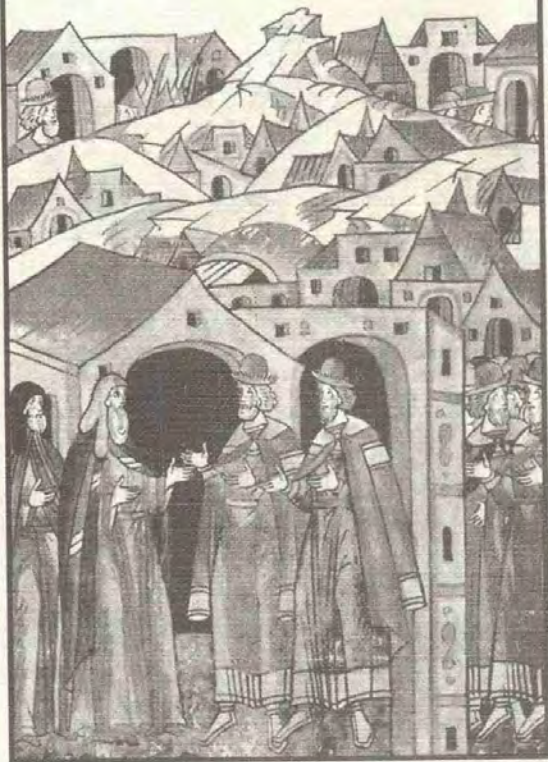


В. В. МИЛЬКОВ

**ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИИ
В ДРЕВНЕЙ РУСИ**



В. В. МИЛЬКОВ



**ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИИ
В ДРЕВНЕЙ РУСИ**



В. В. МИЛЬКОВ



**ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИИ
В ДРЕВНЕЙ РУСИ**

*Издание второе,
исправленное и дополненное*

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000

УДК 930(47)
ББК 63.3(2)41
М 60

Мильков В. В.

М 60 Осмысление истории в Древней Руси— СПб.: Алетейя, 2000. — 384 с.
ISBN 5-89329-227-8

Существует огромное количество работ, посвященных древнерусской истории. В них исследователи оперируют материалами летописцев и сведениями, почерпнутыми из других исторических источников. А вот каковы были концептуальные, идейно-философские основы творчества авторов средневековой эпохи — эти вопросы ученые, за очень немногим исключением, обычно оставляют открытыми. В предлагаемой книге анализируются воззрения ярких древнерусских мыслителей, чьи идеи оказывали наиболее сильное воздействие на древнерусскую историософию. Читателю предлагается реконструкция философско-мировоззренческих оснований осмысления истории Иларионом, Серапионом Владимирским, а также безымянными летописцами. Представленные в книге материалы убеждают, что отечественная историософия развивалась в обстановке идейного противостояния соперничавших между собой направлений, одно из которых находилось под сильным влиянием установок неканонической литературы. Наряду с исследованием, в издание включены тексты тех памятников, которые формулировали концептуальные трактовки отечественной и всемирной истории.

Для широкого круга читателей.

УДК 930(47)
ББК 63.3(2)41

ISBN 5-89329-227-8



© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2000 г.
© В. В. Мильков, 2000 г.



Часть I

ИСТОРИСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ДРЕВНЕРУССКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

ИСТОРИСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ ДРЕВНЕРУССКОЙ МЫСЛИ

В конце X в. Русь вместе с христианством получает письменность. Кардинально изменяется тип культуры, которая становится религиозно-православной и книжной. Даже традиционные, генетически связанные с язычеством и двоеверием идеи с распространением грамотности получают письменную фиксацию. Постепенно создается фонд отечественной рукописной книжности, который несмотря на колоссальные утраты из-за войн, пожаров, да и просто естественного старения материала, по сей день поражает богатством и разнообразием своего содержания.

В общественном сознании любого общества, на любой (кроме дикости) стадии его исторического развития, всегда присутствует потребность разрешить вопросы, которые относятся к компетенции философии. В средневековую эпоху, со свойственным ей господством монотеистической религиозности, эта сфера оказалась в ведении идеологов вероучения.

В рамках доктрины предлагался некий базисный комплекс самых общих представлений о мире и человеке, которыми задавались основные мировоззренческие установки. В соответствие с этими установками мыслители должны были решать актуальные для их времени проблемы. Предписания канона сковывали творческую индивидуальность, однако некоторые наиболее пытливые умы вырывались за рамки задававшейся схемы даже вопреки опасности прослыть еретиками. На Руси, как и во всем греко-православном мире, интеллектуальная деятельность протекала в различных формах религиозного уствования. Соответственно познавательные задачи, имеющие философский характер, формулировались на языке религии.

Христианством, со свойственной ему мировоззренческой функцией и стремлением подчинить идеологическому контролю всю духовную жизнь общества, были предложены глубоко средневековые способы решения философско-мировоззренческой проблематики. Религиозное сознание было сориентировано на комплексное освоение действительности. Явление или проблема осмыслились одновременно с точки зрения теологической, нравственной, художественно-эстетической, обыденной и узкопрофессиональной в каждом конкретном случае. В этом синкретическом комплексе присутствует и философский аспект.

Проявлением религиозно-философского подхода является типичное для древнерусской эпохи стремление к целостному, всеобъемлющему охвату действительности. Средневековый мыслитель частную конкретику переводил в глобальный масштаб обобщающих мировоззренческих характеристик. Так события современности осмысливались в контексте мировой истории, а оценки поступкам (в категориях абсолютного добра или зла) давались в соотношении с вечностью. Исследование малой части природной сферы выводило на космологические образы мироздания, тогда как любой вопрос, касающийся природы человека или его познавательных возможностей, рассматривался через призму обобщающих религиозно-мировоззренческих концепций, регулировавших соотношение идеального и материального начал бытия.

Все вещи и явления было принято рассматривать как бы под разными углами зрения. В предельно обобщенном охвате их тесно переплетались между собой идеи и представления, которые по привычным критериям историко-философского подхода можно отнести к сфере онтологии, гносеологии, этики, эстетики, историософии. В культуре русского средневековья не существовало автономных сфер, которые можно было соотнести только с перечисленными способами истолкования действительности. Одно дополнялось другим, представляя органичное целое. Спрессованность смыслов усиливалась соединением христианства с элементами восточнославянского язычества.

В Древней Руси отсутствуют произведения, которые можно было бы зачислить в разряд чисто философской литературы. Вместе с тем многочисленные мысли и фрагменты философского содержания рассеяны в самых разнообразных по тематике и жанровой принадлежности сочинениях. Философские суждения и обобщения вплетены в общую канву произведений, сливаются с художественной формой и публицистическими задачами повествования. Объектом историко-философского исследования, в результате, становится то летописная запись, то слово или поучение, созданное по какому-то конкретному поводу, или даже тематическая подборка изречений в сборниках смешанного содержания. Развитие отечественной культуры и формирование философской мысли можно по существу рассматривать как единый процесс.

Традиционный для философии круг проблем формулировался древнерусскими мыслителями не на языке науки, а на языке художественных образов и религиозных понятий. Такая своеобразная форма являлась превращенным способом существования философской мысли русского средневековья.

Примерное соотношение философски значимых узлов в древнерусских текстах можно представить следующим образом.

В более или менее чистом виде философская проблематика присутствует в переводных с греческого текстах. Характерны в этом отношении «Шестоднев» Иоанна экзарха

Болгарского и «Изборник 1073 года». Наряду с изложением основ христианского вероучения они включали в себя обширные сведения об античной философии. С XIII века на Руси получили широкую известность главы «Источника знания» Иоанна Дамаскина. Появился и целый ряд других текстов религиозно-философского содержания. Особую популярность с XIV века приобрела «Диоптра» Филиппа Пустынника и тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита. Если богословские спекуляции Дамаскина восходят к положениям аристотелевской метафизики, то «Ареопагитики» и «Диоптра» знакомили с идеями неоплатонизма. Сборники смешанного состава содержали немало отрывочных сведений о философских учениях древности и способствовали авторитету «еллинских мудрецов». Повышению интереса к богословскому философствованию служили некоторые тексты апологетов и отцов церкви, не отвергавшие как безнадёжное заблуждение плотскую мудрость философов.

Онтологические по своей сути вопросы поднимались в произведениях, затрагивавших предельные основания бытия и раскрывавших природу материального (природного) и духовного (божественного) начал. В соответствии с дуалистической христианской концепцией мироздания в литературе широкое распространение получили представления об иерархии сущностей (Бог — ангел — душа), а сам принцип небесной иерархии переносился на природу (человек — животное — растительный мир — неорганический мир) и общественные отношения.

В мистико-аскетической традиции древнерусской мысли онтологическая картина мира строилась строго на догматических основах привнесённого на Русь вероучения. В духе трансцендентной монотеистической религиозности развивались положения, указывавшие на дуализм материального и идеального начал бытия. Данная тенденция представлена Нестором, Киево-Печерским Патериком и многочисленными поучениями мистико-аскетического содержания, для которых характерно противопоставление реальных чувственного мира сфере сверхъестественного.

надприродного, неизменного и вечного, где царствует Бог. На этой основе, собственно, и развилась мораль аскетизма, ибо единственным путем к спасению считался путь отречения от суетной действительности и устремленность к сверхприродному идеалу. Подобного рода поведение моделировалось дуалистической онтологией.

В результате соприкосновения христианской и мифологической традиций, что в реальных условиях русской жизни не всегда вело к вытеснению язычества христианством, складывалось весьма своеобразное синкретическое миропонимание, выражавшееся в резком смягчении дуализма духа и материи по сравнению с византийским образцом. Как следствие в отличие от греческого, русское православие было в большей степени открыто миру и заземлено. Гармонизация онтологической картины мира нашла отражение в произведениях Илариона, Владимира Мономаха, Кирика Новгородца, в русских по происхождению статьях «Изборника 1076 года» и в «Успенском сборнике XII–XIII вв.». К примеру, Владимир Мономах прославляет красоту мира реального, восхищается разумностью его устройства. В песенном порыве восторга перед чувственно-конкретным миром «явлений» как бы преодолевается разрыв между земным и божественным. Однако перенацеленность с мира горнего на мир дольний не завершена. Восхищение миром перерастает в гимн Творцу, принесшему в земную жизнь гармонию и порядок.

Поскольку человек являл собой связующее звено материального и духовного начал жизни, в антропологических сюжетах древнерусской литературы напрямую реализовались те или иные онтологические представления.

Древнерусские мыслители давали различные трактовки человеческого естества. Когда речь шла о соединении в человеке двух начал грань допустимого каноном нередко оказывалась довольно зыбкой. Так любые рассуждения о тесной взаимозависимости души и тела заключали в себе опасность выводов об одухотворении-оживотворении материи. В конце XIV столетия такого рода умонастроения

были достаточно широко распространены среди древнерусских грамотников, что выявила пантеистическая ересь стригольников. В литературе подобным запросам удовлетворяли неоплатонические тексты Псевдо-Дионисия Ареопагита и содержание «Диоптры» Филиппа Пустынника, где душа представлена имманентным свойством тела.

В оригинальной письменности «Изборник 1076 года» и произведения митрополита Никифора разрабатывают идеи непротиворечивого единства внутреннего и внешнего, духовного и плотского в человеческой личности. Соответственно человек как таковой, а не одна из его природ, оказывается равно причастен и греху, и благодати.

На дуалистических крайностях человеческого естества сосредоточивали свое внимание идеологи монашеского аскетизма — безымянные авторы антиязыческих поучений, Кирилл Туровский, Нил Сорский. В своих представлениях на мир они исходили из резко дуалистической онтологии, не допускавшей примирения духовного и плотского начал. Кирилл Туровский, например, доказывал абсолютное превосходство духовного начала в человеке над плотским, отягощающим и ослепляющим душу. Первопричиной греховности он объявлял тело, очищение которого суровыми аскетическими упражнениями призвано было поднять духовность и открыть наиболее прямой путь к спасению.

В целом в культуре Древней Руси преобладало стремление к преодолению разрыва горнего и земного планов бытия. Даже у приверженцев наиболее строгого дуализма, в отличие от греческих учителей, связанный с нацеленностью на небесное символизм не вытесняет из поля зрения конкретно-исторического переживания бытия, а экзегеза уживается со зримыми реалиями жизни.

На первый взгляд может показаться, что заданность в общих чертах картины мира, раскрывающейся Св. Писанием, исключает натурфилософское осмысление действительности. Работа мысли в этом направлении, действительно, была в значительной мере скована предрешенностью вопросов, объяснявших строение Космоса и природные процессы.

Жизнь, однако, требовала решения конкретных природо-ведческих вопросов, а заведомая данность картины мира не отменяла теоретико-познавательного интереса к нему.

Гносеология неизбежно сопутствовала христианской антропологии, историософии и натурфилософии. По существу она сводилась к проблемам богопознания через познание созданного Богом мира. С первых веков христианства допускалось, что источником знаний о мире и Боге, наряду с откровением, может служить опыт и разум.

Единого мнения о соотношении элементов, из которых складывалось знание, ни в раннем, ни в позднем христианстве выработано не было. Поэтому относительно природы познания древнерусские мыслители предлагают несколько трактовок.

Иррационалистическую традицию в христианстве обычно начинают с Тертуллиана, но даже менее категоричный в этих вопросах Василий Великий провозгласил тезис: «Мы не научены Писанием позволять себе свободы представлять умом что-либо, кроме дозволенного».

На Руси откровенный иррационализм был связан с установками на дуалистическую онтологию, переориентировавшую познавательный интерес с мира реального на мир идеальный, эмпирически непостижимый. Представители этого направления в христианстве считали, что действительность нужно не изучать, а воспринимать ее строго в соответствии с принципами религиозного учения. Мир вещей в значительной мере для христианского иррационалиста не являлся самоценным объектом познания, а главный объект познания — Бог — объявлялся принципиально непостижимым. В этих условиях познавательные задачи решались весьма своеобразно. Физическая реальность получала оправдание постольку, поскольку в ней находили подтверждение тому, что Бог есть, что он благ.

Мысль, что созданный Богом мир открывает перед человеком возможность богопознания, высказывал Кирилл Туровский, общая гносеологическая позиция которого сводилась к формуле: осязай — познавай — веруй.

В домонгольской Руси иррационалистические установки культивировались преимущественно в среде Киево-Печерского монашества, наиболее крупным представителем которого в литературе был Нестор. В оценке философии и знаний печерцы стояли на позициях, сформулированных еще Афанасием Александрийским, который настаивал на том, что опора на знания губит веру.

Христианский иррационализм, на который ориентировались монашествующие антифилософы, уводил от постижения тайн мироздания силой познавательных способностей разума. Кроме того, иррационализм исключал необходимость строгой системы логических доказательств, которые подменялись ссылками на авторитеты и Св. Писание. Такой метод постепенно возобладал в большинстве летописных сводов и поучений, среди которых выделяется публицистическая проповедь Серапиона Владимирского.

В среде мыслителей мистико-аскетического направления природа воспринималась как некая иллюзорная реальность, а источником истинного знания объявлялось откровение. Подобного рода гносеологическая позиция была сформулирована в произведениях Елифания Премудрого. В жизнеописании Сергия Радонежского, автором которого Елифаний являлся, подчеркивается несравненное превосходство духовного видения мира, открывающегося «по благодати», над внешней мудростью. В понятие разума и мудрости, которыми обладал Сергей, не включаются светские знания. Наоборот, всячески подчеркивается, что мудрость Троицкого игумена целиком самовыражается в его неколебимой вере. Автор жития принижает роль учения «по преданию человеку» — весь объем знаний русский чудотворец получает сразу как божественное откровение в награду за неколебимую веру.

Если высшее знание Бог дарует избранным, то всем остальным истину могут сообщить книги или святые, которые обладают абсолютными знаниями по благодати. Истина не лежит на поверхности — она должна быть истолкована знающими ее. Способность к постижению глубин

мироздания и книжной мудрости, судя по агиографическим сочинениям, даруется немногим избранным. На них, как на учителей, возложена обязанность распространять истины вероучения, которые зафиксированы письменно и через которые толкование открывается другим. В житийной литературе неоднократно повторяются предостережения от превращения книжных знаний на пользу собственному величию. Опасным объявляется путь пренебрежения духовным знанием и увлечением мирской мудростью и «от елин ложная писаниа».

Вообще в сочинениях древнерусской литературы механизм познания объясняется двуединой природой человека, с плотью которого связано чувствование, а с душой, которая характеризуется как разумное начало, способность к абстрагированию. Если чувства, согласно дуалистическому мировоззрению христианства, дают представления об единичных вещах окружающей действительности, то уму приписывается способность к обобщению данных чувств и видение «мыслимыми очами» невидимого, духовного. Это свойство души, которое проявляется через соединение с телесным органом. Мозг и сердце выступают здесь в качестве того звена, которое связует горнее с плотским. Ведь только умозрительно можно представить себе, что есть Бог, ангел, душа.

В средневековой русской литературе по-разному решался вопрос о соотношении между чувственным и рациональным. Если одни религиозные мыслители, которых было большинство, отдавали предпочтение откровению перед человеческими знаниями, то другие частично допускали разум в дела веры.

Характерна в данном случае позиция митрополита Никифора, сформулированная в «Послании» к Владимиру Мономаху. Мыслитель выстраивает весьма своеобразную теорию теологического сенсуализма. Первоначальным орудием познания являются пять чувств. Добытые ими данные обобщаются умом, который способен подняться до познания божественного. Ум называется властителем

души и тела. Он повелевает духовным и материальным и царствует в человеке, как царь в граде. Местоположение ума определено Богом в голове между мозгом и теменем. Только благодаря уму человек обладает даром слова и мыслительными способностями. Ум выполняет роль «ока души», ослепляемого плотскими страстями. Система гносеологических построений Никифора неоднократно воспроизводится в рукописных сборниках, но уже анонимно. Другими словами, речь идет о признании первичности восприятия в процессе мышления. Одновременно утверждается превосходство духовного орудия познания (разума) над материальными (чувствами).

Характерно, что разум возвеличивается не как средство постижения действительности, а как инструмент познания Бога. Вот к каким выводам приходит Епифаний Премудрый. В качестве примера он приводит иконописца Феофана Грека, который «умом дальная и разумная обгадываше, чювственныма бо очима разумныма разумную видше доброту си». Епифаний не считает нужным для художника отражать реалии быстротекущего бытия. Внимания и изображения достойно только то, что связано с вечным, неизменным и имеющим отношение к божественному. Материальный мир вообще недостоин быть объектом интереса и тем более интереса иконописного. Изображать должно то, к чему поднимается мысль и стремится душа. Если необходимо изображение материальных предметов, нужно ограничиваться самым существенным — «от многа мало». Важен ведь не конкретный образ, а честь и слава того, кому посвящено изображение.

Некоторые попадавшие на Русь переводные сочинения («Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Изборник 1073 года») представляли разуму более широкие возможности. К рациональному постижению действительности прилагалось лишь одно требование — чтобы доводы от разума не шли вразрез с догматами. На такой основе развивался умеренный (теологический) рационализм, противостоящий «святому незнанию».

Элементы теологического рационализма можно обнаружить в «Слове о законе и благодати» киевского митрополита Илариона. Противопоставив закон — благодати, он провозгласил превосходство суждений над предписаниями навязываемых извне догм. Мыслитель избегал обычных ссылок на откровение. На примере осознанного выбора князем Владимиром христианства он доказывал, что разум (этим качеством наделяется властитель) является источником знания и веры одновременно.

Внимание автора русских по происхождению статей «Изборника 1076 года» направлено не на трансцендентный, а на посюсторонний мир. В «Слове о чтении книг» в качестве цели познания ставится обретение премудрости и практических знаний, источником которых объявляется книга. Другими словами, действительность рассматривается здесь как конечная цель и объект познания.

Теологический рационализм таил в себе потенциальную опасность нарушения канонической чистоты, о чем, в частности, свидетельствует известная распря «О рае» тверского епископа Федора Доброго и новгородского архиепископа Василия Калики. Последний придавал большое значение индивидуальным особенностям восприятия и допускал возможность различного толкования одних и тех же положений Писания различными людьми. По мысли архиепископа, различные толкования должны способствовать более глубокому постижению истины, изложенной в текстах Св. Писания, но на деле субъективизм в познании открывал широкий доступ разуму в дела веры. Ведь по существу Василий Калика призывал не слепо верить, а размышлять. Если учесть, что он и рай помещал на земле, то станет вполне очевидным опасность перерастания теологического рационализма в ересь.

Рационализм сопутствовал здравому смыслу. Так отдельные летописные статьи обнаруживают пытливым взгляд наблюдателя. Познание действительности в таких случаях шло не от абстрактной идеи, а от вещи. Руководствуясь

собственным восприятием и пониманием, безымянные летописцы показывали хорошее умение обобщать данные опыта и строить на их основе самостоятельные суждения.

В домонгольский период соперничество философской и антифилософской ориентаций завершилось победой антифилософов. В литературе возобладало резко отрицательное отношение к «внешней» мудрости. Некоторые перемены наметились только в XV–XVI вв. Идеологи и защитники русского православия хотя и продолжали отдавать предпочтение догматам перед рассуждениями, вынуждены были совершенствовать логические средства для доказательства истинности своего учения, защищая его от нападков еретиков. Созданные в это время полемические трактаты Иосифа Волоцкого и Зиновия Оттенского можно сближать с образцами западноевропейской схоластики. Многие догматические положения в сочинениях этих мыслителей обосновывались логическими средствами.

К христианской историософии можно отнести тот круг вопросов, которые касались соотношения глобального хода истории (от сотворения мира к его концу) с историей различных стран и народов, а также с историей своей страны. Осмысление эмпирической неповторимости поступательного хода событий открывало широкий простор для оригинальных историософских построений. Представители русской религиозной мысли редко ограничивались описанием событий, они стремились к оригинальным обобщениям. Резкие перемены и катаклизмы, случавшиеся в жизни страны, являлись побудительной причиной к работе мысли. Умы были ориентированы на поиск причин событий, которым не всегда находилось объяснение с точки зрения Св. Писания.

В осмыслении общественных отношений и власти мыслители, как правило, исходили из положений христианской религиозно-философской доктрины, но при расстановке акцентов возникали принципиальные (теоретического плана) расхождения. За идейно-мировоззренческими предпочтениями стояли конкретные земные интересы того или иного

автора. Так для обоснования неограниченного единодержавия Грозный выказал себя горячим сторонником концепции роковой предопределенности и утверждал на этой основе, что «езде несвободно есть». Его противники, наоборот, абсолютизировали принцип личного самовластия, обосновывая таким образом неповиновение самодержцу, присвоившему себе неограниченные права и выдававшему собственную волю за высшую божественную санкцию.

В целом формирование философско-исторических представлений на Руси происходило под сильным влиянием греко-православной концепции всемирно-исторического процесса, но не всегда сводилось к ней. Общие принципы христианской философии истории были заложены уже в Св. Писании, согласно которому судьба человечества предопределена — история неумолимо движется к своему завершению.

Сам принцип историзма, в смысле выстраивания строгой линейной последовательности чередующихся «задних» и «передних» событий, своим появлением обязан христианству, равно как и история получала свое начало вместе с созданным Богом миром. В исторической перспективе раскрывающаяся в будущее цепь событий выглядела сворачивающейся. История как бы деградировала, ибо она неумолимо двигалась к своему завершению. Согласно христианской философии истории, получив начало в акте творения, мир и человечество идут навстречу своему концу, который будет ознаменован пришествием Спасителя и Страшным Судом. Но движение исторического бытия запечатлевается в памятниках письменности, которые отражают работу мысли, часто не укладывающуюся в рамки христианской историософии. Простор творчества открывал широкие возможности популяризации, наряду со святоотеческими истинами, и неканонических идей.

В строгом научном значении христианские представления о начале мира определяются термином «креационизм» (от лат. слова — «создаю»), тогда как ожидание конца мировой драмы обозначается термином «финализм» (производное от лат. слова — «конец»). В рамках креационистско-

финалистического христианского мировоззрения магистральный ход истории представляется predetermined процессом, исходный и итоговый момент которого сливаются в вечности. Подчиненная в своем развитии Божьему закону, действительность представляется отмеченной печатью временности и тленности, тогда как смысл бытия для человечества сводится к нравственной подготовке грядущей встречи с вечностью. Вот тут-то христианский провиденциализм (или, говоря иным языком, predetermined божественного промысла) сопрягается с нравственным учением о свободе воли, учением, в котором личный независимый выбор пути добра и зла ставится в связь с воздаянием после Страшного Суда. Общая predetermined истории, таким образом, не распространяется на всю множественность конкретных исторических событий и личных свободно волеизъявляемых поступков людей. История на каждом своем отрезке слагается из совокупности самовластных действий индивидов.

Христианские мыслители по-разному пытались решить проблему рассогласования библейской историософии с нравственным ядром вероучения. Августин, например (а вслед за ним и идеологи западнохристианской церкви), склонен был распространять принцип божественной predetermined на поступки людей. В восточном христианстве действия промысла прилагались к странам и народам только в переломные, поворотные моменты истории. Правда, некоторые мыслители придерживались и более строгих, последовательно провиденциальных позиций. Как те, так и другие взгляды нашли отражение в древнерусской письменности. Надо сказать, что древнерусские мыслители не только проявляли свойственную ученикам робкую избирательность готовых формул, но и давали порой блестящие образцы творческой оригинальной проработки историософской проблематики, отталкиваясь при этом не только от канонических положений, но и от идей, не освященных авторитетом церковного предания.

Канонические рамки оставляли мало возможностей для проявления творческой индивидуальности в построении глобальных историософских концепций, зато открывались перспективы для осмысления современного исторического бытия. В сочинениях на историческую тему по законам жанра резко преобладал эмпирический материал. Древнерусские авторы не были склонны к отвлеченным теоретическим рассуждениям. Свои идейные и мировоззренческие пристрастия они вводили в контекст произведения и заявляли о своих взглядах умелой подборкой и трактовкой фактов.

Реалии действительности при этом выполняли роль иллюстраций к тем или иным положениям вероучения. Не всему можно было найти адекватное объяснение в Священном Писании. Надо отдать должное древнерусским мыслителям, проявлявшим творческий подход и находчивость в умении приспособить догматические принципы к складывавшимся на Руси ситуациям. В этих условиях нюансы, которые несли в себе апокрифические идеи, выглядели весьма привлекательно. Порой именно они давали толчок к развитию оригинальной, не ущемившейся в плену канона мысли.

На основе христианской концепции свободы воли, скомпилированной с заимствованиями из сочинения Мефодия Патарского «О ведре и казнях Божиих» и апокрифической «Книги Еноха», была сформулирована т. н. «теория казней божиих», с помощью которой на протяжении нескольких столетий объяснялся «смысл» отечественной истории. Мировоззренческие посылки «теории казней» пессимистичны: бедствия и страдания предлагалось принимать со смирением как прижизненное наказание за грехи. «Теорию казней» разрабатывали представители аскетического направления в монашестве, которые преобладающее внимание уделяли символическому плану истории. Согласно их представлениям, ход истории находится в прямой зависимости от религиозно-нравственного, и при том, по их убеждению, весьма невысокого состояния общества. С этих идейных позиций в начале XII столетия была отредактирована «Повесть временных лет» и более поздние летописные своды.

Широко используя образы новой религии и принципы греческой историографии, сводившиеся к подключению национальной истории к общемировой, первые русские философы истории (одни в большей, другие в меньшей мере) выходят за рамки заданной христианством схемы. Хронологическая глубина русской истории значительно увеличена за счет включения в исторический процесс дохристианского периода как равноценного всей последующей истории «крещеной» Руси. Древнерусские авторы позволяли себе недопустимое с точки зрения канона прославление языческих князей. Встречаются примеры циклического восприятия времени, на чем базировался древнерусский жизненный оптимизм. Отдается дань и родовой традиции, согласно которой деяния отцов и дедов составляют основу «славы» живущих потомков. Эту историософскую традицию представляет «Слово о полку Игореве» и героические легендарные повествования, такие как «Повесть о житии Александра Невского», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Слово о погибели Русской земли».

«Слову о погибели Русской земли» чужд безысходный пессимизм. Похоже, автор считал, что и в обществе происходят перемены, подобные природной цикличности. По извечному закону природы жизнь приходит на смену смерти. Загубленная земля должна возродиться. Жизнь воспринималась как устойчивая форма существования, определенная постоянством цикличности.

Много внимания древнерусские мыслители всех направлений уделяли выяснению как скрытого (символического), так и полезного (прагматического) значения исторических явлений. Не ограничиваясь трактовками, которые давала концепция божественного предопределения, познавательные устремления направлялись на поиск иных, наряду с божественными, сил, движущих развитие общества. Высказывались гипотезы о посюсторонних причинах свершающихся перемен. В этой связи не ослабевал интерес к размышлениям над религиозно-нравственным состоянием общества. Здесь открывалась возможность постижения значения временного

и быстротекущего бытия перед лицом вечности. Межличностные отношения сверялись по критерию правды, истины, справедливости. Историософия, таким образом, ставилась в непосредственную зависимость от морального фактора человеческого существования.

Присутствие морального содержания в трактовке почти всех без исключения религиозно-философских проблем является следствием максимализма смиренной совестливости, задававшей установки христианской доктрины с ее понятиями греха и искупления.

Нерасчлененность философско-значимой проблематики в обобщенном охвате мыслителями действительности включает в себя этические и эстетические аспекты осмысления бытия. Элементы нравственного и эстетического отношения к действительности присутствуют постоянно в произведениях самого разнообразного жанрового и тематического планов. При этом не имеет значения, идет ли речь о характере познания (красота мысленного, безнравственность невежества), свойствах мирового универсума (красота идеального или отсутствие ее в плотском) либо о смысле мирового исторического процесса (нравственное состояние общества).

Понимание нравственности и красоты в средневековый период тяготело к дуальному решению: либо абсолютное добро и красота, либо их антипод — абсолютное зло, которому соответствует безобразное. Такое разделение порождено дуалистическими представлениями о мироздании и указывает на тесную связь данного круга проблем с христианской онтологией. На русской почве, однако, развились и оригинальные варианты, для которых было характерно смягчение онтологических крайностей и соответствующее тому усреднение нравственных и эстетических оценок.

Лицо эпохи типологически определяло христианство, представленное в отечественной культуре несколькими идейно-религиозными традициями, существовавшими внутри православия. В условиях привнесения на русскую почву религиозно-мировоззренческой доктрины христианства оно вступило во взаимодействие с неизжитым местным язычеством.

Религиозно-философская мысль в результате приобрела черты национального своеобразия, которые менялись из века в век, но обязательно отражали диалектику сочетания внутренних и внешних импульсов идейного развития страны. В каждый исторический период накладывался свой отпечаток времени, политических страстей, идейной приверженности и, наконец, личных качеств отдельных незаурядных мыслителей (в той мере, в какой это было возможно в условиях преобладающего господства авторитетов и жестких религиозных предписаний).

Синкретические формы религиозного мировоззрения, отражающие многоплановость древнерусской культуры, заключают в себе много возможностей для изучения специалистами различных областей знания, в том числе и историками философии. Ведь даже такие, кажущиеся чисто богословскими идеи, как греховность, искупление и спасение, имеют вполне определенную философичность, ибо они тесно примыкают к трактовке Бога, души и мира. В контексте теологических тем эти вопросы имеют самое непосредственное отношение к решению фундаментальных проблем мировоззренческого порядка, руководствуясь которыми, представители различных религиозно-философских направлений по-разному формулировали в своих работах основные принципы бытия. Философичность сливалась с религиозностью, подчиняя себе всю культурную жизнь эпохи.



КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ» И ЕЕ ИСТОЧНИКИ

В общем и целом летописцы Древней Руси, равно как и другие авторы, обращавшиеся к исторической тематике, воспроизводили в своих трудах христианскую схему мировой истории. Апокрифические штрихи привносили в схему определенные колебания вокруг истин вероучения, но не обязательно ломали его основы. Рассмотрим в качестве примера «Повесть временных лет». В ней, а затем и в более поздних летописных сводах, история страны подключалась к всемирно-историческому процессу. События давно минувших эпох воспроизводились по Хроникам, восходившим в древнейшей своей части к библейской истории. Правда, заостряя внимание на судьбах родной страны, первые наши историки давали значительно меньший по сравнению с масштабами Хроник охват событий. Отталкиваясь от спрессованного очерка всей предшествующей истории, они подробно прописывали современную им жизнь (точнее, те стороны ее, которые находились в поле зрения), притом гораздо меньше, чем византийская историософия, уделяли внимания ожидаемому эсхатологическому будущему.

Сменялись летописцы, невольные соавторы коллективного труда, сплетавшие словами единую многовековую нить повествования, нить, проходящую через их горячие, небезучастные к болезням времени сердца, ту нить, которая в преемственности своей даже применительно к малому событию обнажала глубинный стержень связи времен, неизменно открывавший в частном общее. Но в рамках даже отдельно-го летописного труда единых для всех летописцев принципов истолкования истории мы не наблюдаем. Налицо разброс авторских точек зрения, как в понимании механизма

исторического процесса, так и в источниках, на которые ориентировались мыслители, теоретизируя в области истории.

Разные летописи, как известно, не походили друг на друга. Их неоднократно перекраивали, редактировали, из нескольких источников создавали новые своды. Редакторы-сводчики «склеивали» разнородные куски авторскими вставками, дополняли исторические композиции ремарками и обобщениями, стремясь придать новообразованному тексту цельность. Но даже в результате кропотливой редакторской работы непротиворечивости между отдельными механически объединенными кусками полностью добиться не удавалось. Сравнение редакций выявляет порой идейные расхождения и ориентацию сводчиков на разные религиозные (в рамках христианства, естественно) традиции. Можно говорить и о наличии апокрифического влияния в летописной традиции, на очевидных следах которого мы теперь и заострим внимание.

Пролистаем «Повесть временных лет». Всего несколько десятков страниц отделяют отмеченное апокрифическими вставками «Повествование о волхвах» от нового вторжения апокрифической струи в летописание. Интересующая нас запись приурочена к 1096 г. Тяжелое, мрачное время испытаний. В районе Киева хозяйничают половцы, сея пожары, смерть и опустошение. Нашествия степняков тревожили южную Русь и раньше, но теперь на смену печенегам пришла воинственная половецкая орда. Летописец подчеркивает преемственность между прежними и нынешними врагами страны, одновременно объединяя вопрос происхождения воинственных степняков с толкованием религиозно-символического значения бедствий. Со ссылкой на «Откровение Мефодия Патарского» вводится апокрифический рассказ об изгнании библейским Гедеоном в Етревскую пустыню воинственных племен. В апокрифе побежденные Гедеоном нечистые народы называются измаильтянами либо агарянами — наследниками Агари и ее сына Измаила (родивше-

гося от сожительства Агари с Авраамом), к роду которого наш летописец относит печенегов, торков, торкмен, куман и половцев¹.

Надо сказать, что попытка отождествить заклятых врагов Руси с нечистыми народами, вышедшими из пустыни Етравской, является домыслом автора летописного текста. По летописи, степняки оказываются потомками двенадцати сыновей Измаила, о чем в «Откровении» никаких сведений не содержится. Зато уподобление половцев измаильтянам дало основание говорить, что бедствия, которые принесли с собой половцы-измаильтяне, — это божья кара, ибо явление нечистых народов, согласно апокрифу, происходит по воле Бога, в наказание за грехи и в ознаменование последних времен.

Следом за генеалогией степняков летописец приводит рассказ новгородца Гюряты Роговича, в котором тонкие и точные наблюдения над бытом северных народов (югры, печеры, самоедов) переплетены с легендарными апокрифическими сведениями о народах, «заклепанных» Александром Македонским².

Вполне достоверный рассказ, воспроизведенный Гюрятой со слов новгородских землепроходцев, ходивших в далекие земли финно-угров и торковавших там, искусно соединен летописцем с апокрифическим сюжетом (общим для «Откровения» Мефодия и Сербской «Александрии») о нечистых людях из племени Иафета. По апокрифу, эти люди жили нечисто, ели все нечистое и их, ради очищения земли от скверны, Александр Македонский заключил за горами великими, заперев вход несокрушимыми вратами синклитовыми, не поддающимися разрушению ни огнем, ни железом. Уральские горы летописцем-интерпретатором уподобляются легендарным горам, северные племена — нечистым народам: Гогу и Магогу, которые, согласно апокрифическому преданию, должны выйти в мир в преддверии конца света³.

Летописная запись 1096 г. представляет собой прелюбопытный образец соединения повествовательной части, восходящей к реалиям русской действительности, с толкованиями, основанными на заимствованиях из неканонического источника. Смыслозначимая идея, в данном случае общая для обеих частей, — выход нечистых народов — является волей божьей. Измаильтяне несут наказание нравственно падшему обществу, хотя время Гога и Магога не пришло.

От того времени, когда летописцы делали свои первые извлечения из Мефодия Патарского, полных списков его сочинения не сохранилось⁴. На основании вкраплений идей и сюжетов «Откровения» в летопись учеными делается вывод о распространении текстов апокрифа по крайней мере с начала XII столетия⁵. Этим временем датируется завершающая редакция «Повести временных лет», составитель которой активно обращался к Мефодию Патарскому. По заключению В. М. Истрина, который в деталях установил все обстоятельства бытования апокрифа в христианской рукописной традиции, в тот же самый период появляется древнейший славянский перевод «Откровения»⁶. Сопоставляя ранний славянский текст Мефодия с известными греческими редакциями и латинскими переводами, исследователь, кроме того, установил, что среди выделенных им четырех греческих редакций⁷ этого произведения греческого прототипа древнейшему славянскому «Откровению» не имеется⁸.

В. М. Истрин текстологически восстановил внелетописную традицию бытования «Откровения» в древнерусской письменности. Согласно его наблюдениям, интерес к памятнику оказался настолько значительным, что «Откровение» переводится вторично. Этот второй, отличный от предыдущего перевод был сделан в Болгарии и дошел в списках XIII–XIV столетий⁹. К этим болгарским спискам восходят существовавшие независимо от летописной традиции русские копии «Откровения». Правда, широкое распространение на Руси получили не эти, восходящие через болгарское посред-

ничество к греческим текстам, переводы. Здесь особым почитанием пользовалась возникшая в XV в. переделка «Откровения» (его так называемая интерполированная редакция)¹⁰. Эта редакция, представленная списками XVI–XIX вв., включала в себя целый ряд дополнительных апокрифических деталей, заимствованных, в частности, из неканонического рассказа о потопе, а также из сказания о пришествии Антихриста. Здесь ряд сведений восходит к апокрифическим «Видению Даниила», «Слову Ефрема об Антихристе», «Хождению Зосимы к рахманам»¹¹. Таким образом, получается, что в одном произведении как бы спрессовываются несколько взаимопересекающихся и дополняющих друг друга апокрифических блоков.

С появлением русской интерполированной редакции, которая по времени совпала с брожением умов накануне ожидавшегося в 1492 г. конца мира, резко повысилось эсхатологическое звучание памятника. В. М. Истрин вслед за А. Н. Веселовским пришел к выводу, что в этот период существовавший прежде исторический интерес к памятнику угас, но одновременно резко повысился спрос на заключенные в «Откровении» эсхатологические идеи¹². Забегая вперед, скажем, что после несостоявшегося конца света интерес к эсхатологическим памятникам, в том числе к «Откровению», ослаб. В дальнейшем — с распространением старообрядчества — XVII–XVIII вв. стали временем нового взлета популярности эсхатологического апокрифа.

Наблюдения В. М. Истрина всегда глубоко аргументированы, а выводы убедительны. В данном же случае исследователь проявил, как нам кажется, чрезмерную категоричность, попеременно выделяя влияние то одной, то другой заключенной в «Откровении» идеи. Богатство смыслозначимого содержания памятника вне сомнения.

Чтобы убедиться в этом, необходимо историческое, легендарное и религиозно-символическое содержание апокрифа рассмотреть в контексте духовной жизни Древней Руси. Для начала обратимся непосредственно к содержанию

«Откровения» и проанализируем его состав в том виде, в каком произведение получило распространение у нас в стране. Это тем более необходимо, что славяно-русские тексты значительно отличаются от греческих и латинских¹³.

«Откровение Мефодия Патарского» можно поставить в один ряд с апокрифическими откровениями-видениями типа «Откровение Варуха», «Откровение Авраама», «Видение апостола Павла», «Видение Даниила», «Книга Еноха»*. Все перечисленные здесь апокрифы объединяет то, что главные персонажи этих произведений постигают тайны мироздания чудесным образом. Передача этих сокровенных знаний и составляет содержание апокрифов.

В содержательно-тематическом отношении «Откровение» Мефодия представляет собой эсхатологический апокриф, который можно рассматривать как развернутое дополнение к положениям Священного Писания о конце мира. Если такие типологически родственные «Откровению» Мефодия апокрифы, как «Видение апостола Павла», «Книга Еноха», «Вопросы Авраама» и «Хождение Богородицы по мукам», как бы осуществляют прорыв в будущее, раскрывая судьбу мира и человечества после второго пришествия, то «Откровение» Мефодия и тесно примыкающее к нему «Видение Даниила», напротив, охватывают судьбы мира и человечества до Страшного суда и кончины мира. В сумме же они дают единую, целостную концепцию судеб мира и его бытия.

* Жанр откровений был весьма распространен в переводной апокрифической книжности Древней Руси. «Откровение Варуха» появилось в домонгольский период. Большое внимание в нем уделено небесной части мироздания, в частности движению светил. Той же теме посвящено «Откровение Авраама», древнейший русский список которого датируется XIV в. «Видение апостола Павла» и «Книга Еноха» к тому же кругу вопросов добавляют сведения о будущем мира, о чем речь пойдет подробнее в своем месте.

Первая группа апокрифов сосредоточивает внимание на посмертном существовании душ, рисует картины рая и ада. «Откровение Мефодия Патарского», наоборот, не покидает пределов мира посюстороннего. Апокриф «заземлен» на реалии действительности, насыщен историческим содержанием. Однако событийность в нем раскрывает свою смыслозначимость через предзнаменование того, что должно быть. Как следствие, оставаясь на почве исторической действительности, «Откровение» переполнено переживанием будущего.

Формально «Откровение» можно рассматривать как краткий, сжатый исторический очерк, объемлющий земной путь человечества от Адама и его потомства до царств «последних времен». Но на этом перетоке от начала к финалу мировой драмы историческая часть трансформируется в пророческую, повествуя о приуготованном будущем. По существу, в произведении создается преисполненный глубокого символического значения образ мировой истории, в соответствии с которым времясобытийная последовательность земного бытия человеческого дробится на 7 тысячелетий, последнее из которых подводит к неизбежной встрече с вечностью.

Первый тысячелетний отрезок охватывает время от Адама и Евы до разделения рода Сифа и рода Каина. Второе тысячелетие включает в себя события от убийства Каина до потопа, третье — жизнь потомков Ноя, включая рождение изобретателя астрономии Мунта, вражду сынов Хамовых и Невродовых, вавилонское столпотворение. На четвертое тысячелетие приходится борьба потомков Хама с Невродом, завоевание Невродом Египта и победа потомка его, Хозроя, над сынами Хама. Пятым тысячелетием датируется поход потомка Мунта-Сапсикара через Египет до пустыни Савской, откуда им вытеснены происходящие от Агари потомки Измаила, бежавшие в Етвив. Затем повествуется о войнах и пленении измаильтянами земли обетованной и об изгнании Гедеоном воинственных племен назад, в Етвивскую

пустыню¹⁴. В этом месте историческое повествование разрывается введенным в него пророчеством, где говорится об исходе измаильтян из Етравской пустыни в преддверии конца мира. Согласно предсказанию, наследники Агари будут владеть всеми странами и никто не сможет победить их до истечения седьмой тысячи лет («до времен седмиричных»). Единственным непокоренным царством называется богохранимое царство Греческое.

В описании шестого тысячелетия воспроизводится последовательность смены великих царств: царство исполинское времен Неврода и Перса, затем идут Персидское и Вавилонское царства, их сменяет царство Медийское и, наконец, царство Александра Македонского. В этом месте вводится рассказ о нечестивых народах Гоге и Магоге, которые были заключены Македонским за северными горами. Судьбы носителей скверны увязаны с эсхатологическими ожиданиями, ибо конец заточения и явления в мир Гога и Магога должны произойти, согласно апокрифическому предсказанию, в «последние времена». Далее, после этой вставки, возобновляется рассказ о царстве Римском и царстве Греческом. Здесь же говорится о подчинении христианскому Греческому царству египтян, евреев, персов, македонян. Повторяется мотив непобедимости христианского царства, которое падет только с истечением седьмой тысячи лет, а его властитель передаст царство Богу. Другими словами, вновь вводится пророчество об измаильтянах, о которых специально говорится, что время их в шестой тысяче лет еще не пришло.

Седьмое тысячелетие кульминационное и финальное в истории человечества. На нем фокусируются смыслозначимые для рода человеческого события. Подробно повествуется об исходе измаильтян и опустошениях, вызванных этим нашествием. Торжество иноплеменников объясняется не благосклонностью к ним божества, а возмездием христианам за прегрешения. Рассказ об измаильтянах венчает яркая картина ужасающих бедствий «послед-

них времен». Затем является греческий царь-освободитель, порабошающий измаильтян, после чего устанавливается мир. Мирное время обрывается новым знаменем светопреставления — выходом из заключения Гога и Магога, несущих очередную волну страданий, беззакония, бесчестия. После этого посланный Богом архангел побивает нечистые народы. Далее в «Откровении» повествуется, как в Иерусалиме воцаряется греческий властитель, с правлением которого совпадает появление Антихриста, затем следует самостоятельный рассказ о происхождении Антихриста и его власти в мире. После победы над Антихристом последний властелин передает Богу регалии земной царской власти, которые возносятся на небеса. Этим земная история завершается.

В литературе давно был показан сложносоставной характер «Откровения», очерчен круг непосредственных источников и идей, повлиявших на содержание памятника, ибо «Откровение», как из мозаики, было составлено из уже готовых элементов и блоков. Указывалось, например, на то, что предсказания о «последних временах» сближают апокриф с «Пророчествами Сивиллы» о золотом веке и мировом царстве. Пророчества Тибуртинской Сивиллы * включают появление Гога и Магога, пришествие Антихриста, Страшный Суд. Идеи эти были предвосхищены ветхозаветным мессионизмом, отраженным в «Письмах Соломона» и «Видении Даниила». В христианстве представления о мировом царстве соединялись с идеей конца света (Апокалипсис, Послания Павла к солунянам)¹⁵. Историческая часть

* *Сивиллы (сбииллы)* — в греческой мифологии прорицательницы будущего. Сивиллы получали имена по месту обитания. В Древней Греции наиболее известна была Дельфийская Сивилла, в Риме особо почитались Куманская и Тибуртинская Сивиллы. Предсказания Куманской Сивиллы были записаны в 10 книгах, к которым были присоединены записи пророчества Тибуртинской Сивиллы, представлявшие собой смесь греко-римских, иудейских и христианских верований.

представляет собой краткое изложение библейской истории и наиболее значимых исторических событий, описание которых кочует из одной средневековой Хроники в другую. Самостоятельное происхождение имеют легенды о царе-строителе и Антихристе¹⁶.

Непосредственно автору-составителю «Откровения» принадлежит, по всей видимости, рассказ об измаильтянах, части которого вкраплены в разные места апокрифического повествования. Они объединены идеей приурочения конца мира к нашествию враждебных народов. Это эсхатологическое толкование, венчающее рассказ об измаильтянах и помещенное в заключительном разделе «Откровения», является идейным ядром всего произведения.

Мысль об отождествлении опустошительных нашествий неведомых свирепых племен с кануном второго пришествия возникла, как считают исследователи, под впечатлением ужасов и бедствий от нападений арабов. Апокрифическая легенда скорее всего отражает страх и растерянность от успехов распространявшегося ислама, на пути которого остается последний оплот — царство Греческое.

Столкновения Византии с арабами приходятся на VI–VIII вв., а наиболее сокрушительные поражения датируются 634 и 638 гг. В последнем греческом царе видели то воинствующего Ираклия (сначала проявлявшего бездействие, перенесшего древо честного креста в Константинополь (634 г.), а затем одержавшего ряд побед над врагами), то кроткого Михаила III¹⁷. По всей вероятности, блок рассказа о противоборстве последнего царя с нашествием незаконных народов тоже являлся странствующим сюжетом, кочевавшим из произведения в произведение и в зависимости от времени и места получившим различные исторические приурочения. Так, в «Слове Ефрема об Антихристе» врагами христиан выступают не арабы, а персы. В армянской редакции «Видений Даниила» измаильтян заменяют гунны¹⁸.

Аналогичный процесс подстановки происходил и на Руси. Если в 1096 г. «нечистые» народы отождествляются с половцами, то в 1223 г. Лаврентьевская летопись, как бы забывая уроки «Повести временных лет», в описании первого столкновения с татарами на Калке уже уподобляет измалытчанам новую страшную, разорительную для Руси силу: «Явишас языци их же никтоже добре ясно не весть кто суть и отколе изидоша, и что язык их, и которого племени сут и что вера их. И зовуть я Татары, а инии глаголють Таумены, а друзии Печенези. Ини глаголють, яко се сут ... ишли не пустыня Етриевьскы суще межю востоком и севером, тако бо Мефодии рече, яко к скончанью времен явитися тем яже загна Гедеон, и попленьять всю землю от востока до Ефранта и от Тигр до Понетьскаго моря, кроме Ефиопья. Бог же един весть их кто суть и отколе изидоша. Премудрии мужи ведять я добре кто книги разумно умееть, мы же их не вемы кто сут, но сде вписахом о них памяти ради»¹⁹.

Читатель уже мог убедиться, что нигде нами апокрифическая природа «Откровения» не была поставлена под сомнение. Вместе с тем нельзя умолчать, что существует также иная точка зрения, хотя она и не является господствующей.

Поскольку «Откровение» Мефодия занимает центральное место в наших построениях, связанных с освещением влияния апокрифов на древнерусскую историософию, необходимо остановиться на выяснении идеологической характеристики этого произведения особо.

Еще публикатор и исследователь текста памятника (В. М. Истрин) самым категорическим образом возражал против того, чтобы зачислять «Откровение» в разряд апокрифических писаний. По его убеждению, произведение не содержит ничего такого, что не имело бы себе соответствий в Новом и Ветхом Заветах. Исследователь допускал исключение только для рассказа о сыне Ноя Мунте (этот рассказ как апокриф существовал в качестве отдельного произведения). По его мнению, данный сюжет единственный и потому

он оказал весьма незначительное влияние на несомненно каноническую окраску произведения²⁰. В доказательство своей точки зрения автор ссылается на то, что произведение с самого начала своего возникновения не вызывало сомнения с точки зрения его истинности и поэтому не попало в ранние Индексы запрещенной к чтению литературы²¹. Не находит В. М. Истрин достаточных оснований считать произведение апокрифом только на основании одного позднего Индекса (Соловецк., № 191).

Имеются, однако, и иные соображения, с которыми приходится считаться.

Во-первых, Индексы не всегда отражали реальное положение дел в идейно-религиозной жизни, при том, что и рекомендации их были далеко не всегда обязательны. Нельзя недооценивать и то обстоятельство, что апокрифы не только порой не противоречили положениям Св. Писания, но даже дополняли и разъясняли его²². Не будем спешить сбрасывать со счетов и указание Индекса, возникшего на русской почве и непосредственно отражавшего ценностные ориентации средневекового русского общества. К тому же, речь в запретительной статье идет не только о Мефодии, но и о близких в идейно-тематическом отношении «Откровению» «Житии Василия Нового» и «Житии Андрея Юродивого». Запретительная статья, избегая излишней категоричности, рекомендовала у сведущих «вопросити», насколько истинны перечисленные сочинения. Данные произведения В. М. Истрин считал безусловно каноническими, поэтому он сближал их с «Откровением» и ссылался на эту близость как на доказательство истинности сочинения Мефодия Патарского²³.

Спрашивается, можно ли просто так отмахнуться от того, что в XV–XVI вв. содержание «Откровения» и пересекающихся с ним сюжетно-тематических житий вызывало сомнение в каноничности? Недоверие В. М. Истрина к позднему Индексу, как нам представляется, противоречит наблюдениям самого исследователя над бытованием «Откро-

вения» в письменной традиции. Во-первых, Индекс налагает запрет на русскую интерполированную редакцию, составленную русским автором в XV в. (ни в греческих текстах, ни в славянских переводах «Откровения» нет отмеченной в Индексе черты о том, что в конце мира земля будет гореть три дня). Этот штрих имеется только в русской интерполированной редакции, а она-то уж оказалась перенасыщена вставками из бесспорных апокрифов, что В. М. Истрин блестящим образом показал в своей работе²⁴. Следовательно, категорическое заключение о том, что «Откровение» Мефодия Патарского следует изъять из разряда апокрифических и отреченных книг и отнести в разряд книг, предназначавшихся для чтения верующих²⁵, оказывается далеко не бесспорным, особенно в отношении русской интерполированной редакции.

Во-вторых, славяно-русские переводы «Откровения» при ближайшем рассмотрении оказываются не лишены некоторых, присутствующих в них неявно, апокрифических черт. В передаче эсхатологических знамений «последнего времени» «Откровение», например, имеет общий источник с бесспорно апокрифическим по своему происхождению «Видением Даниила». Кроме этого апокрифического «родимого пятна» укажем также на отмеченное в свое время А. Н. Веселовским пересечение сочинения Мефодия Патарского с апокрифом «О двенадцати пятницах». Из этого апокрифа в «Откровение» переключалось обозначение пятой и восьмой пятниц как несчастливых, приуроченных к нашествию измалыгтян²⁶. Судьба «Откровения Мефодия Патарского», которое в Греции не считалось книгой запрещенной и в Киевской Руси было популярно, в общем и целом соответствует казусу «Палеи Толковой», когда произведение считалось истинным, а отдельные составляющие его части проходили по ведомству неканонической книжности, чтение которой если не преследовалось, то по крайней мере не поощрялось как сомнительное. Скорее всего, «Откровение», как и другие резко не расходящиеся с истинами христианского вероучения апокрифы, было открыто для чтения.

Содержащиеся в нем неканонические сведения не подорвали церковной доктрины, а, наоборот, служили делу наглядной пропаганды христианских идей. Думается, можно назвать «Откровение» Мефодия лояльным к истинам христианства апокрифическим произведением, а содержащиеся в нем неканонические идеи — «доброкачественными», поставленными на службу комментирования положений Священного Писания о финале мировой истории.

Более резкую апокрифическую окраску русская интерполированная редакция получила за счет введения неканонических подробностей о кознях дьявола против Ноя во время потопа. Рассказ о явлении Антихриста заимствован из «Слова Ефрема Сирина об Антихристе», но он пересекается с такими апокрифами, как «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской» и «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе»²⁷. Укажем также на вариант «Откровения», где легенда о царе-победителе переплетена с апокрифическими сведениями о земном рае, почерпнутыми из «Хождения Зосимы к рахманам»: «...приидеть время царя Михаила во граде Риме и во Иерусалиме Цареграде царствовати будет и во всей Вселенней. Той же царь святыи безгрешен и праведен, а восстанет царь отрок отроков Маковицких идеже близ рая живяху адамови внуци. Безгрешнии же суть сии человецы, а (не) носят одеание, но яко родишися тако и хождаху, не укрывашеся наготу свою, а пищу принимаху от древес виноградных оных, а сымаху плод на всакой год по четыре краты... в то же время и тот царь Михаил родитца в мести том от колена царя Иосия Маковицкаго...»²⁸. Этот любопытнейший рассказ о царе Михаиле совмещен в цитируемом памятнике с повествованием об Антихристе. Во всех деталях текст соответствует пространной русской (интерполированной. — В. М.) редакции, в которой нет только указания на происхождение Михаила от нагомудрецов*. Зато в интерполированном варианте

* Легендарное племя праведных людей, о котором говорится в «Александрии» в связи с походами Александра Македонского. Нагомудрецов отождествляют с рахманами — жителями Индии.

«Откровения» неизменно присутствует мотив пребывания победоносного царя Михаила на острове, неизвестный по греческим спискам вообще. Русский автор-составитель помещает царя-победителя на острове едва ли не под влиянием апокрифической легенды о земном рае, который, согласно апокрифическим сведениям, тоже находился на острове.

В решении вопроса о каноничности или неканоничности памятника вряд ли достаточно ограничиваться только механическим подсчетом апокрифических элементов, хотя само по себе присутствие их, как мы убедились, довольно значительно и говорит о многом. Фиксируя сюжетные сплетения апокрифических мотивов, важно не упустить из виду присущую произведению методологию осмысления действительности. Принципиальной отличительной чертой «Откровения» является то, что оно имеет легендарную фольклорную основу. История в этом памятнике как бы поэтизируется, привлекая необычайностью и сказочной таинственностью. Например, чудесное рождение Антихриста напоминает появление на свет сказочного героя. Или возьмем в качестве другого примера сформулированную в «Откровении» идею вечного Византийского царства, переживающего попеременно периоды взлета и падения. В глубинной своей основе оптимистическая вера в несокрушимую державу отражает представления о вечном обновлении и воспроизводит схему циклического круговращения. В памятнике, правда, циклическая идея не выдержана, круг событий оказывается разомкнутым и они выводятся к эсхатологической встрече с вечностью. Другими словами, сказочно-фольклорные, легендарные блоки повествования оказываются вправленными в христианскую провиденциалистскую рамку. В философии истории господствует библейский элемент, покрывающий эпический слой и поэтику фольклора религиозными формулами благочестивых назиданий. Противоречивости вроде бы и нет, она снята. Но говорить о приглушенном синкретизме фольклорных циклических мотивов с финализмом Священного

Писания приходится. В этом и заключаются непоследовательность и идейная, с точки зрения ортодоксальности, невыдержанность «Откровения». Хотя и незначительны чужеродные включения, каждое из них противоречит истинам христианской доктрины и дает основание для вывода об апокрифической природе памятника.

Вернемся снова к «Повести временных лет». Если сравнить летописный отрывок 1096 г. с содержанием «Откровения», на первый взгляд может показаться, что из Патарского там заимствовано совсем немного, всего несколько расширяющих кругозор читателя фактических данных. Но здесь как раз тот случай, когда невидимое гораздо существеннее того, что бросается в глаза. Случайно ли отобран сюжет с «нечистыми» народами? Ведь он замыкает на себе все идейно-смысловое содержание апокрифа. На легендарных исторических примерах «Откровение» учит, что торжество беззакония и победы варварских нашествий Бог являет в предзнаменование «последних времен», в наказание за распространившееся в мире поругание веры и благочестия. Эту-то мысль и взял древнерусский летописец, обратив ее к осмыслению потрясений и нравственного состояния древнерусского общества. Непосредственным побудительным толчком к уподоблению степняков измайлтянам явился впечатляющий устрашающими сведениями о неведомой истребляющей силе рассказ «Откровения», в котором легко узнавались раны, страдания и бедствия, наносимые стране степняками. Кроме того, авторитетное в христианской традиции произведение помогало найти оправдание торжеству «нечистых» народов в собственном социально-историческом опыте, в преумножающихся пороках современников.

Религиозно-философская установка, пришедшая в летопись из апокрифа, связана с трактовкой Бога как грозного и карающего судьи. К анализу общественных событий установка эта применялась в целях комментирования и истолкования конкретных ситуаций 1068, 1092, 1093, 1094, 1096

и 1110 гг., связанных с природными и социальными катаклизмами, массовыми смертями, нападениями половцев. Исторические отступления в летописном тексте, объясняющие действие «Божьего батога», получили в литературе название теории казней Божиих. Обработка «Повести временных лет» с позиции так называемой теории казней Божиих осуществлена скорее всего на завершающей стадии формирования этого летописного памятника, т. е. в 20-х годах XII столетия²⁹.

Причинность событий в рамках этой своеобразной историко-философской теории объясняется действием надприродной божественной силы в отношении стран и людей. Карой воздается за грехи самовластному человечеству. Божья кара всегда исторически точно обусловлена, ибо во все годы универсальной причиной бедствий, по мысли проповедника, являлось неизжитое языческое «поганство» во всех его формах.

В 1068 г. полемическая энергия автора летописного комментария породилась ненавистью к языческим обычаям, которых продолжали держаться русские, несмотря на крещение: «се бо не погански ли живем, аще усрести верующе?... Но сими дьявол летить и другими нравы, всячьскими лестьми прелабляя ны от Бога, трубами и скоморохы, гуслими и русальи. Видим бо игрища утолочена, и людей много множество на них, яко упихати начнуть друг друга, позоры деюще от беса замышленаго дела, а церкви стоять; егда же бывает год молитвы, мало их обретается в церкви. Да сего ради казни приемлем от Бога всячьския и нахоженье ратных, по Божью повеленью приемлем казнь грех ради наших»³⁰. Под пером летописца в бич Божий обращается нашествие половцев. Но наряду с этим в бич Божий обращается и вызванный неурожаем голод. Это страшное бедствие, усугублявшее последствия нашествий, коснулось почти всего населения страны. Представители теории казней Божиих «природную» аргументацию приспособляли к целям религиозной агитации и перевоспитания тех, кто только «словомъ нарицающеся хрестьяни, а поганьски живуще».

К ним обращены слова: «Взищите мене зли, и не обрящете; не всхотеша бо ходити по путем моим; да того ради затворяется небо, ово ли зле отверзается, град в дождя место пуская, ово ли мразом плоды узнабляя и землю зноемь томя, наших ради злоб»³¹.

Дидактическими приемами проповедник подводит к мысли о могуществе христианского Бога, от которого зависят как благосостояние, так и бедствие. Именно он — а не языческие боги — является властителем стихий, грозным распорядителем над жизнью и смертью людей. Читателю внушается необходимость покаяния и уверования в могущество Творца, что является основным условием перемещения божьего гнева на милость.

Главная публицистическая мысль теории казней, ее социальный резонанс вырастают на этической религиозной основе призыва к покаянию и покорности. В описании напастей заключалось суровое предостережение воздержаться от противных новой вере дел, как злых и неугодных Богу. В силу этого и свершившиеся несчастья необходимо принимать со смирением, ибо Господь не карает дважды: «душа бо, сде казнама, всяко милость в будущий век обрящеть и лготу от мук, не мьстити бо Господь дважды о том... Се уже не хотяще терпим, се с нужею, и понеже неволею, се уже волею»³². Даже самое страшное бедствие, обрушившееся на человека, предписывается воспринимать как благо: «се бо на ны Бог попусти поганяя, не яко милуя их, но нас кажа, да быхом ся востягнули от злых дел. Сим казнить ны нахоженьем поганых; се бо есть батог его, да негли встягнувшесе вспомянемься от злаго пути своего... Сего ради вселеная предасться, сего ради гнев простресея, сего ради земля мучена бысть: ови ведуться полонени, друзии посекаеми бывають, друзии не месьть даеми бывають... друзии гладом умаряеми и водною жажею... И се притранее (удивительнее. — В. М.) и страшнее, яко на хрестьяньсте роде страх и колебание и беда упространися. Праведно и достойно есть...»³³.

С точки зрения рассматриваемой концепции исторического развития, любое бедствие оправдано, если оно способствует преломлению упрямства язычников, вызывает уважение к вероучению и почтительное отношение к Богу. В завоевании доверия к догматам вероучения и состояло основное назначение этой теории: «...такое да накажемся, такое веру имем, кажеми есмы... Да нахождением поганых и мучими ими владыку познаем...»³⁴. Если в этом отношении сравнить нашу летопись с апокрифическим первоисточником, то надо признать, что древнерусские полемисты, отталкиваясь от «Откровения», намного превзошли своего учителя Мефодия Патарского в назидательном пафосе учительного слова.

Летописные статьи двуплановы, поскольку к изложению событийной стороны добавлен нравоучительный комментарий. Цикл записей 1068, 1092–1095, 1096 гг., несмотря на хронологический разброс, связан как раз единым авторским комментарием. В совокупности перечисленные статьи составляют довольно цельный и взаимосвязанный рассказ о массовых бедствиях, терзавших страну. Рассказ этот венчает помещенный под 1110 г. текст, объясняющий причастность к истории ангельского чина. В нем не только раскрываются картина мира и причинность происходящих в нем событий, но и объясняется также механизм действия божественной силы в отношении стран и людей. Согласно летописному разъяснению, к каждому человеку и каждому народу Богом приставлены ангелы. За пренебрежение заповедями ангелы по Божьему приказанию карают отступников. Действиями одних ангелов наводятся страдания и напасти, силою других сохраняется благополучие достойных.

Таким образом, существенной частью разработанной древнерусскими книжниками на основе переводных сочинений концепции было учение об ангелах, придавшее теории казней более стройный и достаточно зрелый, с точки зрения христианского богословия, вид. Отчасти этому способствовало обращение к авторитетному в христианском мире Епифанию Кипрскому. В летописи под 1110 г. прямо

говорится, что установки учения об ангелах принадлежат ему: «Яко же пишеть премудрый Епифаний: “К коеи же твари ангел приставлен; ангел облаком, и мъглом, и снегу, и граду, и мразу; ангел гласом и громом, ангел зимы и знови, и осени, и весны, и лета, всему духу твари его на земли, и тайныя бездны, и суть скровены под землею, и преисподьнии тмы, и суши врьху бездны, бывшия древле верху земля, от нея же тмы, вечер и ношь и свет и день”. Ко всим тварем ангели представлени»³⁵.

За Елифанием Кипрским в воспроизведенном летописцем отрывке, как и вообще за древнерусской ангелологией, стоит солидная апокрифическая традиция. Из-за стремления выглядеть безусловно благочестивым или из-за каких-то иных соображений создатель летописных записей 1096–1110 гг. ни одним намеком не выявил апокрифических параллелей тем мировоззренческим принципам, которые выдвинуты в «Повести временных лет» как опорные при истолковании событий отечественной истории. Вместе с тем только в домонгольской Руси в дополнение к истинным сочинениям, касающимся вопросов ангелологии, находился в обращении целый ряд не входивших в канон сочинений, которые, во многом совпадая с каноническими, в более яркой, образно-впечатляющей и легко доступной неискушенному читателю форме излагали роль ангелов в истории стран, судьбе человека, в жизни природы и в движении небесных светил.

Но в первую очередь надо все же сказать о том, какие сведения об ангелах, их природе и назначении в мироздании содержало Священное Писание, а также толкования на него в святоотеческой и учительной литературе³⁶. В ветхозаветной части Библии ангелы представлены подчиненными воле Бога служебными духами и вестниками, посредством которых Создатель являет в мир свое бытие³⁷. В Новом Завете Бог чаще всего действует в мире напрямую, без посредников. Ангелы же присутствуют в описании Благовещения, Рождества, Воскресения и Вознесения Христа.

а также в апокрифической сцене Успения Богородицы. В новозаветных текстах, кроме того, неоднократно встречаются описания бесед ангелов господних с тем или иным новозаветным персонажем, посредством которых открываются воля, желание или тайна Божья.

В наиболее развитом виде христианская ангелология представлена Апокалипсисом. Здесь ангелы действуют как провозвестники грядущего пришествия, одновременно олицетворяя собой небесное воинство, которое выходит на брань с силами Антихриста³⁸. Их могущественное воздействие распространяется на природную часть мироздания и человечества.

Библейская ангелология в силу ее разрозненности и несвязанности единой концепцией ангельского чина вызывала немало вопросов и сомнений, которые нашли отражения и в древнерусской литературе. Например, на вопрос «когда и откуда и како быша ангели?» размышляющему над проблемой происхождения и назначения ангельского чина давалось следующее разъяснение: «Ниже откуда, ниже како быша ангели, рещи невозможно естъ естеству человеческому, разведе сие точию: яко от небытия в бытие словом Божиим быше. А еже когда, то овии реща в первый день, инии же глаголют прежде первого дня, во святых же отец наш, Епифаний Кипрский, в своем слове на Павла Самосацкого в Панариих сказа, купно с небом и землею сим созданы быти»³⁹.

Если обратиться к «Книге Бытия», то она действительно не даст ответа на затронутые вопросы, ибо в ней вообще ничего не говорится о творении ангелов, и рассредоточенные в разных местах сведения, поясняющие отношения между Богом, ангелами и миром, в сумме своей недостаточны, чтобы дать стройную концепцию.

Целостное учение об ангелах принадлежит Епифанию Кипрскому (IV в.) — общепризнанному авторитету в области христианской ангелологии. Целостность эта, надо признать, достигается за счет восполнения элементами апокрифическими. Еще В. Н. Мочульский отмечал, что сведения

о единовременном творении мира и ангелов, управляющих природными стихиями, Епифаний заимствует из апокрифического «Малого Бытия», пересекающегося, в свою очередь, с «Книгой Еноха» и «Заветом Адама»⁴⁰. Намеченный в самых общих чертах в Апокалипсисе принцип подчинения природной части мироздания Богу через бесплотных посредников у Епифания приобретает вид законченной схемы, с подробным разъяснением «механики» ее действия (и притом не только в «последние времена»).

Епифаний считает, что силы природы, светила, атмосферные и погодные явления — все в созданном мире поставлено в подвластную зависимость от специальных ангелов, посредством которых Творец управляет своим творением. Другие ангелы сопутствуют странам и народам. Кроме того, своего ангела-хранителя имеет всякая живая душа. Часть небесного воинства предназначена для кары тем, кто отступает от заповедей и не ходит путем господним.

Источниками всех этих деталей и подробностей служили такие апокрифы, как «Хождение апостола Павла по мукам», «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе», «Заветы двенадцати патриархов». Каждый из названных здесь апокрифов в вопросах ангелологии, в свою очередь, восходит к «Книге Еноха». В этом древнейшем, датированном еще II в. до н. э., иудейском апокрифическом памятнике наиболее полно освещен круг вопросов, связанных с обязанностями ангелов-посредников. В конечном счете из апокрифического «Еноха» выросли представления об ангелах светил, снега, росы, грома и разных других природных явлений. Добавим также, что иные апокрифические персонажи странствуют по небесным кругам в сопровождении ангела, другим героям неканонических произведений бесплотные огненные посланцы являются во сне, открывая ту или иную тайну бытия. Возможно, эта информация также была в расчет при разработке христианской ангелологии.

Поскольку древнерусские представления об ангелах-посредниках формировались не только при чтении Библии, Елифания Кипрского и соответствующих мест в «Книге Еноха», но проникали к читателю также и из других произведений неканонического круга, видимо, будет полезно и уместно хотя бы кратко остановиться на тех дополнительных сведениях, которые поставляла апокрифическая литература и которые могли нетопическим путем воздействовать на читателя.

Заметное внимание уделено вопросам ангелологии в «Заветах двенадцати патриархов», которые были включены в состав палейных сборников по крайней мере уже в домонгольское время⁴¹. Жизненные поступки объясняются в этом памятнике влиянием особых духов, благодаря которым практически все без исключения действия человека оказываются результатом внушения. Все духи делятся на милостивых и злых. Влияние духов зла, например, тесно связывается с телесной природой человека⁴². В этом апокрифе много сведений, пересекающихся со сведениями из других апокрифов. Так, в Завете Левия говорится о помещении на третьем небе сил, которые предназначены для дня суда⁴³. Здесь же говорится о том, как Бог направляет небесных посланников на отмщение отступникам от заповедей⁴⁴, в чем Завет соотносится с «Книгой Еноха», «Видением апостола Павла», «Словом о казнях»⁴⁵.

Вообще эта сторона ангелологии разработана апокрифами едва ли не самым детальным образом. Выделяется особый разряд ангелов, «специализирующихся» на конкретных функциях. В «Откровении Авраама» ангелом казни назван Илоил. Он же является повелителем херувимов. В «Исходе Моисея» один и тот же ангел то выступает в роли покровителя Моисея, то принимает грозное обличье и намеревается погубить необрезанных Моисеем детей. С особым ангелом мы встречаемся в «Повести о плаче и рыдании пророка Иеремии...». Согласно этому апокрифу, во власти ангела находятся войска, осаждающие город.

В «Откровении Мефодия Патарского» есть сцена избиения ангелом измаильтян, которую исследователи переводят из символического плана в реальный и увязывают описываемые в памятнике события с 634–638 гг., когда арабам отошли Сирия и Римские провинции (погром Гога и Магога), а затем завоеватели потерпели страшное опустошение от эпидемии чумы⁴⁶.

Кроме карающих функций ангелы осуществляют небесное покровительство. В завете Иуды из тех же «Заветов двенадцати патриархов» встречаем рассказ патриарха о том, как в охотах и битвах ему сопутствовал «ангел силы»⁴⁷. Там же говорится о двух духах, следящих за человеком. Один назван «духом истины», другой — «духом заблуждения»⁴⁸. Если действия последнего соответствуют роли дьявола, то в первом случае дух истины действует как ангел-хранитель.

Кроме «Заветов» образ ангела-хранителя в апокрифической литературе во всех деталях разработан в «Видении апостола Павла», а затем уже на этой основе в «Житии Василия Нового». В апокрифическом сказании «Хождение Агапия в рай» (вошедшем в «Успенский сборник XII–XIII вв.») старцу Агапию сопутствует небесный покровитель, который водит его в течение сорокалетнего периода через моря, леса и пустыни, питая все это время единым райским хлебом; «Заветы» показывают, что тема ангельского покровительства разрабатывалась параллельно в разных жанрах апокрифических сочинений, но логика мысли шла в одном направлении.

К особому разряду ангелов относились духи светил. Представления об ангелах — водителях светил, восходящие к преданиям иудаизма⁴⁹, подпитывались такими апокрифическими текстами, как «Откровение Авраама», согласно которому ангелам послушны звезды и стихии, или апокриф «О всей твари», где действуют ангелы солнца, луны, звезд, ветра, а смена дня и ночи объясняется тем, что особые ангелы снимают и накладывают венец светила⁵⁰. В этом апокрифе, как и в «Беседе трех святителей», фигу-

рирует «громный ангел». В сборнике Загребской академии (№ III. XVI–XVII вв.), например, гром и молния толкуются как оружие ангельское, которым «агль господень диавола гонить»⁵¹. Каждый из приведенных примеров либо восходит непосредственно к «Книге Еноха», либо развивает заключенные в ней сведения о звездных чинах, владеющих устройством небес и управляющих движением звезд и планет. Весь этот круг представлений вошел в «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова*, посредством которой через многие и многие списки популяризировалась идея ангельского управления миром.

В разработке апокрифической англелогии из ряда родственных между собой апокрифов несколько выпадает «Откровение Варуха», распространенное в славяно-русских списках XIII–XV вв.⁵² Небеса, согласно апокрифу, населены гибридовидными существами, причудливо сочетающими в себе облик разных животных. В этих химерных созданиях, между прочим, воплощены те, кто прогневил Бога высокоумием и дерзостью. Нельзя не обратить внимание на то, что выведенный здесь принцип кары необычен для апокрифов и чужд христианству вообще. Можно поставить вопрос о схожести сюжета с восточным принципом реинкарнации, усиленным введением смешанного облика для принимающих воздаяние существ.

Не менее интересен созданный в произведении образ чудовища, пьющего воду из моря и тем предотвращающего

* *Козьма Индикоплов* — известный византийский писатель, монах и путешественник (VI в.). Автор знаменитой «Христианской топографии», написанной между 545 и 547 гг. и широко распространенной во всех христианских странах. В этом философско-богословском трактате заключены богатые географические, астрономические и биологические сведения. На основе Библии Козьмой была разработана система мироздания (образ четырехугольного мира со сводчатыми небесами). Особой популярностью на Руси сочинение Козьмы пользовалось в XVI–XVII вв., но идеи его получили признание и распространение много раньше.

наводнение всех источников и затопление земли. Образ этот можно сблизить с фольклорным, но он уже сам по себе исключает какую-либо причастность ангельского чина к управлению водной стихией, ибо водный уровень поддерживается исключительно аппетитом дракона.

«Откровение Варуха» включает в себе значительно видоизмененное, по сравнению с другими апокрифами, описание движения небесных светил. Солнце, как свидетельствует Варух, выезжает днем на огненной колеснице, движимой огненными ангелами. Впереди Солнца, согласно Варуху, шествует птица, которая названа хранительницей мира, ибо крыльями своими она закрывает землю от палящего Солнца. Имя птице — Феникс⁵³. Так же как Солнце, восседает на небесной колеснице и Месяц. Колесницу эту приводят в движение волю («волю те ангелы суть»). Эта часть произведения наиболее мифологична. Весьма характерно объединение ангелов с мифологическими животными, соотношенность которых со светилами глубоко символична. Символика апокрифа не могла не быть близка и понятна недавним язычникам, олицетворявшим дневное светило в облике солнечной птицы, а символическим заместителем (мифологической метафорой) Луны считавшим быка⁵⁴. Мифологический пласт памятника соседствует с христианским, представленным в апокрифе описанием райских врат, на страже которых поставлен Михаил, получающий вести от ангелов (благочинных и дряхлых) о том, покаются опекаемые ими грешники или нет.

Есть все основания говорить, что полуапокрифическая ангелология является органической составной частью теории казней, основывающейся также на не вошедших в канон источниках.

Учитывая значительную апокрифическую окраску летописной теории, мы можем предположить, что летописец просто-напросто заслонился именем Елифания Кипрского, воспроизводя со ссылкой на авторитетного христианского писателя такой образ ангельского чина, каким его рисуют

неканонические сочинения. Ведь совершенно очевидно, что апокриф, Епифаний Кипрский и летопись совпадают в трактовке исторического бытия. Общим для них является то, что приставленные к человечеству ангелы-хранители выполняют волю Бога и являются своеобразным двигателем истории. Есть свои ангелы-хранители и у природных стихий. Они также повинуются Господу, через них осуществляется управление природными объектами мироздания.

В апокрифических Откровениях и Видениях богословские положения облекались в доходчивую для читателя образно-сюжетную форму. Общие догматические положения оживали в рассказах тех апокрифических персонажей, кто по Божьей воле был «восхищен на небо» и оттуда созерцал все тайны бытия. Таким образом, как бы обнажалось сокровенное и недоступное простому человеческому восприятию. Авторитет догматов, которым надо было слепо доверять, подменяется доверием к личному опыту свидетеля и очевидца. Путем такой подстановки удовлетворялись естественные запросы человеческой психологии, а истины усваивались легче.

Возникшая не без влияния апокрифов теория казней была разработана на страницах «Повести временных лет», но влияние ее распространилось далеко за пределы XII столетия. С момента своего возникновения теория эта не сходит со страниц летописей, на многие столетия определив оценки исторической действительности. Правда, только дважды, в 1096 и 1223 гг., летописцы принцип теории казней Божиих непосредственно связали с именем Мефодия Патарского. В дальнейшем этот принцип присутствует анонимно, становясь почти повсеместно общим местом в описании нашествий и катаклизмов.

ТЕОРИЯ КАЗНЕЙ БОЖИИХ КАК СПОСОБ ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТОРИИ

Проидем по страницам летописей и убедимся, насколько сильным оказался в древнерусской мысли импульс, общенный библейско-апокрифической идеей.

Начнем с описания Лаврентьевской летописью татаро-монгольского разорения в 1237 и последующих годах. Автор летописных записей не находит в прошлом своей страны потрясений, которые можно поставить в сравнение с последствиями нашествия. Не надо быть большим знатоком истории, чтобы сделать неутешительный вывод: со времени крещения не знала Русь такого зла и напасти.

От скорбного повествования о печальной участи страны автор переходит к толкованию скрытого смысла, который, по его мнению, проявился в кровавых событиях. Силой, которая вершит судьбу народов, объявляется Бог: «За умноженье беззаконий наших попусти Бог поганяя не акы милуя их, но нас кажа, да быхом встягнулися от злых дел»⁵⁵. Но Бог не может быть источником зла и страданий. Божественное вмешательство в земную жизнь вынужденно, а напускаемые страдания — не самоцель. Русичи сами, впад в беззакония, навлекли на свою голову наказания. Творец, по глубокому убеждению древнерусского писателя, своими действиями, несмотря на всю их беспощадность, не только не являет агрессивность и зло божественной природы, а, наоборот, проявляет высочайшее человеколюбие: «Душа бо сде казнима всяко в будущий суд милость обрящет и лгыню от муки»⁵⁶. Так формулируется в памятнике один из важнейших нравственно-философских принципов теории казней. Согласно ему, причина казни не в гневе, а в милости, которую оказывает божество казнимым ради их собственного спасения. Напасти, претерпеваемые людьми, таким образом, получают высшее, Божественным судом санкционированное оправдание.

Божья кара, по мысли летописца, должна способствовать исправлению в первую очередь религиозного, нравственного состояния общества. Видимо, по понятию нашего книжника, отступления от правоверия приняли такой масштаб, что существованию православия на Руси угрожала реальная опасность. Ведь Бог вмешивается в ход событий, чтобы «не оскудела правоверная вера христьянская»⁵⁷. Глубине заблуждения соразмерно суровейшее из возможных на земле возмездий. По мысли книжника, очистившиеся страданиями должны отрешиться от неверия и заблуждений. Страх и смирение перед карающей десницей — путь покорности Божьей воле, ибо «очи... Господни на боящаяся его, а уши его в молитву их». Этого, если судить по материалам проповедей, антиязыческих поучений, да и других источников о религиозно-бытовом состоянии общества, как раз и не было в домонгольской Руси.

В летописи находим несколько иные оттенки обоснования благодати Божьей казни. Например, в повествовании о гибели в 1238 г. в татарском плену ростовского князя Василька Константиновича мотив казни сливается с мотивом мученичества. Страдания, выпавшие на долю плененного князя, уподобляются возмездию, которое «Бог наведе грех ради мой (т. е. за прегрешение Василька. — В. М.)». Одновременно герой повествования вводится в состояние конфликта вер: «нудиша Василка много безбожнии Татарове в поганьской быти воли... он же повинуся обычаю их и никакож не прият и пици их ни питиа их, но сице противу им глаголаше...»⁵⁸. Переживая унижение и поругание, Василько принимает эту небесную кару как мученический венец. Таким образом, перед нами не классический агиографический пример личного подвижничества и мученичества за веру, а нечто иное. Все свершается судом Божьим («...и тако скончашас те судом Божьим») ⁵⁹. При этом назначение мученической кончины за веру и за грехи — служить примером другим русским князьям, чтобы «до конца не оскудела вера христьянская»⁶⁰.

Ростовский князь своей смертью, которой предшествуют испытания, смыкает прижизненные прегрешения. С одной стороны, мученичество в памятнике обрисовано как угодное Богу служение, с другой — истязания, которым был подвергнут в плену Василько Константинович, поставлены в один ряд с небесной карой. Если теперь сопоставить историю Василька с летописными оценками нашествия, то оказывается, что Божья кара, постигшая русских, — это тоже своеобразное коллективное мученичество для всего народа. И в личном плане, как в случае с князем, и для всего общества мученичество и казнь одинаково открывали путь через страдания к спасению. Общим местом рассказа о мученической кончине Василька с летописными пассажами о «Божьем батоге» оказывается нравственно-назидательное значение казни-мученичества: она должна служить укреплению православия и способствовать исправлению религиозной жизни в стране. Но есть и расхождения. Если мученичество в христианской традиции было показателем крепости веры, как это и было в случае с Васильком, то мучения, навлекаемые Божьим судом на страну в XIII столетии, увязывались летописцем как раз с обратным — с недостаточной твердостью в вере или даже отсутствием таковой. Образ Василька соединил в себе муки грешного с высоким предназначением страстотерпца, принимающего смерть за веру.

В теории казней наряду с религиозным порой резко обнажалось социально-политическое предназначение Божьей кары. Если для Лаврентьевской летописи, например, идеалом и гарантом благополучия Русской земли является высоконравственное поведение граждан, то уже Тверской летописный свод таковым идеалом считает справедливую и крепкую власть удельных правителей, от которой ставилась в зависимость судьба страны и народа. Межкняжеские раздоры объявляются главной причиной постигших страну бедствий. «Гордости ради и величание русских князь попусти Бог сему быти», — пишет тверич о первом, трагическом

для русских дружин столкновении с татарами в 1223 г. Авторская оценка событий наиболее четко сформулирована в полуполюгендарном рассказе о гибели последних русских богатырей, которые, служа различным князьям, истребляли друг друга и тем ослабили Русскую землю. Оставшиеся в живых не смогли противостоять натиску татарских войск на Калке. Согласно летописи, все это происходит не само собой, а по воле Всевышнего, который сначала отнял силы у Русской земли (ее богатырство), а затем уже послал расправу — Батыево нашествие 1238–1242 гг.

Характерно терминологически-смысловое оформление текста: Бог не казнит, а только смиряет Русскую землю. Причины поражения коренятся в раздробленности и вражде властителей — главных виновниках бедствий. Но и народ, на долю которого по вине князей выпали страдания, по мысли летописца, не менее достоин выпавшей ему горькой участи. Он не извлекает уроков из посланных в наказание за прегрешения бедствий и не желает обратить свои взоры к Богу. Летописец сокрушается, что люди русские снова и снова возвращаются ко злу, «яко пси на своа бльвотины». Отсюда следует, что не только князья, но вся земля согрешила и достойна жестокого наказания.

Как видим, теория казней дает в данном случае расширенную трактовку исторического бытия: фольклорно-символический план переводится в конкретно-исторический. Кроме того, тверской летописец не ограничивается обличениями недостойной православия жизни народа, он смело распространяет критику на социальные верхи общества⁶¹.

Свой классический и законченный вид древнерусская теория казней получила в произведениях видного мыслителя, крупного политического и церковного деятеля Северо-Восточной Руси Серапиона Владимирского. Известно, что он был послушником Киево-Печерского монастыря, а в последние годы жизни занимал епископскую кафедру во Владимире (1274–1275 гг.). Достоверно установлено, что его

перу принадлежат пять Слов и Поучений, с которыми видный древнерусский проповедник обращался к своей пастве. Одно из них датируется 1230, остальные 1274 г.

Сквозная тема сочинений Серапиона — падение нравов и христианского благочестия. Ими, по убеждению древнерусского иерарха и проповедника, вызваны многочисленные беды, включая и утрату независимости страны. Самым опасным и самым распространенным грехом называется в Поучениях отступление от правоверия. Нашествия татар и стихийные бедствия, по аналогии с летописными комментариями, трактовались как наказание за уклонение общества к язычеству, которое, судя по содержанию проповедей, приобрело в то время массовый характер. В своих современниках он видит не христиан, а маловеров (читай: двоеверов — В. М.). Несмотря на то, что уже несколько столетий назад Русь приняла христианство, продолжают беззакония, творящиеся по «поганским» обычаям. Епископ призывает всем сердцем обратиться к христианству и отвести от себя беды и напасти. В противном случае от Бога последует еще большее наказание. Он подчеркивает, что народ сам навлек на себя ярость Вседержителя. Пламенное слово обличения бередило незаживающие раны, обнажая в памяти не забывшиеся еще трагические последствия разорения. Упоминание их в связи с неизбежностью небесной кары должно было устрашающе действовать на сознание народа, склонять его к покаянию⁶².

Еще до Серапиона в теории казней явственно проявлялся мотив непротivления и покорности постигшей судьбе. Вспомним хотя бы повествование о мученической гибели Василька, проявившего смирение и покорность перед выпавшей на его долю участью. Та же самая идея у владимирского епископа выражалась в утверждении, что Божьему гневу невозможно противиться⁶³. С такой мыслью о смирении появляется один из защитников Русской земли на страницах Тверской летописи. Это владимирский воевода Петр, остановивший 3 февраля 1237 г. готовых выйти

навстречу татарам князей. В уста ему вложены следующие слова: «Несть мужества, ни думы, силы противу Божия посещения, за наше съгрешения»⁶⁴. В условиях борьбы с внешними врагами подобные настроения вряд ли могли способствовать мобилизации сил для отпора захватчикам. Правда, мысли формулировались в летописи задним числом, как бы объясняя причины поражения. Но даже позже, в условиях практически безнадежных для оставшихся в живых, призыв Серапиона к всеобщей любви звучал как-то пораженчески, примиряя с утратой независимости страны⁶⁵. Конечно, нужно было накопить силы и от десятилетия к десятилетию проводить политику, завещанную Александром Невским. Но можно ли было примирять с положением рабства, идеализируя поработителей? А ведь в 70-х гг. XIII в. Владимирский епископ ставит «безбожных» татар в пример погрязшим в грехах малочервья соотечественникам⁶⁶.

Если в XII в. сторонники теории казней не подвергали сомнению необходимость активного отпора внешним врагам, а проповедь смирения сливалась с призывом к прекращению розни, то в понимании Серапиона и его современников «ненавистное иго превращается чуть ли не в благодеяние, возвышающее душу народа»⁶⁷. И. У. Будовниц, подводя итог воздействия теории казней Божиих на церковную политику периода татарского ига, может быть, несколько прямолинейно, но в общей тенденции справедливо утверждал, что «духовенство, рассматривая хана как "Божий батог", непрестанно внушая народу мысль о смирении, слепой покорности завоевателям, глушило всякие проявления протеста против ига и считало неуплату дани тяжким грехом»⁶⁸.

Зададимся вопросом: могла ли в тех исторических условиях проповедь покорности вызвать сочувствие у населения страны? Сам Серапион вынужден был признать, что его призывы не достигают цели. В фольклоре и в целом ряде произведений периода татарского владычества звучал

призыв к активной борьбе за независимость. Проповедь смирения шла вразрез и с интересами государственной власти, мобилизовавшей силы для борьбы с внешней опасностью. Не случайно в XIV в. в связи с активизацией анти-татарской политики и первыми успехами в борьбе с поработителями происходит эволюция религиозно-философской концепции Божьей казни.

Время показало, что не вечно царство смерти, скорби и печали на Русской земле. Успехи на Куликовом поле в 1380 г. не оставили ничего на долю «Божьего батога». Однако инерция объяснять события привычным образом продолжала действовать. Книжники приспособливают теорию казней к изменившимся историческим условиям.

В подновленном виде она присутствует в «Повести о Куликовской битве», которая входила в состав Троицкого свода 1408 г., сгоревшего в пожаре Москвы 1812 г. С одной стороны, поход Мамаю расценивается как казнь русскому народу за его грехи, с другой же — победа над татарами объясняется Божьей милостью: «Се же бысть грех ради наших въоружаются на ны иноплеменницы, да быхом ся отступили от своих неправд... Но милосерд бо есть Бог человеколюбець, не до конца прогневается на ны...»⁶⁹. Из общего контекста следует, что русский народ не заслуживает благорасположения Творца. В развитие этой мысли достижение победы ставится в заслугу исключительно одному князю Дмитрию, который рисуется в чертах идеального правителя и образцового христианина. Всем изложением подчеркивается, что только достойным Бог дарует свое покровительство, а единственным достойным оказывается Дмитрий Иванович⁷⁰.

Согласно «Повести», отнюдь не ратным превосходством воинства и не личными качествами полководца решается исход битвы. Ход событий вершится вмешательством Промыслителя. Орудием Божьей воли, согласно памятнику, является Дмитрий. За свое примерное смирение перед Богом, за чистоту правоверия он удостоивается все-

вышнего покровительства и победы: «Господь Бог един вожаше его, и не бе с ним Бог чюждь»⁷¹. Показана в сочинении и типичная для теории казней роль ангельского чина: на стороне христиан сражается небесное воинство, которое и побивает неверных татар.

Поход татарских войск на Русь представлен в «Повести» как поход против христианства. Поражение Мамаю — это казнь татарам за их безбожие, в отношении которых «Божий батог» действует так же, как он действовал, если судить по предшествующим текстам, в отношении веротступников и язычников на Руси. Божий гнев, падающий на голову татар, вызван той же причиной, что и многочисленные летописные (и внелетописные) примеры небесной кары. В обоих случаях исходной причиной мучений и бедствий казнимых оказывается «поганство». Дистанция между потерпевшими поражение неверными и все еще достойными Божьей кары русскими в глазах автора сочинения о Куликовской победе невелика.

С тех же идейно-мировоззренческих позиций, что и «Повесть о Куликовской битве», написано «Сказание о Мамаевом побоище», датируемое началом XV столетия⁷².

«Сказание» трактует пришествие татарских войск в духе теории казней, но с введением поправок на милующую десницу Господню: «Нъ не до конца прогневается Господь, не в веки враждует»⁷³. Оба произведения роднят и другие черты. Автор «Сказания» как бы абстрагируется от описания напряжения сил, которые были вложены в победу. Разгром врага приписывается единственно действию Божественной воли: «И възвыси Бог род христианский, а поганных уничижи и посрами их суровство... Подобает нам поведати величество и милость Божию, како сътвори Господь волю боящихся его, како поспособствова Господь великому князю Дмитрию Ивановичю и брату его...»⁷⁴.

По убеждению автора произведения, победа обеспечивается не ратным превосходством, а безупречностью в делах веры: «Аще кто к Богу веру з добрыми делы и правду

в сердце дръжит и на Бога упование възлагаетъ, и того человека Господь не дасть в поношение врагом быти и в посмех»⁷⁵. Причем, достойными покровительства оказываются не люди русские, а князь. Довольно невысокому нравственному состоянию общества здесь противопоставлен желаемый христианский идеал в лице великого князя. Автор «Сказания» подчеркивает, что благорасположение небесных сил Дмитрий заслужил тем, что строго исполнял заповеди, искренне покался в греховности, вручил себя воле Божьей и страстными молитвами отвел от страны гибель. Христианская покорность ценится выше, чем талант полководца.

В рассматриваемом сочинении, точно так же, как и в «Повести о Куликовской битве», выпады против язычества адресуются татарам. В контексте сочинения, рисующего противоборство христианства с иноверцами, татары олицетворяют «поганство» вообще, в том числе и остатки славянского язычества. В этом отношении показателен тот факт, что Мамаю приписывается поклонение славянским языческим богам — Перуну и Хорсу. По логике произведения действующая в отношении иноверных захватчиков казнь угрожает всем, кто не примет благочестия, заповеданного высоконравственным, идеальным Дмитрием. Автор «Сказания» как бы предостерегает: содействие Бога стране временно, милость может вновь перемениться на казнь, которая обрушится на головы непокорных.

