

**ПАЛЕОРОСИЯ. ДРЕВНЯЯ РУСЬ:
во времени, в личностях, в идеях**

Παλαίωρωςία
εν χρόνω, εν προσωπω, εν ειδει

Научный журнал

2023
№4 (24)



Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2023 год

УДК 94(47)+281.93(060.55)
ББК 63.3(2)4+86.372.24-3я5
П 14

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P23-317-0407

Редакционный совет

П. И. Гайдено (Москва) (председатель);
А. Г. Авдеев (Москва); А. И. Алексеев (Санкт-Петербург);
Д. М. Буланин (Санкт-Петербург); И. А. Герасимова (Москва); А. М. Камчатнов (Москва);
В. М. Кириллин (Москва); Д. А. Ляпин (Елец); Л. В. Мининкова (Ростов-на-Дону);
А. В. Петров (Санкт-Петербург); Е. К. Пиотровская (Санкт-Петербург);
Р. Ю. Почекаев (Санкт-Петербург); Р. А. Симонов (Москва);
Л. С. Соболева (Екатеринбург); Р. А. Соколов (Санкт-Петербург);
И. О. Тюменцев (Волгоград); В. В. Шапошник (Санкт-Петербург);
В. В. Мильков, Л. Е. Морозова

Редакционная коллегия

Костромин К. А., прот., к.и.н., к.б. (Санкт-Петербург) (председатель);
Гайдено П. И., д.и.н. (Москва); Шпаковский М. В. (Москва);
Петров Н. И., к.и.н. (Санкт-Петербург); Гладков А. К., к.и.н. (Москва).

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)
и в Электронную библиотеку («КиберЛенинка»)

Главный редактор: прот. К. А. Костромин, к.и.н., к.б.

П 14 Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях : научный журнал. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2014 — .
Выпуск № 4 (24). — 2023. — 160 с.

Научный журнал Санкт-Петербургской духовной академии Русской Православной Церкви «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях» посвящен проблемам изучения древнерусского прошлого: истории государственных и общественных институтов, богословско-философской проблематики древнерусской книжности, различных аспектов устройства и деятельности Русской Церкви, жизни и творчества.

УДК 94(47)+281.93(060.55)
ББК 63.3(2)4+86.372.24-3я5

ISSN 2618-9674 (Print)
ISSN 2686-9063 (Online)

© Авторы статей, 2023
© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

Номер посвящен В. В. Милькову

<i>От редакции</i>	5
<i>И. А. Герасимова</i> Проект древнерусской ноуменальной философии В. В. Милькова.....	6
<i>В. В. Мильков</i> Ноуменальная философия и Древняя Русь. Введение	15
<i>А. И. Макаров</i> <i>Metoria</i> . Мой друг Владимир Мильков	22
<i>П. И. Гайденко</i> «Иже по Христовой любви и утешении архиеерея инога»: наброски к будущим комментариям Канонических ответов митрополита Иоанна Продрома	40
<i>Г. Ю. Филипповский</i> Труды Владимира Владимировича Милькова о духовно-политических исканиях эпохи Владимира Мономаха и его «Поучения»	53
<i>М. И. Чернышева</i> Христианский Крест в системе иеронимии (на материале сочинения «Явление честнаго креста» в составе древнерусского Успенского сборника XII в.)	67
<i>К. В. Вершинин</i> Экзегетическая литература домонгольской Руси (к постановке вопроса).....	77
<i>Протоиерей Константин Костромин</i> Антилатинская полемика Древней Руси и ее место в древнерусской книжности (в контексте научных изысканий В. В. Милькова).....	87
<i>А. А. Манохин</i> Новонайденные списки Устава преподобного Иосифа Волоцкого (по материалам ОР ГИМ).....	95
<i>А. Ю. Козлова</i> Бытование текста Толковой Палеи в книжной культуре Древней Руси: Толковая Палея и ересь жидовствующих	111

М. В. Дмитриев

Византийско-православные традиции
и конфликт конфессионального и «национального»
в представлениях об идентичности подданных Русского государства
(на материале памятников XVI в.)..... 121

Т. С. Борисова

О соотношении положительной и отрицательной номинации
в греческом и русском языках:
на материале перевода греческих дериватов
с отрицательными префиксами
в церковнославянской гимнографии X–XIX веков.....141

Инокня Мария (Шадрина)

От виршей с «мизантропическими тенденциями»
к «умиленным глаголам»: идейно-философское переосмысление
стихотворения униатского архимандрита Кирилла Ставровецкого
«Лекарство роскошником того света» в его литературных переработках149

Список сокращений..... 156

Правила оформления статей..... 157

ОТ РЕДАКЦИИ

Владимир Владимирович Мильков был членом редакционного совета журнала Палеоросия. Про его вклад в развитие нашего журнала мы уже писали в номере 17, целиком посвященном его памяти¹.