Подходящие для того обстоятельства не заставили себя долго ждать. Вторжение войск Тохтамыша в 1382 г. трактуется в Троицкой летописи по аналогии с объяснениями, которые давал Серацион событиям полуторастолетней давности. В описании выпавших на долю страны потрясений уже ничто не напоминает о проявившейся двумя годами раньше милости Божьей. «Си вся приключишася, — пишет о разорении столицы летописец, — на христианскомъ роде от поганых за грехы наши... и бысть им (т. е. русским. — В. М.) четверообразнаа пагуба, пръвое — от меча,

второе — от огня, третье — в воде потопоша, четвертое — в пленение поведени быша»⁷⁶. Оказывается, население Москвы было достойно такой же казни, какую испытали на себе безбожные татары в 1380 г.

Как видим, в истолковании событий конца XIV—начала XV столетия русские книжники руководствовались теоретическими принципами, разработанными в теории казней. Но поскольку они жили в период мужания национального сознания, во время надежд и переменных успехов, через которые Русь шла к своему могуществу, резко сокращалось количество потрясений, которые можно было уподобить «Божьему батогу». Кроме того, надо было дать объяснение успехам, победам и достижениям в деле государственного строительства. В новой обстановке мысль о причастности сверхъестественных сил к происходившим событиям реализуется в формуле, где говорится о непрерывном попечительстве Творца над страной, выражавшемся то в казни, то в милости: «Аще и дасть врагом нашим время приити на ны, ранами смиряя неправды наша, милости своя не отведе до конца...»⁷⁷. Эсхатологические ожидания, как видим, из подобного взгляда на бедствия страны развиться не могут. Из всего спектра идей «Откровения» и примыкающих к нему памятников привилась и получила развитие только мысль о сверхъестественной каре.

За три столетия отпочковавшаяся от апокрифов теория казней претерпела определенную эволюцию. По сравнению с первоисточником постепенно были смещены акценты в сторону провиденциалистского истолкования бытия. После внесения поправок, допускавших наряду с деструктивным также и благотворное вмешательство божества в земные дела, не оставалось ситуаций, в объяснении которых можно было бы обойтись без сверхъестественных причин. В XII—XIII вв. на исторический процесс смотрели как на сплетение случайностей, которое складывалось из поведения отдельных людей, поступающих согласно личному волеизъявлению. Предопределенность видели только в поворотных

моментах жизни общества. Учение о самовластии человека исключало внешнюю детерминированность его действий.

После того как на рубеже XIV–XV вв. русские мыслители при объяснении всех событий стали руководствоваться принципом всеобщего божественного попечительства, единственным Творцом истории объявлялся Бог, который «елико хоцеть, ть и творить». Согласно такой религиозно-философской концепции, течение земного бытия предопределено от начала до конца во всех деталях. Поэтому в отношении Куликовской битвы говорится, что «сий день сътвори Господь». Заранее определены сроки, исход и потери в сражении «Богом изволенаго, в нь же имать пасти труппи человекая». Предопределено рождение Дмитрия, о котором говорится, что он не мог родиться от других родителей. Эти и подобные им мысли присутствуют в «Сказании о Мамаевом побоище», «Сказании о житии великого князя Дмитрия Ивановича», сочинениях Елифания Премудрого и ряде других произведений, главным образом, агиографического характера.

Согласно древнерусской теории казней, ход жизни находится в прямой зависимости от религиозно-нравственной ситуации в тот или иной хронологический отрезок времени. С переменами нравственного состояния общества периоды благополучия сменяются периодами упадка, а сам ход перемен вершится по воле Творца. Из этого следует вывод, что даже самые страшные потрясения не грозят устоям человеческого существования. Поэтому и невзгоды не должны повергать в отчаяние. Надежды на лучшее будущее связываются с моральным перерождением общества. Для этого достаточно оставить неверие и строго следовать заповедям православия.

Теория казней возникла под влиянием импульса идей как апокрифической, так и канонической литературы и развилась в условиях разрушительных последствий войн, стихийных бедствий и дестабилизации устоев общественной жизни. Этим обуславливается ее мрачный, пессимистичес-

кий характер⁷⁸. Под воздействием первых успехов в борьбе за свержение татарского ига теологический пессимизм постепенно уступал место более оптимистическому взгляду на историю своей страны. Переменам обстановки соответствовало чередование оценок, смещение акцентов внутри провиденциалистической историософской концепции.

Провиденциализм в приложении к поведенческой мотивации действий сковывает личную активность человека. Поэтому с мировоззренческой основой теории казней самым тесным образом связана проповедь покорности божественной воле, включающей терпение и необходимость строгого соблюдения заповедей вероучения. Угодная Богу покорность, которая вырастает из смирения перед выпавшими напастями, создает установку на социальное и политическое непротивленчество.



ТРАДИЦИОННЫЕ СПОСОБЫ ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТОРИИ

Полемическая заостренность теории казней указывает на распространение взглядов, ей противоположных. В некоторых произведениях древнерусской литературы, которую можно назвать традиционной частью национального книжного наследия, историческое видение действительности восходит к иным, нежели теория казней, мировоззренческим основам. При этом есть основания говорить о влиянии дохристианских традиций. Самым ярким примером традиционного восприятия исторической действительности является «Слово о полку Игореве».

«Слово о полку Игореве» прочно вошло в научный оборот как памятник исключительный в своем роде. Творец бессмертного памятника пользуется «старыми словами» (то есть давно выработанными творческими приемами), но ставит перед собою новые задачи, которые были несвойственны его предшественнику. Повествование ведется «по былинамъ сего времени, а не по замышлению Баяню». Здесь прямо заявляется, что в центре внимания находятся новые герои, и совершенно новые, нетипичные для Баяна задачи, новые события. Из пояснения ясно, что берется обязательство следовать правдивому изображению жизни, тогда как творчество Баяна с его ритуальной направленностью отличалось, видимо, большей вольностью в отношении к факту.

«Слово» значительно отличается от мифо-ритуального текста, сохраняя лишь его отдельные элементы. В произведении присутствует неподдельное, выстраданное осмысление событий, охватывающих значительный исторический период «от старого Владимира до нынешняго Игоря». Автора волнуют перемены, которые привели к «первым времен усобице», он скорбит об ушедшей в прошлое «дедней славе» и ищет причины крамолы, обессилившей Русь перед наше-

ствием иноплеменников. Трагические последствия похода 1185 г. слиты с глубокой тревогой за судьбы родной земли. Все это исключало пение «славы» и скорее должно было выплиться в плач или заклинание. Но лишь элементы их присутствуют в «Слове».

Итак, с самого начала определяется направленность интереса и принципы творчества автора. Глубоко печальные, взволнованные слова сам он назвал «трудной повестью». По сути — это род исторического повествования, близкого эпосу. В отличие от эпоса здесь нет места воспеванию подвига, причем не только подвига ратного (отомстить за раны Игоря), но и подвига самоотречения и взаимного понимания (чтобы «розно» русским князьям копыя не пели, чтоб не приходили с победами враги на землю Русскую).

Автор «Слова о полку Игореве» не шел только по пути поэтической вырисовки канвы событий. Ему свойственен широкий сравнительный охват времен и событий, из чего вырастает оценочный подход к действительности и умение проникаться глубинной сутью происходящих явлений.

Автор «Слова» бесспорно величайший из мыслителей древности, хотя он велик не теоретическими рассуждениями, выраженными на языке философских понятий и категорий, а необычайной идейно-философской глубиной образов и замысла произведения. «Слово» включает в себе органичное единство мысли и эстетически совершенной формы, оно рассчитано не столько на рациональное, сколько на эмоциональное восприятие.

В произведении можно выделить три уровня постижения действительности, каждому из которых соответствует особый способ познания — эмирический, художественный и символический. Все эти три способа типичны для древнерусской культуры. Они характеризуют различные стороны познавательной деятельности средневекового человека. В живом поэтическом слове различные творческие приемы, как правило, соединяются, дополняя друг друга, что можно видеть и на примере «Слова о полку Игореве».

С одной стороны, автор очень точно воспроизвел реальности природного мира и исторической обстановки. Это как бы начальная стадия восприятия, предшествующая обобщению. Однако описательность для настоящего художника не самоцель. Им руководит идея, выражение которой начинается с образного, художественно-поэтического осмысления отдельных явлений жизни природного и социального мира.

Небольшое в объеме «Слово» уплотнено содержанием. Его формирует то, что принадлежит истории и в чем запечатлены подлинные черты минувшей эпохи. Однако автор, в силу своей гениальности, идет много дальше простого отражения. Констатация факта для него не самоцель, а средство проникновения в существо описываемых событий. Здесь уже срабатывают иные механизмы творчества. Сообразуясь с заданной эпохой нормой художественного постижения действительности и собственными эстетическими пристрастиями, он выбирает свой авторский способ соединения формы и содержания с творческой задачей.

Поэтический слой складывается из того, как оформляется мысль о действительности. Он включает в себя весь арсенал образных средств и художественных приемов, которыми пользовался автор. Главное же в многослойности памятника — это его идейно-мировоззренческий стержень. Им, собственно, и определяется, какова заключенная в тексте (его фактической сюжетной канве и образной структуре) мысль. Здесь можно найти ответ на вопрос о том, как автор воспринимал окружающий его мир и каковы были причины, вдохновившие его на создание бессмертного произведения, какими образными художественными средствами для этого он пользовался.

Общепризнано, что в произведении преобладает историческая тема. Чисто внешне оно посвящено незначительному событию, связанному с неудачным походом Игоря на половцев в 1185 г. Событие по значимости невелико, но выводит на размышление об исторических судьбах страны.

Витиеватым узорочьем образов и поэтических обобщений очерчивается пространственно-временное поле исторической действительности. Внимание автора сосредоточено на пружинах, которыми были движимы исторические перемены. И тем не менее, несмотря на такую аналитическую направленность, мы нигде в «Слове» не встречаем рассуждений философско-исторического плана. Смысло-значимое содержание передано средствами эстетического обобщения. Постигание действительности в избранной автором «Слова» образно-поэтической форме отличается шириной эпохального охвата, глубиной обобщений, подлинно философской пронизательностью, соединенными с редким художественным совершенством.

Из содержания поэтического по своей природе памятника можно извлечь интересные выводы онтологического и гносеологического характера. «Слово о полку Игореве» являет собой редчайший пример того, как один человек сумел глубоко проникнуть в понимание существеннейших основ бытия, когда он по существу постиг закономерности своей эпохи, безошибочно на несколько столетий вперед определив основные тенденции исторического развития страны.

Облик познанной действительности запечатлен в яркой, образной форме повествования. Отражая различные стороны жизни, быта, социально-политическую и духовную обстановку в обществе, «Слово» отразило и философско-мировоззренческие ориентации той среды, из которой вышел этот памятник древнерусской письменности. Правда, само это отражение более соответствует нормам поэтики, чем принципам рационального постижения действительности. Информационная и смысловая насыщенность текста оказалась столь велика, что она давала и дает неисчерпаемый материал сотням и сотням исследователей, в том числе работающим в области истории философии и эстетики.

Чтобы понять символику «Слова», его, так сказать, эстетический ключ, нужно попытаться проникнуть в заложенный автором смысл, постараться вскрыть мировоззренческое ядро

текста, а для этого необходимо сопоставить памятник с иными текстами, касающимися похода 1185 г. На широком сопоставлении должны выявиться черты родства и расхождения идейно-эстетических взглядов и мировоззренческих ориентаций. Четче высвеченный на фоне общего контекста культуры, облик памятника даст надежные ориентиры в поисках ближайших ему соответствий.

Сразу надо сказать, что все летописи дают прямо противоположную трактовку похода новгород-северского князя. То же самое касается и оценки политической системы уделов.

В основе «Слова» лежат далеко не частные разногласия политического порядка. Принципиально не совпадает взгляд на мир. В соответствии с различием мировоззренческих установок разнятся и понимание задач творчества.

Если взять, к примеру, Лаврентьевскую и Ипатьевскую летописи, которые как древнейшие из дошедших до нас летописных сводов наименее пострадали от редактур и правок, то мы увидим, что они написаны с позиций так называемой теории казней Божиих. Теория эта была разработана в среде печерского монашества, видимо, не без влияния греческих миссионеров. Через выучеников монастыря, которые занимали высшие церковные должности и контролировали книжное дело, она получила широкое распространение в письменности.

Летописание наряду с повествовательно-исторической задачей несло нравственно-назидательную нагрузку. Отбор и трактовка материала, а также пояснительные рассуждения по ходу изложения событий, чередующиеся с пространными отступлениями общерелигиозного характера, дают возможность составить представление о «теории мира», лежавшей в основе летописания. Летописная запись 1185 г., например, имеет оттенок злой насмешки над безрассудством князя, который «неведуще Божья строенья»⁷⁹ обрек себя и дружину на поражение. В Лаврентьевской летописи поражение Игоря объясняется не превосходством

половцев, а «Божиим строением»: «побежени быша наши гневом Божиим»⁸⁰. То же самое касается причин освобождения князя из плена.

История представлялась большинству летописцев в виде однолинейного целенаправленного процесса. Пространственно-временное бытие мира согласно христианской историософии летописцев конечно, оно имеет начальную точку отсчета (творение) и финал (Страшный Суд, встреча с вечностью). Каждое историческое событие, каждое составляющее его явление рассматриваются как часть общемировой драмы, развертывание которой имеет внешний источник. Национальная история «подключается» к общемировой, а та, в свою очередь, к новозаветной и ветхозаветной. Однако нельзя не отметить, что историческое мышление русских летописцев отличалось пристальным вниманием к дохристианскому периоду, что не свойственно христианской историографии.

Общий механизм исторических перемен, каким он представлен в летописном жанре, не так прост, как это может показаться на первый взгляд. Провиденциальная установка сочетается с принципом самовластия и личной ответственности каждого за поступки. Казнь при жизни объясняется вмешательством божества в недетерминированное извне сплетение личных волеизъявлений. Прижизненное воздаяние выдается за очищение страданием: «хрисьянину бо многыми напастыи внити в царство небесное»⁸¹. Потустороннее как бы переносится в посюстороннее. Ориентация надежд на будущее притупляется. Здесь кроется причина общей мрачной тональности летописцев, накрепко связанная с падением интереса к посюстороннему миру.

Провиденционализм «теории казней» приучал мириться со складывавшимся положением дел. Высоким нравственно-назидательным смыслом объяснялись и оправдывались бедствия и напасти. По той же самой причине и порядок феодальной раздробленности принимался как должное и не получал осуждения. О каком протесте могла идти речь, если в истории видели реализацию воли Всевышнего.

Идеал прекрасной в своем могуществе единой Руси в официальной книжности еще не оформился. Здесь «Слово» и народные идеалы, отраженные эпосом, намного опередили свое время. В отличие от летописи там присутствует иная оценка социальной действительности.

Каковы же причины идейного разнобоя?

В XII столетии, когда создавалось «Слово», идеологический климат в стране все еще не устоялся. Большинство населения греческое православие воспринималось как чуждое, не свое*. В общественном сознании элементы христианских представлений соседствовали с многочисленными пережитками дохристианских воззрений.

Летописание относилось к официальной сфере культуры, которая как носительница нового мировоззрения насаждалась сверху. Иным было «Слово о полку Игореве», свободное от догматических понятий и созвучное жившему в народе эпосу. Оно было близко и понятно самым широким слоям общества. Хотя «Слово» и является памятником книжной культуры, в нем нет выпадов против язычества и совершенно отсутствуют черты какого-либо возвеличивания и пропаганды христианства. На фоне других памятников письменности «Слово о полку Игореве» выделяется особым образным строем.

Давно замечено, что многие понятия и образы «Слова» никак не могут быть выведены и объяснены из христианского миропонимания. Автор пользуется мифологическим арсеналом для выражения своих мыслей без всяких оговорок. Он обращается с материалом свободно, как с близким, своим и понятным всем, к кому обращалось «Слово».

«Слово» донесло до нас отзвуки славянских мифов о богах. Здесь упомянут Стрибог как повелитель воздушной стихии. К Солнцу применяется возвеличивающий эпитет —

* Это положение убедительно доказано Д. С. Лихачевым в его выступлении на научной конференции «800 лет Слово о полку Игореве» (Москва, 19 ноября 1985 г.).

«тресветлое»). Сакральное отношение к природным святыням, видимо, сказалось и в создании ведущего образа всего произведения — образа Русской земли. По многочисленным материалам известно, что земное пространство обожествлялось славянами так же, как и небесное. Особенно почиталась земная влага, дающая жизнь, и разнообразные водные источники.

Для полноты представлений об отношении автора к дохристианской стихии добавим еще несколько наблюдений. Герои произведения носят языческие имена — славянские или варяжские*. Отраженное «Словом» эстетическое отношение к действительности, а также используемые Баяном, да и самим автором, повествовательные приемы (слава, плачь, песенная повесть) чужды письменности. Они ни в коей мере не соответствуют художественно-эстетическим требованиям христианства и восходят к нормам устной традиции словесного творчества.

Обилие дохристианских реалий в тексте «Слова» находит себе многочисленные соответствия в памятниках материальной культуры домонгольского времени. Все вместе характеризует такое состояние общества, в котором мифологическое мышление, если и не было уже господствующим, то было еще достаточно широко распространено. Естественность, с которой автор «Слова» пользуется образами нехристианского круга, свидетельствует о том, что дохристианские понятия оставались в обиходе и два века спустя после введения христианства, что они не переставали быть привлекательными.

В «Слове о полку Игореве» много выражений и понятий, напрямую восходящих к эпическим традициям устного народного творчества. Эпическая основа просматривается в образе «битвы-пира»: «ту кроваваго вина недоста, ту пир докончаша храбрии русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю Русскую».

* В летописях нехристианские имена до XIII–XIV вв. также преобладают, но рядом с ними часто указываются и имена, которые давались при крещении.

В другом описании сражения также используется типичный для былины прием, где поле битвы представлено смертной нивой: «чръно земля под копыты костьми была посеяна, а кровью полъяна, тугою взыдоша по Руской земли!».

В эпико-дружинной манере охарактеризованы «куряне» и «галичкы Осмомысле», которому, как и былинным героям, приписывается возможность метать «бремены (грузы, тяжелые предметы) чрез облаки». Выдающееся место в ряду эпических персонажей несомненно занимает брат Игоря — Буй Тур Всеволод. Он как бы олицетворяет собой ратный дух русского воинства. Правда, в отличие от богатырства Всеволод более историчен, ибо действует не один, а вместе с дружиной⁸². Он сам проявляет высокие боевые качества и воплощает собой мощь натиска русского войска*.

В «Слове» присутствует сказочно-былинный образ пути-дороги, с которой связана традиционная для такого рода сюжетов тема испытания героя, попадающего в чужой мир и возвращающегося обратно. Здесь запечатлено пространственное восприятие мира. Как и в былине, пространство

* Существует мнение, что самоотверженное поведение в бою, которым отличался Буй Тур Всеволод и которое с помощью эпического приема было особо выделено автором «трудной песни», должно трактоваться как самозабвение, аффект, как своего рода ратное безумие. Привлекается материал из европейского эпоса, который призван доказать, что буйство специально культивировалось как почитаемый тип ратного поведения и являлось своего рода наваждением, напоминающим религиозное исступление шаманов. В воинских культурах многих народов с помощью специальных упражнений и приема наркотических веществ культивировалось особое состояние, позволяющее не чувствовать боли и совершать чудеса храбрости. А вместе с тем, в «Слове» четко и ясно показано, что «буесть» понималась не как бессознательный аффект, но означала глубоко осознанную воинами самозабвенную храбрость в деле защиты своей земли — «храбрая мысль носит ваш ум ... на дело в буюсти!».

замкнуто, но это уже не просто условность, а пространство своей, обжитой Русской земли. Ей противостоит чужой половецкий мир, отделенный от Руси водной преградой — Доном. Другими словами, живые реалии XII столетия выстраиваются в произведении по традиционной былинной схеме — мир свой (Русь) и мир чужой (Половецкая земля), разделенные преградой (Доном).

К той же схеме восходит мифо-пространственное восприятие мироздания в целом, насколько это можно заключить по упоминавшемуся выше отрывку о тмутороканском Куре. Из сопоставления этих двух образных схем, одна из которых более общая (космологическая), а другая, построенная по тому же типу — конкретно-историческая, следует, что мир половцев характеризуется из сравнения с иным миром мифологической картины Вселенной, миром чужим, где господствует ночь и смерть.

В XII в. отчужденность русских и половцев как двух противоположных миров становилась все более условной, ибо «земля незнаемая» постепенно осваивалась в ходе военных столкновений, посольств, браков. Размежевание миров было вызвано публицистическими задачами произведения и одновременно являлось известной данью мифо-эстетической установке. Традиционное понятие в «Слове» превращалось в художественный прием.

Излюбленная в мифотворчестве троичность, по принципу которой строится повествование, проигрывается в теме световых образов «Слова» (свет угасающий — тьма — свет возрождающийся). Каждому из световых символов триады соответствуют события: неудачный поход — пленение — радостное возвращение Игоря. Единая в данном случае сюжетно-символическая схема восходит к мифологеме древних ритуалов: жизнь — смерть — жизнь. Подобного рода поэтическая образность широко распространена в свадебном и даже лирическом фольклоре.

В приложении данной схемы к истории можно видеть происходившее затухание мифологической традиции.

Смерть здесь, как в игре, подменяется пленом, а подобного рода подмены указывают на разложение мифологической основы.

По принципу троичности построено заклинание Ярославны. Троекратно обращение к Всеволоду Большое Гнездо. Даже история делится автором «Слова» на три больших периода: 1. «века Трояни»; 2. время дедов (Владимира и Ярослава); 3. время отцов и внуков, в котором живет автор и действуют герои произведения.

Рассмотренная здесь трехчастная мифологическая схема дает представление о том, как воспринимались в мифокультуре движение, развитие, всякого рода перемены в состоянии бытия общества и природы. Разложение событийной последовательности по типу трехступенчатого ряда, в котором конечный этап повторяет начальный, воплощает в себе идею вечного круговращения, сформировавшуюся из наблюдений за природой.

Перенесенный в социальную сферу циклизм формировал оптимистическое мироощущение. Смерть воспринималась как переход в новое состояние и по глубокому убеждению наших предков деда продолжали себя в деяниях внуков. В домонгольский период внукам часто давали имена дедов, веря в нерасторжимую связь (а возможно, даже и в превращение умерших в живых) родственников. Всякие невзгоды, неудачи, напасти под этим углом зрения воспринимались как временные, скоротечные. По аналогии со скрывшимся на ночь солнцем или непогодой из любого бедственного положения ожидался выход, связанный с надеждой на неизбежное восстановление состояния порядка.

На такой жизнеутверждающей мировоззренческой посылке базируется восприятие исторического бытия в «Слове», сочетающееся с поражающей глубиной охвата времен, обозримость которых теряется в «веках трояних».

Легендарная эпоха сменяется историческим временем, которое распадается на три в ценностном отношении неравных отрезка: время дедов, отцов и внуков. Данный этап

объемлет собой исторически обозримую память поколений, хранителями которой были придворные песнетворцы типа творца «Слова».

Если принять во внимание, что циклическое видение событий предполагало некий возврат прошлого в новом качестве, то логично было бы ожидать в будущем величия новых «тroyных веков», в недоговоренности о которых присутствует какая-то мифологическая ностальгия.

В ближайшей обозримой истории предпочтение отдается прошлому («дедней славе», «летам Ярославля»), но сознание ориентировано не вспять, а в будущее. Если настоящее (время отцов и внуков) связано с крамолами и междоусобицами, то будущее призвано оправдать надежды на ожидаемое возрождение страны путем укрепления ее независимости и могущества.

В циклическом видении время-событийной действительности заложен призыв к единению как исторически неизбежной необходимостью.

Вряд ли обосновано безоговорочно характеризовать мифологическое восприятие истории как топтание на месте и видеть в нем такой тип мировоззрения, который одно-сторонне ориентирован на прошлое и чужд идее развития. Для находящегося в рамках такого мировоззрения автора «Слова» не всякое прошлое идеал и норма. Осуждаются «первых времен усобицы». Видимо, нет достаточных оснований видеть в эпическом циклизме «мифо-поэтические утопии», не считающиеся с действительной историей⁸³. Если судить по «Слову», автор ее знает и ценит прошлое, но он не смотрит только назад, наоборот, он целиком устремлен в будущее (хотя о будущем как о целеполагании не говорится ни слова). Определяя в качестве идеала единство, пережитое славное прошлое опрокидывается в будущее.

Идеи автора не были «безнадежно архаичны»⁸⁴. Он заглянул так далеко вперед, что призыв его не потерял актуальность и до сего дня. Можно сказать, основная идея «Слова» реализовалась лишь в эпоху Московской Руси.

Вряд ли можно говорить о том, что на призыв «Слова» никто не откликнулся, и видеть в этом доказательство «утопичности» произведения для своего времени⁸⁵. Автора, несмотря на его пристрастие к символам и аллегориям, не покидало ни чувство реальности, ни ощущение кровной связи с насущными проблемами своего времени. Это не раз доказано содержанием памятника. Более того, в свете последних исследований есть основания утверждать, что политические устремления, созвучные идеям «Слова», сохранялись в эпоху раздробленности как политическая реальность. Объединительные в общерусских масштабах устремления были свойственны Андрею Боголюбскому и Даниилу Галицкому, а из героев «Слова» Ярославу Осмомыслу и Всеволоду Большое Гнездо. Как доказал Г. К. Вагнер, возводимые ими постройки заключали в своем архитектурном образе собирательное значение, выражая идею единения и преемственности с киевским временем⁸⁶.

Думается, что заложенные в «Слове» критерии хронологического расчета, как и само поэтическое переживание исторической действительности, явно нехристианские. Однако и попытка приспособить в данном случае миф для воспроизведения схемы исторического процесса, а также для выявления смысла истории и их эстетической оценки представляется уже существенным отступлением от чистой мифологической культуры. Циклизм мифа не распространялся за пределы природы. В нашем же произведении природное уже существенно разведено с социальным, хотя между ними еще сохраняются определенные взаимосвязи и они во многом живут по сходным законам.

Историческое мышление автора выявляется через его отношение к Русской земле, которая выступает в произведении одним из центральных образов и которую справедливо называют «главным героем» «Слова о полку Игореве»⁸⁷.

В летописях, авторы которых принимали сложившиеся порядки раздробленности, после распада державы Ярослава Русью продолжали называть только юг страны, киевщину,

которая противопоставляется другим землям и княжествам. Можно было бы ожидать, что автор, правдиво и точно отразивший обстановку своего времени, должен воспроизвести и эту черту геополитической реальности, ограничив Русскую землю пределами Киевского и, быть может, Черниговского княжеств⁸⁸. Однако такая логика плохо согласуется с широтой устремлений, которой создатель «трудной песни» резко отличался от летописцев.

В годы, когда звучал вдохновенный поэтический пафос «Слова», широкое понимание Руси продолжало существовать наряду с узким⁸⁹. Широкое понимание Руси встречаем там, где проявляли себя объединительные тенденции. Так уже Роман Галицкий и Всеволод Большое Гнездо претендовали называться властителями всея Руси. Даже привычное жителю юга понимание Русской земли как ограниченного пространства, граничащего со степью, на котором, собственно, и разворачиваются основные действия 1185 года, не означало сепаратного кругозора. Идея единения не была узко русской, а призыв к сплочению был адресован всем князьям рюрикова дома.

В философии истории «Слова» заложена не узко местническая, а широкая общерусская идея единения. Призыв автора адресован тем землям, которые в последующем стали Русью Великой. Автор не замыкается на узко южнорусских задачах. Он адресует горький поучительный пример княжествам, которые не страдали от нашествий, но вскоре они пережили мощное вторжение татар, повторив участь разрозненной киевщины.

Учитывая историческую проницательность автора, не будем спешить с выводами об узком патриотизме заключенных в «Слове» идей и безоговорочно относить широкое понятие Русской земли в разряд исторических преданий XII столетия⁹⁰. Мы не можем сказать, что в этот исторический период патриотическая идеология получила повсеместно «локальный характер»⁹¹. Этот вывод был верным в отношении летописей (да и то не всех). Народный

фольклор и былинный эпос, к которым по своему поэтическому настрою и ценностным установкам так близко «Слово», продолжали оставаться общерусскими. Забота о всех землях, включая и южную Русь, была свойственна и нашему памятнику.

Высокий идеал единения содержится в памятнике не в виде формальных лозунгов. Автор строит свое произведение так, что эмоционально-убедительно передается присутствующее ему чувство боли и тревоги. И это ощущение боли открывает единственный способ избавиться от нее — достичь обеспечивающего обороноспособность страны единства. Поскольку ни христианство, ни единство княжеского рода не устраняло усобиц, автор предлагает свой путь — достичь единения не на основе веры и династии, а объединиться по принципу принадлежности единой всем земли, земли-кормилицы, священного пространства погребенных в ней предков, нерушимые границы которой необходимо защищать не шадя ни сил, ни жизни.

К христианскому пласту в «Слове о полку Игореве» следует отнести отраженные автором реалии христианизировавшейся Руси (храмы Софии и Богородицы Пирогощи). С позиций христианина к некрещеным половцам прилагаются такие названия, как «дети бесовы», «поганый половчине», «поганья плъки». Названия враждебных язычников поганями обычная черта древнерусской литературы. Возможен такой ход рассуждений, который объясняет поражение Игоря наказанием за преступление Божьего знака — знамени*.

Обращает на себя внимание окружение, сопутствующее христианскому слою произведения. София упоминается одновременно с Дажбогом, другие христианские понятия

* Неявную ориентацию автора на христианство иногда выводят из того, что поход приурочен к 23 апреля — дню небесного патрона Игоря. Это обстоятельство имело смысл для Игоря и летописцев. Автора не интересует число. Получается едва ли не наоборот — солярная судьба возоблала над христианскими надеждами.

пересекаются с дохристианскими пережиточными представлениями. Каков, к примеру, должен быть характер души, если она характеризуется как вещь («веща душа в дрзе теле» — о Всеславе Полоцком).

Все в «Слове» свидетельствует о том, что оно неоднородно со стороны заключенного в нем мировоззренческого содержания. Памятник отразил то переходное состояние древнерусской культуры, когда христианство в полном объеме еще не было освоено обществом.

Когда мифологические воззрения только начинали вытесняться христианством, сохраняя связь с общественным сознанием, миф, в изначальной своей общественной функции, умер, но на основе мифологических обломков возрос гениальный образец песенной, близкой к эпическому стилю поэзии. Хотя христианство и стало свершившимся фактом, оно не перекроило мировосприятия целиком. Сложившаяся на образах мифа поэтика художественного творчества развивалась по своим законам, неподвластным эстетическим принципам христианства. Понять богатый образный строй и символику «Слова» мог только тот, кто не перестал (хотя бы в общих чертах) мыслить по-старому.

Непротиворечивое соединение в «Слове о полку Игореве» элементов язычества и христианства свидетельствует о существовании на Руси оригинального, глубоко национального по своему характеру направления мыслительной деятельности, следы которого позднее были вытеснены по мере утверждения в культуре греко-христианских мировоззренческих ориентаций. В самом же содержании «Слова о полку Игореве» свойственное христианским установкам отражение действительности и базирующиеся на них творческие принципы построения литературного произведения практически не получили применения. «Слово» по преимуществу произведение традиционное. В нем получили дальнейшее развитие основные принципы художественно-эстетической культуры славян.

Мифологический пласт памятника вполне согласуется со сложившимися представлениями о мифокультуре. Есть все основания поставить вопрос о культурной преемственности, который нередко подменяется тезисом о смене культур на рубеже I и II тыс. н. э.

Ослабленные, но типологически родственные «Слову» импульсы в осмыслении исторического бытия еще долго удерживались в древнерусской письменности. Существенное расхождение с официальной доктриной присутствует в освещении темы татаро-монгольского завоевания некоторыми произведениями.

Отличную от уже приводившейся трактовку событий дает «Повесть о разорении Рязани Батыем». Она сохранилась в списках XVI в., но появление ее относят к более раннему времени. Содержание «Повести» лишено назидательных религиозных сентенций. В ней раскрывается зримая картина неравного противостояния столкнувшихся в противоборстве сил. Центром повествования является судьба страны, подвергнутой трагическим испытаниям. Здесь встречаются упоминания о вере и церквях, которые присутствуют в произведении как реалии действительности. Но не они являются главным предметом забот и рассуждений неизвестного автора, который был безусловно человеком православным, однако идеями православия, как будет показано ниже, он не проникся по существу⁹².

Лейтмотив произведения — возвеличивание мужества, стойкости и героизма защитников Русской земли. В «Повести» выражена идея жертвенного служения. Священная гибель оправдана даже в безвыходной ситуации, когда речь идет о защите Родины. В этом — надежда и залог будущей победы. Несмотря на боль и скорбь, которые были вызваны неведомым до того истреблением населения и опустошением, в «Повести» не содержится даже намек на покорность судьбе. Ничего подобного нет в рассматривавшихся выше летописных повестях, посвященных этой теме. Дело в том, что оценка сложившейся ситуации в них дается с точки

зрения теории казней, а призыв к активному сопротивлению захватчикам идет вразрез требованию смирения перед промыслом.

В состав «Повести о разорении Рязани Батыем» включено описание подвигов Евпатия Коловрата. Эту часть «Повести» исследователи считают самостоятельным, восходящим к устной легендарной основе, произведением. Оно возникло не позднее XV столетия и повествует об успешных действиях отряда Евпатия в тылу войск Батыя после падения Рязани. В «Повести» подчеркивается нравственное значение подвига обреченных на смерть людей, сознательно пошедших на гибель, хотя была возможность переждать грозу. В уста татарских мурз вложен уважительный отзыв о рязанцах: «Сии бо люди крылати, и не имеющие смерти: тако крепко и мужественно ездя, бяшесе един с тысящею, а два со тмою. Ни един от них может съехати жив с побоища»⁹³. Это важный в мировоззренческом плане текст, характеризующий взгляды составителя рязанского летописного цикла. Во-первых, здесь звучит эпический мотив богатырства. Во-вторых, выражен дохристианский взгляд, согласно которому доблестная смерть в бою предпочтительнее унижительного спасения. Кончина с оружием в руках являлась для язычника гарантией вечного блаженства в загробном мире. Остается добавить, что описание скорби по погибшим не соответствует православному чину. В «Повесть» включены плачи («во псалмов и песней место»)⁹⁴. Они построены на мифологической символике светил и диалоге с умершими родичами, от которых ожидали покровительства. Здесь же находим восприятие смерти как сна и ритуальный дохристианский образ жертвенной чаши, который вторично встречается в «Похвале роду рязанских князей». Позднее этот образ в живописи был воплощен Андреем Рублевым, который гениально соединил воинскую ритуальную символику с христианской идеей жертвенной любви.

«Повести о разорении Рязани Батыем» присущи черты эпического стиля, отразившего народное миропонимание.

Главным его признаком считается воспевание подвига⁹⁵. Эпический герой всегда богатырь, олицетворяющий собой идеал ратного поведения. Обстановка, в которой он действует, так или иначе связана с обороной родной земли. С точки зрения эпического мировоззрения, могущество страны обеспечивается богатырством. Появление сюжета о смерти эпического героя, по-видимому, связано с переосмыслением болезненного состояния общества, когда на Руси не осталось сил, способных выстоять перед натиском навалившегося врага. В описании чудес храбрости, которую проявляют войны Евпатия прежде чем пасть в неравной битве, звучит уверенность в том, что даже превосходящего по силам врага можно преодолеть.

Эпос и эпическая литература отразили историческое самосознание демократических слоев населения Руси. В форме героического легендарного повествования высказаны близкие и понятные народной среде представления о соотношении коллективного и индивидуального начал в общественной жизни. Утверждалась высокая общественная значимость каждого отдельного, особенно выдающегося своими заслугами, человека. В эпическом, то есть традиционном, по типу, и родовом, по своему характеру, сознании, личность не мыслилась как абсолютно автономная единица. Богатыри, к примеру, представляли весь народ, воплощая лучшие его качества. Их подвиги носят не личный, а общественный характер. Заметно отсутствие интереса к личной славе. Служение — это самопожертвование ради блага других. Как правило, оно мотивируется стремлением отвести угрозу от своей земли. В целом, традиционное мировоззрение ориентирует на активное отношение к жизни.

Художественную эпическую условность автор «Повести» применил в отображении конкретной обстановки, сложившейся к середине XIII столетия. Этот его прием указывает на идейное пристрастие к архаике. Глубоко традиционное, а потому внецерковное, восходящее к родоплеменной эпохе

мировоззрение прорывается сквозь христианскую фразеологию, которой наряду с древними понятиями пользуется автор. Двуслойность текста дает основание считать сочинителя «Повести о разорении Рязани Батыем» двоевером.

К рязанским летописным записям о татарском нашествии примыкают сведения о новой месточтимой святыне — Николае Зарайском. Они восходят к отдельной «Повести о Николае Зарайском», возникшей в XIII в. Первоначальная основа произведения сильно изменена многочисленными переделками и вставками, осуществлявшимися вплоть до XVII в.

Согласно легендарной основе, накануне вторжения татаро-монголов Никола переселяется из Корсуни в Рязанскую землю. С Николой связана антигреческая легенда о крещении Владимира, идеологически обосновывавшая автокефальность и политическую независимость Руси. Сначала Никола защищал христиан южной Руси. С переселением в рязанские пределы он призван исполнять ту же функцию в отношении населения княжества. В «Повести» говорится, что с Николой посетил Бог землю людей своих, «не забы дело руку свою»⁹⁶. Не исключено, что «Повесть о Николае Зарайском» возникла в обстановке тревожного ожидания, связанного с первыми известиями о могущественных полчищах татар. Еще не настал час скорби, еще никому не ведомы опустошительные последствия нашествия, еще можно возлагать надежды на всеильного небесного покровителя.

Уже сама постановка вопроса о заступничестве исключает интерпретацию нашествия как казни. Идейное звучание «Повести» поэтому резко дисгармонирует с летописными откликами на вторжение степных орд. Характерно, что за всю историю иноземного владычества на Руси, впервые после «Повести» идея заступничества зазвучала только с конца XIV — начала XV вв. Надежда на благорасположение высших сил появилась после первых побед над поработителями.

В описании некоторых чудес Никола действует не в традиционной для святого функции посредника между горним миром и миром дольным, а как всемогущее божество. Есть

основания полагать, что истоки такой трактовки образа глубоко традиционны. Согласно пережиточным народным воззрениям, отраженным фольклором, на Николу смотрели как на «русского Бога». В иконописи его иногда изображали вместо одного из лиц Троицы. Существовало также поверье, согласно которому после смерти Господа миром должен править Никола⁹⁷.

Почитание любимого в народе небесного заступника очень близко напоминает полуязыческий богородицкий культ, введенный в XII в. ростовским еретиком Федорцом. Два века спустя тема покровительства в ортодоксальной письменности Московской Руси звучала уже совсем по-другому. С позиции теории казней давалось объяснение, что непосредственное участие в судьбах людских принимает сам Вседержитель, который попеременно изливает в мир то гнев, то милость. Рязанскому летописному циклу, в который входит «Повесть о Николе Зарайском», в принципе чужда идея божьей кары и восходящее к ней требование покорности и смирения божественному промыслу. Наоборот, в них вкладывается призыв к продолжению сопротивления, к жертвенному служению во имя родной земли.

В том же идейном ключе, что и рязанские «Повести», написана «Повесть о житии Александра Невского», созданная в первые десятилетия после утраты Русью самостоятельности. В этом памятнике в условиях иноземного порабощения прославлялась борьба с врагами страны. Блестящее отражение князем Александром происков европейских феодалов вселяло надежду, что и более сильный враг, каковым являлись татары, может быть побежден.

«Повесть» объединяет в себе черты воинской повести и биографии святого. В основу ее положены устные легендарные предания с ярко выраженными чертами эпического стиля. Героями выведены простые новгородцы, совершающие вместе с князем доблестные подвиги. Мотивировка событий в произведении реальна. Победа приписывается полководческому дару Александра и личной смелости его воинов.

На одном из этапов своего существования светская основа произведения подверглась переделке, насытившей «Повесть» религиозными сентенциями. Согласно церковной версии, малая новгородская дружина громит превосходящие силы противника с помощью ангелов («полк Божий на въздусе, пришедши на помощь Александрови») ⁹⁸. К воинскому портрету молодого новгородского князя добавлены христианские добродетели. Однако традиционного жития так и не получилось. В «Повести» отсутствуют обязательные для житийного жанра описания чудес и детства.

По-видимому, мы имеем дело с церковной переработкой популярного в народе воинского сказания, добавившей к первоначальному тексту элементы ортодоксального мировоззрения. За вычетом их остается основа, идейное содержание которой выражено темой героизма, самопожертвования и деятельного вклада народа в борьбу за независимость страны. Подобные мотивы не встречаются в сугубо религиозной литературе того времени.

В качестве предисловия к «Повести о житии Александра Невского» всего в двух списках (XV и XVI вв.) дошло до нас «Слово о погибели Русской земли». Это начало несохранившегося произведения о татаро-монгольском нашествии, которое появилось вскоре после падения русских княжеств. Судя по началу, мировоззренческие позиции неизвестного автора в корне отличались от господствовавших в тот период в официальной литературе представлений. «Слово о погибели» представляет собой одновременно и плач, и похвалу родной земле в момент постигших ее испытаний. В нем резко проявляют себя черты воззрений, свойственных «Слову о полку Игореве» и более поздней «Задонщине». Идеи этого небольшого, но емкого по мысли отрывка, во многом созвучны «Повести о разорении Рязани Батыем» и «Повести о житии Александра Невского».

В «Слове о погибели» создан величавый образ Русской земли, ее погубленной силы. Эта тема перекликается с летописным повествованием о гибели последних русских

богатырей. В обоих звучит глубокая скорбь о своей стране, которую некому защитить. Обращает на себя внимание эстетическая окрашенность восприятия трагедии. Гибель земли представлена как гибель красоты ее. В перечислении красот вера и церковь поставлены на последнее место. Не они занимают помыслы автора. Главная ценность для него — земля, с ее месточтимыми природными святынями. Поэтическое описание красот родной природы вырастает едва ли не из пантеистического моления. В «Слове о погибели» перечисляются объекты глубоко традиционного пантеистического культа — озера, кладези, крутые холмы и дубравы. Так не свойственный православному трансцендентализму восторг перед величием и красотой тварного мира контрастирует с основной темой произведения, усиливая ощущение трагичности от нарушения привычного порядка бытия.

«Слову о погибели» чужд безысходный пессимизм. В нем заключается глубокая внутренняя вера в то, что загубленная красота родной земли должна возродится. По извечному закону природы жизнь приходит на смену смерти. Похоже, автор считал, что и в обществе происходят перемены, подобные природной цикличности. Его идеал — сильная княжеская власть и единое государство, примером которого служит держава Владимира Мономаха. Судя по зачину, в несохранившейся части произведения надежды на возвращение политической независимости, видимо, должны были быть увязаны с единодержавием. Упоминание в тексте Ярослава Мудрого, Мономаха, Всеволода Большое Гнездо, то есть тех князей, при которых укреплялось могущество страны, являлось символом объединения княжеств и всех русских сил. Под надежной защитой Русская земля вернется к жизни, возродится ее красота, умножится слава. Власть временного смертного оцепенения отступит так же, как день приходит на смену ночи.

Неудивительно, что полный текст «Слова» не сохранился, а списки, содержащие вступление к нему, как и прочие тексты, отмеченные чертами эпического стиля, — единичны.

Излагавшиеся в них идеи социальной активности и недетерминированности земного бытия над природною силой не могли вызывать сочувствия у ортодоксально настроенных грамотников. Исследователям хорошо известно, как в процессе переписки из вновь составляемых сборников исключались произведения, содержавшие чужеродные в мировоззренческом и политическом отношении примеси.

В общем ряду текстов, дающих эпико-историческое осмысление борьбы с игом, особое место занимает «Задонщина». Предполагают, что она была написана в 80-е гг. XIV в., хотя первоначального варианта этого во многом основанного на традиционализме памятника не сохранилось. Из шести дошедших списков преобладают тексты XVI–XVII вв., значительно искажившие древнейшую первооснову. Поэтому в изданиях памятника принято давать сводный, основанный на сопоставлении всех сохранившихся списков вариант. Но и в восстановленном виде авторский текст остается до конца не очищенным от позднейших редактур и вставок. Исследователи отмечают неоднократные перебои стиля. К этому следует добавить идейную чересполосицу, присутствующую в содержании. К ярким поэтическим образам фольклора добавлены рассуждения церковно-религиозного плана. Но даже несмотря на позднейшие напластования, можно выделить целый ряд признаков, резко отличающих «Задонщину» от других произведений куликовского цикла.

В прославлении Донской победы четко выражена родовая идеология. Используя библейскую терминологию, автор битвы 1380 г. представляет как столкновение двух народов, происходящих от рода Иафета и рода Сима. В прочих произведениях поход Мамай расценивался в плане противостояния вер. Здесь же действия Мамай тракуются как выступление против земли и населяющего ее народа. Среди ценностей, которым угрожает опасность, вера (что показательно) не ставится на первый план. В произведении звучит тревога за судьбы страны в целом, в том числе и церкви.

В «Задонщине» содержится внецерковное истолкование причин победы. Дмитрию, как бы это не показалось парадоксальным с точки зрения господствовавшей тогда церковной идеологии, помогает природа, выступающая в роли благожелательного помощника: «Солнце ему ясно на востоцы сияет и путь поведает»⁹⁹. Кроме этого, причисленные к лику святых предки — Владимир, Борис и Глеб, «молитву воздают за сродники своя»¹⁰⁰. Родовой принцип покровительства соединен с дохристианской темой судьбы. В понимании автора, удача наследственно закреплена за родом Рюриковичей: «Братья и князи русские, гнездо есмя были великого князя Владимира Киевскаго. Не в обиде есми были по рождению ни соколу, ни ястребу, ни кречету, ни черному ворону, ни поганому сему Момаю»¹⁰¹. Такая постановка вопроса в корне противоположна принципам, сформулированным в теории казней Божиих.

Сверхъестественное покровительство здесь не исключает, а наоборот, предполагает личную удачу и смелость участников битвы. Дмитрий выступает против врага, чтобы славы себе добыть, упрочить честь мира сего. Князь в «Задонщине» предстает как наиболее достойный представитель своей земли, как раз в той роли, какую выполняли в эпосе богатыри. Княжеский образ с богатырским сближает также и то, что судьба им определена по рождению (ср.: «на роду написано»). При содействии благорасположенных к человеку сверхъестественных сил русское войско одерживает победу. Фаталистическая вера в судьбу и заступничество, гарантировавшее от действия «Божьего батога», нацеливала человека на активное отношение к жизни. Это оптимистическое («действенное») мировоззрение и нашло отражение в «Задонщине».

С нехристианским отношением к действительности связаны архаичные по своему происхождению образы, многие из которых, как показали исследователи памятника, заимствованы из «Слова о полку Игореве». В «Задонщине» присутствует мотив смертной чаши, плачи по погибшим, восхо-

дящая к мифологии символика природы. Добавим, что самому изложению, особенно в начальной, наименее подверженной переделкам части произведения, придана форма песенной славы, возносимой в честь победы под звон гуслей. Представляется, что двоеверные воззрения, накладывавшие свой отпечаток на идейную жизнь средневековья, нашли какое-то отражение в рассмотренном сочинении.

Ситуация, в которой могли появиться «Задонщина», «Повесть о разорении Рязани Батыем» и подобные им произведения, предполагает, что какая-то часть книжников была свободна от задогматизированного восприятия действительности и в своем творчестве не всегда следовала установкам восточнохристианского вероучения. В XIV в. этому способствовала атмосфера, порождавшая раннее еретичество, которое развивалось на основе двоеверия. Но и оно, в свою очередь, порождалось не вытесненным из сознания традиционализмом мировоззрения, традиционализмом, который не был стерт христианизацией и продолжал оказывать мощное влияние на идейную жизнь древних русичей.

В литературе, кроме уже названных сочинений, довольно безразличное отношение к судьбе греческой православной церкви отразила «Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 г.». Гибель святынь и кошуинства крестоносцев описываются беспристрастно, без тени негодования и осуждения. Когда в подобной ситуации оказалась Русь, летописцы сконцентрировали внимание не на событийной стороне дела, а на религиозно-нравственных выводах из случившегося.

Яркий пример восходящего к дохристианскому традиционализму вольномыслия дает «Хождение за три моря» Афанасия Никитина. Начнем с того, что тверскому купцу, путешественнику и писателю третьей четверти XV столетия чужды представления религиозной исключительности. С любопытством познающего человека он вникал в обычаи и верования других народов. Его тезис — «а правая вера Бога единого знать, имя его призывая на всяком месте

чисту»¹⁰² отличает сходство монотеистических религий по принципу единобожия. В трактовке единобожия Афанасий отступает от ортодоксальности, постоянно смешивая между собой лица Троицы. Он верит в могущественного и доброго Бога Русской земли, который хотя и выступает как судья, но не карает при жизни.

Некоторые высказывания Афанасия Никитина переключаются с проблемами, которые резко обозначились в идейной жизни русского общества конца XIV столетия. Намаз он сравнивает с молением земле, зафиксированном, как известно, в учении стригольников. Призыв почитать Бога вне церкви («на всяком месте чисту») также восходит к учению еретиков, отвергавших институт церкви и развивавших пантеистический культ природных стихий. Требование очищения пространства для отправления ритуала совпадает с одним из пунктов учения греческого философа неоплатоника Плифона, который ставил данное требование в прямую связь с реорганизацией религиозного культа на основе разработанного им пантеистического вероучения.

Нет достаточных оснований говорить о прямой преемственности между идеями тверского мыслителя и новгородскими еретиками-стригольниками. Но какое-то созвучие неортодоксальным воззрениям, восходящим к синкретичной двоеверной, или, точнее сказать, традиционной религиозности, несомненно имеется. По крайней мере, можно смело утверждать, что Афанасий Никитин придерживался представлений, оппозиционных теории казней, и принципиально не следовал принципу религиозной исключительности православия, который последовательно проводился большинством идеологов древнерусской церкви.

Итак, круг литературных произведений, появившихся в XII–XV вв. и заключающих в себе черты традиционного мировоззрения и традиционной поэтики, очерчивается довольно четко. Основанием для выделения особой группы традиционных текстов служит общий для всех них набор признаков, таких как — признание дохристианских

ценностей, следование родовой идеологии и присущие данным сочинениям черты естественного, а не сакрального восприятия действительности.

Авторы эпико-исторических сочинений на каждое отдельное событие смотрели как на саморазумеющуюся данность («случай»). В жизни они видели устойчивую форму существования, определенную постоянством цикличности. Природный принцип цикличности переносился на сферу социальной жизни. Поэтому на неудачи смотрели как на временное явление, как на нарушение привычного порядка, который неизбежно должен восстановиться. Сознание было постоянно нацелено на ожидание лучшего будущего, в том числе и после смерти. В этом — основа исторического оптимизма глубоко традиционного внецерковного средневекового мировоззрения.

Согласно рассмотренной мыслительной традиции, смена конкретных исторических ситуаций детерминирована, она зависит от расположения неких высших, но необязательно надприродных сил. Движение событий — это цепь случайностей, которая складывается из сплетения отдельных судеб. Считалось, что жизнь каждого отдельного индивида определена судьбой («долей»). Судьба, в свою очередь, определялась «случаем» — временем и обстоятельствами рождения, а также жизненными ситуациями, в которые попадал человек. На протяжении всего средневековья существовала довольно разветвленная сеть примет и предсказаний, через которые «случай» (каждая конкретная ситуация) получал истолкование. Вооружаясь иллюзорной уверенностью знания о будущем, человек подготавливал себя к предстоящим событиям. Накануне Куликовской битвы к гаданию на исход сражения прибегает сам Дмитрий Донской. В народе подобные способы приобщения к знаниям о будущем были распространены повсеместно. Вера в сверхъестественное покровительство, судьбу и приметы ориентировала на фаталистическое мировосприятие и активное деятельное участие в тех ситуациях, с которыми сталкивалась жизнь.

В эпической оценке исторических событий отражена та роль, которую играл весь народ (включая князя и дружину) в деле защиты своей страны. Идеал героя архаичен, в нем явственно проступают черты богатырства. Прославляется жертвенное служение ради блага земли и народа. Единство земли и рода скреплено могилами предков, защищать которые не щадя своей жизни считалось священной обязанностью каждого члена родового общества. Эпический богатырь олицетворял собой лучшие качества всего народа. Эпизация облика князей в литературе традиционного направления — результат общественного признания их заслуг перед Отечеством, свидетельство происходившего сближения различных социальных сил, которое наблюдалось в периоды возникновения общей для всех опасности.

Общественный строй, не знавший неравенства, в условиях которого князь являлся первым среди равных, в древнерусскую эпоху оставался в далеком прошлом. Эпический стиль возрождает воспоминание о старине как желанном образце идеального социального устройства. Вместе с тем эпическое мироощущение воспринимает действительность такой, какая она есть. После Владимира Ясно Солнышко (Владимир Святославич, крестивший Русь в 988 г.) и Волхва Всеславича (Всеслава Полоцкого, героя антихристианского выступления 1071 г.) в эпосе ни один из Рюриковичей не был воспет как герой положительный. Былины рисуют натянутые отношения богатырей с властями, осложнявшиеся несправедливостью князей и их приближенных. Черты социальной неоднородности общества отражены сочинениями, авторы которых используют приемы фольклорной поэтики и симпатизируют идеалам равенства и справедливости, удерживавшимся в народе.

Мировоззренческая неоднозначность литературного наследия рассматриваемого периода отражает размежевание идейных сил в обществе. Большинство сохранившихся произведений выражают официальную точку зрения. Написаны они с позиций финалистического провиденциализма:

Оценка социальной жизни преимущественно сводится к выяснению ее религиозного значения. Главным фактором, определяющим общественное развитие, объявляется нравственное совершенствование, которое должно осуществляться в соответствии с требованиями христианской морали. Пропагандируется такой тип отношений между личностью и обществом, в котором была заинтересована церковь в эпоху христианизации. Нормой для самовластной личности, судя по идеальным образцам из ортодоксально-религиозных сочинений, является христианское смирение и мученическая смерть за веру, которые предполагают личное спасение. Вырастающая на этой мировоззренческой основе позиция предполагает покорность божественной воле и терпение, из чего следует вывод о социальном и политическом непротивленчестве.

Как показало рассмотрение конкретных памятников, последовательно выдержать ортодоксальную направленность творчества древнерусским авторам не удавалось. Слишком значительным оказался пласт апокрифической и традиционной книжности Древней Руси.

Произведения, дающие внецерковное осмысление действительности, немногочисленны. Их авторы наряду с христианскими понятиями пользуются традиционными приемами, типичными для народного эпоса. Они применяют архаические по своему происхождению образы и символы, близкие и понятные низам, не утратившим после введения христианства традиционализма в быту, верованиях и представлениях. Мировоззрение представителей светской, пронизанной традиционализмом книжности можно охарактеризовать как двоеверное. Двоеверие в XII–XV вв. сочетало в себе поверхностное (большей частью внешнее) освоение основных положений православной религиозности, с привычными, уходящими корнями в родоплеменную эпоху воззрениями. Причастностью дохристианского идейного наследия во многом и объясняется то обстоятельство, что, несмотря на трагичность эпохи, данные произведения написаны с позиций жизнеутверждающего оптимистического мировосприятия.

ВНЕЛЕТОПИСНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ ТЕОРИИ КАЗНЕЙ БОЖИИХ В ОТНОШЕНИИ К ЭСХАТОЛОГИИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Древнерусская теория казней Божиих, если учитывать масштабы ее проникновения в культуру, не может быть сведена только к взаимодействию «Откровения Мефодия Патарского» с летописанием. Тема небесной кары довольно интенсивно разрабатывалась в пришедших на Русь переводных апокрифах. Кто может поручиться, — под влиянием каких конкретно переводных сочинений появились на свет те или иные рассуждения о явлении в мир «Божьего батога»? Многие, древнерусские по своему происхождению, тексты (слова, поучения, послания, письма, летописные повести и т. д.) заключали в себе соответствующие пассажи без ссылок на первоисточники. Допустимо ли в таком случае не считаться с тем, что параллельно им существовал довольно обширный блок апокрифических сочинений, в содержании которых присутствовала идея воздаяния за грехи? Значительный пласт такого рода произведений в древнерусской письменности дает все основания говорить о существовании мощного идейного фона, который создавал вполне определенный настрой общественного сознания, ориентируя его на осмысление событий в духе теории казней. Количество в переводной литературе текстов, создававших такого рода мировоззренческую установку, было весьма велико, особенно в период с XIV по XVII столетие. Соответственно сама собой отпадала необходимость ссылок на какой-то конкретный источник, как это было еще в XII–XIII вв.

Конечно, не только апокрифы несли мысль о неизбежности Божьего суда, начинающегося задолго до смерти человека. Идея прижизненного наказания за преступление заповедей заложена уже в изгнании Адама из рая. Этот исходный

момент человеческой истории превращается Библией в судьбоносный принцип всех последующих поколений. Обреченность на тяжкую земную жизнь, болезни и страх смерти — все это становится наследственной карой в отношении потомков Адама и Евы. Многочисленными примерами суровых расправ над богоотступниками изобилует ветхозаветная часть Библии, апофеозом которых можно считать главы о всемирном потопе¹⁰³. Суровым и беспощадным судьей в отношении заблудшего человечества выступает Господь в «Откровении Иоанна Богослова».

Примеры неканонического круга восходят к библейскому принципу божественной прижизненной казни. Они как бы иллюстрируют ветхозаветное правило, расцвечивая его разнообразием жизненных ситуаций и живописными примерами литературного творчества.

Обратимся к конкретным примерам и начнем с апокрифических житий, ибо нравственно-назидательная направленность их в соединении с принципом божественной казни выражена наиболее ярким образом.

В «Георгиевом мучении»¹⁰⁴ создан образ святого воина, принимающего страдания за веру христианскую. Здесь повествуется о том, как на своем жизненном пути герой проходит множество испытаний и искушений и наперекор им сохраняет непоколебимую приверженность Богу. Жизненный подвиг Георгия, как, впрочем, и других персонажей апокрифических мучений, вознаграждается: за стойкость свбю он получает чудесное покровительство, благодаря которому и выходит невредимым из самых суровых жизненных переделок. И наоборот, притеснители героя-мученика, выступающие одновременно хулителями христианства, подвергаются за свое нечестие и «поганство» божественной расправе. В «Георгиевом мучении» такого рода пример касается взаимоотношений героя с отцом, которого Георгий склоняет к принятию крещения. За то, что отец великомученика выказал себя непримиримым врагом

христианства и с негодованием отверг предложение сына, Бог посылает на него тяжелую болезнь, после чего с помощью Георгия он обращает свое сердце к истине и исцеляется¹⁰⁵.

Акт крещения отца в «Георгиевом мучении» имеет глубоко символическое и назидательное значение: поновление водой и Духом здесь представлено средством избавления от мук. Промыслитель отводит от истинного христианина отмщающий меч и прикрывает его от невзгод незримым щитом. Эта мысль неоднократно усилена в сценах мученичества, где преданный Богу и претерпевающий страдания за веру воин Христов не чувствует никаких физических страданий¹⁰⁶. Покровительство здесь присутствует в чудесных избавлениях от смерти, а образ казни воплощен в болезни.

Если сопоставить апокрифическое «Мучение» с летописной теорией казней, то общим для них будет мотив прижизненного возмездия за неверие. О непосредственном заимствовании оттуда в летописание говорить не приходится, однако и в смысле сближения времени бытования, и с точки зрения философско-мировоззренческой направленности оригинальное русское летописание и переводной апокриф оказываются произведениями родственными. Имея разную жанровую природу, они смыкались в общей идейной направленности, согласно и однонаправленно воздействуя на сознание средневекового русского читателя.

К произведениям того же идейного звучания и той же полемической направленности относятся «Мучение Ипатия» и «Мучение Ирины». В первом — противник святого и гонитель христианства игемон оказывается убитым силою Божьего гнева, а идольский храм разрушен¹⁰⁷. В другом произведении мучители Ирины, заставлявшие свою жертву поклоняться языческим богам, по наущению Господню оказываются погубленными посланным на отмщение ангелом. Присутствующий на экзекуции народ видит твердость Ирины в вере, а после того как все воочию убеждаются, что Бог своих последователей хранит, а хулителей обрекает на погибель, начинается массовое крещение¹⁰⁸.

Все приведенные здесь примеры имеют одну и ту же установку — привести «в страх веры». Одновременно, как и в «Георгиевом мучении», проводится мысль о том, что твердо в вере не грозит никакая кара. Герои апокрифических житий проявляют фантастическое безразличие к физическим страданиям. Художественными средствами, доведенными до уровня сказочной гиперболизации, апокрифические мучения подчеркивают, насколько полярна дистанция между верой и неверием и насколько разительны последствия неверия для человека. С одной стороны, абсолютная защищенность, отражающая (даже вопреки здравой практической логике) самые изощренные смертельные муки, с другой — неминуемая гибель.

Впечатляющие и устрашающие воображение примеры Божьего гнева встречаем в апокрифическом сказании о Мельхиседеке¹⁰⁹ и в «Мучении апостола Филиппа»¹¹⁰. В «Сказании об Успении Богородицы» из рукописного Торжественника XII в. также в духе теории казней повествуется об уничтожении иудеев огненной силой, которая посылается с небес возмездием за намерение их сжечь дом Марии. Восходящая к апокрифической основе поздняя народная легенда «Странствие Богородицы с двумя женками» рисует Марию в традиционном облике попечительницы рода человеческого, но как бы вопреки функциям заступницы Богоматерь сурово наказывает тех, кто работает в праздники¹¹¹. Принцип запрета на труд, поставленный в связь с наказанием за преступление запрета, восходит к «Епистолии о неделе». Все сюжеты памятника, выражающие его центральную идею, построены на угрозах беспощадной кары всякому, кто не будет чтить воскресенья, среды и пятницы. Здесь, пожалуй, ярче, чем в каком-либо другом памятнике, делается ставка на запугивание тех, кто не будет следовать заповедям «Епистолии» и рискнет приступать к работе в запрещенные дни. В качестве примеров наказания приводятся все классические составные божественной казни: голод, болезни, нашествия и т. д.¹¹²

Моральному оправданию утверждения, что даже самое тяжелое страдание справедливо (как посылаемое в наказание Богом), вполне могло служить апокрифическое «Евангелие Фомы», где повествуется о жестокой мести Иисуса обидчикам¹¹³.

Еще один весьма любопытный ракурс теории казней высвечивают не вошедшие в канон, но весьма популярные в древнерусской письменности «Заветы двенадцати патриархов». В завете Левия отмщение за проступок возложено на Бога, но тот же самый проступок, в связи с раскаянием патриарха в содеянной им жестокости, попадает под санкцию всепрощения. Имеется в виду апокрифический сюжет о том, как Левий свершил отмщение за сестру Дину. Он заповедует потомкам не повторять ошибок и призывает к милосердию. Здесь нетрудно заметить двойственность нравственного завета. Ведь призыв Левия противоречит самой логике изложения, поскольку мщение осуществляется по появлению ангела. Сначала Левий видит во сне Церковь небесную и получает благословение на святительство, а затем ангел вручает ему копьё для отмщения¹¹⁴. Казнь, таким образом, оказывается богоугодной, а сам Левий выступает орудием Божьей кары.

Обращает на себя внимание совершенно недопустимое для христианской морали благословение священнослужителя на пролитие крови. Правда, позднее в русской истории мы встречаем аналогичный прецедент, когда иноки Пересвет и Ослябя отправляются Сергием Радонежским в войско Дмитрия Донского для священной, а следовательно, богоугодной войны с безбожными татарами. Они, по сути дела, являются посланниками на казнь «поганым». Судя по «Сказанию о Мамаевом побоище», Сергию открыто провидение («милость, которую показал Бог» Русской земле). Он предсказывает победу Дмитрия, а иноки, выполняя волю божью, вместе с ангельским небесным воинством выступают славными воинами за все православное христианство¹¹⁵. Они ведь тоже ангелы, но ангелы во плоти — так мыслился иноческий чин в средневековье.

Заложенная в «Заветах двенадцати патриархов» двойственность была отмечена в свое время А. Смирновым, который проанализировал этот ветхозаветный апокрифический памятник и показал, что некоторая терпимость, проявляемая иудеями к язычникам, компенсируется верой в то, что семья Хамово будет с неизбежностью истреблено самим Богом¹¹⁶. На Руси та же идея божественной расправы еще более ужесточена, а ревниво оберегаемый принцип религиозной исключительности не срабатывает, ибо с отмщением за грехи приходит оправдание торжества неверных.

Обнаженное заветом Левия противоречивое несоответствие основных нравственных принципов христианской морали логике неотвратимого небесного возмездия справедливо будет адресовать любому произведению, написанному с позиции теории казней. Вопреки евангельскому принципу любви, сострадания и всепрощения теория казней оправдывает самые страшные бедствия и страдания, порою для выявления нравственного падения христиан непомерно возвышает врагов христианства — «поганных». Как в «Заветах», так и в летописях, Божий суд свершается руками человека. Послушные посредники-исполнители божественной воли приводят праведные приговоры в исполнение, а ужасающие страдания и разорения получают оправдание высшим предназначением, каковым является спасение заблудших.

Можно ли объяснить рассогласование ценностных установок внутри теории казней Божиих? Думается, что да. На греческой почве, например, те же самые сцены довольно органично сливались с эсхатологическими ожиданиями второго пришествия¹¹⁷.

В «Вопросах Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе», так же как и в «Откровении Мефодия Патарского», весь набор знамений «последних времен» соответствовал тому, в чем являет себя миру «Божий батог»¹¹⁸. Апокрифы эти отражали реальные события византийской действительности. В кризисной обстановке безысходности, как считают

историки, порождалось мрачное, пессимистическое миро-восприятие. Эсхатологические апокрифы рисуют картины страха и ужаса. Гнев Божий соразмерен беззакониям, а те, кто творит их, обречены на скорую и неизбежную гибель.

Венцом потрясений «последних времен» «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской» рисуют гибель всего живого, вознесение праведников, очищение земли огнем, с последующим за судом обновлением земли и превращением ее в земное райское царство, предназначенное достойным Бога¹¹⁹.

Дополняя друг друга, апокрифы создают суммарный образ конца мира, переживающего два состояния:

1. время, примыкающее к пришествию;
2. непосредственно момент пришествия.

Независимо от того, какую стадию «последних времен» описывают перечисленные здесь апокрифы, они объединены общей идеей оправдания смерти и страдания высшей целью существования, духовным обновлением мира, справедливым воздаянием при жизни и после смерти. В переводной апокрифической литературе наказание за проступки логически вытекает из эсхатологии, будучи тесно переплетенным с идеей конца мира. В некоторых случаях допускался предварительный частный суд, когда душе умершего определяется мера наказания, которую она должна нести до второго пришествия, восстания из мертвых, всеобщего суда и воздаяния. Таким образом, казнь Божья начинается при жизни, продолжается в связи с мытарствами после смерти, что в сумме своей составляет так называемую малую эсхатологию¹²⁰.

Эсхатологические предсказания возбуждали умы греков, но иной смысл в эсхатологических апокрифах интересовал древнерусских книжников. В Древней Руси, за исключением короткого периода накануне 1492 г., Божья кара во всех деталях соответствовала потрясениям «последних времен», но от ожидаемого финала мировой истории неизменно отсекалась. На протяжении многих веков теория казней являлась ключом к истолкованию движущих сил отечественной истории.

Движение эсхатологической идеи на Руси в связи с распространением влияния на общество теории казней следует рассмотреть особо.

Принятие эсхатологической концепции христианства само по себе еще не означает, что общественное сознание оказывается в возбужденном состоянии ожидания конца мира. Примером тому служит освоение древнерусскими книжниками Мефодия Патарского. Если возникновение апокрифического «Откровения», равно как и периоды наибольшего интереса к нему со стороны византийского общества, было вызвано непосредственными эсхатологическими чаяниями, то древнерусские летописцы XII–XIV вв. воспроизводили заложенный в произведении эсхатологический принцип в качестве постулата, к которому они относились с доверием, но реализацию которого соотносили с отдаленным будущим. Сопоставляя выпавшие на долю страны бедствия с апокалипсическими знамениями апокрифа, наши книжники ни запустение времен половецких погромов, ни ужасающие последствия татарского разорения не поставили в связь с предназначением грядущего светопрествления. Умонастроения русских читателей «Откровения» переменились только в конце XV столетия, в связи с истечением в 1492 г. седьмого тысячелетия от сотворения мира¹²¹. Именно в это время получают самое широкое распространение списки «Откровения Мефодия Патарского», а общие для этого апокрифа с «Видением Даниила» и «Житием Андрея Юродивого» эсхатологические предсказания расписываются русским автором по конкретным годам, ближайшим к 7000 г. от сотворения мира (или к 1492 г. от Р. Х.). За 1460–1492 гг.¹²² в пасхальных таблицах 1470 год обозначен как начало царствования Антихриста. К 1487 г. приурочено царствование последнего царя¹²³.

Одно из «предзнаменований», обозначенных в эсхатологической литературе в преддверии завершения седьмого тысячелетия, «сбылось» в 1453 г. Таким событием стал разгром Константинополя, воспринятый современниками как

начало осуществления пророчеств «Откровения» и близких ему эсхатологических памятников (пророчеств Андрея Юродивого, например). В Никоновской летописи по данному поводу подытожено: что все, что написано «Мефодием Патарским и Львом Премудрым, и знамения о граде сем совершишася». Далее летописью делается вывод, что если одно знамение исполнилось, следует ждать осуществления других. Еще В. М. Истрин, сопоставляя текстологические наблюдения с фактами исторической обстановки эпохи, очень точно и четко резюмировал: «"Откровение" Мефодия в факте падения Византии получило сильный толчок к распространению»¹²⁴. Другими словами, близость конца мира на Руси ощутили в первую очередь календарно, а не по аналогии с символическими переосмыслениями бедственных событий собственной истории, как это практиковалось у греков.

Итак, совершенно определенно можно говорить о разном восприятии памятника в разное время, равно как и о несовпадении идейного резонанса, который вызывался «Откровением», в общественно-политических условиях Византии и у нас на Руси. В связи с этим встает закономерный вопрос: почему само эсхатологическое сочинение переводной апокрифической литературы, настроивавшее греков на обостренные переживания скорой встречи с вечностью, до конца XV в. не вызывало у русского читателя сходных чувств и тем не менее было популярно и широко распространено по крайней мере с XII столетия? Чтобы ответить на этот вопрос, надо хотя бы вкратце восстановить предысторию эсхатологических представлений в связи с конкретными именами и письменными памятниками Древней Руси.

Переживания скорой кончины мира вовсе не занимали первых отечественных интерпретаторов Мефодия Патарского. Ведь такие знамения эсхатологической развязки из «Откровения», как смена властителей, воцарение Антихриста и тому подобные сказания, не попали на страницы летописей, содержащих извлечения из Мефодия. Другими

словами, из эсхатологического сочинения не была взята именно эсхатология. Единственный воспроизведенный летописью мотив — это апокрифический мотив бедствий, связанных с появлением нечистых (т. е. языческих) народов; составной частью его является описание последующих побед над ними царства Греческого. По сути он означает, что торжество врагов-язычников временное, а победа христианства неизбежна. Именно эта идея в первую очередь привлекала интерес древнерусских интерпретаторов Мефодия. Летописные измаильтяне не апокалипсический (в отличие от греческих первоисточников) народ. Они представлены только как гонители христианства. Эсхатологический постулат, увязывающий появление народов с концом мира, вводится в летопись, но присутствует там довольно формально. Эсхатологизм составители летописи относили в далекое будущее, ибо ожидание кончины мира «мало еще могло пугать воображение именно в силу своей отдаленности»¹²⁵.

Едва ли не впервые в древнерусской литературе мысль об ожидаемой скорой встрече с вечностью прозвучала в домонгольском «Слове о небесных силах», приписываемом то Кириллу Туровскому, то Авраамии Смоленскому. Здесь говорится о приближающемся истечении семи тысяч лет. К этому времени число сверженных с небес ангелов, согласно «Слову», должно пополниться душами умерших за это время праведников. После того как завершится этот «обмен», настанет время суда (идея заимствована из «Жития Андрея Юродивого») ¹²⁶.

Эсхатологические ожидания нашли отражение в творчестве Епифания Премудрого *. В созданном им «Житии Сергия Радонежского» говорится, что светильник сей воссиял на скончании седьмой тысячи лет. То же самое

* Епифаний Премудрый (вторая половина XIV — первая четверть XV в.) — крупный писатель Древней Руси. Автор житий, слов и некоторых других произведений, из которых наиболее известны «Житие Стефана Пермского» и «Житие Сергия Радонежского».

говорится и о Стефане Пермском¹²⁷. Митрополит Фотий, занимавший кафедру с 1410 по 1431 г., называет свое время «последним».

Приближение 1492 года, как отмечено выше, сказалось самым непосредственным образом на распространении эсхатологических сочинений. Для того чтобы убедиться, насколько разительны были перемены по сравнению с предшествующими столетиями, приведем только один весьма красноречивый пример, указывающий на кардинальное изменение переводной и редакторской деятельности в этот период. Новые редакции известных прежде памятников отразили резкое колебание общественного сознания в сторону переживания наступления «последних времен».

В составе «Успенского сборника XII–XIII вв.» древнерусский читатель получил «Видение Исайи», в котором говорится о вознесении пророка на седьмое небо. Подробно расписаны силы всех небес и посмертные судьбы умерших. Присутствующая в произведении идея преображения Господня служит утверждению христианского принципа воплощения Бога. В сербском списке XV в. открывается и совершенно новая идейно-мировоззренческая тональность, привнесенная, согласно духу времени, в прежнюю сюжетную апокрифическую основу. Общим остается только описание строения небес. Исаяя, согласно сербской рукописи, узнает от Господа тайну мироздания, которая в деталях совпадает с пророчествами о «последних временах», заимствованными у Мефодия Патарского и из легенды о последнем царе-победителе¹²⁸. Указанный памятник — сербский, а не русский, но если мы учтем его датировку и привнесение в текст заимствования из более ранних эсхатологических источников, то можем себе представить, насколько разительными были перемены в христианском славянском мире, происходившие во второй половине XV в.

Новый всплеск интереса к эсхатологии, к «Откровению Мефодия Патарского» и памятникам этого круга происходит в XVII–XVIII вв. в связи с распространением старооб-

рядчества. Раскольники пользовались эсхатологическими образами апокрифов для доказательства осуществившегося уже прихода в мир Антихриста. На этом этапе развития эсхатологической идеи календарная основа ее сама собой отпала, а образ «последних времен» очерчивался с помощью традиционного набора эсхатологических предсказаний (смуты, неурядицы, осквернение святынь, нечестивые цари, пришествие Антихриста)¹²⁹.

На этом можно было бы завершить краткий экскурс в историю древнерусской эсхатологии и подвести итог наблюдениям за воздействием апокрифического «Откровения» на древнерусскую мысль. И все-таки для полноты картины хочется остановиться еще на одном идейном импульсе, сообщенном сочинением Мефодия Патарского вскоре после несостоявшегося светопреставления 1492 г.

Не без влияния Мефодия Патарского возникла оригинальная историософская концепция, изложенная в «Послании» псковского старца Филофея¹³⁰ великому князю Василию III. В этом памятнике русской мысли дано теоретическое обоснование международного положения Руси, ставшей после завоевания турками Византийской империи крупнейшей христианской державой.

«Послание» Филофея, написанное между 1514 и 1521 гг. (т. е. в период, непосредственно примыкающий к пику эсхатологических ожиданий), совершенно очищено от всякой эсхатологии¹³¹, хотя и отталкивается от образов «Откровения Мефодия Патарского» и литературных источников апокалипсической тематики («Книги пророка Даниила», «Книга Ездры» и «Слово святого Ипполита об Антихристе»). Оно содержит популярную в средневековье идею смены мировых царств. В отличие от классической схемы четырех монархий, Филофей располагает периодизацию мировой истории только по трем царствам, соотнося четвертое с царством Бога (т. е. эсхатологической вечностью): «Вся христианская царства снидошася в твое царство, посем чаем царства смуж нес конца»¹³².

Идея Филофея «Москва — третий Рим» отражала приязнания на византийское наследство. Если говорить о происхождении этой идеи, то следует в качестве источника указать на «Откровение Мефодия Патарского», принесшего с собой на Русь образ вечного царства, образ, который в самом памятнике до поры оставался незамеченным, так сказать, не востребованным русскими грамотниками¹³³. Целую палитру идей нес в себе этот апокрифический памятник. Но заглохла острота конфликта с язычеством, отпала угроза завоевания страны языческими народами, а несостоявшееся пришествие Христа охладило эсхатологические ожидания (конец мировой истории снова переносился на неопределенное будущее); вот тогда-то и зазвучала идея вечного царства, не привлекавшая внимания читателя в иных исторических обстоятельствах.

Не оправдавшиеся ожидания в связи с концом седьмого тысячелетия не отменили эсхатологии как таковой. «Откровение» явилось тем памятником, который давал объяснение (пусть задним числом) падению Византии — несостоявшемуся вечному Греческому царству. В ходе мировой истории произошел существенный поворот, и русская мысль тут же откликнулась, дав свое осмысление перемен. Русь, заявив, что третий Рим вечен, а четвертому не бывать, впервые в лице Филофея поставила вопрос о первенствующем положении своем, которое рассчитывала удержать до скончания мира¹³⁴. По образцу апокрифических календарных сказаний мыслитель предполагал вручение вечного российского христианского царства непосредственно попечительству Бога.

В итоговом выводе фундаментального труда, посвященного судьбе «Откровения Мефодия Патарского» в древнерусской литературе, В. М. Истрин делает заключение о двух периодах древнерусской биографии памятника: «Если в древнее время (до XV в. — В. М.) при малом сравнительно интересе к эсхатологическим сказаниям, удовлетворявшемся к тому же другими памятниками и помимо Откровения, последним пользовались как исторической

статьей — теперь (т. е. с конца XV в. — В. М.) начинает интересоваться сообразно с общим течением мысли именно эта эсхатологическая сторона памятника. Она поэтому и подверглась наибольшему распространению, тогда как историческая часть сократилась. Сама замена исторической части библейско-апокрифическими сказаниями (это о пространной интерполированной русской редакции. — В. М.) может указывать на духовную среду, из которой вышла интерполированная редакция. На пробуждение эсхатологических сказаний, приурочивавших конец мира к концу XV в., ясно указывают замечания о последних царях... распределенные по годам... кончая 1492 г.»¹³⁵.

Спектр идейного влияния эсхатологического апокрифа на древнерусскую культуру, как мы стремились показать, все-таки несколько более обширный. Чисто исторический материал оттуда переносился только в Хронографы¹³⁶. В раннем летописании мы узнаем, конечно, пересказы тех или иных сюжетов апокрифа или прямое его цитирование. Но не только исторические сведения сами по себе интересовали древнерусских книжников. Интерес к истории на Руси соединялся с поисками ее смысла. По крайней мере, в исторической канве постоянно вычленяется нравственно-назидательное значение событий. Соотношение исторического и легендарно-пророческого в процессе восприятия памятника древнерусскими книжниками было подвижным. Книжника интересовала не столько чистая фактография событий прошлого, сколько их логика. По этой причине методология апокрифического памятника нашла отражение в философии истории, разрабатываемой древнерусскими мыслителями.

В домосковской Руси «Откровение» оказалось в стороне от проблемы «последних времен» только в силу того, что сама эта проблема отечественной мыслью была поставлена позже. Зато вместе с растиражированными историческими местами из апокрифа в нашу книжность входили другие идеи, разнообразие которых характеризует подлинное богатство содержания апокрифического памятника. Поэтому,

бесспорно, прав В. М. Истрин, когда он утверждает, что «Откровение» в своей истории «отражает различные движения в политической и умственной жизни различных народов — византийцев, западноевропейцев и славян. Каждый народ в разное время различно смотрел на него и то проявлял к нему интерес, то опять равнодушно проходил мимо него. Но стоило лишь измениться обстоятельствам, как опять имя Мефодия выступало на сцену и носящее его имя произведение читалось и переписывалось, одного утешая в скорби, другого утверждая в уверенности близкого конца мира»¹³⁷.

Всякая религиозная идея имеет свой назидательный смысл. Думается, можно ставить вопрос и о возможном религиозно-учительном назначении теории казней и говорить о приспособлении ее древнерусскими идеологами христианства к определенному воздействию на общественное сознание. Исторические примеры божественной мести вероотступникам, учитывая психологические особенности религиозного мировосприятия, могли оказывать большое эмоциональное воздействие на человека, побуждая его к размышлению над выбором собственных поступков. В исследовательской литературе отмечалось, что картина Страшного Суда призвана была запугивать воображение¹³⁸. Насколько же сильнее должны были действовать соответствующим образом откомментированные примеры прижизненного воздаяния вероотступникам! В условиях новообращенной Руси конкретные, живые, находящиеся на слуху и на памяти события выглядели достаточно убедительно и могли пробуждать у вчерашнего язычника мысль о неизбежности воздаяния.

Задачи учительного назначения теории казней не вполне согласуются с краеугольными доктринальными основами христианства. К примеру, вызываемое наказанием чувство религиозного страха чуждо такой стороне духовной жизни христианина, как живое переживание безграничной любви к ближнему и всепрощение. Ради утверждения в сознании неизбежности наказания за совершение смертных грехов забвенно предается христианская идея милосердия¹³⁹.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РОЛИ ВЛАСТЕЙ В ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЯХ

Философско-историческое осмысление действительности включает в себе те сюжеты древнерусской литературы, в которых дается обоснование существующему общественному устройству, формулируется оценка внутривластного политического состояния страны, излагаются взгляды на характер светской и духовной властей, вырабатываются принципы отношений между священством и царством. Встречаются различные суждения по этим вопросам.

С позиций теологического мировосприятия, раздваивавшего мир и выделявшего в универсуме область быстротекущего переменчивого бытия и область вечных и неизменных идеальных сущностей, в земном стремились усмотреть отражение небесного. В русских переводах Дамаскина и Иоанна экзарха Болгарского порядок и соразмерность, наблюдаемые в природе и обществе, приписывались мудрости Творца. В них усматривалось некое подобие небесному устройству. Сформулированный в Св. Писании принцип иерархии имел одновременно и религиозный, и социальный смысл. В произведениях русской средневековой письменности данная установка реализовывалась при разграничении различных социальных групп, над которыми возвышался князь.

Часто князя как бы олицетворяли страну и ее население, им приписывались заслуги, достигнутые усилиями подданных (князь «пошел», «взял», «победил» и т. д.). При описании претворения воли князя в лучшем случае упоминаются его приближенные из числа феодальной знати или дружины. Прочие сословия выступают в виде обезличенной массы — владимирцы, псковичи, новгородцы. Лишь в редких случаях представители из народа называются в источниках по именам. В описании Липецкой битвы 1216 г. Новгородская первая летопись называет Дмирта — псковитина, Антонина —

котельника, Ивана Прибышничича — ткача. В описании осады Москвы Тохтамышем в летописании упомянут суконник Адам, сразивший стрелой «некоего князя ордынского». Подобные прорывы наблюдаются там, где к летописанию были причастны выходцы из демократических слоев. В официальной литературе преобладает обобщенно-обезличенное восприятие народа, типичным примером которого является перечисление потерь в «Сказании о Мамаевом побоище», описание боевых действий в «Повести о Куликовской битве», владычном летописании и памятниках агиографии.

Князь рассматривался как полновластный властитель своей страны. Княжеское слово — закон. Его отношения с подданными чем-то напоминают небесное единоначалие. Более того, считалось, что действиями земного властителя руководит промысел. С одной стороны, идеологи древнерусской церкви утверждали авторитет светской власти, с другой — создавали образ идеального правителя. В произведениях XIII–XV вв. неоднократно подчеркивалось, что Бог благоволит христолюбивому князю, а недостойного карает, от чего страдает и вверенная ему земля.

В литературе периода монгольского завоевания сформулирован принцип божественного происхождения власти, обладание которой не может осуществляться по человеческому самохотению вопреки божественному волеизъявлению. Новгородская первая летопись под 1217 г. повествует о вероломном убийстве Глебом Владимировичем и его братом Константином шести рязанских князей. Действия братьев осуждаются не с позиций христианской морали. Содержащаяся в летописной статье критика более глубока. По мысли автора, корыстные замыслы Глеба и Константина противоречат промыслу Вседержителя: «И не веси окаяные божия смотрения: дасть власть ему же хоцеть, поставляеть цесаря и князя вышний»¹⁴⁰.

В XIV–XV столетиях действием промысла объяснялись все исторические события, в том числе и принятие власти, с которой связывались политические, военные и прочие

мероприятия в стране. Характерна в этом смысле теоретическая установка, содержащаяся в «Слове о житии великого князя Дмитрия Ивановича», составленном не ранее середины XV в. Согласно этому произведению, помещенному в летописных сводах под 1389 г. в связи с известием о смерти героя Куликовской битвы, о московском князе говорится, что он «Богом дарованную прием власть и с Богом все творя велие царство створи и настолие земли Руской яви»¹⁴¹. Взгляд на природу и назначение власти целиком базируется на концептуальных установках теории казней Божиих.

Божественное избранничество князя на общественное можно рассматривать как частный принцип божественного избранничества, детально разработанный в житийной литературе. Принятие бремени власти, равно как и подвижническая жизнь святых угодников, от рождения и до смерти ставятся в прямую зависимость от божественного замысла. Провиденциалистское объяснение княжения как обязанности, предуготованной свыше, предполагает священный авторитет власти. Однако вопрос не ставится так, что святостью и непогрешимостью обладает любой властитель. Древнерусские апологеты светской власти считали, что каждый князь должен оправдать свое предназначение приверженностью к христианским добродетелям. В религиозно-назидательных отступлениях летописных статей подчеркивалась связь между судьбой страны и нравственным обликом ее правителя. Произведения куликовского цикла отразили стремление некоторых авторов создать на примере Дмитрия Донского образ идеального князя. Ратные успехи и политический авторитет того или иного князя объяснялись тем, что Бог прославляет достойных.

Неудачи и бедствия, как уже говорилось, объяснялись действием «Божьего батога». Социальное звучание теории казней смыкалось с теоретико-богословскими принципами, согласно которым всему в тварном мире уготовано свое определенное место, во всем господствует заложенный Творцом порядок. В соответствии с этим общественное

устройство должно восприниматься как Богом данная реальность, отмеченная печатью божественной благодати и разумности. Поэтому и завоевание Руси в большинстве источников не было расценено как абсолютный социальный распад и дисгармония. В нарушении привычного течения дел видели определенным образом организованный порядок, что привело таких русских мыслителей, как Серапион, к оправданию бедствий и утрат, включая политическую самостоятельность страны. В представлении книжников русские князья оказались достойны выпавших на их долю испытаний. Они разделили единую со своими подданными участь. Все общество, о нравственном перерождении которого безуспешно заботилось духовенство, постигла суровая и справедливая, по мысли церковников, кара.

Характерно, что и процесс дробления Руси на уделы, который предшествовал монгольскому завоеванию и явно шел вразрез с монархическими симпатиями православной идеологии, не вызывал тревоги в кругах церковных идеологов. Епископы, игумены и монахи-летописцы убежденно отстаивали политические интересы того князя, на территории которого они жили. На изменение общественно-политической ситуации в стране смотрели как на предопределенность свыше. Призыв к объединению, содержащийся в таких памятниках, как «Слово о полку Игореве» и летописный рассказ о гибели последних русских богатырей, являлся скорее исключением, чем правилом. Кроме того, процесс дробления, сопровождавшийся ослаблением светской власти и одновременным усилением церкви как единственной централизованной организации в условиях раздробленности, объективно подготавливал почву для последующего спора о священстве и царстве.

Вопрос о взаимоотношениях церкви и государства впервые встал тогда, когда русские князья осознали необходимость выбора веры и крещения страны. Установленная Владимиром Крестителем десятина в пользу церкви, а также попытки введения автокефалии, связанные с имена-

ми Иларiona, Климента Смолятича и Федорца Владимирского, указывают на серьезные намерения светской власти полностью подчинить своей воле церковную организацию. Подобного рода тенденции были связаны с централизацией власти в руках князя и независимым активным внешнеполитическим курсом страны. Однако политические интересы Византии, поставлявшей кадры высших церковных иерархов, широкая организация монастырского образования на византийский манер, постепенное укрепление экономических и политических позиций духовенства — все это порождало гегемонистические устремления в среде церковных властей, а соответственно и идеологическое обоснование этих интересов. За свою многовековую историю церковь пережила состояние подчинения, союзничества, компромиссов и, наконец, прямой конфронтации с государственной властью. Начиная с подчинения нравственно-бытовой сферы жизни общества, церковь постоянно стремилась к расширению своего влияния. К концу XV в. со всей остротой встал вопрос — какая из двух сил в государстве является ведущей. Но открытому провозглашению тезиса о превосходстве священства над царством предшествовала подготовительная идеологическая работа.

В XIII–XV вв. в рамках теории казней разрабатывается идеология сильной церкви. Согласно образу идеального правителя, сформированному в соответствии с запросами духовной власти, светский властелин должен обладать такими главными качествами, как послушание, смирение и глубокое уважение к церкви. Проведение данного принципа в жизнь должно было открыть неограниченные возможности контролирования деятельности властей, а затем и подчинения их интересам церкви. Распространяя свои взгляды через письменность, проповеди и личные наставления власть имущих, церковь стремилась к тому, чтобы князь отвечал идеалу христианского монарха. Светская власть должна была заботиться об утверждении правоверия, истреблять языческие пережитки и ереси. Деятельность

в этом направлении государственного аппарата явно не удовлетворяла церковных идеологов, о чем свидетельствуют поучения иерархов князьям. Выдвигая такие задачи, церковь реально была вынуждена довольствоваться разделением функций, круг которых четко очерчивался светским и церковным законодательством. Присутствовавшая в теории казней теократическая тенденция опережала время. Она свидетельствовала, что среди отдельных иерархов вызревали планы превращения государства во вспомогательный, всецело подчиненный контролю и воле духовенства аппарат.

Чтобы выработать в сознании правящего класса представления об угодном Богу и церкви служении, проагандировались откомментированные соответствующим образом примеры мученической гибели русских князей в Орде, а также созданный в «Слове о житии» и памятниках куликовского цикла явно идеализированный образ московского князя Дмитрия. На смирение власть имущих была нацелена проповедь, развенчивавшая «славу мира сего». В религиозно-назидательных отступлениях теоретики «Божьего батога» противопоставляли вечное — тленному, преходящему. Сила, которой обладает властелин, — земная слава, победы, почести и богатство — обесценивалась.

Выдвигавшееся в то время требование христианского благочестия и вручения себя попечительству промыслителя не могло вызвать симпатию государственных деятелей. Следование этой мировоззренческой установке лишало светские власти как самостоятельности, так и инициативы, столь необходимых в политических и военных мероприятиях. Сформулированный в религиозной литературе XIII–XV вв. идеал расходился с практикой. Ему не следовали ни Александр Невский, ни Даниил Галицкий, ни Дмитрий Донской, ни другие князья рассматриваемой эпохи.

В наиболее резкой форме идея превосходства духовной власти над светской сформулирована митрополитом Кирианом, находившимся в открытой вражде с Дмитрием Ивановичем. Великий московский князь сделал попытку

своей волею поставить на митрополию Митяя и упорно не желал принимать поставленного на это место из Византии Киприана. В условиях борьбы за митрополичий стол и возникло послание, в котором резко осуждаются попытки светской власти по своему усмотрению распоряжаться святителями и делами церкви. Написанное в 1378 г. послание адресовано Сергию Радонежскому и Федору (племяннику троицкого игумена, ставшего с 1390 г. ростовским епископом). Защищая свои права и сетуя на бесцеремонное выдворение своей свиты из столицы, он обвиняет своих корреспондентов в малодушии и боязни княжеского гнева. По убеждению Киприана, боязнь власть придержащих может быть свойственна мирянам. Монахов же, которые отрешились от всего мирского, ни гнев, ни преследования со стороны властей не могут утратить.

В условиях столкновения интересов церкви и государства резкая критика в адрес князя, а также адресованный Сергию и Федору призыв выступить с критикой позиции, которую занимал Дмитрий, основывались на осознании превосходства духовенства над представителями государства. Аналогичную ситуацию предусматривал Трифоновский сборник XIV в. В интересах сильной и независимой от государства церкви в нем сформулировано требование обязательного церковного регулирования деятельности князей, тщательное контролирование соблюдения ими норм поведения. На духовенство возлагалась обязанность «непостыдну быти противу царем и князем и властителем непокоривым». Отступивших от законов церковь призвана обличать, наставлять и направлять на путь истинный.

В литературе рассматриваемого периода имелись и иные высказывания. В «Житии Авраамия Смоленского» повествуется о том, как князь вершит суд по духовным делам, узурпируя юрисдикцию церкви. Факт нарушения церковных привилегий не вызывает негодования и осуждения у автора жития. Право князя вступаться в дела церкви обосновывает в своем послании Акиндин. Этих взглядов, очевидно,

и придерживался Дмитрий, когда выдвигал кандидатуру Митяя в противовес Киприану. В противоположность такому мнению поддерживаемое Константинополем высшее духовенство ратовало за сильную церковь и стремилось установить контроль за деятельностью княжеской власти. Этим идеологическим задачам служила теория казней Божиих.

Для произведений, стоявших вне ортодоксального круга, признаки социальной неоднородности общества не воспринимались по аналогии с небесной иерархией. В них чаще говорится о народе в целом, в чем проявляется архаичный социальный стереотип, возможно, восходящий к «золотой» дружинной эпохе. В таких произведениях, как житие Александра Невского, рязанское предание о Евпатии Коловрате и «Задонщина», наряду с чертами эпического стиля можно встретить такие сюжеты, где представители низших сословий поставлены в один ряд с выходцами из княжеско-боярской среды. Доблестно сражавшиеся за Русскую землю представители феодального сословия здесь присутствуют как часть народа, вместе с которым они встают на защиту страны. Если эпический богатырь олицетворял собой лучшие качества всего народа, то эпизация облика князей в литературе — результат общественного признания их заслуг перед Отечеством, свидетельство сближения интересов и задач различных социальных сил, которое наблюдалось в периоды возникновения общей для всех опасности.

Общественный строй, не знавший неравенства, в условиях которого князь являлся первым среди равных, оставался в далеком прошлом. Эпический стиль возрождает воспоминание о старине как желанном образе социального устройства. Вместе с тем, эпическое мироощущение воспринимает действительность такой, какая она есть. После Владимира Ясно Солнышко (Святославович, крестивший Русь в 988 г.) и Волха Всеславича (Всеслава Полоцкого, героя антихристианского выступления 1071 г.) в эпосе ни один из Рюриковичей не был воспет как герой положительный.

Былины рисуют натянутые отношения богатырей с властями, осложнявшиеся несправедливостью князей и их приближенных. Черты социальной неоднородности общества отражены сочинениями, авторы которых используют приемы фольклорной поэтики.

Если в центре внимания теории казней находилось религиозно-нравственное состояние древнерусского общества, то их оппоненты, отталкиваясь от иных историсофских установок, болезненно реагировали на бедствия страны, резко осуждая смуты, удельные неурядицы и войны. Принимая близко к сердцу пагубные последствия их, идеологи «антиказни» звали к деятельному участию в защите Русской земли и оздоровлению жизненных устоев в стране. В произведениях этого идейно-религиозного направления резко проявилось неприятие порядков (равно как и их идеологического оправдания), подрывающих единство страны и ее могущества.

Образцом властителя представлялся сильный и справедливый князь, который способен обеспечить целостность и независимость Русской земли. По этой причине «Слово о погибели» не признает факта раздробленности страны. Произведение проникнуто оптимистической верой в восстановление единой державы, образцом которого выступают наследники Владимира Святославича — Ярослав Мудрый, Владимир Мономах, Юрий Долгорукий.

На протяжении XII–XV вв. для многих древнерусских авторов символом независимости являлся древнекиевский период истории. В целостности страны и в поддержке княжеского единой державы виделось безымянным сочинителям будущее Руси. Единство государственной власти и народа показало свою силу при Святославе и Владимире, а позже при Невском и Донском. Оно воспето в былинах и увековечено воинскими повестями и внецерковными сказаниями. В них отразилось такое восприятие действительности, которое в силу мировоззренческих причин было чуждо древнерусским писателям мистико-аскетического направления, толковавшим события с позиции теории казней Божиих.

ИСТОРИОСОФИЯ ОПТИМИЗМА ИЛАРИОНА

Гармонизация с Богом на основах взаимопонимания Бога и мира была свойственна эпохе апологетов¹⁴². Аналогичные установки, видимо, имели место и в древнерусский период. По крайней мере, в «Притче о расслабленном» Кирилл Туровский утверждал неизбежность небесной кары («...несть бо земля, могуща божию казнь переменить»), направляя свой полемический выпад в адрес тех, кто считает, что устрашение несовместимо с христианством.

Тут мы выходим еще на одну проблему — проблему идейного противоборства сторонников и противников теории казней. В спорах на эту тему вскрывается разное понимание взаимоотношений Бога и мира. В одном случае Господь представлен грозным и беспощадным судьей, в другом он видится как добрый попечитель, заботящийся и оберегающий свое создание.

Начнем с наиболее яркого и показательного материала, свидетельствующего о распространении в обществе недоверия к догмату воздаяния, а вместе с ним и к учению о Божьей каре: «О, горе гадящим святыя книги ... сами ся лихо лъстяще, да егде услышать о суде и муце то смеющесе глаголють, деши ли аз есмь добрее всех человек, идеже вси человеци ту и аз ... наслажю точыю добра века (!) ... кончавшу же ся року житья сего (!) посланный ангел иже изметь душу глаголя, кончася уже житие твое в весе семь, поиди уже в другыя человеки»¹⁴³. Если верить процитированному источнику, то теории казней противопоставлялось восходящее к язычеству воззрение о перевоплощении душ.

Есть основания говорить не только о сдержанном, но и о принципиально неприемлемом отношении к теории казней Божьих какой-то части древнерусских книжников. Мо-

тив казни совершенно отсутствует в таком богатом идейным содержанием памятнике, как «Изборник 1076 г.» И наоборот, в нем вопреки теории казней утверждается, что выпавшие на долю человека невзгоды не могут служить средством принуждения к покаянию: «обычай несть Богу егда съгрешаем не тыгда мстити грехом, нь терпяти дая нам время покаянию»¹⁴⁴. Та же идея проводится в статьях, содержащих мотив милования грешников¹⁴⁵.

Наряду с широким распространением теории казней убеждение в возможном спасении еретиков, язычников и прочих грешников удерживалось в литературе, подрывая саму идею воздаяния и суда. Внесли свою лепту и апокрифы. В «Хождении Богородицы по мукам», датированном XII–XIII вв., если и не решается, то по крайней мере ставится вопрос о несовместимости наказаний с человеколюбивым обликом божества. Мария молит Бога о прощении грешников. Правда, в апокрифе речь идет лишь о временной передышке в муках грешников, зато в народных духовных стихах это ограничение преодолено. Весьма характерно в данном случае само развитие апокрифических идей, их сближение с умонастроениями народа.

О неприятии казней Божиих заявил Илариион, но прежде чем перейти к примерам, необходимо рассмотреть историософию мыслителя, которая во всех отношениях оригинальна.

Мыслитель-митрополит историческое бытие своего отечества сопоставил с судьбами других народов, хотя всемирная история как таковая его мало интересовала. Вместо обычного для христианской историографии подключения национальной истории к истории человечества, начинающейся с описания творения, экскурсов в ветхозаветную, новозаветную и последующие обозримые эпохи, Илариион всецело сосредоточивается на причинах тех эпохальных изменений, которые переживала Русь в конце X — начале XI столетий. Вместе с тем, он обращает внимание на аналогичные примеры из жизни других народов, сопоставляя повторяющиеся в разных странах преобразования общественной и религиозной

жизни. Благодаря такому приему, выявляется общая тенденция мировой истории в связи с христианизацией. Одновременно Иларион стремится проникнуть в смысл и значение событий далекого прошлого славян и дать всестороннюю и глубокую оценку современной ему действительности. Но мысли философствующего писателя тесно в современности и она устремляется в будущее. Глубокая мировоззренческая убежденность, что в мире царствует благорасположенная к человечеству сила, дает основание оптимистической вере в великое предназначение, предуготованное его стране.

Несмотря на религиозную форму, содержание дошедших до нас произведений далеко выходит за пределы собственно религиозных понятий, хотя и не порывает с ними, существует в этой характерной для своей эпохи оболочке. Как бы ни старались некоторые исследователи перевести творчество Илариона в план «чистого богословствования», остается очевидным, что вся, за немногим исключением, содержательная наполненность его сочинений касается изложения историко-философских воззрений знаменитого Ярославова грамотника.

Глобальный ход истории сводится Иларионом к преемственному движению состояний, переживаемых народами. Выделено два периода — эпоха «идольского мрака» (в отношении иудеев соответствующий период назван эпохой «закона») и время «благодати», то есть христианства: «прежде закон, ти по томь бл[а]г[о]д[а]ть, прежде стень, ти по томь истина» (Л. 170 а)*.

В образной форме неизбежность наступления «благодатной» эпохи раскрывается с помощью библейской притчи о Сарре и Агари, судьба сыновей которых (первенца сына рабыни Измаила и свободного наследника Авраамова — Исаака) как бы знаменует неизбежную перемену в состоянии народов. Согласно притче, Измаил олицетворяет со-

* Здесь и далее тексты Илариона цитируются по древнейшему и наиболее сохранившемуся Синодальному списку № 591, с указанием листов в рукописи.

бой минувшую эпоху рабства и заблуждения, а в судьбе Исаака видится Илариону предвестие наступления времени, когда «будут наследовать» свободные.

Поставив в один ряд и почти уравнив «закон» и «идольскую лесь» (в противопоставлении ее «благодати»), Иларион тем не менее не ставит между ними знака равенства. «Закон» иудеев рассматривается как начальная веха в исторической жизни иудейского народа. В других «языках» этому периоду соответствует «мрак», «сушь» и «лесь» — черты, которыми оценивается господство «во всех человецех» язычества: «по всей бо земли суша бе прежде, идольстей лесь языки одержашти» (Л. 174 б). Постепенно «источник благодатный», под которым понимается христианство, «напоает» всю землю, и народ за народом выходят на арену исторического развития: «сп[а]сение бл[а]го и щедро простирая на вся края земныа» (Л. 173 б). За этими рассуждениями теряется начальная точка исторического отсчета, определенная в христианском учении шестью днями творения и положившая начало «бытию сего мира».

Приобщение к вере во Христа является для Илариона показателем исторической зрелости того или иного народа. По его представлению, каждая страна и населяющий ее «язык», следуя свыше предначертанной очередности, в свое время минует порог перехода к «благодати». Творец выступает в роли попечителя, который не дает погибнуть «творению своему» в «служении бесам». За этими рассуждениями скрыта глубокая идея непрерывности движения. Страны поочередно переходят из несовершенного прошлого в совершенное настоящее. Воцарение «благодати» в постепенно расширяющихся пределах, куда попадает Русь, порождает оптимистическую веру в будущее благополучие «новых народов». Таким образом, в национальной истории отражается ход вселенских перемен.

Принцип предопределенности событий выражен в «Слове о законе и благодати» несколькими способами. Его можно вычленить там, где Иларион обращается к истолкованию

событий. Христианизация, к примеру, сопровождается следующими пояснениями: «Бог ... сътвори избавление людемь своим, яко не презре до конца твари своеа идольским мраком одержиме быти» (Л. 168 а). Или — «въсхоте и сп[а]сены и в разум истинный приведе» (Л. 181 а). «Слову» свойственны и такие мировоззренчески значимые выражения, как: «Богу тако изволиша». «тя сотвори Господь благоверья твоего ради», «благоизволи отец ваш небесный» и т. п. Одновременно провиденциальная установка передается с помощью особым образом организованной подачи материала. Так набор библейских пророчеств, с которыми соотносятся те или иные события земной истории, указывает на то, что должно быть. Весьма показательны, что только в плане параллелизма, а не прямой преемственности, события имеют для Илариона исторический смысл. Всем строем, всеми приемами подчеркивается, что история осуществляет свой ход через повторение уже бывшего, согласно свыше предначертанному плану.

В исследовательской литературе обычно считается, что Иларион выстроил трехчастную схему исторического развития («идольская лесть», «закон», «благодать»). И все-таки точнее было бы говорить о двучастности в восприятии древнерусским мыслителем исторической перспективы. Ведь иудейская история сопоставляется с двухчастной схемой («идольское служение» — «закон»). Русь, как и многие другие народы, миновала этап Луны («закона»). Период «идольского мрака» сопоставляется с господством «закона» лишь как два различных проявления заблуждения, противостоящих наступлению «благодатного крещения». При ближайшем рассмотрении оказывается, что по отношению к «благодати» даже «идольский мрак» находится в положении более благоприятном, нежели «закон». В «Слове» говорится о том, что приверженцы «закона» сами лишили себя возможности приобщения к вере во Христа и связанного с ней «обновления».

Едва ли не намеренно повествование насыщается выдержками из Библии, подчеркивающими близорукость «богоизбранного» народа, который более всех других народов был «почтен» Творцом, но в «гордыне» своей слеп оказался. Распяв «Бога истинного», народ Израиля вместо пути спасения избрал путь гибели. Притчей о виноградаре и пророчествами Иларион показывает, как лучшие представители иудейского народа сами предрекли будущее своим единоплеменникам. Не им, которым явил себя Спаситель, но молодым языческим народам, — по мысли идеолога древнерусского христианства, — принадлежит будущее. Ведь представители «от язык» в лице волхвов поклонились Христу, тогда как иудеи искали его, чтобы убить. В содержание, таким образом, вводится объяснение — почему провидение благосклонно к «новым народам», удостоенным «благодати», и почему ее Творец «утаил еси от премудрых и разумных и открыл еси младенцемъ» (Л. 175 б).

Суммируя рассмотренные здесь мысли и идеи, можно сказать, что Иларион дает религиозно-философское осмысление размежевания иудейства (как национально замкнутого образования, представители которого претендуют на исключительность) и христианства (как национально безразличной религиозной общности), доказывая исторически тупиковое состояние первого в сравнении со вторым. Автор предостерегает об опасности притязаний народов на превосходство. Попытки, подобные тем, которые делают приверженцы «закона», губительны, ибо они отсекают народ от постепенного приобщения человечества к истине*. Не случайно, видимо, прошлому молодых народов отдается предпочтение перед «ветхостью» «законной»: «Лепо бе бл[а]годати и истине на новы люди вьсиати. Не вливають бо по словеси г[о]с[под]ню вина новааго учения бл[а]г[о]д[а]тна в мехы ветхы, обетшавши

* Показательно, что при всем своем светлом мироощущении только в отношении иудеев оправдана божественная казнь — расеяние.

в иудействе. Аже ли то просядутся меси и вино пролеется. Не могше бо закона стена удержати, но многажды идолом поклонявшися, како истинныа бл[а]г[о]д[а]ти удержати учение. Не ново учение — новы мехы — новы языкъ» (Л. 180 а).

Во второй, центральной части «Слова» получает дальнейшее развитие тема противопоставления «новых» и «ветхих» народов, углубляются мотивы предопределенности исторического развития (см.: Л. 181 б–182 а). Национальная русская история в этой части соединяется автором с мировым историческим процессом, в рамках которого Русь, наряду с другими народами, переживает изменение своего исторического состояния: «вера бо бл[а]г[о]д[а]тънаа по всей земли прострся и до нашего языка рускааго доиде...» (Л. 180 б).

Как в отечественной истории, так и во всемирной, Иларион выделяет два этапа — дохристианский и христианский, с которым соотносится обновление страны. Сквозной линией проходит сопоставление исторически значимых для Руси перемен с соответствующими преобразованиями в жизни других народов. Восхищение открытостью «новых народов» «благодатному учению» перерастает в проповедь всеобщего равенства и равноправия населения стран — «въ всех языцех сп[а]сение твое» (Л. 184 а). Эта мысль подкрепляется подборкой пророчеств о вселенском характере христианства. По сравнению с первой частью значительно усилено обоснование того, что «спасенного» учения удостоились язычники (см.: Л. 182 а), а в отношении «закона» даются более беспощадные оценки, чем в отношении «языческой лести». Мыслитель следует намеченной в зачине цели развести иудейство и христианство и при всяком удобном случае подчеркивает, что между ними не осталось ничего общего.

Провозглашенная в «Слове» идея равенства допускает некоторые исключения. В конкретных жизненных обстоятельствах, как оказывается, принцип всеобщего равенства не дает основания для уравнивания без разбора всех национальных, религиозных и политических различий. Со-

храняется неравенство исторического плана. Оно условно и преходяще — на смену рабству идет свобода, «закон» постепенно, но неизбежно сменяется «благодатью». Для Илариона-мыслителя, идеолога и политика, принимавшего самое деятельное участие в общественной и внешнеполитической жизни страны, важно было доказать и утвердить равноправие «молодого народа» (народа без прошлого, с точки зрения греков) с народами, богатыми своей культурой, такими как византийцы и римляне. В теории и практике этот принцип впервые провели в жизнь славянские первоучителя Кирилл и Мефодий. Из христианской теории равенства Иларион сделал полезный для Руси вывод: не притязая на первенство (что «погубило» иудеев), он поставил русский и другие «новые народы» в один ряд со старыми, богатыми христианской традицией и культурными достижениями. Современники Илариона завоевали это право силой оружия. Есть основание в таком развитии мысли видеть определенную антивизантийскую заостренность.

Чувство гордости за достигнутые родной страной успехи приписывается влиянию «благодати». Оно настолько всеобъемлюще, что распространяется и на дохристианскую историю и, в итоге, выливается в историческое оправдание языческого прошлого Руси.

Исключение, которое делается для непознавших «спасенное учение» предков Владимира, нарушает общую тональность всего произведения, построенного на противопоставлении дохристианской истории периоду «благодати». Если же принять во внимание успешные войны Рюриковичей с Византией, то слава победам рода материализуется в доказательство равенства Руси с Византией. Предки Владимира внесли свой вклад в утверждение могущества страны, так или иначе подготавливая почву для будущих преобразований. По мнению Илариона, тем самым они стали причастны великому делу Владимира.

Дохристианское прошлое страны подается Иларионом в нескольких значениях. По замыслу Похвалы, оно выступает также в качестве прообраза будущего могущества Руси.

в которое со всей силой убежденности верит автор «Слова о законе и благодати». В отечественной истории язычество выступает в том же значении, что и эпоха «закона» для христианства в целом. Таким образом, Иларион высказывает мысль о непреходящем значении прошлого вообще. Слава прошедших лет, соединенная с величием современных Илариону дней, внушает надежду и уверенность на новые достижения.

Сформулированная в двух начальных частях «Слова» мировоззренческая позиция подкреплена в Похвале примерами из жизни, которые во всей наглядности представляют историко-философские воззрения мыслителя. События мировой истории и их движущие силы объясняются через соотнесенность с деяниями близких и далеких предков. С одной стороны, история Руси рассматривается как часть истории человечества, с другой — как богатая собственными историческими событиями. Вытекающее из возвеличивания дохристианского прошлого противопоставление Руси Византии в политическом плане доходит до религиозного противопоставления православия русских — православию греков. Иларион признает преемственность, но это признание не служит обоснованием единства восточнохристианского мира под эгидой Константинополя. В «Слове» не содержится ни единого намека на миссионерство, а участие греков в деле распространения новой веры сводится на нет. По мысли автора, всей своей историей русские доказали несостоятельность притязаний своих единоверцев-греков на первенствующее положение в православном мире. Иларион в буквальном смысле слова утверждает право русского и других «молодых народов» на восприятие «благодати», которую пытались присвоить себе византийцы, пренебрежительно воспринимая христианизируемых ими в политических целях варваров. Славным прошлым Русь оправдывает предназначение, стать «новыми мехами для нового вина».

В своей концепции истории Иларион формулирует принцип «постепенного и равного приобщения всех народов к культуре христианской»¹⁴⁶.

Мыслительно свойственна широта исторического кругозора, определяя который, он намного превзошел даже отца диалектики Гегеля. Распространение «благодати» на Русь не является для Илариона завершением мировой истории. «Благодать» — это не предел, достигнутый в жизни того или иного народа, она — «слуга будущему веку»¹⁴⁷. «Нового учения благодатного» ждут новые народы и новые острова (см.: Л. 184 а–184 б).

Через описание распространения «благодати» раскрывается еще одна особенность мировоззрения Илариона. История подается в «Слове» как пространственное движение, которое как бы физически включает в себя новые народы и земли. Благодать и истина наполняют всю землю, покрывая ее подобно воде морской (см.: Л. 175 а). Утонченная философско-богословская идея здесь передается средствами конкретного, осязаемого пространственно-временного восприятия.

Выведенные в «Слове» божественный и земной планы онтологически резко не противопоставляются один другому. Они предельно сближены, почти взаимно проникают друг в друга¹⁴⁸. В итоге, восприятие бытия органично, а историческое мироощущение лишено психологического надрыва, порождаемого нацеленностью на преодоление онтологического разрыва земного и небесного, временного и вечного. Ход истории ровен и надежен. Из осознания этой сверхъестественной надежности вырастает оптимистическая вера в грядущее. Вопреки христианской традиции, грядущее не переносится в надприродный план вечности, в нем Иларион видит продолжение земной истории¹⁴⁹.

На всем обозримом пространстве отечественная история представляется Илариону все нарастающим накоплением удач и успехов. В мире, каким он представляется мыслителю, царит добро. Онтологический статус зла в его произведении вообще сведен на нет. Прошлое выступает не столько в виде зла, сколько являет собой несовершенство и болезни

(см.: Л. 181 б–182 а). По мере неизбежного исторического развития менее совершенное состояние бытия сменяется более совершенным. Смена состояний соответствует в «Слове» движению образов и понятий, которыми обозначается время. Идеальное время для Руси — это время перемен, время Владимира и Ярослава. Оно в значительной мере подготовлено дедами-предками. Соответственно предшествующее не уходит в небытие, оно органически вырастает в настоящее. Поэтому не будет преувеличением сказать, что Иларион первый в отечественной мысли выдвинул идею сквозной связи времен. В его модели времени прошлое и будущее как бы стянуты к настоящему. Эта модель чем-то напоминает вечно длящееся время мифологического сознания. Представляется, что жизнеутверждающее мироощущение древнерусского мыслителя было вызвано по крайней мере двумя обстоятельствами — действительными успехами страны и осмыслением перемен, причины которого религиозно ориентированное сознание могло усматривать в силах надприродного порядка. Объяснение успехов страны покровительством Бога могло предназначаться и для укрепления веры вновь обращенных (ср.: «кто не поклонится величию славы его?»). Так могла родиться идея о связи достигнутых страной успехов с христианизацией ее.

Очевидно, этим обстоятельством обуславливается то, что в сочинении киевского первосвятителя четко проступают следы адаптивности, то есть такой позиции в объяснении действительности, согласно которой Богом даруется божественное усыновление стране и людям, ее населяющим. Соответственно подразумевается и покровительство и, в итоге, спасение усыновленных. По мысли Илариона, такового усыновления удостоились все его соплеменники (см.: Л. 181 б, 190 а)¹³⁰.

В произведениях Илариона практически повсеместно снимается тема суда и воздаяния. Формально она прозвучала лишь в «Исповедании веры» и вскользь промелькнула

в «Молитве»*. Но согласно преобладающему в этих произведениях идейному звучанию, крестившиеся имеют все основания надеяться на суд без кары и на помилование в этой жизни от напастей и казней: «помилуй ны призываа грешники в покаание и на страшнемъ твоємъ суде деснааго стояниа не отлучи нас, нь бл[а]гословления праведныхъ причасти нас» (Л. 198 а). Как следствие, не развиты понятия греховности и воздаяния. Требование благих дел ограничивается чаще всего милостынею (ЛЛ. 189 б, 190 а, 194 б).

Крещение предполагает новые нормы поведения, но, как признает Иларион, в практике они отсутствовали (см.: ЛЛ. 175 а–176 а, 194 а–197 а). Однако оказывается, что и безнравственное состояние общества не может служить основанием для казни. В своем молитвенном обращении к Богу Иларион предостерегает Творца(!), что всякая угроза в отношении новообращенных опасна — «да не отпадутъ от веры нетвердии верою. Мало показни, а много помилуй» (Л. 198 б). В свете этих фактов становится понятно, почему при извлечении выдержек из Библии Иларион опускал ссылки, упоминавшие о божественной каре в отношении народов (см.: ЛЛ. 182 б–184 б). Многократно обращаясь к Псалтыри, он не приводит ни одного примера суда и наказания в отношении неверных и отступников, которыми изобилуют псалмы. Как бы там ни было, но разработанное в учении христианства понятие суда утрачивает в передаче Илариона свое прямое назначение. Надежда на попечительство в жизни вытесняет заботу о будущем суде: «не въниди в суд с рабы своими, мы людие твои» (Л. 196 а), «яко от тебе оещение есть, яко от тебе милость и много избавление, и души наши в руку твоею, и дыхание наше в воли твоеи» (Л. 197 а). Здесь присутствует намек, что вследствие провиденциализма даже вина за проступки перелagается на Бога. На место требования покаяния ставится угроза отпадения верующих

* Перу Илариона принадлежат три сочинения: «Слово о законе и благодати», «Молитва», «Исповедание веры».

от Бога: «не тръпить наше ество дълго носити гнева твоего» (Л. 198 б). И добрые дела, и спасение — все возлагается на Бога: «ч[е]л[ове]колюбче, ты бо еси Г[оспод]ь вл[а]д[ы]ка и Творецъ и в тебе есть власть или жити нам или умрети» (Л. 196 а), «терпе нас, направляя ны на истину твою» (Л. 197 б).

Переосмысление догмата о суде и воздаянии сильнее всего проявилось в «Молитве» Илариона, которая религиозную обстановку в стране рисует не столь парадно, как «Слово». В молитвенном обращении Иларион печется не о жизни будущего века, а о насущном, испрашивая необходимые жизненные блага для жителей страны. Предполагается, что наряду с божеством-заступником должен выступать и умерший Владимир, содержащаяся в «Слове о законе и благодати» Похвала которому напоминает окличку умершего * родича о содействии его потомкам.

Обходя вопрос о будущем суде и воздаянии, древнерусский мыслитель рисует образ доброго, терпеливого к беззакониям и максимально приближенного к человеку Творца. Человеколюбивый Бог действует как заступник и попечитель и в этом своем проявлении мало чем отличается от древних славянских божеств-покровителей. Бог, по Илариону, призван быть источником милости: «Вси бо уклонихомся, ... несть от нас ни единого о н[е]б[е]сных тщащася ... Не сотвори нам ... по делам нашим ... но терпе на нас, и еще долго терпе» (Л. 197 а–б). Иларион отдавал себе отчет в том, что новообращенные люди не могут выполнить всех заповедей христианства: «Аще въздаси комуждо по делом, то кто спасетсѧ?» (Л. 197 а). И выход был один — уповать на милость и благорасположение Господа: «аще и добрых дел не имеем, но многыа ради м[и]л[о]сти твоя спаси ны ... Не остави нас, аще и еще блудим, ... съгрешаемъ ти, ... не възгнушаисѧ, аще и мало стадо...» (Л. 195 б).

* Языческий обряд обращения к умершему. В пережиточной форме существовал и после введения христианства.

Теория «казней Божиих» ориентировала на мистико-аскетический идеал христианского благочестия. В этой религиозно-философской концепции подчеркивалось назначение Бога как грозного карающего судьи. Образ Бога здесь вполне соответствовал ветхозаветному. В сочинениях митрополита содержится прямо противоположные взгляды, чем у сторонников теории «Божьего батога». Строгому, бескомпромиссному и карающему даже за малые прегрешения (при жизни и после смерти) небесному судье противопоставлен Бог милующий: «И донеле же стоить мир не наводи на ны напасти искушения, ни предаи нас в руки чуждых, да не прозовется град твой град пленен и стадо твое пришельци в земли не своей, да не рекуть страны: где есть б[ог] их. Не попускаи на ны скорби и глада, и напрасныа смертии ... да не отпадут от веры нетвердии верою. Малы показни, а много помилуи, малы язви, а милостивно исцели... продължи милость твою на людех твоих, ратныа прогоня, мир утверди ... вся помилуи, вся утеши, вся обрадуи...» (ЛЛ. 198 а–199 а). Настрой «Молитвы» созвучен «Слову», в котором присутствуют мотивы спасения всех принявших крещение, а это уже само по себе исключает для них Божью кару в принципе.

Если теория казней требовала смирения, покорности, слез и страданий, которые призваны были стать необходимыми условиями спасения, то Иларион, напротив, провозглашал такую программу общественного развития и такой нравственный идеал, в которых не было места пессимизму, крайней аскезе и религиозной непримиримости к отступникам правоверия.

По всем пунктам у Илариона изложена точка зрения, противоположная тому, что говорится в связи с объяснением летописью бедствий 1096–1110 гг. Богу карающему Иларион противопоставляет доброе божество.

О первом митрополите из русских можно сказать, что он, безусловно, учитывал мощное влияние традиционализма на древнерусское общество, а отдельные, явно не вступающие в противоречие с православием элементы традиционализма

были свойственны творчеству этого выдающегося древнерусского мыслителя. Конечно, сама постановка вопроса о присутствии в текстах церковного иерарха элементов дохристианского наследия парадоксальна. И тем не менее отдельные уступки дохристианской традиции в период смены вер вполне понятны и объяснимы. Речь, собственно, идет не о языческих симпатиях или прямом отступлении в язычество митрополита Илариона, а о тех сюжетах, где дохристианские идеи и образы сливались с христианскими на основе некоей схожести их восприятия. Поэтому традиционализм у идеологов русской церкви там, где он уловим, замаскирован. Он значительно менее явно выражен, чем традиционализм средневековой городской культуры, и уж совершенно незначителен в сравнении с традиционализмом сельской народной культуры.

Что же можно отнести в творчестве Илариона на счет влияния традиционализма? В первую очередь то, что Иларион единственный из высших представителей иерархии древнерусской церкви не занимал воинственную, резко обличительную позицию в отношении язычества. Более того, «идольский мрак» славянского язычества приближен к «истине» и «благодати» новой веры, тогда как обычно выше язычества ставился ветхозаветный «закон». С точки зрения критического отношения к дохристианскому прошлому оценки «закона» беспощадны, тогда как «идольская лесьть» представлена едва ли не заблуждениями детского возраста «молодого народа». Языческое прошлое Руси Иларион не только не приравнивает к небытию, как того требовала христианская методология, но, напротив, с явным чувством гордости повествует он о языческих предках Владимира Крестителя, подчеркивая не противоположность по вере и делам, а возвеличивая единство рода по славе и благодати: «сий славный от славных рожься, благороден от бл[а]городных» (Л. 185 а). Явно выражен родовой, сугубо традиционалистский принцип единства правящего рода: «похвалим ... великааго кагана ... вьнука старааго

Игоря, с[ы]на же славнааго Святослава, иже в своа лета владычествующе мужьством же и храборьством прослуша в странах многих, и победами и крепостию поминаются ныне и словуть. Не в худе бо и неведоме земли владычестваша, нъ в Руське, яже ведома и слышима есть всеми четьрьми конци земли» (ЛЛ. 184 б–185 а). Оценивая историческую череду представителей рода Рюриковичей, Иларион в Похвале, которая является идейно-смысловой и композиционной вершиной «Слова о законе и благодати», даже формально, в качестве дани церковной традиции, не противопоставляет князей «поганых» христианским властителям Руси. Владимир предстает достойным наследником славы и величия прародителей, преумножившим делами своими славу рода Рюриковичей, который вне зависимости от идеологических оценок выступает как единое целое. Христианизация как бы наложилась на родовой традиционализм, когда из предков выделена первая христианка Ольга, последователем которой стал ее внук Владимир, а затем и Ярослав (см.: Л. 191 б). Однако и здесь подчеркнута наследственность, и семейная христианская традиция представлена как традиция родовая. Таким образом, с одной стороны, мы видим, как в творчестве Илариона бережно сохраняется родовой принцип историзма, а с другой стороны, мы видим, как эта архаичная модель мировосприятия христианизируется. С точки зрения буквы вероучения (чисто фразеологически) это выглядит как христианство, но по сути, по духу своему, это по-христиански перефразированный традиционализм.

Из других более мелких мет традиционализма следует отметить восприятие смерти как сна в той части Похвалы, где он обращается к умершему Владимиру, призывая его восстать из гроба и порадоваться успехам христианизации (Л. 192 б). У Илариона в данном случае явное несогласование с христианским представлением о том, что тело по смерти разлучено с душой. Но именно такую связь предполагают сохранившиеся до XX века плачи по мертвым, оклички

умерших и сопровождающий их ритуал на могилах предков, рассматривавшихся как жилище мертвых (заснувших) прародителей или вход в царство смерти (сна).

Венчает Похвалу Владимиру самая типичная, почти народная, окличка умершего (Л. 195 а). Иларион обращается к Владимиру, чтобы он выступал покровителем в делах своего сына Ярослава. Элементы родового культа в такого рода обращении налицо. Правда, традиционная форма оклички значительно христианизирована путем превращения родича-покровителя в посредника между человеком и Богом. В традиционной культуре умерший предок непосредственно наделяется сверхъестественными свойствами покровителя. У Илариона от предка-покровителя зависит благорасположение Бога. В строго ортодоксальном смысле Владимир не мог выступать просителем за своих потомков, ибо к тому времени он еще не был канонизирован. Поэтому есть все основания говорить, что в новой христианской оболочке в «Слове о законе и благодати» продляли свою жизнь идеи и представления, восходящие к древним родовым культам. Более примечательно то, что давал им вторую жизнь идеолог древнерусского православия, являвшийся высшим должностным лицом отечественной церковной иерархии.

В завершение добавим, что в данном сюжете мы соприкасаемся с центральной смысловой идеей произведения, идеей заступничества, которая формулируется с позиции антиказни. Владимиру, равно как и его сродникам Борису и Глебу, приписывается покровительство над всей Русской землей. Он как своеобразный оберег призван предохранять от «всякоа рати и пленения». Этой теме милования и заступничества специально посвящена «Молитва» Илариона, обширные примеры из которой приведены выше. Для нас здесь важно подчеркнуть, что подробно разработанные и широко популярные на Руси взгляды — назовем их теорией антиказни — напрямую увязываются с переработкой традиционных идей.

Опасения насчет благотворного воздействия аргументов «Божьего батога» на умонастроения верующих высказывались даже в кругах книжников, не отвергавших теорию казней. При этом исходили из того, что казнь при жизни может быть расценена как жестокость Творца и повлечь отпадение от православия нетвердых в вере. С другой стороны, среди смертных нет ни одного человека абсолютно безгрешного, а поэтому никто не гарантирован от воздаяния. Как бы суммируя все эти умонастроения, компромиссный вариант предлагала «Пчела»*: «Но не надо всеми сде Бог месть творить, дабы не отчаял воскрешения и отложил суд яко все zde дающий суд»¹⁵¹.



* *Пчела* — под таким названием в древнерусской книжности были распространены переводные сборники изречений, появившиеся в XII–XIII вв.

НЕБЕСНЫЕ ПОКРОВИТЕЛИ: культ святых и оптимистическое восприятие действительности

Непопулярность теории казней, с одной стороны, и апологию этой теории — с другой, отразила литературная судьба «Жития Бориса и Глеба». Один и тот же религиозный культ породил две противоположные идейные трактовки, изложенные соответственно в «Сказании» и «Чтении» о святых русских князьях. Идейные несовпадения «Чтения» и «Сказания» отражают размежевание интеллектуальных сил древнерусского общества по различным направлениям. Оба произведения появились во второй половине XI—начале XII в. и запечатлели в своем содержании все особенности мировоззренческой ситуации эпохи.

«Чтение о Борисе и Глебе» написано в классическом агиографическом стиле. Характеристики князей трафаретны: это «образцовые святые, стремящиеся чуть ли не с рождения к мученичеству»¹⁵². Сюжетная линия подчинена одной морально-назидательной идее — смирения и послушания. Мученическая гибель князей приравнивается к подвигу Иова и Лазаря. По мысли автора «Чтения», русские князья, как и библейские герои, — божественные избранники на мученичество, а избранничество предполагает терпение. Терпение проповедуется как высший моральный принцип, как средство спасения. Общеморальный принцип угодного Богу смирения в преломлении к социальной действительности выливается в проповедь повиновения, на которую как на одну из основ опирается феодальная идея иерархичности: «ни пакы смею противитися старейшему брату, егда како суда Божия не убежю...»¹⁵³; «Видите ли, братие, коль высоко покорение, еже стежаста святая к старейшу брату»¹⁵⁴. «Чтение» убеждает в недопустимости сопротивления божественной воле и божественным заповедям, преступление которых

предполагает возмездие. Особенно акцентируется внимание на том, что повинование брату приравнивается повинованию Богу: «Идея слепой и безграничной покорности старшему брату так величественна и возвышенна, что лучше умереть за нее, чем, нарушив ее, спасти свою жизнь»¹⁵⁵.

Примеру святых должно следовать в практической земной жизни — к такому заключению приходит автор «Чтения». Важен моральный смысл затронутых в произведении событий. Вообще, «Чтение» как бы игнорирует историческую действительность, в нем «исторические интересы стоят на последнем месте»¹⁵⁶. Изложение событий и описание природы ведется беспристрастно, лишь как необходимый фон для выражения стержневой моральной доктрины. «Чтение» построено так, что сам культ русских святых обращается в прославление христианского Бога, в тени славы которого меркнут авторитет и сила почитаемых на Руси князей-мучеников. В отличие от «Сказания» чудеса совершаются как бы помимо святых, по прямому произволению Бога, что надо понимать как последовательное проведение принципа монотеизма. Чудеса, приписываемые сверхъестественной силе князей, — лишь «молитвы ради святого Бориса и Глеба» — бывают, но свершаются неизменно «силою Господнею»¹⁵⁷. Поэтому и славить надо сначала Бога, а потом уж святых: «прославиша Бога», давшего благодать «святыма своим»¹⁵⁸. Роль святых в чудесах ограничивается посредничеством. Таким образом, «Чтение» отводит Борису и Глебу промежуточную роль связи между миром людей и трансцендентным божеством, что функционально близко назначению ангельского чина.

«Сказание» по всем основным положениям расходится с «Чтением». Если в «Чтении» все события развиваются на фоне отвлеченного мира, то в «Сказании» все конкретно. Автор не уходит от наиболее острых проблем современности¹⁵⁹. В качестве иллюстраций рассмотрим чудо с дорогобужской вдовой, которую наказывают святые за уклонение

от служб. Согласно тексту, вдова оказывается неповинной, а страдания незаслуженными. Мораль — несправедливость и незаслуженность казней.

Лейтмотив «Сказания» — заступничество святых. Идея, связанная с обоснованием необходимости наказания за проступки, ставится под сомнение. В сюжете (чудо с невинно заключенными), который, по мнению исследователей, отражает обстановку восстания 1068 г., Борис и Глеб становятся «на сторону оклеветанных, проявляя невиданную дерзость и подрывая авторитет власти»¹⁶⁰.

Известно, что Борис и Глеб погибли в первой междоусобной войне. «Чтение», отталкиваясь от этого факта, обратило историческую реальность в абстрактно-моральный нравоучительный пример. Судьбы государства остались неотраженными, штрихи современности расплывчатыми. «Сказание» подает события такими, какими они были в действительности. Автор «Сказания» не уходит от современности в мистику и морализацию. Появление «Сказания» было полным боли откликом на события. Отсутствие внутреннего единства делает страну беззащитной. В произведении звучит тревога за судьбы страны, могущество которой зависит от внутрисполитической ситуации и ослабляется крамолами. Жертвы междоусобиц, Борис и Глеб обращаются в защитников, как «оружие и Земли русской забрала»¹⁶¹.

Согласно «Сказанию», независимо от божественного покровительства святые князья сами выступают защитниками своей земли. Они при этом защищают все население, не отделяя христиан от нехристиан. Они «противу вьстающая държавьно побежают... и борета по своему отъчстве и пособита»¹⁶². Кроме того, святые князья как бы соперничают своим могуществом с самим Богом. Борис и Глеб без божественной помощи свершают чудеса, поэтому их покровительство и чудесные исцеления больше похожи на действия добрых языческих божеств, чем на действия христианских святых. Охранительные, защитные черты культа свя-

тых роднят борисоглебский культ с богородицким в том его виде, в каком он был развит самозванным епископом владимирским Федорцом.

Произведение стояло на защите церковной самостоятельности от притязаний Византии. «Сказание» вселяет надежду, что благодаря святым заступникам «не придет на ны многа гордыня и рука грешьнича (т. е. грека) не погубить нас, и всяка пагуба да не наидеть на ны. Глад и озлобление от нас далеече отженета и всего меча браньна избавита нас, и усобичьныя брани чюжи сътворита, и всего греха и нападения заступита нас»¹⁶³. Сама мысль о заступничестве исключает истолкование напастей как Божьей кары. Приписываемые святым покровительственные функции нейтрализуют всякую возможность применения «Божьего батога». Да и сам Бог «Сказания» милующий, а не карающий: «... не ослаби ны преданом быти грехы нашими, ни уснути, ни умрети горькою съмъртью, нь искуши ны от настоящааго зла и дажь ны время покаянию, яко многа беззакония наша пред Тобою, Господи... и не сътвори нас в понос, нь милость излей на овца пажити твоя»¹⁶⁴. Мотив человеколюбивого, терпеливого к беззакониям и слабостям людским Бога здесь сформулирован так же, как в «Изборнике 1076 г.» и у Илариона.

Взаимоотношения «Сказания» и «Чтения» представляются нам отражающими идейное противоборство двух направлений в русском православии. Приведем еще несколько соображений, касающихся отношения «Сказания» и «Чтения» к идейной борьбе того времени. Празднование для Бориса и Глеба было введено 2 мая 1072 г. и явилось идеологическим мероприятием в ответ на антицерковные выступления конца 60-х — начала 70-х гг. XI в. Компромиссный, полуязыческий смысл вновь введенного церковного культа давно отмечен исследователями. Само празднование не связано с датами памяти князей и приурочено к весеннему языческому празднованию первых всходов. Представляется, что характер культа, каким он отражен в «Сказании», совпадает с данными о двоеверном почитании святых¹⁶⁵.

Ни с самим полуязыческим культом, ни с его отражением в «Сказании» не могло мириться греческое духовенство, предпринявшее резкие нападки на борисоглебский праздник. Важно отметить, что нападки на новый церковный праздник включены и в «Слово о казнях Божиих». Этот факт со всей определенностью указывает на конфронтацию двух концепций: «Чтения» и теории казней, с одной стороны, «Сказания» со стоящей за ним полуеретической древнерусской церковной традицией — с другой.

Летописное «Слово о казнях Божиих» праздник Бориса и Глеба трактует как наказание: «Сего ради в праздники Бог нам наводит сетованье, якоже ся створи в се лето первое зло на Възнесенье господне, еже у Трьполя, второе же въ праздник Бориса и Глеба, еже есть праздник новый Русьскыя земля. Сего ради пророк глаголаше: "Преложю праздники ваше в плачь и песни ваша в рыданье"». Далее развенчивается именно охранительный смысл праздника, словами пророка внушается тщетность надежд на заступничество: «Падете пред врагы вашими, поженуть вы ненавидящии вас, и побегнете, никому *женуцу* вас (т. е. защитит; выделено мною. — В. М.). Скрушу руганье гордыни ваша, и будеть в тщету крепость ваша, убьеть вы приходяй мечь, и будеть земля ваша пуста, и двори ваши пусты будут. Яко вы худи есте и лукави, и аз поиду к вам яростью лукавою»¹⁶⁶.

В свою очередь, «Сказание» посрамляет греческого митрополита, высказавшего сомнение в святости Бориса и Глеба. То, что было неприемлемо для греческого духовенства, видимо, оказывалось вполне допустимым в кругу русских церковных деятелей того времени, опиравшихся на отдельные языческие идеи для утверждения автономности русской церкви. Из приведенного материала следует, что греческой ортодоксальности в XI в. противостояло оптимистическое, заземленное и веротерпимое идейно-религиозное направление, не следовавшее в русле патриаршей церковной политики.

Итак, мы считаем возможным утверждать, что защитная направленность культа Бориса и Глеба в контексте идейной борьбы своего времени была полемически ориентирована против теории казней.

В кругу неканонического чтения можно было встретить произведения, идейно-полемический заряд которых подрывал основные принципы теории «Божьего батога». Другими словами, можно назвать переводные апокрифы, мировоззренческие установки которых по ряду позиций сближаются со взглядами противников теории казней. В количественном отношении таких апокрифов по сравнению с текстами, пропагандирующими идею Божьей казни, немного. Самым выдающимся памятником такого рода является «Хождение апостола Павла по мукам». В его первой части воспроизводится плач природы, в котором от лица светил, земли и вод звучит призыв покарать погрязшее в грехах человечество. Земля, к примеру, не в силах терпеть скверну человеческую, просит Бога отнять плоды, а светила, дабы искоренить умножившиеся преступления, просят у Бога разрешения употребить в отношении к человечеству те вразумляющие меры, которые заложены в их природных возможностях: «повеле нам и сътворим на них по силе нашей, да познают, яко ты еси един Бог»¹⁶⁷.

Не трудно видеть, что если бы Господь дал возможность природным стихиям реализовать их карательные намерения, мы бы имели весь набор природных бедствий (мор, болезни, землетрясения, затмения, падение светил), который от традиционного пакета казней отличается лишь отсутствием вражеских нашествий.

В ответ на жалобы природы Бог призывает к терпению и ожиданию покаяния («дондеже обратятся») ¹⁶⁸. Заблудшему человечеству оставлена, согласно сформулированной апокрифом мысли, возможность спасения как от прижизненных напастей, так и от напастей после смерти (в случае обращения на праведный путь): «Человеколюбие мое ожидает сих, дондеже обратятся и покаются, ащели не придуть ко мне.

аз им сужу»¹⁶⁹. И далее: «моя благодсть ожидает их, дондеже обратятся ко мне...»¹⁷⁰. В данном случае создается установка не на прижизненное воздаяние, а на отдаленный суд. Требованию немедленной расправы (немедленного суда) в апокрифе противопоставлена проповедь терпения, ненасилия и милости. Все это является сильным (и притом воплощенным в высокохудожественную литературную форму) постулатом, который не только отходит от основополагающих принципов теории казней Божних, но в прямом смысле является выражением прямо противоположных взглядов.

Милости отдается предпочтение перед казнью в апокрифе «Смерть Авраама». В нем рассказывается, как Авраам возносится на облаке на небеса, откуда он видит врата в «живот» (рай) и в «палубу» (ад). И еще видит Авраам сверху чудовищные беззакония, которые так ужасают его, что он взывает о свершении немедленной мести грешникам. Господь же, видя намерение Авраама истребить грешников, вмешивается и защищает творение свое: «Обрати Авраама на землю, аще ли тако видит многих творяща злобы и погубит землю всю и не даст ему отходити всея земля юж сътворих, не милуеть бо никого же не сотворил бо их ее и негли обратятся от своих грех и спасутся»¹⁷¹. В апокрифе, как видим, присутствуют уже известные нам из «Хождения апостола Павла по мукам» идеи о том, что, с одной стороны, человечество своим поведением заслужило гибель и смерть, но, с другой — Бог не оставляет своего попечения над «делом рук своих», ожидая покаяния грешников. Божество, согласно этим апокрифическим произведениям, с любовью и терпением оберегает творение, предпочитая миловать за проступки, а не казнить.

Теория казней, как говорилось выше, зиждется на «трех китах»: кара при жизни, кара сразу после смерти и, наконец, приговор Страшного Суда и вечные страдания. «Хождение апостола Павла по мукам» самым решительным образом отвергает необходимость прижизненных устрашающих мук; правда, при этом сохраняется принцип двойного суда. Это

видно из того, что во второй части произведения детально повествуется о посмертных мытарствах души (так называемый малый суд), а затем идет подробное красочное описание ада и рая, с точностью обрисовывающее то, что ожидает людей после второго пришествия. Трехступенчатая схема воздаяния в итоге заменена двухступенчатой, причем ликвидировано звено, составляющее базовую, отличительную, особенность теории казней.

Заявленный во вводной части апокрифа мотив милования грешников проигрывается в произведении вторично. Он присутствует в сцене, повествующей о том, как потрясенный страданиями грешников Павел выступает ходатаем перед Богом и по его просьбе осужденные на вечные страдания получают отдохновение от мук раз в неделю: «еще даю вам покой сущим в лице, покой и в день и в ночь святая неделя»¹⁷².

Идея, в которой присутствует мысль об отказе от жестокой прижизненной Божьей кары, проводится в памятнике последовательно. Она получает завершение в финальной части апокрифа, где введены персонажи-заступники, выступающие посредниками между Богом и миром. Вместе с апостолом Павлом в роли покровителей человечества выступают архангел Михаил и Илья¹⁷³. Их функции однозначно охранительные, и этим они принципиально отличаются от ангелов-посредников из теории казней, посылаемых в мир с карательными намерениями. Для полноты представления об идейной направленности «Хождения» добавим, что апокрифические посредники-защитники имели свою специализацию, которая совпадала с народным пониманием персонажей. Так, на Илью была возложена обязанность оберегать мир от бездождия, или, другими словами, предупреждать действие засухи. В такой роли он выступает защитником от бедствия, которое обычно связывается с карой Господней. Персонажи-защитники в апокрифе выступают в роли своеобразного оберега, что сближает их с образами древнерусских святых-защитников — Бориса и Глеба, Николы, Владимирской Богородицы.

В апокрифических сочинениях несколько раз встречаются аналогичные Павлову хождению примеры заступничества лиц, выполняющих роль посредников между миром и Богом¹⁷⁴. С просьбой отвести карающий меч от людей обращаются ангелы к Богу в «Исходе Моисея»¹⁷⁵. Укажем же на ветхозаветную апокрифическую легенду «Соломон и Китоврас», включенную в состав «Палеев» и репликой отразившуюся в рассказе о бесах из «Повести временных лет». В данном случае представляет интерес тот сюжет апокрифа, в котором говорится, что во время шествия Китовраса ко дворцу Соломона он выводит слепого из терновника. Поступок сопровождается нравственной сентенцией, объясняющей мотивы действия в духе полемики с теорией казней. Китоврас подчеркивает, что человек по смерти должен получать наказание, а не при жизни, ибо с неба было сказано: «не нужно наказание при жизни»¹⁷⁶. Характерно, что летопись, отредактированная в духе теории казней, вобрала в себя некоторые мотивы апокрифа, включенные в рассказ о бесах, но совершенно опустила идеологию антиказни.

Просьбу о помиловании грешных находим в «Варфоломеевых вопросах Богородице»¹⁷⁷ и в популярном у древнерусского читателя «Хождении Богородицы по мукам»¹⁷⁸. С «Хождением апостола Павла по мукам» они совпадают в части описания того, как грешники раз в семь дней получают отдохновение от мучений.

Совершенно тот же самый образно-смысловой блок присутствует в «Житии Василия Нового». Согласно этому памятнику, впитавшему в себя ряд апокрифических черт, в защиту осужденных на муки выступает спустившаяся с неба отроковица, которая названа «возлюбленной Божьей милостыней», но в которой легко узнаваем облик и действия Богоматери из апокрифического «Хождения». Так же, как и в «Хождении Богородицы по мукам», в «Житии Василия Нового» речь идет об освобождении от мук тех, кто при жизни не скупился на милостыню¹⁷⁹.

«Хождение Богородицы по мукам» оказало едва ли не магическое влияние на исследователей. Дело в том, что поднятый в памятнике мотив предстояния и мольбы Марии за грешников в целом ряде работ выдается за наиболее яркий апокрифический пример обоснования идеи всепрощения, милости и заступничества. По убеждению Н. К. Бокадорова, в «Хождении Богородицы» этот мотив даже более развит, чем в «Хождении апостола Павла по мукам», в котором, как указывал автор, идея милования перекрывается смакованием инквизиторских приемов наказания. Поскольку в апокрифе о Богородице пыток нет, а «милосердная идея легенды далеко не заслонена эпизодическими описаниями мучений... читатель легко может заметить в Хождении следы древнехристианского милосердия к грешникам»¹⁸⁰. В целом апокрифический образ Богородицы наделяется в процитированной работе чертами непрестанной заступницы, ходатайствующей перед Богом за всех, кто признает имя ее. По убеждению Н. К. Бокадорова, сила этого заступничества такова, что ее состраданием к грешникам побеждается суровый «закон воздаяния»¹⁸¹.

Тех же взглядов придерживается А. Кирпичников, по заключению которого ни в одном сочинении идея заступничества Богородицы не выражена сильнее, чем в апокрифическом описании путешествия Марии по мукам¹⁸². Развивая свою мысль, исследователь приходит к выводу, что под непосредственным влиянием неканонического «Хождения Богородицы по мукам» в иконографии возникает композиция деисуса * с ярко выраженной идеей посредничества. С введением деисуса в композицию Страшного Суда тема предстояния трансформировалась в апологию заступничества¹⁸³.

Наблюдения и выводы А. Кирпичникова во многих отношениях точны, интересны и справедливы. Действительно,

* *Деисус* — в переводе с греческого «моление». В иконографии это парнофигурные композиции людей, в молитвенной позе предстоящих Христу.

если в теории казней ангелы выступают посредниками в деле наказания, то святые в композиции деисуса из посредников превращаются в защитников. Однако проверим, можно ли безоговорочно выводить древнерусскую апологию заступничества только из апокрифического «Хождения Богородицы по мукам».

В исследовательской литературе по данному вопросу существуют достаточно взвешенные оценки. Такой крупнейший знаток апокрифической и отреченной книжности, как Н. С. Тихонравов, вопреки четко проявившемуся в иных работах соблазну к однозначным и прямолинейным выводам все-таки более склонен был считать, что мотив милования «слабо пробивается в нашем Хождении»¹⁸⁴. Он убедительно показал, что фактов для категоричного заключения об апологии апокрифом милосердия недостаточно, тем более что мотив этот существует на фоне основополагающей и последовательно проводимой через весь апокриф темы неизбежного и сурового наказания грешников. Вывод автора следующий: на основе единичного примера милосердия, идущего вразрез с основной идейной направленностью произведения, Богоматерь не может олицетворять собой идею милосердия¹⁸⁵. На той же точке зрения стоит и В. П. Адрианова-Перетц. В своем исследовании древнерусских апокрифов она приводит соображения о том, что в тексте «Хождения Богородицы по мукам» образ милостивой матери не выдержан¹⁸⁶.

Думается, ближе к истине стоят Н. С. Тихонравов и В. П. Адрианова-Перетц. Однако и у них проблема не разрешена до конца. Посмотрим, что получается. С одной стороны, идея божественной казни в «Хождении» ослаблена, но она не отменена совсем. С другой стороны, идея милости только робко заявлена апокрифом. Тезис о возможности прощения грешников никак не отменяет конечного воздаяния. Возможность освобождения от мук в «Хождении» оказывается всего лишь кратким отдыхом и, кроме того, не снимает с грешника наказания как такового.

Для общего понимания идейной нагрузки апокрифического образа Богородицы весьма немаловажно то обстоятельство, что в апокрифическом «Хождении Богородицы по мукам» вовсе отсутствует описание рая. Как метко охарактеризовал эту особенность апокрифа Н. С. Тихонравов, Богородица «не перешагнула черты ада»¹⁸⁷. Мария видит одни только муки, а проявленная ею милость выборочно-ограниченна: о полном и всеобщем прощении в произведении нет и речи. Временное послабление в наказании могут получить только христиане. Милость Богородицы не касается ни язычников, ни иудеев, чья вина перед ее сыном не имеет прощения. Согласно жестким, непримиримым установкам этого апокрифа, наказания заслуживает большая часть человечества.

Учитывая эту заключенную в памятнике односторонне карающую тенденцию, можно говорить, что «Хождение» нельзя безоговорочно поставить в один ряд с другими памятниками, развивающими близкую раннехристианской литературе тему божественного всепрощения и милости. В общем и целом «Хождение Богородицы по мукам» не противостоит в идейном плане тем апокрифам, которые подпитывали теорию казней. Хотя в апокрифе ничего не говорится о деструктивном вмешательстве божества в мир (казнь при жизни), а муки ада в «Хождении Богородицы» в отличие от «Хождения апостола Павла по мукам» описаны в общих чертах, налицо другой факт, более важный в методологическом плане — «забвение христианской идеи милосердия перед описанием семи смертных грехов»¹⁸⁸.

Приведенные выше апокрифы заключают в себе мысль о неизбежности казней и доказывают истинность и справедливость мучений. Идея милости в них только-только намечена. Наиболее радикально развита эта идея в «Хождении апостола Павла по мукам», но и оно ограничивалось лишь отрицанием прижизненных мук и в лучшем случае могло привлекаться в качестве аргумента против теории казней. Возможности апокрифической легенды о хождении

Богородицы в этом смысле были еще ограниченнее. Зато оба этих памятника вполне могли использоваться в целях укоренения в сознании веры в воздаяние. Ничего более доходчивого по данному вопросу для неискушенных в догматике простецов христианская литература того времени не давала.

Есть еще один вопрос, который требует специального рассмотрения. Он касается попыток выведения древнерусского образа Богородицы-заступницы непосредственно из апокрифов. Для того чтобы установить, насколько эта точка зрения отвечает действительности, посмотрим, как происходило становление богородицкого культа в Византии, а затем на Руси и каково в этом участие литературных источников. В поисках ответа на этот вопрос важно определить соотношение в складывавшемся культе исходных его составных и установить, что надо относить на счет собственных продуктов духовной жизни, а что на счет литературных заимствований.

В исследованиях неоднократно указывалось, что апокрифическое «Хождение Богородицы по мукам» возникло в сложной обстановке религиозных споров по проблемам христологии¹⁸⁹. Апокрифическое сказание о «Хождении Богородицы по мукам» возникло скорее всего после «Хождения апостола Павла по мукам» и испытало на себе сильное его влияние. Наряду с этим апокриф отразил одну из сторон развития богородицкой легенды вообще, куда «Хождение» внесло элемент сокровенного и таинственного. Справедливо будет поэтому отнести апокриф к категории особых жизнеописаний Богородицы.

Толчком к созданию богородицких апокрифических легенд послужила исключительная скудность источников о Богоматери, а также широкое распространение устных сказаний о Марии, которые восполняют пробелы евангельских сведений о матери Христа. Литературное же оформление их шло рука об руку с распространением культа Марии. Особый интерес ко всему, что касалось Богородицы, про-

явился в V столетии, когда вследствие пропаганды Нестория под сомнение была поставлена божественная природа Христа, но богородичная тематика в христианской традиции развивалась и раньше. Праздник Успения существовал уже в IV в., а становление рождественских праздников приходится на IV–V вв. «Сказание об Успении Богородицы», приписываемое Иоанну Богослову, возникло уже в конце III–начале IV в. и как апокриф было определено декретом папы Геласия (ум. 496). Сказания о рождении Богородицы, как считается, получили распространение еще раньше, на исходе III в. В IV в. сооружаются первые храмы в честь Рождества, а праздник в честь этого события упоминается под 418 г. Рассказы о введении во храм относятся к VIII в., в это же время устанавливается праздник Введения, создаются канон, песнопения и живописные изображения события. Большое распространение получил канон Богородице, составленный Козьмой Маюмским (ум. 776). В общем к началу II тысячелетия культ и обслуживающие его богослужебные тексты в основном сложились¹⁹⁰.

Теперь посмотрим, как в рамках этого культа развивалась тема заступничества, получившая наибольшее выражение в «Хождении», но существовавшая и за рамками этого апокрифа. Исследователями установлено, что древнейшие сведения о ходатайстве Марии за людей перед Богом содержатся в Сивиллиных книгах, датируемых II в. В VII–IX вв. (т. е. значительно позже создания «Хождения Богородицы по мукам») Марии приписывается избавление от внешних врагов и успехи греческого оружия¹⁹¹. Вмешательством Богородицы объяснялись неудачи персидского царя Хозроя, который напал на Византию при императоре Ираклии в 626 г. В 662 г., в правление Константина IV Пагонита и Льва Исавра, буря разметала флотилию агарян, что было также отнесено за счет чудесного заступничества Богородицы. В 866 г. та же судьба постигла напавшие на Византию дружины русов и Дира, что вновь было объяснено вмешательством Богородицы.

В «Житии Андрея Юродивого» литературно была закреплена идея особого покровительства Богородицы Константинополю. В этом произведении, в частности, утверждалось, что под покровительством божественного заступничества Константинополь останется невредимым и недоступным врагам до скончания мира. На основе «Жития» сложилось особое «Сказание о Покрове Богородицы», вошедшее в литературу как самостоятельное произведение. После всего здесь сказанного нет нужды специально доказывать, что покровительственные функции Богородицы в реальной практике религиозной жизни Византии оказываются в некотором роде шире тех, о которых рассказывается в «Хождении Богородицы по мукам». По крайней мере, верующие возлагали надежды на повседневную по-стороннюю помощь матери Христа.

На основании этого с большой степенью вероятности можно заключить, что связанная с именем Богородицы идея заступничества в религиозной мысли развивалась вне влияния апокрифа. Скорее всего, в «Хождение» эта идея попала не на ранней стадии бытования апокрифа, а само включение сюжета милования грешников отразило широко распространенные в обществе представления о покровительстве Марии человечеству. Кроме того, идея милости и покровительства так и осталась несогласованной с основной для апокрифа установкой на неизбежность грядущих кар.

Такой вывод подтверждается и сравнением «Хождения» со сводной редакцией апокрифического «Сказания об Успении Богородицы», где образ заступницы прорисован, в отличие от «Хождения», четко и недвусмысленно. В этом памятнике, в частности, утверждается, что Господь «во всем слушает рабу свою»¹⁹². О многом говорит и характер просьб, с которыми обращается Мария к сыну в момент, когда он принимает ее душу: «Всякому человеку, который станет призывать, или умолять, или называть имя мое, подай ему помощь Твою...» И далее со ссылкой на то, что плоть Богородицы носила в себе Бога, доказывается, что все тварное

достойно снисхождения: «Помилуй мир и всякую душу, призывающую имя твое...»; «...всемогущий на небе и на земле... в каком бы месте не вспоминали имя мое, освяти Ты место сие, прославь прославляющих Тебя через имя мое, прими всякое их приношение, всякую просьбу, всякую молитву»¹⁹³.

Если сопоставить смысл этих просьб, так сказать, заключенную в молитвенном обращении смысловую подоплеку с аналогичным сюжетом из «Хождения Богородицы по мукам», то мы увидим в первую очередь отказ от жестокого размежевания верных и неверных, достойных и недостойных. Все в мире земном, все без исключения, достойны божественного покровительства и защиты, что, в свою очередь, создает и определенный оптимистический настрой, и жизнерадостное мироощущение: «Радуйся... всякия душа призывающая имя Твое, не постыдится, но обретет милость и утешение, воздаяние и дерзновение перед отцом моим небесным в настоящем веке и в грядущем»¹⁹⁴. Ничего подобного, даже в ближайшем приближении, в апокрифическом «Хождении Богородицы по мукам» не содержится, зато буквально каждый тезис соответствует Владимирскому богородичному культу, сложившемуся во Владимиро-Суздальской Руси во второй половине XII столетия.

«Сказание об Успении» уже отечественный памятник богородичного цикла, хотя он состоит из нескольких предшествующих ему независимых источников. Элементы, восходящие к переводной литературе, значительно переработаны, а произведение в целом несет на себе отпечаток русской действительности. Здесь самое время поставить вопрос о специфических русских чертах богородичного культа, выяснить, что можно в нем отнести за счет греческой основы, что в древнерусской редакции сохранено и что переосмыслено, а также за какими текстами те или иные представления закреплены.

В данном случае мы не будем специально останавливаться на генезисе древнерусского образа Богородицы-

заступницы, укажем лишь на то, что идейно-мировоззренческая основа образа самым тесным образом связана с двоеверием, с процессами переходного характера в идейной жизни страны. Как следствие — в обслуживающих богородичный культ текстах остро не обозначена проблема религиозной исключительности, что открывало возможность распространения религиозного заступничества на все население русских земель, да и сама Богородица предстала в облике, напоминающем старое доброе языческое божество, действующее в отношении своих подопечных русичей так, как действует в отношении каждого отдельного человека оберег. Конечно же, на формирование облика Богородицы большое воздействие оказала литературная традиция, в том числе и апокрифическая, однако переводные идеи подверглись существенному переосмыслению в соответствии с местными религиозными условиями.

Вот некоторые примеры.

Самым непосредственным образом апокрифические сюжеты повлияли на развитие духовного стиха. Этот род близкой фольклору литературы можно считать одним из непосредственных преемников неканонической книжности. «Сон пресвятой Богородицы» (записан в XIX в.), например, вообрал в себя сразу несколько апокрифических сюжетов богородичного цикла. На его содержании отразилось и сказание о Крестном древе, и сюжет Успения Богородицы, и др. Так же, как и в апокрифической легенде о Саломии, Богородица в духовном стихе предвидит рождение и распятие Христа. Мотив заступничества за людей звучит в финальной, завершающей части стиха о сне Богородицы. Правда, покровительствующие функции с Богородицы переносятся на текст «Сна», которому приписываются охранительные способности амулета. Владельцу стиха обещаются избавление от мук и доступ в Царствие небесное¹⁹⁵. Таким образом, стих-амулет оказывается одновременно еще и своеобразным ключом от врат рая. Если судить по литературным памятникам богородичного цикла, то там надежды на по-

кровительство связывались непосредственно с Марией. Духовный стих, приближенный к простонародной среде, сохраняет эту веру, но распространяет ее с образа Богородицы на текст, посвященный богородичной тематике.

В прошлом столетии А. Н. Веселовский обратил внимание на то, что по своему ритуальному назначению «Сон Богородицы» предназначался для помощи в родах:

*Станет рожаница младенца родить,
Проговорит Богородицын Сон,
Не даст ей Господа долгое мучение,
А даст ей Господа скорое души рождение*¹⁹⁶.

В такой интерпретации духовный богородичный стих превращается, по сути дела, в заговор.

С одной стороны, вера в благотворное влияние «Сна Богородицы» восходит к «Хождению Богородицы по мукам», в котором утверждается следующее: «Егда рожається человек и глаголетъ: "святая Богородица, помилуй мя"»¹⁹⁷. С другой стороны, здесь отчетливо проступают народные представления, восходящие к двоеверному рожаничному культу¹⁹⁸. В рамках культа образ Марии оказался слит с чертами женского языческого божества. Богородицу рассматривали как человекоподобную, покровительствовавшую рожаящим женщинам.

На двоеверный рожанично-богородичный комплекс представлений и верований богородичного культа указывают обличающие его памятники учительной литературы и антиязыческие проповеди. Вытесненный из церковной жизни, богородично-рожаничный комплекс долго удерживался как пережиточное суеверие на периферии религиозной жизни. Тема заступничества Марии в оригинальных русских памятниках обрела небывалый и неизвестный греческим образцам богородичных текстов пафос. Из посредницы между Богом и людьми, которая вымаливает послабление наказания грешным, Мария превратилась

в могущественную покровительницу всего рода русского. Одно имя ее несло могучую сакральную силу, соединяясь с заговором и превращаясь в оберег. Этот религиозно-мировоззренческий принцип, провозглашенный еще в «Сказании об иконе Владимирской Божьей матери» (XII в.), проник в былинную о Василии и Батые, где Богородица представлена «стеной-матерью городской», т. е. защитницей города в прямом и переносном смысле.

Только в народной фольклорной трактовке апокрифический образ заступницы вырос в образ Богородицы-заступницы, объект истового поклонения в Древней Руси¹⁹⁹. В условиях русской жизни мысль наших писателей отталкивалась от заложенных в переводной богородичной литературе мотивов милования и поднялась до могучей по силе воздействия идеи всеобъемлющего заступничества-покровительства самой Богородицы, такого покровительства, которое приближает достойных, но равно всех ограждает от невзгод силой могучей десницы своей. Глубокое убеждение во всеобъемлющем несокрушимом покровительстве коренилось в народной вере, а фольклорные мотивы, обнаруживающие этот комплекс, традиционно представленный двоеверными суевериями, были оправлены в литературную сюжетно-тематическую оболочку, сотканную на основе заимствований из переводных произведений богородичного цикла.

Возникает закономерный вопрос: какое место заняли привнесенные на Русь апокрифами идеи среди существовавших в то время религиозных течений и направлений? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо хотя бы вкратце очертить сложившуюся в домонгольский период идейно-религиозную обстановку.

С принятием христианства на Руси распространились необходимые сочинения, излагавшие основы христианского мировоззрения. Кроме библейских, евангельских и церковно-служебных книг появились переводы (готовые переводы на первых порах поставляла Болгария), специально предназначенные для религиозного и нравственного просвеще-

ния недавних «идолослужителей». Типичными можно считать «Изборник 1073 г.», «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского. Они не были перегружены отвлеченным догматическим материалом и давали необходимую минимальную сумму христианских знаний. Параллельно получили распространение Жития святых восточнохристианской церкви, церковные и монастырские уставы и поучения, принадлежавшие перу представителей мистико-аскетического богословия. Уже самим набором произведений задавалась разная идейная ориентация.

Направление, отталкивавшееся от так называемой александрийской традиции в богословии, авторитетами которой были Иоанн Златоуст, Афанасий Александрийский, Ефрем Сирий, Иоанн Синайский, сосредоточило преимущественное внимание на противопоставлении мира сверхъестественного, надприродного, где царствует Бог, реалиям чувственного мира²⁰⁰. На этой основе развилась мораль аскетизма, ибо единственным путем к спасению признавался путь отречения от суетной действительности и устремления к надприродному идеалу. К этому направлению можно отнести труды агиографа Нестора, авторов Киево-Печерского Патерика и составителей многочисленных безымянных поучений мистико-аскетического содержания²⁰¹. На дуалистических крайностях человеческого существа сосредоточивал свое внимание выдающийся мастер красноречия и талантливый проповедник Кирилл Туровский²⁰². Вслед за Нестором он учил об абсолютном превосходстве духовного начала над плотским. Первопричиной греховности человека он объявил тело, очищение которого суровыми аскетическими упражнениями должно поднять духовность и открыть наиболее прямой путь к спасению²⁰³.

Мистико-аскетическое направление в христианстве, начиная с трудов его основателей, было последовательно иррационалистично²⁰⁴. Познавательный интерес переориентировался с мира реального на мир идеальный. Христианский иррационализм исключал возможность постижения

тайн мироздания силой познавательных способностей разума. «Простота» ценилась выше мудрости. Единственным достоверным источником знаний о мире объявлялось Откровение.

Думается, именно в этой среде скорее всего могли проявлять пристрастный интерес к дуалистическим апокрифам. Общим было отрицательное отношение к плоти и противопоставление ей духовного светлого начала. Апокрифические видения также вписываются в эту традицию, ибо чувственному познанию в них противопоставлено Откровение. В «Видении Исайи» проводится одна незамысловатая идея: желающий жить во плоти не поднимется до божественного. Идеал аскетического монашества как ангельской жизни очень выразительно обрисован в «Хождении Зосимы к рахманам».

Теория казней также разрабатывалась представителями аскетического направления средневековой русской мысли. Ход истории они ставили в прямую зависимость от нравственного состояния человечества, противопоставляя высокие образцы духовности плотскому прозябанию в страстях. Действие в отношении народа «батога Божьего» обусловлено той «механикой» мироздания, какую в согласии с Елифанием Кипрским предлагали «Книга Еноха» и «Откровение Мефодия Патарского». Различные примеры божественной казни поставлены были древнерусскими авторами в связь с пороками своих современников. Их сетования и разочарование в деле просвещения народа показывают, насколько несовместимым с реалиями быта оказался провозглашенный монашеской аскетической доктриной высоко нравственный духовной идеал²⁰⁵.

В древнерусском обществе домонгольской поры существовало также и другое направление идейных ориентаций. Дохристианские мифологические представления в это время, еще не утратили своей власти над общественным сознанием, в рамках которого они существовали параллельно с христианством, вступая одновременно во взаимодействие с ним.

Соприкосновение двух традиций давало начало новым синкретическим образованиям. В ортодоксальной культуре новообразования были более христианскими, в народной культуре четче проступал мифологический компонент. Складывающееся при таком подвижном двоеверии миропонимание было чуждо дуализму духа и плоти. В результате столкновения двух этих традиций мировосприятия дуализм духа и материи был значительно смягчен, что и отражено в оригинальных произведениях русских писателей.

Усреднение идейных ориентаций наложило заметный отпечаток на творчество первого русского митрополита Илариона, на русские по происхождению статьи «Изборника 1076 г.» и несколько в меньшей степени на произведения Владимира Мономаха. Мономах руководствовался «Шестодневом» Иоанна экзарха Болгарского и под его влиянием трактовал божество одновременно и как трансцендентное, и как имманентное, пронизывающее весь мир начало, в чем намечался крен в сторону пантеизма²⁰⁶.

Из произведений древнейшей русской литературы гармоничным мировосприятием отличаются сочинения Илариона и некоторые из статей «Изборника 1076 г.». В них идеальное и материальное онтологически не разведены, но расцениваются как равнозначные основы действительности. Стержневой принцип этих произведений — непротиворечивое единство внутреннего и внешнего, соответственно духовного и плотского начал бытия. Принцип дуальности мироздания, свойственный другим древнерусским произведениям, не получил здесь развития²⁰⁷.

Усредненность идейных ориентаций в эпоху двоеверия имела прямой выход в теологический рационализм. Если, с точки зрения иррационалистов, истинное знание отождествлялось с божественным даром, то гносеологическая установка «Слова о законе и благодати» Илариона совсем другая. Мыслитель противопоставил закон благодати, утвердив превосходство внутренней свободы над внешними предписаниями. Иларион избегает ссылок на божественное

Откровение и утверждает за разумом право быть источником знаний и веры одновременно²⁰⁸. В «Слове о чтении книг» из «Изборника 1076 г.» источником знаний объявляется книга, а посюсторонняя действительность предстает объектом и конечной целью познания²⁰⁹.

То направление развития христианства, у истоков которого стоял Иларион, связано совсем с иным, нежели в теории казней, осмыслением истории. К сочинению Илариона примыкает одна из древнейших редакций «Повести временных лет». Роднит их гордость за дохристианский период истории своей страны, который вопреки установкам христианства не противопоставляется времени, падающему на период после крещения²¹⁰. Историческое мировоззрение оптимистично, в нем не остается места эсхатологизму²¹¹. В обоих произведениях отдается дань родовой традиции. Чувствуется и влияние адоптионизма, которое проявляется в уверенности, что крещение и добрые дела открывают путь к спасению. Историческое мировоззрение Илариона и десятичной летописной традицией противостоят «Изборник 1076 г.», «Сказание о Борисе и Глебе» и идейно-родственный «Сказанию» древнерусский культ Богородицы-заступницы.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Суммируя изложенный материал, надо признать, что в древнерусской мысли можно выделить два не совпадающих между собой типа осмысления исторической действительности, за каждым из которых стоят различающиеся историософскими установками апокрифические соответствия*.

Теоретико-богословские установки апокрифического «Откровения Мефодия Патарского» и идейно родственных ему неканонических сочинений послужили толчком для разработки древнерусскими мыслителями оригинальной концепции отечественной истории, которая по своим характерным признакам получила название теории казней Божиих. В основу этой историософской концепции положен провиденциалистский принцип миропорядка, согласно которому всему в тварном мире уготовано свое определенное место, надо всем господствует воля Творца. Как следствие, общественное устройство и исторические судьбы страны воспринимались как Богом данная реальность, отмеченная печатью божественной благодати и разумности. Поэтому даже завоевание Руси татарами в большинстве источников названной здесь философско-мировоззренческой ориентации не было воспринято как необратимый распад жизненных устоев. В бедствиях видели прежде всего нарушение привычного, гармоничного течения земных дел. С одной стороны, тут заключена скрытая жизнеутверждающая установка на стойкость, терпение и выживание, но, с другой стороны, этот «неявный жизненный оптимизм» подвел такого мыслителя, как Серапион, к оправданию бедствий и утрат, включая утрату политической самостоятельности страны.

* При более детальном исследовании не совпадающих между собой вариантов и типов философско-мировоззренческих направлений будет много больше.

В представлениях теоретиков «Божьего батога» русские князья заслуженно разделили участь со своими подданными — все общество, о нравственном совершенствовании которого заботилась церковь, постигла достойная (по делам) суровая и справедливая кара.

В XII–XV вв. в рамках традиции, ориентирующейся на теорию казней, закладывается идеология сильной церкви. Согласно созданным в рамках этой традиции установкам, все — начиная от светского властителя и кончая простым мирянином — должны обладать такими качествами, как послушание, смирение и почтение к церкви. Внедрение соответствующих требований в сознание предполагало установление духовного руководства многочисленным «стадом Христовым», что, в свою очередь, имело наряду с религиозным и политическое значение. Распространяя свои взгляды через письменность, проповеди и личные наставления власть имущим, соответствующие церковные круги стремились к тому, чтобы князь по мере возможности приближался к такому идеалу светского властителя, образ которого задан древнерусскими житиями и повестями. Светская власть призвана быть орудием церкви в миру: заботиться об утверждении правоверия, истреблять языческие пережитки и ереси, соотносить внутреннюю и внешнюю политику с требованиями вероучения, а также следовать указаниям иерархов.

Теория казней Божиих хорошо иллюстрирует переработку и творческое развитие «заемных» из апокрифической переводной литературы идей, положенных в основу древнерусской философии истории. Религиозно-мировоззренческие принципы сочинения Мефодия Патарского наши древнерусские писатели и переводчики воспроизводят добросовестно, но на вооружение берут и творчески разрабатывают всего лишь один и притом далеко не главенствующий для апокрифического «Откровения» принцип (принцип наказания бедствиями как Божьего наказания за прегрешения). Конечно, эту идею несли не только апокрифы — она подпитывалась многими произведениями. Но если «Откровение»

и родственные ему неканонические сочинения соединяли посмертное воздаяние с наказанием при жизни, то на Руси обозначилась тенденция к подмене первого вторым, а точнее говоря, наблюдалось смещение центра тяжести на прижизненное воздаяние ради облегчения посмертного.

В раннехристианской Руси эсхатологический тезис апокрифов (да и не только их) неоднократно воспроизводился наряду с другими основополагающими принципами христианского вероучения, но непосредственное ожидание конца мира захватило умы древнерусского общества довольно поздно, только в связи с календарными сроками истечения седьмой тысячи лет от сотворения мира. Финалистическую идею конца мира и Страшного Суда в определенном смысле компенсировала идея прижизненного воздаяния. Это способствовало притуплению эсхатологических переживаний, переориентировало сознание с будущего на настоящее²¹².

Поскольку ожидание конца мира древнерусскими мыслителями переносилось на неопределенно далекое будущее (настолько далекое, что его реальность едва ощущалась), то эсхатологическая идея «Откровения» отрывалась от пришедшего на Русь в комплексе с этой идеей набора знамений «последних времен», образы которых тем не менее оказались весьма значимыми для древнерусских книжников. Они превратились в некий штамп, с помощью которого прорисовывались исторические конфликты и потрясения в стране, получавшие освященное авторитетом истолкование. От прежнего, разработанного в исторических условиях Византии, предсказательно-эсхатологического комплекса древнерусские интерпретаторы оставили только увязку бедствий с божественной карой. Таким образом, в результате выборочного цитирования и переработки переводных текстов было существенно переосмыслено изначально присущее апокрифическим первоисточникам идейное звучание.

В перенесении посмертного воздаяния на воздаяние прижизненное ни малая, ни большая эсхатология как таковые не отменялись, но они отодвигались на трудно обозримую

и почти не ощущавшуюся в реальной жизни периферию сознания. В итоге общая схема наказания за прегрешения получалась не двухступенчатой, как это было свойственно христианской традиции (мытарства — Страшный Суд), а уже трехступенчатой: сначала казнь при жизни, потом сразу после смерти во время мытарства (малая эсхатология), а затем Страшный Суд. Данную трехступенчатую модель можно считать оригинальной русской²¹³.

Если в центре внимания теории казней находилось религиозно-нравственное состояние древнерусского общества, то их оппоненты, отталкиваясь от иных историсофских установок, болезненно реагировали на бедствия страны, резко осуждая смуты, удельные неурядицы и войны. Принимая близко к сердцу пагубные последствия их, идеологи «антиказни» звали к деятельному участию в защите Русской земли и оздоровлению жизненных устоев в стране. В произведениях этого идейно-религиозного направления резко проявилось неприятие порядков (равно как и их идеологического оправдания), подрывающих единство страны, силы и способность народа к самозащите.

Большие надежды возлагались на установление в стране сильной и справедливой власти, способной обеспечить цельность и независимость княжеств, включая и их свободное духовное развитие. По этой причине «Слово о погибели Русской земли» (XIII в.) не признает факта раздробленности страны. Произведение проникнуто оптимистической, жизнеобновляемой верой в восстановление независимого единого государства. Начиная с этого произведения и на протяжении тяжелых и смутных веков, символом независимости и могущества становится древнекиевский период истории. В целостности страны, ее процветании и высоком международном авторитете виделось безымянным сочинителям будущее Руси. В осмыслении последствий разорительных войн во главу угла поставлен призыв к жертвенному служению и подвигу («Задонщина», «Повесть о житии Александра Невского»). Эти идеалы воспеты в былинах и увековече-

ны в высоких образцах воинских повестей и некоторых внецерковных сказаний (легендарный рассказ о Коловрате).

Все перечисленные здесь особенности в силу мировоззренческих причин были чуждыми древнерусским писателям, толковавшим события с позиции теории казней. Теоретические принципы «антиказни» формулировали активную жизненную позицию, закрепляли в сознании чувство исторического оптимизма. Не имеющий никакого отношения к покорности и смирению призыв объединиться и консолидировать силы для отпора завоевателям содержится в «Слове о полку Игореве» и летописном рассказе о гибели последних русских богатырей. Но такие памятники в древнерусском рукописном наследии являются скорее исключением, чем правилом. По крайней мере, сохранилось их при-
скорбно мало.

В заключение мы можем констатировать, что разные по своей идейно-мировоззренческой направленности историко-философские взгляды на Руси сопоставимы с идеями переводной неканонической книжности. Апокрифы, попав на Русь, оказались созвучными сразу нескольким направлениям в русской средневековой мысли. В толковании истории на апокрифический материал могли опираться как сторонники, так и противники теории казней. Каждой из этих точек зрения находились соответствия в апокрифической литературе, хотя и не каждый из известных переводных апокрифов (как, например, «Откровение Мефодия Патарского») можно увязать с конкретными памятниками оригинальной отечественной письменности. Но есть еще и другая сторона: не всякое творческое заимствование и переработка апокрифического материала узнаны в авторских текстах. В этом направлении исследователей ожидают еще многие и многие открытия. Выводы носят пока еще предварительный характер. Материал книги предлагается в качестве постановки вопроса и с целью заострить внимание на незаслуженно обойденной вниманием исследователей проблематике. Нет сомнения, «биографии» каждого апокрифического памятника

со временем будут детально проработаны. Но уже теперь факт широкого распространения, а также мощный мыслительный потенциал, который несли не включенные в канон произведения (хотя бы на уровне предварительных философско-мировоззренческих соответствий древнерусской культуре), мы игнорировать не можем. Некоторый опыт, накопленный в этом направлении, и предлагается на суд читателя.

Изучение распространения редакций и скрупулезный текстологический анализ памятников уточнят, возможно, место каждого апокрифа в идейной жизни Древней Руси. Думается, что наблюдения над мировоззренческой стороной межкультурных контактов (по линии оригинальные русские — переводные апокрифические памятники) имеют свой резон. Вне учета идеологического фактора историко-филологические (или любые другие) специальные исследования неизбежно будут оторваны от духовной атмосферы эпохи и дадут неполное, одностороннее представление о ней.

Вклад древнерусских мыслителей в развитие христианской историософии выходит далеко за пределы прямого копирования переводных идей. Попавшая к нам из стран христианского региона литература сообщила мощный импульс философско-мировоззренческим ориентациям древнерусских книжников. Соотношение оригинального и заимствованного символически можно представить следующим образом. Переводные сочинения несли с собой сумму идей, которую можно сравнить с партитурой. Но в специфически русских условиях партитура эта «проигрывалась» авторски, или, другими словами, занесенные на русскую почву идеи приобретали оригинальные оттенки, а порою даже новое (так сказать авторское) звучание. Собственно, в результате «аранжировки» нескольких исходных богословских и апокрифических религиозных идей появилась как древнерусская теория казней Божиих, так и противостоящая ей историософия оптимизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

См.: ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. С. 234.

См.: Там же. С. 234–236.

¹ В летописи потомки Иафета Гог и Магог не названы, но в апокрифическом источнике, которым пользовался летописец, «нечистые» народы отождествляются именно с ними. Сведения о Гоге и Магоге восходят к еврейским преданиям о враждебных народах (Иез. 38, 39). Прообразом легендарных гор была Дербентская стена, построенная, по преданию, Александром Македонским с целью защиты от нашествий диких народов. Эсхатологическое значение Гога и Магога обозначено в Апокалипсисе (Отк. 20, 7). См.: *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1875. № 4. С. 313.

² См.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. XI — первая половина XIV в. Л., 1987. С. 283–284 (далее: *Словарь ...*). Вопрос об авторе произведения столь же сложен и запутан, как и проблема сосгавных, разновременных по происхождению частей памятника. Известны два Мефодия: 1) Мефодий — епископ Патарский, живший на рубеже III–IV вв. н. э. (ум. 310 г.); 2) Мефодий — патриарх Константинопольский в 842–846 гг. Вторая кандидатура отпадает, ибо древнейший латинский список «Откровения» датируется VIII в., первая — также не подходит, ибо исторические реалии указывают на создание текста в VII–VIII вв. (см.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 97–98). На этом основании предложено назвать автора «Откровения» Псевдо-Мефодием (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследования и тексты. М., 1897. С. 9–14).

³ См.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и летопись // ИОРЯС. Т. 29. 1925. С. 380–382; *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. Т. 4. 1940. С. 92–103.

⁴ См.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила ... С. 121. По мнению этого исследователя, древнейшим является Сборник Афонского Хиландрского монастыря (№ 24. XII–XIII вв.). Этот список издан В. М. Истриным (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифического видения Даниила ... С. 84–100).

- ⁷ В. М. Истрин выделяет первую греческую редакцию, распадающуюся на две группы списков, отличающихся друг от друга несущественными деталями и датируемых XIV–XVII вв. Вторая греческая редакция восходит ко второй группе первой редакции и включает заимствования из апокрифического «Видения Даниила». Она отличается сокращениями исторической части и излагает в основном эсхатологическое учение о конце мира по истечении седьмого тысячелетия. Третья редакция датируется X–XIII вв. Она, в отличие от второй, безразлична к теме конца мира, имеет светский характер преимущественно исторического повествования. Церковно-назидательные акценты приглушены за счет усиления акцентов социально-политических, поскольку в центр внимания поставлена судьба греческого царства. Четвертая редакция, как и вторая, образовалась из первой. На место сокращенной исторической части введено описание явления Антихриста, восходящее к «Видению Даниила». Были и латинские переводы, датируемые IX–XIV вв. (см.: *Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила ...* С. 8, 94–105, 108–110). Если сопоставить греческие редакции, то можно видеть, что в разное время перепищиков и читателей интересовали разные идеи произведения. Либо из «Откровения» извлекалось преимущественно историческое содержание, либо в центре внимания оказывался его религиозно-назидательный аспект. На Руси такого явного разделения смысловых пластов, видимо, не было. Живейший интерес к истории у русских книжников сочетался с почтительным вниманием к нравственно-назидательной тематике.
- ^x В общих чертах славянский перевод соответствует второй группе первой греческой редакции, от которой он отличается свободной передачей содержания памятника. Отход от буквализма и направленность на передачу смысла говорят о большой древности перевода (см.: *Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила ...* С. 32).
- ^y Болгарский перевод отражен следующими рукописями: Синод., № 38 (1345 г.); Синод., № 682 (XV в.); Сб. Афонского Хиляндского монастыря, № 179 (XVI в.) (см.: *Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила ...* С. 174). Как установил этот исследователь, ни к одному из двух выявленных им славянских переводов тексты Мефодия Патарского в «Повести временных лет» не относятся. Не исключено, что летописью в свободном пересказе воспроизводится неизвестная пока редакция «Откровения» (ср.: примечание 8).

- ¹⁰ См. об этом: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 241.
- ¹¹ См.: там же. С. 194–195, 231–232.
- ¹² См.: там же. С. 242.
- ¹³ Русская редакция «Откровения» отражена в следующих рукописях: Синод., № 591 (XVI в.); Увар., № 66 (XIX в.); Синод., № 682 (XV в.). Расхождения внутри славяно-русской рукописной традиции незначительные.
- ¹⁴ Как отмечает В. Сахаров, измаильтянами здесь по ошибке названо племя мадианитское, которое было побеждено Гедеоном (см.: *Сахаров В.* Указ. соч. С. 100).
- ¹⁵ См. об этом: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 10; *Веселовский А. Н.* Указ. соч. С. 304.
- ¹⁶ Первоначально легенда о царе-устроителе существовала в Риме, где связывалась с именами Нерона и Августа. Позднее эта легенда получила греческую окраску, точно так же, как принцип мирового царства, выработанный в Риме, был перенесен затем на Византию (см. об этом: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 17). Сложносоставной характер «Откровения Мефодия Патарского» осознавался древнерусскими читателями. В этом смысле весьма символично и показательно, что в одном из поздних списков распространенной редакции апокрифа переписчик произвел деление произведения на части, большинство которых соответствует первоисточникам произведения: о царстве Антихриста, о «днях последних», о царе Михаиле, о трех нечестивых царях, о безбожной царице Маймоне (см.: *Соболевский А.* Материалы до русской литературы апокрифической О. М. Калитовского // ЖМНП. 1881. № 9. С. 161). Объединение готовых элементов, из которых соткано «Откровение», и рассредоточение различных частей одного источника по тексту привели как к повторам, так и к нарушению логической непротиворечивости повествования. Дважды являются на историческую сцену Гог и Магог, повторяются сведения об измаильтянах, идея вечности Византийского царства явно противоречит общему эсхатологическому звучанию апокрифа. Отмечаются различия в перечислении стран, через которые должны пройти измаильтяне (подробнее см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 18).
- ¹⁷ См.: *Веселовский А. Н.* Указ. соч. С. 314; *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 14; *Сахаров В.* Указ. соч. С. 108–109.

- ¹⁸ Гуннам уподоблял Гога и Магога Андрей Кесарийский (ум. 565 г.) в толковании на Апокалипсис (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 11–14).
- ¹⁹ ПСРЛ. Т. 1. С. 445–446.
- ²⁰ См.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 5–8.
- ²¹ См.: там же. С. 6.
- ²² Об этом неоднократно писали такие исследователи апокрифов, как Н. С. Тихонравов, В. П. Адрианова-Перетц.
- ²³ См.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 6–7.
- ²⁴ См.: там же. С. 177–178.
- ²⁵ См.: там же. С. 8.
- ²⁶ См.: *Веселовский А. Н.* Указ. соч. С. 336–337.
- ²⁷ См.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 232.
- ²⁸ Там же. С. 195.
- ²⁹ А. А. Шахматов возникновение теории казней связывал со сводом 1093–1095 гг. Б. А. Рыбаков не отвергает этой даты, но более склонен время появления свода относить к 1073 г. Н. Н. Воронин считал вероятным 1068 г.
- ³⁰ Повесть временных лет. Т. 1. М.; Л., 1951. С. 113–114. Далее: ПВЛ.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же. С. 147.
- ³³ Там же. С. 145–146.
- ³⁴ Там же. С. 146.
- ³⁵ Там же. С. 188–189.
- ³⁶ В христианской традиции ангелы воспринимались как бесплотные существа, но иногда им приписывалось обладание особым духовным телом. В таких случаях существо ангельское уподоблялось огню или ветру, а в еврейском языке сохранилось отражающее это представление отождествление понятий «дух» и «ветер». Видимо, не без влияния этих восходящих к иудейству представлений в «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского дух Божий уподоблялся ветру, носившемуся вверху вод до творения мира. Подобные представления получили распространение и в период подъема так называемой ереси жидовствующих.
- ³⁷ См., например: Быт. 28, 12–13.
- ³⁸ В христианской ангелологии антиподами ангельского чина выступают силы Антихриста (бесы, духи зла), которые до отпа-

дения Сатаны и его воинства были обычными ангелами Божиими, за гордость и непокорство отвергнутыми от Создателя.

- ⁶⁹ Цит. по: *Мочульский В. Н.* Апокрифический элемент в «Вопросах и ответах Святого Афанасия князю Антиоху». Одесса, 1900. С. 14. Приурочение творения ангелов к первому дню мироздания соответствует иудейской традиции, отраженной в «Книге Юбилеев». О появлении ангелов прежде создания мира учил Иероним (IV–V вв.) (см.: Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1987. С. 77–78). Представления о существовании ангелов до начала творения могут отражать и гностическую традицию, согласно которой ангелы-зоны принимают участие в создании видимого мира. В древнерусской апокрифической традиции эту близкую гностической концепцию ангельского чина воспроизводит «Книга Еноха». О предсуществовании ангелов говорится также в Соловецкой редакции «Пален».
- ⁷⁰ См.: *Мочульский В. Н.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 12, 240.
- ⁷¹ См.: *Смирнов А.* Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова: Введение и русский перевод. Казань, 1911. С. 10–14.
- ⁷² См.: там же. С. 38–40.
- ⁷³ См.: там же. С. 115.
- ⁷⁴ См.: там же. С. 116.
- ⁷⁵ См.: там же. С. 42.
- ⁷⁶ См.: *Сахаров В.* Указ. соч. С. 108–109.
- ⁷⁷ *Смирнов А.* Указ. соч. С. 153.
- ⁷⁸ Там же. С. 172.
- ⁷⁹ См.: Мифы народов мира. Т. 1, С. 77.
- ⁸⁰ См.: Памятники отреченной русской литературы // Собраны и изданы Н. Тихонравовым. Т. II. М., 1863. С. 349 (далее: Памятники...).
- ⁸¹ *Мочульский В. Н.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. С. 57.
- ⁸² См.: *Иванов Й.* Богомилски книги и легенды. София, 1925. С. 191–199.
- ⁸³ Образ солнечной птицы подробно разработан в других апокрифах. В «Книге Еноха» создан образ Феникса, пению которого вторят все земные птицы, приветствуя утренний выход солнца (см.: *Соколов М. И.* Славянская книга Еноха Праведного // ЧОИДР. 1910. Кн. 4. Отд. 2. С. 13). В апокрифе «О всей твари» Фениксу соответствует кур, перья которого омываются в океане, а голова достигает небес, в «Стихе о Голубиной

книге» — «Страфаил-птица, прикрывающая своими крыльями мир» (см.: Памятники ... Т. II. С. 349–350; *Бессонов Н. А.* Калитки переходные: Сборник стихов и исследование. М., 1861. С. 273). Образ кура нашел отражение в «Слове о полку Игореве», где он также поставлен в связь с водной стихией.

⁵⁴ Быки и волы издревле у всех индоевропейских народов связаны с культом Луны, тогда как конь являлся атрибутом солнечных культов, даже олицетворял собою Солнце. Образ огненно-водной небесной птицы синонимичен образу солнца-коня, хотя его природа не вполне ясна.

⁵⁵ ПСРЛ. Т. I. С. 462.

⁵⁶ Там же. С. 464.

⁵⁷ Там же. С. 469.

⁵⁸ Там же. С. 519.