4 октября 2022 года Институт философии РАН провел междисциплинарную научную конференцию памяти Владимира Владимировича Милькова «Проблемы изучения древнерусской мысли»². Главным организатором конференции стал кандидат философских наук, руководитель сектора истории русской философии института Владимир Витальевич Сидорин. Видеоматериалы конференции выложены в открытый доступ в Интернет³.

Материалы этой конференции, оформленные в виде научных статей, публикуются в настоящем номере Палеоросии, поскольку память о Владимире Владимировиче дорога для нас.



¹ Гайденко П. И., Костромин К., прот. О Владимире Владимировиче Милькове // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2022. Вып. 1 (17). С. 3–7.

² URL: <https://iphras.ru/page22474311.htm> (дата обращения: 07.09.2023).

³ <https://www.youtube.com/watch?v=8cAMvCPK0aM>;
<https://www.youtube.com/watch?v=NMjstOICkgM>.



И. А. Герасимова

Проект древнерусской ноуменальной философии В. В. Милькова

УДК 1(470)(091)
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_6
EDN GMTNAL



Аннотация: В статье представлен проект древнерусской ноуменальной философии выдающего исследователя древнерусской книжности В. В. Милькова. Онтология ноуменальной философии предполагает целостность ноуменального (духовного, небесного, мысленного) и феноменального (чувственного, земного) бытия. Традиция ноуменальной философии представлена «Ареопагитиками» Псевдо-Дионисия и «Диоптрой» Филиппа Пустынника, компиляциями из трудов свт. Григория Богослова, а также апокрифическим сочинением «Книга Еноха». Рецепции христианизированных неоплатонических идей прослеживаются от начала книжной культуры X в. вплоть до XX в. В философском аспекте в ноуменальной философии можно выделить классические разделы онтологии, гносеологии, антропологии, социальной философии, а также, вопросы психодуховных практик. В. В. Мильков выделяет основные черты ноуменальной философии, которые отличают это течение древнерусской мысли от других: абстрактный философский язык, парадоксальная трансцендентность и имманентность Первоначала миру, присутствие ноуменального в феноменальном, иерархическое устройство бытия, принцип троичности. Выдвигается гипотеза воплощения принципов ноуменальной философии в социальной программе и жизненном подвиге прп. Сергия Радонежского. В. В. Мильков рассматривает ноуменальную философию как духовную константу русской ментальности и ядро традиционных ценностей.

Ключевые слова: христианизированный неоплатонизм, ноуменальная философия, древнерусская книжность, «Ареопагитики», «Диоптра», онтология, гносеология, антропология, социальные программы.

Об авторе: **Ирина Алексеевна Герасимова**

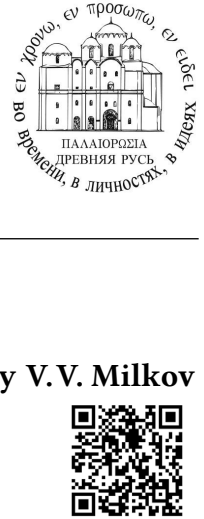
Доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН.

E-mail: homegera@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7382-4447>

Для цитирования: Герасимова И. А. Проект ноуменальной древнерусской философии В. В. Милькова // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 4 (24). С. 6–14.

Статья поступила в редакцию 21.02.2023; одобрена после рецензирования 28.02.2023; принята к публикации 28.02.2023.



Irina Gerasimova

The Project of Ancient Russian Noumenal Philosophy by V. V. Milkov

UDK 1(470)(091)
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_6
EDN GMTNAL



Abstract: The article presents a project of the ancient Russian noumenal philosophy by V. Milkov, a distinguished researcher of ancient Russian literature. The ontology of noumenal philosophy presupposes the unity of noumenal (spiritual, heavenly, intellectual) and phenomenal (sensory, earthly) existence. The tradition of noumenal philosophy is presented in “Areopagitica” by Pseudo-Dionysius and “Dioptera” by Philip the Hermit, compilations from the works of St. Gregory the Theologian as well as the apocryphal composition “The Book of Enoch.” Receptions of christianized neoplatonic ideas can be traced from the beginning of the book culture of the 10th century up to the 20th century. In the philosophical aspect of noumenal philosophy, it is possible to discern such classical branches as ontology, epistemology, anthropology, social philosophy, as well as issues of psychospiritual practices. V. Milkov highlights the main features of noumenal philosophy that distinguish this trend in ancient Russian thought from others: abstract philosophical language, paradoxical transcendence and immanence of the First Principle to the world, presence of the noumenal in the phenomenal, hierarchical organization of being, principle of triad. A hypothesis of implementing the principles of noumenal philosophy in the social program and life feat of St. Sergius of Radonezh is put forward. V. Milkov considers noumenal philosophy as a spiritual constant of the Russian mindset and the core of traditional values.