⁵⁹ Там же. С. 521.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Характерно, что «Житие Авраамия Смоленского», касающееся описания тех же самых событий и составленное в 30-х гг. XIII в. (автор не был еще знаком с трагическими последствиями погрома конца 30-х—начала 40-х гг.), также рассматривало появление степных орд в 1223 г. как Божий гнев. Одновременно в «Житии» присутствует вера в божественное попечительство государству и народу, его населяющему. Вера эта связана с надеждами на то, что гнев Божий еще возможно укротить. Прозвучавший в произведении мотив переменчивости Божьего расположения получит более широкое распространение в светлые века русской истории, но исходные основы его, как видим, были заложены в ранних русских текстах, касающихся темы Божьей кары.

⁶² См.: ПЛДР. XIII в. М., 1981. С. 440–454. Поучения Серапиона можно сближать с целым рядом полемических слов и антиязыческих поучений, взявших на идейное вооружение теорию казней. Теория исключала всякую возможность идейных компромиссов, призывая отступников к беспрекословному покаянию и повинности церкви: «аще ли к тому рече осуждаете я заповеди моих то наведу на вы мечь отомщающаи вся суды моя ... и будет земля ваша пуста» (Рукопись РНБ. Софийское собр., № 1262. Л. 73). Появление этой теории с самого начала было вызвано потребностями идейной борьбы с отступлениями от ортодоксальности и уклонением в язычество. Антиязыческая заостренность не потеряла своей актуальности ни в XIII в., ни даже позже. Согласно «Измарагду» (XIV в.), «зде многа скверная мучит Бог, аще злоб ся не останут и не покаются истинною»

(Архангельский А. С.: Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. IV. Казань, 1890. С. 135. Далее: Творения...). «Слово Иоанна Златоуста яко несть грешным муки» свидетельствует, что в древнерусском обществе не верили в учение о посмертном воздаянии за грехи: «шекыи грехолюбца глаголюща, яко на страх токмо мукою претит» (Творения ... С. 134). Поскольку абстрактные, далекие от привычных воззрений на загробное существование положения вероучения не имели признания, идеологи православия обратили в аргументы наглядные уроки истории. Свой метод они определили так: «и зде Бог мучит. Да егда глаголом не веруете прещения поне делом веруйте мучения» (Творения ... С. 135). Суд при жизни — что может быть нагляднее для увещевания привыкших конкретно мыслить вчерашних язычников! Всякий возможный упрек в несовместимости жестоких наказаний с божественным человеколюбием предусмотрительно снимался введением тезиса свободного уклонения человека ко злу. По «Златострую» «сами на ся гнев Божий приводим наших ради злюб, от Бога всегда казни приходят на нас...» (Творения ... С. 212). Все невзгоды человек вызывает на свою голову сам, и как бы ни повернулось колесо истории, верным оказывается пророчество: «Праведен еси, Господи, и прави суди твои». Величие народу и земле даруется тогда, когда беспрекословно выполняются божественные правила: «Тогда нам вся благоя строение от Бога подаваема бывають. Мир в земли, обилие плодом и врагом отдаление» (Рукопись РНБ. Софийское собр., № 1262. Л. 72).

⁶¹ См.: ПЛДР. XIII в. С. 444–448.

⁶² Там же. С. 164.

⁶³ См.: там же. С. 448.

⁶⁴ См.: там же. С. 454.

⁶⁵ Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси: (XI–XIV вв.). М., 1960. С. 326.

⁶⁶ Там же. С. 327–328.

⁶⁷ ПЛДР. XIV–середина XV в. М., 1981. С. 126.

⁶⁸ Здесь уместно сопоставить трактовку «Повести о Куликовской битве» с рассказом о гибели последних русских богатырей из Тверского летописного свода. И тут и там расположение Бога к земле Русской поставлено в зависимость от нравственного облика ее властителей. Только в одном случае оценка дается со знаком плюс, а в другом со знаком минус. Соответственно в первом случае Творец проявляет благосклонность, а во втором — посылает казнь.

- ⁷¹ ПЛДР, XIV–середина XV века. С. 120–122.
- ⁷² Памятник включает в себя много устных преданий, но церковный элемент в нем решительно преобладает над фольклорной поэтикой.
- ⁷³ ПЛДР, XIV–середина XV века. С. 134.
- ⁷⁴ Там же. С. 132.
- ⁷⁵ Там же. С. 136.
- ⁷⁶ Там же. С. 200. В процитированной летописной записи получил дальнейшее развитие принцип зависимости благосостояния страны от нравственного облика ее правителя. Описывая бегство Дмитрия в 1382 г., летописец не скрывает своей антипатии к московскому князю, выставляя его главным виновником случившегося. Вчерашний победитель татар по воле толкователя событий выводится из-под божественного покровительства, и тем самым он выставляется виновником бед, выпавших на долю страны.
- ⁷⁷ Там же. С. 254.
- ⁷⁸ В некоторых произведениях древнерусской литературы историческое видение действительности восходит к иным, нежели теория казней, мировоззренческим основам (см. разделы: Традиционные способы осмысления истории; Историософия оптимизма Илариона; Небесные покровители; культ святых и оптимистическое восприятие истории).
- ⁷⁹ ПСРЛ. Т. 1. С. 398.
- ⁸⁰ Там же.
- ⁸¹ Там же. С. 400.
- ⁸² См.: *Лихачев Д. С.* Слово о полку Игореве: Историко-литературный очерк. М.; Л., 1955. С. 131–132.
- ⁸³ См.: *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 118.
- ⁸⁴ *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. М., 1980. С. 308.
- ⁸⁵ См.: там же. С. 327.
- ⁸⁶ См.: *Вагнер Г. К.* Архитектура «Слова о полку Игореве» и ее заказчики // «Слово о полку Игореве» и его время... С. 282–321.
- ⁸⁷ Термин А. С. Орлова (См. его работу: Слово о полку Игореве. М.; Л., 1946. С. 48).
- ⁸⁸ См.: *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси... С. 219 и след.
- ⁸⁹ См.: *Рыбков Б. А.* Древние русы // СА. 1963. Вып. XVII. С. 39.
- ⁹⁰ См.: *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси... С. 234.
- ⁹¹ Там же. С. 236.
- ⁹² Исключения составляют несколько упоминаний о божьей каре (ПЛДР, XIII век. С. 184, 190, 192). Нравственно-религиозный

тезис воздаяния не переведен в план историософского принципа. Более того, данные вкрапления в текст явно чужеродны, они дисгармонируют с общим строем произведения. По-видимому, они были вставлены во время одного из промежуточных копирований оригинала.

⁹³ Там же. С. 192.

⁹⁴ Указ. соч. С. 194. Характерно, что при такой же ситуации в «Сказании о Куликовской битве» даны церковные песнопения.

⁹⁵ См.: *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 63 и след.

⁹⁶ Указ. соч. С. 182.

⁹⁷ Архаические напластования на христианский образ Николы проанализировал Б. А. Успенский. К внецерковной первооснове относится приписывавшееся «русскому Богу» покровительство земле, земледелию и бедным. Отмечена его связь с земными водами. Широко распространены скульптурные изображения Николы, хотя духовенство запрещало изваяния, напоминавшие о языческом кумирслужении (См.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. Из-во МГУ, 1982. С. 34 и след.).

⁹⁸ ПЛДР, XIII. С. 434.

⁹⁹ ПЛДР, XIV – середина XV века. С. 102.

¹⁰⁰ Указ. соч. С. 102.

¹⁰¹ Указ. соч. С. 100.

¹⁰² Хождение за три моря Афанасия Никитина. 1466–1472 гг. М.; Л., 1948. С. 28.

¹⁰³ Библийские примеры божественной казни сведены в назидательных целях Серапионом в его «Слове о маловерье», где проповедником создается устрашающий образ карающей десницы Божьей: «О неразумнии! Вся Бог творит, якоже хошет; беды и скудость посылает за грехи наша и наказая нас, приводя на покаянье. О маловернии, слышасте казни от Бога: в первых родех потопа на гиганты, огнем пожьжени, а содомляне огнем же сожени, а при фараоне десять казней на Египет, при ханании камене огненное с небесе пусти, при судьях рати наведе, при Давиде мор на люди, при Тите плен на Ерусалим, потом трясенье земли и паденьем града. И в наша лета чего не видехом зла? Многи беды и скорби, рати, голод, от поганых насилье. Но никако же применимся от злых обычай наших...» (ПЛДР, XIII век. С. 452).

¹⁰⁴ Если судить по датировке житийных икон Георгия, в основу иконографического типа которых положено «Георгиево мучение», то текст его должен был получить широкое распространение на

Руси никак не позднее начала XIV в. Этим временем датируется великолепный образец древнерусской живописи («Георгий с житием»), восходящий к неканонической литературной основе (см.: *Лазарев В. Н.* Русская иконопись: Новгородская школа и «северные письма». М., 1983. Ил. № 30). На довольно раннее время знакомства древнерусского читателя с Житием указывают также внесение памятника в славянский индекс XII в., сохранившийся в сборнике XIV в., и присутствие отдельных извлечений из «Георгиева мучения» в «Палее Толковой» Александроневской лавры (см.: *Тихонравов Н. С.* Отреченные книги Древней России // Тихонравов Н. С. Соч. Т. 1. М., 1898. С. 77–78).

¹⁰⁵ См.: Памятники ... Т. II. С. 101.

¹⁰⁶ См.: там же. С. 105.

¹⁰⁷ См.: там же. С. 137.

¹⁰⁸ См.: там же. С. 161–162.

¹⁰⁹ Апокриф о Мельхиседеке вошел в состав «Великих Миней Четьих» и в «Пролог» под 22 мая. Самые ранние списки, содержащие апокриф, датируются XV–XVI вв. (Рукопись РНБ. Q1. № 1130; Рукопись РГБ. Румянц., № 453, № 321; Рукопись ГИМ. Увар., № 307/77) — см.: *Словарь...* С. 62. Согласно этому апокрифическому рассказу, земля по молитве Мельхиседека поглощает род Мельхиседека вместе с другими участниками идолослужения, во время которого брат Мельхиседека должен быть принесен в жертву (см.: Памятники... Т. I. С. 26–31).

¹¹⁰ В этом произведении, так же как и в апокрифе о Мельхиседеке, по Божьей карающей воле разверзается земля. Она поглощает тех, кто мучил Филиппа (см.: *Великие Миней Четьи.* СПб., 1899. Стлб. 1991, 1996–2002, 2016–2022).

¹¹¹ См.: *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в Древней Руси // *Христианские чтения.* 1888. № 11–12. С. 645.

¹¹² См.: Памятники ... Т. II. С. 315–316. С этим апокрифом пересекается также «Хождение Богородицы по мукам», где к неотмолимым наказуемым грехам причислено непосещение церкви в воскресенье и пятницу (см.: *Веселовский А. Н.* Указ. соч. // *ЖМНП.* 1876. № 3. С. 68). Интересно, что в сравнении с «Епистолией» в «Хождении Богородицы» опущена среда. Этот день не почитается в западной церкви, что, быть может, указывает на западное происхождение памятника. Такая связь тем более вероятна, что западные литературные произведения изобилуют запретами на труд в другие означенные апокрифом дни.

- ¹¹¹ Идея воздаяния тем, кто не чтит Бога, в «Евангелии Фомы» предельно расширена. Предвосхищая будущее возмездие на суде, Бог карает своих обидчиков при жизни. В апокрифе ребенок Иисус — это воплощенное грозное божество, которое, присутствуя в этом мире, во время первого своего пришествия творит грозный, беспощадный суд и расправу. Иисус безжалостно иссушает сына книжника в наказание за то, что тот разрушил построенную им плотину, а затем предаст смерти отрока, проявившего крайнее непочтение и вскочившего на плечо к нему. В Евангелии детства описана также сцена ослепления всех, кто жаловался родителям на Иисуса и возмущался жестокостью ребенка. Правда, Иисус не только проявляет беспощадность, но и совершает разнообразные чудеса. Он оживляет отрока, упавшего с крыши, исцеляет отрубленную пятку и спасает от укуса змеи, воскрешает разбившегося строителя и оживляет умершего ребенка. Суровость как бы уравновешивается благодеяниями. Но во всех случаях Божья кара в «Евангелии Фомы» чрезвычайно нещадная. Можно провести и определенную параллель с древнерусскими летописными текстами, содержащими теорию казней. И в том и в другом случае Божья кара мотивирована неуважительным отношением к Господу и небрежением верой (см.: *Яцимирский А. И.* Апокрифическое Евангелие Фомы в славянских списках // *Яцимирский А. И.* Из славянских рукописей: Тексты и заметки. М., 1898. С. 97–103). А. И. Яцимирскому, исследовавшему «Евангелие Фомы», были известны списки XIV–XVI вв. (см.: там же. С. 95). Сопоставляя славяно-русские тексты с греческими, он указал на появление в переводных текстах неизвестных ранее сюжетов. Только в славянских списках повествуется о падении камня с языческого храма, о разрушении этого храма и чудесном возведении на прежнем месте нового, очищенного от демонов святилища. Неизвестно греческим прототипам и чудо с исцелением слепого глаза (см.: там же. С. 126–127). Вместе с тем эти сюжеты несут чрезвычайно важную идейную нагрузку: ведь прозрение и смена храма в христианской традиции означают приобщение язычников к вере. Все это дает основание поставить развитый апокрифическим «Сказанием о детстве Иисуса» мотив Божьей кары в связь с актуальными для новообращенных славянских народов задачами антиязыческой пропаганды. В контексте славянской редакции казнь Божья должна служить тому, чтобы люди, познакомившись с апокрифическими примерами, оставили сомнения маловерия и уверовали в Господа.

- ¹¹⁴ См.: Памятники ... Т. I. С. 104–105. «Заветы двенадцати патриархов» являются ветхозаветным апокрифическим сочинением, которое по своему идейно-религиозному содержанию занимает промежуточное положение между иудейской и христианской традициями. На примере назидательных случаев из жизни того или иного патриарха в нем излагаются принципы, которые в сумме представляют собой нравственные заповеди морального кодекса. В силу абстрактности своей они не имеют непосредственного отношения к какому-либо конкретно из названных вероучений. Но именно этой своей промежуточностью, часто довольно противоречивой, они и представляют для исследователя наибольший интерес.
- ¹¹⁵ См.: ПЛДР. XIV–середина XV в. М., 1981. С. 104–146.
- ¹¹⁶ См.: *Смирнов А.* Указ. соч. С. 18 и след.
- ¹¹⁷ Термин «эсхатология» происходит от греческого *eschatos*, что значит «краткий», «последний». Им обозначается учение о конце мира, наиболее полно и последовательно развитое христианством, но исторически, корнями своими восходящее еще к иудейским сказаниям о Мессии (см.: Ис. 52, 1; 60, 1; Иез. 34, 23). Одним из основополагающих источников эсхатологических чаяний были пророчества Даниила, под прямым влиянием которых возникла апокрифическая «Книга Еноха», созданная еще в дохристианский период, а затем выполнявшая роль образца для последующих апокалиптических сочинений. Если судить по древнерусским переводам «Книги Еноха», ее отвлеченно-неопределенным формулировкам, то далеко не сразу можно установить, что речь здесь идет не о втором пришествии Спасителя, а о пришествии Мессии. Соответственно заимствованные отсюда мотивы попадают во многие произведения как канонического, так и неканонического круга. В раннехристианский период представления о конце света выражались в хилиазме (от *chilioz* — тысяча) — учении о тысячелетнем царстве Божьем, которое будет предшествовать окончательной победе над Антихристом, светопреставлению и суду. В I в. н. э. возникло учение Керинфа о царстве праведных на земле, в котором люди с приходом Мессии-Христа должны, по уверениям хилиастов, обрести блаженную телесную жизнь. Епископ иерапольский Папий связывал с пришествием Христа наступление тысячелетнего царствия Божьего. Идеи хилиазма развивали монتانисты, выделявшие в мировой истории периоды детства, юности и экстаза, соответствовавшего тысячелетнему царству. Ересь эта возникла в середине II в. и просуществовала до VIII сто-

летия (основатель — фригиец Монтан). Последователи его придерживались уравнительно-аскетических правил и ожидали второго пришествия в ближайшем будущем. Много последователей хилиазма проживало в Египте. Тех же взглядов в IV в. придерживался Аполлинарий, осужденный на II Вселенском соборе (Константинопольский, 381 г.). Хилиастское учение о тысячелетнем царстве было объявлено ересью. К хилиазму склонялись далеко не одни еретики. Во II столетии хилиастских взглядов придерживался Иринея, учивший о пришествии Христа и установлении тысячелетнего царства праведных, после которого последуют воскресение мертвых и суд. Лактанций рисовал седьмое тысячелетие временем мира и покоя, которое завершится пришествием Антихриста и концом света. Эти и подобные им ожидания тысячелетнего царства поддерживались авторитетом Апокалипсиса, в 20-й главе которого говорится, что дьявол будет связан на тысячелетие и явится вновь лишь перед судом, чтобы прельстить языки. Хилиазм, так же как и мессианиззм, восходит к иудейской традиции. Согласно Талмуду, шесть дней творения символизируют шесть тысяч лет страданий. Седьмой день — день праздника субботы — являет собой прообраз тысячелетнего царства Мессии, в которое допускались только иудеи и которое мыслилось как достижение плотских удовольствий, достатка и радостного блаженства. Хилиастские взгляды были осуждены, и христианская доктрина освободилась от них, сохранив, однако, некогда тесно связанное с хилиазмом учение о семи тысячелетних эпохах мировой истории, ставшее стержневой основой всех эсхатологических сочинений. Христианские мыслители, следуя талмудической традиции, уподобляли день тысячелетию, при этом они отталкивались от Библии, где говорится, что один день перед Богом равен тысячелетию (см.: Ис. 89, 4; Пс. 89, 5; II Пет. 3, 8). В четкой форме идея кончины мира на исходе седьмого тысячелетия оформилась в трудах Иринея Лионского, Иустина, Лактанция. Эсхатологическую, с мотивами хилиазма, модель рисует пророчество Тибуртинской Сивиллы, согласно которому мировая история заканчивается с завершением седьмой эпохи, соответствующей по времени седьмому тысячелетию. Она ознаменована явлением Антихриста, на обличение которого придут Енох и Илья, затем последует пришествие Господа, которому поклонятся цари земные и наступит период всеобщего благоденствия. К истечению седьмого

тысячелетия приурочивает конец мира основанное на апокрифическом «Видении Даниила» «Житие Андрея Юродивого». Кончина мира здесь соединена с представлениями о падении Византии. Тот же круг идей воспроизводит и «Откровение Мефодия Патарского». Все остальные произведения христианской литературы на данную тему в основе своей являются производными от этого древнейшего ядра эсхатологических идей (подробнее см.: Сахаров В. Эсхатологические сочинения... С. 5–26; 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. 67–69).

¹¹⁸ Памятники ... Т. I. С. 197–198.

Неотъемлемой составной частью христианской эсхатологии является описание прихода Антихриста, которое комбинируется с различными вариантами предсказаний о последних царях. Эсхатологический образ «последнего времени» в различных апокалипсических сказаниях имеет свои индивидуальные черты, но набор составных элементов, как правило, единообразен. Если у Ефрема Сирина (вслед за Иринеем) с Антихристом связывается власть одного из 10 последних царей, а сам Антихрист происходит из колена Данова и имя ему 666, то в апокрифах описание финала мировой драмы более детально; приводятся легенды о происхождении Антихриста, подробно воспроизводится смена череды благочестивых и нечестивых царей. Одновременно отдельные блоки повествований соответствуют канве Апокалипсиса: производимые Антихристом прельщения, власть его над людьми, убийство посланных для обличения Ильи и Еноха.

¹¹⁹ См.: Памятники ... Т. II. С. 177–181.

¹²⁰ Малую эсхатологию со свойственным теории казней ожиданием кончины мира (включая набор признаков «последних времен») содержат также восходящие к неканоническим источникам памятники: «Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово» Ефрема Сирина, «Житие Василия Нового», за которым стоит апокрифическое «Хождение апостола Павла по мукам».

¹²¹ Если на Руси преобладала календарная эсхатология, то в Византии, наоборот, мысль о конце мира меньше всего связывалась с ожиданием конца седьмого тысячелетия. Суммируя зна-

мения «последних времен» и фокусируя их на конкретных исторических событиях, «Откровение» являлось для греков книгой утешения, которая обещала освобождение от потрясений в ближайшем будущем.

¹²² См.: Рукопись ГИМ. Синод., № 316 (XV–XVI вв.).

¹²³ См.: *Тихоурахов Н. С.* Указ. соч. С. 230; *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 197. Вряд ли позднее пробуждение эсхатологических переживаний может служить основанием для вывода о слабой укорененности в общественном сознании веры в неизбежный финал мировой истории. Хотя противоположные этим постулатам мировоззренческие установки вместе с пережитками язычества держались в разных слоях населения довольно долго. Для тех, кто принял христианское мировоззрение, представление о начале и конце мира, как правило, служило отправным пунктом религиозных рассуждений. Показательно, что в народной среде духовные стихи о конце мира и об Антихристе не получили широкого распространения. Это свидетельствует о том, что среди населения Руси эсхатологические чаяния долго находились вне сферы религиозного интереса (см.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения... С. 247).

¹²⁴ *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 233–234.

¹²⁵ Там же. С. 240.

Кроме календарных причин отсутствия на Руси интереса к эсхатологии можно указать также и на обстоятельства объективно-исторические. Во вновь обращенной стране, делавшей существенные успехи на пути христианизации, в общественном сознании больше было оснований для чувства оптимизма, чем для мрачной, пессимистической доктрины. Чувство это блестяще выразил в «Слове о законе и благодати» еще в конце XI в. Иларион. И хотя у него были оппоненты, придерживавшиеся иных религиозно-мировоззренческих взглядов, были и последователи. Причем как те, так и другие могли черпать идеи из «Откровения». Чувство оптимизма, например, укрепляла содержащаяся в апокрифе мысль, что царство христианское не может погибнуть от неверных.

¹²⁶ См.: *Тихоурахов Н. С.* Указ. соч. С. 229.

¹²⁷ См.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения... С. 53–55.

¹²⁸ См.: *Тихоурахов Н. С.* Апокрифические сказания // СОРЯС 1894. Т. LIVIII. № 4. С. 32–47.

- ¹²⁹ Интересен пример народной легендарной эсхатологии, только восходит она не к «Откровению Мефодия Патарского», а к неканонической «Книге Бытия». По одному из вариантов этого произведения Земля стоит на китах и постоянно расширяется. Гибель мира здесь связывается не с Божьим судом, а с тем неизбежно приближающимся временем, когда киты будут не в состоянии удерживать непомерно разросшуюся Землю (см.: *Городцов П. А.* Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // ЭО. 1909. Кн. 80. № 1. С. 53).
- ¹³⁰ Филофей (ок. 1465–1542 гг.) был игуменом Елеазарова монастыря в Пскове.
- ¹³¹ Преднамеренное очищение от эсхатологии тем более очевидно, что до Филофея идею третьего Рима выдвинул митрополит Зосима в приложении к составленной им Пасхалии на период после 1492 г. (т. е. на восьмое тысячелетие). В нее под впечатлением эсхатологических чаяний кануна 1492 г. он в избилли включил финалистические мотивы.
- ¹³² ПЛДР. Конец XV–первая половина XVI в. М., 1984. С. 438. Можно, конечно, спорить, что больше повлияло на Филофея — сочинение Ипполита или Мефодия Патарского, хотя в вопросе смены царств принципиального различия между ними нет. Об обращении к идеям Ипполита говорят ссылки на этого автора, содержащиеся в тексте. Непосредственное влияние апокрифического «Откровения» просматривается в уподоблении турок агарянам, а также в отождествлении царского венца Василия III с регалиями последнего христианского царя, передающего, согласно «Откровению», свое царство Богу. Из этого апокрифического источника впоследствии развилась самостоятельная легенда о шапке Мономаха (см.: ПЛДР. Конец XV–первая половина XVI в. Комментар. С. 734–735). В связи с выявлением фактов взаимосвязи «Послания» Филофея с эсхатологическим апокрифом, большой интерес представляет обнаруженный В. М. Истриным список рукописи (Уваров, № 2054), где послание Филофея прикрыто авторитетным именем Мефодия Патарского (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 240).
- ¹³³ Переосмысление конкретно-исторической привязки вечного царства уже имело исторический прецедент. Если первоначально предсказания Сивиллы, к которым восходит соответствующий легендарный мотив «Откровения», связывали конец мира с Римским царством, то после возвышения Византии образ вечного царства

стал ассоциироваться с ней. Это и закреплено «Откровением Мефодия Патарского». Той же самой логике следовал и Филофей, отражая доработкой легенды новые исторические реалии.

- ¹³⁴ Стабильное и крепкое во времени Филофея общественно-историческое положение государства, как и в первые века после введения христианства на Руси, объективно не способствовало распространению эсхатологических переживаний.
- ¹³⁵ *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 242.
- ¹³⁶ Заимствованные из «Откровения» Мефодия места отмечаются в «Александрии» в описании «нечистых» народов и во второй редакции Еллинского и Римского летописца (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 239).
- ¹³⁷ Там же. С. 249–250.
- ¹³⁸ В наиболее категоричной форме эту точку зрения выразил Н. К. Бокадоров (см.: *Бокадоров Н. К.* «Легенда о хождении Богородицы по мукам» // *Изборник Киевский*. Киев, 1904. С. 63–66).
- ¹³⁹ См.: *Бокадоров Н. К.* Указ. соч. С. 64.
- ¹⁴⁰ ПЛДР. XIII век. С. 128.
- ¹⁴¹ ПЛДР. XIV–середина XV века. С. 224.
- ¹⁴² См.: там же. С. 69–70.
- ¹⁴³ *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. III. Казань, 1890. С. 22.
- ¹⁴⁴ *Изборник 1076 года*. М., 1965. С. 430.
- ¹⁴⁵ См.: там же. С. 505–510.
- ¹⁴⁶ *Лихачев Д. С.* Русские летописи как исторический источник. М.; Л., 1947. С. 57.
- ¹⁴⁷ Выступавший в той же роли, что и «благодать», «мировой дух» Гегеля «застывает» вместе с тем предельным состоянием, которого достигла во времена философа Германия.
- ¹⁴⁸ Это проявилось не только в трактовке истории, но и в понимании божества, которое вырастает у Илариона едва ли не на мифологической почве. Сближению божественного и земного специально служит христологическая тема, включающая, однако, предостережение о несмещении Христа с человеком (см.: ЛЛ. 176 б–178 б).
- ¹⁴⁹ В Похвале во всем преобладает интерес к насущным проблемам сегодняшнего дня. Естественная для любого христианского мыслителя тема будущего связывается с грядущим судом. Выражается надежда на лучшее в настоящем, которое должно иметь продолжение и в последующем. Нет оснований

- говорить, что установка на вневременное случайно не была претворена в творчестве мыслителя. В тех произведениях древнерусской литературы, где она действительно присутствует, она становится лейтмотивом повествования. В Киево-Печерском Патерике, например, за счет отхода от историчности увеличивается доля символического осмысления грядущего, как вечности, раскрывающейся в явлениях посюстороннего бытия.
- ¹⁵⁰ Идея адопционизма сквозной нитью проходит через все части «Слова». Христианизация не открывает путь к спасению, она почти тождественна ему: «вся языки сп[а]се ева[нге]лиемь и кр[е]щениемь» (Л. 168 б); «кр[е]щение же с[ы]ны своа препущаеть на вечную жизнь» (Л. 169 б). Не столько добрые дела, сколько «порождение водою» открывает возможность «сыны своа в негленне облачить» (Л. 175 а) и «чадом б[о]жем быти» (Л. 175 б).
- ¹⁵¹ Семенов В. Древняя русская «Пчела» по пергаменному списку. СПб., 1893. С. 48–49.
- ¹⁵² Воронин Н. Н. «Анонимное сказание» о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // ТОДРЛ. Т. 13. 1957. С. 48.
- ¹⁵³ Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 10 (далее: Жития ...).
- ¹⁵⁴ Там же. С. 25.
- ¹⁵⁵ Будовниц И. У. Указ. соч. С. 160–161.
- ¹⁵⁶ Воронин Н. Н. Указ. соч. С. 48.
- ¹⁵⁷ Жития ... С. 15.
- ¹⁵⁸ Там же. С. 19–23.
- ¹⁵⁹ См.: Воронин Н. Н. Указ. соч. С. 52–53.
- ¹⁶⁰ Там же. С. 30.
- ¹⁶¹ Жития ... С. 49.
- ¹⁶² Там же. С. 49–50.
- ¹⁶³ Жития ... С. 51.
- ¹⁶⁴ Там же. С. 51.
- ¹⁶⁵ Ранняя иконография Бориса и Глеба отразила языческую суть культа святых, заместивших собою каких-то добрых и могущественных языческих богов, почитаемых как покровители земледелия и чествовавшихся в начале мая. Это нашло отражение на эмалях, когда святых изображали в окружении ростков-кривов и с зелеными нимбами (см.: Рыбаков Б. А. Славянский весенний праздник // Новое в археологии. М., 1965. С. 254–257).
- ¹⁶⁶ ПВЛ. Т. 1. С. 145–146. Византия последовательно выступала против попыток создания пантеона святых. Византия всячески стремилась сковать движение провинциальных церквей

к независимости и ревниво относилась к созданию местных культов, чреватых отступлением от догматических основ верования. Как мы убедились, именно таким — наполовину христианским, а наполовину языческим — и был культ братьев-мучеников. Конечно, приходилось мириться с популярностью святых, адаптируя культ ближе к ортодоксии. Эту тенденцию отражает «Чтение». Оно подчеркивает божественное всеилие, перед которым меркнет могущество святых, — все чудеса свершаются Господом. «Сказание» в большей мере отразило черты народного культа. Кроме того, на нем сказалось западнославянское влияние.

¹⁶⁷ Памятники ... Т. II, С. 40.

¹⁶⁸ Там же. С. 40–41.

¹⁶⁹ Там же. С. 40.

¹⁷⁰ Там же. С. 41.

¹⁷¹ Там же. Т. I, С. 87.

¹⁷² Там же. С. 56.

¹⁷³ См.: там же. С. 57–58.

¹⁷⁴ Роль посредников в защите от наказания изложена в Номоканоне следующим образом: «Вопрос: кое добро имать человек почитати святых. Ответ: Кое его святого наречеть человек почитати ты стый десятькуеть грехи человеку тому и измолить их перед Богом» (см.: Мочульский В. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. С. 54).

¹⁷⁵ См.: Памятники ... Т. I, С. 87.

¹⁷⁶ Там же. С. 174.

¹⁷⁷ См.: там же. Т. II, С. 20.

¹⁷⁸ См.: там же. С. 28–29.

¹⁷⁹ См.: Сахаров В. Эсхатологические сочинения ... С. 180. Обращает на себя внимание, что условием спасения поставлена милостыня. Это имеет свои соответствия в древнерусской культуре. На Руси в раннехристианский период путем к спасению объявлялись покаяние, милость и добрые дела. Развитие этой темы в рамках византийской литературы мытарств проследил Ф. Батюшков. Он показал, что в «Житии св. Антония» (вторая половина IV в.) содержится рассказ об исходе души, спор за которую ведут демоны и ангелы. Согласно рассказу Александратшельника о видении, которое было Макарию, два ангела ведут разговор о том, как душа два дня остается рядом с телом, на третий поклоняется Богу, шесть дней обходит селения и т. д. Ни о каких мытарствах речи не ведется. Независимо от того,

праведна или грешна душа, ей одинаково показывают рай и ад. Впервые о мытарствах упоминает в V в. Кирилл Александрийский, который в «Слове об исходе души и о втором пришествии» пересказывает «Видение Макария», вводя тему допроса, в ходе которого души сортируются на праведных и грешных (см.: *Батюшков Ф.* Сказания о споре души с телом в средневековой литературе // ЖМНП. 1890. № 9). В «Видении Макария» душа грешника получает пропуск к Богу добрыми делами, покаянием и милостыней. Общая тональность произведения светлая, гуманная. Только одни самоубийцы осуждаются на гибель. Произведение пронизано верой во всепрощающую справедливость суда. Отсюда видно, что даже тема «малого суда» совершенно несовместима с идеей милостивого божества. Видимо, в «Житии Василия Нового» и в апокрифических мытарствах она сохраняется как анахронизм. Логически выраженная таким образом идея милости подводит к адоптионизму. Смысл отказа от воздаяния хорошо подмечен в «Житии Нифонта»: «аще достоин сему спасяну быти, то примет весь мир спасение и все грешнии...». Здесь это слово оппонента ангела-хранителя, но это же и точка зрения тех, кто встал на позиции теории казней.

¹⁸⁰ *Бокадоров Н. К.* Указ. соч. С. 62.

¹⁸¹ Там же. С. 58.

¹⁸² См.: *Киричичиков А.* Деисус на Востоке, Западе и его литературные параллели // ЖМНП. 1893. № 11. С. 15.

¹⁸³ См.: там же. С. 14–15.

¹⁸⁴ *Тихомиров Н. С.* Отреченные книги древней России. С. 202.

¹⁸⁵ См.: там же. С. 202–204.

¹⁸⁶ См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Апокрифы // История русской литературы. Т. 1. М.: Л., 1941. С. 81.

¹⁸⁷ *Тихомиров Н. С.* Отреченные книги древней России. С. 204.

¹⁸⁸ *Бокадоров Н. К.* Указ. соч. С. 70.

¹⁸⁹ Время появления «Хождения Богородицы по мукам» исследователи ставят в связь с выяснением отношений церкви и иеристориан в V в. (см.: *Бокадоров Н. К.* Указ. соч. С. 50; *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 81).

¹⁹⁰ См.: *Смирнов И.* Апокрифические сказания о Божьей Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. № 4. С. 586; *Барсов Е.* О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // ЖМНП. 1885. № 12. С. 102–103; *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания... // Христианские чтения. 1888. № 3–4. С. 290–292.

- ¹⁹¹ См.: Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказания... С. 319–322; Бакадоров Н. К. Указ. соч. С. 50–52.
- ¹⁹² Смирнов И. Указ. соч. С. 539. Интересное преломление идеи божественного заступничества встречаем в «Повести о Темир Асаке» (создана в окружении великого князя Василия I Дмитриевича в период между 1402–1408 гг.). Здесь говорится, что нашествие Тимура отведено от страны Владимирской Богоматерью и самим Богом: «Не мы бо их гонихом, но Бог прогони их невидимою силою своею и пречистыя его матери» (ПЛДР. XIV–середины XV в. М., 1981. С. 231). С точки зрения мировоззрения, провиденциалистский принцип божественного вмешательства, восходящий к теории казней, объединен со связанным с богородицким культом принципом заступничества Марии за людей.
- ¹⁹³ Смирнов И. Указ. соч. С. 601.
- ¹⁹⁴ Там же. С. 602.
- ¹⁹⁵ См.: Сулицов Н. Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 77–78.
- ¹⁹⁶ Веселовский А. Н. Указ. соч. С. 345.
- ¹⁹⁷ Там же.
- ¹⁹⁸ См.: Мильков В. В., Пшогина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 270.
- ¹⁹⁹ Половинчатый, непосредственно к апокрифам восходящий образ Богородицы встречаем в сказании «Странствие Богородицы с двумя женами-мироносицами из града Иерусалима в город Киев и по всей Руси». В этом произведении заключена идея, что Мария ни при жизни, ни после смерти не оставляет своего попечительства над родом человеческим. Но одновременно она не только выступает заступницей, но и действует как «Божий батог», сама наказывая за проступки (см.: Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказания... С. 643). Недостаточность небесного покровительства Марии проявилась также в «Легенде о св. Меркурии», где не без влияния «Хождения» Богородица представлена спасительницей Смоленска. Согласно легенде, от ее лица действует «угодник божий Меркурий». Избранный на подвиг Меркурий является в город и освобождает его от врага. Характерна ремарка автора, вложенная в уста Меркурия: «Разве недостало тебе небесных сил, о Владычица, победить злочестивого царя». Из этой ремарки видно, что над темой заступничества размышляли в Древней Руси. Автора занимал вопрос, почему Марии, несмотря на то, что она сама могла избавить город от врагов, тем не менее потребовалась жертвенная гибель героя.

- ²⁰⁰ Онтологическая картина мира строилась на догматических основах привнесенного на Русь вероучения. В духе трансцендентной монотеистической религиозности развивались положения, указывавшие на дуализм мироздания. В компетенцию христианской онтологии входило определение высшей сущности — Бога и установление иерархии сущностей (Бог — ангел — душа). В соответствии с дуалистической концепцией мироздания принцип иерархии переносился на природу и общественные отношения. Данный круг вопросов представляет собой основу христианского мировоззрения, впитавшего в себя отдельные идеи Платона, Аристотеля и пифагорейцев.
- ²⁰¹ Киево-Печерский монастырь был духовным центром аскетического монашества, «спасающегося» по самому жесткому из существующих уставов монастырской жизни (Студитскому).
- ²⁰² Суть монашеско-аскетической позиции заключалась в доказательстве преобладания духовного начала над плотским, точнее, принципиальной противоположности и вражде их. Кирилл Туровский, например, заявлял, что соединение с материальным отягощает и ослепляет душу. Только праведная жизнь и очищение от грехов в аскезе возвышают человека и дают ему основание надеяться на спасение. Вместе с тем оба начала — плотское и душевное — признаются одинаково ответственными за прегрешения (см.: «Кирилла мниха пригича о человеческой души и о телеси, и о преступлении божия заповеди, и о воскресении телесе человека, и о будущем суде и о муце». — Опубликована: *Ерешин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 12. 1956. С. 340–347). Решение конфликта души и тела древнерусский проповедник видит в усмирении плоти и гордыни.
- ²⁰³ В вопросах гносеологии в отличие от иррационалиста Нестора Кирилл Туровский стоял на умеренно-рационалистских позициях. Он высказал мысль, что созданный Богом мир открывает перед человеком возможность богопознания (см.: *Ерешин И. П.* Указ. соч. С. 34). Разрабатываемый им метод символического аллегоризма открывал определенные возможности для познания мира. Он не отвергал данных чувств и рассудка. Гносеологическую позицию Кирилла Туровского можно свести к формуле: осязай — познавай — веруй.
- ²⁰⁴ Несмотря на присущий христианству иррационализм, гносеологическая проблематика присутствует в подтексте практически каждого повествования. Если теоретико-познавательные вопросы не ставятся в произведении специально, то сам прин-

ций изложения текста так или иначе свидетельствует о том, на каких позициях стоит автор: считает ли он возможным (и в каких пределах) познание Бога, созданного им мира, а также прошлого, настоящего и будущего. Иррационалистические умонастроения культивировались преимущественно в среде печерского монашества. Но задолго до того, как печерское направление заняло господствующее положение в общественной мысли, на Руси распространялись иные идеи. Некоторые произведения, знакомившие древнерусского читателя с основами христианского вероучения («Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Изборник 1073 г.» и некоторые другие), несмотря на общее отрицательное отношение к античной мудрости, в целом ориентировались на познавательные способности разума, правда, при условии, чтобы доводы от разума не шли вразрез с догматами. В средневековой культуре подобного рода идеи имели положительное значение. На их основе развивался умеренный (теологический) рационализм, противостоящий «святому незнанию». Благодаря этому направлению через древнерусские произведения распространялись сведения об античной мудрости, хотя греческая философия представлена там в существенно препарированном виде.

²⁰⁵ Подробнее см.: *Мильков В. В.* Идеиные течения в философской мысли XI столетия // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 39–42. Теорию казней разрабатывали представители аскетического направления в монашестве, включая Нестора. В принадлежащих его перу сочинениях, в также в произведениях его единомышленников большое внимание уделено символическому плану истории, который все-таки не вытесняет окончательно конкретно-исторический. В этой религиозно-философской традиции тезис о неприятии земной жизни соседствует со зримыми реалиями земного бытия (см.: *Абрамлович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. 184 и след.; *Еремин И. П.* К характеристике Нестора как писателя // Литература Древней Руси: этюды и характеристики. М.; Л., 1966. С. 28–39).

²⁰⁶ В позиции Иоанна экзарха, как совершенно справедливо отмечается в исследовательской литературе, «ощущается восходящая к ареопагитикам тенденция к деперсонализации Бога, к его пониманию, с одной стороны, как трансцендентного, единого, актуально бесконечного и неизменного по своей природе бытия, а с другой — как имманентному миру первоначала,

наполняющего собой все сотворенное, всеохватывающего и всеопределяющего» (*Стратий Я. М. Естественнонаучные 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*). Отсюда следует, что божество оказывается одновременно и над всем, и во всем, возвышая тем самым онтологический статус сотворенного и материального мира. Такая установка не перечеркивала познавательного интереса к земной жизни и земным вещам. Мономах прославляет красоту и разумность мира в своем обращении к Богу: «На рассвете, воздав Богу хвалу, потом, когда солнце будет восходить и вы увидите солнце, прославьте Бога с радостью и скажите: “Просвети очи моя, Христе-Боже, который дал мне свет твой прекрасный!”» (*ПВЛ. Ч. 1. С. 156–158*). В прозвучавшем в словах древнерусского князя порыве восторга перед миром как бы преодолевается разрыв между земным и божественным. Восхищение миром перерастает в гимн Творцу, привнесшему в свое творение гармонию и порядок. В данном случае, отталкиваясь от «Шестоднева», Владимир Мономах пошел, несомненно, много дальше своего первоисточника. В его «Поучении» восторг перед величием мироздания звучит как поэтический гимн мудрому устройству природы, в которой он видит отблеск божественной благодати (ср.: *Лихачев Д. С. «Шестоднев» Иоанна Экзарха и «Поучение» Владимира Мономаха // Вопросы теории и истории языка. Л., 1963. С. 187–190*). Владимир Мономах придерживался умеренно-рационалистических позиций. Судя по его высказываниям, он проявлял светский интерес к жизни, а к знаниям относился сугубо утилитарно. Князь, по его мнению, обязан знать больше других и хорошо разбираться во всех вещах. Мудрое разумение укрепляет силу и авторитет властителя. Большое внимание Мономах рекомендует уделять практическим вопросам, отдавая, естественно, должное и требованиям веры (см.: *ПВЛ. Ч. 1. С. 153–154, 163–165*).

²⁰⁷ Касаясь соотношения духовного и материального в этих сочинениях, нельзя обойти вниманием сюжеты, в центр которых поставлен человек. Именно человек являл собой связующее звено материального и духовного начал жизни. В трактовке антропологической проблематики выявились расхождения между представителями различных религиозно-философских направлений. Но как бы ни расходились взгляды различных

мыслителей по вопросу о природе человека, нельзя не отметить, что в целом в культуре Киевской Руси преобладало стремление к уравниванию начал человеческого естества, к утверждению высокого статуса личности. Глубоко оптимистический взгляд на человека в древнерусской культуре первых двух веков после принятия христианства — это проявление жизнеутверждающего синкретического мировоззрения граждан страны, вышедшей в число первых держав мира.

²⁰⁸ Иларион утверждал, что высокие познавательные возможности разума не должны быть скованы навязываемыми предписаниями (законом). Разумность, согласно мыслителю, может быть свойственна не только христианину, но и язычнику. Ведь оказался же князь Владимир способен «от тьмы языческого прозябания» «смысленностью» своей подняться до познания бытия Бога.

²⁰⁹ Русский автор, составивший вошедшее в «Изборник 1076 года» «Слово о чтении книг», ставит в качестве цели познания обретение премудрости и практических знаний (см.: Изборник 1076 года. М., 1965. С. 151–206). В этом памятнике читатель ориентируется не на трансцендентный, а на посюсторонний, реальный мир. Мировоззренческой основой такой ориентации византийское христианство быть не могло. В русле традиции «Изборника 1076 года» и Илариона развивается творчество Климента Смолятича — второго после Илариона русского ставленника на независимую от Византии митрополию. Уже сам факт неканонического поставления выказывал определенное неуважение к авторитету вероучения. Это, видимо, сказалось и на общей мировоззренческой позиции автора, который, отступая от вероучительных установок, рассматривал действительность не в качестве средства, а как цель и объект познания. Данная точка зрения существенно отличается от требования познать Бога по его творению. Климент отвергал мысль о дуалистической разорванности мироздания. Цитируя Соломона, Климент Смолятич пишет, что премудрость присутствует в мире как в храме. При этом он толкует премудрость как божество, а храм — как человечество. Из этого следовали доверие к чувствам, уважение к разуму и признание авторитета античной философии. В домонгольский период соперничество философской и антифилософской ориентаций в богословии завершилось победой антифилософов.

- ²¹⁰ Успехи Киевской державы, борьба с политическими притязаниями Византии и принятие христианства — основные темы древнейшей летописи и творчества Илариона. Широко используя образы новой религии и принципы греческой историографии, древнерусские философы истории, подключая национальную историю к общемировой, выходят за рамки заданной христианством схемы. Хронологическая глубина русской истории значительно увеличена за счет включения в исторический процесс дохристианского периода как равноценного всей последующей истории «крещеной» Руси. Важное место в этих произведениях занимает идейно чуждое представителям теории казней прославление языческих князей.
- ²¹¹ Вопрос о сколько-нибудь отдаленном будущем в летописании обычно не ставился. В центре внимания древнерусских мыслителей находились события текущего дня, «Вещной» историей могла быть только современность, включающая в себя момент прошлого. Данная философско-мировоззренческая особенность проявилась в родовой традиции восприятия истории, в которой постулки современников встают в длинный ряд деяний отцов и дедов. Каждое поколение как бы фокусирует в себе судьбу всего рода.
- ²¹² Безразличие к будущему как типичную черту древнерусской мысли выявил на памятниках не апокрифического круга В. С. Горский (см. его работу: *Философские идеи в культуре Киевской Руси XI–начала XII в.* Киев, 1988, С. 160–161).
- ²¹³ В дальнейшей своей эволюции древнерусская эсхатология вышла из-под пресса идеи прижизненной казни. Принцип воздаяния слился с утопической мечтой о торжестве справедливости. Народная фантазия определила в места мучений судей, бояр, чиновников и всяких притеснителей малого человека, отказав им в спасении и в смягчении наказания.





Часть II

ИСТОРИОСОФИЯ В ПАМЯТНИКАХ ПИСЬМЕННОСТИ

Иларион

Слово о законе и благодати

Иларион — старейший из отечественных мыслителей, чьи творения сохранились до наших дней. В ряду славных заслугами предков это одна из наиболее крупных личностей, значение которой выходит далеко за рамки своего времени. Яркое, выразительное и разностороннее дарование Илариона проявилось в переломную эпоху, на стыке язычества и христианства, когда при Ярославе Мудром (1015–1054 гг.) новая вера ширилась и укоренялась, когда страна переживала мощный подъем в деле государственного, культурного и церковного строительства¹. Наследие мыслителя играет ключевую роль для выявления сути обозначившихся к середине XI столетия перемен. Заключение в его творчестве идеи во все последующие времена сообщали могучие импульсы русской духовности, искавшей в рамках православия собственные пути самовыражения.

К сожалению, почти все следы жизни Илариона затерялись в веках. Данных о биографии мыслителя несоизмеримо мало в сравнении с тем грандиозным вкладом, который он

внес в развитие отечественной культуры. Зато каждое из сохранившихся свидетельств самым непосредственным образом связано с судьбоносными для страны событиями. Древнейшее из сообщений содержится в «Повести временных лет», где под 1051 г. помещен рассказ об избрании Илариона общерусским митрополитом². Это был первый случай, когда высший церковный пост занял русский по происхождению кандидат. Акт, который утверждал суверенитет церкви и государства, выглядел весьма необычно, по крайней мере, он резко расходился с византийским каноном³. Посвящение в сан проходило в незадолго до того возведенной Софии Киевской (1037–1040 гг.), куда специально для этой цели власти созвали епископов. Прежде Иларион не занимал высоких церковных должностей, однако был близок к князю. Согласно летописному «Сказанию чего ради прозвася Печерский монастырь», будущий митрополит был священником церкви Святых Апостолов в княжеской пригородной резиденции Берестово⁴. В выдвижении Илариона решающую роль, скорее всего, сыграли его личные качества: незаурядный ум, литературно-публицистические способности и праведный образ жизни. По оценкам современников первый митрополит-«русин» был «муж благ, и книжен, и постник»⁵. С именем Илариона связывается возникновение Печерской обители. Еще в годы жизни в Берестове он часто уходил на пустынные и высокие берега Днепра, где среди леса ископал себе «пещерку малу» и проводил там время в уединенных молитвах. Позднее вокруг этой пещерки появились новые, а над ними вырос знаменитый Печерский монастырь⁶. Существует собственноручная запись Илариона, присоединенная к подборке его творений. Она сделана по случаю поставления его на митрополию и по фактам не противоречит другим источникам. Иларион называет себя «мнихом и прозвитером», а порядок избрания описывает точно так же, как и летопись⁷. Отсутствие у кандидата на высший церковный пост высокого сана и избрание его несколькими епископами имеет соответствия в раннехристианской практике. Во времена Ярослава она

сохранялась только в ирландской церкви. Не исключено, что русская митрополия утверждалась на основе порядков независимых от Византии христианских общин, находящихся к тому же, под контролем княжеской власти⁸.

Сменив уединенную келью на митрополичьи покои, верховный пастырь русской независимой церкви по указанию Ярослава берется за составление Устава церковного, который бы определял нормы поведения в быту и всесторонне регламентировал жизнь церкви. В итоге появляется документ, существенным образом отличающийся от византийского права⁹. Высказывалось также мнение, что Иларион был причастен к летописанию¹⁰, хотя вопрос объема и характера такого участия требует углубленных дополнительных исследований¹¹. Еще одним отраженным в источниках деянием митрополита было его участие в освящении одного из храмов (храм Георгия, близ Софии Киевской). К сожалению, никаких более пространных и подробных свидетельств о жизни и деятельности митрополита-«русина» историческая память не сохранила, поэтому приходится прибегать к косвенным данным.

На митрополичьем столе Иларион находился всего несколько лет. Уже в 1055 г. преемником его назван Ефрем. Однако годом раньше состоялись похороны Ярослава. Среди присутствовавших на них митрополит не был обозначен¹². На этом основании дату смерти Илариона относят ко времени не позднее 1054 г. Кое-кто не приемлет такой ход мыслей, склоняясь к тому, что со смертью Ярослава произошла смена религиозного курса, в результате чего независимый митрополит был отстранен от дел и доживал свой век в монастыре. В подтверждение привлекается Киево-Печерский Патерик, сообщавший о «черноризце Ларионе», который проводил время в своей келье за написанием книг¹³.

Исследователи расходятся в датах, но сходятся в том, что основным занятием Илариона была книжная деятельность, объем которой не укладывается в рамки краткого митрополичьего периода биографии русского святителя.

Однако до сих пор не установлены все сочинения, составляющие литературное наследие писателя и религиозного деятеля. Кроме «Слова о законе и благодати», его перу несомненно принадлежат: «Молитва», «Исповедание веры» и «Слово на обновление Десятинной церкви»¹⁴. Для более чем десяти работ авторство устанавливается предположительно¹⁵. А ведь труды его могли быть связаны не только с оригинальным творчеством. Весьма вероятно, что Иларион, отличавшийся глубокими богословскими познаниями и едва ли не самый образованный для своего времени автор, вышел из среды тех грамотников, которые, согласно летописной статье 1037 г., были приближены к князю и по его указанию переводили книги, наполняя ими новообращенную страну.

Ядром творческого наследия Илариона бесспорно является «Слово о законе и благодати», создание которого датируется временем между 1037 и 1050 гг.¹⁶ Иногда дату конкретизируют, поскольку только в день 26 марта 1049 г. совпадает Благовещение и Пасха, о которых идет речь в произведении¹⁷. Содержание же самого сочинения далеко выходит за рамки проповеди, приуроченной к конкретной дате. Глубоко эмоциональная, образно-поэтическая форма произведения включает в себе теоретическое осмысление мировой и отечественной истории, дает ответ на самые животрепещущие проблемы, с которыми столкнулась христианизируемая держава. Поэтому «Слово» следует рассматривать как программу, заявленную Иларионом накануне избрания его в митрополиты.

Памятник распадается на три части, отличающиеся нарастанием конкретики¹⁸. В зачине речь идет вроде бы о вынесенном в заглавие соотношении Ветхого и Нового Заветов, но на деле автор прослеживает вселенский ход истории, дает объяснение причин и движущих сил событий. Согласно Илариону, мировая история вершится по определенному Богом плану, а само движение ее воплощается в приобщении все новых и новых народов к «благодати»

(т. е. — христианству). Таким образом, каждому народу на его пути уготовано пройти две стадии, два состояния. С помощью библейской притчи о Сарре и Агари дается аллегорическая характеристика истории. Судьба двух сыновей Авраама символизирует две эпохи. Сын рабыни Измаил олицетворяет собой эпоху рабства («закон»), а законнорожденный Исаак — освобождение («благодать»). Внеприродный источник благодати с неизбежностью ведет народ из несовершенного прошлого в совершенное будущее. В сочинении Илариона едва ли не впервые в христианской литературе звучит идея равенства всех народов. Исключение составляют только иудеи, возвеличившие свое превосходство и застывшие в рабском состоянии законности.

Вторая часть всецело посвящена отечественной истории, которая рассматривается как ответвление мирового процесса. Здесь утверждается право молодого славянского народа «быть новыми мехами для старого вина» и отрицаются претензии «старых народов» и Византии, присвоивших себе монополию на «благодать» и рассматривавших «молодые народы» как лишенных собственной истории варваров, как объект миссионерства. Иларион выражает глубоко патристическую мысль о великом предназначении своего народа, его праве и способности творить великие свершения. Здесь нет и тени притязания на первенство. В «Слове» равно осуждаются как национальная замкнутость иудеев, так и стремление к национальному превосходству греков. Иными словами, осуждение перерастает конкретный национальный адрес. Ни один народ не может притязать на первенство. Нет таких намерений и у русских. Они, как и все страны, в своем развитии проходят два этапа — дохристианский и христианский. На смену «идольскому мраку» приходит «благодать». Между «идольским мраком» и «законном» не ставится знака равенства в силу того, что законность отождествляется с национальным эгоизмом. Таким образом, оказывается, что язычники имеют превосходство не только перед иудеями, но и перед единоверцами — греками.

Гордости за языческое прошлое своей страны уделено много внимания в заключительной части «Слова». Идеино-смысловая вершина его — Похвала Владимиру и всему славному роду предков, гордость за великие деяния которых как бы распространяет действие «благодати» на дохристианское прошлое Руси. В прославлении настоящего через прошлое четко очерчена национальная идея. С одной стороны, русская история — это часть мировой, с другой — богатое и славное событиями прошлое. Все это крепило в сознании древних русичей чувство собственного достоинства, позволяло уверенно смотреть в будущее.

Вселенское мировоззрение христиан у Илариона оплодотворено патриотической идеей. Его философско-историческую доктрину можно назвать доктриной национальной независимости и исторического оптимизма. Онтологически эта доктрина строилась на сближении божественного и земного планов бытия. В ней заключена мощная, опирающаяся на «смысленный разум» гносеология, открывавшая возможность творческого, раскрепощенного от исторических и священных авторитетов познания Бога, общества, истории¹⁹. Эти мировоззренческие установки составляют саму основу творчества Илариона. Во многом благодаря им с наибольшей полнотой раскрылся талант мыслителя, сумевшего глубоко, по-философски осмыслить действительность и открыть перед потомками смысл давно прошедших событий.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Обстановку перемен при Ярославе Мудром древнерусский летописец характеризует в следующих весьма возвышенных, граничащих с песенной славой словах: «при семь нача вѣра хъ(с)таньска плодитиса. и раширати. и черноризци почаша множитиса. и монастыреве починаху быти. и бѣ Ярославъ любя црковныа оуставы. попы любаше по велику. излиха же черноризцыѣ. и книгамъ прилежа и почитаа е часто в нощи и въ дне. собра писцыѣ многы. и прекладаше ѿ Грекъ и Словѣньское писмо. и списаша книги многы. и списка нмнже побѣщаеа вѣрнии людье наслажаютса. оученьа вж(с)твенаго. такоже бо се нѣкто землю разорить. другын же настѣть. ни же пожѣнають. и гадать пищю бескудну. тако и съ. шѣь бо сего Володимерь [землю] взора. и оумачи рекше крищньемъ просвѣтивъ. съ же настѣа книжными словеса ср(д)ца вѣрны(х) людни. а мы пожинаемъ оученье прикмлюще книжное.» (ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стлб. 151–152).

² См.: там же. Стлб. 155.

³ См.: *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви Т. 1. М., 1991. С. 168. Видимо, позднее представители древнерусской церкви остро переживали отступление от канона в начальный период христианизации. Совершенно не случайно в Прибавлении к Ипатьевской летописи под 1050 г. задним числом вносится «исправляющая» нарушение церковных устремлений правка: «Иларнон поставлен вьсть митрополитом Кневу от патрнарха Мнханла Керуларня». Тенденциозность, связанная с идеологическим оправданием перед константинопольской патриархией, здесь очевидна.

⁴ См.: ПЛДР. XI–начало XII века. М., 1978. С. 170.

⁵ См.: там же.

⁶ См.: там же. См. также: *Жданов И. Н.* Сочинения. СПб., 1904. Т. 1. С. 1–30.

⁷ См.: ГИМ. Синод. № 591. Л. 203.

⁸ См.: *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна. М., 1988. С. 88–94, 226–227; *Его же.* Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. Вып. 25. М., 1980. С. 34–35; *Его же.* Мудрость бо велика есть // Златоуструй. Древняя Русь X–XIII веков. М., 1990. С. 19–24.

- ⁹ «Се азъ, кн[я]зь великий Ярославъ, с[ы]нъ Воло(д)имеръ, по данню ѿца своего[о] сгадалъ есмь с митрополито(м) с Ларионо(м), сложи(а) есмь гре(ч)[е]скыи номоканоу(н); аже не по(до)бае(т)[ь] си(х) таж[ь] соу(дн)ти кн[я]зю и воарш(м), далъ есмь митрополитѣ и еп[и](с)[ко]пѣмъ тѣ сѣдм, что писаны в правилѣ(х), номаканоуѣ, по всѣ(м) городѣ(м) и по все(н) шласти, гдѣ хр[и](с)тиа(н)ствовое.» (Цит. по: Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 110). См. также: Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 237; *Его же*. Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому правовому наследию // ВВ. М., 1971. Т. 31. С. 71–76.
- ¹⁰ См.: Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.: Л., 1947. С. 66–70; Розов Н. Н. К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // Летописи и хроники. М., 1974. С. 31–36.
- ¹¹ Специально проблему атрибуции митрополиту Илариону древнерусских произведений исследовали А. В. Горский и Н. К. Никольский (см.: Горский А. В. Памятники духовной литературы времен князя Ярослава I // Прибавление к творениям отцов в русском переводе. Ч. 2. М., 1844. С. 1–91; Никольский Н. К. Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений. СПб., 1906. С. 91–93).
- ¹² См.: ПСРЛ. Т. 30. М., 1965. С. 190; Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 2. М., 1902. С. 298.
- ¹³ См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI–первая половина XIV в. М., 1987. С. 200.
- ¹⁴ См.: Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 1. М., 1986. С. 6; Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 200.
- ¹⁵ См.: Никольский Н. К. Указ. соч. С. 91–93.
- ¹⁶ См.: Горский А. В. Указ. соч. С. 206–207; Молдавин А. М. Слово о законе и благодати Илариона. Киев, 1984. С. 5. М. Д. Приселков считает возможным конкретизировать дату более узким периодом, а именно 1037–1043 гг. (см.: Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв.). Всего известно четыре редакции «Слова»: полная, усеченная, интерполированная и толковая. Общее количество списков памятника превышает 50 (см.: Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 1. С. 7; Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 198–204).

- ¹⁷ См.: Идеино-философское наследие Илариона Киевского, Ч. 1. С. 4.
- ¹⁸ См.: *Молдаван А. М.* Указ. соч. С. 5–6.
- ¹⁹ Более подробно об идеино-философских основах творчества Илариона см.: *Мицьков В. В.* Иларион и древнерусская мысль // Идеино-философское наследие Илариона Киевского, Ч. 2. М., 1986. С. 8–27; *Его же.* «Слово о законе и благодати» Илариона и теория «казней божиих» // Альманах библиофила. Вып. 26. М., 1988. С. 114–121; *Макаров А.* Нравственные воззрения Илариона Киевского // Там же. С. 76–88.



СЛОВО О ЗАКОНѢ И БЛАГОДАТИ *

(Л. 168 а) О законѣ мѡувѣомъ данѣѣмъ. и ѡ бл҃годѣти и истинѣ ѿ христомъ бывшїи. и како законъ ѡтїде. бл҃г(д)ть же и истина. всю землю исполни. и вѣра въ вса ꙗзыкы простреса. и до нашего ꙗзыка роускаго. и похвала каганоу нашему владимероу. ѿ него же кр҃щени выхомъ. и мѣтва къ б҃гж. ѿ всеа земля наша. г҃и бл҃г(с)ви ѡ(ч). Благословенъ г҃ъ бѣ иїлевъ. бѣ христїанескъ: тако посѣти и сѣтвори избавленїе людемъ своимъ. тако не презрѣ до конца твари своеа. ндольскимъ мракомъ шдержимѣ быти. и вѣсовьскимъ слоужеванїемъ гибноути. Нъ ѡправдѣ прежд(д)е племя авраамле. скрижалъ (Л. 168 б) ми и закономъ. послѣж(д)е же сномъ своимъ вса ꙗзыкы спсе. ева(г)лїемъ и кр҃щенїемъ. въвода а въ шеновленїе паки бытїа. въ жизнь вѣчноую. да хвалимъ его оубо и прославляемъ. хвалимааго ѿ аггль беспрѣстанн. и поклонимса емоу. емоу же поклоняютса херувими и серафими. тако призрѣ призри на люди своа. и не сольни вѣстникъ. нъ самъ спсе ны. не привидѣнїемъ пришедъ на землю. но истинно. пострадавы за ны плотїю и до гроба. и съ собою вѣскрѣсив ны. Къ живоущимъ бо на земли человекомъ. въ плоть шдѣвеса приде. къ соущимъ же въ адѣ. расптїемъ и въ (Л. 169 а) гробѣ полежанїемъ снїде. да шбон и живїи и мертвїи познають посѣщенїе свое. и божїе прихож(д)енїе и разоумѣють тако тъ есть живымъ и мртвымъ. крѣпокъ и силенъ бѣ. Кто бо великъ тако бѣ нашъ. тъ единъ творан чюдеса. положи законъ. на прооуготованїе истинѣ и бл҃г(д)ти. да въ немъ швыкнетъ члчьско естество. ѿ многожества ндольскааго оуклантасѣ. въ единого б҃а

* Текст подготовлен Т. А. Сумниковой по рукописи: ГИМ. Синод. № 591. XV век.

вѣровати. да яко съсждѣ скверненъ члчство. помовенъ водою. закономъ и шврѣзанїемъ прїиметь млѣко бл҃годѣти и кр҃щенїа. законъ бо прѣдѣтеча вѣ и сл҃га бл҃годѣти и їстинѣ. истина же и бл҃г(д)ть слоуга боудущемѹ вѣкоу. жизни нетлѣннѣи. (Л. 169 б) Яко законъ привож(д)аше вѣзаконеныа. къ бл҃годѣтномѹ кр҃щенїю. кр҃щенїе же сны своа прѣпшцаеть на вѣчннѹ жизнь. Μωυσѣ бо пр(о)р(о)ци. ш христовѣ пришествїи повѣдаухъ. хс же и ап(с)ли его ш въскрсенїи и ш вждоущїимъ вѣцѣ. еже поминати въ писанїи семъ. и пр(о)р(о)чьскаа проповѣданїа ш хѣ. и ап(с)льскаа оученїа ш вждоущїимъ вѣцѣ. то излїха есть. и на тѣщеславїе съкланалася. Еже бо въ ннѣ(х) книга(х) писано. и вами вѣдомо. ти сде положити. то дрѣзости шбразъ есть и славохотїю. Ни къ невѣдщїимъ бо пишемъ. нѣ прѣизлїха насыштшемся сладости книжныа. не къ врагомъ вѣїемъ инновѣрнымъ. нѣ самѣмъ сномъ (Л. 170 а) его. не къ страннїимъ. нѣ къ наслѣдникомъ не(с)наго цр҃ьства. Но ш законѣ мωυσѣемъ данѣѣмъ. и ш бл҃годѣти и їстинѣ христомъ вывшїи повѣсть сї есть. и чтш оупсѣ законъ. что ли бл҃г(д)ть. прѣж(д)е законъ. ти потомъ бл҃г(д)ть. прѣж(д)е стѣнь. ти потомъ истина. шбразъ же законъ и бл҃годѣти. агаръ и сар'ра, работнаа агаръ. и свободнаа сар'ра¹, работнаа прѣж(д)е. ти потомъ свободнаа. да разжмѣеть иже чтеть. яко авраамъ оубо ѿ оуности своен. сар'рѹ нмѣ женъ си. свободною. а не рабѹ. И бѣ оубо прѣж(д)е вѣкѣ. изволї и оумысли сна своего въ миръ послати. и тѣмъ бл҃г(д)тѣ явитися. сар'ра же не раж(д)аше. понеже бѣ неплоды. не бѣ неплодъ нѣ. заключена бѣ (Л. 170 б) вѣїимъ промысломъ. на старость родити. безвѣстная же и танныа прѣмѹдрости вѣїи оутаена бѣахъ. аггль и чакъ не яко неавнма. нѣ оутаена.

¹ Выделенный нами текст приписан на нижнем поле рукописи, место которого в строке обозначено крестом.

и на конецъ вѣка хотѣща явити се. сар'ра же гла къ авраамѣ. се заключи мѣ гѣ бѣ не раж(д)ати. вѣлѣзи оубо къ рабѣ моему агари. и родиши ѿ неѣ. блг(д)ть же гла къ боу. аще нѣсть времѣне съннати ми на землю. и спасти миръ. съниди на горѣ синан. и зако(н) положи. послоуша авраамъ рѣчи сар'ринны. и вѣлѣзе къ рабѣ еѣ агарѣ. послоуша же и бѣ таже ѿ блг(д)тѣ словесъ, и съниде на синан. роди же агаръ раба. ѿ авраама. раба робничнштъ. и наре(ч) аврамъ нма емѣ изманѣ. изнесе же (Л. 171 а) и мѡвсѣи ѿ синанскыя горы законъ. а не блг(д)ть, стѣнь а не истинѣ. по сихъ же оуже старѣ сжщоу аврааму и сар'рѣ явнса бѣ авраамѣ. сѣдѣщѣ емѣ прѣ(д) дѣрьми кжшкѣ¹ его въ полоудне. оу дѣва мамъврїнска(а)го. авраамъ же текъ въ срѣтенїе емѣ. поклоннса емоу до землѣ. и прїатъ и въ коуштоу свою. вѣкж же семѣ къ коньцѣ приближающѣса. посѣтитъ гѣ члѣьскааго рода. и съниде съ нѣсе. въ оутробѣ дѣци въходѣ. прїатъ же и дѣца съ поклананїемъ въ коушѣ плѣтаноую не болѣвьши. глаголющѣ ти къ аггѣ се раба гнѣ бжди мнѣ по глѣ твоемоу. тогда оубо ѡключи бѣ ложе сна сар'рина. и заченьши роди нсаака своео (Л. 171 б) дьнаа свободааго. и прнсѣтивъшѣ боу члѣьска естѣства. явишасѣ оуже безвѣстнаа и оутанаа. и роднса блг(д)ть. истина а не законъ. снѣ а не рабѣ. ꙗко ѡдонса ѡрочѣ ꙗсаакъ. и оукрѣпѣ. сътвори авраамъ гоститвѣ великоу. егда ѡдонса ꙗсаакъ снѣ его. егда бѣ хс на земли и еще не оу(с) блг(д)ть оукрѣпила бѣаше. нѣ дошесѣ. и еще за. . л. лѣтъ. въ нѣ же хѣ таашесѣ. егда же оуже ѡдонса и оукрѣпѣ. и явнса блг(д)ть бжїа всѣмъ члѣькомъ въ їорданьстѣи рѣцѣ. сътвори бѣ гоститвѣ и пиръ великѣ телецемъ оупитѣнын(м) ѿ вѣка. възлюбленнымъ сномъ своимъ ис хмѣ. съзвавъ на едино веселїе нѣныа и зе (Л. 172 а) мныа.

¹ кжшкѣ — описка, вм. кжштѣ (= кучѣ).

съвожживъ въ едино агглы и члкъы. По снхъ же видѣвши сар'ра изманла сѣна агарѣнна. играюща съ сыномъ своимъ несакомъ ꙗко пришеидѣнъ бы(с) несаакъ изманломъ. ре(ч) къ авраамъж. Ѡжени рабъ и съ сыномъ еѣ. не имать во наслѣдовати сынъ рабыни съна свободныа. По знесенїи¹ же гѣ ꙗ(с)в. оученикомъ же и инѣмъ. вѣровавшїимъ оуже въ х(с)а. сщемъ въ іерусалимѣ. и шеоимъ съмѣсь сщемъ. ноудешмъ же и христїаномъ. и крщенїе. благодатное шендимо бмаше Ѡ обрѣзанїа законьнааго. и не прїимаашъ въ іеросалимѣ хр(с)тїаньскаа цркви епискѣпа нешверѣзана. поне(ж) старѣнше творшеса соу (Л. 172 б) шен Ѡтъ обрѣзанїа. насловоаахъ на хр(с)тїаньа. равништи на сыны свободныа. и бывааху меж(д)ю ими многы распрѣ и которы. видевши (ж) свободнаа блгодѣтъ чада своа христїаньин. шендимы Ѡ ꙗдѣн. сыновъ работнааго закона. възъпи къ бж. Ѡжени ꙗдѣнство и съ закономъ. расточи по странам. кое во причастїе стѣню съ истинною. ꙗдѣнствъ съ хр(с)тїаньство(м). И Ѡгнана бысть агаръ раба съ сыномъ еѣ изманломъ. и ꙗсаакъ снъ свободныа наслѣдникъ бысть авраамъж оцъ своемъ. И Ѡгнани быша ꙗдѣн и расточени по страна(м). и чада блгодѣтнаа хр(с)тїанїи. наслѣдници быша боу и шцоу. Отиде бо свѣтъ (Л. 173 а) ажны слнцю въсїавъшж. тако и законъ. блг(д)ти. павльшиса. и стжденьство ноцъное погыбе. слнчынѣн теплотѣ землю сгрѣвши. и оуже не гърздитса² въ законѣ члчество. нъ въ блгодѣти пространо ходитъ. ꙗдѣн бо при свѣшти закон'нѣн дѣлаахъ свое шправданїе. хр(с)тїанн же при блгодѣтнѣн(м) слнци свое спсенїе жиж(д)ють. ꙗко ꙗденство стѣнемъ и закономъ шправдаашеса. а не спсаашеса. хрѣстїанн (ж) истинною и блгодатїю не шправдаютьса нъ спсаютьса. Въ ꙗдѣнхъ бо шправданїе въ хр(с)тїаньнхъ же спсенїе. тако шправданїе въ всемъ мирѣ

¹ по знесенїи — описка, вм. по възнесенїи.

² гърздитса, вм. гърздитса.

есть. а сп̄сеніе въ боудѣщїимъ вѣцѣхъ. іудѣи бо въ земле-
нын(х) (Л. 173 б) веселѣ(а)хъсѣ. хр(с)тіани же въ сѣщїихъ
на небѣхъ. И то же въправданіе іудѣнско скоупо бѣ. за-
висти ради. не бо сѣ простирааше въ нны ꙗзыки нъ
токмо въ іуден единомъ бѣ. хр(с)тіаныхъ же сп̄сеніе блго
и щедро. простираасѣ на всѣ краѣ землиныа. събыстьсѣ
бл(с)веніе манасїино¹ бо старѣишннство лѣвницею іаков-
лею. бл(с)вно бысть ефремово же мнишество десницею.
аще и старѣи манасїи ефрема. нъ благословеніемъ іаков-
лемъ. мнїи бысть. тако іудѣнство аще прѣж(д)е бѣ. нъ
благодѣтїю хр(с)тіанїи бол'ше быша. рекшъ бо іѡсифъ
къ іаковъ на семь ѡ(ч) положи десницъ. тако съ² старѣи
(Л. 174 а) есть. Ѡвѣща іаковъ. вѣдѣ чѣдо вѣдѣ. и тѣ
бждеть въ люди и възнесетсѣ. нъ братъ его менїи болїи
его бждеть и [и] племя его бжде(т)³ въ множество
ꙗзыкъ. тако же и вы(с). законъ бо прѣж(д)е бѣ. и възне-
сесѣ въ малѣ и штїнде. вѣра же хр(с)тіаньскѣ. по-
слѣж(д)е ꙗвлѣшисѣ. бол'ши первыа бысть. и расподисѣ
на множество ꙗзыкъ. И хѣа блг(д)тъ всю землю шбатъ.
їако вода морьскѣа покры ю. и вси ветѣхаа ѡложыше.
шбетъшавъшаа завистїю іуденскою. новаа держать. по
пророчествъ ісаннъ. Ветѣхаа мимо идоша. и новаа вамъ
възвѣщаю. понте боу пѣснь новъ. и славимо есть нма
его ѡ конецъ земли. нсѣходѣщенъ въ море и плавающен
(Л. 174 б) по немъ, и штрови вси. и паки. работающимъ
ми наречетсѣ нма ново. еже блвнѣтсѣ на земли. блвѣтъ
бо ба истиньнааго. прѣж(д)е бо бѣ въ іеросалимѣхъ еди-
номъ кланѣтисѣ. нынѣ же по всенъ земли. такоже ре(ч)

¹ В ркп. здесь пропущены слова: на нюденхъ. ефремово же на хр(с)тіанын(х). манасїино (вставлено из списка конца XV в. ГИМ, Увар. № 1772).

² съ — описка, вм. съ.

³ Выделенный нами текст приписан на верхнем поле рукописи, место которого в строке отмечено крестом.

гедешнѣ кѣ бж. аще ржкою моею спасаешн нѣла. да вждеть роса на ржнѣ токмо. по всен же земли сжша. и вы(с) тако. по всен бо земли сжша вѣ прѣж(д)е. идолюстѣн льсти языки шдержашти. и росы блгодѣтныя не прѣмлющемь. вѣ ѿден бо тѣкмо знаемь вѣ бѣ. и вѣ нѣан велѣе нма его. и вѣ ѳеросалимѣ единомь славѣмь бѣ бѣ. ре(ч) же паки, гедешнѣ кѣ бж. да вждеть сжша на ржнѣ тѣкмо. по всен (ж) земли роса. и высть тако. (Л. 175 а) ѿденство бо прѣста и законъ ѿиде. жертвы непрѣтны. кивотъ и скрижали. и шцѣстнло ѿгато высть¹. по всен же земли роса. по всен же земли вѣра прострѣса. дож(д)ь блгодѣтнын шброси. кѣпѣль пакипорож(д)енѣа. сыны своа вѣ нетлѣнѣе шблачнтъ. ѿакоже и кѣ самаряныни глааше спсѣ. тако градеть годнна и ннѣ есть. егда ни во горѣ сен. ни вѣ ѳеросалимѣхъ поклонатса шцѣ но вждоу(т) истиннѣнн поклоннѣннн. нже поклонатса оцѣ² дхомь и истинною. нво шцѣ тацѣхъ шцеть кланяющнхса емоу. рек'ше съ сномъ и съ стын(м) дхомъ. аакоже и есть по всен земли оуже славнтса стѣа тр(о)ца. и поклонаннѣ прѣмле(т) ѿ всеа тварн. малн велицн славатъ ба (Л. 175 б) по проро(ч)ствѣ. и наоучнтъ кож(д)о искоренѣго своего. и чакъ брата своего гла. познан га. такъ оувѣдѣтъ ма ѿ малын(х) до великааго тако(ж) спсѣ хс кѣ ооцѣ гла(а)ше. исповѣдаю ти са шче гѣн нѣси и земли. тако оутанлъ еси. ѿ прѣмждрынхъ и разоумнынхъ. и ѿкрылъ еси младенцемь. ен. шче. тако тако вы(с) блгонзволеннѣ прѣ(д) тобою. и толма помнлова блгнн бѣ члчьскын рш(д) тако и члци плотьнн. крщеннѣемь. блгыннн дѣлы. снове бж и причастннцн хж бывають. еанко бо рече еваггелнствъ приаща его, дастъ нмъ власть чадомъ вжнемъ быти. вѣроуаш'тннмъ вѣ нма его. нже не ѿтѣ крѣве. ни ѿтѣ похотн плотьскы. ни ѿтѣ по (Л. 176 а) хотн мѣжескы.

¹ высть — описка, лишнее титло.

² Выделенный нами текст приписан на нижнем поле рукописи, место которого в строке отмечено крестом.

нѣ ѿтѣ ба роди(ш)са. стѣ(н)мѣ дхѣмѣ въ стѣн коуп-
 ѣли. вса же си. бѣ нашъ на неси и на земли. елико
 въсхотѣ и сътвори. тѣмъ же кѣто не прославитъ, кѣ [то]
 не похвалитъ. кѣ [то] не поклонитѣса величѣствѣ сла-
 вы его. и кѣто не подивитѣса бес(ч)альномоу чѣколюбноу
 его. прѣжде вѣкѣ отъ шѣа рожденъ. единъ състоленъ
 шѣж. единосщѣнъ. такоже слнцж свѣтъ сѣниде на зем-
 лю. посѣти люди свои(х). не ѿлжчивѣса шѣа. и въплот-
 тиса штѣ дѣвицѣ чисты безмжжны и бесквернены.
 въше(д) тако же самъ вѣствѣ. плоть прїимъ нзиде такоже
 и въниде. единъ сын ѿ троицѣ. въ двѣ ествѣ вѣжество
 и члчѣство. Исполнь чѣкѣ по вѣчлчѣнїю. (Л. 176 б) а не при-
 видѣнїемъ. нѣ исполнь бѣ по еж(с)тѣж. а не простѣ
 челоувѣкѣ. показави на земли божьскаа и челоувѣчѣс-
 каа. **И**ако чѣкѣ во оутрѣбж матерн(о)ю растлаше. и
 ако бѣ нзиде дѣвѣства не врѣж(д). ако чѣкѣ матерн-
 не млѣко прїатѣ. и ако бѣ пристави агглы съ пастжху
 пѣтн. слава въ вышнїхъ бж. ако чѣкѣ повнтѣса въ
 пелены. и ако бѣ вълхвы звѣздою ведаше. ако чѣкѣ
 възлеже въ яслехъ. и ако бѣ ѿ волхъ въ дары и поклоне-
 нїе прїатѣ. ако чѣкѣ вѣжааше въ егѣпетъ. и ако бж
 ржкотворенїа егѣпетъскаа поклонншася. ако чѣкѣ прїи-
 де на крешенїе. **И**ако ба ѿрданъ оустрашнвса възвра-
 тиса. ако челоувѣкѣ венажнвса вълѣзе (Л. 177 а) въ
 водж. **И**ако бѣ ѿ оца послжшѣство прїатѣ. се ествѣ снѣ
 мон възлюбленын. ако чѣкѣ постнса. м. дїи въззаалка.
 и ако бѣ побѣди искжшающа(г). **И**ако чѣкѣ нде на брактѣ
 кана галилѣн. **И**ако бѣ водж въ внно приложн. ако чѣкѣ въ
 кораблн съпааше **И**ако бѣ запрѣти вѣтромъ и морю. и
 послжшаша его. ако чѣкѣ по лазари прослезнса. **И**ако бѣ
 възскрѣси **И**ако ѿ мертвнхъ. ако чѣкѣ на шсла възсѣде. **И**ако
 бж зваахж. блгословенъ градн въ нма гнѣ. ако чѣкѣ
 распатѣ быствѣ. **И**ако бѣ своею властїю. съпропатааго съ
 нимъ въпжсти въ ран. ако чѣкѣ оцѣта вѣкжшѣ испжсти
 дхѣ. **И**ако бѣ слнце помрачи и землею потрасе. **И**ако чѣкѣ

въ гробѣ положенъ вы(с) (Л. 177 б) ꙗко бѣ ада раз-
(д)рѣши и дшѣ свободи. ꙗко чѣка печатлѣша въ гробѣ.
ꙗко бѣ изиде печати цѣлы съхрань. ꙗко чѣка тѣща-
ахжса ѿ ден оутантн въскрѣсеніе. мьздаще стражи. нѣ
ꙗко бѣ оувѣдѣса. и познанъ вы(с) всѣми конци земла.
Поистинѣ кто бѣ велін ꙗко бѣ нашъ. тѣ естѣ бѣ тво-
ран чудеса съдѣла спсеніе посредѣ земла. кр(с)томъ и
мжкою. на мѣстѣ лобнѣмь. въкжснвъ шца и зълчи.
да сластна(а)го въкжшеніа адамова еже ѿ дрѣва
прѣстжпленіе и грѣ(х). въкжшеніемъ горестн проженеть.
си же сътворьшен емж прѣтѣкжшася ш нь. ш камень и
скѣржшишася. ꙗкоже гѣ глааше. падын на камени семь
скѣржшишася. а на немъ (ж) (Л. 178 а) падеть скѣржшнтъ
и. прінде бо к нимъ. исполниа пр(о)рочьства. прореченаа ш
немъ. ꙗкоже и глааше. нѣсмь посланъ тѣкмо къ шцамъ
погыбшнмъ домж нѣлева. и паки не пріндеохъ разорнтъ
закона нѣ исполнтъ. и къ хананѣи иноязычницн. про-
сашци ищѣленіа¹ дѣщерн своен. глааше нѣстѣ добро
шт(ъ)мтн хлѣба чадомъ. и поврещи псомъ. шни же наре-
коша. сего лестьца². и ш велнзѣвоулѣ бѣсы изгоншца. х(с)ъ
слѣпыа ихъ просвѣтн. прокаженыа шчнстн. сължкыа ис-
правн. бѣсныа исцѣлн. ослабленыа оукрѣпн. мертвыа
въскрѣсн. шни же ꙗко злодѣа мжнвшше кр(с)тѣ пригвоз-
диша. сего ради. прінде на ны гнѣвъ бжін конечнын
(Л. 178 б) ꙗкоже и сами послжствоваша своен погыбелн.
рекшж спасѣ притѣчю ш виноградѣ и ш дѣлателе(х).
чтш оубо сътворнтъ дѣлателемъ тѣмъ. ѿвѣщаша злы
злѣ погжнтъ а. и виноградъ прѣдасть ннѣмъ дѣлате-
лемъ, нже въздад(т) емѣ плоды въ времена своа. И сами
своен погыбелн пр(о)р(о)ци быша. приде бо на землю
посѣтнтъ ихъ. и не пріаша его. понеже дѣла ихъ темна
блжж. не възлюбнша свѣта. да не ѡаватса дѣла ихъ

¹ ищѣленіа = исцѣленіа.

² В ркл. здесь вычеркнуты слова: и ѿ блѣда рожена (вставле-
ны из списка ГИМ. Увар. № 1772).

како темна сѣть. сего ради прихода ѿ сѣ къ іеросалимѣ.
 видѣвъ градъ. прослезн(в) гла ш немь. како аще бы
 разжмѣлъ ты въ днь твои съ. таже къ миру твое
 мое. нынѣ же съкрыса оотъ очію твоею. како прїи
 (Л. 179 а) джть деніе на тѣ. и шбложать врази твои
 шс2трогъ ш тобѣ. и шенджть тѣ и шбомжть тѣ всюдѣ.
 и разбїють тѣ и чада твоя въ тобѣ. понеже не разжмѣ
 врѣмене посѣщенїа твоего. и паки. Іерусалимъ іеруса
 лимъ. изменающїа пр(о)р(о)кы. каменїемъ повнѣающн
 посланыа к тобѣ. колнж(д)ы въсхотѣ(х) събратн чада
 твоя. како (ж) събираетъ кокошь п'тенцѣ по(д) крилѣ
 свои и не въсхотѣсте. се шставлаетса домъ вашъ по
 устѣ. такоже и бысть. пришедъше бо римляне. плѣннша
 іер(с)лимъ. и развнша до шснованїа его. іуденство штолѣ
 погыбе. и законъ посемь како вечернѣн зарѣ погасе. и
 расѣяни выша іуден по странамъ. (Л. 179 б) да не въкжпъ
 злое превываетъ. Приде бо спсѣ. и не прїатъ бысть ш
 нїла. и по ева(г)льскомѣ словѣ. въ своа прїиде и свои его
 не прїаша. ш языкъ же прїатъ бысть такоже рече іаквѣ.
 и тѣ чаганїе языкомъ. нбо и въ рож(д)енїи его въл'сви
 ш языкъ прѣж(д)е поклоншасѣ емѣ. а іуден оубннн его
 нскаахѣ. его же ради и младенца изменша. и събыстьса
 слово спсово. Іако мнози ш(о) въстокъ и западъ
 прїидж(т) и възлагжть съ авраамомъ и ісакомъ іако
 вомъ въ цр(с)твїи не(с)нѣмь. а снове црѣствїа изгнани
 бжджть въ тмѣ кромѣшнюю. и паки. како шнметса ш
 ва(с) цр(с)тво вжїе и дастьса странамъ. творашїимъ
 плоды его. къ ним же посла оучени (Л. 180 а) кы своа
 гла. шедъше въ весь миръ проповѣдите. ева(г)ліе всен
 тварн. да нже вѣроуетъ и кръстнтьса спасенъ бждетъ.
 и шь(д)ше наоучите всѣ языки кр(с)тѣща ѿ въ нма
 шца и сна и стго дха. оучаще а блюстн. всѣ елика запо
 вѣда(х) вамъ. Лепо бо бѣ блгодати и їстннѣ на новы
 люди въсїати. не вѣливають бо по словесн г(с)ню. внна
 новааго оученїа блг(д)тѣна. въ мѣхы вет'хы. шветъ-

оученїа. помилова ны бѣ и въсїа и въ насъ свѣтъ разжма
 еже познати его. по пр(о)р(о)чьствѣ. тог(д)а ѿверзхтсѣ
 шчеса слѣпын(х). и ошеса глжхын(х) оуслышати. и потыка-
 ющемсѣ намъ въ пжте(х) погыбели. еже бѣсомъ въслѣдо-
 вати. и пжти веджцааго въ живо(т) (Л. 182 а) невѣд-
 щемъ. къ семѣ же гдѣгнахомъ. тазыкы нашими. молаше
 идолы. а не ба своего и творца. повѣти насъ члколюбіе
 бжіе. и оуже не послѣдѣемъ бѣсомъ. нѣ тасно славимъ ха
 ба нашего. по про(у)рочьствѣ. тог(д)а скочитъ тако елень
 хромы(и). и тасенъ вждетъ тазыкъ гжгнвын(х). прѣж(д)е
 бывшемъ намъ тако звѣремъ и скотомъ. не разжмѣю-
 щемъ десницѣ и шюницѣ. и землянын(х) прилежаще(м). и
 нимала ш небеснын(х) попежщемсѣ. посла гѣ и къ намъ
 заповѣди веджцаа въ жизнь вѣджцаа въ жизнь
 вѣчнжю. по проро(ч)ствѣ іусїинж. и вждетъ въ днѣ шнѣ
 глѣть гѣ. завѣщаю имъ завѣтъ съ птицами неб(с)нын-
 ми. и звѣрьми земляныими. и рекж нелюдѣмъ моимъ
 людїе мои (Л. 182 б) вы. и ти ми рекжтъ гѣ бѣ нашъ еси
 ты. и тако странни сжще. людїе бжїи нарекохомсѣ. и
 врази бывше сынове его прозвахомъсѣ. и не іуденскы
 хжлимъ. нѣ хр(с)тїанскы благословимъ. не съвѣта
 творн(м) тако распати. нѣ тако распатомж поклонитсѣ.
 не распинаемъ спса. нѣ ржкы к немѣ въздѣваемъ. не
 прободаемъ ребръ. нѣ ѿ ни(х) пїемъ источникъ нетлѣнїа.
 не три десати сребра възнимаемъ на немъ. нѣ држгъ
 држга и всъ животъ нашъ томж прѣдаемъ. не танмъ
 въскрсенїа. нѣ въ всѣ(х) доме(х) свон(х) зовемъ. хс
 въскрсѣ изъ мртвын(х). не глѣмъ такѣ оукраденъ бы(с).
 но тако възнесеса идеже и бѣ. не невѣрѣемъ. нѣ тако
 петръ къ немѣ глѣмъ (Л. 183 а) ты еси хс снѣ ба живааго.
 съ фомою. гѣ нашъ и бѣ ты еси. съ развоинникомъ. помани
 ны гн въ цр(с)твїи своемъ. и тако вѣржюще къ немѣ. и
 стынхъ оцъ седми съборъ прѣданїе держаще. молимъ ба и
 еще. и еще послѣшити и направити ны на пжть заповѣди
 его. и съвыстьсѣ ш насъ тазыцѣ(х) реченое. ѿкрыетъ гѣ

мышьцѣ свою стѣжу. прѣ(д) всѣми языки. и оузрѣть вси конци земли. сп(с)сеніе еже ѿ ба нашего. и дрѣгое живѣ азъ гѣтъ гѣ. тако мнѣ поклонитса всако колѣно. и всакъ языкъ исповѣстса бж. и ісанно. всака дѣбрь исполнитса. и всака гора и холмъ съмѣрнитса. и бждоугъ криваа въ праваа. и штрѣи въ пжти (Л. 183 б) гладъкы. и гавитса слава гна. и всака плоть оузрѣтъ спсеніе ба нашего. и даніиле. вси людіе племена и языци. томѣ поработають. и дв(д)ъ. да исповѣдатса тобѣ людіе бже. да исповѣдатса¹ тобѣ лю(дн)е вси. да възвеселатса и възра(д)ѣютса языци. и вси языци въсплещѣте ржками. и въскликнѣте бж гласомъ радости. тако гѣ вышніи и страшнѣ. црѣ великъ по всен земли. и помалѣ. понте бж нашемѣ понте. понте црви нашемѣ понте² тако црѣ всен земли бѣ. понте размно. въцрнса бѣ надъ языки. и вса земля да поклонитъ ти са и поетъ тобѣ. да поетъ же мнени твоємѣ вышніи. и хвалите га вси языци. и похвалите вси людіе. и еще ѿо възтокъ и до (Л. 184 а) западъ. хвално има гне. высокъ надъ всѣми языки гѣ. надъ небесы слава его. по мнени твоємѣ бже. тако и хвала твоя на коньци(х) земли. оуслыши ны бже сп(а)сителю нашъ. оупованіе всѣмъ концемъ земли. и сжщїимъ въ мори далече. и да познаемъ на земли пжть твою. и въ всѣхъ языцѣ(х) спсеніе твое. и цре земьстїи. и вси людіе. князи и вси сждїи земьскыи. юношѣ и двы старци съ юнотами да хвалатъ има гне. и ісанно. послѣшанте мене людіе мои гѣтъ гѣ. и цре къ мнѣ вънжшите. тако законъ ѿ мене изидеть. и сждъ мои свѣтъ странамъ. приближаетса скоро правда моя. и изидеть тако свѣтъ спсеніе мое. мене штрови (Л. 184 б) жиджтъ. и на мышьцю мою страны оуповають [страны оуповають]³. хвалитъ же похвалнымн гласы. римьскаа страна петра

¹ исповѣдатса — описка, вм. исповѣдаются.

² Выделенная нами часть текста приписана внизу листа, место которой в строке обозначено крестом.

³ Повтор текста в рукописи.