Keywords: Christianized Neoplatonism, Noumenal Philosophy, Ancient Russian Literature, “Areopagitica”, “Dioptera”, Ontology, Epistemology, Anthropology, Social Programs.

About the Author: **Irina Gerasimova**

Doctor of Philosophy, Principal Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: homegera@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7382-4447>

For citation: Gerasimova I. The Project of the Old Russian Noumenal Philosophy by Vladimir Milkov. *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2023, No. 4 (24), p. 6–14.

The article was submitted 21.02.2023; approved after reviewing 28.02.2023; accepted for publication 28.02.2023.

Владимир Владимирович Мильков, как оригинальный исследователь, увлеченный и любивший свой предмет, выработал свою методологию исследования древнерусских текстов. Его стиль мышления — образный, логически выстроенный и вместе с тем художественно-ассоциативный. Как историк философии он исключительно добросовестно и тщательно относился к текстам, к переводам, историографии, историческому контексту. Он как магнит притягивал историков, археологов, филологов, славистов, философов, религиоведов к работе над отечественным наследием. Современный междисциплинарный подход стал основой проводимых им исследований. Его широкая русская душа не терпела фальши и несправедливости, избирательности и односторонности в оценках нашего прошлого. Он страстно любил древнерусскую культуру во всем многообразии ее проявлений. Но были и особые предпочтения — народное мироощущение, а в философии — традиция неоплатонизма, имевшая многочисленные разветвления как в христианской среде, так и в апокрифической литературе. Как человек, чутко переживавший реалии современной жизни, он размышлял над истоками русской духовной традиции, усматривая их именно в ноуменальной философии.

Содержание понятия «ноуменальная философия» формировалось Владимиром Владимировичем по мере открытия и изучения текстов, создания концептуального языка и методологии. Раннее христианское мышление дуалистично, что сказалось и на картине мира. Мир горний (небесный) противостоит миру дольному (земному). Тонкости онтологии горнего мира сглаживались, не проговаривались. Идея многоярусного устройства небес звучала в апокрифах, но не в ортодоксальной традиции. Такое контрадикторное (антиномичное) миропонимание имело историко-культурный смысл: нужно было напряжение в этой жизни ради спасения души. Но были и языковые трудности в изложении этих вопросов. Следуя принципу дуальности бытия, Владимир Владимирович использовал пару противоположностей — ноуменальное и феноменальное. В философской литературе «ноуменальное», как правило, имеет коннотации смыслового, сущностного, архетипичного. Многие были заимствованы у Платона, в том числе строение внутреннего человека, но в среде экзегетов были различия. Одни выделяли тело и душу, другие придерживались трехсоставности природы человека — тело, душа и дух, как у Платона. Трехсоставной природы человека придерживался св. апостол Павел. Несмотря на разногласие, общим было мнение относительно земного пути души, которая либо склоняется к телесным страстям, либо устремляется к Богу, возвращая в себе духовные семена. Хочу заметить, что книжники часто не проясняли в слове тонкие вопросы бытия, нередко эта функция ложилась на изображение в иконописи. Но это особый вопрос.

Богословы, обогатившие неоплатонизм христианским вероучением, постулировали целостность духовного и телесного бытия человека, единство сокрытого духовного (божественного, ноуменального) измерения бытия и явного, чувственного мира природы (феноменального). «Присутствие ноуменального в феноменальном» понималось В. В. Мильковым как «проекция на земное бытие ноуменальной перспективы»¹. Все благое в мире — от Бога.

Актуальность ноуменальной традиции можно оценивать с разных точек зрения. В. В. Мильков обращал внимание на значимость историко-философского анализа многих текстов, которые были, прежде всего, в поле зрения филологов и историков. Он подчеркивает, что историко-философский анализ в условиях современной борьбы идей и поиска духовных констант русской ментальности, определения в национальной идее ориентиры в понимании «традиционных ценностей». Он сам,

¹ Здесь и далее в скобках приводятся цитаты из неопубликованной работы В. В. Милькова.

как и другие исследователи древнерусской культуры, выявляют множество идейных течений мысли. При этом ноуменальная традиция как самостоятельное и, более того, «сквозное» течение отечественной мысли, которое можно проследить вплоть до XX в., не исследовалась. Но именно она, по мнению Владимира Владимировича, составляет ядро русской духовности, константу православия, укоренившегося в душе русского народа.

К ноуменальной философской традиции В. В. Мильков относил, прежде всего, тексты христианизированного платонизма. К наиболее выдающимся и популярным среди древнерусских книжников, по его мнению, принадлежат «Ареопагитики» Псевдо-Дионисия, «Диоптра» Филиппа Пустынника, славянские переводы сочинений свт. Григория Нисского, апокрифическое сочинение «Книга Еноха».