и паоула. има же вѣроваша въ і(с)с х(с)а сѣна вѣіа. асіа і ефесъ и па.ѡ.мъ. іѡан'на бгословьца. індна ѡ.ѡмѡ. егупетъ марка. вса страны и гради и людіе. чтжтъ и славать. коегож(д)о нхъ оучителя. иже наоучиша а православиѣи вѣрѣ. похвалимъ же и мы. по силѣ наших. малыи похвалами. великаа и дивнаа сътворишааго. нашего оучителя и наставника. великааго кагана. нашеа земли володимера. вѣнжжа старааго игора. сѣна же славнааго сватослава. иже въ своа лѣта владычествѡюще. мжжствомъ же и хра (Л. 185 а) ворѣствомъ прослжша въ странахъ многа(х). и побѣдами и крѣпостію поминуютса нынѣ и словжтъ. не въ хждѣ во и невѣдомѣ земли владычествоваша. нѣ въ ржськѣ. таже вѣдома и слышима естъ. всѣми четырьми конци земли. Сѣи славныи ѡ славныхъ рожьса. благороденъ ѡ блгороднын(х). каганъ нашъ влодимеръ. и възрастѣ. и оукрѣпѣвъ ѡ дѣтескын младости. паче же възмжжавъ. крѣпостію и силою съвершашася. мжжствомъ же и съмысло(м) прѣдъспѣа. и единоподержецъ бивъ земли своен, покоривъ подъ са шкржгѣннаа страны. ѡвы миромъ. а непокоривыа мечемъ. и тако емж въ дни свои живжщю. и землю (Л. 185 б) свою пасжщ' правдою. мжжствомъ же и съмысломъ. приде на нь посѣщеніе вышнааго. прнзрѣ на нь всемлостивое ѡко блгааго ба. и въсѣа разжмъ въ ср(д)ци его. тако разжмѣти сжетж идольскын лѣсти възыскати единого ба сътворишааго всю тварь. видимжю и невидимжю. паче же слышано емж вѣ всег(д)а ѡ блговѣрьнии земли гречьскѣ. христолюбиви же и сильнѣ вѣрою. како единого ба. въ тронці чтѣтъ и кланяютса. како въ ни(х) дѣютса силы и чудеса и знаменіа. како цркви люди исполнены. како вси гради блговѣрьни. вси въ мѣтва(х) пре(д)стоятъ. вси бгови прѣстоятъ. и си слышá (Л. 186 а) въздела ср(д)цею. възгорѣ джхомъ. тако быти емж хр(с)тїанж и земли его. еже и бысть. боу тако изволнвшж члчское естъство. съвалѣче же са оубо каганъ нашъ и съ ризами ветъхааго члка. съложи

тлѣн'наа. Ѡтрѣсе прахъ невѣрїа. и вѣлѣзе въ стѣжю
 коупѣль и породиса ѿ дѣа и воды. въ хѣа кр(с)тивсѣ въ
 хѣа шблѣчесѣ. и изиде ѿ коупѣли бѣловѣразжѣсѣ. снѣ
 бивѣ нетлѣнїа. снѣ вѣскрѣшенїа. има прїимѣ вѣчно
 именито на роды и роды. василїи. имже написѣсѣ въ
 книгы животныа. въ вышїимѣ градѣ и нетлѣн'нѣимѣ
 їер(с)лѣмѣ. сѣмоу же бывшѣ. не досѣлѣ стави блговѣ-
 рїа подвига. ни ш то(м) токмо гави сѣщоу въ немъ
 (Л. 186 б) кѣ бѣж любовь. нѣ подвижесѣ паче заповѣдавѣ
 по все(н) земли и кръститисѣ. въ има шѣа и снѣа и стѣго
 дѣа. и тѣсно и велегласно въ всѣ(х) градѣ(х) славитисѣ
 стѣи троици. и всѣмѣ быти хр(с)тїаномѣ. малыи(м) и
 великыи(м). [рабомѣ и свободныи(м)]¹ рабомѣ и сво-
 бодныи(м). жныи(м) и старыи(м). богаромѣ и простыи(м).
 бгатыи(м). и оубогыи(м). и не бы ни единого (ж) проти-
 вѣщѣсѣ блгоч(с)тномѣ его повелѣнїю. да аще кто и не
 любовїю. нѣ страхом(м) повелѣвшѣаго крещѣахѣсѣ. поне-
 же бѣ блговѣрїе его съ властїю съпрѣжено. и въ единно
 время. всѣа земля наша вѣславѣ хѣа съ шѣемъ и съ стѣ-
 имѣ дѣомѣ. Тог(д)а начатѣ мракѣ идольскыи ѿ на(с)
 ѿходити. и зорѣ блго (Л. 187 а) вѣрїа гавишѣсѣ. тог(д)а
 тма бѣсслѣганїа погыбѣ. и слово ева(г)льское землю
 нашу шѣа. Капища разрѣшаахѣсѣ. и цркви постав-
 лаахѣсѣ. идоли съкрѣшаахѣсѣ. и иконы стѣи(х) гавла-
 ахѣсѣ. бѣси провѣгаахѣ. кр(с)тѣ грады сїцаашѣ. Пасто-
 үси словесныхѣ швѣць хѣв епископи. стѣа прѣ(д) стѣ-
 имѣ шатаремѣ. жертвѣ бескверньнѣю вѣзносащѣ поповѣ
 и дїакони. и весь клнрость. оукрашиша и въ лѣпотѣ шдѣ-
 ша стѣа цркви. ап(с)льскаа трѣба. и ева(г)льскыи(н) громѣ.
 вси грады шгласи. темїанѣ бѣж вѣспѣщаемѣ. вѣздѣ(х)
 шѣти. монастыреве на гора(х) стѣа. черноризьци гави-
 шѣсѣ. мѣжи и жены. и малїи и велиции вси лю(ди)е ис-
 полнѣше стѣа цркви. въ(з) (Л. 187 б) славнѣа глѣще. единѣ
 стѣ. единѣ гѣ їс хс въ славѣ бѣж оцѣ аминѣ. хс повѣди.

¹ В ркп. вычеркнуто.

х̄с шдолѣ. х̄с въцр̄нса. х̄с прославнса. великъ еси г̄и и
 чюдна дѣла твоа еже нашъ слава тебѣ. Тебе же како
 похвалимъ ш честнын и славнын въ землинын(х) вл(д)-
 ка(х). прѣмжжъственнын василіе. како добротѣ почюдимса.
 крѣпости же и силѣ. каково ти благодаріе въздадимъ.
 іако тобою познахомъ г̄а. и льсти ндольскыа избухомъ.
 іако твоимъ повелѣніемъ. по всен земли твоен х̄с сла-
 витса. ли что ти приречемъ хр(с)толюбче. дрѹже правдѣ.
 съмыслѹ мѣсто. милостыни гнѣздо. како вѣрова. како
 разгорѣса въ любовь х̄вж. како въ (Л. 188 а) селнса въ
 тѹ разѹмъ. выше разѹма землинынхъ мѹдрецъ. еже не-
 видимаго възлюбити. и ш не(с)нынхъ подвигнѹтнса.
 Како възнса х̄а. како предаса емѹ. повѣждь намъ ра-
 бомъ твоимъ. повѣж(д)ь оучителю нашъ. Ѡкждоу ти
 припахнѹ вона стго д̄ха. Ѡкждѹ испи памяти еждоущаѹ
 жизни сладкѹ чашж. Ѡкждж вѣкѹси и видѣ іако блгъ
 г̄ь. не виднл̄ еси х̄а не ходнл̄ еси¹ по немъ. какш оуче-
 никъ его шврѣтеса. нни(н). видѣвшіе его не вѣроваша.
 ты (ж) не видѣвъ вѣрова. понстинѣ бы(с) на тебѣ
 блженство г̄а іса реченое къ фомѣ. блаженн не видѣвшіе
 и вѣровавшіе. Тѣмже съ дрѹзновеніемъ и несжменно
 зовемъ ти. ш блаженнче. самомѹ тѹ спсж нарек'шѹ
 (Л. 188 б) блаженъ еси іако вѣрова къ немѹ. и не съблз-
 ннса ш немъ. по словеси его нелъжибоумж. и блаженъ
 естъ нже не съблзнитъса ш мнѣ. вѣджен бо законъ и
 пр(о)р(о)кы. распаша и. ты (ж) ни закона ни пр(о)ркъ
 почитавъ. распатомѹ поклоннса. Како ти ср(д)це раз-
 верзеса. како въннде въ тѹ страхъ вжін. како прилѣпнса
 любѣвї его. не видѣ ап(с)ла прише(д)ша въ землю твою.
 и нищетою своєю и наготою гладомъ и жаж(д)ею ср(д)це
 твое на съмѣреніе клонаша. не видѣ бѣсъ изъгонимъ
 нменемъ і(с)ѹ х̄вомъ. болацінхъ съдравѣють. нѣмы-
 нхъ глѹть. шгна на хладъ прилагаема. мртвын(х) вѣста-

¹ Текст приписан на полях рукописи. место его в строке отмечено крестом.

ють. снхъ всѣ(х) не видѣвъ. како оубо вѣрова. дивно
 (Л. 189 а) чудо. нни цре¹ и властеле. видяще вса си бы-
 вающа ѿ стынхъ мѡжъ. не вѣроваша. нъ паче на мѡжы
 и сто(с)ти прѣдаша ихъ, ты же ѡ блаженниче безъ всѣхъ
 снхъ. притече къ хж. токмо ѿ блгааго съмысла и шстро-
 оуміа разѡмѣвъ тако есть бѣ единъ творецъ. невидимы-
 нмъ и видимымъ. не(с)нынмъ и земнымъ и тако
 посла въ миръ спсеніа ра(ди) възлюбленаго снѡ своего. и
 си помысливъ вѣннде въ стѣю кжпѣль. еже ннѣмъ
 оуродство мнитса. тобѣ сила бжїа вѣмѣниса. къ семѡ
 (ж). кто исповѣсть многыа твоя нощныа милостына. и
 дневныа щедроты. таже къ оубогимъ твораше. къ
 сирымъ къ болащымъ. къ (Л. 189 б) дѣлжнымъ. къ
 вдовамъ и къ всѣмъ требѡющимъ милости. слышалъ
 бо бѣ глѣ. гланын [къ]² даниломъ къ наоуходносороу.
 съвѣтъ мой да боудеть ти годѣ црю наоуходносоре.
 грѣхы твоя мл(с)тннами шцѣстн. и неправды твоя щед-
 ротами нищїихъ. еже слышавъ ты ѡ честнниче. не до слы-
 шанїа стави гланое. нъ дѣломъ съконча. просащїимъ
 подаваа. нагыа шдѣваа. жадныа и алчныа насыщаа.
 болащїимъ всакѡ оутѣшенїе посылаа. должныа искжпаа.
 работнымъ свободѡ даа. твоя бо щедроты и милостына.
 и ннѣ въ члвцѣхъ поминаемы сжтъ. паче же пре(д) бгомъ
 и аггломъ его. еѡ же ра(ди) (Л. 190 а) доброприлюбныа
 бгомъ милостына. много дрѣзновенїе имѣешн къ немѡ.
 тако прнсны(н) хѣвъ рабѣ. помагаеть ми словесн. рекын.
 милость хвалитса на сждѣ. и милостыни мѡжѡ. акы
 печать съ нимъ. вѣрнѣ еже самого га глѣ. блжени мило-
 стивїи тако тѣ помилowani боуджтъ. нно же таснѣе и
 вѣрнѣе послоушьство приведемъ ѡ тебѣ. ѿ стынхъ пи-
 санїи. реченое ѿ іакова ап(с)ла. тако шевративымъ грѣшни-
 ка. ѿ заблѡж(д)енїа пжти его. спсеть дшж ѿ смрти. и

¹ цре — описка, пропущено титло.

² къ — в ркп. лишнее.

покрыеть множество грѣховъ. да аще единого чѣка шбративъшжоумѣ. толнко възмездіе ѿ бл҃гаго ба. то какво оубо сп҃сеніе шбрѣте ш васнліе. како брѣма грѣховное расыпа. единого (р) (Л. 190 б) шбративъ чѣка ѿ заблѣж- (д)еніа ндольскыа льсти. ни десати. ни града. нъ всю швласть сїю. показаеть ны и оубѣрметь самъ. сп҃сѣ хс. какоа тѣ славы и чѣсти сподокнлѣ естѣ на небѣхъ. гл҃а. иже исповѣсть ма прѣ(д) чѣкы. исповѣмь и ї азъ прѣ(д) шцѣмь мон(м). иже естѣ на небесѣ(х). да аще исповѣданіе прїемлеть ш собѣ. ѿ х҃а кѣ боу оц҃а. исповѣдавъ и его токмо прѣ(д) человѣкы. колнко ты похвалентѣ ѿ него имашн быти. не токмо исповѣдавъ. іако снѣ ежн естѣ хс. нъ исповѣдавъ. и вѣрѣ его оуставль. не въ единомъ съборѣ нъ по всен землн сен. и цркви х҃ви поставль. и слоужителѣ емж въведъ. подобннче (Л. 191 а) великаго коньстантина. равнооумне. равнохолобче. равночестителю слоужителемь его. нъ съ ст҃ымн шцн никенскаго събора законъ чѣкомъ полагааше. ты же. съ новымн нашимн шцн еп(с)кпы. сънимагасѣ часто. съ многымъ съмѣреніемъ съвѣщавашесѣ. како въ члцѣхъ снхъ новопознавшнхъ гл҃а. законъ оуставити. шнѣ въ елнѣхъ и римлане(х) црѣство боу покорн. ты же въ роусн. оуже бо и въ шнѣхъ и въ насѣ хс црѣмь зоветсѣ. шнѣ съ матерню своею еленою кр(с)тѣ ѿ іер(с)лма принесѣша. по всемѣ мироу своемѣ раславѣша [раславѣша]¹. вѣрж оутверднста. ты же съ бабою твоею шльгою. принесѣша кр(с)тѣ ѿ новааго іер(с)лма коньстанти (Л. 191 б) награда. по всен землн своен поставивѣша оутверднста вѣрж. его же оубо подобннкъ сын. съ тѣмь же единославы и чѣсти. швещннка сътворилѣ тѣ гл҃ на небесѣ(х). бл҃говѣрїа твоего ради. еже имѣ въ животѣ своемъ. добръ пастѣхъ бл҃говѣрїю твоемѣ ш блаженнче. ст҃аа цркви ст҃ыа бѣа марїа. іаже създана правовѣрнѣн шсновѣ. ндеже и моужѣственое твое тѣло ннѣ лежн(т). жнда троубы ар-

¹ В ркп. повтор.

хаггльскы. Добръ же зѣло и вѣренъ послухъ снѣ твои
 геургии. его (ж) сътвори гѣ намѣстника по тебѣ. тво-
 емъ владычествѣ. не рѣшаща твои(х) оуставъ. нѣ оут-
 вержающа. ни оумалюща твоёмъ благовѣрїю положенїа.
 но паче прилагающа. не сказаща (Л. 192 а) нѣ оучиняю-
 ща. иже недоконьчанаа твоа законьча. акы соломонъ
 да[д]вѣа. иже дв(м) вѣин великын стѣин его прѣмждро-
 сти съз(д)а. на стѣость и шщенїе гра(д)у твоёмъ. юже
 съ всакою красотою оукраши. златомъ и сребромъ. и
 каменїемъ драгынмъ. и съсжды честнынми. таже цркви
 дивна и славна всѣмъ шкрѣгънннмъ странамъ. тако же
 ина не шещетса въ всемъ полжнощи земнѣмъ. ѿ
 вѣстока до запада. и славнын градъ твои киевъ. ве-
 личьствомъ тако вѣнцемъ шбложилъ. прѣдалъ люди твоа
 и градъ. стѣи всеславнии скорѣи на помощь хр(с)тїа-
 номъ стѣи вѣи. ен же и цркви на великынхъ вратѣ(х)
 създа. въ имѣ перваа(г) (Л. 192 б) гдѣскааго праз(д)ни-
 ка. стааго блговѣщенїа. да еже цѣлованїе архаггль дасть
 двѣи. вждеть и гра(д)у семоу. къ шнон бо. ра(д)уиса
 шерадованаа гѣ с тобою. къ градоу же. ра(д)уиса благо-
 вѣрнын граде гѣ с тобою. вѣстани ш честнаа главо. ѿ
 гроба твоего. вѣстани. ѿтраси сонъ. нѣси бо оумерлъ
 нѣ спиши. до швышааго всѣмъ вѣстанїа. вѣстани. нѣси
 оумерлъ. нѣ(с) бо ти лѣпш оумрѣти. вѣровавъшъ въ хѣ
 живота всемоу мироу. ѿтраси сонъ. вѣзведи шчи. да
 видиши. какоа та чѣсти гѣ тамо съподобивъ. и на зем-
 ли не беспаматна шставилъ шномъ твоимъ. вѣстани
 виж(д)ь чадо свое геургїа. виж(д)ь оутрѣж свою. виж(д)ь
 (Л. 193 а) милааго своего. виж(д)ь его же гѣ изведе ѿ
 чреслъ твои(х). виж(д)ь красаща(а)го столъ земли
 твоен. и вѣзра(д)уиса и вѣзвеселса. къ семъ же виж(д)ь
 и блговѣрнѣю снохъ твою еринѣ. виж(д)ь въноуки твоа
 и правноуки. како живжть. како храннми соутъ. гдѣмъ.
 како блговѣрїе держать. по прѣданїю твоёмъ. како въ
 стѣиа цркви чаетать. како славать хѣ. како поклана-

ютса имени его. виж(д)ь же и градъ величствомъ сѣ-
 ющъ. виж(д)ь цркви цветущи. виж(д)ь хр(с)тіанство
 растжще. виж(д)ь гра(д) иконами стынхъ шсвѣщаемъ и
 блистающеса. и тїмїаномъ шбоухаемъ. и хвалами и
 бж(с)твенами и пѣнїи стыними шглашаемъ. (Л. 193 б)
 И си вса видѣвъ възра(д)ѹиса и възвеселиса. и похвали
 благаго ба. всѣмъ смъ стронтела. видѣ же аще и не
 тѣломъ. нѣ дхѡмъ показаетъ ти гѣ вса си. ш нихъ (ж)
 ра(д)ѹиса и веселиса. тако твое вѣрноє вѣсїанїе. не ис-
 жшено бысть знѡемъ невѣрїа. нѣ дож(д)емъ вжїа по-
 спѣшенїа. распложено бысть многоплднѣ. Ра(д)ѹиса въ
 вл(д)кахъ ап(с)ле. не мертвыа тѣлесы въскрѣша(в). нѣ
 дшею ны мртвы оумерьшаа недѹгомъ идолослѹженїа
 въскрѣсивъ. тобою бо шбожихѡмъ. и живота хѣ позна-
 хѡмъ. съкорчени бѣхѡмъ ѿ бѣсовьскыа лѣсти. и тобою
 прострохѡмса. и на пжть животныи настѹпихѡмъ. слѣпи
 бѣхѡмъ (Л. 194 а) бѣсовьскыа лѣсти. [и тобою простро-
 хѡмса.] сердечныими шчина. шслѣплени невидѣнїемъ и
 тобою прозрѣхѡмъ. на свѣтъ трислнчнаго божьства.
 нѣми бѣхѡмъ. и тобо(ю) проглахѡмъ. и ннѣ оуже малї и
 велицѣи. славимъ єдиносжщнѡю тронцж. ра(д)ѹиса оучи-
 телю нашъ и наставниче блговѣрїю. ты правдою бѣ
 швлѣченъ. крѣпостїю прѣпоасанъ. истинною шбоутъ.
 съмыслѡмъ вѣнчанъ. и милостынею тако гривною и оут-
 варью златою красжаса. Ты бѣ ш честнаа главо. нагы-
 имъ шдѣнїе. ты бѣ алчныимъ кърмитель. ты бѣ жа-
 ж(д)ющїимъ оутробѣ оухлаж(д)енїе. ты бѣ въдовницамъ
 [въдовницамъ]¹ помощни(к) (Л. 194 б) ты бѣ странны-
 имъ поконще. ты бѣ бескровнымъ покровъ. ты бѣ
 швидимымъ застѹпникъ. оубогымъ шбогашенїе. им-
 же блгынмъ дѣломъ и їнѣмъ. възmezдїе прїемла на
 небесѣхъ. блага мже оуготова бѣ вамъ любашїимъ его.
 и зрѣнїа сладкааго лица его насыщаса. помолиса ш
 земли своен. и ш люде(х) въ нихъ же блговѣрно вл(д)-

¹ В ркп. повтор.

чествова. да съхранить а въ мирѣ. и вѣговѣрїи
 прѣданѣемъ тобою. и да славится въ не(м) правовѣрїе.
 и да кленется всако еретичество. и да съблюдетъ а гѣ
 въ ѿ всакоа рати и плѣненїа. ѿ глада. и всакоа скорби
 и сътѣж(д)енїа. паче же помолнса ш снѣ (Л. 195 а) тво-
 емъ. вѣговѣрїемъ каганѣ нашемъ геургїи. въ мирѣ и
 въ съдравїи. поучинѣ житїа прѣпачти. и въ пристани-
 щи не(с)нааго завѣтрїа прїстатн. неврѣдно коравль
 дшевнын вѣрж съхраньшж. и съ вѣгатество(м) добрыи-
 ми дѣлы. безъ влазна же вѣгомъ даныа емж люди оупра-
 вивьшж. стати с тобою непостыдно прѣ(д) прѣстоломъ
 вседръжителю ба. и за трждѣ паствы людїи его. прїатн
 ѿ него вѣнець славы нетлѣн'ныа. съ всеми праведным-
 ми трждившимнса его ради мо(л). Симъ же оубо ш
 вл(д)ко црю и бѣ нашъ. высокѣи и славне. чѣколюбче.
 въздади противѣ троудомъ. славоу же и че (Л. 195 б) стѣ.
 и причастники творѣа своего црьства помани яко блгѣ
 и насъ нищїихъ твои(х). тако има тобѣ чѣколюбецъ. аще
 и добрыи(х) дѣлъ не имѣемъ. нѣ многыа ра(ди) мл(с)ти
 твоеа сїси ны. мы бо людїе твои. и шцѣѣ паствы твоен.
 и стадо еже ново начатъ пастн. исторгѣ ѿ пагжвы идо-
 лосл(д)женїа. пастырю добрыи. положивын дшю за шцѣѣ.
 не встави насъ аще и еще блждимъ. не ѿверзи насъ.
 аще и еще съгрѣшаемъ ти. акы новокоупленїи раби. въ
 всемъ не оубоаще гоу своемъ. не въз'гнѣшанса аще и
 мало стадо, нѣ р'ци къ намъ не бонса малое стадо. тако
 блгонзволи оцъ вашъ не(с)нын: дати вамъ црьствїе. вога-
 тыи млостїю (Л. 196 а) и блгын щедротами. швѣт-
 щав'са прїимати кающася. и шждиан шбращенїа
 грѣшныхъ. не помани многыныхъ грѣхъ нашихъ. прїи-
 ми ны шбращающася к тобѣ. заглади ржкописанїе
 съблазнѣ нашихъ. оукроти гнѣвъъ им'же разгнѣвахомъ
 тѣ. чѣколюбче. ты бо еси гѣ вл(д)ка и творецъ. и въ
 тобѣ есть власть. или жити намъ или оумрѣти. оуложи
 гнѣвъъ млостиве. его же достонни есмь по дѣломъ

нашимъ. мимо веди искъженіе. тако пер'сть есмь и прахъ. и не въниди въ сждѣ съ рабы своими. мы людіе твои. тебе ищемъ. тобѣ припадаемъ. тобѣ съ миан дѣемъ. съгрѣшихомъ и злаа сътвори (Л. 196 б) хомъ. не съвлюдохомъ. ни сътворихомъ тако же заповѣда намъ. земнии сже къ земнымъ прѣклонихомъсѧ. и лжкаваа съдѣахо(м) пре(д) лицемъ славы твоеа. на похоти плотныа прѣдахомсѧ. поработихомсѧ грѣхови. и печалемъ житїнскамъ. выхомъ бѣгѣни своего вл(д)кы. оубози ѿ добрыхъ дѣлъ. шканини зла(д)го ради житїа. каемсѧ просимъ. молимъ. каемсѧ злыхъ своихъ дѣлъ. просимъ да страхъ твои послешн въ ср(д)ца наша. молимъ. да на страшнѣмъ сждѣ помилуетъ ны. спси оущедри. призри. посѣти. оумилосердсѧ помилви. твои бо есмь. твое създаніе. твоею рѣкѣ. (Л. 197 а) дѣло. аще бо безаконїа назриши гн̄ гн̄ кто постантъ. аще въздаси комъждо по дѣломъ то кто спсетсѧ. тако ѿ тебе шѣщеніе есть. тако ѿ тебе милость. и много избавленіе. и дшн̄ наши въ рѣкѣ твоею. и дыханіе наше въ воли твои. онеаѣ¹ же бо благопризраніе твое на насъ. блгоденьствжемъ. аще ли съ таростїю призриши. ищезнемъ такъ оутренна роса. не постантъ бо прахъ противъ боурн. и мы противъ гнѣвѣ твоемъ. нъ тако тварь ѿ сътворивъшааго ны. милости просимъ. помилви ны вже по величїи мл(с)ти твои. все бо благое ѿ тебе на на(с). все же неправедное ѿ на(с) к тобѣ. вси бо оуклонихомсѧ. вси въкжпѣ неключими выхомъ (Л. 197 б) нѣсть ѿ насъ ни единого. ш неб(с)ныхъ т'щащасѧ и подвижающа. нъ вси ш земныхъ. вси ш печале(х) житїнскихъ. тако шскждѣ прѣподобных(х) на земли. не тебе шставляющъ и прѣзрацю насъ. но намъ тебе не възискающе(м). нъ видимыхъ сихъ прилежащемъ. тѣмже воимсѧ. ег(д)а сътвориши на насъ тако на іеросалимѣ. шставляешнимъ тѣ и не ходившимъ [танине]²

¹ онеаѣ — описка, вм. ѿнеаѣ.

² В ркп. вычеркнуто.

въ пѣти твоя. нѣ не сътвори намѣ тако и шнѣмь. по дѣломъ нашимъ. ни по грѣхо(м) нашимъ въздан намѣ. нѣ терпѣ на насѣ. и еще долго терпе. оустави гнѣвнын твон пламень. простираютса на ны рабы твоя. самъ направлаа ны на истинѣ тво(ю). (Л. 198 а) наоучаа ны творити волю твою. тако ты еси бѣ нашъ. и мы людіе твон. твоя часть. твое достоиніе. не въздѣваемъ борѣкъ наши(х) къ бѣж тѣж(д)емъ. ни послѣдовахо(м) лѣжжоумъ коемъ пр(о)р(о)къ. ни оученіа еретичьскаа держимъ. нѣ тебе призываемъ истиннааго ба. и къ тебѣ живящемоу на нѣсѣхъ очи наши възводимъ. къ тебѣ рѣкы наши въздѣваемъ. молим ти са. Ѡтъдаж(д)ь намѣ тако блавын чѣколюбець. помилѣи ны призываа грѣшники въ покаяніе. и на страшнѣмъ твоємъ сѣдѣ. деснааго стоганіа не Ѡлжчи насѣ. нѣ блгословеніа праведнын(х) причасти насѣ. И донелѣ же стоитъ миръ. не наводи на ны напасти искѣ (Л. 198 б) шеніа. ни прѣдан насѣ въ роуки чюж(д)нихъ. да не прозоветьса градъ твон градъ плѣненъ и стадо твое. пришельци въ земли несвоеи. да не режѣтъ страны кде есть бѣ и(х). (Н)е попущан на ны скорби и глада. и напраснынхъ смертїи. шгна. потопленїа. да не Ѡпадоутъ Ѡ вѣры нетвердїи вѣрою. малы показни. а много помилѣи. малы гзвн. а милостивно исцѣли. въ малѣ шскорби. а въ скорѣ швесели. тако не трѣпнѣ наше естество дълго носити гнѣва твоего. тако стевліе шгна. Нѣ оукротиса оумилосердиса. тако твое есть еже помилвати и спасти тѣмже продѣлжи милость твою на люде(х) твонхъ. ратныа прогона (Л. 199 а) миръ оутверди. страны оукроти. глады оубези. владыкѣ наши шгрози странамъ. болары оумѣдри. грады расли. цркъвь твою възрасти. достоиніе свое съблюди. мѣжи и жены и младенцѣ спси. соущаа въ работѣ. въ плененїи. въ заточенїи. въ поутѣ(х). въ плаванїи. въ темница(х). въ алкотѣ и жаж(д)и и наготѣ. вса помилѣи. вса оутѣши. вса шбradoуи. радость твора имъ. и тѣлеснѣю и душевнѣю.

мѣтвами моленіемъ. прѣч(с)тыя ти мѣре. и сѣынхъ
 не(с)нынхъ силъ. и прѣ(д)течи твоего. и кр(с)тителѣ
 ѿван'на. ап(с)лъ пр(о)ркъ. мѣченикъ. прп(д)внынхъ. и
 всѣхъ сѣынхъ мѣтвами. оумилосердися на ны и помни
 ѿ ны (Л. 199 б) да мл(с)тью твоею пасоми въ единеніи
 вѣры. вѣкжпѣ. весело и радостно. славимъ та га нашего
 ѿ хѣ. съ оцмъ съ престынмъ дхѣмъ. тронцж нераздѣл-
 ноу. единобжественж. црьствоующж на небесѣ(х) и на
 земли. агломъ и чѣкомъ. видимѣи и невидимѣи твари.
 ннѣ и прсно и въ вѣкы вѣкw(м) амннь. вѣрѣю въ еди-
 ного бѣ шѣа вседръжителѣ. твор'ца нѣж и земли. и ви-
 димымъ. и невидимымъ. и въ единого га ѿ хѣ сна
 бжѣа. единочадааго ѿ оца. рож(д)енааго прѣж(д)е всѣ(х)
 вѣкъ. свѣта ѿ свѣта. бѣ истин'на. ѿ бѣ истин'на. рож-
 (д)ена а не сѣтворена. единосщца шѣж. им же всѣ быша
 насъ ради человекъ. и за наше спсєніє. (Л. 200 а) сѣшедъ-
 шааго съ нѣсѣ. и въплотьшаагосѣ ѿ дхѣа сѣа. и маріи
 двѣцѣ вѣчлчшасѣ. и распѣта за ны при понѣтѣстѣемъ
 пилатѣ. стр(с)тна и погребена. вѣскрѣсшааго въ тре-
 тїи днѣ по писаніемъ. вѣшедъшааго на нѣса. и сѣдаща
 шдєснжю шѣа. и пакы граджца съ славою. сждити жи-
 вынымъ и мѣртынмъ. его же цр(с)твїю нѣсть кон'ца. и
 въ дхѣа сѣааго га. и животворщааго. нсходщааго штѣ
 оца. нже съ оцемъ и съ снѣ сѣпокланѣемъ и сѣславимъ.
 главшааго пр(о)р(о)кы. въ единѣ сѣоую сѣборнжю и ап(с)-
 льскѣю црквѣ. исповѣдаю едино крщеніє. въ шставлен-
 нїє грѣховъ. чаю вѣскрѣшенїа мѣртынмъ. и жизни вѣдѣ
 (Л. 200 б) щааго вѣка амннь. Вѣрѣю въ единого бѣ сла-
 вимааго въ тронци. шѣа нерож(д)ена. без начала. беско-
 нечна. сна же рож(д)ена. сѣбезначална же. и бесконечна
 дхѣа сѣа. нсходщаа изъ шѣа. и въ снѣ тавляущасѣ. сѣбез-
 начална же. також(д)е. и равна шѣж и снѣж. тронцж еди-
 носщцнѣ. лицн (ж) раздѣляющжсѣ. тронцж имены. еди-
 ного же бѣ. не сѣливаю раздѣленїа. ни сѣединенїа раз-
 дѣлаю. сѣвокжплатѣсѣ несмѣсно. и раздѣлаютѣсѣ

нераздѣланѣ. оцѣ бо нарицаетса. понеже не рож(д)енѣ. снѣ же рож(д)енїа ради. дхѣ же стын исхода ради. нѣ не ѿходенѣ. не бываетъ же оцѣ снѣ. ни снѣ щѣ. ни дхѣ стын снѣ. нѣ кождо свое (Л. 201 а) несмѣсно сжще. развѣ бжества едино бо есть бж(с)тво въ тронци. едино г(с)дство. едїно цр(с)тво. шѣще трїстое ѿ херувимѣ. шещь поклонѣ. ѿ аггль и члкъ. едина слава. и блгодаренїе ѿ всего мира. Того единого ба вѣдѣ. и томѣ вѣржю. въ него же има и крестихъса. въ има шца и сна. и стго дха. і ако же прїахъ ѿ писанїа стынхъ щѣ. тако наоучихъса. и вѣржю и исповѣдаю. тако снѣ. блговоленїемъ шчемъ и стго дха хотѣнїемъ. снїде на землю спсти родъ члчскъ. нѣсѣ и шца не ѿлучиса. и стго дха шѣненїемъ. вѣселиса въ оутробоу двцѣ мрїи и зачатъса. тако же самѣ единѣ вѣстѣ и родиса вѣстѣне мужеска. ма (Л. 201 б) терѣ двцею съхранѣ. тако же и лѣпо бж. и въ рж(с)тво и прежд(д)е рожества. и по рж(с)твѣ. бновства не ѿложъ. на нѣсн бо безматеренѣ. на земан же безъ оца. въздонса тако члкъ и вѣспитаса. и вы(с) человекъкъ истиненѣ. не привдѣнїемъ. нѣ истинно въ нашн плоти. исполнѣ бѣ исполнѣ члкъ въ двѣ естѣствѣ и хотѣнїи воли. еже вѣ не ѿложивѣ. и еже не вѣ. възж пострада плотию тако члкъ мене ради. и бжествомъ бестрасти. тако бѣ прѣвы. оумре бесмертныи. да мене мртва шживитѣ. снїде къ адѣ. да прадѣда моего адама вѣставитѣ. и шбожитѣ. и дїавола съважетѣ. въ (Л. 202 а) ста тако бѣ. изиде изъ мртвынхъ. тако повѣдитель хс царь мон трїднѣвно. и явлеса многъкратно оученикомъ своимъ. възиде на нѣса къ оцю. его же не ѿлжчилъса бѣ. и сѣде шдеснжю его. чаю же его пакы придоуща съ небесе. нѣ не штан тако же прѣжд(д)е. нѣ въ славѣ оочи съ нв(с)нынми вон. емж же мертвии гласомъ архангглескъмъ протнвж изиджтѣ. и тѣ има(т) сѣднн живын(м) и мртвын(м). и въздати кождо по дѣломъ. вѣржю же и въ. з. съборѣ. право-вѣрнынхъ стынхъ оцѣ. и его же извергоша. и азъ

измѣтаю. и его (ж) проклаша. и азъ проклинаю. и таже писаніемъ прѣдаша намъ. прїимаю. стѣю и преславнѣю (Л. 202 б) двѣж марію. вѣж нарицаю. чѣтѣ же и съ вѣрою поклоняюся ен. и на стѣн иконѣ ен. га моего тако младеньца на лонѣ ен зрю. и веселюся. распата и виж(д)ж и ра(д)чюся. вѣскрѣсьша его и на небеса ндѣща съмотра. въздѣю ржцѣ и поклоняюся емѣ. тако же и оугодникъ его стѣныхъ иконы видѣвѣ. славию спѣсшааго ихъ. мощи ихъ съ любовію и вѣрою цѣлѣю. и чюдеса ихъ проповѣдаю. и ицѣленіа¹ ѿ нихъ прїимаю. Къ кафоликѣи и ап(с)льстѣн цркви притѣкаю. съ вѣрою вѣхож(д)ж. съ вѣрою молюся. съ вѣрою исхож(д)ж. Тако вѣржю. и не постыжюся. и прѣдъ народы исповѣдаю и исповѣданіа ради и (Л. 203 а) дшю свою положю. слава же боу ѿ всемъ. строгацемъ ѿ мнѣ выше силы моеа. и молитѣ ѿ мнѣ. честнѣн оучителе и вл(д)кы ржскы землѣ. аминь. (А)зъ милостію чюколюбивааго ба. мнихъ и прозвѣтеръ нааринъ изволеніемъ его. ѿ бгочестивыхъ епискѣпъ сценъ быхъ. и настолованъ въ велицѣмъ и бгохранимѣмъ градѣ киевѣ. тако быти ми въ немъ митрополитъ. пастѣхъ же и оучителю. Быша же си. въ лѣто. ѣ. ф. н. ѣ. владычествующъ блговѣрномъ каганъ гарославъ. снъ владимірю. аминь.

«Слово о законе и благодати»
Илариона Киевского*

[I]

(168 а) О¹ законе, через Моисея данном², и о благодати и истине³, которые были Иисусом Христом [I–I]; и о том, как закон отошел и благодать и истина всю землю запл-

¹ ицѣленіа = исцѣленіа.

* Перевод Т. А. Сумниковой

нили и вера на все народы распространилась и нашего народа русского достигла [I-2]; и похвала кагану⁴ нашему Владимиру, который нас крестил [I-3]; и молитва к Богу от всей страны нашей [II]. Господи, благослови, отче!¹

[I-I]

⁵Благословен Господь, Бог Израилев, Бог христианский за то, что посетил и дал избавление людям своим⁶, что не оставил без внимания творения своего, не допустил до конца пребывать в идольском мраке, не дал погибнуть в служении бесам⁷, но сперва племени Авраама указал путь скрижалями (168 б) с законом⁸, после же все народы спас⁹ Сыном Своим, вводя их евангелием и крещением в обновление, в возрождение, в жизнь вечную¹⁰. Восхвалим же и прославим его, хвадимого ангелами беспрестанно, и поклонимся тому, кому поклоняются херувимы и серафимы за то, что не ходатай, не ангел Его спас нас, а сам Он, придя на землю не привидением¹¹, а явю, претерпев смертные муки и с собою воскресив нас. К живущим на земле людям пришел в плоть облеченный, к находящимся в аду сошел будучи распятым и положенным во (169 а) гроб¹², чтобы те и другие, живые и мертвые, узнали о посещении их пришедшим Богом и поняли бы, что Он и живым и мертвым сильный и всемогущий Бог.

Кто еще велик так, как наш Бог? (Пс. 76, 14). Он один, творящий чудеса, установил закон, предваряющий истину и благодать, чтобы в Нем обвыкло человеческое естество, от многобожия языческого отходящее к вере в единого Бога¹³, чтобы человечество, как сосуд скверный, но омытый, словно водою, законом и обрезанием, восприняло бы млеко благодати и крещения. Ибо закон предтечей был и слугой благодати и истине¹⁴, истина же и благодать — слуги будущему веку, жизни нетленной. (169 б) Как закон приводил принявших его к благодатному крещению, так и крещение открывало путь своим сынам к вечной жизни. Моисей и пророки поведали о пришествии Христа, Христос же и апостолы его — о воскресении и о будущем веке¹⁵.

Напоминать в этом писании предсказания пророков о Христе и учение апостолов о будущем веке излишне и походило бы на тщеславие¹⁶. Излагать здесь то, что в других книгах написано и вам известно, было бы примером дерзости и честолюбия. Не невеждам ведь пишем, а обильно насытившимся книжной сладостью, не врагам Божиим — иноверцам, но сынам (170 а) его, не чужим, а наследникам небесного царства¹⁷.

Но о законе, через Моисея данном, и о благодати и истине, которые были Христом¹⁸, эта повесть.

Чего достиг закон и чего благодать? Прежде — закон, потом — благодать, прежде — подобие, потом — истина.

Образ¹⁹ закона и благодати — Агарь и Сарра²⁰, рабыня Агарь и свободная Сарра. Рабыня прежде, потом свободная²¹. Да уразумеет же читающий²², что Авраам с юных лет имел женой Сарру, свободною, а не рабу. И Бог изначально хотел и думал Сына своего послать в мир и тем явить благодать.

Сарра же не рожала, потому что была бесплодной. Не совсем бесплодной, а обречена была (170 б) Божиим провидением родить в старости. Неведомое и сокровенное Божьей премудрости²³ было утаено от ангелов и людей не как невыявляемое, а как сокрытое до времени, чтобы стать явным на конец века.

Сарра же обратилась к Аврааму;²⁴ «Вот обрек меня Господь Бог не рожать. Войди к рабыне моей²⁵ Агари и родишь от нее». Благодать же сказала Богу: «Если еще не время сойти мне на землю и спасти мир, сойди на гору Синай и установи закон».

²⁶Послушался Авраам речей Сарриных и вошел к рабе ее Агари²⁷. Послушался и Бог слов благодати и сошел на Синай.

Родила раба Агарь от Авраама раба, сына рабыни, и назвал его Авраам именем Измаил²⁸. Вынес же и (171 а) Моисей с горы Синай закон, а не благодать, подобие, а не истину.

После того, когда Авраам и Сарра состарились, явился Бог к Аврааму, когда тот в полдень сидел перед входом в свой шатер²⁹ в дубраве мамврийской. Авраам же вышел навстречу ему, поклонился до земли и принял его в свой шатер³⁰. Когда же этот век стал приближаться к концу, посетил Господь человеческий род: и сошел с небес, входя в утробу девы. Приняла его с поклоном дева в шатер плоти своей³¹ безболезненно, когда сказала ангелу: «Вот я — раба Господня!³² Пусть будет мне по слову Твоему!»³³, тогда разомкнул Бог утробу Сарры и, зачав, родила она Исаака, свободная (171 б) свободного. И когда Бог посетил человеческое естество³⁴, явилось ранее неведомое и сокрытое — родилась благодать, истина — а не закон, сын — а не раб.

И когда отняли от груди Исаака, когда подрос он и окреп, устроил Авраам великий пир в честь того, что кончил питаться грудью сын его Исаак³⁵. Когда Христос пребывал на земле, благодать еще не успела окрепнуть, но питалась грудью еще более 30 лет³⁶, в течение которых Христос был в неизвестности. Когда же бросила грудь и окрепла,³⁷ явилась благодать Божия всем людям³⁸ в реке Иордан, устроил Бог великое пиршество с тельцом, вскормленным от века³⁹, с возлюбленным Сыном Своим Иисусом Христом, созвав на общее веселие небесных и земных, собрав вместе ангелов и людей⁴⁰.

(172 а) После же, когда Сарра увидела Измаила, сына Агари, играющего с сыном своим Исааком, увидела, что Исаак обижен Измаилом, сказала Аврааму⁴¹:⁴² «Прогони рабу с сыном ее, ибо не будет сын рабыни наследовать сыну свободной!»⁴³ После же вознесения Господа Иисуса, когда ученики и другие, уверовавшие в Христа, были в Иерусалиме, и иудеи и христиане были еще вместе⁴⁴, благодатное крещение было обижено законным обрезанием, и не принимала в Иерусалиме христианская церковь⁴⁵ необрезанного епископа, потому что за старших выдавали себя (172 б) обрезанные, притесняли христиан, сыны рабов сынов свободных, и были между ними распри и ссоры. Когда же увидела свободная благодать детей своих, христиан, обижаемых

иудеями, сыновьями рабского закона, возопила к Богу: «Прогони иудеев и с законом рассей их по странам! Что общего у тени с истиной, и у иудейства с христианством?»

И изгнана была раба Агарь с сыном своим Измаилом, и Исаак, сын свободной, стал наследником отца своего Авраама. И изгнаны были иудеи, рассеяли их по странам⁴⁶, сыны благодати, христиане, стали наследниками Богу и отцу⁴⁷.

Ибо отошел свет (173 а) луны⁴⁸, когда засияло солнце. Так и закон, когда явилась благодать. И кончилась ночная стужа от солнечной теплоты, согревшей землю⁴⁹. И уже не теснится человечество в законе⁵⁰, а в благодати свободно ходит. Ибо иудеи совершенствовались при свече закона, христиане же при благодатном солнце свое спасение основывают⁵¹. Иудейство тенью и законом совершенствовалось, а не спасалось, христиане же истиною и благодатью не совершенствуются, а спасаются. У иудеев — совершенствование, у христиан — спасение. Совершенствование — в этом мире, а спасение — в будущей жизни. Иудеи земным (173 б) услаждаются, христиане же — небесным. К тому же совершенствование у иудеев недостаточное из-за ревности их, ибо не распространялось на другие народы, а только на Иудею. Спасение же у христиан, благое и щедрое, простирается во все края земли⁵².

Сбылось благословение: старшего Иаков благословил левою рукою, Ефрема же, — младшего, — правую рукою. Хоть и старше Манасий Ефрема, но благословением Иакова меньшим стал⁵³. Так и иудейство: хоть и раньше было, но благодатью христиане больше их. Когда сказал Иосиф Иакову: «На этого, отец, положи правую руку свою, потому что он старше», (174 а) отвечал Иаков: ⁵⁴«Знаю, чадо, знаю, и этот будет в людях и вознесется, но брат его меньший станет большим, и потомки его во многих странах будут!»⁵⁵ Так и произошло. Закон был раньше, возвысился в немногих и отошел. Вера же христианская явилась позже, выше первой стала и распространилась среди многих народов. И Христова благодать всю землю обняла, покры-

ла ее, как вода морская. И все, отвергнув старое, из-за ревности иудейской устаревшее, нового держатся по пророчеству Исайи: «Старое мимо прошло и новое вам возвещаю»; «Пойте Богу песнь новую и прославляйте имя Его во всех концах земли; и выходящие в море, и плавающие (174 б) по нему, и на всех островах»⁵⁶ и еще: ⁵⁷«Тем, кто служит Мне, будет названо имя новое, которое будет благославляться на земле, ибо благословят Бога истинного»⁵⁸.

Прежде в одном Иерусалиме кланялись Богу⁵⁹, ныне по всей земле. Как сказал Гедеон⁶⁰ Богу: «Если рукою моею спасешь Израиль, то пусть роса будет только на шерсти, а по всей земле сухо»⁶¹. И было так. По всей земле прежде была сушь, когда идольским заблуждением народы были охвачены и благодатной росы не принимали, ибо только в Иудее был известен Бог и в Израиле славное имя Его⁶², в Иерусалиме одном прославляем был Бог. И сказал еще Гедеон Богу: «Пусть сухо будет на одной только шерсти, по всей же (175 а) земле — роса». И стало так. Иудейство кончилось и закон отошел, жертвы неприемлемые, киот, скрижали и жертвенник были оставлены. По всей земле — роса⁶³. По всей земле вера распространилась, дождь благодати оросил, и купель возрождения сынов своих в неплете облачила.

Так же и самарянке сказал Спаситель: «Наступает время — и теперь уже настало — когда не только на горе этой и в Иерусалимах⁶⁴ поклонятся Отцу, но будут настоящие поклонники, которые поклонятся Отцу в Духе и истинно, потому что Отец ищет таких, поклоняющихся ему, то есть ему с Сыном и со Святым Духом»⁶⁵.

Так и есть. По всей земле уже прославляется Святая Троица и принимает поклонение от всего сотворенного: малые и великие славят Бога (175 б) по пророчеству: ⁶⁶«И научит каждый человек ближнего своего и брата своего, говоря, "познай Господа"». «Узнают меня от мала до велика»⁶⁷. Спаситель Христос Отцу говорил: ⁶⁸«Исповедаю тебя, Отче, Владыка неба и земли, что утаил от премудрых и разумных,

а младенцам открыл», «воистину, Отче, таково было благоволение пред Тобою»⁶⁹. Итак, помиловал благой Бог человеческий род, чтобы люди во плоти через крещение и благие дела сынами Богу и сопричастниками Христу были. Ибо ⁷⁰«тем, — говорит евангелист, — кто принял Его, верующим во имя Его, дал право быть Божьими сынами, которые не по крови, не от плотского вожделения, не от (176 а) мужского вожделения, но от Бога родились Святым Духом в святой купели»⁷¹. ⁷² Все это Бог наш на небесах и на земле как пожелал, так и свершил ⁷³.

Кто не прославит, кто не похвалит, кто не поклонится величию славы Его и кто не подивится неистощимому человеколюбию Его?

Прежде веков от отца рожден, один сопрестольный и единосущный Отцу, как солнца свет⁷⁴ сошел на землю, посетил людей своих, не отлучаясь от Отца, облекся плотью от девы чистой, безмужней, неоскверненной, войдя вошел, сам ведает как, и плоть обрета вышел, как и вошел, Один из Троицы в двойном естестве — Бог и человек:

настоящий человек во плоти, (176 б) а не привидение, но и настоящий Бог по Божественной сути, а не обычный человек, показавший на земле Божеское и человеческое⁷⁵;

как человек растягивал материнскую утробу и как Бог вышел, не повредив девственности;

как человек молоко матери принял и как Бог повелел ангелам петь с пастухами: «Слава Богу в вышних!» (Л. 2, 14);

как человек был повит пеленами и как Бог звездою волхвов направлял;

как человек лежал в яслях и как Бог дары волхвов и поклонение принял;

как человек в Египет бежал и как Богу кумиры египетские поклонились Ему (Ис. 19, 1);

как человек пришел креститься и как Бога устрасился его Иордан и пошел вспять⁷⁶;

как человек, обнажившись, вошел (177 а) в воду и как Бог свидетельство от Отца получил: «Это Сын мой возлюбленный» (Мф. 3, 17);

как человек постился 40 дней, голодом и жаждой томим, и как Бог победил искушителя;

как человек шел на брачный пир в Кану Галилейскую⁷⁷ и как Бог превратил воду в вино;

как человек спал в корабле и как Бог запретил дуть ветру и бушевать морю, и они послушались его;

как человек оплакивал Лазаря и как Бог воскресил его из мертвых;

как человек воссел на осла и как к Богу взывали: «Благословен идуший во имя Господне!» (Мф. 21, 9);

как человек распят был и как Бог своею властью вместе с собою распятого разбойника впустил в рай;

как человек, вкусив уксуса, испустил дух и как Бог солнце помрачил и землю потряс;

(177 б) как человек положен в гроб⁷⁸ и как Бог сокрушил ад и души освободил;

как человек запечатан был в гробу и как Бог вышел из него, печати целыми сохранив;

как человека пытались утаить иудеи его воскресение, подкупив стражу, но как Бог стал известен и признан во всех концах земли.

Воистину какой Бог больше, чем Бог наш?! Он — Бог, творящий чудеса⁷⁹, спасение посреди земли совершил крестом и муками на лобном месте⁸⁰, вкусил уксуса и желчи, чтобы сладкое Адамово вкушение от древа — преступление и грех — вкушением горечи отогнать.

Те же⁸¹, сделавшие Ему это, споткнулись о Него как о камень и разбились, как Господь сказал: «Упавший на этот камень разобьется, а если на него (178 а) упадет камень, то раздавит его» (Мф. 21, 44). И пришел к ним во исполнение пророчества о нем. Как говорится: «Послан не только овцам заблудшим дома Израилева» (Мф. 15, 24). И еще: «Пришел не разорить закон, но исполнить» (Мф. 5, 17). И хананеянке-иноплеменнице, просившей об исцелении своей дочери, сказал: «Негоже отнять хлеб у детей и кинуть псам» (Мф. 15, 26). Те же называли его обманщиком

(Мф. 27, 63), от блуда рожденным⁸² и изгоняющим бесов с помощью Вельзевула (Мф. 12, 24). Христос слепых их просветил, прокаженных очистил, горбатых выправил, бесом одержимых исцелил, параличных укрепил, мертвых воскресил, а они как злодея мучили Его, к кресту пригвоздили. Нашел на них нескончаемый гнев Божий, (178 б) ибо сами предрекали свою погибель. Когда Спаситель рассказывал притчу о винограднике и работниках то спросил: «Что сделает хозяин виноградника с теми работниками?» Они отвечали: «Злодеев жестоко покарает, а виноградник передаст другим работникам, которые в свое время принесут ему плоды» (Мф. 21, 40, 41). И сами напроорочествовали свою погибель. Ибо пришел на землю проявить заботу о них, и не приняли его, поскольку темны были их дела, не возлюбили они света, чтобы не открылась темнота их дел (см.: Ин. 3, 19). Потому Иисус, подойдя к Иерусалиму, увидав город, прослезился, сказав о нем: «Если бы разумел ты в этот твой день, что будет миру твоему! Ныне это скрыто от глаз твоих. (179 а) Настанут дни, когда твои враги разобьют вокруг тебя лагерь и окружают тебя. И сожмут тебя со всех сторон и уничтожат тебя и чад твоих в тебе, потому что не понял времени, когда пришел позаботиться о тебе» (Л. 19, 42–44). И еще: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! Сколько раз хотел собрать детей твоих, как собирает наседка своих птенцов под крыльями! Вы не захотели. И вот остается дом ваш пустым!» (Мф. 23, 37, 38).

Так и стало. Пришли римляне, пленили Иерусалим и разбили его до основания. Иудейство с тех пор пало, и закон как вечерняя заря угас, и рассеяны были иудеи по странам⁸³, (179 б) чтобы зло не пребывало вместе. Ибо пришел Спаситель, и не принял его Израиль. А по слову евангельскому,⁸⁴ к своим пришел, и свои не приняли его⁸⁵. Другими же народами был принят⁸⁶. Как Иаков сказал:⁸⁷ «И он — надежда народам»⁸⁸. Ибо и при рождении Его волхвы от других народов раньше поклонились ему, а иудеи искали, чтобы убить. Поэтому и младенцев избивали.

И сбылось слово Спасителя: «Многие от востока и запада придут и возлягут в царствии небесном с Авраамом и Исааком и Иаковом, а сыны царства будут изгнаны во тьму внешнюю» (Мф. 8, 11, 12). И еще: «Отнимется от вас царство Божие и будет отдано странам, творящим плоды его (Мф. 21, 43). К которым послал учеников (180 а) Своих, сказав: «Идите по всему миру, проповедуйте евангелие всей твари, пусть кто верует и крестится, спасен будет»⁸⁹. «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча соблюдать все, что заповедал вам»⁹⁰.

Подобает благодати и истине сиять на новых людей. Ибо «не вливают, — по слову Господню, — вина нового, благодатного учения, в мехи старые, в иудействе отбветшавшие, если прорвутся мехи, то вино прольется»⁹¹. Уж если не сумел подобие закона удержать⁹², многократно поклоняясь идолам, то как истинной благодати удержать учение? Но для нового учения — новые мехи, новые народы. И сохранится и то, и другое.

[I-2]

(180 б) Так и есть. Вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла¹. И озеро закона высохло², евангельский же источник наводнился и, всю землю покрыв, простерся до нас. Вот уже и мы со всеми христианами славим Святую Троицу, а Иудея молчит. Христа славят, а иудеев клянут. Народы приняты, а иудеи отвергнуты. Как пророк Малахия предсказал: «Нет у меня благоволения к сынам Израилевым, и жертвы из их рук не приму, ибо от востока до запада имя Мое славимо странами, и на всяком месте приносится фимиам имени Моему. Имя Мое велико в (181 а) странах»³. И Давид: «Вся земля да поклонится Тебе и воспоеет Тебе: (Пс. 65, 4) “Господи, господин наш! Как чудно имя Твое по всей земле”»⁴.

И уже не идолослужителями зовемся, но христианами, уже не лишенными надежды (Еф. 2, 12), но уповающими на жизнь вечную. И уже не жертвенники бесам создаем, но Христовы церкви возводим. Уже не приносим друг друга в жертву

бесам⁵, но Христос за нас в жертву Богу и Отцу приносим и дробим бывает. И уже не жертвенную кровь вкушая, погибаем, но вкушая Христовой пречистой крови спасаемся⁶.

Все страны благой Бог наш помиловал и нас не отверг. Возжелал и спас нас, и в понимание истины привел.

В пустой и пересохшей земле нашей, иссушенной (181 б) идольским зноем, внезапно потек источник евангельский, питая всю землю нашу. ⁷ Как сказал Исайя: «Откроется вода ходящим по бездне и будет пустыня болотом, и в земле жаждущей пробьется источник воды»⁸.

Были мы слепыми, не видели истинного света, блуждали в идольской лжи, к тому же глухи были к спасительному учению. Но оказал милость нам Бог, и воссиял в нас свет разума, чтобы познать Его, по пророчеству: «Тогда откроются глаза слепых и уши глухих услышат»⁹.

Спотыкались мы на путях погибели, следуя за бесами, не знали пути, ведущего к жизни (182 а) вечной, к тому же бормотали языками своими, моля идолов, а не Бога своего и Творца. Посетило нас человеколюбие Божие, и уже не уследуем за бесами, но ясно славим Христа, Бога нашего, в соответствии с пророчеством: ¹⁰ «Тогда хромой вскочит, как олень, и понятен будет язык косноязычного»¹¹. Прежде мы были как звери, как скоты, не понимали, где лево и где право, о земном пеклись и нимало не заботились о небесном. Но послал Господь и нам заповеди, ведущие в жизнь вечную. Согласно пророчеству Иосиину: ¹² «И будет в день тот, — говорит Господь, — завещаю вам союз с птицами небесными и зверями земными и скажу людям не своим: “Люди вы Мои!” (182 б) и они мне ответят: “Господь Бог Ты наш”»¹³.

Итак, чужими были, а людьми Божьими назвались, врагами были, а сынами прозвались. И уже не хулим его как иудеи, а как христиане прославляем; не сговариваемся, как распять, ¹⁴ а как распятому поклониться: не распинаем Спасителя, а руки к нему воздеваем; не прокалываем ребра ему, но от ран, источника нетленья, пьем; не тридцать сребреников получаем за Него, но друг друга и все достояние свое

вручаем Ему; не утаиваем воскресения, но во всех домах своих восклицаем: «Христос воскрес из мертвых!»; не говорим, что украден был, но говорим, что вознесся на небеса, где и пребывает; не отвергаем веры в Него, но как Петр обращаемся к нему: (183 а) «Ты, Христос, Сын Бога живого»; с Фомою восклицаем: «Господь наш и Бог Ты есть!»; с разбойником говорим: «Помяни нас, Господи, в царствии Своем!»¹⁵. Итак, веруя в него и святых отцов семи соборов заповеди соблюдая,¹⁶ молим Бога еще и еще потрудиться и направить нас на путь, заповеданный им.

И сбылось у нас о народах сказанное: ¹⁷«Обнажит Господь мышцу свою святую перед всеми народами, и увидят во всех концах земли спасение, которое от Бога нашего»¹⁸. И другое: ¹⁹«Жив я, — говорит Господь, — поклонится Мне всякий род и всякий народ признает Бога»²⁰. И Исаино: ²¹«Всякое ущелье да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривое прямым будет и неровные пути сделаются (183 б) гладкими; и явится слава Господня, и всякая плоть узрит спасение от Бога нашего»²². И Даниил: ²³«Все люди, племена и народы тому будут служить»²⁴. И Давидово: ²⁵«Да признают Тебя люди, Боже, да признают Тебя все люди! Да возвеселятся и возрадуются народы!»²⁶ И еще: ²⁷«Все народы, восплещите руками и воскликнете Богу радостным гласом: “Господь, вышний и грозный, царь великий для всей земли”»²⁸. И еще: ²⁹«Пойте Богу нашему, пойте, пойте царю нашему, пойте: “царь всей земли Бог”. Пойте разумно: “Воцарился Бог над народами”»³⁰ и ³¹«Вся земля да поклонится Тебе и поет Тебе, да поет же имени Твоему, вышний!»³² и ³³«Хвалите Господа, все народы и похвалите, все люди!»³⁴. И еще ³⁵«От востока до (184 а) запада прославляемо имя Господне! Высок надо всеми народами Господь! Над небесами слава Его»³⁶. ³⁷«По имени Твоему, Боже, и хвала тебе во всех концах земли!»³⁸. ³⁹«Услышь нас, Боже, Спаситель наш, надежда всех концов земли и находящихся далеко в море!»⁴⁰. ⁴¹«И да познаем на земле путь Твой и спасение Твое у всех народов»⁴². И: ⁴³«Цари земные

и все люди, князья и все судьи земные, юноши и девы, старцы и отроки пусть хвалят имя Господне!»⁴⁴. И Исаино: ⁴⁵«Послушайте меня, люди Мои! — говорит Господь, — Цари, внемлите мне! Закон от Меня произойдет и суд Мой будет свет странам. Приближается скоро правда Моя. И явится как свет спасение Мое. Меня острова (184 б) ждут и на мышцу мою страны надеются»⁴⁶.

[I-3]

Хвалит же хвалебными словами Римская земля Петра и Павла, от которых уверовали в Иисуса Христа, Сына Божьего, Азия и Эфес и Патм — Иоанна Богослова, Индия — Фому, Египет — Марка. Все страны, города и люди чтут и славят своих учителей, которые научили их православною верою.

Похвалим же и мы по силе нашей малыми похвалами великое и чудное сотворившего — нашего учителя и наставника, великого кагана земли нашей Владимира, внука древнего Игоря, сына же славного Святославова¹, которые в годы своего владычества мужеством и (185 а) храбростью прославились во многих странах². И поныне победы и могущество их вспоминаются и прославляются. Ведь не в слабой и безвестной земле владычествовали, но в Русской, о которой знают и слышат во всех четырех концах земли.

Сей каган наш Владимир, славный от славных родился, благородный от благородных. И вырос, и окреп с детских лет возмужав, крепостью и силой совершенствуясь в мужестве и понимании преуспевая. И будучи самодержцем земли своей, покорил себе окрестные страны: одних — миром, а непокорных — мечом. И так когда он жил и пас землю (185 б) свою справедливо с мужеством и пониманием, тогда сошла на него милость Всевышнего — взглянуло на него всемилостивое око благого Бога, и воссиял разум в сердце его³, чтобы понять суетность идольской лжи и обрести единого Бога, создавшего всю тварь видимую и невидимую.

Еще слышал он постоянно о благоверной Греческой земле, христолюбивой и крепкой верой, где Бога единого в Троице чтут и поклоняются, как свершаются у них чудеса и знамения, как многолюдны церкви, как все города исповедуют истинную веру, все в молитвах предстоят, все служат Богу. И слыша это, (186а) возжелал сердцем, возгорел духом, чтобы быть ему христианином и земле его.

Так и стало: когда Бог пожелал, сбросил каган наш человеческое естество и с ризами ветхого человека⁴ снял тленное, стряхнул прах неверия, вошел в святую купель и возродился от Святого Духа и воды, во Христа крестился, во Христа облекся и вышел из купели очистившимся, стал сыном нетленья, сыном воскресения, принял из поколения в поколение вечно прославляемое имя Василий⁵, с которым записан в книги животные в вышнем граде, в нетленном Иерусалиме⁶.

Стого времени, как это произошло, и до сих пор не прекращается подвиг благоверия. И не только тем явил имевшуюся в нем (186б) к Богу любовь, но еще и потрудился, повелев по всей земле креститься во имя Отца, Сына и Святого Духа, светло и громогласно прославлять во всех городах Святую Троицу, быть всем христианами — незнатным и знатным, рабам и свободным, юным и старым, боярам и простолюдинам, богатым и бедным. И не было ни одного, кто воспротивился бы благочестному его повелению, а если кто и не по доброй воле крестился, то из-за страха перед повелевшим, ⁷поскольку благоверие того было соединено с властью⁸.

В одно время⁹ вся наша земля восславила Христа с Отцом и со Святым Духом. Тогда начал мрак идольский от нас отходить и зори благоверия (187а) явились. Тогда тьма бесослужения рассеялась, и слово евангельское землю нашу озарило; жертвенники были разрушены, а церкви поставлены; идолы сокрушены, а иконы святых предстали; бесы бежали — крест города освятил; пастыри словесных овец Христовых — епископы встали пред святым алтарем, жертву чистую

возносят попы и дьяконы; и весь клир изукрасил и красотою одел святые церкви; апостольская труба и евангельский гром огласили все города; фимиам, Богу воскуряемый, воздух освятил; монастыри на горах поднялись, монахи появились, мужчины и женщины, незнатные и знатные — все люди заполнили святые церкви, (187 б) восславили Бога, говоря: «Един святой, един Господь Иисус Христос во славу Богу-Отцу! Аминь!»¹⁰, «Христос победил! Христос одолел! Христос воцарился! Христос прославился!»¹¹ «Велик ты, Господи, и чудны дела твои, Боже наш, слава тебе!».

Тебя же как похвалим, чтимый и прославляемый среди земных владык, предоблестный Василий? Как подивимся доброте твоей, крепости же и силе? Как возблагодарим тебя за то, что с тобою узнали Господа и от идольского обмана избавились, что твоим повелением по всей земле твоей Христос прославляется? И как назовем тебя, христолюбец, друг справедливости, пониманию место, милостыни гнездо? Как уверовал? Как воспылал любовью к Христу? Как (188 а) вселился в тебя разум выше разума земных мудрецов, чтобы невидимого возлюбить и к небесному устремиться? Как обрел Христа, как предался ему? Поведай нам, рабам твоим! Поведай, учитель наш, откуда пахнуло на тебя благоухание Святого Духа? Где испил сладкую чашу понимания будущей жизни? Откуда исповедал и узнал, сколь благ Господь? Не видел ты Христа, не ходил за ним. Как учеником его сделался? Иные, видевшие Его, не верили, ты же, не видя, уверовал! Во истину сбылось на тебе Господом Иисусом сказанное Фоме: «Блаженны не видевшие и уверовавшие»¹².

Поэтому с дерзновением, без сомнения зовем тебя, о блаженный, когда сам Спаситель так назвал тебя в слове своем истинном: (188 б) «Блажен, кто веровал в Него и не усомнился в Нем». «Блажен, кто не усомнился во Мне». Знавшие закон и пророков распяли Его. Ты же, ни закона, ни пророков не читав, распятому поклонился¹³. Как раскрылось сердце твое, как вошел в тебя страх перед Богом? Как проникся к нему любовью? Не видел апостола, при-

шедшего в землю твою¹⁴, который склонил бы сердце твое к смирению нищетою своею и наготою, голодом и жаждою. Не видел, как бес изгонялся именем Иисуса Христа, как больных исцеляют, немым возвращается дар речи, как жар в холод превращается, как мертвые встают — всего этого не видя, как уверовал? Удивительное (189а) чудо! Другие цари и властители, видевшие, как все это совершалось святыми мужами, не только не верили им, но на муки и страдания отдавали их. Ты же, о блаженный, без всего этого пришел ко Христу, только по благому пониманию и остроте ума, уразумев, что Бог — творец невидимых и видимых, небесных и земных — один, и что послал он в мир ради спасения возлюбленного Сына Своего. И осмыслив это, вошел в святую купель. И что иным безумием кажется, тебе силой Божией представляется (I Кор. 1, 23, 24).

К тому же, кто поведает о твоих многочисленных милостынях и удивительной щедрости, которые денно и нощно оказывал ты бедным и сиротам, больным и (189б) должникам, вдовам и всем просящим сострадания. Ибо слышал слово, сказанное Даниилом Навуходonosору: «Да будет угоден тебе совет мой, царь Навуходonosор: “Грехи твои милостынями искупи и беззакония твои щедростью к нищим”»¹⁵. То, что слышал ты, о досточтимый, не для молвы оставил сказанное, но делом свершал: просящим подавая, нагих одевая, голодных и жаждущих насыщая, больных всячески утешая, должников выкупая, поработенным свободу даруя. Щедроты и милостыни твои и ныне людьми вспоминаются, особенно же пред Богом и ангелами его. Поскольку свершаешь (190а) любезную Богу милостыню, как истинный Христов раб, большую смелость имеешь перед ним. И помогают в том слова, гласящие: ¹⁶«Милость превозносится над судом»¹⁷ и ¹⁸«Милостыня мужа как печать — с ним»¹⁹. Истинно сказанное Господом: ²⁰«Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут»²¹. Иное же более ясное и верное свидетельство приведем о тебе, сказанное в святых писаниях апостола Иакова ²²: «Обративший

грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и искупит множество грехов»²³. Если и тому, кто одного человека обратил, такое вознаграждение от благого Бога, то каково же спасение обрел ты, Василий, какое бремя грехов рассыпал, (190 б) обратив от заблуждения идольской лести не одного человека, не десять, не город, а всю эту страну! Сам Спаситель Христос показывает и убеждает, какой славы и чести сподобил тебя на небесах, говоря: ²⁴ «Кто исповедует Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцом Моим, который на небесах»²⁵. И если получит признание от Христа перед Богом Отцом каждый признавший его перед людьми, то сколько же похвал ты примешь от него, не только признавший, что сын Божий есть Христос, но признавший это и веру в Него установивший не в одном соборе, но во всей земле своей церкви Христовы воздвиг, служителей Ему привел. Ты, уподобившийся (191 а) великому Константину²⁶ по уму, и христоролию. Ты, так же как и Константин, чтить служителей Господа! Он — со святыми отцами Никейского собора закон людям установил. Ты же — с новыми нашими отцами-епископами, часто собираясь, с великим смирением совет держал, как среди людей, только что познавших Господа, закон установить. Тот у эллинов и римлян цесарство Богу подчинил, ты же — в Руси. Уже и у них, и у нас Христос цесарем зовется²⁷. Он с матерью своей Еленою крест из Иерусалима принес, по всем владениям своим части его разослал, веру утвердил. Ты же с бабукою твоею Ольгою²⁸ принес крест из нового Иерусалима — (191 б) града Константина — по всей земле своей поставил и утвердил веру²⁹. Тебя, уподобившегося Константину, единой с ним славы и чести удостоил Господь на небесах благоверия твоего ради, что было в жизни твоей.

Добрый наставник благоверию твоему, о блаженный, — святая церковь святой Богородицы Марии³⁰, которую ты создал на правоверной основе, и где теперь лежит мужественное тело твое, ожидая трубы архангела. Добрый и верный восприемник твоего благочестия — сын твой Георгий³¹.

которого Господь сделал наследником твоего владычества. Не нарушает он твоих уставов, но укрепляет, не расточает сокровищ твоего благоверия, но еще больше преумножает, не говорит, (192 а) но действует, завершая не dokonченное тобою, как Соломон дела Давидовы³². И дом Божий великий святой Премудрости Его³³ создал на святость, на освящение города твоего, ее же изукрасил всякой красотой, золотом и серебром, дорогими камнями и священными сосудами. Красуется эта церковь и прославляется во всех странах соседних, потому что не найдется другой такой во всем подлунном мире в полунощных странах от востока до запада. И славный город твой Киев, как венцом, величием увенчал. Вручил народ твой и город святой всеславной Богородице, скорой на помощь христианам. Ей же и церковь на Великих вратах поставил во имя первого (192 б) Господского праздника, святого Благовещения³⁴. И то, что пророчествовал архангел деве, да будет и граду сему. Ибо в ней: «Радуйся, обрадованная, Господь с тобою!» (Л. 1, 28), к городу же: «Радуйся, благоверный град, Господь с тобою!».

Встань, о честный муж, из гроба твоего! Встань, отряхни сон! Ты ведь не умер, но спишь до общего всем пробуждения! Встань, ты не умер! Не подобает умереть тебе, веровавшему во Христа, — жизнь давшему всему миру! Страхни сон, подними очи, и да увидишь ты, какой чести сподобил тебя Господь там³⁵ и на земле: не в забвение оставил сынам твоим. Встань, смотри на чадо свое, на Георгия! Смотри на утробу свою, смотри (193 а) на любимца своего, смотри, кого Господь вывел из чресел твоих, смотри на украшающего престол земли твоей и возрадуйся и возвеселись! К тому же и на благоверную сноху твою Ирину!³⁶ Смотри на внуков твоих и правнуков, как живут, как хранимы Господом, как по завещанию твоему хранят благоверие, как посещают святые церкви, как славят Христа, как поклоняются имени Его! Смотри же и на град, величеством сияющий, смотри на церкви процветающие, смотри на христианство³⁷ множащееся, смотри на град, иконами святых

освящаемый, блистающий, фимиамом благоухающий, хвалами и песнями святыми оглашаемый! (193 б) И все это увидев, возрадуйся и возвеселись и восхвали благого Бога, устроителя всего этого, увидев, хотя и не телом, но духом, показывает тебе Господь все это. О них же радуйся и веселись, потому что твой благоверный посев не был иссушен зноем неверия, но с дождем Божьей помощи принес многочисленные плоды.

Радуйся, во владыках апостол, не мертвых телом воскресил, но нас, душею мертвых, от недуга идолослужения умерших, воскресил! С тобою приблизились к Богу и Христа — жизнь вечную — познали. Согнуты были бесовским обманом, а с тобою распрямились и вступили на путь жизни. Слепыми были (194 а) от бесовского обмана, а с тобою прозрели сердечными очами, ослепленные были невежеством, а с твоей помощью увидели свет трисолнечного³⁸ Божества. Немые были, а с тобою обрели дар речи. И теперь уже, незнатные и знатные, славим единосушную Троицу.

Радуйся, учитель наш и наставник благоверию! Ты в правду облачен, крепостью препоясан, в истину обут, разумом увенчан и милосердием, как гривной и золотым украшением, красуешься. Ты, о честный муж, был нагим — одеяние, алчущим — кормитель, жаждущий утробе — охлаждение, был вдовам — помощник, (194 б) странникам — пристанище, бездомным — кров, обиженным ты был заступник, бедным — обогащение.

За все эти благие дела принимаешь на небесах вознаграждение, блага, которые уготовал Бог вам, любящим Его. И видом сладкого Его лица насыщаясь, помолись о земле своей и о людях, среди которых благоверно владычествовал. Пусть сохранит их в мире и благоверии, завещанным тобою! И пусть славится в нем правоверие и будет проклята всякая ересь! И пусть убережет их Господь Бог от всякой рати и пленения, от глада и всякой скорби и печали!

Особенно же помолись о сыне (195 а) твоём, благоверном кагане нашем Георгии³⁹, чтобы в мире и в здравии море жизни переплыл и в гавани небесного безветрия пристал,

чтобы корабль душевный и веру без ущерба сохранил⁴⁰, чтобы с богатством добрых дел непоколебимо управлял людьми, данными ему от Бога, чтобы без стыда стать ему вместе с тобою пред престолом Вседержителя Бога и за труд наставления людей получить от Него венец славы нетленной вместе со всеми праведниками, трудившимися ради Него⁴¹.

[II] ¹

О владыка, царь и Боже наш, высокий и славный человеколюбец, воздающий по трудам славу и (195 б) честь, творящий сопричастников своему цесарству, помяни, ибо благ, и нас смиренных, потому что имя Твое — человеколюбец!

Хоть и добрых дел не имеем², но уповаем на щедрое милосердие Твое: спаси нас, ибо мы — люди Твои и овцы паствы Твоей, мы — стадо, которое недавно Ты начал пасты, исторгнув из пагубы идолослужения. Добрый пастырь, положивший душу свою за овец своих! Не оставь нас, хоть еще и заблуждаемся, не отвергай нас, хоть еще и согрешаем перед Тобой, как новокупленные рабы, не угождающие пока во всем своему господину. Не погнушайся, хоть и мало стадо, но скажи нам: «Не бойся, малое стадо, потому что благоизволил Отец ваш небесный дать вам царствие!» (Л. 12, 32). Богатый милостынями (196 а) и благой щедротами, обещавший принимать кающихся и ожидающий обращения грешных! Не держи в памяти многих грехов наших, прими нас, взывающих к Тебе, сотри список грехов наших, смягчи гнев, хоть и прогневили тебя, человеколюбец, ибо Ты — Господин, Владыка и Творец, и в Твоей власти, жить нам или умереть! Смени гнев на милость, хоть и заслужили его делами нашими, отведи искушение, потому что пыль мы и прах, и не вступи в суд с рабами своими³! Мы — люди Твои, Тебя ищем, к Тебе припадаем, Тебя умоляем. Согрешили мы и злое сотворили, (196 б) не соблюли, не сделали, как заповедал нам, Земные мы, к земному склонились и неправое содеяли пред лицом славы

Твоей, плотским желаниям предались, порабощенные грехами и заботами житейскими. Окаянные, добрых дел не имеющие, мы несправедливо ради жития отделились от своего владыки. Каемся, просим, молим, раскаиваемся в злых своих делах, просим, чтобы послал в сердца наши страх пред Тобою, молим, чтобы на Страшном Суде помиловал нас⁴. Спаси, прояви щедрость, взгляни, помоги, смилуйся, ибо Твой я, Твое творение, Твоих рук (197 а) дело! Ибо если усмотришь чье беззаконие, Господи, кто, Господи, устоит? Если воздашь каждому по делам его, кто спасется? Потому что от Тебя очищение, от Тебя милость и щедрое избавление. И души наши в твоих руках, и дыхание наше во власти Твоей. С тех пор, как благосклонно опекаешь, благоденствуем, когда с яростью взглянешь — исчезнем, как утренняя роса, ибо не устоит пыль против бури, а мы против гнева Твоего. Но как творение просим милости у сотворившего нас: «Помилуй нас, Боже, по великой милости твоей!» Ибо все благое — от Тебя к нам, все несправедливое — от нас к Тебе, потому что все уклонились от пути, все вместе — недостойные! (197 б) Нет среди нас ни одного, кто о небесном бы заботился и усердствовал, но все о земном, все о печалях житейских⁵. Оскудела преподобными земля!⁶ Не потому, что Ты оставляешь и отвергаешь нас, а потому, что не ищем Тебя, к видимому сему устремляемся. Потому и боимся, что сделаешь нам, оставившим Тебя и не пошедшим Твоим путем, так же, как Иерусалиму⁷. Не сделай нам, как им, за дела наши и за грехи наши не воздай нам! Терпел нас и еще долго терпи, погаси пламень гнева своего, на нас, Твоих рабов, устремленный. Сам направь нас на истину Твою⁸. (198 а) Научи нас творить волю Твою, потому что Ты — Бог наш, а мы — люди Твои. Твоя собственность, Твое достояние. Не вздеваем рук наших к Богу чужому, не следуем ни за каким лжепророком, не исповедуем еретического учения, но к Тебе, истинному Богу, взываем, к Тебе, живущему на небесах, возводим наши очи, к Тебе воздеваем наши руки, молимся Тебе.

Отпусти грехи наши, благой человеколюбец, помилуй нас, призывая грешников к покаянию, и на Страшном твоём Суде не отлучи нас от десного стояния⁹, удостой того благословения, которое получают праведники! И пока стоит мир, не насылай на нас напастей (198 б) искушения, не предай нас в руки чужеземцев, и пусть не назовется город Твой городом плененным, и стадо Твое пришельцами в не свою землю¹⁰. Пусть не скажут другие страны: «Где есть их Бог?» (Пс. 78, 10). Не насылай на нас скорби и голода, напрасных смертей, огня, потопления, чтобы не отпали от веры нетвердые в ней! Понемногу накажи, а помногу помилуй, понемногу рань, но милостиво исцели, сильно не опечаль, а скоро развесели, ибо терпит наше естество долго гнева Твоего как стебли огня. Укроти гнев, умилосердуйся, потому что в Твоей власти помиловать и спасти. Поэтому простри милость Твою на людей Твоих, идущих ратью прогони, (199 а) мир утверди, враждебные страны укроти, голод оберни изобилием, владыками нашими пригрози соседям, бояр умудри, города умножь, церковь Твою укрепи, достояние свое убереги, мужчин, женщин и младенцев спаси. Пребывающих в рабстве, в плену, в заточении, в пути, в плаваньи, в темницах, в жажде, голоде и наготе — всех помилуй, всех утешь, всех обрадуй, подавая им радость, телесную и душевную, молением и молитвами Пречистой Твоей матери, святых небесных сил и предтечи Твоего и крестителя Иоанна, апостолов, пророков, мучеников, преподобных и всех святых, молитвами прояви милосердие и помилуй нас. (199 б) Чтобы милостью Твоей в единой вере пасомые, все вместе весело и радостно славили тебя. Господа нашего Иисуса Христа с Отцом и Пресвятым Духом — Троицу нераздельную, единобожественную, царствующую на небесах и на земле, над ангелами и над людьми, над видимой и невидимой тварью ныне и всегда, во веки веков! Аминь!¹¹

[III] ¹²

Верую в единого Бога-Отца Вседержителя, творца неба и земли, видимых и невидимых.

Верую в единого Господа Иисуса Христа, единородного Сына Божьего, от Отца рожденного прежде всех веков, свет от света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, а не сотворенного, единосушного Отцу, который все привел из небытия в бытие. Ради нас, людей, и для нашего спасения (200 а) сошел он с небес, воплотился от Духа Святого и Девы Марии и принял человеческий облик.

Верую в распятого за нас при Понтском Пилате ¹³, принявшего муки и погребенного, воскресшего в третий день, по Писанию, вознесшегося на небеса и сидящего справа от Отца, который придет со славою судить живых и мертвых и царству которого нет конца.

Верую и в Духа Святого, Господа животворящего, исходящего от Отца, которому поклоняемся и славим наравне с Отцом и Сыном, в него же веруем, говорившего через пророков.

Верую в единую святую соборную и апостольскую церковь ¹⁴.

Признаю одно крещение во оставление грехов.

Ожидаю воскресения мертвых и жизнь будущего (200 б) века. Аминь!

Верую в единого Бога, прославляемого в Троице; в Отца, нерожденного и не имеющего ни начала, ни конца; в Сына, рожденного, но также не имеющего ни начала, ни конца; в Духа Святого, исходящего от Отца и в Сыне являющегося, не имеющего ни начала, ни конца, также равного Отцу и Сыну — верую в Троицу, единосушную, различающуюся лицами. Верую в единого Бога, именуемого Троицей, не соединяю разделенного, не разделяю единого, того что объединяется, не смешиваясь и разделяется, не расчленяясь. Отец называется так, потому что не рожден, Сын же — потому, что рожден, Дух же Святой — потому, что он исходит, но не отходит.

Не бывает Отец Сыном, ни Сын Отцом, ни Дух Святой Сыном, но каждому свое (201 а) без смешения присуще, кроме Божества. Ибо едино Божество в Троице, едино господство, едино цесарство: общее «трисвятая» — возглашается херувимами, общий поклон от ангелов и людей, одна слава и благодарение от всего мира.

Того единого Бога знаю, и тому верую, во имя которого я крестился: во имя Отца и Сына и Святого Духа. И то, что воспринял я из Писаний святых отцов, тому и научился.

Верую и признаю, что Сын благоволением Отца и желанием Святого Духа сошел на землю, чтобы спасти людской род, не покидая небес и Отца; что осеменением Святого Духа вселился в утробу Девы Марии, зародился там, как Он сам один знает, без мужского семени, (201 б) как подобает Богу, мать девою оставив во время рождения, до рождения и после рождения. Оставаясь сыном, на небесах он без матери, на земле — без отца. Вскормлен и вспоен как человек, был человек истинно, а не привидение¹⁵, но во истину в нашей плоти, полный Бог и полный человек, в двойном естестве, с двойными желанием и волей. Не отверг того, что было, и не взял того, чего не было. Пострадал плотью как человек ради меня, и божеством без страдания как Бог пребывал. Умер бессмертный, чтобы меня, мертвого, оживить: сошел в ад, чтобы прадеда моего Адама поднять и обожить, а дьявола связать. (202 а) Поднялся, как Бог, вышел из ада, как победитель, Христос, царь мой, на третий день; являясь многократно ученикам своим, возшел на небеса к Отцу, от которого не отлучался, и воссел по правую руку от Него.

Ожидаю же Его, когда вновь придет Он с небес, но не тайно, как прежде, а в славе отчей, с небесным воинством. Мертвые по гласу архангела навстречу ему выйдут. И Он будет судить живых и мертвых и воздавать каждому по делам.

Верую же и в семь соборов правоверных святых отцов. Кого они отлучили, того и я отвергаю, кого они проклинали, тех и я проклинаяю, и что в Писаниях передали нам, принимаю.

Святую и преславную (202 б) Деву Марию Богородицей называю, почитаю и с верой поклоняюсь ей. И на святой иконе ее Господа моего младенцем на груди ее вижу и веселюся; распятого Его вижу и радуюсь; воскресшего Его и на небеса идущего видя, воздеваю руки и поклоняюсь Ему. Также и иконы святых Его угодников видя, славлю спасшего их. Мощи их с любовью и верой целую, чудеса их признаю и исцеление от них принимаю.

К кафедральной и апостольской церкви прихожу, с верой вхожу, с верой молюсь, и с верой выхожу.

Так верую и не стыжусь и пред народами признаю и признания этого ради (203 а) душу свою положу.

Слава же Богу во всем, Богу, строящему для меня то, что выше моих сил, молитесь за меня, достойные учителя и владыки Русской земли! Аминь!

[IV]

Я, монах и пресвитер Иларион, милостью человеколюбивого Бога, по Его изволению, посвящен благочестивыми епископами в сан и настолован в великом и богохранимом граде Киеве, чтобы быть мне в нем митрополитом, пастырем и учителем.

Было же это в лето 6559¹⁶ при владычестве благочестивого кагана нашего Ярослава, сына Владимирова. Аминь!

КОММЕНТАРИИ *

[I]

¹⁶ Заголовок, которым переписчик в середине XV века объединил в сборнике два из следующих за заголовком текстов: «Слово о законе и благодати», состоящее из 3-х частей (обозначаем

* Комментарии Т. А. Сумниковой и В. В. Милькова.

соответственно [I-1], [I-2], [I-3]), и «Молитву» [II]: последняя имеет в сборнике и самостоятельный заголовок. Помещенный после «Молитвы» текст «Исповедание веры» [III] не нашел отражения в данном заголовке, равно как и приписка Илариона о поставлении его в митрополиты.

² В подлиннике — «о законе моисеом данеом»**. Форма творительного падежа в данном случае передает значение инструментальности, которое в переводе выражается с помощью слова «через». «Через» Моисея в данном случае напрямую действует Бог. Тем самым выражается идея предопределенности, общая для всего «Слова» Илариона. У Илариона «закон» — символ Ветхого Завета, особо почитаемого приверженцами иудаизма.

³ **Благодать и истина** в тексте выступают как символы Иисуса Христа и Нового Завета, почитаемого христианами.

В данном переводе слово «благодать» употребляется в его древнем значении — «милость, благосклонность (божественная)»; («благодатный» — «милостивый, исполненный божественной милости»), которое вытекает из значения соответствующего ему греческого — *cariz* — в евангельских текстах, в том числе и в использованном Иларионом тексте (Ин. 1, 17). Оно употреблено в соответствии как с отмеченным дважды в Синодальном списке середины XV века «благодать» («благодатный»), так и в соответствии с 9 написаниями «**благодѣть**» («**благодѣтнѣй**») — в остальных 10 случаях, представляющих сокращенное под титулом написание слова, невозможно установить второй компонент. Разные по происхождению (с корнем —*дат-* «дать»; и —*дѣт-* «действовать, творить») и по времени возникновения (более ранние с корнем —*дѣт-*) — эти сложные слова, каждое из которых было полисемантическим, уже у древних переводчиков с греческого языка, в древнейших памятниках старославянской письменности, выступают как равнозначные дублиеты (См.: *Цейтлин Р. М.* Лексика старославянского языка. Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарской письменности. М., 1977. С. 212–213).

⁴ **Каган** — тюркское слово, титул главы государства.

** В комментариях и последующих статьях орфография цитат упрощена.

[I-1]

- ⁵ **«Бог Израилев, Бог христианский».** В цитату из Евангелия от Луки (1, 68) Иларион добавил «Бог христианский», распространив тем самым идею ветхозаветной богоизбранности на людей, верующих в Христа. Бог здесь выступает в полном соответствии с представлениями христианских идеологов раннего средневековья, как высшее божество, которое сначала в виде ветхозаветного Яхве спасает «племя Авраама», а затем в виде христианского Бога-Сына появляется на земле, чтобы «спасти» верующие в него народы.
- ⁷ **Идолский мрак, служение бесам** — иносказательно о язычестве.
- ⁸ **Скрижали с законом** — каменные плиты, на которых библейский Моисей записал «заповеди» и «закон», полученные им от Бога Яхве на горе Синай.
- ⁹ **Все народы спас** — здесь: народы, принявшие христианство.
- ¹⁰ Подход к проблеме спасения здесь явно упрощен. Тезис греха и воздаяния нигде в «Слове» прямо не поставлен.
- ¹¹ Согласно религиозно-философскому учению Мани (III век н. э.), получившему широкое распространение в раннем средневековье на Востоке и Западе и рассматривавшемуся христианами как христианская ересь, человека Иисуса вообще не было, а был только небесный дух — Христос — с призрачной видимостью человека.
- ¹² Сошествие Христа во ад (равно как и Богородицы) тема апокрифической, то есть не принятой церковью, литературы. Слово «гроб» оставлено без перевода. Древнее значение его — «то, что выкопано», «яма», «могила», «гробница». В евангельском тексте имелась в виду «пещера».
- ¹³ Религия древних славян эволюционировала от политеизма к монотеизму: Бог-Яхве мыслился первоначально не как единственное божество, а как главное. Славяне до принятия христианства были язычниками и в своем развитии также эволюционировали от политеизма к монотеизму. При всем своем отрицательном отношении ко времени господства «закона» Иларион признает непреходящее значение ветхозаветного периода, ибо благодаря ему «обыкнеть ч[е]л[ове]чьско ество... в единого б[ог]а веровати» (Л. 168 а). Взгляд на «закон» как закономерный этап перехода от «многобожества идольского» к «благодати» связан с оправданием дохристианского прошлого как неизбежного состояния в цепи исторических перемен. Фраза «един творяи чудеса» (Л. 169 а), по-видимому, указывает

на соперничество религий после введения на Руси христианства. Причиной всех, в том числе и чудесных, явлений объявляется Бог-Творец. Из разных источников известны многочисленные случаи описания чудес и превращений, связанных с жреческой практикой волхвов и чародеев. Они объяснялись действием бесовской силы (бесами объявлялись прежние языческие боги) при попустительстве Творца. Чудеса, которые свершали христианские святые, осуществлялись благодаря действию в них божественной силы. Попытки объяснить их сверхъестественными возможностями самих святых были так или иначе связаны с отступлением от христианства к язычеству.

- ¹⁴ **Благодать и истина** в Евангелии от Иоанна, сложенном в эллинистической среде позже других канонических Евангелий, выступает как одна из сторон сути Бога-Слова (Логос) и находит свое проявление в Иисусе Христе (Ин. 1, 17). Считают, что такое представление сформировалось под влиянием понятия «Логос» (греч. *logos* — ‘слово’) в философской системе Филона Александрийского (ок. 25 г. до н. э. — 50 г. н. э.), где «Логос» выступает как едиnorodный Божий сын, небесный посредник между высшим, надмировым божеством и миром земным.
- ¹⁵ Древнерусское слово «вѣкъ» употребляется Иларионом в значении ‘мир, его устройство в определенный период времени’. Будущий век — это ‘мир после вторичного явления Христа в день Страшного Суда’, когда, по Священному Писанию, каждый получит по своим делам: праведники — вечную жизнь в царствии небесном, а виновные — в аду. Тема воздаяния и мучений едва ли не намеренно обходится древнерусским мыслителем во всех его произведениях, чем усиливается оптимистическая окраска его мировоззрения.
- ¹⁶ Согласно требованию христианской морали Иларион осуждает тщеславие — «то дрѣзостн швразъ» (Л. 169 б). Ему глубоко чуждо чувство самолюбования своей образованностью. Но вместе с тем вся Похвала его (см.: [1–3]) от начала до конца пронизана гордостью за русских князей, за всю русскую землю. Это в его понимании не грех. Нравственное чувство личного смирения не глушит в мыслителе патриотического самосознания.
- ¹⁷ Прямое указание на то, что вопреки широко распространенному мнению «Слово» Илариона не являлось устной проповедью. По всей видимости, его следует отнести к жанру посланий. Адресатом киевского митрополита были высокообразованные книжники: «*Ни къ некѣдѣщимъ во пишемъ. но прѣвизанѣ*

насыщенный сладости книжны» (Л. 169 б). В тексте имеется и вторичное указание на то, что произведение имело письменный, а не устный характер: «да разжмѣть нже чѣть» (Л. 170 а).

Это одно из ключевых мест в «Слове», которое имеет особое значение для общей характеристики мирозерцания Илариона, для выяснения его отношения к культурной традиции, для определения его места в ней. В то же время этот фрагмент иларионовского текста противоречив и многозначен. С одной стороны, буквальное понимание текста свидетельствует о высоком уровне культуры и образованности в русском обществе времен Ярослава Мудрого, об основательном знакомстве читателей со Священным Писанием и святоотеческими сочинениями. С другой стороны, говорить об обильном насыщении «книжной сладостью» более характерно было бы для византийских богословов, философов и риторов. Несомненно, что высокообразованность киевского митрополита была явлением исключительным даже для круга ярославских книжников, не многие из них могли считать достаточным начавшееся знакомство Руси с византийскими и южнославянскими памятниками церковно-богословской письменности.

¹⁸ Христос (греч. χριστός) — помазанник, мессия. В пятикнижии (древнейшая часть Ветхого Завета), приписываемом Моисею, и в книгах пророков, на которые ссылается Иларион, Мессия должен прийти, чтобы установить царство социального равенства на земле. Учение о «будущем веке» сложилось уже в новозаветной литературе.

¹⁹ Слово «образ» оставлено без перевода. Оно употреблялось в нескольких смыслах: 1) подобие; 2) воплощение; 3) очертание, вид, облик. Чаще всего Иларион использует его в последнем значении, но здесь оно имеет абстрактный, символично-понятийный смысл. Не случайно и то, что следующая за ним притча об Агари и Сарре глубоко философична.

²⁰ Аллегорическое обозначение иудаизма и христианства с помощью библейских образов рабыни Агари и свободной Сарры (жены праотца Авраама) имеет место в Новом Завете (см.: «Послание к галатам апостола Павла». 4, 22–31). Богословско-философские аллегории были весьма популярны в Древней Руси. Из письменности они проникали в живопись. Фрески Софии Киевской можно рассматривать как графическую персонификацию образно-философских категорий символического для христиан ветхозаветного сюжета об Аврааме, его сыновьях от жены

Сарры и рабыни Агарь (см.: *Водовозов Н. Н.* «Слово о законе и благодати» — древнейший памятник русской литературы. // Уч. записки МГПИ им. Ленина. О взаимосвязях славянских литератур. № 287. М., 1967. С. 425–441).

²¹ ²² Ср.: Мф. 24. 15.

²¹ **Божья премудрость** — 'божия мудрость, разум', который, исходя от Бога, предопределяет ход истории. Тема творческой роли божественного разума, мудрости развивается особенно в 7 главе библейской книги «Премудрость Соломона» (см.: *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 42–43). Из контекста следует, что премудрость Иларион отождествлял с Сыном Божиим — Христом. В Древней Руси широкое распространение получило также богородичное истолкование премудрости. Понятие Софии-премудрости включало в себя представление о высшей мудрости, о гармоничной устроенности бытия и одновременно являло собой образ земной церкви (см.: *Брюсова В. Г.* Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. // Изборник Святослава 1073 года. М., 1977. С. 292–303).

²⁴ ²⁵ Ср.: Быт. 16, 2, где говорится, что «Господь заключил чрево». Слово «раба» во времена Илариона означало не только «рабыня», но и «служанка». В данном случае оно переведено словом «рабыня», так как выше было прямое указание: «работная Агарь и свободная Сарра» (рабыня Агарь и свободная Сарра).

²⁶ ²⁷ Ср.: Быт. 16, 2, 4. Опущено «о зачатии».

²⁸ Ср.: Быт. 16, 15. Добавлено важное для замысла произведения уточнение, что Агарь родила раба.

²⁹ Иларион использует слово «куца», которое имело значение «кров», «шатер», «хижина». В новозаветном смысле «дом», «скиния».

³⁰ Ср.: Быт. 18, 1–2, в отличие от которой Иларион нигде не говорит, что Бог явился в виде трех ангелов.

³¹ Созданный в «Слове» образ «кущи плотяной» (Л. 171 а) ярчайший образец философско-мировоззренческой окрашенности речи, указывающий на характерные особенности воззрений древнерусского мыслителя. Повествуя о том, как Богородица приняла сошедшего Бога в «шатер плотский», Иларион использовал термин, которым обозначалось не тело человека, а материнское начало вообще. В сознании представителей древнерусской культуры эти понятия, как правило, не смешивались. Согласно учению христианства, небесное не смешивалось с земным.

духовное с материальным (плотским). Только в древнем мифологическом смысле можно было говорить об обожении (одухотворении) материи (плоти) и материализации божеств (поклонение силам природы). Не исключено, что близкие этому отзвуки мифологических понятий наложили свой отпечаток на авторское словоупотребление.

Обратимся к наблюдениям над другими памятниками, которые проясняют позицию Илариона в данном вопросе. Вслед за авторитетным для древнерусских книжников «Шестодневом» «Изборник 1073 года» говорит о душе человека как некоем подобии материального образования (Л. 31, 33, 36, 60, 152). Согласно дуалистической онтологии, душа здесь не смешивается с духом, что само по себе уже исключает возможность «крамольного» вывода об обожении материальной телесной оболочки. Думается, что Иларион не мог не понимать, чем тело (как вещь) отличается от плоти (качества всех вещей) и в каком взаимодействии с ними может находиться Бог, дух, душа. В отличие от дуальной схемы, представленной в XI в. «Изборником 1073 года» и еще в большей мере произведениями мистико-аскетического круга, у Илариона установка на антагонизм духовного и материального начал не была выражена ни в лексике, ни в теории. Наоборот, он стремился к гармонизации материального и духовного начал бытия.

Илариону вторит составитель «Изборника 1076 года». Он объявляет плоть жилищем Бога (Л. 120–120 об.): «сам себе чтить, видя плоть свою жилище божие суще». Примечательно, что в более каноническом «Изборнике 1073 года» то же место читается иначе: «В себе Богу поклоняются, видя свой храм телесный» (Л. 81). В одном случае призыв чтить себя как Бога, в другом — возвышение и восхваление Бога, соединенное с призывом служить ему.

В «Изборнике 1076 года» и у Илариона присутствует общий для них сдвиг к пантеизму, выразившийся в смешении божественных и материальных сущностных свойств (ср. также выражение «бл[а]г[о]д[а]ть... всю землю исполни» — Л. 168 а). Видимо, подобные взгляды в новообращенной среде были достаточно широко распространены, ибо Кирилл Туровский, наставляя в правоверии, предостерегал: «ни единого подобья имеет человек божия». В связи с этим он резко критиковал тех, кто прилагает к «бесплотному телу» (ТОДРЛ. Т. 12. М.: Л., 1956. С. 342). По-видимому, только в отношении Христа можно было говорить,

что Бог «вселился в плоть человечесю» (Там же. С. 341), которая, как и подобает обоженной плоти (ведь плоть Христа — это тело всех тел человеческих), была вознесена на небеса (ср.: Иларион. Л. 175 б). Когда речь идет не о Боге, а о человеке, преобладает употребление слова «тело». Так в «Пчеле» выражение «Душа бес плоти не зовется человеком» болгарский справщик вписывает «тело». (См.: Колесов В. В. Лексическое варьирование в Изборнике 1073 года и древнерусский литературный язык // Изборник Святослава 1073 года. М., 1977. С. 110–119).

¹² Ср.: Л. 1, 38.

¹⁴ Слово «естество» в древнерусском книжно-письменном языке, по данным картотеки Словаря древнерусского языка (XI–XIV вв.), имело следующие значения: 1) 'природа, то, из чего состоит все существующее, земное и неземное'; 2) 'природные, основные свойства кого-либо, чего-либо, сущность'; 3) 'плоть, тело' (в противоположность духу); организм («понуди естество свое прикрыти одежею лежащую у тебе» — «Изборник 1076 г.» Л. 38 а); 4) 'существо, создание, творение' («разумная естества богообразне створяет»). Иларион употребляет слово «естество» в значении «сотворенная природа» (в данном случае человека), материальность, телесная природность как сущностное свойство сотворенного Богом мира.

См.: Быт. 21, 8.

¹⁶ По традиции, восходящей к Евангелию от Луки (Л. 3, 23), христианская церковь относит начало проповеднической деятельности Иисуса ко времени, когда ему было 30 лет. До рождения Христа образ «благодати», по мысли Илариона, воплощал в себе Исаак. Тем самым подчеркивается соотнесенность и непосредственная преемственность ветхозаветных и новозаветных событий.

¹⁷ ³⁸ Ср.: Тит. 2, 11. Опушено по сравнению с новозаветным текстом «спасительная для всех», ибо по контексту «благодать» не распространяется на иудеев, которых осуждает автор «Слова».

¹⁹ В христианской символике символом Иисуса Христа был «телен» (то есть 'теленоч'), «вскормленный от века» (то есть 'в течение всего предшествующего времени').

²⁰ Имсеется в виду евангельский рассказ о крещении Иисуса в реке Иордан.

⁴¹ См.: Быт. 21, 9–10.

⁴² ⁴³ Иларион использует выдержку из Гал. 4, 30, хотя можно было бы взять за основу Быт. 21, 10 (тем более, что до этого ссылки

делаются главным образом на Книгу Бытия). Однако для него было важно подчеркнуть противопоставление состояния рабства состоянию свободы, что он нашел в новозаветном Послании к Галатам и чего не было в ветхозаветной части Библии.

⁴⁴ **Иудеи и христиане были еще вместе.** «Иудеи» — древние иудеи, населявшие Иудейское царство (586 г. до н. э.—395 г. н. э. Иудея — одна из провинций Римской империи). Здесь и далее — приверженцы иудаизма. «Христиане» — здесь: иудео-христиане, образовавшие секту назареев (названы по прозвищу Иисуса Христа, мать которого была родом из Назарета). От правоверных иудеев отличались убеждением, что предсказанный библейскими пророками мессия уже явился в образе Иисуса.

⁴⁵ **Христианская церковь** — здесь: иудео-христианская община.

⁴⁶ **Изгнаны были иудеи, рассеяли их по странам.** В результате двух безуспешных восстаний иудеев против римского владычества (7-летняя война 66–73 гг. н. э. и восстание 132–135 гг. под руководством Бар-Кохбы), тысячи иудеев были убиты, казнены или проданы в рабство в другие страны.

⁴⁷ В «Послании апостола Павла к Римлянам» сказано, что христиане — «наследники Божии, сонаследники же Христу» (см.: Рим. 8, 17). Заслуживает внимания то обстоятельство, что Иларий применяет выражения: «чада бл[а]годетьнаа христианни наследницы быша б[о]гу и о[т]цу», тогда как апостол Павел говорил о «сонаследниках» Христу. Благодаря подстановке вводится мотив сыновства, который в ряду высказываний о крещении-спасении (Л. 168 б, 169 б, 173 а, 175 а, 175 б, 190 а) дает основание поставить вопрос о склонности мыслителя к адопционизму — то есть вере в божественное усыновление путем крещения.

⁴⁸ Луна в данном случае не рядовой образ в ряду неоднократно повторяющихся мифо-поэтических и библейских световых символов. В контексте произведения свет Луны проливается на иудеев, а солнечный свет на христиан. Отождествление основано на том, что иудеи вели летоисчисление по лунному календарю, тогда как христиане пользовались солнечным (нельзя исключать и символическое употребление ночи — мертвенности). Особенно остро вопрос о противопоставлении Луны Солнцу встал в связи с новгородско-московской ересью конца XV — начала XVI вв. Об иудеях тогда говорилось, что они «не възлюбиха света» (Л. 178 б) — по всей видимости солнечного, то есть христианства — так как Христос традиционно сравнивается

с солнцем (см.: Источники по истории еретических движений конца XIV—начала XVI вв. // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.: Л., 1955. С. 327, 330).

⁴⁹ **Ночная стужа** — здесь: старый, отживший «закон», иудейство; **солнечная теплота** — «закон» новый, христианство.

⁵⁰ В древнерусском книжно-письменном языке, по данным картотеки Словаря древнерусского языка XI–XIV вв., слово «закон» имеет несколько значений: 1) 'закон, постановление'; 'общепринятое правило, обычай'; 'строгое предписание, веление'; 2) 'основные положения в каком-либо деле или явлении, обусловленные его сущностью'; 3) 'свод нравственных и обрядовых правил какого-либо религиозного вероучения'; 'исполнение этого закона, образ жизни'; 4) 'церковный устав, правило'; 5) 'брак, освященный церковью'. Иларион употребляет слово «закон» во втором значении, имея при этом в виду религиозно-нравственные и обрядовые правила, сложившиеся в иудаизме («о законе Моисеем данном»; «что успел закон»), и религиозно-нравственные и обрядовые правила, сформировавшиеся на его основании в христианстве. «Закон» для Илариона является одновременно и символом Ветхого Завета, и олицетворением скванности внешними предписаниями (см.: коммент. I — 1–2).

⁵¹ Иларион неоднократно использует эпитеты с основой на «благ-», прилагающиеся им к вещам природного мира. В строго христианском понимании «благ» следовало употреблять только в отношении божественных или духовных понятий, тогда как ко всему земному прилагались лексемы с основой на «добр-» (см., например, характеристику Ярослава — Л. 191 б). Выражение «солнце благодатное», с одной стороны, соответствует традиционному сравнению Христа с Солнцем, с другой — напоминает мифологическое представление о божественном Солнце (см.: коммент. I–3, 38). В некоторых других древнерусских памятниках наблюдается взаимозамена лексем, а «добр-» приобретает унифицированное значение (Мономах, Кирик, Серапион) — см.: Колесов В. В. Указ. соч. С. 112–115. Не исключено, что здесь дает себя знать присущая древнерусскому христианству заземленность и связанная с тем трансформация некоторых догматически чистых понятий.

⁵² Иларион подчеркивает, с одной стороны, этническую изолированность иудаизма, с другой — интернациональный характер христианства.

- ⁵³ Вольный пересказ из Быт. 48, 13–16.
- ⁵⁴ ⁵⁵ По сравнению с Быт. 48, 18–19 опущено «от семени его произойдет многочисленный народ», вместо чего говорится о потомках, которые будут населять многие страны.
- ⁵⁶ Вольный пересказ из Ис. 42, 9–10.
- ⁵⁷ ⁵⁸ Ср.: Ис. 65, 16. Иларион исключил упоминание о скорбях.
- ⁵⁹ Поклонение Богу Яхве культивировалось священнослужителями Иерусалимского храма.
- ⁶⁰ Гедееон — библейский судья, потомок Манасии. Избавил израильтян от притеснений враждебных им племен — мадианитян и амаликитян.
- ⁶¹ Сокращенная выдержка из Суд. 6, 36–37.
- ⁶² Из: Пс. 75, 2.
- ⁶³ Краткое описание-пересказ на основании Суд. 6, 39–40. Добавлено толкование предзнаменования по руну, указывающее на то, что кончилось господство «закона». Киот — ларец с предметами религиозного поклонения; жертвы неприятные — то есть неприемлемые, с точки зрения Илариона.
- ⁶⁴ Имеется в виду небесный и земной Иерусалим.
- ⁶⁵ Ср.: Ин. 4, 21, 23–24. Порядок евангельского текста в передаче Илариона нарушен. Добавлено о троичности Бога. Иными словами, Иларион, по мнению Мюллера (см.: Müller L. Die Werke des Metropolitens Iliarion. München, 1971. С. 29–30), говорит, что почитание триединого Бога было предсказано самим Иисусом в его разговоре с самарянкой (см.: Ин. 4, 4–42). Вера в триединого триипостасного Бога — основной догмат христианства, отличающий его от иудаизма, который, в частности, отрицает вторую ипостась.
- ⁶⁶ ⁶⁷ См.: Иер. 31, 34.
- ⁶⁸ ⁶⁹ См.: Мф. 11, 25–26.
- ⁷⁰ ⁷¹ См.: Иоан. 1, 12–13.
- ⁷² ⁷³ Ср.: Пс. 113, 11.
- ⁷⁴ Категория света занимает исключительно важное место не только в большинстве религий, но и во всех религиозно-философских умозрениях. Познание Бога, его природы и сущности отождествлялось, как правило, со светом, понимаемым в реальном или метафорическом смысле. Культурная традиция греческой античности и византийского христианства дает основание многим исследователям говорить даже о таком феномене как философия солнца и метафизика света (см.: Лосев А. Ф. Античный космос и совре-

менная наука. М., 1927; *Его же*. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974; *Его же*. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980; *Каган Ю. М.* Платон и слова, обозначающие свет и тьму // Платон и его эпоха. М., 1979; *Гигиенцивили М. И.* К вопросу о символике Солнца в поэме Руставели // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979; *Beierwaltes W.* Zur intelligibilis Untersuchung zur dicht metaphysik der Griechen. München, 1957). Метафизичность света заключается в том, что он есть нечто тождественное, адекватное самому себе. Свет является абсолютно истинным в том смысле, что в качестве света ничего не скрывает за собой, по ту сторону самого себя; что он является данностью, в которой способ бытия совпадает со способом переживания как два аспекта одного и того же феномена — явления, возникающего в смысловом сопряжении понятий Солнца и глаза. Свою наиболее развитую форму теория света получила в неоплатонизме: у Платона, например, все бытие пронизано светом; Единое у него — Солнце, Ум — всегда свет, Душа — световидна или темна и т. д. Учение о свете и Солнце, помимо своих неоплатонических истоков, имеет корни в изощренной, до тонкостей развитой христианской экзегетике, в которой были проработаны все световые оттенки от тьмы до сияющего Солнца истины (см.: *Лосский В.* «Мрак» и «свет» в познании Бога // ЖМНП. 1968. № 9). Тот факт, что Иларион в своем сочинении «Слово о законе и благодати» активно использовал световые образы Солнца, Луны, свечи и т. д., свидетельствует о знакомстве с христианско-неоплатонической традицией истолкования библейских световых образов (свет преображения на Фаворе, темное облако над Синаем и т. д.). Вместе с тем световая образность выходит у Илариона за пределы библейского символизма, смыкаясь с дохристианской мифологической традицией. Для общефилософской характеристики мирозерцания Илариона обращение к символической интерпретации света существенно важно, так как предполагает наличие у мыслителя высокого уровня абстрактного, теоретического мышления для эксплуатации широкой многозначности понятия и термина «свет».

5 Следуют 17 противопоставлений божеского и человеческого у Христа, построенных Иларионом (за редким исключением) на евангельских текстах о рождении, его детстве, чудесах и деяниях, о страдании, погребении и воскресении, образующих пасхальный круг чтений в православной церкви.

- ⁷⁶ Здесь объединены два текста: евангельский о крещении Иисуса (см.: Мф. 3, 11–17) и библейский текст о (Пс. 113, 3) потекшем вспять Иордане, когда библейский преемник Моисея Иисус Навин, выводя израильтян из египетского плена, переводил их на другой берег реки (см.: Нав. 1–3). Исследователи (см.: Müller L. Указ. соч. С. 32. Примеч. 26) обращают внимание на то, что в восточной (православной) церкви на литургии 6 января (канун праздника Крещения) Иордан в соответствии с псалмом 113, 3 изображается убегающим от Иисуса.
- ⁷⁷ **Галилея** — область в Палестине.
- ⁷⁸ См.: коммент. 1–12.
- ⁷⁹ Пс. 76, 14, 15. Входит в прокимен, произносимый на вечерне в первый день Пасхи.
- ⁸⁰ **Посреди земли, на месте лобном** — по легенде, Иисус был распят на том самом месте, где некогда был похоронен череп (лоб) Адама и которое считается, по религиозным представлениям, центром земли.
- ⁸¹ Имеются в виду иудеи, распявшие Христа.
- ⁸² **От блуда рожденный** — перевод выскобленного в Син. № 591 и восстановленного по списку ГИМ. Увар. № 1272 «от блуда рождена». Церковь ревниво оберегала догмат о непорочном зачатии. В полемической литературе против христиан особые нападки вызывает утверждение о божественном происхождении Иисуса. Римский философ Цельс (конец II в. н. э.) утверждал, что Иисус родился от внебрачной связи деревенской женщины легкого поведения, которую муж выгнал из дома, узнав, что она изменяла ему с солдатом римской армии.
- ⁸³ **Пришли римляне, пленили Иерусалим...** В ходе подавления последнего еврейского восстания 132–135 гг. Иерусалим был разрушен. Его отстроили как римский город Элия Капитолийская, с храмом Юпитера на месте разрушенного в 70 году Иерусалимского храма. Иларийон повествует о событиях, которые привели к образованию диаспоры.
- ⁸⁴ ⁸⁵ См.: И. 1, 11. Иларийон намекает на то, что Иисус по происхождению был иудеем.
- ⁸⁶ После разрушения Иерусалимского храма и Иерусалима иерусалимская община назареев прекратила свое существование. В условиях диаспоры учение назареев, теряя связь с иудаизмом, оформлялось в христианскую веру, в монотеистическую религию угнетенных масс этнически пестрой Римской империи.

- ⁸⁷ ⁸⁸ Говоря о Христе как о «надежде народов», Иларион продолжает ключевую тему своего произведения и в очередной раз противопоставляет христианство иудейству. Отправной точкой его рассуждений служит пророчество Иакова (Быт. 49, 10). Согласно идейному звучанию, «закон» воплощает в себе такие черты, как рабство, темнота. Согласно затронутому здесь библейскому сюжету, ослепленные оцепенением «законности», «свои» (т. е. иудеи) не приняли Христа. Даже язычники оказываются свободными и прозорливыми, подготовленными к восприятию «благодати». Владимир пришел к Христу так же, как и волхвы. Проявившаяся у Илариона веротерпимость — черта, характерная для религиозной жизни Руси XI в., когда только началась перестройка общественного сознания.
- ⁸⁹ Сокращена выдержка из Евангелия от Марка (Ср.: Мрк. 16, 15, 16). Опущена угроза осуждения тех, кто вопреки проповеди апостолов не будет веровать во Христа. Благодаря выборке из первоисточника здесь, как, кстати сказать, и в других местах текста, Бог рисуется добрым, милующим, максимально приближенным к человеку.
- ⁹⁰ См.: Мф. 28, 19, 20.
- ⁹¹ Использован евангельский образ ветхих мехов. (См.: Мф. 9, 17).
- ⁹² Подразумевается упоминавшийся выше Иерусалим.

[I-2]

- ¹ Введение христианства на Руси в качестве государственной религии произошло незадолго до создания «Слова» Илариона, в 988 (989) году.
- ² Исследователи видят здесь намек на Хазарию, господствующей религией в которой был иудаизм. Хазарское владычество в Причерноморье было окончательно ликвидировано после разгрома Ярославом в 1036 году печенегов, действовавших в союзе с хазарами (См.: *Тихомиров М. Н.* Русская культура XI–XVIII вв. М., 1968. С. 132).
- ³ По сравнению с библейскими текстами у Илариона многое изменено. Внесено отсутствующее в пророчестве Малахии (1, 10, 11) уточнение, что пророчество касается сынов Израиля. Тем самым усилено противопоставление последователей «закона» народам всей земли.

Едва ли случайно предпочтение краткого «восток» (Л. 180 б) библейскому «восток солнца». Дело в том, что образы светил, главным образом Солнца, имеют для автора большое смысловое значение. Он употребляет их не как случайные лексические единицы, но ставит неизменно в узловых местах повествования. Солнечная символика выявляет божественную, непреходящую природу «благодати», в чем ощущается до конца неизжитое сакральное отношение к светилам.

Грамматически будущее время заменено на настоящее. Этим как бы подчеркивается, что царство «благодати» ожидается не в будущем веке, с принятием христианства оно установилось в этой жизни на земле. Вряд ли будет ошибкой отнести данный мотив на счет адаптационизма.

⁴ По сравнению с библейским текстом несколько занижена степень божественного превосходства (ср.: Пс. 8, 10). Вместо «велико имя» Иларион использует «славимо», «чудное». Правка осуществлена в духе эстетизации текста. Автор стремится утвердить веру в Христа, вызывая к чувствам и симпатиям своих читателей. Он учитывает шаткость умонастроений своих современников и везде последовательно снимает упоминания о грозном величии Бога. Он не ставил своей целью испугом привести к смирению. Не внешнее смирение, а внутреннюю духовную убежденность призвано было сеять в сердцах его слово. Учет национального психического склада и надежды на эмоциональность своих соплеменников занимали в его проповедническом творчестве не последнее место. Не случайно соблазн красотой как наиболее сильный (даже против догматических и политических) аргумент в пользу восточнохристианского вероисповедания вставлен в «Повесть временных лет». Ведь согласно летописному рассказу о выборе вер, главным доводом в пользу греков послужила впечатлившая русских послов красота богослужения.

⁵ Обычай приносить людей в жертву языческим богам отмечен в «Повести временных лет» под 983 годом, где летописец рассказывает о двух варягах-христианах, которых собирались принести жертву богам в честь победы князя Владимира над ятвягами. Не исключено, что это варяжский обычай. Аналогичных свидетельств в отношении восточных славян не имеется.

⁶ В обряде причащения дробят и съедают просфору и выпивают красного вина — символы тела и крови Христа. Бескровная жертва здесь выступает в роли антитезы языческому жертвоприношению. По этому признаку христианство противопоставлено прежним религиозным верованиям.

⁷ По Библии, сама земля превращается в источник. Отступление от священного текста сделано ради сохранения образной структуры произведения, где источник отождествляется с «благодатью».

⁸ Выборка из: Ис. 35, 6–7.

⁹ Из: Ис. 35, 5.

¹⁰ ¹¹ Ср.: Ис. 35, 6, где говорится, что «язык немного будет петь».

¹² ¹³ Выборка из: Ос. 2, 16; 2, 18; 2, 23.

¹⁴ ¹⁵ В этих противопоставлениях обыгрывается содержание евангельских текстов, которые используются православной церковью в службе на Страстной неделе. В подборке высказываний присутствует противопоставление вчерашних язычников последователям «закона» с подчеркнутым превосходством первых над вторыми. Для выражения произошедших в Руси перемен использован пасхальный тропарь «Христос воскрес». Данным приемом автор стремится разнообразить выразительные средства, подчеркивая одну и ту же стержневую для «Слова» идею. В других случаях, повествуя о наступлении эры «благодати», он широко пользуется световыми и природными уподоблениями.

Приурочение к первому дню Пасхи придавало внутреннюю нравственную силу обновления «Слову». Обновляющее чувство нравственного достоинства вложено митрополитом в сокровенность высказанного. Аналогии с сюжетами Священного Писания могли служить тогда для укореняющегося христианства на Руси и для неопитов-славян способом идеологического приобщения к христианскому вероучению в целом. Это было тонкое и мощное воздействие новой идеологии на существовавшее мировоззрение в деле обуздания языческого нрава, который основывался в своем проявлении на славянских традициях, и примеривании этого нрава к тому представлению о должной нравственности, которую пропагандировало христианство на Руси устами митрополита Илариона.

¹⁶ **Заповеди святых отцов семи соборов.** На семи первых Соборах (с 325 по 787 гг.) были выработаны основные теологические и правовые догматы христианской церкви.

¹⁷ ¹⁸ В смысловом контексте «еже от» (= которое от...) указывает на роль Бога как причины и гаранта спасения всех принимающих крещение. По крайней мере, несколькими строками ниже, в ином контексте, где речь идет уже не о взаимоотношениях Бога и людей, а лишь о славе Господней, в том же самом выражении «от» опущено. Это дает основание говорить, что мировоззренческая

окраска речи придавалась не только на уровне лексическом, но и на уровне грамматическом. В нашем примере с помощью такого приема передавалось важное для Илариона понятие роковой предопределенности (ср.: «въсхоте и спасень»).

¹⁹ ²⁰ Ср.: Ис. 45, 23.

²¹ ²² Из: Ис. 40, 4–5.

²³ ²⁴ Пересказ с сокращениями. Дан. 7, 14.

²⁵ ²⁶ В данном случае при передаче библейского текста изъята угроза праведного суда в отношении народов. (См.: Пс. 66, 5–6).

²⁷ ²⁸ Ср.: Пс. 46, 2–3. Идеиная правка используемого здесь библейского источника та же, что и выше. Единственный раз из всех случаев цитирования Библии примепительно к божеству оставлен эпитет «грозный».

²⁹ ³⁰ Пс. 46, 7, 9.

³¹ ³² Пс. 65, 4.

³³ ³⁴ Пс. 116, 1.

³⁵ ³⁶ Ср.: Пс. 112, 3–4. Будущее время («будет высок») заменено на настоящее (Пс. 112, 3).

³⁷ ³⁸ Пс. 47, 11.

³⁹ ⁴⁰ Ср.: Пс. 64, 6. Опущено место, указывающее на карающие функции Бога: «страшный в правосудии».

⁴¹ ⁴² Пс. 66, 3.

⁴³ ⁴⁴ Пс. 148, 11–13.

⁴⁵ ⁴⁶ Опущено имеющееся в Ис. 51, 4–5 обращение к народу Израиля. В первоисточнике приведенных здесь цитат указания на царей нет. Видимо, Иларион употребил обращение к царям, имея в виду Владимира и его наследника Ярослава, усилиями которых осуществлялась христианизация Руси. Если пророчества о народах и странах имеют в виду введение христианства на Руси, то те же самые пророчества, дополненные указанием на царей, явно созвучны последующей, заключительной части «Слова» — Похвале. По существу, это мостик, обозначивший переход философско-богословской темы к восхвалению рода киевских князей. Фраза «яко свет спасение мое» является вставкой в подборку псалмов. Ею как бы подведен итог единой для всех изречений темы. Причем сделано это традиционными для «Слова» выразительными средствами, с помощью которых Иларион в других местах текста раскрывает тему крещения-спасения.

Если оценивать подборку в целом, бросается в глаза единство замысла. Иларион, как правило, избегает высказывания

о грозном обличии Бога-мстителя, которыми так богаты псалмы и пророчества. Характеру выборки соответствует и дух сокращений. Снимается угроза, которая могла бы отпугнуть новообращенных от христианства (например, «мышца моя будет судить народы»). Заключение в Псалтири идея суда заменяется в подборке утверждением мысли о спасении, причем безотносительно к будущему веку. За исключением устрашений, упоминание о суде в контексте произведения соответствует благому суду без кары и даруемому всепрощению даже в случае заблуждения и принадлежности к «идольской лести». Аналогичный случай правки в XI в. дает «Изборник 1076 года». Если в каноническом «Изборнике 1073 года» цитата из Мф. 11, 30 читается так: «ярм мой благ и бремя мое легко» (Л. 40), то составленный на русской почве «Изборник 1076 года» дает только «бремя мое легко» (Л. 205). (См.: *Мецгерский Н. А.* Взаимоотношение Изборника 1073 года с Изборником 1076 гг. // *Изборник Святослава 1073 года.* М., 1977. С. 98).

[I-3]

Великого кагана Владимира. Владимир Святославич — великий князь киевский (с 980 по 1015 гг.). В 988 (989) году ввел христианство в качестве государственной религии. Этому предшествовала его попытка создать в 980 году пантеон из местных языческих богов (преимущественно славянских) с Дажбогом во главе. **Древний Игорь** — дед Владимира (умер в 945 году). **Святослав** — отец Владимира (умер в 972 году). Оба язычники. Из перечисления князей исключен Рюрик. Согласно другим сведениям, он не принадлежал княжеской линии по крови. Следовательно, на выбор Илариона оказала влияние родовая идеология, согласно которой чужой поставлен вне рода.

Прославились во многих странах — киевские князья ходили походами на греков, болгар, хазар, скандинавов и одерживали над ними победы. С конца X в. активизировались дипломатические, торговые и культурные связи с другими странами. Рюриковичи установили династические связи почти со всеми правящими домами Европы.

«Смысл» и «разум» принципиально различаются Иларионом как разные в мировоззренческом отношении понятия (см. также Л. 187 б–188 а, 189 а). «Смысленностью» обозначена присущая

человеческой природе рассудочность. Это индивидуальные умственные качества человека. Разумность же связывалась с проявлением сверхъестественных способностей и объяснялась действием в человеке промыслителя. Такому разграничению гносеологических понятий соответствовали два уровня познания, причем о Владимире говорится, что он удостоен просветления разума именно благодаря своей «смысленности». Различаются также активная и пассивная гносеологические позиции. Если Владимир сам «уразумел», что есть Бог, то все остальные подданные благодаря своему правителю, выступившему в роли учителя, «познали» Бога истинного (см. Л. 188 а).

⁴ **С ризами ветхого человека** — здесь: с одеждами язычника.

⁵ **Василий** (греч. *basileus* — 'царь') — христианское имя, полученное князем Владимиром при крещении.

⁶ **Книги животные** — имеется в виду книга жизни, куда, по представлениям христиан, записываются все деяния каждого человека. **Вышний град, нетленный Иерусалим** — здесь: царство небесное, рай.

⁷ *Свидетельство отрицательного отношения древних русичей к введению христианства (см. коммент. [I–3], 37; [II], 2). Оно противоречит общему торжественному пафосу «Слова» и утверждению, что христианство как государственная религия довольно быстро укрепилось на Руси. Известны выступления населения, организованные волхвами (языческими жрецами). Под 1024, 1069–1073 гг. летопись сообщает о восстаниях в Ростове (Суздальском), Новгороде и Киеве. В землях вятичей и на периферии государства население изгоняло или даже убивало миссионеров, пытавшихся обратить их в новую веру (Кукша, Леонтий Ростовский). Но самым сильным и длительным было пассивное сопротивление.

⁹ На самом деле христианство стало проникать на Русь задолго до 988 года. О русах-христианах говорится в «Окружном послании константинопольского патриарха Фотия» (866 г.) и в договоре Руси с греками 944 года; под 955 годом сообщается в летописи о крещении княгини Ольги.

Официальному «крещению Руси» предшествовало так называемое «испытание вер». Согласно летописным рассказам под 986 и 987 годами, Владимир обращался к представителям трех монотеистических религий: к магометанам, латинянам и православным грекам с тем, чтобы узнать от них об их вере и сделать свой выбор. Рассказ о разговоре Владимира с еврея-

ми внесен в летопись, как считают исследователи, после 1099 года, то есть уже после смерти Илариона. Особенно очевидным выглядит это полемическое преувеличение на фоне многочисленных пережитков язычества.

¹⁰ Славословие, произносимое в православной церкви при обряде причащения.

¹¹ Как отмечает Л. Мюллер (см.: Указ. соч. С. 80–86), это — переделка и приспособление к обрядам церкви на Руси широко распространенной в средневековой Европе (особенно во Франции) католической (западной) формулы — *'Laudes gallicanae, Christus vincit, Christus regnet, Christus imperat'* — которая в свою очередь восходит к формуле — *'Laudes regiae'* («Слава цесарю!»). Мюллер высказал предположение, что Иларион мог познакомиться с формулой при дворе французского короля Генриха I, если он действительно был в свадебной свите Анны, дочери великого князя Ярослава Мудрого, предложение которой было сделано в 1048 году.

¹² Пример одного из способов, которым пользуется Иларион, чтобы подчеркнуть преимущественные права языческих народов на восприятие «благодати». Венчает свои рассуждения цитатой из Ин. 20, 29.

¹³ По сравнению с Мф. 11, 6 здесь добавлено «верова к нему», чем подчеркнута актуальная в условиях Руси надежда на утверждение веры, а не сомнения и колебания (ср.: «и не соблазнися о нем»). Далее снова поднимается тема противопоставления «закона» и язычества. Делается намек на Владимира, который, в отличие от иудеев, «ни закона, ни прор[о]к почитав распятому поклонися».

¹⁴ В «Повести временных лет» имеется рассказ о путешествии апостола Андрея по Днепру (по землям полян, а также и словен) во время его посещения Корсуни (Херсонес), в основе которого лежат, по мнению исследователей, фольклорные предания. В Византии XI века было распространено убеждение, что апостол Андрей посетил Русскую землю во время его путешествия в Синоп.

¹⁵ Говоря о средстве очищения от грехов, Иларион выделяет «милость» (ср.: Дан. 4, 24). В перечислении щедрот и милостыней можно усмотреть намек на знаменитые пиры Владимира (ср.: Л. 194 а–194 б). Если это так, то налицо соединение моральных требований христианства с пережитками демократических дружинных традиций.

- ¹⁶ ¹⁷ Как и в других случаях использования библейских текстов, опущены слова угрозы: «ибо суд без милости, не оказавшему милости» (Иак. 2, 13).
- ¹⁸ ¹⁹ Сир. 17, 18.
- ²⁰ ²¹ Мф. 5, 7.
- ²² ²¹ Иак. 5, 20.
- ²⁴ ²⁵ Мф. 10, 32.
- ²⁶ **Константин I Великий** (ок. 285–337 гг.) — римский император, при котором на христианские церкви были распространены привилегии языческих храмов. Принял крещение перед смертью. Будучи язычником, покровительствовал христианам, активно вмешивался в дела церкви. Под его председательством проходил Никейский собор, на котором был выработан «Символ веры» и оформлен союз между императорской властью и церковью и император признан главою церкви. Причислен христианской церковью к лику святых.
- ²⁷ В Евангелиях (см.: Мф. 1 и Л. 3, 31) родословная Иисуса ведется от царя Давида.
- ²⁸ **Княгиня Ольга** (?–969 гг.) — бабка Владимира I Святославича. Приняла крещение до официального принятия христианства на Руси, по одним свидетельствам в 955 году, по другим — в 957 году. А. В. Горский (см.: *Горский А. В.* Памятники духовной литературы времен князя Ярослава I // Прибавления к творениям св. отцов в русском переводе. Ч. 2. М., 1844) отмечает, что в «Житии святой Ольги» (в Прологе XIII века) сказано, что она получила от крестившего ее в Греции патриарха крест, который и был поставлен в церкви Святой Софии в Киеве.
- ²⁹ Иларион выступает как идеолог антивизантийских притязаний в делах церкви, ибо он приравнивает дело Владимира к деяниям апостолов, разносившим «свет веры Христовой». Добавим, что Иларион нигде не говорит о миссионерской роли греков в распространении христианства на Руси. Именно это было на руку Ярославу в его политике самостоятельного воздействия на церковь. И это же в дальнейшем способствовало канонизации Владимира и прозванию его в православной церкви «равноапостольским».
- ³⁰ Имеется в виду церковь Богородицы (иначе: Десятинная), построенная в Киеве при Владимире I Святославиче между 989 и 996 гг. на десятую часть дохода, взимавшуюся в пользу церкви. В ней он похоронен в 1015 году.

- ⁷¹ **Георгий** — христианское имя великого князя Ярослава Мудрого, сына Владимира I Святославича; умер в 1054 году.
- ⁷² **Давид** — царь Израильско-Иудейского государства в Палестине (конец II—около 950 года до н. э.), образованного в результате присоединения к Иудее территории израильских племен. Начал строительство в Иерусалиме храма с жертвенником Богу Яхве. Закончил это строительство его сын царь **Соломон** (умер в 928 г. до н. э.).
- ⁷³ **Премудрость** — см. коммент [1–1], 23. Здесь речь идет о строительстве Софийского собора в Киеве (греч. σοφία — ‘мудрость’), который был заложен Ярославом в 1037 году.
- ⁷⁴ Киев при князе Ярославе Мудром (Георгии) расширился по сравнению с городом времен князя Владимира I Святославича и был обнесен в 1037 году валом. Главным въездом в него стали Великие, или Золотые, врата, на которых в том же году была построена церковь Благовещения. В контекст рассказа о строительстве вставлена интересная в мировоззренческом отношении фраза: Богородица представлена здесь в близкой народному миропониманию роли заступницы и посредницы, сближающей мир горний и дольний.
- ⁷⁵ Здесь отразилось явно нехристианское понимание смерти как сна. По некоторым этнографическим параллелям можно связывать высказывание Илариона с кругом мифологических представлений, на существование которых еще в конце XII в. указывал Кирилл Туровский: «да егда видиши тело погребено в земли, не мни ту суща и душа: не от земля бо есть душа, ни в землю входить. Но аще и святых видиши чудотворныя мощи не ту их твори душа, но Божию разумей благодать, тако прославляюще своя угодики» (ТОДРЛ. Т. 12. С. 345–346). Это обвинение можно прямо адресовать Илариону, не посчитавшемуся с христианской установкой о том, что мертвое тело разлучено с душой. Здесь следует предполагать какую-то связь с догматом о воздаянии, от которого значительно отступал древнерусский митрополит.
- ⁷⁶ Только человек, близкий к Ярославу, мог обращаться к Владимиру с такого рода воззваниями. И только глубоким сочувствием к деятельности Ярослава Мудрого объясняется сравнение его с библейским Соломоном: «Добръ же zelo и веренъ послухъ с[ы]нъ твой Георгий, его ж сътвори г[оспод]ь наместника по тебе твоему владычеству, не рушаща твоих уставъ, но утвержающа, ни умаляюща твоему бл[а]говернию положения, но паче прилагающа,

не сказаяша, нъ учиняюща, иже недокончаная твоя dokonча, акы Соломонъ Да[вы]д[о]ва...» (Л. 191 б). Это рассеивает сомнения по поводу того, что автор «Слова» принадлежал к числу самых преданных и самых близких людей Ярослава Мудрого. Иларион был одним из числа «повелику» любимых Ярославом попов, а может быть, даже из «преизлиха любимых» им черноризцев. Можно лишь добавить, что, хотя автором «Слова» было, без сомнения, лицо духовное, но едва ли это было лицо, достигшее уже высшей иерархической степени. Автор «Слова» называет епископов отцами: «... ты же, — говорит он, обращаясь к Владимиру, — с новыми нашими от[т]цы еп[и]ск[о]пы, снимаяся часто с многымъ съмерениемъ съвещаваашеся...» (Л. 191 а). Правда, в общем смысле и епископ, и даже митрополит мог употребить такого рода выражение, но принимая во внимание известную иерархическую чувствительность, можно полагать, что писатель-епископ все-таки постарался бы избежать такого рода оборота. **Ерена (Ирина)** — христианское имя жены Ярослава (Георгия) Мудрого. Ингигерды, дочери шведского короля Олафа; умерла в 1050 году.

¹⁷ Противоречит предыдущим утверждениям о мгновенном триумфальном торжестве христианства уже при Владимире (см.: коммент. [1–3], 7).

¹⁸ Есть основания говорить о влиянии древних мифологических понятий на некоторые эпитеты, применявшиеся в отношении к христианскому божеству. В «Слове» такие сопоставления встречаются еще несколько раз (Л. 173 а, 173 б, 175 а–176 а). Характерно, что понятие «трисолнечное божество» построено по типу «трисветлое солнце», которое фигурирует в таком далеком от православия мифо-поэтическом памятнике, как «Слово о полку Игореве». По сравнению с ним у Илариона акцент более христианский, нежели мифологический. Приведенное сопоставление не является произвольным, ибо в двоеверной среде вплоть до XVI века понятие божества и солнца не разделялось. Имя Христа — «солнце праведное» — переносили на светило, которое «суща на крузе» и которое «есть бездушно и безсловесно: огнено то бо есть существо» (Тихонопов Н. Летописи русской литературы и древностей. Т. 5. СПб., 1863. С. 92). Иначе говоря, эпитет божества воспринимали вполне вещественно, т. е. по этому признаку Христос смешивался с древнеславянским Хорсом-Дажбогом. Подобное совмещение образов весьма характерно для периода перестрой-

ки сознания. Особенно во времена Илариона подобные образы могли вызывать симпатии в сознании новопросвещенного славянина и тем способствовать укреплению новой веры. Употребляя опасные с позиций правоверия образные понятия, Иларион все же себя обезопасил. Почти все так или иначе созвучные мифам образы находят себе параллели в Св. Писании. И тем не менее Иларион выделяет их среди прочих библейских образов, ставит их на место наиболее важных в смысловом отношении частей текста. Эти полюбившиеся ему «двуликие» образы составляют основную красочную канву повествования, высвечивают основное смысловое движение темы его размышлений. Несколько столетий спустя, в соответствии с неоплатонической библейской традицией, христианские идеологи продолжали пользоваться световыми эпитетами божества, но уже в более обтекаемой, не соприкасающейся с языческими рещидивами, форме: «Бог есть свет разумный и солнце праведное» (Источники истории еретичества. С. 330). Очевидно, насколько острее, публицистичней и поэтически проникновенней звучали те же мотивы у Илариона.

³⁹ Типичная для периода двоеверия окличка умершего предка, ибо Владимир не был канонизирован. К Владимиру можно было обращаться только как к родичу-покровителю, который, как и Богородица, выступал еще и в роли заступника всей земли. Другими словами, за христианизированной оболочкой проступает древняя культовая подоснова, корнями своими уходящая к почитанию рода и земли. Иларион обращается здесь к одной из центральных тем своего творчества — теме сверхъестественного покровительства людям. В данном случае речь идет о заступничестве и полечении умершего Владимира о делах своего сына Ярослава. В строго ортодоксальном смысле Владимир не мог выступать посредником перед Богом и просить за своих потомков о предохранении «от всякоа рати и пленения». В новой христианской оболочке обретают свою вторую жизнь представления, восходящие к древним родовым культам. Они уже значительно видоизменены по сравнению с мифологической первоосновой. Действительным покровителем выступает не умерший предок, а Бог, который, благодаря посредничеству, приближен к людям. В дальнейшем теме милования и заступничества (даже вопреки заслугам греховного человечества) будет специально посвящена «Молитва» Илариона (см.: коммент. [II], 1–4).

- ⁴⁰ Возможно, что это указание на какие-то колебания Ярослава-Георгия в вопросах веры.
- ⁴¹ Похвалой Ярославу, которая вырастает из Похвалы Владимиру, заканчивается III, заключительная часть «Слова о законе и благодати». Из нее следует, что Иларион был просто апологетом Владимира и его наследника. И не только эту задачу он решал. Перед ним стояли куда более важные задачи: а) отслоить привнесенное христианство от элементов иудаизма; б) совместить христианство со славянскими традициями; в) превознести Владимира не только до уровня константинопольских императоров, но и до уровня просветителей-апостолов христианских, утвердив тем самым право земли Русской и на своих святителей и святых — а это была в тех условиях архиважная задача; г) показать самим фактом проповеди первого митрополита-«русина» осмысленность ситуации (умение понимать не только свои задачи, но и интриги византийцев), ибо сам факт противопоставления в проповеди своих насущных забот византийской ортодоксии был вызовом установкам греческих иерархов; д) отдать дань уважения Ярославу, как потомку Владимира, своей ученостью и книжностью.

[II]

- ¹ В форму молитвенного обращения здесь облечен ряд важных в мировоззренческом плане высказываний, касающихся понимания сверхсущего. Функции божества никак не связываются автором с креационизмом, финализмом и воздаянием. Нигде не формулируется принцип свободы воли и личной ответственности за избрание пути добродетели или греха. Бог выступает могущественным промыслителем, ответственным за все происходящее в мире, в том числе и за грехи человечества (ср. «твое създание»). Иларион недвусмысленно намекает на несоответствие установленных заповедей земной природе человека, на то, что все, начиная от искушения и кончая дыханием человека, зависит от воли Всевышнего. Понимание божества как человеколюбивого покровителя, несмотря на творящиеся в стране беззакония, полемически заострено против так называемой теории «казней Божиих».

Теория казней была разработана древнерусским духовенством, ориентировавшимся на ортодоксальное вероучение греческого образца. В данной религиозно-философской концепции подчеркиваются функции Бога как грозного карающего-

го судьи, воздающего за грехи самовластному человечеству уже в этой жизни. Ход истории, согласно теории «казней Божиих», складывается из суммарных действий самовластного человечества, нравственным состоянием которого объясняются действия божественной силы в отношении стран и людей. К каждому человеку, каждому народу приставлены ангелы, которые по приказу Бога наводят страдания и напасти либо охраняют благополучие своих подопечных. Этическая направленность теории тесно переплетена с социально-исторической.

Теория казней впервые сформулирована на страницах «Повести временных лет». Она включена в записи 1068, 1092, 1093, 1094, 1096 гг. Летописное «Слово о казнях» восходит к переводному «Слову о ведре и казнях Божиих» Мефодия Патарского (см.: Повесть временных лет. Ч. 2. М.; Л., 1951. С. 398). Другим возможным источником, на основании которого могли сформироваться представления о немилосердном карающем Боге, могли быть ветхозаветные библейские книги и апокрифическая «Книга Еноха». Это как раз та часть идей христианской литературы, которую сознательно обошел своим вниманием Иларион.

Откровенное признание в отсутствии среди русичей «добрых дел» объясняется недавним обращением их, а также тем, что христиане составляли подавляющее меньшинство населения страны — «мало стадо». В «Молитве» Иларион воссоздает действительный нравственный облик своей эпохи, дисгармонирующий с возвышенным и торжественным пафосом «Слова о законе и благодати», где в угоду жанру и в ущерб исторической правде преувеличиваются успехи в деле просвещения народа (см.: коммент. [1–3], 7–8).

Ср.: Пс. 142, 2. Там единственное число «с рабом своим». Изменено в соответствии с контекстом. В рукописи в предшествующей фразе «персть есмь и прахъ» (пыль я и прах) — «есмы» в форме 1 л., ед. ч. глагола «быти». Для согласования с последующей фразой в переводе употреблено местоимение «мы».

Упомянутая вскользь фраза о воздаянии не подкреплена в других местах текста соответствующими высказываниями о неизбежном суде и суровых наказаниях отступников и противоречит всему последующему содержанию и идейному настрою произведения (ср.: «вси бо уклонихомся» — Л. 197 а; «аше въздаси комуждо по делом. то кто сп[а]сется?» — Л. 197 а). Возможно, проговорку следует рассматривать как дань форме, поскольку воздаяние Иларион

рассматривает однозначно положительно — как спасение всех, вступивших на путь обновления. Надежда на спасение менее всего поставлена в зависимость от злых или добрых дел, последующих за крещением, ибо они во власти Промыслителя (см.: коммент. [II], 1). Общество делало первые шаги на пути христианизации. Своей деятельностью первый русский митрополит создавал предпосылки для постепенной перестройки общественного сознания. Умеренные требования и выдвинутые Иларионом лозунги отвечали задачам работы с вновь обращенным населением.

³ Реальное положение дел выглядело далеко не так оптимистично, как это представлено в Похвале. «Молитва» свидетельствует, что иеремены были весьма и весьма незначительны (см.: коммент. [I–3], 7–8, 37).

Для оценки творчества Илариона необходимо иметь представления об атмосфере, в которой возникли произведения, а также умонастроениях, которые они отразили, а они, как следует из многочисленных источников, определялись постепенным, растянувшимся на столетия, вытеснением язычества христианством. Десятилетия и столетия спустя после 988 г. многочисленные пережитки язычества фиксируются почти всеми доступными для изучения свидетельствами. О медленном распространении нового отношения к миру можно судить по антиязыческим поучениям, не потерявшим свою актуальность на всем протяжении древнерусского периода (см.: *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества. Т. 1. Харьков, 1916; Т. 2. М., 1913). Эти поучения предназначались прежде всего для близкой православию образованной среды (княжеско-боярской, городским верхам, духовенству). Следовательно, проникновение христианства в другие социальные слои шло еще более медленно. Судя по «Вопрошанию Кирикову», к XII в. даже в крупнейших городах церковь не установила контроля над семейно-брачными отношениями. Летописцы этого времени рисуют парадоксальные картины, когда у храмов устраивались игрища «сотонины» с песнями, плясанием и скоморохами. Повсеместное распространение имели братчины, тризны, жертвы прежним богам, волхования и другие «богомерзкие» ритуалы.

Несмотря на преследования и гонения, противные христианству, верования и связанные с ними воззрения продолжали жить. Число исповедовавших язычество сокращалось медленно, а новокрещенцы выполняли новые обряды большей частью формаль-

но. Церковная религиозность являлась формой общественного повиновения, но сплошь и рядом она дополнялась домашней, интимной религиозностью для себя. Прежние родоплеменные верования прочно сохранялись в народной среде.

Яркое представление о древнерусском язычестве дают памятники материальной культуры. Пласт вещей, несущих языческую символику и набор предметов нехристианского культа, весьма внушителен. До XIII в. они количественно преобладают над находками, отражающими христианскую культуру и быт. Вне города наблюдаемые археологические элементы язычества господствуют. Распространены украшения и поделки, воплощающие мифические образы, фигурки божков и изваяния идолов. Наблюдаются следы языческих ритуалов в погребальной обрядности. Археологические данные — прекрасная иллюстрация к статьям и поучениям против язычества.

Православное христианство как религия искусственная вынуждено было в ряде случаев уступать жизнестойкости языческих представлений. Ценой уступок и приспособлений осуществлялось завоевание общественного сознания новокрещеных русских. Изыскивались пути и средства проникновения во все сферы духовной жизни. Поэтому в приданной на русской почве православию редакции христианское вероучение оказалось трансформированным. Допуская идеологическую правку, церковнослужители придавали ей, как правило, завуалированную, не всегда с первого взгляда уловимую форму. Допуская определенные идейные компромиссы, идеологи православия не прекращали непримиримую борьбу с наиболее явными проявлениями язычества и двоеверия. И тем не менее в конкретных условиях русской жизни христианство оказалось подвержено изменениям со стороны содержательной части вероучения и связанных с ним представлений. Идеологом такого типа и являлся Иларион, в творчестве которого можно наблюдать весьма значительные следы адаптации христианских воззрений применительно к традиционным восточнославянским понятиям.

⁶⁶ Здесь прорываются горькие нотки разочарования. Странно, что после Похвалы Владимиру и Ярославу Иларион отказывается указать идеал. Такая перемена могла быть вызвана какими-то конкретными осложнениями в отношениях с княжеской властью. Уж не виной ли тому поворот князей в отношениях с Византией и принятие греческого митрополита?

- ⁷ Переключка идейного содержания и конкретных пристрастий «Молитвы» со «Словом», согласно которому Божья кара распространяется только на последователей «закона».
- ⁸ Ключевая фраза для понимания воззрений Илариона. Прямое свидетельство того, что древнерусский мыслитель не разделял учения о свободе воли. Вслед за «Словом», в «Молитве» Иларионом развивается общая для обоих произведений философско-мировоззренческая тема предопределенности бытия. Провиденциальная установка в «Слове» раскрывается на примерах мировой истории, в «Молитве» — в связи с жизненными чаяниями и надеждами современников Илариона. Во всех случаях, когда речь заходит о предопределенности тех или иных поступков, событий и общественных перемен, Иларион ничего не оставляет на долю личных волевых действий (см., например, Л. 168 а, 181 а, 185 б, 191 б, 196 а, 198 а). Вера в роковую предопределенность шла вразрез с учением о самовласти и неоднократно подвергалась критике. И тем не менее Иларион не был одинок. Сходные идеи развивает «Изборник 1076 года»: «Урок убо есть ч[е]-л[о]в[е]чь воля б[о]жия, и ему же хощеть приложить, и ему же велить умлеть, все творя на пользу комуждо» (Л. 123–123 об.). Примерно о том же устами Ольги под 955 г. говорит летописец: «аще Бог хощеть помиловати рода моего и земле Русские, да вложит им на сердце обратитися к Богу, якоже мне Бог дарова». Или в Суздальской летописи под 1169 г.: «тобою проходим сквозе огонь и воду... изволенъемъ благым спасающаго нас... ты всемогущен еси, убожа и богатыя, умерщвляя и оживляя... творяй от нощи день, а от зимы весну... и смиряя грешники до земля». Взгляд на божественное попечительство можно сравнить с богословско-философской концепцией постоянного творения. В XVI в. эти идеи одной философемой обобщил Грозный: «везде несвободно есть».
- ⁹ **От десного стояния** — от стояния на правую руку, где положено быть праведникам. Просьба причислить к праведникам грешников более чем странна. Возможно, виной тому не вполне ортодоксальное понимание тезиса о спасении.
- ¹⁰ Здесь намек на евреев, рассеянных по свету.
- ¹¹ Обращает на себя внимание практическое отсутствие в произведении такого жанра, как «Молитва», молитвы покаяния. В этом нельзя не видеть определенной идейной последовательности автора, проводившего в своих сочинениях принципы

провиденционализма и адоптионизма. На этой основе у него развилось чувство исторического оптимизма и жизнерадостное бытовое мироощущение. В «Молитве» отсутствует осознание личной ответственности за неблагоприятное нравственное состояние общества. Единственное в произведении слово раскаяния, прозвучавшее в связи с упоминанием о грядущем Суде, гасится уверенностью в спасении (Л. 196 а–197 а). Между человеком и Богом как бы существуют договорные отношения сыновства-отцовства и даже необходимость исправления проступков и заблуждений «Божьих чад» всецело возлагается на Промыслителя. Поскольку нет угрозы наказания, постольку и каяться не в чем. На греховные дела Иларион, таким образом, призывает смотреть как на временное, переходное состояние, предшествующее неизменному нравственному совершенствованию обращенного в христианство русича. Да и само это дело находится под попечительством терпеливого к «беззакониям» Бога (потому и терпеливого, что как Промыслитель Он причастен не только к добрым делам, но также и ко всему совершающемуся в мире).

В «Молитве» создан образ человеколюбивого, благорасположенного к человеку Бога. Те же самые идеи присутствуют в «Слове о законе и благодати».

¹² Текст восходит к принятому на Константинопольском соборе в 381 году 12-членному «Символу веры» во 2-й, по А. Гезену (см.: Гезен А. История славянского перевода Символа веры. СПб., 1884. С. 45–46), редакции, представленного Кирилловскими рукописями.

«Исповедание веры» Илариона изложено им, вероятно, в ответственный момент его жизни — во время хиротонии в митрополиты. Создание «Исповедания», бывшее несомненно актом антигреческим, автоматически поставило его в оппозицию к византийским иерархам и в какой-то степени ко всему тому, на чем константинопольская патриархия основывала свои притязания монопольного церковно-идеологического влияния на Руси. Отсюда нетрудно предположить, что даже в своем официальном каноническом документе — «Исповедание веры», — подписанном им собственноручно, Иларион мог руководствоваться не только византийскими каноническими памятниками. По крайней мере, и в «Слове», и в «Молитве» он сплошь и рядом отступает от положений «Символа». Скорее

всего, «Исповедание» — это дань форме и букве. В реальной жизни все было сложнее. Следует также учитывать отрицательное отношение Илариона к догматизму — «законности», вследствие чего он проявлял большую свободу в отношении пунктов, предписывавшихся канонам.

Из этого нельзя, разумеется, делать вывод о «неправославии» Илариона, как это делает польский ученый А. Поппэ, считающий, что сменивший Илариона митрополит-грек прежде всего даже освятит Софийский собор как оскверненный святотатством. Иларион мог в своих сочинениях, даже канонических, пользоваться не только византийскими, но и южнославянскими, в том числе и католическими источниками.

В случае с Иларионом вырисовывается такая картина. Византийские идеологи, видимо, не напрасно не доверяли «русинам». Да и о каком доверии могла идти речь? Совершенно очевидно, что привносившаяся идеология, чуждая славянам, усиленно контролировалась насаждавшими ее. И этот момент идейного нажима особенно заметен в данной ситуации. Можно предположить, что после Илариона начинается особенно сильное внедрение элементов византизма. И вместе с нажимом наверняка усилилось явление двоеверия, вспышки ересей и проч.

¹³ **Понтийский** (вместо Понтий) **Пилат** — римский прокуратор (то есть наместник) в Иудее (с 26 по 36 гг. до н. э.), при котором был распят Иисус.

¹⁴ **В единую святую соборную католическую и апостольскую церковь** — то есть в единую всемирную церковь, берущую свое начало от апостолов. («Соборная» в соответствии с греч. *καθολικός* — «всемирная, вселенская» — неудачный перевод из-за многозначности слова «съборный» в древних славянских языках; не случайно в «Исповедании веры» Иларион оставил греческое слово непереуведенным). Речь идет о христианской церкви до официального разделения ее в 1054 году на римско-католическую и православную.

¹⁵ См.: коммент. [I-1], II.

¹⁶ То есть в 1051 году.

Серапион Владимирский

Поучения

Серапион Владимирский вошел в отечественную культуру как видный церковный деятель, проповедник, писатель и мыслитель, как идеолог древнерусской теории казней Божиих, дававшей нравственно-религиозное осмысление истории. Биографические сведения о Серапионе чрезвычайно скудны. Совершенно неясно его происхождение, отсутствуют указания на возраст, поэтому определить начальные даты жизни можно лишь ориентировочно. Исследователями установлено, что он был монахом Киево-Печерского монастыря, в котором с 1249 по 1274 гг. занимал должность архимандрита¹. Учитывая, что руководящую роль в крупнейшем русском монастыре он мог играть только в зрелые годы, дату рождения можно условно относить к началу XIII столетия. Будучи монахом Печерской обители, Серапион в 1240 г. стал свидетелем опустошительного разгрома Киева войсками Батыя. Бедствия и страдания, захлестнувшие завоеванную татарами Русь, дали трагический импульс творчеству писателя. Тема привнесенных игом страданий, воспринимавшаяся как страшное испытание, ниспосланное Богом, становится основной темой его сочинений.

Всего до нас дошло пять принадлежащих перу Серапиона произведений². Все они написаны в жанре поучений³. Наиболее распространенным по количеству списков было «Поучение о потрясении, да отступим от зла и избудем гнева Божия», более известное как «Слово преподобного отца нашего Серапиона»⁴. Его, на основании упоминания в тексте землетрясения, первоначально датировали 1230 г.⁵, но с этой датировкой не состыковывалось «пленение ратное». Не так давно в летописях обнаружено указание на землетрясение, случившееся уже после татарского нашествия, что дает

более твердые основания связывать появление этого произведения с временем после 1258 г.⁶ Остальные сочинения, адресованные к «детям духовным», по согласному мнению исследователей, были написаны Серапионом после поставления его епископом Владимира, Суздаля и Нижнего Новгорода, которое относится к 1274 году⁷.

Все тексты имеют общую отличительную особенность: они представляют собой пастырские обращения к верующим с целью наставления и исправления опекаемой иерархом паствы. Эти произведения, сохранившиеся в рукописных книгах XIV–XVI вв. (типа «Измарагд», «Златая цепь» и в других сборниках смешанного состава), надписывались просто: «Слово» или «Поучение». В «Поучении преподобного Серапиона», которое начинается словами: «Многу печаль в сердце своемъ вижу вас ради...»⁸, содержится указание, что прошло неполное сорокалетие с начала татарского «томления и мук»⁹. Это хронологическое указание позволяет уверенно связывать цикл поучений с последними годами жизни епископа. К моменту назначения на епархию Серапион был уже весьма преклонным старцем и буквально вскоре после получения епископии скончался (12 июля 1275 года). Летописи подчеркивают пастырские заслуги умершего владыки, особо отмечая высокую образованность иерарха («бе же учителен зело в божественном писании», «бе же зело учителен и книжен») ¹⁰. Похоронен Серапион во Владимирском Успенском соборе.

В поучениях Серапиона получила логическое завершение разрабатывавшаяся летописцами XII–XIII вв. теория казней Божиих, которая многие последующие столетия выполняла роль официальной историософской доктрины русской церкви ¹¹. Вклад Владимирского епископа в разработку теории казней состоит в том, что он подробнее и убедительнее своих предшественников обосновывал нравственные, земные причины Божьей кары, тогда как ранние памятники уделяли преимущественное внимание богословскому обоснованию действия Божьей кары, включая и объ-

яснения небесной «механики» «Божьего батога». Серапион первый из древнерусских христианских идеологов соединил теорию казней Божиих с эсхатологическими мотивами и проповедью непротивления.

Серапион Владимирский рассматривал бедствия ига как прямой результат падения нравов и христианского благочестия на фоне двоеверных заблуждений. Проблема двоеверия является сквозной для всех произведений¹², а одно из них отразило эту тему даже в названии («Слово блаженного Серапиона о маловерии») ¹³. По мысли проповедника, его современники сами, своим небогоугодным поведением, навлекли на собственные головы многочисленные беды, включая сюда и утрату независимости страны. Основным пороком той трагической эпохи Серапион считает отступление общества к язычеству, которое, судя по содержанию проповедей, было массовым. Своих соотечественников Серапион видит двоеверно живущими маловерами ¹⁴. Несмотря на то, что Русь уже несколько столетий как приняла христианство, люди продолжают придерживаться «поганских» обычаев. Епископ сетует на беззакония и полагает, что бедствия должны образумить народ. Залогом выхода из полосы бед и напастей проповедник считает покаяние и праведный, согласно христианским правилам, образ жизни. В противном случае – за заблуждения должны последовать еще большие напасти. Согласно поучениям, самовластное уклонение к греху и пороку является причиной Божьего гнева, поэтому его можно укротить добровольным смирением в исправлении пороков. Угроза новых бедствий призвана была, по мысли Серапиона, способствовать вразумлению двоеверно живущих.

В теории казней, безусловно, присутствует мотив непротивления и покорности судьбе, ибо Божьему гневу невозможно противиться. В обстановке реального иноземного порабощения подобного рода установки нельзя рассматривать иначе как выражение идеологии пораженчества. Проповедь покорности в XIII веке не могла способствовать концентрации воли к сопротивлению захватчикам.

Призыв Серапиона к смиренной, всеобщей любви имел религиозное оправдание. Однако проповедь всеобщей любви и смирения в условиях порабощения иноземными завоевателями и утраты страной независимости не была исторически перспективна¹⁶. Характерно, что столетие спустя после обнародования программы Серапиона Сергей Радонежский благославляет на борьбу с иноземным игом двух приближенных иноков, не считаясь с непротивленческим принципом христианской морали. В 70-х гг. XIII в. Владимирский епископ ставит «безбожных» татар в пример погрязшим в грехах маловерия соотечественникам. Подходы, как видим, к одному и тому же вопросу кардинально противоположные. В отличие от Серапиона не один из летописцев XII в., оценивший нашествие с точки зрения теории казней, даже намеком не ставил вопрос о бессмысленности сопротивления внешним врагам, хотя и воспринимал течение дел как predetermined свыше, а расклад событий справедливым. Проповедь смирения до татарского нашествия у отдельных авторов еще совмещалась с призывом к прекращению междоусобной розни¹⁷, тогда как в понимании Серапиона ненавистное иго едва ли не являлось сверхъестественным средством, способным преобразовать религиозное состояние народа. Воздействие теории казней Божиих на общественное сознание объективно внушало мысль о покорности завоевателям. Проповедь покорности не вызывала сочувственных откликов. Серапион с сожалением сетовал, что народ остается глух к его призывам¹⁸. Как бы в противодействие увещаниям, глушившим возможные проявления протеста, некоторые древнерусские тексты героизировали жертвенную смерть в борьбе с захватчиками, объективно подготавливали к будущей борьбе за независимость Родины¹⁹. По мере подъема национально-освободительного движения против татарского ига наблюдается заметное падение интереса к теории казней Божиих, происходит частичное переосмысление этой религиозно-философской концепции в сторону исторического оптимизма.

Позиция Серрапиона Владимирского сводилась к тому, что в истории он усматривал исключительно религиозный смысл, ограничиваясь нравственной оценкой событий. То, что не имело отношения к вере, не имело для него ценности. Поэтому столь велика несоразмерность между задачами нравственного совершенствования общества и приемами, с помощью которых владимирский епископ пытался этого достигнуть.

Древнерусская теория казней сводила причинность событий к самовластному волеизъявлению отдельных личностей, трактуя историю как воздаяние за проступки самовластному человечеству уже в этой жизни, не дожидаясь Страшного Суда (введение так называемой «малой эсхатологии» как прообраза «большой эсхатологии»). Такая трактовка предполагала некое результирующее сложение множества людских волей, образующих в своей совокупности нравственное поле истории. Нравственно-религиозное состояние общества, в свою очередь, предопределяло характер воздействия на мир надприродной божественной силы. Божья кара в любой исторической ситуации получала конкретную событийную обусловленность, при этом виновником бедствий и напастей в любом случае оказывалось погрязшее в грехах человечество. Божественная предопределенность, действовавшая в переломные моменты истории, не исключала стихийности как исходной основы исторического процесса. Серрапион сосредоточивает внимание на внутреннем импульсе перемен, поэтому его, в отличие от предшественников, более интересует субъективный фактор истории. Нашуывая вневременной смысл событий, он как бы отступает от реальной социально-политической истории страны, преобразуя ее в историю религиозно-нравственной эволюции общества.

Древнерусская теория казней в редакции Серрапиона приобретает сугубо прикладной, подчиненный задачам церковного учительства характер. Целью творчества оказывается не постижение исторического бытия, а извлечение из уроков истории их назидательного смысла.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Болховитинов Е.* Описание Киево-Печерской лавры с при-
совокуплением разных грамот и выписок. Киев, 1831. С. 138;
Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая по-
ловина XIV в. Л., 1987. С. 388.
- ² См.: *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник
XIII в. СПб., 1888. С. 74 и след. Прибавление к изданию. С. 1–15;
Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 387–390.

В литературе неоднократно высказывалось мнение, что зна-
менитому проповеднику принадлежат еще два поучения, обна-
руженные в «Измарагде» XV–XVI вв. (РНБ. Соловецк., № 359/
270). Слова эти, озаглавленные «О кончине мира» и «О мятеже
жития сего», подписаны именем св. Ефрема. Они так же, как и
слова Серапиона, посвящены теме грозной Божьей кары. (Пуб-
ликацию см.: Православный собеседник. 1858. II. С. 472–484).
Но если поучение «О кончине мира» отождествляет Божью кару
с разрушительными последствиями монгольского завоевания,
то слово «О мятеже жития сего» заключает в себе лишенный
черт конкретной исторической приуроченности перечень не-
взгод, которые рекомендуется воспринимать как кару за от-
ступление от божественных заповедей. Содержание имеет до-
вольно общий характер, приложимый к разным ситуациям. По-
водом для атрибуции произведений Серапиону стало то, что
в этом «Измарагде» св. Ефрему было приписано также поуче-
ние «О казнях Божиих и ратях», бесспорно принадлежащее Вла-
димирскому епископу. Ученые, которые касались данного воп-
роса, не нашли убедительных текстологических подтвержде-
ний в пользу принадлежности двух других названных поучений
Серапиону. Однако не было выдвинуто и убедительных аргу-
ментов для опровержения этой гипотезы (см.: *Петухов Е.* Указ.
соч. С. 7–13). Исследователи как бы приняли вывод Е. Пету-
хова, который посчитал недостаточным наличие точек сопри-
косновения между бесспорными и предполагаемыми текстами
Серапиона. Сумма аргументов «за» не перевесила соображе-
ний сомнения: «Правда, в них есть общие черты, именно указа-
ние на современные общественные пороки и обращение пропо-
ведника к слушателям, побуждающее их раскаяться и испра-

виться; но это имело бы некоторую доказательную силу лишь в том случае, если бы в подлинных поучениях Серапиона содержание этих обращений к слушателям представляло какие-нибудь резкие отличительные черты сравнительно с подобными обращениями других проповедников Древней Руси. Ниже мы попытаемся доказать, что такой оригинальности в Серапионе искать нельзя, что пороки (общего характера), выставляемые им в его подлинных поучениях, сходны с пороками, указываемыми в других поучительных и иных произведениях древней русской литературы. Далее, издатели обращают внимание на казни Божии и особенно на монгольское иго, указание на которое встречается и в словах, подлинно принадлежащих Серапиону, и в тех, которые они желают приписать ему вновь. Что касается «Слова о мятеже жития сего», то указание на монгольское иго в нем совсем отсутствует, а указание на казни ограничивается таким общим выражением: «сего дея казни отъ Бога приходять на ны, зане злая творимъ». Уже одно отсутствие указания на монгольское иго в этом поучении могло бы служить доводом против приписания его Серапиону, все поучения которого, несомненно ему принадлежащие, заключают или замечательные картины этого народного бедствия, или, по крайней мере, определенное и ясное указание на него...» (Указ. соч. С. 9).

Традиционно считается, что Серапион является автором тех пяти проповедей, которые непосредственно подписаны его именем (четыре из «Златой цепи» XIV в. РГБ. Тр.-Серг. № 11 и одно из «Паисьева сборника» XV в. РНБ. Кир.-Белозерск. № 4/1081). Вместе с тем в поздней рукописной традиции те же поучения, помещавшиеся в «Измарагдах» и «Златоустах», подписывались именами Иоанна Златоуста и св. Ефрема (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 203–204). Недавно В. А. Колобанов обратил внимание на сходство языковых и стилистических особенностей «Почуения к попам» с творческой манерой Серапиона. На этом основании предлагается считать «Почуение», помещенное вместе с «Правилами Владимирского собора 1274 г.» и надписанное именем митрополита Кирилла, произведением знаменитого древнерусского проповедника (см.: *Колобанов В. А.* О Серапионе Владимирском как возможном авторе «Почуения к попам» // ТОДРЛ. Т. XIV. М.; Л., 1958. С. 159–162). Поиски автора в окружении митрополита Кирилла стимулировались давно сложившимся мнением, что «Почуение к попам» скорее

всего не принадлежало перу Кирилла (см.: Прибавление к творениям святых отцов. Ч. 1. 1851. С. 425–427). Кроме того, сами «Правила» Кирилла, приложением к которым является «Поучение к попам», также имеют следы сходства с творческой манерой Серапиона. Исключать такой возможности нельзя, тем более что Серапион был ставленником Кирилла, а деяния собора имели отношение к акту поставления Серапиона на епископию. Приближенный к митрополиту мастер слова, видимо, принимал самое непосредственное участие в подготовке решений собора, чем и можно объяснить стилистические соответствия между «Правилами» Кирилла и авторскими приемами Серапиона, которые весьма похожи в описании татарского разорения (см.: Петухов Е. Указ. соч. С. 27; Гудзий Н. К. Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. XI. Вып. 5. М., 1952. С. 455). Однако есть и важная отличительная черта. В «Правилах» приводится перечисление вызванных иноземным завоеванием утрат, которые описаны в свойственной Серапиону манере, но в самом тексте не отражена характерная для проповедника методология увязки бедствий с «бичом» Божиим. Это отличие существенного порядка, и его нельзя не учитывать при решении проблемы авторства. Если «Правила» действительно запечатлели след пера писателя, то его участие в официальном документе могло ограничиваться чисто техническими функциями формулирования тезисов, в которые он не мог вносить собственной трактовки как в документ официального характера. Свои идейно-мировоззренческие пристрастия он раскрывал не в текстах, составлявшихся по заданию Кирилла, а в авторском публицистическом творчестве, религиозно-философские нюансы которого митрополит мог и не разделять.

- ³ Точнее было бы сказать — в жанре обличений, ибо церковные поучения обычно приурочивались к какой-то важной дате или событию в религиозной жизни. Здесь же пастырь неоднократно повторяет негодующе-угрожающе увещевания в адрес своих современников. Все известные обличительные поучения, по сути дела, являются вариациями на общую для них тему «нравственного оскуднения». Е. Петухов суммировал перечень грехов, на которые ополчается проповедник. Оказалось, что в целом проповедником обозначен довольно стандартный набор пороков и заблуждений, свойственный разным народам в раз-

ные времена: пьянство, зависть, ненависть, злоба, гнев, ложь, грабление, корыстолюбие, прелюбодеяния и т. д. (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 42–43). Другими словами, структура объявленных пороков, как бы вневременная и традиционная для христианской обличительной литературы, а кроме того она соответствует распределению мытарств на посмертном пути грешной души. Церковная учительная литература фокусируется обычно на одном или нескольких проявлениях безнравственности, которые проповедники избирают для темы своих сочинений. Серапион же создает как бы предельно обобщенно полный образ беззаконий. Страстный обличительный пафос Владимирского епископа обнажает в современниках все возможные для человека пороки. В сумме слов-поучений, которые по сути можно рассматривать как части одного обличительного обращения к пастве, проповедник использует весь наработанный христианскими авторами арсенал обвинений. Не делая никаких оговорок и исключений, писатель-проповедник рисует тотально безнравственный облик древнерусского общества в первые десятилетия после татарского завоевания.

Какова же истинная причина столь беспощадного гиперкритицизма? На общем фоне стандартных обвинений в безнравственности выделяется несколько типично русских заблуждений. Все они связаны с неизжитым язычеством и квалифицируются как двоеверные предрассудки, называемые автором маловерием. Получается, что маловерие или, иными словами, внешнее, несущностное воздействие христианства на души древнерусских соплеменников епископа, является главной причиной, из которой вытекает весь спектр обвинений. Все пороки, по убеждению Серапиона, оказываются следствием грубого двоеверия. Печальные обстоятельства татарского разгрома лишь углубили остроту восприимчивости нравственно-религиозной ситуации в стране, дав повод обратиться сознание людей к христианской логике причинно-следственных отношений между заблуждениями и страданиями. Страдания и бедствия ига, как фактор воздействия на привыкших конкретно мыслить двоеверов, Серапион попытался обратить к целям религиозно-учительной пропаганды. Кажется, что мера страданий, обрушившихся в ту страшную годину на голову его соотечественников, должна бы была вызвать сочувствие и сострадание к ближнему. Но, как это не парадоксально, проповедник считает, что его сограждане вполне достойны столь беспощадной кары.

Он не только не проявил по-христиански элементарного человеческого сострадания, но еще и нравственно возвысил безжалостных поработителей над своими жертвами.

- ⁴ В блоке поучений оно стоит первым и с таким порядковым номером вошло в публикации. В поздних «Измарагдах» это поучение внесено под названием «Слово св. Иоанна Златоуста о казнях Божиих и о ратях». Первое, как и другие три поучения, прежде публиковались (см.: Прибавления к изданию творений св. отцов в русском переводе. Т. I. СПб., 1843. С. 97–111, 193–205), а также в более исправном виде изданы Ф. И. Бусласвым (см.: *Бусласв Ф. И.* Историческая хрестоматия. М., 1861. Стлб. 493–498). Е. Петухов издал I Поучение по древнейшему списку из «Златой цепи» (РГБ, Тр.-Серг. № 11) с разночтениями по следующим рукописям: РГБ, Рум. № 186 (XIV в.); РНБ, Q I, № 312 (XV в.); РГБ, Тр.-Серг. № 768 (XV–XVI вв.); РНБ, Кир.-Белозерск. № 40/1117 (XVI в.). Кроме этого известны и другие рукописи, содержащие I Поучение: РГБ, Тр.-Серг. № 794 (XVI в.); РГБ, Тр.-Серг. № 204 (XVI в.); РГБ, МДА № 229 (XVI в.); Владимиро-Суздальский музей № 5636/18 (XVI в.); Новгородский музей-заповедник № 10960; РНБ, Ф. I. № 233; РНБ, Ф. I. № 915; ГИМ, Увар. № 77/307; ГИМ, Увар. № 740/309 (см.: *Петухов Е.* Указ. соч.: Прибавление к изданию. С. III–VI; Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 388).
- ³ Летописи фиксировали землетрясения в 1230 г. (см.: ПСРЛ. Т. I. М., 1962. Стлб. 511), а необычные небесные явления, упоминаемые в поучении, отмечались летописцами в 1223 г. На 1230 г. по Новгородским летописям падает голод и мор. Е. Петухов на этом основании сделал заключение, что I Поучение было составлено Серапионом еще в бытность его архимандритом Киево-Печерского монастыря (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 19–20). Чтобы согласовать дату с упоминанием нашествия 1237 г. и походом Батые в южную Русь в 1239–40 гг., исследователь допустил, что тема опустошений от иноплеменной рати оказалась в тексте как позднейшая вставка, появившаяся после 1237 г. (см.: Там же. С. 22). Это маловероятно, ибо мотивы нашествия, равно как и антиязыческие выпады, являются главными для всех произведений. Изображению татарского погрома посвящено I, II и особенно III Поучения, тогда как в IV Поучении об этом говорится кратко, в общих словах. Вместе с тем антиязыческие сентенции заключены в IV и V Поучениях, тогда как в других поучениях та же тема присутствует неявно, в виде некоего лейтмотива. Сей-

час есть основания говорить, что природные катаклизмы и военные бедствия случались гораздо позже названного Е. Петуховым срока, но зато в непосредственной хронологической близости к созданию остальных поучений. Тогда получается, что все произведение — это созданная в короткий промежуток времени программа, части которой обнародованы в виде отдельных поучений. Предполагавшийся Е. Петуховым разрыв в 40 лет не объяснял столь гармоничное для всех произведений единство темы и метода.

На слабость хронологических доказательств Е. Петухова обратил внимание В. А. Колобанов, указавший на сообщение Густынской летописи о землетрясении 1258 г. (см.: *Колобанов В. А.* К вопросу о датировке первого «Слова» Серапиона Владимирского // Ученые записки Владимирского пединститута. 1958. Вып. 4. С. 250–258). Н. К. Гудзий, специально исследовавший хронологию творчества писателя, не подверг сомнению доводы Е. Петухова о пополнении I Поучения вставкой (см.: *Гудзий Н. К.* Указ. соч. С. 451). С точки зрения общей оценки проповеднической деятельности Серапиона более логично считать, что I Поучение могло быть написано задним числом не по отношению к 1237–1240 гг., а по отношению к 1274 и 1275 гг., когда Серапион занял кафедру Владимирского епископа и когда мог вспоминать недавние природные бедствия и карательные экспедиции татар в покоренные русские земли (вторжение Неврюя во Владимиро-Суздальскую Русь в 1252 г., рейды монголо-татарских отрядов в новгородские земли в 1273 г., подавление татарами восстания 1262 г. в Ростове, Владимире, Суздале и Ярославле). Кроме того, в I Поучении он называет себя «пастухом стаду», что неуместно бы было в бытность его архимандритом, ибо поучение адресовано мирянам. Получается, что в момент написания I Поучения Серапион выполнял пастырские обязанности, которые были на него возложены в 1274 г. Если в I Поучении присутствуют воспоминания, то в следующих видна абсолютная сопричастность текущим событиям.

См.: *Гудзий Н. К.* Указ. соч. С. 450–456; *Петухов Е.* Указ. соч. С. 22–25. Говоря о поставлении Серапиона епископом, все летописи называют одну дату — 1274 г. Расхождения между свидетельствами касаются «объема» епископии. Воскресенская летопись воспроизводит точку зрения Московского летописного свода конца XV в., где к епископии причислены Владимир, Суздаль и Нижний Новгород (см.: ПСРЛ. М.:Л., 1949. Т. 25. С. 151). Согласно другим

летописям (Тверской, Московскому своду 1518 г.). Серапион был поставлен только на Владимир и Суздаль (ср.: ПСРЛ. М., 1963. Т. 28. С. 61). Троицкая и Густынская летопись, в свою очередь, не упоминают о Суздале, относя к назначению кроме Владимира и Нижнего Новгорода еще и Ростов, который в это время имел своего епископа Игнатия. Е. Петухов считал, что разноречивые источники объясняются перекройкой границ епархий в XIII в. Владимирская епархия, учрежденная в 1215 г., включала в себя Суздаль и Юрьев, а в 1226 г. — Переяславль-Залесский (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 2). Видимо, в условиях татарского разорения, а также бегства или гибели многих церковных иерархов, границы русских епархий и вовсе стали условными. Например, Владимирская епархия после смерти Владимирского епископа Митрофана в 1237 г. и до назначения Серапиона оставалась пустой, управляясь, возможно, Ростовским епископом Кириллом (ум. 1262 г.). По крайней мере в Синодике Боголюбовского монастыря (XVII в.) в списке епископов предшественником Серапиона назван Кирилл, тогда как в поминальном списке Успенского собора, в соответствии с реально погребенными в нем иерархами, Серапиону предшествует Митрофан (см.: Там же. С. 2–5). Видимо, летописи, как и синодики, отразили известные им сведения об окормлении Владимирской епархии в смутные годы XIII столетия, «объем» которой из-за отсутствия постоянного епископа, а также из-за распространения на владимирские пределы сферы деятельности соседних иерархов, менялся. Вместе с тем весьма показательно, что только после Серапиона устанавливается жесткий порядок назначения епископов одновременно во Владимир и Суздаль.

* В подборке «собрания сочинений» Серапиона ему соответствует II Поучение. В сборниках «Златоуст» произведение было обозначено как «Поучение Иоанна Златоустаго, да престанем от грех наших», читавшееся во вторник первой недели поста. Текст II Поучения читается в составе «Златой цепи»: РНБ, QI, № 312 (XV в.); РГБ, Волок. № 113 (XVI в.); а так же в «Златоустах»: РГБ, Тр.-Серг. № 142 (XVI в.); РНБ, Соф. № 1265 (XV в.); РГБ, Муз. № 182 (1555 г.); РГБ, Тр.-Серг. № 144 (XVI в.); РГБ, Унд. № 533 (XVI в.); РГБ, Унд. № 534 (XVI в.); РГБ, Унд. № 536 (XVI в.) — (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. Прибавление к изданию. С. VII). В воспроизведенном нами списке опущены указания на поздние рукописи.

9 Хронологическая мета внутри II Поучения позволяет точно датировать его создание 1275 г., при условии, что за точку отсчета берется не первое столкновение с татарами в 1223 г., а наше-

- свие 1237 г. (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 23). Н. К. Гудзий убедительно показал, что попытка передатировать текст французским исследователем М. Горлиным (см.: *Gorlin M. Serapion de Wladimir predicateur de Kiev // Revue des etudes slaves. T. 24. Paris, 1948. P. 21–28*) 60-ми годами XIII в., на основании отчета сорокалетнему «томлению и муке» от событий на Калке 1223 г., несостоятельна (см.: *Гудзий Н. К.* Указ. соч. С. 452–453).
- ¹⁰ См.: ПСРЛ. М., 1963. Т. 28. С. 61; ПСРЛ. М.:Л., 1949. Т. 25. С. 151.
- ¹¹ См.: *Мильков В. В.* Мировоззренческие основания поэтической образности «Слова о полку Игореве» // *Слово о полку Игореве и древнерусская философская культура. М., 1989. С. 28–29; Егоров Э.* «Слово о законе и благодати» Илариона и теория «казней божиих» // *Альманах библиофила. Вып. 26. М., 1989. С. 114–121.*
- ¹² Кроме уже рассмотренных I и II Поучений отождествление мук нашего с «Божьим батогом» находим в III и IV Поучениях. III Поучение, которое Н. К. Гудзий назвал самым выдающимся из всех Слов Серапиона, читается под названием «Слово святого преподобного Серапиона» в «Златой цепи» и под названием «Слово святого Ефрема о казнях божиих и о ратях» в «Измарагдах». Кроме упомянутой «Златой цепи» XIV в. списки этого памятника встречаются в следующих рукописях: РГБ, Тр.-Серг. № 91 (XV в.); РНБ, F I, № 225 (1509 г.); РНБ, Соловец. № 359 (XV в.); ГИМ, Синод. № 230 (1518 г.); РГБ, Тр.-Серг. № 203 (XVI в.); Тр.-Серг. № 794 (XVI в.); РГБ, Унд. № 142 (XV в.); РНБ, Кир.-Белозерск. № 39/1116 (XVI в.); РНБ, Q I, № 213 (XVI в.) и др. (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. Прибавление к изданию. С. VIII). Характерно, что анализировавший списки поучений Е. Петухов выявил взаимозаменяемость I и III Поучений в составе «Измарагдов». Если «Измарагд» содержит в своем составе I Поучение, то в нем опущено III Поучение, и наоборот (см.: Там же. С. IX). Это, evidentemente, может указывать на то, что смысл I и III Поучений составители рукописей воспринимали как вполне тождественный и ограничивались копированием одного текста, тем более что IV и V Поучения, в отличие от первых трех, известны в единичных списках. Широко тиражировались (в разном сочетании комбинаций) I–III Поучения Владимирского епископа.
- IV Поучение, начинающееся словами: «Мал час порадовахся о вас...», известно только по Троицкому списку «Златой цепи», заключающему в себе самую полную подборку сочинений проповедника, и по открытому В. А. Колобановым списку

этого поучения в «Златой цепи» из собрания Новгородского музея-заповедника (см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 388).

Время создания III и IV Поучений относится исследователями к концу пастырской деятельности Серапиона, причем IV Поучение, не имеющее хронологических мет, датируется с учетом порядка расположения поучений в подборке (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 23; *Гудзий Н. К.* Указ. соч. С. 452–453). Попытку М. Горлина отнести первое из названных поучений к событиям вскоре после 1240 г. исследователи считают неубедительной. IV Поучение в наименьшей степени отразило реалии татарского нашествия, ограничиваясь ремаркой о торжестве иноплеменников казнимыми грешниками.

¹¹ V Поучение известно в единственном списке (РНБ, Кир.-Белозерск. № 4/1081. XV в.). На основании упоминания в нем гибели Драч-града (города Дураццо, на восточном побережье Адриатического моря) в 1273 г., составление поучения датируют 1274–75 гг. (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 23–24; *Гудзий Н. К.* Указ. соч. С. 451). По тематике V Поучение посвящено развенчанию двоеверных заблуждений. По сути дела, это продолжение антиязыческой темы, намеченной в IV Поучении. Н. К. Гудзий даже считает, что V Поучение «правильнее рассматривать лишь как новую редакцию четвертого «Слова»» (см.: *Гудзий Н. К.* Указ. соч. С. 454). Но еще раньше Е. Петухов убедительно показал наличие значительных текстуальных совпадений между IV и V Поучениями Серапиона (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 14–15). Оба поучения можно воспринимать как апофеоз антиязыческой темы, присутствующей и в предыдущих поучениях. Все это дает основания говорить о композиционно-смысловом единстве всего блока поучений, образующих в совокупности некое единое, взаимодополняющее друг друга целое. Поучения, конечно же, нельзя рассматривать как одновременные части одного произведения, но то, что каждое обличительное слово составлялось с учетом предыдущих, развивая одни и те же мотивы, это очевидно. Такого рода постоянство творчества можно объяснить существованием единого адресата, которому последовательно назначались все пять поучений.

Скрупулезно выявляя многочисленные сходства между поучениями, Е. Петухов, к сожалению, однозначно относит их на долю переписчиков (см.: Указ. соч. С. 15–16). Однако в свете приведенных выше соображений логичнее будет считать, что проповедник, заостря внимание на одной и той же проблематике, вос-

производил некие «штампы». Причем оказывается, что эти же «штампы» выявляются в нравственно-назидательных текстах, развивающих сюжет Божьей кары. Наблюдаются, к примеру, соответствия со «Словом Иоанна Златоуста о казнях Божиих на нас», местами совпадающие со «Словом о ведре и казнях Божиих», которое приписывают Мефодию Патарскому (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 216–224). Серапион знал и заимствовал общеморальные рассуждения о казнях Божиих из популярных авторитетных источников. В его трактовке общие места конкретизировались применительно к животрепещущим проблемам современности. Обращает на себя внимание также то обстоятельство, что во всех произведениях, развивающих тему казней Божиих, воспроизводятся одни и те же места из Св. Писания, что позволяет ставить вопрос об использовании единого первоисточника, в котором все авторитетные сведения из Ветхого и Нового заветов о проявлении божественного гнева были уже отобраны. Некая исходная основа лишь аранжировалась в зависимости от исторической ситуации. Так что все представители идеологии казней Божиих оказывались соавторами, оживляя актуальными для своего времени примерами и мыслями некую исходную методологическую основу. Как продолжатель традиции, разрабатывавшей теорию казней Божиих, Серапион развил общие идейно-мировоззренческие постулаты этой традиции, привнес и в методологию новые оттенки (эсхатология, требование смирения). Обращение к текстуальному заимствованию — обычный прием религиозного творчества и церковной полемики.

¹⁴ Двоеверие и до татарского нашествия, и позже было довольно распространенным явлением религиозной жизни Древней Руси (см.: *Милюков В. В., Погодина Н. Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. с. 263–273). Соответственно с масштабом явления в церковной письменности достаточно широко были распространены обличения языческих пережитков (см.: *Гальковский Н. Н.* Борьба христианства с остатками язычества. Т. II. М., 1913). Среди текстов, опубликованных Н. Н. Гальковским, отобрано много Слов, обличающих тяжкие, с точки зрения церковных правил, проступки двоеверов, но только Серапион посчитал, что достойной карой за грехи двоеверия может быть истребление нетвердых в вере мечом иноплемеников. Прямого призыва к физическому уничтожению двоеверов у Серапиона нет, но некоторая удовлетворенность физическими расправами над придерживающимися беззакония современниками.

в текстах Серапиона присутствует. Если учитывать, что Серапион, критикуя языческую логику умерщвления волхвов, считает, тем не менее, необходимым казнить их по церковному закону, а смертные муки от иноплемениников приписывает деснице Господней, то предвосхищение инквизиторских установок Иосифа Волоцкого в отношении вероотступников здесь налицо. Поэтому в текстах проповедника отсутствует сопереживание мучимым от иноплемениных захватчиков, поэтому «поганые» татары в нравственном отношении ставятся выше двосерных соотечественников. Здесь уже не просто религиозная неприязнь, а нечто большее. Вызывает недоумение причисление Серапиона к представителям «в меру терпимого», гуманного направления идеологов древнерусского христианства (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 165; *Колесов В. В.* Указ. соч. С. 606). Именно такие характеристики творчества по недоразумению оказываются весьма распространенными в литературе.

¹⁵ На такого рода подоплеку проповедей Серапиона обратил внимание И. У. Будовниц (см. его работу: *Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.)*. М., 1960. С. 327–328). Надо сказать, что пораженческие, сковывавшие волю к сопротивлению татарам установки вполне соответствовали тогдашней политике церкви, молившейся за власть ханов и получавшей взамен от них поддержку.

¹⁶ Это обстоятельство тонко подметил В. В. Колесов в своих комментариях к публикации Серапиона Владимирского (см.: *Памятники литературы Древней Руси. XIII век. 1981*. С. 607). Автор, к сожалению, не учел того обстоятельства, что проповедь любви к врагу, хотя и не прописана отдельным тезисом, присутствует в общем контексте наставлений.

¹⁷ В ряде работ делается попытка приписать Серапиону критику феодальных междоусобиц (см.: *Колобанов В. В.* Обличение княжеских междоусобиц в поучениях Серапиона Владимирского // *ТОДРЛ. М.:Л., 1961. Т. XVII. С. 329–333; Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 389*). Это вряд ли соответствует действительности. И дело здесь совершенно не в том, что проповедник не мог выступать открыто и его критика завуалирована общими обличениями «грабленяи» и насилия, подходящих для обозначения незаконной междоусобной брани. Провиденциалистская методология автора, точно так же, как и в сознании творцов летописной теории казней Божиих, объективно не подводит к обличению социальных пороков и межкняжеских распрей. Действительность, согласно провиденциальной мировоззренческой

- установке, воспринимается такой, какая она есть. Как невозможно противиться воле Бога, так исключено всякое осуждение порядков, представлявших реализацию божественного промысла.
- ¹⁸ Еще Е. Петухов обратил внимание, что имя Серапиона не было включено в месяцесловы и «было как бы совершенно забыто» (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 5). Остается предположить, что забыто оно было совершенно не случайно. Уже в XIV–XV вв., в условиях подъема борьбы за национальное возрождение, воспоминание о покорности татарам, и тем более ирравственное возвеличивание их над русскими, не вписывалось в государственную политику, вдохновители и идеологи которой освободились от рабского чувства смирения, внушавшегося проповедями Владимирского епископа. Думается, что по этой причине Серапион не удостоился у ближайших современников посмертного почитания, в отличие от менее значимых и масштабных по своей общественной и религиозной деятельности иерархов, например, Симеона Владимирского (ум. 1226 г.) и Игнатия Ростовского (ум. 1281 г.). Вряд ли апологетическое отношение Серапиона к татарам могло забыться древнерусскими инициаторами культов русских святых, деятельность которых протекала в условиях национального подъема. С этими соображениями вроде бы не согласуется высокая востребованность текстов проповедника составителями древнерусских сборников, но факт тиражирования списков поучений Серапиона можно объяснить тем, что церковные деятели, от которых зависел отбор материала для книжных сборников, придерживались тех же провинциалистских воззрений на действительность, что и Владимирский иерарх. В поучениях Серапиона к тому же привлекала образно-эмоциональная и весьма убедительная для восприятия аргументация, нацеленная на искоренение как общечеловеческих пороков, так и пережитков язычества.
- ¹⁹ Надо сказать, что в оценках творчества Серапиона присутствует весьма прискорбное заблуждение, что проповедям Владимирского иерарха был свойственен патристический настрой, что сам он был убежденным патриотом Руси и заботился «о воспитании у населения чувства патриотизма и гражданской солидарности» (*История русской литературы.* Т. 1. М.; Л., 1958. С. 147. См. также: *Гудзий Н. К.* Указ. соч. С. 455; *Колесов В. В.* «Слова» Серапиона Владимирского // *Памятники древнерусской литературы.* XIII век. М., 1981. С. 606). В свете вышеприведенных соображений такую оценку творчества писателя и мыслителя второй половины XIII века следует поменять на прямо противоположную.

Серапион Владимирский*

I

(Л. 78 об. б) 'Сло(в) прп(д)внаго¹ ѿца наше(г) серапиона. г(с)н блг(с)ви ѿ² слышасте³ бра(т) є самого г(с)а глш(а) въ еѿа(г)лни и въ послѣднѣмъ лѣ(т) бѹде(т) знаменьа въ слнцѣ⁴ и в лѹнѣ и въ звѣздахъ. (Л. 79 а) и трѹси по мѣстомъ и глади. тогда реченое г(с)мъ нишимъ нынѣ звыстьсѧ при послѣднихъ люде(х). колко видѣхомъ(ъ) слнца погнбша и лѹнѹ померькѣшю и звѣздное премѣн(е)нїе. нынѣ же землѣ трасенье своимъ очима видѣхомъ(ъ) з.⁵ ѿ зачала оутвержена и неподвижна по(в)лѣньемъ бнмъ. нынѣ движеть(с). грѣхы нашими колѣблетсѧ. безаконїа нашего носити не можетъ. не послушахомъ еѿа(г)лта. не послушахомъ ап(с)ла. не послуша (Л. 79 б) хомъ прркъ. не послушахомъ свѣтилъ великихъ ркѹ василья и григорья бословца. іѿ(н)а зла(т)оуста инѣхъ стль стхъ. нмїже вѣра оутверже на бы(с) еретици ѿгнаши выша. и бѣ всѣмъ языки позналъ бы(с) и тѣ оучаше ны беспрестани. а мы єдина безаконїа. держимсѧ. се оуже наказатъ ны бѣ знам(е)ньи земли трасеньемъ его повелѣньемъ. не глть оустыно дѣлы наказаетъ. всѣмъ казнивъ ны бѣ не штьведеть злаго обычаа. нынѣ землю трасеть и колѣблетъ безаконїа грѣ (Л. 79 об. а) хн многїа ѿ земл(а)

* Текст подготовлен Бахтуриной Р. В. по рукописи: РГБ. Ф. 304. № 11 (ф. 799).

¹⁻¹ Написано киноварью, пр — лигатура.

² Так в ркп., без титла.

³ Инициал С написан киноварью.

⁴ Над и стерт надстрочный знак.

⁵ Читается: землю.

Ѡрасти хощеть тако лѣствне Ѡ древ(а). аще ли кто р(ч)еть
 преже сего потрасеніа бѣша же аще бѣш(а) потрасеніа.
 ркѹ тако естъ. но что пото(м) бы(с) намъ. не гла(д) ли не
 морови ли не рати (л) многыа. мы же единако не пока-
 хомъсѧ. дондеже приде на ны язы(к) нема(с)твѣ попус-
 тившю бѹ¹ и з.² нашу пѹстѹ створиша. и гра(д) наши
 плѣниша. и цркви стѣга разориша. ѡца и бра(т)ю нашу
 извиш(а) мѣри наши и сестр(ы) наши в поруганье вы(ш)
 нынѣ же бра(т)е се вѣдѹще³ оубоимъ(с) пр(е) щеня сего
 страшнаго и припаде(м) г(с)ви (Л. 79об. б) своему испо-
 вѣ(д)юще(с). да не вниде(м) в волши гнѣвъ г(с)нь. не
 наведемъ на(с) казни волша первое еше мало ждетъ на-
 шего поканья ждетъ нашего шращеня. аще Ѡстѹпи(м)
 скверныхъ и нема(с)твѣхъ сѹдовъ аще премѣнимсѧ⁴ кро-
 ваво(г) рѣзоньства и всакого грабленя татвы раз-
 бога. и неч(с)тго⁵ прелюбодьнства Ѡлѹчающа Ѡ ба сквер-
 нословья лжѣ клеветы клатвы и поклепа. иныхъ дѣлъ
 сотони ны. аще снхъ премѣнимсѧ⁶ добрѣ вѣдѣ тако блгага
 Л. 80 а примѹ(т) ны не токмо в сини в вѣкъ в вѹ(д)щини
 сам бо ре(ч) шратитесѧ ко мнѣ шращю(с) к вамъ Ѡстѹ-
 пите Ѡ всѣхъ. а.⁷ Ѡстѹпл(ю) казна вы докол(ѣ) не Ѡстѹ-
 пимъ Ѡ грѣхъ нашихъ пощади(м) себе и чад свон(х). в
 кое врем(а) такы смрти напрасны видехо(м) ни ни не
 мого(ш) ш дому своемъ радѹ створити всхыщени бы(ш).
 инни с вечера здрави легъше наоутрниа не вста(ш) оубо-
 тесѧ молю вы сего напраснаго разлѹченя. аще бо по-
 нде(м) в волн г(с)ни всѣм(ъ) оутѣшенемъ оутѣшитъ

¹ Так в ркп., без титла.

² Читается: землю.

³ ѹ — вписано тем же почерком, теми же чернилами.

⁴ мь — лигатура.

⁵ не — вписано над строкой.

⁶ пр — лигатура.

⁷ Читается: аз.

ны бѣ. (Л. 80 б) н. ¹ акы сны помнѹет ны печаль зем-
нѹю. Ѡнметъ Ѡ на(с). исходъ миренъ подасть намъ на
wny ² жизнь. иде же радость и веселья бесконечнаго на-
сладимса з добрѣ оугожьши(м) бѹ многа же глах вы
бра(т)е и чадо но вижю мало приемлють премѣнѹють(с)
наказаньемъ нашимъ. мнози же не внимають себѣ акы
вѣсрѣтны дрѣмлють боюса дабы не звыло(с) ѡ нихъ
сло(в) р(ч)еное г(с)мь. аще не бы(х) гла имъ грѣха не
выша имѣтъ ³ ны нѣ же извѣта не ⁴ имуть ѡ грѣ(с) своемъ.
многа бо глаю вамъ. аще бо не премѣнимса. извѣта не и
(Л. 80 об. а) мамъ пре(д) бѣмъ. л. ⁵ бо грѣшнын вашъ пас-
тѹхъ повелѣное г(с)мь створихъ слово его предаю вы
же вѣсте како куплю вл(д)чню оумножити. егда бо при-
детъ сѹдѣтъ вселенѣи и въздати комуждо по дѣло(м)
его тогда истѣжетъ Ѡ васъ. аще бѹдетъ оуже талантъ
и прославнт вы в славѣ шца ⁶ своего с престѣмъ дхмь и
нынѣ при(с) вѣ(к). —

Серапион Владимирский *

I

Слово преподобного отца нашего Серапиона.
Господи, благослови, отче!

Слышали [вы], братья, самого Господа, говорящего в
Евангелии: «А в последние времена будет знамение через
солнце, и луну, и звезды, и землетрясения в городах, и го-

¹ Читается: наш.

² нѹ — лигатура.

³ Так в ркп., вм. имѣлъ

⁴ Над и ошибочно надстрочный знак, какой встречается в ркп.
над гласным и.

⁵ Читается: люди.

⁶ шца — лигатура.

* Перевод Р. В. Бахтуриной.

тод?»¹ Сказанное тогда Господом нашим ныне сбылось, при последних людях². Сколько раз видели мы исчезнувшее солнце, и померкшую луну, и изменение звезд! А теперь землетрясение своими глазами увидели:³ земля, изначально укрепленная и недвижимая, повелением Божиим ныне движется, грехами нашими колеблется, беззакония нашего переносить не может⁴. Не послушали мы Евангелия, не послушали Апостола, не послушали пророков, не послушали светил великих, назову: Василия и Григория Богослова, Иоанна Златоуста⁵ и иных святых святителей, которыми вера была утверждена, еретики были изгнаны, и Бог всеми народами был познан, а они учили нас беспрестанно. Но мы лишь беззакония держимся. Вот и наставляет нас Бог предзнаменованиями, землетрясением по его повелению⁶. Он не глаголет устами, но делами наставляет. Всем этим наказав нас, Бог никак не отвратит нас от злого обычая. Ныне землю трясет и колеблет, хочет отрясти грехи беззакония многие от земли, как листву от древа⁷. Если же кто говорит: «И прежде этого сотрясения были ведь!»⁸. Если были сотрясения, скажу: «Это так, но что после этого нам было — не глад ли, не мор ли, не войны ли многие!»⁹. Мы же, однако, не покаяться, пока не пришел на нас немилостивый народ, когда Бог допустил, и землю нашу опустошили и грады наши пленили, и церкви святые разорили, отцов и братьев наших перебили, матери наши и сестры наши в поруганье были!¹⁰ Ныне же, собратья, все это зная, да убоимся возмездия сего страшного и преклонимся Господу своему, исповедуясь, да не попадем в еще больший гнев Господень, не навлечем на себя еще большие казни¹¹. Это прежде всего. Еще недолго Господь ждет нашего покаяния, ждет нашего обращения¹². Если отступимся нечестивых и безжалостных приговоров, если отвратимся от кровавого лихоимства и всякого грабежа, воровства, разбоя и грязного прелюбодейства, отлучающих от Бога, [отступимся] сквернословия, лжи, клеветы, проклятий и поклёпа и иных сатанинских дел¹³. Если от всего этого отвратимся,

хорошо знаю, что милосердные примут нас не только в этой жизни, но и в будущей. Ибо сам Господь сказал: «Вернитесь ко мне, вернусь и я к вам, отступитесь от всех — и я отступлюсь, казня вас»¹⁴. Доколе не отступимся от грехов наших? Пожалеем же себя и чад своих — в кое время столько напрасных смертей мы видели? Иные не могли о доме своем завещания сделать — восхищены были, иные с вечера здоровы легли — наутро не встали. Побойтесь, молю вас, такого жестокого разлучения. Если же предадимся воле Господней, всеми утешениями утешит нас Бог наш: как сыновей помилует нас, печаль земную отымет от нас, исход мирный подаст нам в ту жизнь, где радостью и весельем бесконечным насладимся вместе с достойно послужившими Богу¹⁵. Много говорил я вам, братья и дети¹⁶, но вижу — мало приемлют, исправляются наставлением нашим¹⁷. Многие же не обращают внимание на себя, словно бессмертные, дремлют. Боюсь, дабы не сбылось над ними слово, реченное Господом: «Если бы не говорил им, греха не имели бы; ныне же оправдания не получают в грехе своем»¹⁸. Много раз ведь говорю вам: ведь если не изменимся, оправдания не имеем перед Богом. Люди! Ведь грешный ваш пастух повеленное Господом совершил — слово Его передаю. Вы же знаете, как условие владычне¹⁹ успешно выполнить. Ведь когда придет суд тот вселенский воздать каждому по делам его, тогда потребует от вас, если [умножили] талант, то прославит вас в славе Отца Своего с Пресвятым Духом, и ныне, присно, во веки!²⁰

КОММЕНТАРИИ

¹ Авторский пересказ евангельских текстов, в котором объединены тезисы нескольких стихов (ср.: Лук. 21, 11, 25). Примечательно, что апокалипсическая тема вводится в произведение путем обращения к 21 главе Евангелия от Луки, где говорится о предзнаменованиях последних времен. В качестве сравнения укажем на то, что в «Повести временных лет» ознаменование

последних времен вводилось не по аналогии с текстами Св. Писания, а отождествлялось с образами и установками «Откровения» Мефодия Патарского, у которого были заимствованы идеи об исходе в мир «нечистых» апокалиптических народов. Там же древнерусские авторы находили выразительные прообразы социальных и природных катаклизмов («последних времен»), с которыми символически соотносили собственные беды (см.: ПСРЛ. Т. 1. С. 234–236; *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и летопись // ИОРЯС. Т. 29. С. 380–382).

Для творчества Серапиона весьма характерны зачины, построенные на изречениях Св. Писания. На эту особенность писательской манеры Владимирского епископа обратил внимание В. А. Колобанов (см.: его работу: О Серапионе Владимирском как возможном авторе «Поучения к попам» // ТОДРЛ. Т. XIV. М.; Л., 1958. С. 161). Добавим, что тексты Серапиона не отличаются богословской ученостью. Простота и доходчивость изложения сочетается со стремлением автора избежать перегруженности цитатами, среди которых отсутствуют ссылки на святоотеческую литературу. При этом большая часть используемых в поучениях библейских изречений — шаблонны, они неоднократно употребляются в иных текстах на тему ниспослания Божьей кары за беззакония.

Указание на то, что восприятие проповедником бедствий связывалось с эсхатологическими ожиданиями. В этом Серапион намного опередил свое время, ибо для Древней Руси ожидание конца света до истечения седьмой тысячи лет (т. е. до 1492 г.) было нехарактерно. Грядущее светопреставление, суд и воздаяние в большинстве памятников религиозной мысли относились к отдаленному неопределенному будущему, поэтому древнерусская публицистика домосковской эпохи осталась безучастна к страстям на эту тему. Серапион и некоторые летописцы в данном случае являются редким исключением. В их трудах обостренное восприятие эсхатологической темы обозначалось в связи с тяжкими бедствиями, обрушившимися на Русь в 1237 г. Есть все основания ставить вопрос о принадлежности их к историософии исторического пессимизма.

Эта часть поучения заключает в себе хронологическую мету, на основании которой исследователи датировали произведение. До недавнего времени считалось, что землетрясение, о котором идет речь, случилось 3 июля 1230 г., а необычайные небесные явления, связанные с Солнцем, Луной и звездами, упоминались

в летописях под 1206, 1207, 1223 и 1230 гг. (см.: *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. С. 18–21; *Колесов В. В.* «Слова» Серапиона Владимирского // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 607). Некоторые исследователи (М. Горлин, например) предлагали датировать текст временем вскоре после 1230 г. Но Серапион в это время был архимандритом Киево-Печерского монастыря, тогда как в поучении он говорит о себе как о пастыре большого духовного стада. Неувязка получилась и с описаниями ужасов татарского нашествия, за которые никак нельзя было принять результаты первого поражения от татар в 1223 г. Тогда было выдвинуто предположение, что та часть произведения, где говорится о связанных с нашествием иноплемеников муках, является позднейшей вставкой, появившейся в тексте после 1237 г. Это мнение, высказанное Е. Петуховым, поддержал Н. К. Гудзий (см.: *Гудзий Н. К.* Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. Т. XI. Вып. 5. М., 1952. С. 450–451). Недавно В. А. Колобанов обратил внимание на указание Густынской летописи, сообщавшей о землетрясении 1258 г., временем после которого он и предложил датировать I Поучение (см.: *Колобанов В. А.* К вопросу о датировке первого «Слова» Серапиона Владимирского // Ученые записки Владимирского пединститута. 1958. Вып. 4. С. 250–258). Эта датировка, приближенная ко времени написания других произведений, более вероятна, ибо все пять текстов поучений представляют единый сюжетно-тематический блок, рассчитанный на восприятие одного адресата.

- ⁴ Свидетельство о знакомстве Серапиона с апокрифической литературой. Мотив колебания Земли в ответ на беззакония людей заставляет вспомнить «Видение апостола Павла», в котором содержится жалоба Земли, испрашивавшей у Бога разрешение свершить суд за грехи людские соответственно возможностям своей природы (РГБ, Рогожск. № 608. XVI в. Л. 229 об.). Можно предположить, что содержащаяся в этом апокрифе идея прижизненного (не дожидаясь Страшного Суда) воздаяния за грехи являлась наряду с «Книгой Еноха» и «Откровением» Мефодия Патарского одним из источников древнерусской теории казней Божиих. Серапион Владимирский, как яркий представитель этого идейно-религиозного направления, знал о такого рода текстах. Об этом свидетельствует заимствованный из «Видения апостола»

Павла» мотив. Однако Владимирский епископ более строг в каноническом выражении мыслей, ибо избирает в качестве отправных постулатов Евангелие, а не апокрифическое «Откровение» Мефодия Патарского или «Книгу Еноха». Поэтому отмеченный нами апокрифический след присутствует в его тексте неявно. Совершенно очевидно, что в первую очередь он ориентируется не на апокрифы, а на Св. Писание.

⁵ Единственная в творчестве Серапиона ссылка на авторитет святых отцов. Все три святителя жили в одно время и представляли разные направления в христианстве. Василий Великий (329–378 гг.), Григорий Богослов (328–390 гг.) принадлежали к каппадокийской школе. Иоанн Златоуст (347–407 гг.) был ярким представителем антиохийского направления. В их бытность христианство укрепило свои позиции в обществе, успешно велась борьба с еретиками, затихли внутрицерковные споры и раздоры.

⁶ Тема знамений — животрепещущая тема для древнерусской литературы. Ортодоксальное христианство не признавало предзнаменованных как символов грядущего, ибо такое мироотношение предполагало роковую предопределенность бытия. Вместе с тем в соответствии с установками ортодоксального богословия, выраженными «Шестодневом» Иоанна экзарха Болгарского и известными на Руси текстами Иоанна Дамаскина, летописцы проявляют пристрастный интерес к символике знамений, трактуя их как по божественной воле явленные знаки, с помощью которых Бог предвещает близкое наступление значительных событий. Серапион воспринимает природные знамения мистико-символически, в соответствии со строго ортодоксальной церковной традицией.

⁷ Постулат божественной казни как средства возмездия за беззакония, в образной, приспособленной для эмоционального воздействия формулировке.

⁸ Указание на то, что у сторонников теории божественных казней были оппоненты. Возможно, что фрагмент отражает реплику, которая могла употребляться в спорах по вопросу: обосновано или нет считать природные катаклизмы Божьей карой. Не исключено, что данный тезис спора отражает эсхатологические сомнения какой-то части древнерусского общества.

⁹ Мор на Руси зафиксирован историками в 1230 г. «Войны многие», предшествующие нашествию «шмилостивого народа», должны в таком случае соответствовать междоусобным браням, столкновениям с соседними половцами и, конечно же, первому

поражению от татар в 1223 г. Смысл текста заключается в том, что эсхатологическое значение имеют не отдельные бедственные явления, а некий их набор: войны, землетрясения, голод.

- ¹⁰ Картина татарского разорения 1237–1240 гг. как реализация божественного предопределения.
- ¹¹ Формулируется вытекающая из теории казней поведенческая установка на смирение, ибо Божьему гневу невозможно противиться. Тезис прижизненной казни соответствует т. н. «малой эсхатологии», которая в целях исправления людей предлагает уже прижизненное возмездие за грехи. «Малая эсхатология» преследует чисто педагогические цели — внушить людям необходимость покаяния и исправления, чтобы они смогли предстать на Страшном Суде уже очищенными от скверны и таким образом избежать осуждения на вечные муки. Видимо, не случайно к «малой эсхатологии» обращались, главным образом, в начальные века христианизации, используя бедствия как наглядный прообраз будущего воздаяния и одновременно как убедительный аргумент воздействия на привыкших конкретно мыслить вчерашних язычников.
- ¹² Формулировка «покаяние» предполагает греховность верующего, тогда как применяемое проповедником понятие «обращение» предполагает введение новых людей в лоно церкви. В условиях Древней Руси таковыми могли быть только отступившие к язычеству двоеверы. Ангиязыческая тема получила дальнейшее развитие в последующих поучениях. Тезис «недолго Господь ждет нашего покаяния» имеет эсхатологическое значение.
- ¹³ Перечень прегрешений вполне традиционен для церковной литературы нравственно-назидательного жанра. Обличения Серапиона обычно воспринимаются как свидетельство порочного состояния древнерусского общества XIII столетия. Хотя те же самые пороки бичуются в десятках других, датированных разными веками проповедей и поучений. В данном случае в трактовке древнерусского мыслителя поражает несообразность кары русскому народу за перечисленные прегрешения, которые по рекомендациям духовных наставников обычно исправлялись либо назиданием, либо довольно умеренными наказаниями по церковному закону. Кроме того, последствия нашествия были таковы, что перед растерзанными остатками русского народа в первую очередь стоял вопрос физического выживания. На этом фоне нравственно-религиозные претензии к обществу выглядят слишком строгими и завышенными. Здесь при-

существует элемент отчужденности от общего горя, отстраненности от народа и религиозной предвзятости, не желающей считаться с реальным положением дел.

¹⁴ Ср.: Малах. 3, 7; Захар. 1, 3. Тезис «отступлюсь, казня вас» добавлен автором по смыслу конвоя, окружающего комментируемое библейское выражение.

¹⁵ Фокусируются воедино «малая и большая эсхатология», обещающая избавление от прижизненных и посмертных мучений в случае смирения. Установка на смирение и покорность — кредо теории казней Божиих.

¹⁶ Некоторые исследователи видят в форме авторского обращения указания на то, что поучение предназначалось и монахам («братья»), и мирянам («дети»). Однако наблюдения за применявшимися в древнерусских текстах формулами дают основание к заключению, что слово «братья» широко употреблялось пастырями в обращении к мирянам (см.: *Гудзий Н. К.* Указ. соч. С. 451). Поэтому нет оснований видеть в этом дополнительное подтверждение того, что поучение написано было еще в бытность Серапиона архимандритом. Да и перечень пороков отражает все-таки особенности мирской, а не монашеской жизни.

¹⁷ Важное признание проповедника, что усилия его по исправлению грешников не имели значительного успеха.

¹⁸ Иоанн. 15, 22.

¹⁹ В данном контексте «Владыка» как синоним Господа.

²⁰ Концовка является логическим завершением заявленной с самого начала поучения темы скорого суда. Эсхатологическим мотивом поучение начинается и им же завершается. Это — авторский прием кристаллизации главной идеи всего произведения, характерный для творческого почерка Серапиона (ср.: коммент. I–1).

(Л. 17 об.) 'Вто[ръ](к) а̄ нед[ѣли] п(о)с(та) побѣнн(е) еда престанемъ. ѿ грѣ(х) наши(х)¹ гн̄ блгословн ѿче Мног² печа(л) в ср(д)ци свое(м) вижю ва(с) ра(дн) чада. понеже никак(о) вижюу вы преминн(в)шася ѿ дѣ(л) неподобны(х). не тако скорен(т) м̄ти видащи ча(да) своа болаща. ако ж а(з) грѣшнын ѿць ва(ш). видя вы чада болаща безаконным(н) дѣлы многа(ж)ды бо гла(х) ва(м) хотя вставити ѿ ва(с) злыи обычан николи (ж) вы переменнеша(с) ѿ зло(б) свои(х) аще кто ри(зы). ема не престае(т) ѿ зло(б) свои(х) аще кто ѿ ва(с) развоинн(к). ра(з)бога не встане(т)ся. аще кто краде(т) та(т)бы не остане(т)ся. аще кто ненави(с)тъ на дрѣга нма(т). вра(ж)дѣ а не почивае(т) аще кто восхътае(т)³ граба не насыти(т)ся. аще кто любодѣн любодѣнства не ѿлѣчитсѧ. как(о) оугешно(с). видя вы ѿ ба̄. Ѹдалша(с)⁴ како вбра(д)ѹюся⁵ і сѣ нѣ⁶ нивѣ. ср(д)ца ваше(г) всег(д)а сѣма вж(с)твенное. і николи (ж) виждѣ прозавша. і пло(д) пород(н)ша. молю вы бра(тн)е і снѣе перемените(с). на ѹнишее веновѣте(с) добры(м) ш(б)новленіе(м) (Л. 18) престаннѣ злая твораше ѹвоѣте(с) сотворша(г) ны встрепеще(т) соуда е(г) страшна(г) к комѣ граде(м). к ко(м)у прѣближае(м)ся ѿходяще свѣта се(г). что ре(ч)мъ и что ѿвещае(м) стра(ш)но е(с)тъ. чада власти гнѣ(в) вѣн. чем(ѣ) е видн(м) что прѣиде на ны. і в се(м)

* Текст подготовлен Р. В. Бахтуриной по рукописи: РГБ. Нижегородское собр. Ф. 218 (732). № 613 (38).

¹ Написано киноварью.

² Инициал М — написал киноварью.

³ Так в ркп., вм. восхъштаетъ?

⁴ Так в ркп. — оудалнв(с)?

⁵ Лигатура — аѹ (аѹ).

⁶ Так в ркп., вм. іже сѣю на?

житїи сѣще і еще сѣще чесо¹ не прїидохо(м) на сѧ. і какїа ка(з)ни ѿ ба не возпрїахо(м). не пленена ли бы(с) зе(м)ла нїша не (в)зѧти (ли) быша гра(д)и нїши. не (в)скори (ли) падоша ѿцы наша і бра(т)и а. троубїе(м)² на зе(м)ли. не ведени ли быша жены и чада нїша в поло(н), не порабощени (ли) быхо(м). вставившїисѧ горкою работою ѿ иноплеме(н)нкѣ³ се оу(ж) ко ст(ѣ) лѣ(т) прїблнжае(м)сѧ томленїе ї м(ѣ)ка ни⁴ тѧ(ж)кїи а на ны не⁵ престаю(т). і гла(д)и і моревн на живо(т)и нѣ нїши(х). въ сла(с)ть хлѣба свое(г) изъѧсти не може(м). воз(д)ыханїе наше і печала соуши(т) кости наша кто (ж) ны сего доведе нїша безаконїа нїши гресн. нїше непо(с)л(ѣ)шанїе наша не покаанїе. молю вы бра(т)и е видете в помыслы вїша. ко(ж)до ва(с) оузрите ср(д)чными шчима дѣла вїша. і возненавидете і ѿверзите н(х). к покаанїю прїтеците. і гнѣ(в) бжїи пре(д)стане(т).⁶ і мл(с)ть г(с)на ізли(в)ае(т)сѧ на ныі казни(ми) б(ѣ)доу(т) томащїи ны мы в радости поживе(м) на зе(м)ли нїшен. по ѿшествїи свѣта се(г). прїнде(м) рад(ѣ)юще(с) акн ча(да) ко ѿц(ѣ) к боу(с)воем(ѣ) і наслѣдн(м) цр(с)тво гв(с)ное. (Л. 18 об.) его (ж) ѿ га со(з)дани выхо(м). великї бо ны сотвори(л) гѣ. мы (ж) ѡслѣшанїе(м) мамы сотвори(х)о(м)сѧ не погѣн(м) величества свое(г). непослѣшницы бо дѣло(м) но творцы законѣ аще (ли) чн(м) попо(л)зне(м)сѧ. но воспране(м) і помане(м)сѧ к покаанїю прїтеце(м) любо(в) к бѣ(ѣ) принесе(м) прослезн(м)сѧ. мл(с)тно к⁷ нїщн(м) по силе сотвори(м) бѣдны(м) помо(щн) могѣще ѿ бѣд избавн(м)сѧ. аще боуде(м) таце гнѣ(в) бїи не бѣде(т) на нас. но всег(д)а в лю(б)ви пребывающе бїи. ми(р)но поживе(м). слыши(м) бо ннне(в)гнн) гра(д) вы(в)шн вели(к), і множество в не(м) лю(д)и. полнѣ беза конна

¹ Написано над строкой другим почерком.

² Так в ркп.

³ Так в ркп., вм. иноплеме(н)никѣ.

⁴ Так в ркп., вм. данн.

⁵ Написано над строкой другим почерком.

⁶ Так в ркп., вм. престае(т).

⁷ Написано над строкою другим почерком.

бѣ хоташѹ потребити н(х). аки со(до)ма и гомора. івнѹ пр(о)-
рка. да проповѣдає(т) погыбе(л) гра(дѹ) нхѹ. шнн(ж) вскоре
слышашѹ¹ нн пож(д)аша і переменна(с) ѿ зло(б) свон(х) і
потре(вн)ша безаконїа поканіе(м) посто(м) и млтвою пла-
че(м). ѿ стары(х) і до юно(т). і до² сѣщи(х) мл(де)нцѹ. тѣ(м)
бо млека³ ѿлѹчиша на три днн. но і скотѹ і коне(м) сотвори-
ша по(с). і всен животинє. і оумо(ли)ша га і то(м)ленїа ѿ не(г)
свобо(ди)ша(с). і аро(с)ть г(с)ню переменїша на мл(с)р(д)їе.
і погыбели избыша івнїно⁴ проро(ч)ство вотще бы(с). га(к) в
веществїи бы(с) пр(о)рочество его гра(д) бо не погыб(е). івна
бо га(к) члнн погыб(е)ли гра(д)ныа шждаше бѣ же ви(дн)⁵
ср(д)ца н(х). ш нн(х) шбра(тн)ша(с) ѿ зла дѣло(м) і мыс-
лю. мл(с)ть к нн(м) посла мы(ж) что ш сн(х) рече(м). че(г)
не видн(м)⁶ че(г) ли са на(д) нами сотвори(м) чн(м) же не
накаже(т) на(м) бѣ на(ш). хота ны переменити ѿ безаконїа
наше(гв). нн єдина(г) лѣта. или змы. коли бы хо(м) неказ-
ни(м) ѿ ба николи же лиши(м)са зла(г) наше(г) швычан.⁷
(Л. 19) но в нем же греси кто влзи(т) в то⁸ и пребывает(т).
на поканіе никто по(д)вигне(м)са нн сотвори(тн) какна
ли ка(з)ни не по(д)їме(т). в снн вѣкъ. а в бѣдѹщїи шгнь не
ѹгасает(т). но ѿселе престаните ба прогнѣвающе молю вы
мно(зи) бо междѹ ва(ми) їстин(о) боу работающе но на се(м)
свѣте ра(в)но со грѣшнїкы ка(з) нимн соу(т) ѿ ба свѣтле-
нши(х) венце(м) спо(до)блѣтса грѣшнїко(м) же бо(л)шее
мчїе тако і правє(д)нїци казни(ми) бѣша за н(х) безаконїе.
се слышаше ѹбоїте(с) вострепещете. пре(д)станїте⁹ ѿ зла і
творите добро. са(м) гѣ ре(ч) шбратите(с) ко мнѣ и а(з)
шбращоу(с) к ва(м). жде(т) ншго поканіа. миловати ны

¹ Над хѹ написано другим почерком вше.

² о исправлено в ѹ более поздним почерком.

³ є исправлено из с, к — из недописанного т.

⁴ і исправлено на а. Перед ш вписано і другим почерком.

⁵ Так в ркп., вм. видн.

⁶ Над вторым и надписано хо другим почерком.

⁷ Так в ркп., вм. швычан.

⁸ Так в ркп., вм. то(м).

⁹ Так в ркп., вм. престанїте.

хоще(т). і бѣды избавити ны хоще(т). і сп(с)ти хоще(т).
мы (ж) съ д(в)до(м) рече(м). ги вкж(д)ь смиреніе нше і
ѡпѣстн вса гре(хн) нша. шбрати ны бѣ сп(с)тлю ншь воз-
кра(тн) гаро(с) твою ѡ на(с). да не во веки прогнѣваеши(с)
на ны. ни да прострешн гнѣва свое(г) ѡ рода в ро(д). ты бо
еси бѣ ншь вси тѣ прославлае(м). с(о) бѣ(з)началны(м) ти
ѡще(м). і с пр(с)ты(м) ² дхо(м). ннѣ і пр(с)но. —

Серапион Владимирский *

II

(Л. 17 об.) Вторника первой недели поста. Поучение:
Когда отступимся от грехов наших?
Господи, благослови, Отче!

Много печали в сердце своем вижу о вас, чада, потому что никак не увижу вас изменившимися, [отступившими] от дел неподобающих. Не так скорбит мать, видя детей своих больными, как я, грешный отец ваш, видя вас, чада ¹, страдающими от беззаконных дел. Многократно ведь говорил вам, желая отстранить от вас злые обычаи, что несколько вы не отступаете от злых [дел] своих ², если кто наряжаясь не оставляет своей злобы ³, если кто из вас разбойник — не прекращает разбоя, если кто крадет — не отступает воровства, если кто имеет ненависть к другому и враждует без отдыха, если кто похищает — грабя не насытится, ⁴⁻⁴ если кто прелюбодей — прелюбодейства не уклоняется. ⁵⁻⁵ Как утешусь, видя вас от Бога удалившихся, как обрадуюсь, если сею на ниву сердца вашего всегда семя божественное и никогда не вижу его проросшим и плод породившим! ⁶ Молю вас, братья и сыновья, — переменитесь к лучшему, обновитесь добрым обновлением, (Л. 18) перестаньте, злое творящие, побойтесь Сотворившего нас.

¹ Так в ркп.

* Перевод Р. В. Бахтурной.

вострепещите суда Его страшного, к кому идем, к кому приближаемся, отходя от света сего! Что скажем, что ответим? Страшно, чада, попасть под гнев Божий. Почему не видим, в такой жизни пребывающие, что пришло на нас? И еще пребывая [в ней], чего не приняли на себя, и какие казни от Бога не восприняли? Не была ли пленена земля наша? Не были ли взяты наши города? Не пали ли отцы наши и братья мертвыми на земле? Не были ли уведены жены и дети наши в плен, не были ли порабощены оставшиеся горькой неволей от иноплемennых? ⁸ Вот уже ко ста годам приближаемся! ⁹ Страдания и мука, дани тяжкие и на нас не заканчиваются — и голод, и мор на скот наш. Всласть хлеба своего поесть не можем. Тоска наша и печаль сушит кости наши. Кто же нас до этого довел? Наше беззаконие, наши грехи, наше непослушание, наше непокаяние. Молю вас, братья: вникните в помыслы ваши, каждый из вас, узрите сердечным взором дела ваши — и возненавидите и отвергнете их. Прибегните к покаянию — и гнев Божий прекратится, и милость Господня [уже] изливается на нас, и казнимы будут томящие нас ¹⁰. Мы в радости поживем на земле нашей. После ухода от света сего придем, радуясь, как дети к отцу, к Богу своему и наследуем царство небесное. (Л. 18 об.) Его же ради от Господа созданы были, ибо великими нас сотворил Господь! Мы же послушанием ничтожными себя сделали. Не погубим величия своего — не послушные событиям, но создатели порядка ¹¹. Если же в чем оступимся, но поднимемся и опомнимся, к покаянию обратимся, милостыню посильную нищим окажем, а бедным — возможную помощь ¹². От бед избавимся, если будем такими. Гнев Божий не будет на нас, но всегда в любви пребывая Божией, мирно будем жить. Слышали, что Ниневий град, великий, со множеством людей, был полон беззакония. Когда Бог захотел уничтожить их, как Содом и Гоморру ¹³, [послал] он ¹⁴⁻¹⁴ пророка — пусть предскажет погибель граду их. Они же, услышав, сразу, не дожидаясь, отвратились от всего своего злого, устранили беззакония покаянием, постом и молитвою, пла-

чем — от старых до малых и до сущих младенцев, потому что [их] молока лишили на три дня, даже скоту и коням сотворили пост и всей живности. И умолили Господа и освободились от его наказания, и ярость Господню переменили на милосердие и погибели избежали. Ионино пророчество было напрасным, словно в бесчестие [ему] было пророчество его, град не погиб, хотя Иона, как [и] люди ожидал погибели города. Бог же, видящий сердца их, [узнал] о них — отвратились от зла делом и мыслию — милость к ним послал ¹⁵. Что же мы об этом скажем, чего не видим, что над нами совершенно будет, почему же не наставит нас Бог наш, желая отвратить нас от беззакония нашего? [Да ведь не было] ни единого лета или зимы, когда мы были не наказаны от Бога, но никак не избавимся от скверного нашего обычая — (Л. 19) в каком грехе кто увязнет, в том и пребывает. На покаяние никто [из нас] не решится — не совершать [грехов] ¹⁶. Какие только казни не примет в сей жизни, а в будущей — огонь неугасает ¹⁷. Но отныне прекратите, Бога гневяще, молю вас! Ибо многие меж вами, истинно Богу служащие, но на этом свете наравне с грешниками казнимые, удостоятся от Бога венца светлейших, грешникам же — еще большее мучение, так как и праведники были казнимы за их беззаконие ¹⁸. Слыша это, устрашитесь, вострепещите, удержитесь от зла и творите добро. Сам Господь сказал: «Обратитесь ко мне и я обращусь к вам» ¹⁹. Ждет нашего покаяния, помиловать нас хочет, и спасти хочет. Мы же вместе с Давидом скажем: «Господи, увидь смирение наше и отпусти все грехи наши! Направь нас, Боже, Спаситель наш! Отврати ярость твою от нас, да не навечно прогневаешься на нас, да не прострешь гнева своего из рода в род» ²⁰. Ибо ты есть Бог наш, все тебя прославляем с вечным тебе Отцом и с Пресвятым Духом ныне и всегда!

КОММЕНТАРИИ

- ¹ В этом поучении Серапион называет себя отцом духовных чад, тогда как в I Поучении он обращается к детям и братьям (см. коммент. I–16)*. Несколькими строками ниже к пастве он обращается как и в I Поучении: «Братья и сынове».
- ² Указание на то, что и прежде Серапион уже выступал с поучениями на ту же тему. Здесь же содержится важное признание тщетности пастырских усилий епископа, перекликающееся с аналогичными сетованиями в I Поучении (ср.: коммент. I–17). Все вместе объясняет — почему близкие по тематике и времени создания поучения владимирского иерарха образуют единый блок.
- ³ В приводимом перечне грехов читается следующий пункт: «аще кто ри(ды) емля не престает(т) ѿ зло(в) свон(х)». В древнейшем списке II Поучения из «Златой цепи» XIV в. он отсутствует. Позднейшая вставка, видимо, направлена против участников обрядов ряжения, осуществлявшихся во время зимних святок.
- ⁴ В этом месте по сравнению с древнейшим списком из «Златой цепи» пропущено обличение резонизма: «аще кто рѣзонимецъ, рѣзѣ емля не престанет(т), — шкаче, по пѣркѣ, всеѣ матетса; збираетъ, не вѣсть кому збираетъ; шкааннн и помыслитъ, како нагъ роди(с), тако ѿходи(т) ничто(ж) нынн, но токмо клатвѣ вѣчнѣ». Отрицательное отношение Серапиона к ростовщичеству в изначальном варианте авторского текста подкреплялось еще и ссылкой на библейский текст (ср.: Пс. 37, 7), дополненной сентенцией о том, что человек отходит в иной мир нагим. Приведенные тексты были сокращены на какой-то стадии существования памятника как единый смысловой фрагмент.
- ⁵ Здесь по сравнению со «Златой цепью» XIV в. опущены выпады в адрес пьянства и сквернословия: «сквернословецъ и пьяницъ своего шкы(ч)га не шстане(т)». В целом перечень грехов повторяет основные претензии к пастве, сформулированные в I Поучении (ср.: коммент. I–13).
- ⁶ Очередное сетование проповедника на неэффективность пастырских назидательных увещаний (ср.: коммент. I–17; II–2).

* Здесь и далее внутренние сноски на комментарии разных поучений содержат сначала номер поучения, а затем номер комментария к нему.

- ⁷ В данном разделе поучения речь идет о «большой» и «малой» эсхатологии. Согласно дуалистической онтологии, которой придерживается Серапион Владимирский, «малая эсхатология» не является частью «большой эсхатологии». Это всего лишь прообраз, который следует воспринимать так, как соотносится между собой иконное изображение и соответствующий ему надприродный первообраз. Соответственно «малая эсхатология» не заменяет «большую эсхатологию», а казнь при жизни не является окончательным воздаянием по делам. По мысли проповедника, прижизненное наказание и физически претерпеваемые муки должны служить покаянию и очищению, как предуготовление к Страшному Суду (ср.: коммент. I–II).
- ⁸ Картина бедствий, вызванных татарским завоеванием. В общих чертах эта часть текста совпадает с описанием разгрома 1237–1240 гг. в I Поучении (ср.: коммент. I–10).
- ⁹ Хронологическая мета. По сравнению с авторским текстом, в наш список была внесена корректировка даты, отражающая правку 100 лет спустя после татарского нашествия. В древнейшем списке XIV в. и его вариантах сохранилась первоначальная датировка Серапиона, где он сообщал, что составлял свой текст по прошествии около 40 лет со времен татарского нашествия: «се оуже къ мѣлѣ(т) приближаеть томление и мука». На этом основании публикуемое поучение датируют 1275 г. (см.: *Гудзий Н. К.* Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // *Известия АН СССР. Отделение литературы и языка.* 1952. Т. XI. Вып. 2. С. 453). М. Горлин ошибочно полагает, что за отсчет начала «томления и мук» следует брать не 1237 г., а 1223 г. и датирует произведение Серапиона соответственно 60-ми годами XIII в. (см.: *M. Gorlin.* Serapion de Wladimir predicateur de Kiev // *Revue des etudes slaves.* Т. 24. Paris, 1948. P. 21–28).
- ¹⁰ Интересный момент, характеризующий оценочное восприятие Серапионом русских и татар. Безбожные иноплеменники в нравственном отношении ставятся епископом выше погрязших в грехах соотечественников. Получается, что «томящие» Русь «поганые» иноплеменники перед лицом божественного выбора только тогда будут заслуживать казни, когда сравниваемые с ними русские люди отрекутся от своих заблуждений. Из этого следует, что «беззакония» русских хуже татарского «поганства», следовательно, и степень вины соотечественников оказывается при таком сравнении сопоставима с вероотступничеством. Исходные основы

рассуждений следующие: отступление от христианства в язычество — хуже нежели просто язычество иноплемеников.

- ¹¹ В данном месте переписчик несколько видоизменил и без того вольный переклад Серапиона евангельского текста. В древнейшем списке это место читается так: «**Не погубимъ, кра(т)е, величаша наше; не послушницы дѣло(м) и закону си(с)аютъ(с); но творцу**» (ср.: Рим. 2, 13). В Толковом Апостоле дана более точная формулировка: «**не послушницы бо закона правдынии оу ба. нь творцыи закону оправдаются**» (ГИМ, Синод. № 7/95, Л. 17) — (цит. по: *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. Прибавление к изданию. С. 6. Прим.).
- ¹² Один из немногих штрихов, позволяющий предполагать, что адресатом проповеди были социальные верхи общества. Однако из этого не следует, что епископ осуждал княжеские междоусобия, на чем настаивает В. А. Колобанов (см.: *Колобанов В. А.* Обличение княжеских междоусобий в поучениях Серапиона Владимирского // ТОДРЛ. Т. XVII. М.; Л., 1961. С. 329–333). Серапион, как и большинство древнерусских мыслителей и летописцев, принимает социальный общественный порядок как Богом установленную данность. Церковная проповедь направлена лишь на смягчение несправедливости во взаимоотношениях между имущими и неимущими. Из других пастырских назиданий становится ясно, что форма обращения, которая на первый взгляд кажется обращением к богатым, имеющим силу и власть, на самом деле адресуется не только социальным верхам общества, но является неким универсальным увещанием, предназначенным для людей разного имущественного положения (ср.: коммент. V–13).
- ¹³ Содом и Гоморра — города в Сиддимской долине близ Мраморного моря. Согласно Библии, они были разрушены Божьим гневом в наказание за нечестие и разврат населявших их жителей. По ветхозаветным сведениям содомяне были злы и весьма грешны перед Господом: «И пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба. И испроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и произрастения земли» (Быт. 19, 24–25). Этот библейский сюжет многократно воспроизводился в религиозной публицистике. Проповедники обращались к нему как к напоминанию грозного урока всем нечестиво живущим. Серапион использует этот пример в ряду других библейских иллюстраций божественных казней, более подробный реестр которых приводится в IV–V По-

- учениях (см.: коммент. IV — 14–14; V — 4–4). В разных местах Ветхого и Нового Заветов важная в религиозно-назидательном отношении тема наказания нечестивых жителей Содома и Гоморры прописывается неоднократно: Быт. 18, 16–33; Втор. 29, 23; Ис. 1, 9–10; Иерем. 23, 14; Марк. 6, 11; Лук. 10, 12; Римл. 9, 29.
- ¹⁴ ¹⁴ В этом месте по сравнению с древнейшим списком поучения пропущено имя пророка Ионы (ср.: «Ивнѹ прѣрка посла»). Иона, сын Амафесв — один из ветхозаветных пророков, получивший от Бога повеление идти в Ниневию с предсказанием о гибели города (4 Цар. 14, 25; Ион. 3, 1–10; Мф. 12, 39–41; Лук. 11, 29–32).
- ¹⁵ Серапион пересказывает содержание 3 и 4 Книг пророка Ионы, в которых повествуется о том, что Иона, посланный Богом пророчествовать порочным жителям Ниневии о скорой их гибели, возмутился, после того как Бог переменил гнев на милость, помиловал покаявшихся грешников и пророчество не осуществилось. Избыточным к библейскому содержанию является упоминание о посте младенцев. В контексте комментируемого поучения данный сюжет несет важную смысловую нагрузку, ибо внушает мысль о покаянии, за которым должно последовать прекращение напастей. Именно с этой целью в поучение вводится выразительный пример милосердия Бога к раскаявшимся людям. Ссылкой на авторитетные библейские свидетельства проповедник формулирует условия прекращения божественных казней. По аналогии с библейским сюжетом у паствы должна была формироваться желаемая модель поведения. Серапион таким приемом внушал мысль о том, что смирение, пресечение всякого беззакония и истинная молитва к Господу являются непременным условием прекращения выпавших на долю страны напастей. О том, какие должны последовать изменения, убеждает пример города Ниневии. Библейский сюжет красноречиво иллюстрирует дидактическую направленность теории казней Божиих, для которой автор подбирал выразительные параллели в Священной истории. Метода проповедника призвана была способствовать укоренению в душах русских людей смиренной покорности в вере.
- ¹⁶ Дальнейшее развитие темы наказаний за беззакония. В очередной раз звучат слова разочарования. Серапион констатирует, что многократно посылаемые Богом испытания не повлияли на пресечение беззаконий. По логике проповеди получается, что паства не воспринимала предлагавшихся в епископской проповеди причинно-следственных связей между бедствиями

и осознанием собственной виновности в них. Косвенно это указывает на тщетность вероучительных усилий, предпринимавшихся владимирским иерархом (ср.: коммент. I-17; II-2). Характерно, что Серапион делал ставку на исправление религиозного чувства сограждан, с упором на страх, сковывавший современников татарского погрома.

- ¹⁷ Прямое указание, что «малая эсхатология» не отменяет «большой» (ср.: коммент. II-7).
- ¹⁸ Не исключено, что предыдущие сетования на полное преобладание в обществе греховного беззакония (ср.: коммент. I-17; II-2, 16) являются полемическим преувеличением, поскольку здесь говорится об истинных последователях Христа, страдающих за грехи своих грешных современников.
- ¹⁹ Характерное для творческой манеры Серапиона завершение текста библейским высказыванием, суммирующим основную мысль текста. Повторяется уже приводившаяся в I Поучении изречение из Малах. 3, 7 (ср.: коммент. I-14).
- ²⁰ Продолжение цитации, подводящей смысловую черту всего поучения (см.: Пс. 24, 18). Идея здесь та же, что и в — Малах. 3, 7; Захар. 1, 3. Смирненное покаяние — как условие изменения Божьего гнева на милость.

Серапион Владимирский *

III

(Л. 83 а) ¹Гло(в) ²сѣго ¹прп(д)внаго ²сирапиш(н). Почюдимъ ³бра(т)ѣ члвколювьѣ ба нашего. како ны привоиди(т) к себе кыми ли словесы не наказаетъ на(с). кыми ли запрѣщенни не запрѣти на(м). мы же ника(к) же к н(ѣ)мѹ шврати(х)мса. видѣвъъ наша ⁴беззаконьа. оумно-

* Текст подготовлен Р. В. Бахтуриной по рукописи: РГБ, Ф. 304, № 11. (799).

¹ ¹ Написан киноварью, укрупненными буквами.

² пр — написано киноварью.

³ П — киноварный инициал.

⁴ Написано над строкой.

живша(с) видѣ(в) ны заповѣди его ѿвергъша много
 знаменн показавъ много страх(а) (Л. 83 б) пущаше. много
 рабы своимн оучаше. и ничим же оунше показухомьсм.
 тогда наведе на ны языкъ не мл(с)твъ языкъ лютъ
 языкъ не щадящъ красы оуны. немощи старецъ младо-
 сти дѣти и. двигнумь¹ бо на сѧ гарость бѧ на шего. по
 двдѹ въ скорѣ възгорн(с) гарость его на ны. разрѹшены
 бжственыѧ цркви. wskвернени выша соудн сшнини по-
 топтана бы(ш) стѧга стѧн мечю во гадъ выша. плоти
 прп(д)бныхъ мни(х) птицамъ на снѣдъ повержени быша.
 кр(о)въ и шцѣ и бра(т)ѧ на (Л. 83 об. а) шѧ аки вода
 мн(о)га землю напои князини наши(х) и воеводъ крѣпость
 ищезе. храбрини на(ш) страха напо(лѣ)ньше(с) бѣжаша.
 мѣ ножанша² же бра(т)ѧ и ча(д) на(ш) въ плѣнъ веде-
 ни бы(ш). села на(ш) лѧдиною п(о)ростоша. і величъ-
 ство на(ш) смѣрнѧ красота наша погыбе бѧство на-
 ш(ѣ) инѣмъ в користь бы(с) трѹдъ нашъ п(о)ганинн
 наслѣдов(а)ша. 3.³ на(ш). инопл(ѣ)меникомъ в до. сто-
 яние⁴ бы(с) в поношенне выхомъ живѹщин⁵ въскр(а) и
 земля нашаѧ. в посмѣхъ выхо(м) врагомъ нашим(ъ).
 нбо сведохо(м) согѣ (Л. 83 об. б) аки дождь съ бси⁶ гнѣвъ
 г(с)нь. подвигомъ⁷ его гарость его⁸ на сѧ. и ѿвратихо(м)
 велию его мл(с)ть. и дахо(м) призрати на сѧ мл(с)рдныма

¹ Так в ркп., вм. двигнулъ.

² мѣ — лигатура.

³ Читать: «земля» — название буквы.

⁴ Так в ркп.

⁵ Так в ркп., вм. живѹщинн.

⁶ Так в ркп., вм. нвси, над с — зачеркнуто выносное (с).

⁷ Так в ркп., вм. подвигохомъ? — другим почерком, другими чернилами второе ѿ исправлено на ѣ, над строкой надписано не (подвигънемъ).

⁸ Так в ркп.

вчина. не бы(с) казн(н) каа бы премила¹ на(с) и нынѣ
 беспрестани казнили² есмы не вбратихомса к г(с)у. не
 покаахомса ш безаконни³ наши(х) не ѿступихомъ злы(х)
 вбываи наши(х). не щѣвстихомса калу⁴ грѣховнаго за-
 быхомъ казни страшныа всю землю на(ш). мали штава-
 ши велицѣ творимса. тѣм же не престають злая муча-
 ше н(ы) завѣсть оумножилася злоба преможены вели-
 чанье възн(е) (Л. 84 а) се оумъ. н.⁵ ненависть на другы
 вселнса въ ср(д)ца наша насытовьство имѣнье⁶ пора-
 боти ны. не дасть миловати ны. не дасть миловати
 сиротъ. не дасть знати члвчск(а)го ества⁷ но акы
 звѣрье жадають насытитнса плот. тако и мы жадаемъ
 и не престане(м). абы всѣ(х) погубити. а горкое то
 имѣнье и кров(а)вок к совѣ погравити звѣрье ѣдше на
 насыщаютъ(с)⁸ мы ж(е) насытитнса не м(о)жемъ. того
 добывше другаго желаемъ за праведное батьство бѣ не
 гнѣваецса на на(с). но еже ре(ч) прркомъ с нв(с)и при-
 зри г(с)а видѣти (Л. 84 б) аще. е кто разумѣваа или
 визскаа и ба. вси оуклонншася вкупѣ и прочее. ни ли
 разумѣвають вси твораци безаконье снѣдающе люди⁹
 моя въ хлѣба мѣсто. ап(с)л же павель беспрестани
 въпнеть гла бра(т) е не прикасантеса дѣлехъ злы(х) и
 темныхъ нво лихонмци грабите(л) со идолослужители
 шсуд)тсьса. монсѣви что ре(ч) бѣ аще злобою шзловн-
 те вдовицю и сироту. взопью(т) ко мнѣ слухо(м) оуслы-

¹ Так в ркп., вм. преминула?

² Так в ркп., вм. казними?

³ Так в ркп., вм. безаконни(х)?

⁴ лу — лигатура.

⁵ Читать: «наш» — название буквы.

⁶ Так в ркп., вм. имѣнием?

⁷ Так в ркп., вм. ест(с)ва?

⁸ Так в ркп., вм. насыщаютъ(с).

⁹ лю — лигатура.

шю вопль н(х). и разгнѣваюсь гаростью¹ погублю вы мече(м) и ны (Л. 84 об. а) не звыть(с) о на(с) рече(ч)ное. не ѿ меча липадохо(м). не единою ли ни двожды. что же подобае(т). намъ творити да злая престануть таже томат ны. поманите ч(с)тно написано въ бж(с)твеныхъ книгахъ еже самого влды нашего болшаа заповѣдь еже любити другъ друга. еже ма(с)ть любити ко всякому члвкѹ. еже любити ближнаго своего акн и себе еже тѣло ч(с)то зблѹсти а не wskвернено вѹ(д)ть блюдо(м). аще ли wskверниши то оч(с)ти е покааніемь. еже (Л. 84 об. б) не высокомыслити. ни вздати зла противѹ злѹ. ничего же. тако ненавидѣть г(с)ь бѣ н.² тако злѹпаматива члвка. како рече(ч)мъ ѿче н.³ остави⁴ на(м) грѣ(х) на(ш) а сами не ставляюще в ню же бо рече(ч) мѣрѹ мѣрите ѿ мѣритвы сѧ вѹ наше(м):-

Серапион Владимирский. *

III

(Л. 83 а) Слово святого преподобного Серапиона.

Подивимся, братья, человеколюбию Бога нашего¹. Как нас приобщает к себе, какими только словесами ни наставляет нас, какими запрещениями ни запрещал нам² — мы же никак к нему не обратимся! Видев наши беззакония умножившиеся, видев нас, заповеди его отвергнувших, много знаменій показал³, много страха (Л. 83 б) насылал, много через служителей своих учил и ничем должное не объявилось

¹ Между с и т — разура, дефект пергамента.

² Читать: «наш» — название буквы.

³ Читать: «наш» — название буквы.

⁴ Ѡ — Ѡ.

* Перевод Р. В. Бахтуриной.

[нам]. Тогда наслал на нас народ немилостивый, народ лю-
тый, народ, не щадящий юную красоту, немощи старцев,
молодости детей, ибо обратилась на нас ярость Бога наше-
го⁴, по Давиду: «Скоро разгорелась ярость Его на нас»⁵.
Разрушены божественные церкви, осквернены были сосуды
священные, растоптано было святое, святители стали сне-
дью меча, тела преподобных монахов птицам на съедение
брошены были, кровь и отцов и братьев (*Л. 83 об. а*) наших,
как обильная вода, землю напоила. Князей наших и восвод
мужество исчезло, храбрецы наши, исполнившись страха,
бежали, а множество братьев наших и детей наших в плен
уведено было. Села наши сорняками поросли, и величие
наше умерилось, красота наша погибла, богатство наше
другим на пользу пошло, созданное нами поганые наследо-
вали. Земля наша стала достоянием иноплеменников, а мы
попали в поношение живущим вокруг земли нашей, в посме-
шище врагам нашим⁶. Узнали, [наконец], на себе, (*Л. 83 об. б*)
как дождь с неба, гнев Господень, вызвали ярость его на
себя⁷ и отвратили великую его милость, и [не] дали взирать
на себя милосердными очами! Не было казни, которая бы
миновала нас, и ныне беспрестанно казимы, [но] не обра-
щались к Господу, не покаялись о беззакониях наших, не очис-
тились от кала греховного, забыли страшные [на] всю зем-
лю нашу! Ничтожными оставаясь, выдаем себя за великих,
поэтому не отстало зло, которое мучило нас, — зависть умно-
жилась, злоба одолела нас, самомнение вознесло (*Л. 84 а*)
ум наш, ненависть к другим вселилась в сердца наши, нена-
сытность богатством поработила нас, не дает жалеть нас,
не дает жалеть сирот, не дает сохранять человеческое есте-
ство, но как звери жаждут насытить свою утробу, так и мы
жаждем и не перестанем хоть бы всех погубить, но горест-
ную ту добычу и кровавую себе наградить! Зверье, поев, на-
сыщается, мы же насытиться не можем — одно добыв, дру-
гого желаем⁸. За праведное богатство Бог не гневается на
нас, но что сказал пророк: «С небес взглянув, Господь ви-
дит. (*Л. 84 б*) есть [ли] кто мыслит [о Боге] или ищет Бога,

[или] все вместе уклонились [от него]»⁹, и далее: «Не разумеют ли все творящие беззаконие, поедаящие людей моих вместо хлеба?»¹⁰ Апостол же Павел беспрестанно вопиет, взывая: «Братья, не прикасайтесь дел злых и темных, ибо лихоимцы грабители [наравне] с идолослужителями осуждены будут!»¹¹ Моисею что сказал Бог? «Если злобою озлобите вдову и сироту, возопят ко мне — слухом услышу вопль их и разгневаюсь яростью, погублю вас мечом»¹². И ныне (*Л. 84 об. а*) сбывается о нас сказанное. Не от меча ли мы пали, не один раз и не два¹³. Что же подобает нам делать, чтобы беды прекращались, которые терзают нас? Вспомните, радостно написано в божественных книгах, что самого владыки нашего высшая заповедь, чтобы любить друг друга, чтобы милость предпочитать ко всякому человеку, чтобы любить ближнего своего как себя¹⁴, чтобы тело чистое соблюсти, а не оскверненное [оно] будет блудом, [если же осквернить, то очисти его покаянием], чтобы (*Л. 84 об. б*) не возгордиться, но не воздать зла за зло¹⁵ — ничего так ни ненавидит Господь Бог наш, как злопамятного человека. Как говорим: «Отче наш, прости нам грехи наши», а сами [мы] не прощающие! «Какою мерою мерите, — сказано, — тою же мерою отмерится от меры Бога нашего!»¹⁶

КОММЕНТАРИИ

⁹ Тезис о человеколюбии Бога в контексте сцен устрашающей небесной кары мог бы показаться неуместным. Но исходя из принципа самовластия, сформулированного в данном поучении, человек сам наводит на свою голову напасти. Бог не столько казнит, сколько смиряет заблудших, предупреждая о еще горшей муке в будущем. Прижизненное возмездие имеет своей целью исправление тех, кто погряз в небогоугодных делах. Логика мысли такова, что люди очищаются страданиями от греховности, а это служит будущему вечному спасению. Следовательно, в небесной каре проявляется не беспощадность.

а высшее человеколюбие Бога. С точки зрения христианской дуальной концепции бытия, земные страдания грешников, испытываемые от «Божьего батога», нельзя расценивать по земной логике. То, что для обыденного илюстративного восприятия представляется жестокостью, перед лицом вечности — в высшем духовном своем значении, т. е. по критерию надприродного абсолюта — оказывается великой милостью (ср.: «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю, итак будь ревностен и покайся» — Откр. 3, 19).

² Божественные заповеди, данные человечеству через откровение, зафиксированы текстами Св. Писания.

³ В данном случае природные и социальные катаклизмы, символизировавшие гнев Господень. Употребление понятия знамения в предсказательном смысле для Серапиона не характерно. Знамение для нашего автора не символ грядущего, а божественный знак, в котором Творец являет людям свою волю, предостерегая их (ср.: коммент. 1–6). Знаковый смысл имеют природные аномалии или необычные явления в светилах, случающиеся по предопределению свыше.

⁴ Образ «народа немилостивого» вызывает ассоциации с характеристикой апокалипсических племен из «Откровения» Мефодия Патарского. Отсюда следует два вывода: 1) в творчестве писателя претворились апокрифические мотивы (ср.: коммент. 1–4); 2) образ отражает эсхатологические настроения автора. Е. Петухов обратил внимание на сходство этого пассажа с поучением Константинопольского архиепископа Фотия по поводу нападения русов на Царьград в 860 г.: «народ... пахлынул... не щадя ни человека, ни скота, не жалея женского бессилия, не милуя женщин и младенцев, не уважая седины старцев...» (Петухов Е. Указ. соч. С. 28). В данном случае мы имеем дело с одним из многих эсхатологических предчувствий, свойственных византийской культуре в период войн, порождавших ощущение скорого конца мира, а вместе с тем и интерес к идеям произведений типа «Откровения» Мефодия Патарского. Серапион отличается от Фотия соединением эсхатологии с мотивом казни.

⁵ Е. Петухов считал, что здесь воспроизводится часть псалма (ср.: Пс. 2, 12), хотя соответствующая часть псалма и отличается от интерпретации его Серапионом (ср.: «егда възгоритъ въ скорѣхъ ярость иго» — Псалт. 1296 г. ГИМ, Синод. № 235 (13) Л. 4 об.) — (см. об этом: Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. Прибавление к изданию. СПб., 1888. С. 8. Прим.).

- ⁶ Описание бедствий татарского разорения — сквозная тема поучений Владимирского епископа (ср.: коммент. I–10; II–8). Данный фрагмент можно считать самым выразительным среди ему подобных. Кроме высокого эмоционального накала обращает на себя внимание своеобразная шкала ценностей: на первом месте среди утрат, которые перечисляет проповедник, поставлены церкви, затем князья, воины, утратившие мужество, и, наконец, богатство и красота. В «Слове о погибели Русской земли», не менее горестно-поэтическом, чем текст Серапиона, автор оплакивает гибель красоты родной земли, но иерархия ценностей тут иная: сначала названы природные объекты, включая местнотипичные сакральные источники, затем города и села, потом храмы, а после них князья и бояре. Ясно, что мировоззренческие установки у авторов разные. Серапион не только воспроизводит феодальный иерархический принцип, но практически трактует его в теократическом духе, ставя церковь выше светской власти. В «Слове о погибели» нашли отражение двоeverные ценности, а при перечислении утрат церковные потери заботят автора далеко не в первую очередь.
- ⁷ Формулируется принцип самовластия — органическая составная часть теории казней Божиих. Вина за бедствия и муки с Бога как бы перелagается на самовластное человечество.
- ⁸ Повторяется с небольшими вариациями (по отношению к другим поучениям) набор нравственно порочных качеств, которые Серапион прилагает к своим современникам (ср.: коммент. I–13; II–3, 4, 5). Не исключено, что обличение ненасытности богатством адресовалось социальным верхам общества. Аналогичная критика «именье имущих» присутствует во II Поучении (ср.: коммент. II–12). Однако в V Поучении определенно называется социально расширенный адрес: «вельможи и простой человек» (см.: коммент. V–13).
- ⁹ Ср.: Пс. 13, 2–3.
- ¹⁰ Ср.: Пс. 52, 5.
- ¹¹ Е. Петухов считает, что в данном месте Серапион воспроизводит сокращенное переложение евангельских текстов (ср.: Ефес. 5, 11; I Коринф. 6, 9–10). На самом деле сходство только общесмысловое. Полемическая направленность автора более чем конкретна: лихоимцы и грабители приравняются к язычникам, со всеми вытекающими отсюда последствиями для посмертного воздаяния.

- ¹² Ср.: Исх. 22, 22–24. Данная цитата созвучна с обличениями сильных мира сего (ср.: коммент. II–8). Она как бы венчает пассаж о ненасытных собирателях богатства за счет притеснения слабых.
- ¹³ Свидетельство о повторяющихся вторжениях татарских войск, которые осуществлялись в 1252, 1262, 1273 гг. М. Горлин считал, что упоминания повторной гибели от меча следует соотносить с 1223 и 1240 гг. Однако, учитывая разночтения списков III Поучения, более точно передающих первоначальный авторский текст, речь идет не о двойной пагубе, а о многочисленных напастях: «но бес числа нам беды». Это дает основание датировать текст временем пребывания Серапиона во Владимире, т. е. 1274–75 годами. (Петухов Е. Указ. соч. Прибавление к изданию. С. 10; Гудзий Н. К. Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. 1952. Т. XI. Вып. 5. С. 453).
- ¹⁴ Как весьма пронизательно и точно отметил В. В. Колесов, проповедь любви к ближнему, которая в афористических заповедях Евангелия завершилась призывом любить врагов своих, была неактуальна в условиях иноземного владычества (см.: Колесов В. В. «Слова» Серапиона Владимирского // Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., 1981. С. 607). И хотя тезис о любви к врагам, как неуместный в условиях ига, в поучении автором не проговорен, вывод о смирении перед иноплемменными поработителями у каждого знающего нравственные заповеди христианства напрашивается сам собой. Поэтому предполагать здесь преднамеренное усечение Серапионом общезвестных высказываний вряд ли уместно.
- ¹⁵ Стремление гармонизировать на христианской основе межличностные отношения. Определенная ориентация к примирению с главными виновниками тогдашнего зла — татарами, присутствует в призыве проповедника достаточно явственно. Поскольку татарам, как орудию Божьего промысла, невозможно противиться, — следует смириться и не держать зла. Таков логический вывод из проповеди всепрощения.
- ¹⁶ Ср.: Мф. 7, 2.

(Л. 84 об. б) 'Пооучне прп(д)внго¹ серапиона. Малъ² ча(с) пора(д)овахсѧ во васъ, ча(д) [а] видѧ вашу любовь и послушанне къ нашему хѹдости, и мнѧхъ, тако оуже оутвердистесѧ и с радостию приемлете бж(с)твенное писанне на свѣ(т) неч(с)ти выхъ не ходите. и на сѣдалищи гү (Л. 85 а) вите(л) не сѣдите. а(ж)е еще поганьска(г) швы(ча)га держите(с): волхво[ва]ни(ю) вѣрүе(т) [ε] і пожигае(т) [ε] огне(м) невин(ны)га члвкы³ [и наводятъ⁴ на весь миръ и гра(д) оубиство аще кто и не причастисѧ оубиствү, но всоньми бывъ въ единой мысли, оубица же бы(с); или могои помощи, а не поможе, аки самъ оубити повелѣ(л) ѿ. ѿ которы(х) книгъ или ѿ кнхъ писанин се слышасте, тако волхвованнемъ глани бывають на земли и пакы волхвованнемъ жита оумножаютъ(с)? То аже семү вѣрүете, то чему пожигаете га? молитѧ и чтитѧ га, дары и приносятѧ имъ; ать строгать миръ, дождь пущаютъ, тепло приводятъ, земли плодити велѧтъ! Се нынѣ по г. лѣ(т) житү рода нѣ(с) не токмо в Русь, но в Латвнѣ: се вълхове ли створиша? Аще не Бг ли стронте⁵ свою творь, тако же хоще(т), за грѣ(х) на(с) томъ? Видѣ⁶ а.⁷ ѿ бж(с)твнаго написанья тако чародѣици и

* Текст подготовлен Р. В. Бахтуриной по рукописи: РГБ. Ф. 304. №11 (799).

¹ Написано киноварью, укрупненно.

² М — киноварный инициал плетеного типа.

³ Написано на нижнем поле.

⁴ Отсюда и до конца проповеди — по публикации *Е. Петухова* «Серапион Владимирский. русский проповедник XIII века». СПб., 1888. Прибавление к исследованию. С. 11, публикация по той же ркп. Ф. 304. №11.

⁵ Так в публикации, вм. *стронть*.

⁶ Так в публикации, вм. *видѣхъ*.

⁷ Читается: аз.

чародѣнца бѣсы дѣствуютъ на ро(д) члѣкмъ и надъ скотомъ и потворити могутъ; надъ теми дѣствуютъ, и имъ вѣруютъ. Бѹ попущышо, вѣси дѣствуютъ; попущаетъ Бѹ, иже кто ихъ вонтса; а иже кто вѣрѹ твердѹ держитъ к Бѹ, с того чародѣнцы не могутъ. Печаленъ есмь ѡ вашемъ безумьн; молю вы, ѡступите дѣла поганьскыѣ. Аще хотите гра(д) ѡцѣстити ѡ безаконныхъ члѣкѣ, ра(д)юса тому; оцѣщанте, тако Дѣдъ прркъ и ц(с)рѣ потребаше ѡ гра(д) Ер(с)лма вса творящаа безаконик: овѣхъ¹ оубитнемъ, ннихъ заточенне(м), ннихъ же темницами; всегда гра(д) г(с)нь ч(с)сть творяше ѡ грѣ(х). Кто бо такъ бѣ сѹ(д), также Дѣдъ? Страхо(м) бн(м) сѹдаше, дѹмъ стмъ видаше и по правдѣ ѡвѣтъ даюше. Вы же к. ² ѡсѹждаетъ³ на смрть, сами стр(с)ти исполни⁴ сѹще? И по правдѣ не сѹ(д)те: нын по враждѣ творитъ, нын(и) горкаго того привытка жадаа, а нын оѹма не исполненъ; толко жадаетъ оубити, погравити, а еже а что оубити, а того не вѣсть. Правила бж(с)твенаго⁵ повелѣвають многыми послухъ ѡсѹ(д)ти на смрть члѣка. Вы же воду послухомъ постависте и глте: аще оугапатн начнетъ, неповинна есть; аще ли поплочеть, волховъ ѣ. Не может ли дѣволъ, видя ваше маловѣрье, подержати, да не погрѹзнтса, дабы вѣврещи въ дшѣгубство; тако оставаше послушьство ботворенаго члѣка, идосте къ бездѹшнѹ естѣствѹ к водѣ приасть послушьство на прогнѣванье бнѣ? Слышасте ѡ Ба казнь посылаемѹ на землю ѡ первыѣхъ ро(д): до потопа на гыганы ѡгнемъ, при потопѣ водою, при Содомѣ жюполомъ, при Фараонѣ ꙗ. ю казнии, при Хананиихъ шершенми, каменьемъ огне-

¹ Петухов: в тексте о вѣхъ.

² Читается: како.

³ Так в публикации, вм. ѡсѹждаете.

⁴ Так в публикации, вм. исполненн.

⁵ Филарет: (ср. 202) исправляет на «вожественная».

нымъ съ не(с)и; при судья(х) ратьми; при Двѣѣ моромъ; при Титѣѣ плѣненьемъ; потомъ же трасеньемъ земли и паденьемъ гра(д). При наше(м) же языцѣѣ чего не видѣ(х)о(м)? Рати, г(л)ади, морове и трусн; конечное, еже преда-ни бы(х)о(м) иноплеменникомъ. не токмо на смѣрть и на плѣненье, но и на горкую работу. Се же все ѿ Ба бываетъ, и симъ намъ сп(с)нине здѣваетъ. Нынѣ же, молю вы, за преднее везумье покаите(с) и не б(у)д(т)е ѿселѣ аки трость, вѣтромъ колѣблема. Но аще оуслышите что васни члвч(с)кыхъ, къ еж(с)твенному писанию притецѣте, да врагъ нашъ дьяволъ, видѣвъ ва(ш)и раз(у)м(а), крѣпко-дѣше, и не възможеть понудити вы на грѣхъ, но посрамленъ ѿходн(т). Внжю вы бо великою любовью текущая въ цркви и стоаща з говѣненьемъ; тѣмже аще вы ми мощно коегождо ва(с)и наполнитн¹ ср(д)це и оутрову разума бественаго! Но не оутрѣжюса наказана вы и вразумлена, настава(та). Вѣнда бо ми немала належитъ, аще вы такоа жизни не получите и бнѣ² свѣта не оузрите; не можетъ бо пастухъ оутешатн(с), видѣи вци ѿ волка расхыщенн, то како а. ³ оутѣшю(с)⁴, аще коему васъ оудѣте⁵ злы(н) волкъ-дьяволъ? Но помнинающе си нашу любовь, ш ва-шемъ сп(с)енни потщитн(с) оугодити створшему ны Б(у), ему же лѣпо всака сла(в)и ч(с)ть. —

¹ Петухов: в тексте наполните.

² Так в публикации, без титла.

³ Читается: аз.

⁴ Петухов: в тексте оутѣшю.

⁵ Петухов: в тексте оудѣють.

Серапион Владимирский *

IV

Поучение преподобного Серапиона

Недолго радовался я о вас, чада, видя вашу любовь и повинование нашей ничтожности¹, и думал, что уже окрепли и с радостью приемлете божественное Писание², [в котором говорится:] «На совет нечестивых не ходите и на месте погубителей не сидите»³.⁴ Ан еще языческого, [неправославного] обычая держитесь: колдовству верите и жжете огнем невинных людей⁴, и навлекаете на весь мирской [люди] и град убийство. Если кто и не сделался участником убийства, но в сонме [убийц] был единой [с ними] мыслью — убийца был⁵. Или могущий помочь, не помог — словно сам убить повелел.⁶ Из каких книг или писаний такое слышали, будто из-за колдовства голод бывает на земле и, наоборот, колдовством хлеба умножаются?⁶ Так если этому верите, то почему пожигаете их? Молитесь и чтите их, дары приносите им — пусть правят обществом, дождь насылают, тепло приносят, земле плодоносить повелевают!⁷ Вот ныне по три года урожая хлеба нет не только в Руси, но и на Западе⁸, это волхвы сотворили?⁹ А не Бог ли правит своим созданием, как хочет, за грехи нас наказуя?⁹ Размышляя я, [следуя] божественному Писанию, что как чародейки и чародеи бесы действуют на род человеческий и на скот — волшебным способом воздействовать на них могут, над теми [бесы] действуют, а им верят! Когда Бог попускает, бесы действуют. Попускает [же] Бог, если кто их боится, а если кто веру твердую держит к Богу, перед тем чародеи бессильны. Печалюсь я о вашем безумье, молю вас — отступите от дел языческих. Если хотите град очистить от беззаконных людей, этому радуюсь¹⁰. Очищайте, как Давид, пророк и царь, истреблял в граде Иерусалиме всех творящих беззаконие: одних смертью, других изгнанием, иных

* Перевод Р. В. Бахтуриной.

же темницами, — всегда град Господень делал достойным, [свободным] от грехов. Кто же вершил суд, как Давид? Страхом Божиим [он] судил, Духом Святым видел, и по правде сами страсти исполнены? И по правде не судите: горького того богатства, а иной ума не имеет, — если убить, того и не знает!¹¹ Божьи законы повелевают через многих свидетелей [преступления] осудить на смерть человека¹². Вы же воду послухом поставили и говорите: если тонуть начнет — неповинна, если же поплывет — колдунья¹³. Не может ли дьявол, видя ваше маловерье, [ее] поддерживать, чтобы не погрузилась [в воду], чтобы ввергнуть [вас] в душегубство? Как же, отказавшись от свидетельства созданного Богом человека, пошли [вы] к бездушной стихии, к воде, принять свидетельство на гнев Божий? ¹⁴Слышали [ведь], что от Бога послано на землю наказание [еще] от первых поколений — до потопа на гигантов — огнем, при потопе — водою, при Содоме — серой, при фараоне — десятью казнями, при Ханаане — шершнями, камнем огненным с неба, при судьях — войнами, при Давиде — мором, при Тите — пленением, потом — сотрясением земли и разрушением града. А [в наши времена] при нашем народе чего мы не видели? Войны, голод, мор и землетрясения, наконец то, что отданы были иноплеменникам¹⁴ не только на смерть и плен, но и в тяжелое рабство. Ведь все же это от Бога бывает, и этим [Он] нам спасение готовит¹⁵. Ныне же, молю вас, за прежнее безумство покайтесь и не будьте отныне как тростинка ветром колеблемая. Но если услышите что-то из басен людских, устремляйтесь к божественному Писанию, чтобы враг наш, дьявол, увидев ваш разум, крепкую душу, не смог принудить вас ко греху, но посрамленный отходил. Ибо вижу вас с великою любовью устремляющихся с благоговением, если бы при этом мне возможно было сердце и мысли каждого из вас наполнить разумом Божественным! И не устану, поучая вас и вразумляя, наставляя. Досада, и немалая, меня гнетет, что вы такой жизни не получите и Божьего света не увидите — если не может пастух

утешаться, видя овец волком расхищенных¹⁶, то как же я утешусь, если кого из вас похитит злой волк — дьявол? Но все-таки вспоминая нашу любовь, [заботу] о вашем спасении, постарайтесь угодить сотворившему нас Богу, которому достойно [воздавать] любую славу и честь!

КОММЕНТАРИИ

¹ Обычный пример христианского самоуничижения.

² Откровенное признание епископа о незавершенности процесса христианизации в его епархии, о шаткости достигнутых успехов в деле завоевания церковью сознания верующих. Иерарх вынужден с сожалением признать, что повиновение церковным требованиям и предписаниям оказалось внешним, что паства не прониклась духом христианского вероучения. Из дальнейшего повествования следует, что современники Серапиона Владимирского, к которым он обращался с увещаниями, пребывали в маловерии — в некоем состоянии мнимой христианизации, оставаясь в своем мировоззрении, может быть, и не вполне язычниками, но и далеко не истинными христианами. По крайней мере, обличаемые проповедником ритуальные расправы над волхвами в обстановке природной нестабильности, неурожая и голода имели под собой однозначно языческую подоплеку. Владимирский владыка в своей пастырской практике столкнулся с грубыми пережитками язычества у людей формально оцерковленных, но по сути чуждых православной вере. Из этой двойственности вытекала и возмущавшая проповедника непоследовательность поведения сограждан. Поучение Серапиона фиксирует обстановку двоеверия в стольном граде княжества. В сельской местности язычество имело еще более прочные позиции, — вплоть до XX в. церковь была бессильна вытеснить дохристианские пережитки народного православия. XIII–XIV вв. можно считать рубежными в деле христианизации древнерусского города. Именно на этот период приходится последний всплеск язычества, фиксируемый археологами в материальной культуре (символика украшений и ритуальных предметов). В конце XIV в. пережиточные формы языческого мировоззрения вылились в пантеистическую ересь

новгородско-псковских стригольников. В эти же два столетия в сельской местности исчезает курганный обряд. Однако непосредственно за татарским вторжением, когда нарушилось церковное окормление разоренных территорий, когда остатки населения спасались в глухих местах, — язычество должно было активизироваться. По мере нормализации жизни и восстановления городов в них стекалось население, влияние церкви на которое, в силу татарского погрома, ослабло. Думается, что послетатарская миграция сельского населения в возрождающиеся и, тем более, не разрушенные нашествием города, была одной из причин активизации язычества, проявившегося под покровом разнообразных двоеверных форм. В XIV столетии этот импульс совпал с подъемом национального самосознания, исподволь готовившим народ на борьбу с ненавистным игом (о древнерусском двоеверии и пережитках язычества см.: *Милюков В. В., Пилюгина Н. Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 263–273; *Милюков В. В.* Учение стригольников // Общественная мысль: исследование и публикации. Вып. IV. М., 1993. С. 33–46; *Русанова И. П., Тимошук Б. А.* Языческие святилища древних славян. М., 1993. С. 93).

¹ Введение, в котором заявляется основная тема поучения, завершается сокращенной реминисценцией из псалма (ср.: Пс. 1, 1). Зачин выполнен в характерной для Серапиона авторской манере. Мысль фокусируется на проблеме слабой, нетвердой веры и пагубных последствиях нечестивых обычаев маловеров. Здесь объявляется цель проповеди — избегать нечестия. Это необходимо для устранения причин божественной казни.

⁴ Данный пассаж текстуально совпадает с V Поучением (ср.: коммент. V—4–4). Из текста становится вполне ясен характер двоеверных заблуждений жителей Владимира: во-первых, прямые сведения очевидца о существовании в третьей четверти XIII века веры в волхвов и производимые ими магические действия (волхования), а во-вторых, христианский проповедник восстает против ритуальных казней путем сожжения. Встает вопрос — кого и по какой причине сжигали? Есть основания говорить, что жертвами ритуальных расправ были сами волхвы, вера в чародейство которых осуждается наряду с сожжениями кудесников. Известно, например, что в 1227 г. в Новгороде на дворе архиепископа были публично сожжены четыре волхва, якобы за «ложные потворы». Но уже в следующем 1228 г. среди новгородцев

поднялось возмущение архиепископом Арсением, который был выставлен виновником непрекращающихся дождей. Получается, что грубо двоеверные горожане не делали большого отличия между служителями обеих религий, причем проявляли себя в большей мере язычниками, нежели христианами. Сначала платились жизнью языческие кудесники, не способные вызвать благоприятные изменения в природе. Затем те же самые претензии были предъявлены верховному новгородскому ластырю, не без участия которого, видимо, были физически уничтожены его соперники и оппоненты. Сам Арсений едва избежал участи волхвов. Подобные новгородским ритуальные расправы над волхвами, не способными прекратить природные бедствия и неурожай, имели место и во Владимире. И в том, и в другом случае совпадают условия (природные катаклизмы, голод) и объект недовольства горожан (волхвы).

⁵ Другими словами, соучастниками убийства считаются все, для кого расправа с бессильным кудесником, согласно дохристианским воззрениям, являлась нормой.

⁶ Комментируемый фрагмент текстуально совпадает с V Поучением (см.: коммент. V—4—4). Речь идет об аграрной магии, являвшейся в древнерусское время одним из видов волхования. Действия, которые заботили Серапиона, могли восходить к одной из двух ритуальных традиций. Они либо могли базироваться на убеждении, что голод бывает из-за каких-то ритуальных действий типа вредоносной магии, или, что вероятней в условиях неурожая, неспособность волхвов повлиять на плодородие и погодные условия провоцировала массы на обвинения ритуально бессильных кудесников.

⁷ Саркастическое перечисление функций волхвов включает в себе укор населению в нелогичных, с точки зрения Серапиона, действиях: вместо того, чтобы боготворить жрецов, от которых зависит благополучие общества, миряне расправились с ними. Но это сугубо христианское восприятие ритуального явления, отражавшее, в том числе, и претензии представителей культа на особо почитаемую роль в обществе. Языческая логика расправ над волхвами была суровой — в условиях непрекращающегося голода лица, которые по роду своей деятельности должны были воздействовать на стихии и ритуально обеспечивать плодородие, безжалостно уничтожались и заменялись другими, способными исполнить ту же функцию, но только успеш-

но. Подобного рода «замены» жрецов и вождей, в том числе и по старческой немощи, широко практиковались в архаических обществах (см.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980. С. 299 и след.). Можно предположить, что ритуальная расправа над волхвами одновременно являлась и жертвой, призванной восстановить равновесие в природе. Обращает на себя внимание, что сожжение — это дохристианский погребальный ритуал. Возрождение издревле почитаемого обычая, в силу высокого сакрального статуса его, вряд ли могло применяться для простого умерщвления (казни). Можно предположить, что расправы над теми, кто в глазах общественного мнения обладал необыкновенными способностями, не были в полном смысле слова убийством. Видимо, путем сожжения, т. е. почетным с точки зрения язычника способом, волхвы отправлялись посланцами в мир предков и Богов, от которых зависело земное благополучие.

* Голодные годы в «латыне» — католических европейских странах — фиксируются в 1271–1273 гг., что дает основание датировать поучение концом проповеднической деятельности Серапиона (см.: *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. С. 32–33). В V Поучении говорится, что голод на Западе продолжался четыре года (см.: коммент. V–7).

^v 9 Очередное текстуальное совпадение с V Поучением (см.: коммент. V—4–4). Е. Петухов, указывавший на сходство текстов, сделал предположение «о взаимной связи их литературной постройки помимо самого автора», а проще говоря, предложил отнести совпадения «на долю участия переписчика» (*Петухов Е.* Указ. соч. С. 14–16). Н. К. Гудзий считает, что большое текстуальное сходство дает основание говорить о двух разных редакциях одного текста (см.: *Гудзий Н. К.* Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // *Известия АН СССР. Отделение литературы и языка.* 1952. Т. XI. Вып. 5. С. 454). Наиболее вероятным представляется иное объяснение. Повторно воспроизводится некая исходная основа, составляющая идейно-смысловой костяк обоих произведений. На важное методологическое значение его указывает то обстоятельство, что текстуальные связи, прослеживаемые внутри поучений Серапиона, пересекаются с другими произведениями на тему казней Божиих. IV и V Поучения совпадают не только текстуально — их роднит общая для обоих антиязыческая направленность, которая в предшествующих поучениях выражена гораздо слабее.

¹⁰ В свете антиязыческой направленности поучения обращает на себя внимание то обстоятельство, что Серапион выступает не против убийства волхвов как такового, а осуждает мировоззренческую, и при том явным образом дохристианскую, подоплеку связанных с такими расправами действий. Как представитель церковной иерархии он стоит за очищение города от волхвов, но пытается поставить это на законную основу. Поэтому он не отрицает, что необходимо казнить смертью языческих кудесников, но казнь должна вершиться по приговору суда. Надо сказать, что рекомендации древнерусских церковных правил были гуманнее и мягче в отношении к волхвам и чародеям, чем установки Серапиона. Ни Устав Владимира, ни Кормчие XIV–XVI вв. не содержали рекомендаций о смертной казни волхвов, а в правиле митрополита Иоанна II (1080–1089 гг.) специально вносится предостережение «не до смерти убивати» наказуемых за волхования. Согласно Стоглаву 1551 года, этот вид церковного преступления наказывался отлучением от церкви. Только в указах конца XVII–XVIII вв. предписывается чародеев сжигать без милосердия (см.: *Петухов Е. Указ. соч.* С. 138–142). Серапион явно опережает свое время. Владимирский епископ представляет партию непримиримых деятелей церкви, готовых утверждать правоверие не только увещеванием, но и казнями. Характерно, что аргумент наказания и апелляция к чувству страха являются едва ли не основными приемами его пастырской проповеди. Особенно контрастно воинственность Серапиона выглядит на фоне сравнения с идейно-мировоззренческими установками митрополита Илариона, который олицетворял собой мягкий, веротерпимый вариант древнерусского православия.

¹¹ Давид псалмопевец — царь иудейский, младший сын Иессея, отец Соломона. Отличался храбростью и силой, прославился как победитель диких зверей (I Цар. 14, 34–36) и исполина Голиафа (I Цар. 17). Перенял власть от Саула, сделал Иерусалим столицей. За 40 лет царствования успешно вел победоносные войны, ликвидировал внутренние заговоры. Библия прославляет Давида как идеального правителя, искоренявшего беззакония в государстве. Вместе с тем примеров, которые можно бы было напрямую уподобить искоренению языческих пережитков, Библия не содержит (см.: *Петухов Е. Указ. соч.* С. 179). Видимо, в личности Давида проповедник увидел столь необходимый для Руси идеал строгого и праведного судьи. Если это так, то библейские параллели иерарх адресует

светским властям, которые по примеру царя иудейского призваны навести порядок в своих владениях, а в данном конкретном случае — пресечь беззакония и взять дело расправы над волхвами в свои руки. Заявив о необходимости праведного суда, Серапион далее переходит к обличению архаического судопроизводства по выявлению чародейск. Традиционные способы праведжа неприемлемы для церкви.

¹² Древнерусская практика судопроизводства, которую Серапион предлагал внедрить для расследования преступлений, связанных с волхованием (см.: коммент. IV–10).

¹¹ Способ испытания на невиновность водой рекомендовался в варварских правдах. Несмотря на запреты, этот следственный прием широко практиковался в средневековой Европе, где его чаще всего применяли в процессах над ведьмами. В XIV–XV вв. виновным признавался тонущий, а в XVI–XVII вв. — прямо наоборот (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 89). Интересно, что в древнем Новгороде запрещалось оказывать помощь тем, кого сбрасывали с большого Волховского моста. Такой порядок вполне соответствует ритуальному испытанию водой. Кстати, потопление, как и сожжение, были древнейшими способами отправления умершего в иной мир. Так что сакральный языческий характер водных процедур с чародейками — очевиден. По материалам Серапиона восстанавливается следующая картина: сначала подозреваемых в колдовстве выявляли водным испытанием, а затем сжигали. Важно указание на то, что в чародейных волхованиях были замешаны женщины. Напомним, что в XI веке, во время восстаний под руководством волхвов, которые в 1024 и 1071 гг. совпали с голодом, восставшие убивали «старую чадь». Летопись уточняет, что это были «жены держащие обилие». Убийства принято толковать как проявление классовой борьбы, что, конечно, не исключено, но они носили явно ритуальный характер, а имитация расправ над женщинами ритуально-жертвенного характера сохранилась у финно-угорских народов вплоть до XIX столетия (см.: *Повесть временных лет.* М.; Л., 1950. Т. 1. С. 117, 183; *Мельников П. И.* Очерки мордвы // *Русский вестник.* 1867. № 9. С. 245–249).

¹⁴ ¹⁴ Еще одно текстуальное совпадение с V Поучением (см.: коммент. V—4–4). Здесь приводятся не раз повторявшиеся иными идеологами теории казней Божних упоминания суровой небесной кары. Подборку можно считать достаточно шаблонной, неоднократно

использовавшейся в произведениях христианской литературы. Автору принадлежит дополнение подборки библейских примеров описанием казней, которые переживает Русь. Сюжет о гибели гигантов отражает влияние апокрифической литературы (ср.: коммент. I–4; III–4), тогда как в Библии кроме упоминания исполинов ничего на эту тему не содержится (см.: Быт. 6, 2–4). Рассказ о наказании гигантов огнем, трансформировавший античный миф о борьбе гигантов, содержался в «Хронике» Иоанна Малалы, откуда он, видимо, и был заимствован (см.: Петухов Е. Указ. соч. С. 182–184).

К апокрифическому фрагменту примыкает блок библейских сведений:

1. наказание греховного человечества потопом (см.: Быт. гл. 6–7);
 2. гибель Содома и Гоморры (см.: Быт. 19, 24–28; ср.: коммент. II–13);
 3. саранча, тьма, смерть первенцев — казни, которые Бог напускал на Египет, чтобы фараон отпустил Моисея и иудеев из плена (см: Исх. 10, 14 — 11, 5);
 4. божественная месть врагам иудеев во время их войны с хананеями (см.: Исх. Нав. 24, 11–12; Исх. 23, 28; Втор. 7, 20);
 5. бедствия народа израильского во время войн эпохи судей как кара за их беззакония (см.: Суд. 2, 14, 15);
 6. казнь иудеям за грехи Давида язвой (см.: II Цар. 24, 13–17);
 7. второе внебиблейское известие, касающееся падения Иерусалима в 70-е гг., заимствованное из Иосифа Флавия.
- ¹⁵ Казнь — как средство смирения ради спасения (см.: коммент. II–7; II–17; III–1).
- ¹⁶ О волхвах и их влиянии на современников Серапиона.

Серрапион Владимирский *

V

Гло(в) блжнаго Серрапиона в маловѣрьї

Печаль многѹ їмамъ въ ср(д)ци в вась, чада. Никако же не премѣните Ѡ злобы швычага своего; вса злага творите в ненавнсть Бѹ, на пагубѹ дши своєї. Правду есте шставили, любу не їмате, завнсть и леть жирѹ-е(т) въ вась, ї вознесса оумъ ваш. Швычаї поганьскїї їмате: волхвамъ¹ вѣрѹ їмете ї пожагаете шгнемъ непо-винныа члвкн. Гдѣ се естъ въ писаньи, еже члвкомъ владѣ(т) шнльемъ или скѹдостью? По(д)вати їли дождь или теплотѹ? Ш, неразѹмниї! вса Бѣ твори(т), какоже хоче(т); вѣды и скѹдость посылаетъ за грѣхн²на(ш) ї³ наказамъ насъ, привода на покаанье. Ш маловѣрниї, слышасте казни Ѡ Ба: в первыхъ родѣхъ потопа на гиганты, шгнемъ пожжени, а Бодомлане шгнем же соже-ни, а при Фараонѣ ї. ть казни на Египетъ, при Хананиї каме(н)е шгненное с нѣсѣ пѹсти; при судьяхъ рати наве-де; при Двдѣ моръ на лю(д); при Титѣ плѣнъ на Ср(с)лмъ; потомъ трасенье земли ї паденьемъ⁴ града. І в наша лѣта чего не видѣхомъ зла? Многи вѣды и скорби, рати, голод Ѡ поганы(х) насиль(а). Но никако(ж) премѣнимъ(с) Ѡ злыхъ швычан нашихъ; нынѣ же гнѣвъ бнї видлци, ї заповѣдаете: хто бѹде оѹдавленника їли оѹтоплени(к) погреблѣ, не погубите лю(д)ї снхъ, выгре-бите. Ш, безѹмье злое! Ш маловѣрье! Полни есми зла

* Текст подготовлен Р. В. Бахтуриной (РНБ. Кирил.-Белозерск. №1081. Паисьевский сборник. XIV в. Воспроизводится по публикации: Петухов Е. Серрапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888).

¹ Петухов: в тексте вохламъ.

^{2 3} Вместо — наши.

⁴ Так в публикации, вм. паденье.

исполнени, ш томъ не каемъ(с). Потопъ бы(с) при Нон не про оудавлена(г) ни про оутоплени(к), но за лю(д)с-книа неправды, ї иныа казни вешнсленыа. Драчь гра(д) д̄. лѣт стопаля ѿ мора пото(п)ленъ бы(с) ї нынѣ в мори естъ. В Амѣхъ ѿ оумноженьа дожда х̄. лю(д)ї потопло, а їни в Перемышлан градѣ с̄. потопоша, ї гла(д) бы(с) д̄. лѣт. Тамо(ж) се все бы(с) в снѣ лѣ(г)¹ за грѣхи наша. Ш члвци, се ли ваше пока(м)нье? Сим ли Ба оумолнте, что оуто(п)ла їли оудавленика выгрести? сим ли бню казнь хочете оутиши(т)? Лучши, бра(т)ѣа, престанемъ ѿ зла; аншимъ(с) всѣхъ дѣлаъ злы(х): разбо(м), грабленьа, пьянства, прелюбодѣїства, скупоств(н), лухвы, шнды, татбы, лжива послушьства, гнѣва, горости, за-поминанъ(м), лжи, клеветы, рѣзоїманъа. Аз бо грѣшнын всегда оучю вы, чад², велю вамъ капати(с). Вы же не пр(е)станете ѿ злыхъ дѣлаъ. Егда каа на насъ казнь ѿ Ба приде(т), то болѣ прогнѣвае(м), їзвѣты кладу(ч): того ра(д) ведро, сего дѣла дождь, того дѣла жито не родить(с); ї бываеете строїтели бнѣї тварн, а ш безумьн своемъ почто не скоренте? Поганиї бо, закона бнѣ не вѣдуще, не оубиваю(т) единовѣрни(к) своїхъ, ни шграбляють, ни шбад(т) ни поклеплю(т), ни оукраду(т) не запрать(с) чюжа(г); всакъ поганын бра(т) своего не продасть; но, кого в нухъ постигне(т) бѣда, то їскупать его ї промыслъ дадутъ ему; а найденаа в торгѣ про-авляю(т); а мы творимъ(с) вѣрнїї, во їма бнѣ крщнн есмы н, заповѣди его слышаще, всегда неправды есмы исполнени ї зависти, немл(с)рдьа; бра(т)ю свою шграблемъ, оубиваемъ, въ погань продаемъ; шбадами, завистью, аще бы мощно, снѣли другъ друга, но вса Бѣ борони(т). Аще велможа їли простын то весь добытка

¹ Вм. лѣ(т).

² Вм. чада.

жалае(т), како бы вѣнѣ(т) кого. Вѣнне, кого снѣдаеши? не таков же ли члвкѣ, ако же ї ты? не звѣрь естъ, ни иновѣрецъ. Почто плачь и клатвѣ на са влечеши? їли бе(с)смертнѣ еси? не чаеши ли сѣд бѣга, ни воздань(а) комуждо по дѣло(м) его? Ѡ сна бо вѣставѣ не на молебѣ оумѣ прилагаеши, но како бы кого взлови(т), лжами перемочи ко(г). Аще(с) не встанете снхѣ, то горша(а) вѣды почаете по семѣ. Но, молася вамѣ глю: прїимемѣ покаянє Ѡ ср(д)ца, да Бѣ встави(т) гнѣвѣ свои ї вбратимѣ(с) Ѡ всѣхѣ дѣ(л) злыхѣ, да Г(с)ь Бѣ вбратитѣ(с) к намѣ. Се вѣдѣ азѣ, поучаю вы, ако за моа грѣхи вѣды сна дѣють(с). Придѣте же со мною на покаянє, да оумоли(м) Ба; вѣдѣ оубо, аще са покаевѣ, будемѣ помиловани; аще (а) не встанете(с) безумьа ї неправды, то оузрите горша напослѣдѣ. Бѣ же на. —

Серапион Владимірскій *

V

Слово блаженнаго Серапиона о маловерьѣ¹.

Много печали в сердце [моем] о вас, чада. Никак не отвратите от злобы обычаев своих², все злое творите во враждебности к Богу, на погибель души своей. От правды отказались, любви не имеете, зависть и лесть поедают вас, и вознесся разум ваш³. ⁴Языческие обычаи имеете: верите колдунам и сжигаете на огне неповинных людей. Где в Писании [сказано], что людям подвластны урожай или голод, [что они выбирают], ниспослать ли дождь или жару? О неразумные! Все Бог сотворяет, как хочет — беды и голод посылает за грехи наши наказывая нас, приводя к покаянїю. О маловерные! Слышали [ли] о казнях Бога: в первых поколениях [до] потопа — на гигантов, [которые] огнем сожжены, и содомляне

* Перевод Р. В. Бахтуриной.

огнем же сожжены, а при фараоне — десять казней на Египет, при хананеях камня огненные с небес низверг, при судьях рати навел, при Давиде — мор на людей, при Тите — плен на Иерусалим, потом землетрясение и гибель города. И в наше время чего мы не видели злого?⁹ Многие беды и скорби, войны, голод, от нехристей насилье! Но никак [не] избавимся от злых обычаев наших. Ныне же, гнев Божий видя, все же приказываете: если кто висельника или утопленника захоронил, не погубите себя — выкопайте. О безумье злое! О маловерье! Сами переполнены злом [и] о том не каемся! Потоп был при Ное не из-за удушенного, не из-за утопленника, но за людские неправды и иные бедствия бесчисленные⁵. Город Драч четыре года стоял затопленный морем и ныне [он] в море⁶. В Ляхах от усиления дождя 600 людей утонуло, а иные в Перемышле граде, [числом] двести, утонули, и голод был четыре года⁷. Там это все было в те годы за грехи наши. О люди! Это ли ваше покаяние? Тем ли Бога умолите, чтобы утопшего или висельника вырыть? Этим ли Божью кару хотите ослабить?⁸ Лучше, братья, отвратимся от зла, устранимся всех злых дел: разбоя, грабежа, пьянства, прелюбодейства, скупости, [наживы через] рост [денег], обиды, воровства, лживого свидетельства, гнева, ярости, злопамятства, лжи, клеветы, лихоимства⁹. Ведь я, грешный, всегда учу вас, чада, вло вам каяться. Вы же не отвратитесь [никак] от злых дел. Если какая на вас казнь от Бога придет, то больше прогневим [Бога], измышления предлагая: из-за того-то засуха, а из-за этого — дождь, из-за того-то хлеб не родится... И бываете [как бы] распорядителями Божьего творения, а о безумье своем что же не скорбите?¹⁰ Даже неверные, закона Божьего не знающие, не убивают единоверцев своих, не грабят, не обвиняют, не клеветают, не украдут, не польстятся на чужое. Никакой неверный брата своего не продаст, но если когонибудь из них постигнет беда, то выкупят его и попечение окажут ему, а найденное на базаре показывают [всем]¹¹. А мы считаемся правоверными, во имя Божие крещены и, заповеди его слышаще, всегда неправды преисполнены и зависти, неми-

лосердия: братьев своих грабим, убиваем, поганым продаем, наговорами, завистью, если бы можно [было], съели [бы] друг друга, но все Бог охраняет¹². Хоть вельможа, или [хоть] простой [человек] — всякий именья (имущества) желает, как бы обидеть кого¹³. Окаянный, кого съедаешь? Не такой же ли человек, как и ты? Не зверь это, не иноверец¹⁴. Почто плач и проклятие на себя навлекаешь? Или ты бессмертен? Не ожидаешь ни суда Божьего, ни воздаянья каждому по делам его!¹⁵ Ибо от сна восстав, не на молитву ум направляешь, но как бы кого озлобить, ложью, одолеть кого. Если не оставите этого, то [вслед] за этим горше беды ожидайте! А [я], молясь, вам говорю: [давайте] примем покаянье от [всего] сердца, чтобы Бог оставил гнев свой, и обратимся [вспять] от всех дел злых, чтобы Господь Бог обратился к нам. [Все] это знаю я, [и] поучаю вас, так как за мои грехи беды эти творятся. Придите же со мною на покаяние, чтобы умолить Бога. Ибо знаю, если мы с вами покаемся, будем помилованы, если же не оставите безумья и неправды, то увидите худшее напоследок. Богу же [нашему слава!]

КОММЕНТАРИИ

- ¹ Единственное из поучений Серапиона, имеющее собственное название. Судя по содержанию произведения, под маловерием проповедник понимает двоеверие.
- ² Зачин совпадает с началом II Поучения. Эти и другие текстуальные совпадения в поучениях могут восходить к нескольким исходным заготовкам или находящимся на слуху «штампам».
- ³ Перечень греховных пороков здесь краток по сравнению с обличением беззаконий в других поучениях (ср.: коммент. I–13; II–3, 4, 5; III–8). Зато каждая из отрицательных нравственных характеристик (отсутствие любви, зависть, лесть и гордость разума) могут рассматриваться в качестве источника сразу нескольких небогоугодных проступков. Характерно, что IV Поучение тематически и текстуально наиболее близко комментируемому тексту. За исключением суеверного отношения к волхвам, о котором там идет речь, IV Поучение не заостряет внимание на других

беззакониях. V Поучение также сфокусировано на двояких заблуждениях. Есть и отличие. За счет введения нескольких обобщенных обличений «зона» критики V Поучения оказывается более широкой, чем IV Поучения. Тематически оба произведения преимущественно антиязыческие, с приглушенным звучанием мотива социальных потрясений и большей переориентацией на природный фактор катаклизмов. I–III Поучения, наоборот, детализируют многочисленные пороки, так сказать «комплекса древнерусской безнравственности», которые увязываются в первую очередь с бедствиями татарщины, а затем лишь с природными катаклизмами.

⁴ Текст, имеющий параллели в IV Поучении, где соответствующие ему фрагменты рассеяны в разных частях полемиического произведения (см.: коммент. IV—4–4, 6–6, 9–9, 14–14). О Содоме и Гоморре говорится также во II Поучении (см.: коммент. II–13). Соображения о методах работы автора, многократно вводившего в оборот одни и те же выражения и текстуральные блоки, сформулированы выше (см.: коммент. V–2).

⁵ В поучении Серапиона содержится важное указание на существование в XIII в. обычая выкапывания т. н. «заложённых» покойников, который в простонародной среде сохранился вплоть до XIX столетия. «Заложёнными» покойниками считались умершие неестественной смертью люди, мертвые колдуны и чародеи, а также мертвецы, которых проклинали ближайшие родственники. Опившихся, убитых громом, самоубийц и утопленников старались не хоронить на кладбищах, а помещали в отдалённых, чаще заболоченных местах или у перекрестков дорог, где трупы не закапывая забрасывали ветками и корнями. Отсюда и сам термин «заложённые» — т. е. не закопанные, а только прикрытые сверху попавшимися под руки материалами. Столетиями держалась традиция, когда в случае засухи, непрекращающихся ливней либо голода причину бедствий связывали с «нечистыми» покойниками — теми, кто умер неестественной преждевременной смертью и кого вопреки повериям родственники захоронили традиционным способом. Останки «нечистых» вырывали и производили действия, направленные на «обезвреживание» мертвеца. Труп либо переворачивали вниз лицом, либо протыкали осиновым колом. Нередко останки выволакивали и бросали их на поверхности земли так, как должны были бы поступить с умершим неестественной смертью согласно традиционным правилам. Кроме

этого отмечались случаи разрубания «нечистых» покойников, сжигания их останков, а также потопление в воде и затапывание в болото. Кроме того, этнографы наблюдали, как во время засухи поливали разрытые и свежие могилы. В материалах древнерусских захоронений, в полном соответствии с данными этнографии, фиксируется обряд перевертывания и отрубания ног. Исследователи относят эти действия к комплексу мер, направленных на то, чтобы покойник «не ходил». По повериям, самоубийцы, пьяницы и утопленники не выжили свой срок и поэтому возвращаются в мир живых, тревожа их. Вскрывается и иная мировоззренческая подоплека действий с «заложенными» покойниками. В комплексе архаических верований и представлений веками удерживался пантеистический культ земли. Следствием сакрального отношения к этой природной стихии были представления, что земля не принимает в свои недра нечистое, а умершие не в свой срок именно такими и являются. Поэтому для возобновления нарушенного в природе равновесия, по установленному издревле порядку, требовалось очистить священную стихию земли от захороненных в ней «заложенных» мертвецов (см.: *Зеленин Д. К.* К вопросу о русалках (культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов) // *Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. М., 1994. С. 247–271; Мильков В. В.* Нетипичные элементы в средневековой погребальной обрядности Новгородской земли // *Материалы научной конференции 1995 г. Новгород, 1996*). Мифологическое значение действий, против которых ополчился Владимирский епископ, выглядит весьма недвусмысленно. Глубоко дохристианские корни имели ритуально-магические действия с извлеченными трупами. Сожжение и потопление (обливание, как ослабленная его форма) моделируют древние формы погребального обряда: кремацию и переправу через реку смерти, как древнейшие дохристианские способы отправления умерших в иной мир. В XIII веке древние формы обряда как бы возрождаются, но только в отношении к умершим неестественной смертью и, возможно, колдунам. В условиях реального двоеверия нарушения равновесия в природе могли приписывать отступлению от древнего погребального обряда предков, к которому демонстративно возвращались, чтобы укротить гнев языческих богов. Указание на время написания поучения. Город Драццо на восточном побережье Адриатического моря был затоплен в результате

землетрясения 1273 г. Следовательно, текст был составлен не ранее этого года (см.: *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. С. 23–24; *Гудзий Н. К.* Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // *Известия АН СССР. Отделение литературы и языка.* 1952. Т. XI. Вып. 5. С. 451).

⁷ Вторая хронологическая мета, указывающая на время создания поучения. Наводнение в Польше случилось в 1269 г., а голод на Западе начался в 1271 г. Прибавляем обозначенные Серапионом четыре года и получаем 1275 г. (см.: *Петухов Е.* Указ. соч. С. 37; *Гудзий Н. К.* Указ. соч. С. 451; ср.: коммент. IV–8).

⁸ Е. Петухов предлагает неверное толкование способам обращения с умершими естественной смертью. Он полагает, что удавленники и утопленники «самым родом своей смерти обнаружили, что они навлекли на себя гнев и наказание Божие... погребавшие их грешат перед Богом, так как выражают этим противодействие божественной воле. За это противодействие Бог может наслать общественное бедствие, вроде неурожая и проч.; чтобы умолить Бога отвлечь гнев Его от погребавших и избавиться от общественно-го бедствия, следует вырыть из могилы эти погребенные тела утопленников и удавленников» (*Петухов Е.* Указ. соч. С. 168). Здесь предложено практически христианское объяснение обряда, и тогда неясно, против чего так категорично восставал Серапион. Языческая основа выгребания «заложенных» покойников ныне у исследователей не вызывает сомнения (см.: коммент. V–5). По церковной традиции самоубийц и колдунов также не погребают на общих кладбищах. Но логика, объясняющая подобные действия иная, нежели у Е. Петухова. Она изложена в «*Слове ш умирающих внезапно и о утопающих*» (Измарагд. РГБ, Синод. № 230. Л. 166 об.). Здесь отрицается, что внезапно умершие были особые грешники, недостойные погребения. Их хоронили в отдельных местах, как людей, за Бога решивших прервать нить жизни.

⁹ Конкретизация греховных проступков. Тема общей греховности усугубляет двоеверные заблуждения, являясь как бы следствием этой главной причины (ср.: коммент. V–3).

¹⁰ Еще в полемике с волхвами в XI в. древнерусские авторы летописного рассказа о волхвах обвиняли языческих кудесников в покушении на божественные функции, подчеркивая бессилие человека перед лицом природы. Серапион выступает абсолютно с тех же самых мировоззренческих позиций, опровергая языческие мотивировки природных процессов.

¹¹ **Неверные** — в данном случае татары. Беспрецедентный для эпохи монгольского завоевания случай возвеличивания врагов и захватчиков родной земли. Столь необычную ценностную установку можно объяснить так:

1. татары уже потому имеют превосходство, что на их стороне оказалась благодать Божия, ибо они были избраны орудием божественного промысла для наказания погрязших в беззакониях русских;
2. русскую церковь ханы поддерживали, предоставляли ей определенные льготы, а церковь, в свою очередь, молилась за власть завоевателей, мысль о покорности иноплеменикам в данном случае формулировалась в сугубо нравственной плоскости превосходства татар над соотечественниками;
3. собственное языческое «поганство» оказывалось более опасным и неприемлемым, чем чужое язычество иноплемеников (см.: коммент. II–10).

Интересно, что высокие нравственные качества татар возвеличиваются как антитеза богопротивным нравам в одном из посланий Максима Грека: «у безвѣрныхъ татарехъ и бессермнехъ веліе человеѣколюбіе и милость сѣдитъся, таковое о утопленныхъ и убіеныхъ милостивно прилежаніе. Мы обрѣтаемъ безбожныхъ татаръ немилостивѣйшии и неразумѣйшии. Татарове аще и чюжи сѣтъ евангельскаго и апостольскаго законоположенія и просвѣщенія, обаче, аки человеѣцы словесніи и ти сѣще, праведно быти мнѣть милость показати всегда къ таковымъ и погребанія сподобляти; христіане же, благочестивый языкъ избранный, воіе наслѣдіе и людіе воіи превозлюбленн, кеспрестани просвѣщаеми и учимн всяческими богодохновенными писанин — оле стѣда моего! ч и татаръ сѣровѣйшии елико въ томъ являются» (Максим Грек. Творения. Ч. III, 173–175). Однако знаменитый проповедник и богослов XVI столетия в данном случае не оригинален. Он воспроизводит основные положения V Поучения Серапиона, включая перечисление казней за многочисленные прегрешения, в том числе и за безрассудное обращение с утопленниками и убиенными: «...грѣхъ ради нашихъ многихъ и лютыхъ, нмже прогнѣваемъ благоутровіе Его (Бога), попуцаетъ на насъ различныя скорби и раны, и находенія безвѣрныхъ языкъ, и стѣжы, и мразы, и безмерны сѣхмени, всѣми сими и сицевыми ранами поѣщаетъ насъ согрѣшающихъ предъ нимъ и беззаконно живѣщихъ престѣплениемъ»

святыхъ заповѣдей Бгоч Наше беззаконное жителство виновно есть всякому безплодію земному и мразомъ безпремѣннымъ и бездождію, а не утопленого или ѹнтаго погребеніе» (Максим Грек. Творения. Ч. III, 175–177). Думается, возрождение к жизни идей Серапиона в интерпретации Максима Грека было обусловлено протестом мудрого старца против богомерзких обычаев обращения с умершими не своей смертью, которое рассматривалось мыслителем как причина Божьей кары. Видимо, весь комплекс греховных беззаконий сохранил свою актуальность и в эпоху Иоанна Грозного. Максим Грек оказывается тем звеном, которое связывает двоеверные ритуалы XIII–XVI–XIX столетий. Его тексты, как и тексты Серапиона, важнейший источник об архаических дохристианских представлениях наших предков на жизнь и смерть. О том, что эта проблема оставалась острой для церкви на протяжении всего означенного периода, свидетельствуют промежуточные источники, в частности список «Слова на безумную прелесть богомерскую, мудрствующих, яко погребение бывают... стужи и земных прозябаний» (ЦГДА, Ф. 181. № 288/667).

- ¹² Свобода воли как фактор поведения, ограниченный божественным предопределением.
- ¹³ Из этого пояснения следует, что обличение ненасытства в сбирании имений и богатств относилось не только к верхам общества (ср.: коммент. II–12; III–8).
- ¹⁴ Ценностный оттенок установки, допускающий иной стандарт отношения к иноверцам. Черта не характерная для древнерусской культуры.
- ¹⁵ Неверие в посмертное воздаяние церковь квалифицировала как саддукейство, но учитывая широкое распространение архаических способов обращения с умершими, мировоззренческой основой неверия в суд и воздаяние у современников Серапиона были языческие воззрения.

Откровение Мефодия Патарского

Слово святого отца Мефодия Таганьского о последних временах¹

1. Пусть же всем будет известно, что девственниками были Адам и Ева, когда они были изгнаны из рая. Через 30 лет после изгнания из рая¹, [у Адама и Евы] родился сын Каин и сестра его Каламана². И снова через 30 лет [у Адама и Евы] родился сын Авель и сестра его Девора³. Когда прошло 120 лет жизни Адама [на земле], начал завидовать [Адаму и Еве] сатана. Злой дьявол стал возбуждать Каина против брата своего Авеля. Каин же был оболещен обманом дьявола, взял камень и убил брата своего Авеля⁴. И этот Авель был первым мертвецом на земле⁵. Тогда же узнали Адам и Ева о смерти своего [сына] Авеля. Они оплакивали Авеля год. Когда прошло 309 лет первой тысячи [от сотворения мира], и это был первый век, в 30-й год родился [сын у Адама], похожий на Адама⁶. В 400-й год⁷ сыновья Каина разожглись страстью, и с страхом терпели их жены. Узнав же [об этом] Адам опечалился очень. В 30-й же год 1-й тысячи [от сотворения мира] большой страстью жены разгорелись на злые дела и было указание всем смотрящим. И осквернились [жены] грехами своими. В 800-й год жизни Адама умножились скверные грехи от сынов братоубийцы Каина. Умер же Адам в 530-й год 1-й тысячи⁸. Сифово же племя отделилось от [племени] Каина.

¹ Перевод памятника Л. Н. Смольниковой по списку Московского архива Министерства иностранных дел. № 341-721, XV-XVI в. (Л. 393-426). Опубликовано В. М. Истриным в кн.: Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследования и тексты. М., 1897. С. 115-131.

И вывел Сиф род свой наверх, на гору, которая была около рая⁹. А Каин стал жить с родом своим в том месте, где гнусное убийство брату своему совершил. И [было] 40 лет Ареду, в 330 году восстали коварные люди и хитрые, Увень и Тувень, дети Ламеха¹⁰ слепого, убившего Каина. Дьявол грехами [Ламеха] в седьмой день¹¹. В 500-й же год второй тысячи еще больше воспламенились на злые дела люди и были [они] хуже [людей] первого [тысячелетия]. И начали по-скотски садиться жены на мужей. И мужчины, которые от Каинова рода, те же нечестивые грехи начали совершать. В 700-й же год Ареловой жизни¹² второй тысячи [от сотворения мира] увеличил лукавый и хитрый дьявол нашествие грехов. [Он] соблазнил сынов Сифовых грехами. И разгневался Господь Бог гневом великим [на людей] за злые дела их, за то, что [люди] осквернили землю грехами своими¹³.

II. Когда прошла вторая тысяча [лет], послал Бог ангела своего к Ною, чтобы сообщить ему о потопе и [так] сказать: «Хочу устроить потоп на земле, поскольку земля наполнилась [людскими] грехами, пусть [люди] покаются в грехах своих, [тогда] прошу им гнев свой. А ты начни делать ковчег, ибо следует тебе войти в ковчег, и жене твоей, и сынам твоим, и женам сыновей твоих». Пришел Ной на гору Аравитцкую¹⁴ и стал делать ковчег, как же велел ему ангел Господа. [Известно, что] испокон веков дьявол — ненавистник человеческого рода. [Дьявол] прикоснулся к жене Ноя [и] сказал ей: «Спроси, куда ходит муж твой». Она же сказала ему [дьяволу]: «Тверд муж мой, не могу я спросить его». И сказал ей дьявол: «Есть трава, [что растет] над рекой, [она] вьется около дерева. Ты же возьми цвет той травы и заквась с мукой, и тем [кислым напитком] напои его [Ноя], и [он] расскажет тебе все». И сошел Ной с горы, чтобы поесть. Он вышел в 3-й месяц [первый раз] во все 7 лет. Сошел же [Ной] с горы и сказал жене своей: «Дай мне выпить квасу, ибо я истомился от жажды, от дела своего». Она же, наливши чашу квасу, дала ему. Выпив, Ной сказал: «Есть ли еще?» Выпив же 3 чаши, лег, ибо хотел отдохнуть.

Когда же [Ной] стал весел, она стала говорить ласковые слова, [так] говоря: «Господин, скажи мне, где ходишь?» Он же не сказал ничего ей. Она начала больше ласкаться [к Ною], по дьявольскому наущению [говорить стала Ною] льстивые слова. [Ной] сказал ей: «Что же сказать? Послал Бог ангела своего ко мне и сказал мне [ангел]: “Хочет Бог устроить потоп на земле”. И [ангел] велел мне сделать ковчег, [чтобы] войти мне с тобой, и сыновьям моим, и женам их. Вот уже я сделал его за 7 лет». И когда [это] сказал [Ной], пошел [дьявол] на гору. И вошел [дьявол] на гору, и, увидев ковчег, рассыпал его как прах¹⁵. И плакал Ной 40 дней, и явился ему ангел Господа, говоря [так]: «Я тебе сказал, [чтобы ты никому] не говорил. Зачем ты рассказал жене своей о делах своих? Поэтому опять Бог послал знамение свое, и ныне прощает тебе Бог грех твой. Начни строить второй ковчег»¹⁶. [Ангел] показал ему дерево негниющее килитнор¹⁷ и сказал: «Из этого дерева делай [ковчег]». Ной же оделся во власяницу и отстранился от жены своей и головы ей не чесал¹⁸. Через 30 лет сделал Ной ковчег в длину 300 локтей¹⁹, а в ширину 80, а в высоту 30 [локтей]. И спустился [Ной] с горы, приказав людям каяться в грехах своих. Они же не послушали слов его. И сказал ангел Господа Ною: «Пойди в ковчег свой с женой твоей, и сыновьями твоими, с женами сыновей твоих. Возьми с собой по 2 животных из всех [существующих] четвероногих: [от] скота, от гадов [пресмыкающихся] и от птиц». Ной сказал: «Как я могу создать [по 2] от всех животных?» Ангел Господа принес ему бильце [маленькую доску, в которую бьют для подачи сигналов] с неба и сказал ему: «Ударяй, став прямо у ковчеха». Ной же сделал так, как велел ему ангел Господа. Уже звал всех родственников и всех животных в ковчег. И созвал [он] с воздуха птиц небесных. Дьявол же, не желая добра человеческому роду, но желая погубить весь человеческий род, [он] дотронулся до снохи Ноя²⁰ и сказал ей: «Не ходи без моего повеления в ковчег». Тогда повелел Бог дождю идти с небес ливнем, и повелел Бог 30-и китам

сойти с мест своих, ибо они долго оставались без движения в 30-и концах морских²¹. И пошла вода от всех концов морских на землю, и было несчастье великое, и плач горький людей. И превратилась радость их в плач, и веселье их [превратилось] в рыдание. И так без милости поглотила их вода, [поглотила вода] всех живущих на земле. И пошла вода на горы высокие. И тогда не пошла сноха Ноя в ковчег по дьявольскому наущению, Ной же стал звать ее в ковчег, говоря: «Иди». Она же не шла, но ждала [того], что ей сказал бес. Ной же сказал ей: «Иди, грешница, иди, обманщица». Она же стояла ожидая [слов дьявола]. И когда сказал Ной: «Иди, дьявол, в ковчег», — она же пошла и дьявол с нею вошел в ковчег²². Шел дождь 40 дней и 40 ночей, и вода поднялась над горами Аравитскими на 15 сажений. Тогда же окаянный дьявол, который хотел потопить весь род [человеческий], превратился в мышь и начал грызть дно ковчега. Ной помолился Богу, и [вот] взволновался лютый зверь [и] выскочили из его ноздрей кот и кошка и, прыгнув, удавили дьявола в образе мыши²³. И [так] и не сбылось дьявольское злоумышление. Стояла вода на земле 13 месяцев²⁴. Тогда же Ной стал спрашивать, видна ли суша. И выпустил Ной голубя из ковчега. Голубь же, пролетав много [и] не найдя земли, возвратился в ковчег. И потом выпустил Ной ворона. Ворон же, полетав, нашел землю и не возвратился в ковчег. Ной же проклял его, [ворон] ибо не послушал его повеления²⁵. И потом [Ной] еще выпустил еще голубя. Голубь же, полетав, нашел землю и отломил сучок масличный, и принес в клюве своем к Ною в ковчег. Тогда Ной очень обрадовался и восславил Бога, говоря [так]: «Господи Боже мой! Как Ты удостоил меня увидеть землю свою, в 13-й месяц поставил меня на земле своей». И повелел Бог ветрам прогнать [ковчег] на горы Аравитские, где же он [и] создан был²⁶. И там пристал [ковчег] на горе Аравитской. Тогда Ной помолился Богу, вышел из ковчега. И жена его, и сыновья его, и жены сыновей его [также вышли]. Ной [выпустил] всех животных из ковчега на землю, а всех птиц на воздух, и стал жить Ной с детьми своими на земле своей.

III. В первые же 100 лет третьей тысячи родился у Ноя сын и был он назван Мунт. И расплодился [размножились] сыновья Ноя: Сим, Хам, Иафет. В 300-й же год разделили землю сыновья Ноя: и была дана Симу восточная страна, а Хаму южная, Иафету — западная. Мунту же братья части не выделили. Отец послал его в северную часть земли²⁷. И было жизни Ноя 908 лет [когда] преставился он Богу. После смерти Ноя в 500-й год третьей тысячи [от сотворения мира] внуки [одного из родов] Ноя столп стали себе ставить, говоря [так]: «Если устроит Бог второй потоп, то на столп залезя, избавимся [от потопа]»²⁸. Третий же [род] из 10-и родов не пришел к ним [на помощь]²⁹, говоря: «Если устроит Бог второй потоп, [то] будет воля Его — или жить, или умереть нам; [на все] будет воля Его»³⁰. Они же делали столп 70 лет³¹ и сделали его выше облаков. Богу же не угодно было дело их. И [вот однажды] они легли [отдохнуть] на столпе. И было рано, [когда] они встали, желая работать. И [вдруг] начали они говорить на разных языках, ибо разделил их Бог на 12 языков. И вот напал на них страх и трепет, и ужас. И соскочили они со столпа на землю, пошли в 12 разных стран земли. Каждый из них [пошел] со своим родом. Выпустил Бог 4 ветра великих: на восток, запад, север, юг. И [выпустил] все 12 ветров и разрушил столп до земли³². Сын же Ноев, Мунт, год живя в северной части земли, принял дары многие от Бога и премудрость астрологическую изобрел³³. К нему пришел Неврот закону научиться, как ему царствовать над людьми. Неврот же, брат Невронов, был от племени Симова. И тот первый царствовал в Вавилоне, великом городе³⁴. И потом сделался царем [в Вавилоне один] из сыновей Хама, которому было имя Опий³⁵. В ... 79³⁶ год третьей тысячи, в 3-й год царствования Неврота, послал Неврот мужей из племени Афета, мужей сильных, и мудрых очень, и хитрых во всем. Они пошли на север к Мунту, сыну Ноя, и построили ему город. И Мунт назвал город в честь себя. Очень мирными были царства Мунта и Неврота. Во время

царствования сына Неврота не было мира, но люди воевали друг с другом. И написал Мунт к Невроту в царство Ахимово. Ибо это были первые цари на земле. И с тех пор узнали люди об этом, и начали ставить над собой царя. После царствования Неврота в 504-й год начали воевать [люди], и было завоевано египетское царство Невротом царем. [Еще] завоевано было племенем Неврота царство Вавилонское... * Хозита³⁷ взял жену себе из племени Хама. [Когда] умер Хозит, взял внук его Исудея мать свою себе в жены. И родила она ему сына Ахорозию³⁸. Этот же [Ахорозия] собрал войско многочисленное и пошел [воевать против] племени Хама и взял [это племя] в плен, и пожег всю землю западную. Во 2-й же год царствования Ахорозии сына Хозита собрались сыновья Хама и пошли на восточную часть земли сражаться с царем Ахорозией. Было же у них только 3 тысячи 20 пеших воинов. Услышал же Ахорозия [об этом] и позволил себе пренебрегать ими [до тех пор], пока они перешли 3-ю реку. Тогда же Ахорозия царь выпустил против них воинов своих, которые ездили на слонах и убивали всех. И не спасся от них никто [кто воевал против], и сыновья Хама [тоже не спаслись]. И потом стали воевать цари. Когда закончился 4-й год, пришел сам Приор³⁹ царь на Коникаронир восточных земель и взял в плен 7 городов и сотворил насилие на всей земле их, и пошел на 3 царства индийские. И послал войско, и сжег их [царство] огнем. И [Приор] пришел в пустыню Савы и убил род потомков Измаила. Этого Измаила Авраам прижил от рабыни своей Агари, а Исака [родил] от Сары⁴⁰. Измаил же насмеялся над Исаком, враждуя с ним. И пришел же ангел Господень к Аврааму и сказал ему: «Прогони рабыню свою и сына ее в пустыню Савы»⁴¹. Измаил же жил с матерью своей [в пустыне]. [Он женился], и у него родилось много детей. И Приор царь перебил их, а некоторые

* Смысл в этой части текста затемнен и не вполне ясен для перевода.

разбежались. Они убежали оттуда в пустыню Стрива и опять размножились, и заселили пустыню ту племенем своим. Их было так много, как саранчи. Они ходили обнаженными и ели мясо, вареное мясо с бока верблюда, и пили кровь животных и молоко [животных]. Потом эту землю получили сыновья Измаила Орив и Зив, и Зевея, и Салмон⁴². Они стали воевать [с другими народами] и дошли до Ефранта, и от Ефранта до Тигра, от Тигра до Салдукеи великой, и даже и до Рима. И они завоевали Рим, и царствовали 7 лет. [Потом] они начали строить себе корабли и, как птицы, стали носиться [в них] по морю. Оттуда же они отправились [войной] на Израиль.

IV. И израильтяне же, услышав об измаильтянах, все разбежались в пустыни, и в горы, и в пещеры земные. Гедеон же еще на токе своем веял пшеницу⁴³. И [вот] пришел к нему ангел Господень, [так] говоря: «Страдаешь ли ты?» Он же сказал: «Хочу скрыться от измаильтян». И сказал ему ангел: «Не беги, но укрепись против них, и ты одолеешь их». И это сказал, и стал невидим. [Гедеон] сказал про себя: «Спрошу Господа Бога моего. [Пусть] мне знак [от него] будет, правда ли это⁴⁴. И положу я руно⁴⁵ на ток свой. Если правда, то, что сказал мне ангел, пусть будет на этом руно роса, а всей земле [пусть будет] сухо». И было так. И ниспослал Бог на руно росу, а на всей земле [было] сухо. И сказал Гедеон: «Еще, Господи, спрошу Тебя. Пусть будет на руно сухо, а на всей земле роса». И было так. И сказал Гедеон: «Господи, как я соберу израильтян? [Ведь] все разбежались». И принес ему ангел рога барана Авраама и сказал ему [Гедеону]: «Затруби в этот рог». Он же [Гедеон] начал трубить, стоя на столпе. [И вот] звук трубный был как гром. Где бы кто ни был: или в пустыне, или в горах земных, или в пещерах и тогда отовсюду были позваны мужчины, и собралось [их] 3 тысячи. И сказал ему [Гедеону] ангел Господень: «Не давай им пить воды в течение 3-х дней. В 3-й день вели им воду пить, не используя сосуды. Те, которые начнут воду пить, черная [ее] пригоршнями.

с теми иди [на битву]. Дай им оружие, и каждому мужу [дай] меч, копьё, фонарь, трубу». И это сказал ангел Господень и отошел от него [Гедеона]. Он же не давал им [мужчинам] пить 3 дня. В конце же 3-го дня, [Гедеон] выпустил [мужей] на берег к воде. И упали на землю [мужи] [и стали] пить как саранча, а другие — [зачерпнув] руками. Он же этих, [которые пили пригоршнями] отобрал и собрал их 300 мужей, а других отпустил в селения. И повелел им [которые воду пили пригоршнями] взять с собой оружие: мечи, копья, [и также] фонари, трубы, и пойти с ним против измаильтян⁴⁶. Когда же они встретились, тогда Бог покрыл полк измаильтян темным облаком, а для Гедеона Бог сделал светлый день. Гедеон же сказал: «Еще спрошу у Бога, если дано мне Богом победить этих [измаильтян], то пусть они [сами] предскажут победу». [Гедеон] взял меч ...*, взял слугу с собою, и пошел в полк измаильтян. Пришел [Гедеон] к башне, и спросили его из башни: «Кто там?» Он же сказал: «Я пастух, пасу стадо». В башне же на возвышении лежали 2 измаильтянина: один молодой, а другой старый. И сказал молодой старому: «В эту ночь я видел сон: с южной стороны с высокой горы оторвалась гряда пшеничного теста со слоем ячневой крупы, смешанная с маслом, и докатилась до постели наших царей. И постели царей уничтожила, и царей наших»⁴⁷. И сказал старый молодому: «Того не знаешь, что с южной стороны выйдет пророк по имени Гедеон и убьет нас и царей наших». Гедеон же, услышав то, сказал себе: «Воистину сообщил мне Бог, что я [смогу] победить этих [измаильтян]». И вышел Гедеон из полка измаильтян, велел воинам своим фонари со свечами поднять на копья. И они окружили полк измаильтян один за другим и затрубили все 300 труб в один час. Измаильтяне вскочили и увидели огонь около себя, и [услышали] голос труб многих. От этого страха они побежали. И напал Гедеон на Орива и Зива, и угнал Зива и Салмана, и унич-

* Слово неясно; в тексте: «подоко».

тожил всю мощь их и оставил из них 8 племен⁴⁸, и тех заставил бежать в ту же пустыню Етрива, откуда они пришли. Там ныне и размножились [они].

V. И выйдет их еще 7 тысяч в последние годы⁴⁹ и завоюют всю землю, и дойдут до Рима. И побеждены будут, дважды римлянами, а в 3-й раз Рим возьмут, а других [городов] не завоюют. И дойдут [они] до Гавата великого, который [находится] за Римом. Ибо о том Гавате великом пусть сбудется предсказанное пророком Иезекиилем: «Сын человеческий! Зови зверей пустынных и привлеки их [к себе так] говоря: «Собирайтесь и придите ко мне, [ибо] приготовил я вам великую жертву [т. е. жертвенный пир]»». И они придут, съедят мясо сильных, выпьют кровь князей. В том же Гавате великом будут свергнуты все эллинские, [т. е. греческие] вельможи, и так будут все взяты в плен измаильтянами. Очень велико будет сражение, так что вол утонет в крови, поскольку ж и Бог назвал Измаила диким ослом. Я с гневом и яростью послан на людей, и на зверей, и на всякое дерево плодоносящее. И будет пришествие его — казнь Божья без милости. И придут на них четыре казни [т. е. Господь найдет на людей четыре наказания]: смерти, мор, разврат, разорение. Сказал Господь Бог Израилю: «Видишь, что не любя вас, сыновьям Измаиловым [измаильтянам] я дал над вами силу». Пусть [они] возьмут землю христианскую, ради грехов их [измаильтян] беззаконных [я] так сделал⁵⁰. Ибо [грехи] так они творят: облачаются мужи [израильские] в одежды блудниц. Как женщины выставляют себя напоказ, любуясь собой, ходят по улицам городским, изменив естественные [физиологические] погребности в неестественные, как об этом Павел великий апостол сказал. Также и жены их, как и мужья же их творят. Совокупляются с одной женой отец, и сын, и брат. По этому поводу премудрый Павел сказал пророчески, после сошествия на него Святого Духа. За долгие годы до этого сказал о них: «Бог предаст их постыдным страстям, ибо жены их изменили свою естественную потребность

[физиологическую], также и мужчины оставили естественную потребность к женщине, разжигались страстью мужчины к мужчине, творя злое дело». Поэтому Бог предаст их [израильтян] в руки беззаконных язычников, и от них [язычников, израильтяне] впадут в грех, [и] сами осквернены будут, [и] жены их от тех [измаильтян] скверных. И будут вместо их [израильтян] эти измаильтяне. Предана будет земля Перская [и] опустеет. И живущие на ней уничтожены будут. Эллада и греки впадут в беду и [в] плен [будут захвачены]. Острова поморские пусты будут, а живущие на них в плену уничтожены будут. Египет [и] Ассирия* будут в плену. И мучимы будут без милости. И просить начнут от одного из сильных их 7 мер золота. И будут живущие в Египте и в Ассирии [Сурии] в плену. И больше чем в 7 раз печалью наполнится земля, обижаемая от 4-х ветров небесных. И будут измаильтяне как саранча многочисленная. И говорить начнут высокомерно против Бога до конца времени, установленного им [Богом] и до [конца] царства [их], и до [конца] числа лет, и до 7 месяцев. Владеть начнут до края северного и до запада. И будут все под властью их: и люди, и скот, и птицы небесные, и [живущие] в водах морских. [Измаильтяне] владеть начнут горами, пустынями, и зверями луговыми, и деревьями, [растущими на] земле, и камнями [драгоценными], и богатством земным. И изобилие земное у них будет, и дома богатые, и дары многочисленные: золото, серебро и камни драгоценные, и одежды сверкающие, и хлеба. И все [это] им принесено будет. И наполнятся весельем сердца [этих измаильтян], убивающих [других людей]. И так [измаильтяне] будут без милости: просить будут дани у сирот и у вдовиц, и у монахов, и без всякого страха издеваться будут над неимущими. Издеваться начнут над [теми, кто] живет по закону Божьему. И будут [в] ужасе и в скорбе [все], живущие на земле. Будет путь их [измаильтян] от моря и до моря,

* В тексте: Сурья.

от востока и до запада, от севера и до Ефрата. И будет путь их путем печали. И пойдут по нему старики и старухи, убогие, и богатые, и нищие, алчные и жадные, соединенные [вместе]. Восхвалять начнут мертвых [т. е. живые станут завидовать мертвым], как и сказал Павел великий апостол: «Если не придет первое дозволение [т. е. Бог допустит первое бедствие], то не проявит человек свои грехи и не станет сыном зла». [Ибо] дозволение есть наказание, и наказание примут все живущие на [земле]. И осквернится вся земля кровью, и удержит земля плод свой. Ибо посланные на опустошенные земли будут скверны, потому что скверну приветствуют. И каждый [из них] выйдет из пустыни, и оружие свое [будут] закалять в чревах [женщин], и младенцев будут убивать, выхватывая их из рук матерей; и со своими женами начнут совокупляться в святых местах, т. е. в церквах, а пеленами со святых икон коней покрывать. И будут лукавы [т. е. коварны] в своих речах, искушая род христианский. Как и сказал апостол Павел: «Не все христиане, только их 60 тысяч были избраны, которые не преклонились перед Вилом, и потому люди израильские помилованы были». Так же в то время мало найдется истинных христиан, как сказал Господь в Евангелии: «Многие тогда откажутся от веры святой и от честного креста, и причастия святых таин, никем не будут мучимы, но по своей воле». И все это поняв, Павел великий апостол, проповедовал [так] говоря: «Как в последние дни отступят [люди] от веры, послушав духов лъстивых и учений бесовских»⁵¹. И будет им печаль злая, друг друга [будут] ненавидеть, [будут] златолюбцы надменные, хулители Бога, родителей оскорблять, творить грехи по наущению дьявола [будут] неукротимые, не [будут] совершать добрые дела, [будут] предатели и больше дерзкие грешники, а не боголюбцы. Образ иметь [будут] Божий, а от силы его [Бога] отрекутся. Тем слабым придут времена наказаний. Ибо [эти люди] начнут преследовать друг друга и [будут] золото брать, [будут] воры, мошенники, отступники, душегубцы. И [будут]

те [люди] слугами дням тем. [Тех же, которые] боятся Бога, они будут считать ничем. Ибо будут сыновья израильтян очень злые, и {тогда} прекратится [и] служба Божья в церквах святых, и пение [в церквах]. [И это будет] до тех пор, пока закончится число царств их, которым была отдана вся земля. [Тогда] умрет печаль людей, и будет голод, и смерть, и изнемогут люди, рассеются по всей земле как прах. И другая смерть от Бога будет. Праведных и верных простит Господь и станет явным избрание его [Бога], как сказал Господь: «Благословимы вы, когда преследуют вас. Изгоню вас и скажу, что всякое злое слово [сказанное] вам, есть ложь, [ибо это вы терпели ради меня]. Радуйтесь и веселитесь, ибо много вам воздастся на небесах».

VI. От израильтян же печаль эта была и такая участь постигнет всех людей. [Ибо] не будет им спасения от Бога и избавления от [господства] израильтян. И придет в запустение Персида и поморская земля, и греческая, и Киликия, и Ассирия. И [те, которые] живут около [тех мест] завоюют весь Гават великий⁵² и пойдут к овечьему полю⁵³. И станут на овечьем поле, [украсят себя] бесценными одеждами, и [будут] хвалиться, говоря [так]: «Где [же эти], называемые христианами?» Ибо погибли они от рук наших. Они же сказали, что мы погибнем. И поэтому неразумно сказали это. Ты же, Бог на небесах, а мы [израильтяне] на земле. И нет сейчас никого сильнее нас на земле [этой] под небесами⁵⁴. Вот есть море Ефиопское, на нем же [стоит] город, называемый Ефиопия. Ибо о том городе Господь поведал через пророка Иезекииля⁵⁵: «Ефиопия предварит [всех на пути] к Богу». Это значит, что молитва христианская как трубы, [которые] воспевают Бога. И поведают еще: «Есть на море Ефиопском город, называемый Ефиопия. Только он избежал нашего плена, [поэтому] пойдём и возьмем его». [Израильтяне] соберутся и пойдут к тем воротам, которые издавна заперты, и никому [не удалось] их открыть. [Но в этот раз] по Божьему повелению откроются [ворота], и [израильтяне], въехав [в город, будут сра-

жаться] и, сражаясь, [дойдут] до Святой Софии, как сказал пророк: «Восстанет на них царь смиренный». Ибо ангел [возьмет] Михаила [царя]⁵⁶ из Рима, принесет и положит его в Святой Софии, в алтаре. Тогда же [все] христиане сбегутся в Святую Софию, громко крича: «Горе нам, братья, ибо уже погибаем все от измаильтян этих». Он же [Михаил] стремительно поднимется, как от сна, и возьмет меч свой и скажет: «[Дайте мне коня] быстролетного». Против них [пойдет] с великой яростью и поднимет меч свой на них. Ангел Господень, [который сначала] был с ними [измаильтянами], будет с Михаилом против них. И расслабитя сердце их [измаильтян и станет] как вода, и тело их [измаильтян] растает как воск, и ничто будет мужество их. И от страха того погибнут [измаильтяне], не могущие смотреть на силу Божию. И тогда побеждено будет Михаилом царем множество бесчисленное [измаильтян], а некоторые [из них] будут разогнаны как скот. От страха Божия вынуждены будут народы [которые воевали вместе с] измаильтянами, придя, поклониться Михаилу царю. [И так скажут]: «Мы твои пленники, а не христиане». Он же начнет отпускать каждого из них к себе домой. Тогда разогнанные измаильтяне соберутся на овчьем поле. И станут всадники бок о бок, начнут Богу отдавать луки свои и стрелы, и оружие свое, говоря: «Боже, дал Ты нам этим взяты в плен всю землю, а сейчас отнял Ты от нас царство. Поэтому оружие свое возьми от нас». Тогда же, взяв много золота и серебра и придя [к царю Михаилу], поклонятся, говоря [так]: «О, великий царь Михаил! Было [так, что] Бог поручил нам царство это, а сейчас отнял от нас. Тебе дал царство это, и вот мы пришли поклониться тебе. Что ты велишь нам, рабам твоим, делать, ибо уже ты победил нас». Тогда же Михаил царь сделает их рабами людей своих.

VII. И будут они под ярмом греческим, и охватит их скорбь и беда великая, алчность и жадность. И будут [они] рабами сами и жены их, и дети их. И начнут [они] работать [у тех, которые] работали [на] них. И будет работа их

более горькой, чем первых [т. е. тех, которые работали на них]. Будет же царство Михаила 30 лет и 3 года. И не будет битв по всей земле. И создадут города, и построят церкви, и благоустроят [пути] до Иерусалима, и до Индии, и до Сиона, как [это] было при первых царях; и больше [всего] того будет. И назначат патриархов, и митрополитов, и епископов, и священников. И объявятся [т. е. обнаружатся] клады в царство их, которые от Адама были скрыты. Они же [т. е. клады] начнут отдавать людям это [богатство], и разбогатеют все. И будут нищие как бояре, а бояре — как цари. И не будет тогда у них ни вора, ни разбойника, ни ростовщика, ни завистника, ни клеветника, ни чародейства, ни всякого злодейства дьявольского⁵⁷. [Ибо], все [это] закончится. И будет радость великая и веселье. И начнут [люди] есть и пить, как и при Ное. Все 30 лет, а в течение 3-х лет люди придут в возбуждение и начнут есть и пить без меры, и не будут знать ни отца, ни матери, впадут в грех с родственниками своими. И разгневается Господь Бог на них гневом великим за злые грехи их. И велит Господь Михаилу скрыться на острове морском. Михаил же войдет на корабль. И отнесет его Господь ветром на один из островов морских. И будет там [Михаил] до указанного [Господом] времени. И откроет Бог горы западные⁵⁸, которые закрыл Александр Македонский. И когда был Филипп, отец Александра, в Македонии царем, тогда [взял в жены] Филипп Алимпию, дочь Фола — царя Ефиопского. От нее же родился Александр греческий, который был весьма храбрый. И создал Александр Александрию Великую и царствовал в ней 19 лет⁵⁹. Этот Александр пошел и убил Дария Медянина⁶⁰, царя перского. А оттуда пошел и убил царя Пора Индийского⁶¹, и взял в плен многие земли, города. И пошел [Александр] воевать до земли, которая называется Солнечная, где увидел нечистых людей [т. е. язычников], Афетовых внуков⁶². И увидел Александр нечистоту их и удивился. Ибо они ели нечистое, мерзкое животное. Ибо это гнусно и скверно. [Они ели]: комаров, кошек

и змей, и мерзкой плоти скотов, нечистые выкидыши женские, и детей своих мертвых, и всякую тварь: животных и гадов [пресмыкающихся]. И это все увидел Александр, [т. е. какая] была у них скверна и нечистота. [И увидев это], испугался. [И сказал]: «А когда дойдут эти [люди] до места святого и земли святой и осквернят их скверной своей пищей». И он очень начал молиться Богу. И велел [Александр] собрать всех мужчин и женщин, и детей их, и погнал их. А сам пошел следом за ними. И пока они не пришли на север, нельзя было ни войти к ним, ни уйти от них. Тогда же Александр молился Богу со страхом великим. И повелел Господь горам северным расступиться и [окружить] их. Повелением Божиим окружили их горы и [только] не сомкнулись на 12 локтей. Александр же заковал железными воротами несомкнутое место и [потом] заделали [это место] сунклитом. И когда хотят рассечь секирами своими ворота, то невозможно им сделать это. Или огнем захотят сжечь это, и тем нельзя будет [сделать]. Ибо то, что сунклитом заделано, то ни железо не берет, ни огонь не сожжет, но тотчас угаснет⁶³. В последние дни перед концом мира Гог и Магог⁶⁴ выйдут на землю израильскую. Это цари языческие, которых закрыл царь Александр с северной стороны. Вот их имена: Гог и Магог и Унога, Аног, Ахенас, Дифаси, Фотин, Гертик и Евун, Фара, Девким, Зарфатан, Гердиад, Фарф, Алаи, Сартири и все, людоедами называемые, имеющие песьи головы. Этих же царей 20 и 4, царь Александр загнал [в горы] и закрыл [в горах]. Гог же имел крылья. И держали его с 4-х сторон 4-мя цепями железными 20 мужчин, чтобы он не улетел. А у другого будет 6 крыльев, а [еще] у другого будут животные [части], а у иных будут песьи головы. Ибо эти — охлотовы. И после царствования Михаила за прегрешения людей тех откроеет Бог горы западные, выскочат из них Гог, Магог и Анег, и других 20 царей, и начнут передвигаться по земле. При виде их придут в смущение люди и начнут [они] бегать и укрываться в горах и в пещерах. И в гробах умирать

начнут от страха [при виде] их. И будет некому хоронить их грешные тела. Ибо люди, шедшие с севера, есть начнут плоть человеческую и кровь [людей] пить как воду. И все есть начнут нечистых и гнусных змей и скорпионов и других гадов, и зверей всяких, и мертвечину всякую. И [эти люди] растлят землю и осквернят ее, и не будет на ней [никого, кто] терпит. Будут бегать все люди 3 года, даже и до Иерусалима. И пошлет Господь Бог архистратига своего Михаила и убьет их ночью в долине Асафатове⁶⁵.

VIII. Тогда объявится один человек, сын Рахили⁶⁶, злой беззаконник. И будет [он] царем в городе этом 3 года. И делает [он] зло великое, которого не было от сотворения мира и до конца его не будет. Ибо повелит он совокупляться отцу с дочерью, а брату с сестрой. Если же кто так не сделает, то смерти предан будет. И [он] повелит совокупляться монаху с монахиней и также со священником; и будет зла смешено [так] много, [что это будет] сильнее убийства. А сам [царь] совокупится с матерью, и с сестрой, и с дочерью. И разгневается Господь Бог яростно на них и повелит, не переставая, грому и молниям страшным сходить на землю. И многие города тогда сожжены будут. И люди в то время от ужаса поражения страшным тем громом ослабнут и умирать начнут. Многие [из них] от молнии сгорят. Горе же тогда всем будет. И это царство, [погрязшее] в грехах, погублено будет. В то время благословенны будут живущие в римском городе. Тот, кто поселится в этих городах, или в Ареянии, или в Петриле, или в Острове, или в Калуре городе пусть успокоится. А в других местах везде войны и волнения, и мятеж великий будет, как и сказал Господь: «Слышать будете о войнах и волнениях, но там будет внезапный конец». И после этого поднимется другой царь в городе этом, [который] будет злой отступник от Иисуса Христа. И возвратится он к эллинской вере, и сотворит [он] вместо святых — идолов, а церкви сожжет, и [место] честного креста назовет вместилищем мерзости, и священнический чин возненавидит, и устроит великую

резню среди людей. Тогда предаст друг друга на смерть и брат брата, и отец сына, и сын отца. И многие, которые не смирятся с пороком его, те же будут царствовать со [страхом] Христовым. Тогда станут острова для демонов селами, и [для гадов] гнездами. Будут же в то время звоны и смятения на небесах великие, поднимется царь на царя, и будет тогда печаль великая. И явится огонь с небес, как молния стремительно осеняя всю поверхность земли. Все же это увидят, [и поймут], что это начало болезням⁶⁷. Закончится это царствование⁶⁸, и потом царствовать будут 3 юноши бесстыдных, [которые] будут в мире [между собой] 100 дней и 50. И потом они поссорятся друг с другом: один пойдет в Селунь и скажет: «Селунь, ты победишь врагов своих [т. е. римлян]». Тогда он соберет людей [в течение] 7 лет. Мужчины на войну пойдут, а он даст оружие попам и монахам, и сделает корабль великий, и придет [с войском] под ворота Рима и скажет: «Радуйся, Рим, 3 площади имеющий. Ибо меч твой острый, и стрелы твои частые. Счастливы, живущие в [этом городе]». И тогда соберет всех людей, и простой народ, и войдет между Дилом и Наделом, ожидая противников своих. А другой брат соберет себе воинов из Месопотамии и с Калуды острова, и погонит всех людей на войну: и попов, и монахов с гневом великим, и придет в Александрию, и здесь они встретят противников своих, которых он хочет победить. А третий брат соберет себе воинов из Фругии и Каругии, и из Галатии, и из Армении, и из Аравии. И они войдут в Селунь, говоря [так]: «Селунь не разграблена будет и не погибнет во веки». И станут [войска] напротив друг друга, и сотворят битву великую между собой, и рубят друг друга на части, и умрут. И в 3-е царствование прольется кровь греческая как туча великая, и поплывут люди изрубленные с кровью в море. И ни один из них не останется [в живых], и смешается море с кровью их на 12 поприщ. Тогда станет каждая жена вдовой, и начнут искать 7 жен одного мужа и не найдут [его]. И услышав [об этом], из других

стран отроки юные придут к ним, и начнут с ними совокупляться как свиньи, не имеющие разума. Тогда же будут счастливы [те], которые и в горах, и в пещерах служат Богу, и всего того зла не сделают, но о себе заботится будут, ожидая от Бога великой милости: ибо хорошие овцы от лукавого антихриста хотят за Христа погибнуть. И после этого поднимется одна женщина из Понта, по имени Модонна⁶⁹, и будет она царствовать в городе Александрийском. И будет она колдунья, дочь дьявола. В время ее [царствования] будут войны, и убийства многие по всем улицам, и во дворах [домов], и убьем друг друга, и брат брата, и сын отца, и отец сына. И будет зла много у людей в городе этом. И в святых церквах будут грех совершать, [будут играть на] гусях, и плясания, и песни сатанинские, и оскорбления бесовские [будут], какие человек никогда до тех времен не мог видеть. Ибо та нечистая царица Богом себя назовет, и, умыв свое лоно, осквернять начнет людей греческих, и святая святых осквернять начнет: и разграбит сады церковные, и соберет святые образы, и святая святых — Евангелия, и все книги церковные и, сделав громадную кучу, сожжет огнем, и церкви разрушит. Искать она начнет мощи святых и не найдет [их], ибо Бог сохранит их. И тогда скажет окаянная га девица: «О, называемый Богом! В чем я была ленива, чтобы погубить твою память на земле? Ибо ты видел [все], что я могла и сделала, и не мог ты [даже] к волосу моему прикоснуться». Это скажет же окаянная, и больше этого скажет, [т. е.] она расскажет о более злых своих делах [о которых стыдно и сказать], чтобы унижить Его. И разгневается на нее Господь Бог великой яростью. И протянет Господь руку свою на город этот и пошлет Господь архистратига своего Михаила. Пусть [архистратиг] подрежет его [город] серпом, ударит его скипетром и окружит его, и так погрузит его с людьми, как жернов, в глубину морскую. И там погибнет город этот, и останется столп один на площади, в который вложены святые гвозди Господни, которыми было пригвождено тело Господа

на кресте. Те же гвозди спрятаны на верху столпа в золотом идоле царем Константином. Они сохраняются до второго пришествия Господа для уличения жидов: приходящие же на кораблях [купцы] привязывать начнут корабли свои [к столпу] и плакать начнут, говоря [так]: «Город наш старый погружен [в море], в нем же [когда мы приплывали], торговали и разбогатели»⁷⁰. Будет же плач у столпа того 40 дней.

IX. Тогда же и явится 3 города, которые сейчас скрыты в горах: Вифсаида, Харазин, Капернаум. В Харазине будет монахиня, девица, сидящая в келье своей. И услышит она птицу, поющую в винограднике своем. Таких [же] песен разум человеческий не понимает. Она же, открыв окна, захочет увидеть ее [эту птицу]. И птица, влетев [в окно], ударится о лицо монахини той. И в тот же час будет зачат сын зла, и родится антихрист сатана [у девицы]. И вскормлен [антихрист] будет в Вифсаиде, а царствовать начнет в Капернауме. Именно поэтому Господь скажет трижды [так]: «Горе тебе, Харазин, и горе тебе, Вифсаида, горе тебе, Капернаум, вознесетесь до небес и в ад сойдете». Тогда по повелению Божию придет Михаил с островов морских и станет в Иерусалиме царем на 12 лет. И тогда придет сын зла из Капернаума, [чтобы] послужить Михаилу царю в Иерусалиме. И полюбит его Михаил и будет [у Михаила] первым среди слуг. Михаил же не знает, кто это, а он Михаила знает и служит ему по Божьму повелению. Когда же пройдет одиннадцать лет царствования Михаила в Иерусалиме, тогда сын зла проявит свою волю и свое господство. Тогда же наступит 12-й год [царствования Михаила], тогда придет царь Михаил на Голгофу, где был распят Господь наш. И на том месте с небес покажется крест и станет в воздухе перед Михаилом. И снимет Михаил с себя венец и возложит на крест, всем людям видимый. И подняв руки свои вверх к небу, отдаст [Михаил] царство Богу и Отцу. И тогда сбудется пророчество Давида: в последние времена Ефиопия предварит нас на пути к Богу [или в псалме

Давида: Ефиопия протянет руки свои к Богу]. Именно поэтому Ефиопию назовут греческой, ибо из племени Ефиопии Алимтияна сына Ефиопия, ныне дочери Фола, царя ефиопского, сказано так: «Ефиопия предварит нас на пути к Богу в последние дни». И взойдет [животворящий крест на небо. И все люди] увидят [его]. А царь Михаил предаст дух свой в руки Господа и уснет сном вечным. И тогда закричат все люди, горько плача: «Горе нам, братья, ибо уже мы погибаем; сегодня зайдет полуденное солнце».

Х. И тогда падет всякая власть и начальство. Тогда появится сын, родившийся от рода Дана, по пророчеству Иакова патриарха, который сказал: «Я видел змея, лежащего на дороге и жалящего коня за заднюю ногу, и упал конь на заднюю ногу, ожидая от Бога избавления». Что значит конь, что значит задняя нога? * И будут тогда святые, как всадники на конях, сидеть на вере. Приходить они начнут к сыну зла. Он же начнет попираť [веру], т. е. вводить в заблуждение [верующих] своими злыми помышлениями и знаменами чудесных явлений. Перед глазами людей будет [своим] колдовством делать много чудес на земле: горам повелит с места сходить, солнце изменится в тьму, а луна — в кровь. Теми лживыми словами, знаменами и колдовством искушать начнет, чтобы ему удалось [как можно больше] избранных ввести в соблазн, как сказал Господь. Увидел же [это] патриарх, когда [посмотрел] духовными очами [т. е. когда Святой Дух сошел на него] и понял, что хотел сделать этот соблазнитель-змея, [т. е. он увидел, что] от сына зла [исходили] печаль, и беда и сказал так людям: «От лица Твоего, Господи, человеческому роду спасения ожидаю». Господь же там в тот же час ответил на это так: «Он мог избранных моих ввести в заблуждение. Ибо придет сын зла [антихрист] в Иерусалим и сядет в церк-

* В списке Увар. № 66 дается объяснение: *конь* — это весь мир, *задняя нога коня* — это последние дни перед концом мира, *змея* — это антихрист.

ви как Бог, человек по плоти, рожденный из чрева матери, но не от человеческого семени рожден»⁷¹. По плоти же [антихрист] из рода Дана, как и Иуда, продавший Господа, того же рода. Дано будет царство ему на 3 года, 3 года — как 3 месяца, а 3 месяца — как 3 недели, а 3 недели — как 3 дня, а 3 дня — как 3 часа, а 3 часа — как глазу моргнуть. В 1-й же год он будет важный, как человек, на второй год — будут волосы его, как стрелы, а [правое] око его будет как звезда [сияющая, в 3-й год — око его будет как] у льва, ногти его на руках и ногах [будут] как серпы, ступни ног — в две пяди. И увеличится злоба его, и многие будут обмануты им и поверят в него⁷². А те, которые не поверят в него, царствовать будут со [страхом] Христовым в веки веков, а верующим в него [Господь велит гореть в] огне неугасимом. Господь Бог же, [который не мог] видеть, как погибают люди его, [ради святых], искупивших своей кровью [грехи человеческие], велит Илье и Еноху обличить его [перед всеми людьми]. В 3-й год его царствования выйдут Илья и Енох из пустыни для разоблачения врага [т. е. антихриста], чтобы обнаружить и показать зло его перед всеми людьми⁷³. И чтобы люди, увидев его [антихриста], побежденного слугами Божьими, тогда же смогли увидеть на челе его написанные слова: Это антихрист, не веруйте в него. И побегут все от него. Антихрист же, поняв, что разоблачен, [уже не таясь] перед всеми, разгневаясь, с гневом великим и яростью убьет Илью и Еноха в церкви на жертвеннике. Хотя некоторые говорят, что от крови Ильи загорится земля, но это не так, ангел [же] Господень по повелению Божьему принесет с небес [огонь] и зажжет землю. Тогда пошлет Бога ангела своего на землю и [тот] возьмет святое древо [крест, на котором был распят Господь], Евангелия, сосуды церковные и гвозди [которыми палачи прибили] руки и ноги [Христа к Кресту], и вознесет [все это] на небо. Тогда [же] вознесутся [на небо] все праведники и [те, которые были] убиты антихристом. [Они вознесутся] на облаках. И начнет земля гореть, и сгорит

земля на 9 локтей в глубину. И сгорят горы великие, и сгорят деревья огромные, и весь скот, и все пресмыкающиеся, и все птицы. Тогда выпустит Бог 4 ветра великих на восток, запад, север, юг. Они развеют всю скверну с земли и весь прах. И не будет на ней [ни] горных камней [т. е. каменных гор], ни пещер, но будет же [земля чистая] как пергамент. Тогда пошлет Бог [архангелов] Михаила и Гавриила. И возьмут они рога барана, на облаках спустятся на землю и затрубят в рога барана в полночь. И от звука того затрясется земля, и тогда человеческие тела в гробах [т. е. мертвецов] скрепятся как паутиной. И опять затрубят [архангелы] в то время, когда поют петухи. И тела [мертвецов] восстановятся. И когда же затрубят [архангелы] перед зарей, тогда поднимется всякая человеческая плоть [т. е. мертвецы] от востока и до запада. И будет каждый мужчина [возрастом] как Адам [т. е. 30-летний], а каждая женщина [возрастом] как Ева [т. е. 30-летняя]. Тогда сойдет с небес великий Святой Крест с тысячами ангелов, идущими перед ним. Тогда ангелы * воскликнут голосом великим: «Услышь земля и крепись! Говорит Господь Бог: “Ибо я сегодня спускаюсь на тебя”». Так будет сказано, услышится голос тот от востока до запада. Тогда антихрист со своими слугами [услышит] и начнет скрежетать зубами своими и захочет убежать. Тогда [антихрист] невидимой силой будет удержан и не сможет убежать. Тогда же звезды упадут [с неба], и луны не будет, и солнце померкнет, небеса [разрушатся], и море иссякнет⁷⁴. Тогда Бог сойдет на землю судить всех. Прежде всех [Бог] осудит Антихриста и войско его и пошлет их в тьму кромешную. И потом [Бог] осудит народ еврейский и пошлет его в глубочайший ад. И потом [Богом] спрошен будет весь род человеческий, который принял Святое Крещение. Тогда повелит Господь ангелам своим избранных [людей] выделить, праведников [отделить] от грешников. И станут все праведники справа

* В тексте здесь единственное число.

от Бога и засияют лица их как солнце, а грешники станут мрачными. И скажет Господь праведникам: «Сегодня вы со мной», а грешникам скажет Господь: «Уйдите от меня, проклятые, в огонь вечный, где будете мучиться, отданные дьяволу и слугам его, ибо не исполнили воли моей». Тогда [грешников] погонят в муку как скот и разделят их по [грешным] делам их: одних — в огненную реку, а других — туда, где червь незасыпающий, и иных — в колодец с семью отверстиями, а еще иных в тьму, а других — в мороз, а иных — в смолу. [И] так им вовеки мучиться. Тогда же сказал Господь справа стоящим праведникам: «Придите, достойные похвалы Отца моего. Получите уготованное Вам Царство Небесное, ибо вы исполнили волю мою и терпели всякий страх на земле ради меня. И ныне придите и примите Царство Небесное, что вам уготовил Отец мой». Желая этого, братья, постараемся и потрудимся. И к Богу придем через пост и милостыню. И не богохульствуйте и будем удостоены то Царство [небесное] принять в жизнь вечную. [Слава] Отцу и Сыну и Святому Духу во веки веков. Аминь.

КОММЕНТАРИИ

«Откровение Мефодия Патарского» принадлежит к жанру предсказательной эсхатологической литературы, который восходит к еврейской традиции ожидания Мессии и Вечного царства. В нем дается сжатый очерк всемирной истории от Адама до последних времен, приуроченных к седьмому тысячелетию. Памятник имеет сложный состав. По сути дела, в рамках этого произведения объединено сразу несколько литературных повествований, каждое из которых существовало отдельно и имело свою традицию бытования в христианской письменности (характер переработки текстов таков, что точнее было бы говорить не столько о копировании, сколько о развитии идей того или иного сочинения). В качестве составных частей «Откровения» исследователи выделяют: «Пророчества» Тибуртинской Сивиллы, «Слово

Ефрема Сирина об Антихристе», «Сказание о шести веках», «Сказание о последнем царе». Автору «Откровения» принадлежат компоновка блоков исходных текстов, их обработка, а также апокалипсические пророчества, соединенные с впечатляющими картинами пашествия и бесчинств измаильтян. Вопрос об авторстве памятника остается открытым: ни одному из известных Мефодиев, связанных с г. Патры, текст «Откровения» принадлежать не может. Создание «Откровения» относят к VI–VII вв. Существуют четыре греческих редакции произведения, представленные поздними списками, и латинский перевод, датируемый VIII в. На Руси «Откровение» Мефодия Патарского появилось не позднее начала XII столетия — выдержки из него отразились на сводной редакции «Повести временных лет». Ни к одной из выявленных греческих редакций эти извлечения не относятся, из чего следует, что протографом первых русских переводов являлась какая-то неизвестная нам редакция. Кроме того, существует два славянских перевода памятника, восходящие к разным группам первой греческой редакции: Хиландрск. № 24 (XII–XIII вв.) и Синодальный, № 38 (1345 г.). В древнерусской традиции отразились именно эти два извода, существовавшие в списках XIV–XVIII вв. Однако наибольшее распространение на Руси получила так называемая интерполированная редакция, которая возникла в XV столетии. Отличительной чертой этой оригинальной русской переработки апокрифа являются обильные апокрифические дополнения к первому славянскому переводу, представленному группой списков, родственных Хиландрскому № 24. Интерполированная редакция получила широкое распространение в среде старообрядцев, где она переписывалась вплоть до XIX столетия.

¹ В списке Увар. № 66 (XVI в.) появление потомства у Адама и Евы относится к первому году изгнания из рая. В нашей редакции, так же как и в рукописи Синод. № 682 (XV в.), рождение первых детей у Адама и Евы относится к 30-му году изгнания из рая. По Библии время появления потомства Адама не обозначено, но по логике событие это следует вскоре за преступлением Адама и Евой Божьих заповедей (Быт. 4, 1). Следовательно, рукопись Увар. № 66 ближе к библейскому тексту, чем к иным спискам апокрифа. Созвучные апокрифическому «Откровению» взгляды отразились в «Палее», согласно которой Адам и Ева долго каялись в своем прегрешении, после чего были прощены Богом и благословлены быть мужем и женой и иметь детей.

- ² **Каин** — первенец Адама и Евы, убийца брата своего, Авеля. Злой нрав Каина предопределен грехопадением родителей. Вошедшие в различные редакции «Откровения» сведения о рождении вместе с Каином сестры Библией не подтверждаются (Быт. 4, 1–11).
- ³ В отличие от апокрифа сведений о рождении вместе с Авелем сестры его, Деборы, в Библии нет (Быт. 4, 2).
- ⁴ В списке Увар. № 66 камень Каину влагает дьявол. Мотив наущения дьявола на убийство не известен Библии. Нет его и в первых славянских переводах «Откровения» (Хиландр., № 24, 179) (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты. М., 1897. С. 84, 102). Мотив наущения дьявола в данном сюжете появляется только в интерполированной русской редакции (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 115). Древнерусский список XV в., который положен в основу перевода, сведений о вручении дьяволом камня Каину не содержит. Мотив, отразившийся в списке Увар. № 66, является принципиальным с идейно-смысловой точки зрения. Согласно такой трактовке, ответственность за убийство перекладывается с человека на дьявола. Такого рода воззрения были известны Древней Руси, хотя они и не являлись господствующими. Эти представления наложили отпечаток на художественные образы гравированной Библии Василия Кореня (см.: *Сакович А. Г.* Народная гравированная книга Василия Кореня, 1692–1696. М., 1983. С. 36. Ил. 56).
- ⁵ Ни в Библии, ни в публикуемой нами редакции не говорится о том, что погребению первые люди научились у птиц. Эта деталь отсутствовала в ранних славянских и русских списках «Откровения», но получила распространение в списках родственных Увар. № 66. Данный мотив проник в древнерусскую письменность благодаря дополнениям из других произведений апокрифической литературы.

В отличие от Увар. № 66 в нашей редакции отсутствуют сведения о заключении договора между Адамом и дьяволом, восходящие к отдельному циклу апокрифической литературы («Рукописание Адама» и примыкающие к нему неканонические произведения типа «Прения Господня с Дьяволом», где говорится о том, что небеса принадлежат Богу, а Земля — дьяволу. См.: Памятники отреченной русской литературы. Собраны

и изданы Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. II. С. 282. — Далее: Памятники...). Некоторые исследователи склонны увязывать «Рукописание Адама» с богомилским дуализмом. Действительно, роль дьявола в этих апокрифах несколько значительнее той, которую отводит ему Писание. Однако это не дуализм, а особый тип отношений человека со злой силой, распространяющей свою власть на людей. Если в нашем списке этот мотив отсутствует вовсе, то в Увар. № 66 он приглушен: дьяволу там приписано обладание мертвыми, что, видимо, отражает представление о Сатане как о царе ада, а также означает, что согрешивший отдается во власть дьявола и тем обрекает себя на смерть. В более ранних списках «Откровения» данный мотив не встречается.

- ⁶ Речь идет о Сифе, имя которого ни наша редакция, ни традиция, примыкающая к Увар. № 66, не называют. О том, что речь идет о нем, ясно из контекста. Согласно другим спискам, несущественно отличающимся друг от друга в трактовке данного сюжета, апокрифическое «Откровение» характеризует Сифа как исполина, тогда как в Книге Бытия о рождении исполинов говорится особо (ср.: Быт. 4, 25; 5, 3; 6, 1–4). О том, что Сиф был исполином, говорится в первом славянском переводе «Откровения» (Хиладр., № 24. — см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 84). Ранние русские списки, восходящие к второму славянскому переводу, такой подробности не содержат (Синод. № 38. — см.: Памятники ... Т. II. С. 213; Синод. № 682. — см.: Памятники... Т. II. С. 227). В интерполированной русской редакции сведения о рождении Сифа опущены (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 115).
- ⁷ По Хиладр. № 24 — в 500-й год. По другим спискам памятника называются иные даты. Здесь, как и в других случаях, хронология ветхозаветной истории значительно отличается как от Библии, так и от дат, обозначенных в разных редакциях «Откровения». Поскольку явной закономерности в изменениях дат по разным спискам не прослеживается, то специально выяснением вопросов библейской хронологии в апокрифической передаче мы заниматься не будем, за исключением тех немногих случаев, когда апокрифические даты совпадают с библейскими.
- ⁸ По списку Увар. № 66 — 930 лет, что соответствует Книге Бытия (ср.: Быт. 5, 5).
- ⁹ Мотив отселения рода Сифа на гору близ рая является апокрифическим и читается во всех вариантах славяно-русских редак-

- ций «Откровения». Его можно считать одним из источников распространенных в Древней Руси представлений о существовании земногорая.
- ¹⁰ В Библии из детей Ламеха по имени назван только Ной (Быт. 5, 29). О потомках Ламеха говорится в общих чертах: «роди сынов и дочерей» (Быт. 5, 30). В данном месте Увар. № 66 дополняет повествование вставкой о подстрекательстве дьявола, что является еще одним отражением влияния на памятник существовавшего вне его апокрифического сочинения о сыновьях Адама (ср.: коммент. 4).
- ¹¹ В списке Увар. № 66 в этом месте говорится, что под властью дьявола находился Каин, а не Авель; в интерполированной русской редакции (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 115) разъяснения, касающиеся дьявола, относятся не к Каину, а к его потомкам, где они в логико-смысловом отношении хорошо увязываются с отрывком о нечистом житии потомков Каина, отдавших себя во власть дьявола.
- ¹² Имеется в виду библейский **Иаред** — один из потомков Сифа (Сиф — Енох — Каинан — Малел — Иаред. — см.: Быт. 5, 15–16).
- ¹³ Этот отрывок соответствует библейскому рассказу о безнравственной жизни времен исполинов (ср.: Быт. 6, 3–7), хотя в данном случае об исполинах в тексте не говорится. Тема исполинов в редакции апокрифа по списку Увар. № 66 развита подробнее, где она отнесена к рождению Сифа.
- ¹⁴ **Гора Араратская** — одна из высочайших гор Армении. Название ее в переводе с еврейского означает «священная земля, память, воспоминание». К Араратской горе приплыл ковчег Ноя, когда спали воды потопа (Быт. 8, 4). В отличие от нашего апокрифа, в Библии ничего не говорится о том, что ковчег был сделан на этой горе.
- ¹⁵ В данном случае «Откровение» воспроизводит апокрифический рассказ о происхождении дьявола в отношении Ноя. Рассказ этот является дополнительным апокрифическим материалом к «Откровению» Мефодия Патарского. Впервые он появляется только в списках интерполированной редакции и восходящих к ней вариантов, одним из которых и является комментируемый здесь памятник. В Увар. № 66 добавлен сюжет о пьяной траве, которой был, согласно нашему произведению, опоен Ной, перекликается с апокрифическими сведениями о виноградной лозе, украденной дьяволом из рая. В Библии рассказ об опьянении

- Ноя, но без подробностей о кознях дьявола и райской лозе относится ко времени после потопа (Быт. 9, 20–23). По сравнению с Увар. № 66 в нашем списке опущен сюжет о пьяном сне Ноя.
- ¹⁶ Сведений о разрушении ковчега Богом, после того как Ной выдал тайну строительству жене, в Библии нет.
- ¹⁷ В Увар. № 66 сорт дерева обозначен как «кленрик», тогда как в Библии «гофер» (Быт. 6, 14) — род легких смолистых деревьев типа кедра и кипариса (см.: Толковая Библия. Т. 1. СПб., 1904–1907. С. 48).
- ¹⁸ Соответствия этому в Библии нет.
- ¹⁹ Соответствует Быт. 6, 15.
- ²⁰ В Увар. № 66 дьявол подстрекает телу Ноя. Именно такая трактовка распространена в апокрифических сюжетах на данную тему.
- ²¹ Данный фрагмент отражает весьма далекую от ортодоксальности космогонию, согласно которой киты открывают доступ для перетока морских вод на небо (ср.: Быт. 7, 11). Аналогичным взглядом нами не обнаружено, правда, согласно некоторым апокрифам и народным поверьям, китам отводится роль основания для плавающей на водах Земли.
- ²² Дополнение к библейскому рассказу, относящееся к апокрифическим подробностям о кознях дьявола и представляющее собой особенность интерполированной редакции. Апокрифическое дополнение к «Откровению» о роли дьявола является самостоятельной сюжетно-смысловой линией интерполированной редакции, которую венчает рассказ о власти дьявола в последние времена (см.: коммент. 4, 10).
- ²³ Продолжение апокрифических подробностей о роли дьявола.
- ²⁴ По Увар. № 66 — 12 месяцев, что ближе к Книге Бытия (Быт. 7, 11; 8, 13).
- ²⁵ Тезис о проклятии ворона Ноем является добавлением к библейскому рассказу (ср.: Быт. 8, 7).
- ²⁶ Как уже отмечалось, сведения о том, что ковчег был создан на горе Араратской, — апокрифические.
- ²⁷ **Мунт** (в некоторых списках — Монит, Монитон) — апокрифический персонаж. Мунт считается четвертым сыном Ноя, основателем астрономии и учителем властелина вавилонского Неврода, которому Мунт передал искусство царствовать. Сведения о Мунте содержат все известные редакции «Откровения», но рассказ об уделе Мунта среди расселившихся по Земле по-

томков Ноя содержится только в интерполированной русской редакции. В данном случае проявилась свойственная апокрифическому творчеству черта восполнения недостающей информации: если южная, западная и восточные стороны были распределены между тремя сыновьями Ноя (Симом, Хамом, Иафетом), то логически требовался владетель северного удела. Такой персонаж был найден в лице Мунта. Правда, согласно греческим спискам, восточный удел достается Мунту (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 70–71). Славянские списки исправляют это противоречие: в них повествуется о приходе Мунта с севера на восток, в удел Симов. Видимо, поэтому в ряде редакций Мунт заменен на Сифа. Согласно некоторым из списков, Мунт вообще оставлен без удела.

Содержащиеся в «Откровении» Мефодия сведения о Мунте имеют важное значение для характеристики памятника. В Индексе ложных книг это произведение отнесено в разряд апокрифических именно потому, что Мунт там «писан» сыном Ноя. Правда, В. М. Истрин не считает присутствие в «Откровении» неизвестного Библии Мунта достаточным для того, чтобы все произведение на этом основании считать апокрифическим. Кроме того, исследователь склонен считать сведения о Мунте вставкой в текст «Откровения» Мефодия Патарского. Действительно, рассказ о четвертом сыне Ноя существует и вне «Откровения», причем в него вносятся поправки, исправляющие противоречия с каноном. Если в одних древнерусских списках Мунт назван сыном Ноя, то в других он выведен внуком Ноя и сыном Сифа (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 5).

²⁸ Если апокрифом строительство столба ставится в связь с ожиданием второго потопа, то в Библии, наоборот, дается четкое разъяснение, что второго потопа как казни человечеству (а заодно и всему живому на Земле) не будет (Быт. 8. 21–22; 9, 11).

²⁹ В Увар. № 66 в этом месте говорится о роде Фалека. **Фалек** — потомок Сима (Быт. 10, 22–25).

³⁰ Ожидание второго потопа — это апокрифическая деталь.

³¹ О продолжительности строительства Вавилонского столпа в Библии сведений не содержится.

³² В Увар. № 66 полнее — добавлено в остатках столба «на поле Сапар», что соответствует земле Сеннаар в Месопотамии, куда с Востока пришли потомки Ноя и где нашли равнину, облюбованную для строительства Вавилонской башни (Быт. 11. 12).

¹³ По сравнению с Увар. № 66 наш список, как и ранние славянские редакции, содержит дополнительные сведения о том, что Мунт был изобретателем астрономии.

¹⁴ **Неврот** библейский (Нимрод) — царь из племени Хама, основатель Вавилона (Быт. 10, 8–10). Толкователи Библии считают, что имя, исходя из его значения, некогда означало просто название мятежника и возмутителя и, являясь как бы эпитетом, не было личным именем в полном смысле слова. На этом основании некоторые экзегеты не склонны были считать Нимрода сыном Хуша. Библия характеризует Нимрода как сильного и славного зверолова, воскрешая тем самым в его облике черты великанов, живших на земле до потопа. Она подчеркивает, что Нимрод признан «перед Господом», что делает образ идеальным воплощением мужества и отваги, которому в истории уподоблялись знаменитые герои. С Нимродом—правителем связывают первые государственные образования. Кроме Вавилона, под его властью находились перечисляемые Библией города Эрех, Аккад и Халке, что в долине Сешаар, которую клинописные таблички называют Суммир. Развалины Вавилона локализируются на восточном берегу Евфрата. По археологическим наблюдениям и свидетельствам древних писателей, в прилегающем регионе определено местоположение и других городов, составлявших ядро Халдейско-вавилонского царства, власть в котором по Библии приписывается потомкам Хама (см.: Толковая Библия. Т. I. С. 72–74).

Согласно апокрифу, Неврот (Нимрод) являлся учеником легендарного Мунта. Ему приписывается победа над Египетским царством. В некоторых греческих списках «Откровения» Неврот называется то героем, то гигантом (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 34).

¹⁵ В нашем списке, как и в Хиландр. № 24, и в интерполированной русской редакции, избранный от племени Хама царь имеет имя Опий (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 86, 118), в Хиландр. № 179 — Понтипа (см.: Указ. соч. С. 103). Понтипа (он же — Неопис списка Увар. № 66) — враг Неврота.

¹⁶ Счисление лет царства в нашем списке неясно. В Увар. № 66 — 74 год.

¹⁷ **Хузит** (или Хозат по Увар. № 66) — в славяно-русских вариантах это место испорчено и непонятно. Правильное чтение восстанавливается на основе греческих редакций. Следует читать

- Хузимид. Сын Хузита (Хузимида) Иезда (в нашем списке — Исудея, который ошибочно назван внуком) после смерти отца берет в жены мать, и от этого брака рождается Хозрой (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 20, 71).
- ³⁸ В списке Увар. № 66 более верное чтение — Хоздрой. В нашем списке воспроизведение этого имени весьма неустойчиво: Ахорозия, Хорозизин, Хорозизей.
- ³⁹ **Приор** (по Увар. № 66 — Привор, по некоторым спискам — Преор) — В. М. Истрин считает, что имя это явилось в поздних списках по недоразумению, ибо ранние списки его не знают. Ошибка могла возникнуть из-за слияния слов «при Оре-царе» (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 179).
- ⁴⁰ Согласно библейскому рассказу, по совету бесплодной Сарры Авраам взял в жены египтянку Агарь, которая родила ему Измаила. После того как Сарра родила Исаака, Измаил стал насмехаться над братом, как старший. Чтобы не последовал сын рабыни, Агарь и Измаил изгнаны Авраамом (Быт. 16. 1–12; 21, 14).
- ⁴¹ Имеется в виду пустыня Вирсавийская, куда были изгнаны Агарь и старший сын Авраама, Измаил (Быт. 21, 14).
- ⁴² С одной стороны, крайне пренебрежительная характеристика измаильтян не соответствует библейской оценке потомков Измаила, где они называются народом великим (Быт. 17, 20), а с другой — о них же говорится, что народ этот как осел — «руки его на всех, и руки всех на него» (Быт. 16, 8). Согласно Библии, потомками Измаила являются 12 племен, начало которым дали 12 князей, сыновей Измаила (Быт. 17, 20; 25. 12–15). В апокрифе обозначены те потомки Измаила, которые воевали с израильтянами. Орив и Зив — князья медианитские, убитые Гедеоном, освободившим евреев от власти измаильтян (Суд. 7, 25). Зевей и Салмана Гедеон преследовал, пленил, а затем убил (Суд. 7, 4–21). О том, что медианитяне тождественны измаильтянам, находим подтверждение в Библии (Быт. 8, 24). Оставшиеся 8 колен (племен) измаильтян были вытеснены Гедеоном в пустыню Етревскую. Именно эту согласующуюся с Библией часть «Откровения» переработал древнерусский летописец и включил рассказ об измаильтянах, к которым он отнес торков, печенегов, половцев и туркмен, в «Повесть временных лет» (под 1096 г.) (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 142–143).
- ⁴³ **Гедеон** (в переводе с еврейского — «рубящий») — библейский судья и воин, победивший медианитян (измаильтян), а после победы отказавшийся стать царем (Суд. 6, 8; 8, 23).

⁴⁴ Смысл текста затемнен. В общих чертах отрывок соответствует библейскому рассказу о явлении Гедеону ангела (Суд. 6, 12–16). Можно предположить, что в данном случае речь идет о первом испытании Гедеоном Бога, который дал знак Гедеону, приняв от него жертву (Суд. 6, 17–22).

⁴⁵ Руно — в Библии стриженная шерсть. По Библии росой покрывается шерсть, тогда как в апокрифе земля (ср.: Суд. 6, 36–39).

⁴⁶ В эпизоде отбора Гедеоном израильтян для своего отряда основные детали рассказа соответствуют Книге Судей (Суд. 7, 5–7). По сути дела, апокриф пересказывает Библию, придав сюжету более лаконичную, беллетризованную форму. Есть также одна дополнительная деталь: в Библии ничего не говорится о созыве израильтян к Гедеону с помощью небесного рога.

⁴⁷ В параллельном месте Библии описывается образ круглого ячменного хлеба, раздавившего шатры медиаитян (Суд. 7, 13).

⁴⁸ Увар. № 66 называет 15 племен измаильтян. Видимо, ошибка в числе. Если учесть, что из 12 племен измаильтян 4 были уничтожены Гедеоном, то число изгнанных им в пустыню племен соответствует 8. Именно такое количество изгнанных племен называет большинство источников, в том числе и наш.

⁴⁹ Пророческая часть «Откровения», в которой в связи с исходом измаильтян в конце седьмого тысячелетия подробно повествуется о признаках «последних времен», а также о пагубном действии Божьей кары в отношении человечества. В Увар. № 66 добавлено, что подлежит народам выйти перед царством Михаила-царя.

⁵⁰ Текст в этом месте по списку Увар. № 66 испорчен. По более исправному списку интерполированной редакции он читается следующим образом: «Любя, ввожу тя в землю обетованную по грех ради наших. Видишь, яко, не любя, вас сыном измаиловым дах вас, над вами силу да примут землю христианскую грех же ради беззакония их тако им творит». Наш список восходит к исправному варианту, от которого отличается лишь порядком предложений. (Истрин В. М. Указ. соч. С. 121).

⁵¹ В тексте отразилось влияние апокалипсических мотивов о власти дьявола над всеми народами в преддверии Страшного Суда. Измаильтяне, согласно «Откровению», олицетворяют собой власть дьявола, являя собой ту силу, которой почти никто не имеет возможности противостоять (ср.: Отк. 13, 3–10).

В близких нашему списку текстах интерполированной редакции, в отличие от Увар. № 66, гораздо большее внимание уделено обоснованию благости Божьей кары. Со ссылкой на апостола Павла здесь, в частности, говорится: «аще не придет первое поущение, то не явит человек беззакония... поущение казнь ес, и казнь примут вси живущие на ней; и осквернится вся земля кровью, и удержит земля плод свой, послани бо суть на опустение земли скверни бо сут скверну целуют». Далее подробно повествуется о «временах казни» (*Истрин В. М.* Указ. соч. С. 122–123). Именно в этом духе, в тех же образах и понятиях развивалась под влиянием «Откровения» древнерусская летописная теория казней Божиих. Цитированные отрывки дают основание говорить, что в данной своей части апокриф непосредственно смыкается с оригинальной русской письменностью. Что же касается комментируемого здесь списка произведений, то в отличие от процитированной выше интерполированной редакции, автора его более интересует власть дьявола в мире, а не знамение Божьей кары.

⁵² Имеется в виду Гаввафа (т. е. «открытое место») — вымощенное камнем место, где было главное судилище Иерусалима и где Пилат предал Христа иудеям на распятие (см.: Симфония. Т. 1. (А – Г). М., 1988. С. 579).

⁵³ Древний топоним.

⁵⁴ Тема измаильтян в памятнике вновь пересекается с мотивами воплощения дьявола и его власти в мире. Сюжет о похвалении нечистых народов является вставкой в «Откровение», которая почти дословно воспроизводит фрагмент из апокрифического «Прения Господня с дьяволом». Особенно ярко это сходство проявилось в Увар. № 66.

⁵⁵ См.: Пс. 67, 32.

⁵⁶ **Михаил** — апокалипсический образ последнего (перед концом света) царя, который кроме «Откровения» Мефодия Патарского встречается также и в других эсхатологических текстах (например, в апокрифическом «Видении Даниила»). Согласно библейской Книге пророка Даниила, явление Михаила символизирует конец мира (Дан. 12, 1–2). В древнерусской Пасхалии, составленной в конце XV столетия, в преддверии ожидавшегося конца мира, Михаил назван последним царем, правление которого отнесено к 1487 г. В апокрифических сказаниях о Михаиле образ последнего царя наделяется чертами праведного

- властителя, который одновременно является царем-освободителем народа. В некоторых списках последний царь-освободитель назван Иоанном. В греческих редакциях имя царя часто не называется вовсе. Восходящие к ним ранние славянские переводы имени Михаила соответственно также не знают. В интерполированной русской редакции Михаил является дважды, причем редактор выводит его с острова нагомудрцов, что близ рая (подробнее см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 183–188, 193–195).
- ⁵⁷ В ряде списков интерполированной редакции в данном месте названы свирник и чародей, а в Увар. № 66 — скоморох, скорее всего, дополнения отражают реалии русской жизни.
- ⁵⁸ В Увар. № 66 — горы северные. Видимо, эти сведения отразились в «Повести временных лет», один из составителей которой внес в текст летописи апокрифический сюжет о закланных народах.
- ⁵⁹ **Александр Македонский** — завоеватель, сын македонского царя Филиппа II. Вопреки утверждению апокрифа царствовал 12 лет (336–323 гг. до Р. Х.).
- ⁶⁰ **Дарий** — имеется в виду правитель Персии Дарий III, который прежде был сатрапом Армении и носил имя Кодоман. В 336 г. он занял престол и принял тронное имя Дарий III. В 334–331 гг. до н. э. потерпел ряд поражений в битвах с Александром Македонским, бежал в Иран, где был убит бактрийским сатрапом. В результате Персия была присоединена к империи Александра.
- ⁶¹ **Пор** — индийский царь, побежденный Александром Македонским в результате похода 326 г. до н. э.
- ⁶² **Магог** по Библии — сын Иафета (Быт. 10, 2). Видимо, на этом основании апокриф уподобляет нечистые народы потомкам Иафета.
- ⁶³ Этот сюжет о нечистых народах обработан и воспроизведен древнерусским летописцем.
- ⁶⁴ **Гог и Магог** — олицетворение нечистых народов, антихристовая рать, появление которой знаменует конец света. Легенда о появлении Гога и Магога перед явлением в мир антихриста имеет основание в Апокалипсисе (Отк. 20, 7). Согласно толкованию Ипполита на книгу пророка Даниила, Магог — персиянин. Подвластный антихристу нечистый народ помещается в восточных и северных пределах Персии. По пророчеству Иезекииля, Гог является князем Роша, Мешеха и Фувале в земле

Магога (Иез. гл. 38–39). Подвластные Гогу народы, согласно апокрифу, выступают в последние дни и будут уничтожены силой Господа.

- ⁶⁵ Долина Иосафатова — место близ Иерусалима, где должны быть собраны грешники для совершения над ними Страшного Суда (см.: *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, Вып. 15. М., 1989. С. 79).
- ⁶⁶ **Рахиль** — праматерь израильская, младшая дочь Лавана, жена Иакова (Быт. 29–33).
- ⁶⁷ На Руси существовало особое сказание о знамении «последних времен», которое имело сводный характер и являлось частью сказания об антихристе (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 223). Комментируемый список «Откровения» имеет много общих черт с этим сказанием.
- ⁶⁸ В этом месте в Увар. № 66 вставлен сюжет о передаче царственных регалий последнего царя Богу. Является завершающим в повествовании о последнем царе, которое имело самостоятельный характер и существовало вне «Откровения». В некоторых списках апокрифа в повествование вклинивается рассказ о ряде царей, который также является апокрифической вставкой в «Откровение» Мефодия Патарского. Передача символов царской власти происходит на Голгофе. Венец водружается на крест, который поднимается в небеса. В нашем списке этот сюжет отнесен ближе к концу памятника.
- ⁶⁹ В Увар. № 66 — **царица Дана** (или Мондана нашего списка) — образ, встречающийся также в апокрифическом «Видении Даниила». Очевидно, его непосредственным источником является образ Вавилонской блудницы, воплощающий все человеческие пороки. В Апокалипсисе Вавилоном именуется Римская империя (XVII–XVIII).
- ⁷⁰ Описание второго пришествия и предшествующих ему «последних времен» в апокрифе построено на использовании мотивов Апокалипсиса (ср.: Отк. 17, 11: «И купцы земные восплачут и возрыдают о ней, потому что товаров их никто уже не покупает»).
- ⁷¹ В Увар. № 66 вставлен рассказ о происхождении антихриста, объясняющий рождение его зачатием монахини от удара голубя в лицо. Обращает на себя внимание, что в рассказе о рождении антихриста некоторые детали перекликаются с евангельским преданием о непорочном зачатии Христа. Такой параллелизм имеет целью подчеркнуть мнимое сходство антихриста с Христом.

Близкое к Мефодию Патарскому описание антихриста дается и в канонической литературе, в частности, у Ефрема Сирина в «Слове на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово» (см.: Творения святых отцов. М., 1844. С. 25–31).

⁷² В Увар. № 66 повествование о царствовании антихриста более пространно, включая сюжет о печати антихриста (Ср.: Отк. 13, 16–18).

⁷³ О том, что перед вторым пришествием будут посланы Илия и Енох, чтобы обличить антихриста (см.: Творение святых отцов. С. 34).

⁷⁴ Ср.: Отк. 6, 12–14.



СОДЕРЖАНИЕ

Часть I. Историсофские концепции древнерусских мыслителей	
Историсофия в контексте религиозно-философской проблематики древнерусской мысли	5
Концепция истории «Повести временных лет» и ее источники	23
Теория казней Божиих как способ осмысления истории	50
Традиционные способы осмысления истории	62
Внелетописные параллели к теории казней Божиих в отношении к эсхатологии в Древней Руси	92
Представления о роли властей в исторических событиях	107
Историсофия оптимизма Илариона	116
Небесные покровители: культ святых и оптимистическое восприятие действительности ...	134
Заключение	157
Примечания	163
Часть II. Историсофия в памятниках письменности	
1. Иларион. Вступительная статья	189
<i>Слово о законе и благодати</i>	
Примечания	195
Древнерусский текст	198
Перевод	222
Комментарии к тексту	246
2. Серрапион Владимирский. Вступительная статья	277
Примечания	282
<i>I Поучение. Древнерусский текст</i>	<i>294</i>
Перевод. Комментарии	296
<i>II Поучение. Древнерусский текст</i>	<i>304</i>
Перевод. Комментарии	307

<i>III Поучение. Древнерусский текст</i>	314
Перевод. Комментарии	317
<i>IV Поучение. Древнерусский текст</i>	323
Перевод. Комментарии	326
<i>V Поучение. Древнерусский текст</i>	335
Перевод. Комментарии	337
3. <i>Откровение Мефодия Патарского</i>	
Перевод. Комментарии	345

Директор издательства:

Абышко О. Л.

Главный редактор:

Савкин И. А.

Художественный редактор:

Пашковская Н. И.

Редактор:

Дралова Н. П.

Корректоры:

Абышко Л. А.

Румянцева Н. П.

Оригинал-макет:

Григорьева Ж. О.

ИЛ № 064366 от 26. 12. 1995 г.

Издательство «Алетейя»:

Санкт-Петербург, пр-т Обуховской обороны, д. 13

Телефон: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 01.12.1997. Подписано в печать 11.10.1998.

Формат 70×100/32. Объем 12 п. л. Тираж 1200 экз.

Заказ №3846.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Printed in Russia