В данной работе я хочу познакомить с проектом ноуменальной древнерусской философии, который зрел на протяжении всего периода творчества В. В. Милькова, но в каком-то законченном виде работа не была доведена до конца. Материалы почти готовы к печати в очередном исследовании и переводах, публикация которых была предназначена для серии «Памятники древнерусской мысли». Проведена солидная исследовательская работа. В монографию вошли исследовательские статьи самого В. В. Милькова и Н. Г. Николаевой, новые переводы Псевдо-Дионисия — «Таинственное богословие», «О церковном священноначалии», «О божественных именах», «Послание Титу иерарху», перевод 5-го слова из труда Филиппа Пустынника «Диоптра».

Во Введении Владимир Владимирович писал о своеобразии православной мысли, которая повлияла на последующие поколения, сформировав национальную традицию. Статья «Истоки древнерусской ноуменальной традиции и ее развитие» освещает историю бытования на Руси неоплатонических идей. Знакомство с идеями «Ареопагитик» на Руси начиналось в XI–XII вв., благодаря присутствию фрагментов в текстах богослужебного характера, а также в качестве компилятивных элементов переводных текстов христианской экзегезы. Как пишет Мильков, «собственно древнерусская традиция *Cognus'а* Ареопагитику начинается копированием южнославянских списков с конца XIV — начала XV вв.» В середине XIV столетия появился славянский перевод «Диоптры» Филиппа Пустынника (Монотропа), выдающегося произведения ноуменальной философии, которое по праву стали называть энциклопедией православной антропологии средневековья. Это было время нарастания напряжения перед решающим событием в жизни русского народа — Куликовской битвой. Неравнодушное сердце Владимира Владимировича переживало эти события как знаковые для всей последующей истории нашего отечества, и, скорее всего, мировой. В суровых испытаниях шло собирание духа русского народа прп. Сергием Радонежским. Резкое увеличение числа списков «Ареопагитик» наблюдается в XVI–XVII столетиях. Наиболее волнующим стал вопрос о соотношении Священства и Царства. Идеи Псевдо-Дионисия оказались созвучными ортодоксальным экзегетам и их оппонентам, мистически-аскетически настроенным нестяжателям и еретикам. Как подчеркивает Мильков, сравнительный анализ двух основных произведений ноуменальной философии «Ареопагитик» и «Диоптры» показывает, что они «в идейном плане с исихазмом паламского толка общих точек соприкосновения не имели. Отдельные мотивы находят соответствия с исихазмом в широком смысле».

Основная исследовательская глава в неопубликованной монографии, написанная В. В. Мильковым, называется «Специфические черты средневековой ноуменальной философии, их развитие на русской почве, отличия от других религиозно-философских традиций». Разделы главы отвечают классическим делениям философского знания.

Два начальных параграфа посвящены вопросам онтологии. Первый параграф называется «Концепция бытия в ноуменальной философии» и содержит подразделы:

парадоксальная онтология Ареопагитик; структурная организация бытия в ноуменальной философии; онтологическая проблематика в произведениях древнерусской мысли, отличия от ноуменальной философии.

Можно согласиться с Мильковым и другими исследователями в том, что «в истории древнерусской мысли это первый текст, который без натяжек можно квалифицировать как философский по сути и религиозный по назначению». Парадоксальная онтология «Ареопагитик», выстроенная на постулате трансценденности Первоначала и имманентности его миру, задавала камертон понимания мира и назначения человека в нем, способов познания мира и путей постижения Бога, а также идеального общественного устройства и отношения к миру и людям. На философский способ изложения указывают деперсонализация и деантропоморфизация Божественного Первоначала, апофатический способ аргументации (близкий Плотину и Порфирию). В духе неоплатонизма и пантеизма всепроникающий Божественный Свет пронизывает все иерархически устроенное мироздание. Материя в своих первоистоках (как ноуменальная, духовная субстанция) исполнена красоты и добра. Существенная черта онтологии Ареопагитик — неоплатоническая идея эманации Первоначала. Последнее приводит к выводу: «Логика онтологической данности подводит к выводу о предсуществовании мира, что можно сближать с оригеновской версией вечного творения, которая так же выводилась из неоплатонических установок». Вывод Милькова согласуется с исследованиями сохранившихся греческих фрагментов труда Оригена «О началах»². Устроенная по принципу триадности иерархическая лестница связывает ноуменальное и феноменальное пространство, являясь универсальным законом. Основа классификации Ареопагита — суть имен чинов небесной иерархии, что открывало свободу для интерпретаций. Мильков подробно воспроизводит различные рецепции принципов онтологии «Ареопагитик» как в западном богословии, так и в древнерусской книжности.

Второй параграф посвящен представлениям древнерусских книжников об инобытии. Он содержит тематические разделы: «Споры о рае в Древней Руси и их идейно-философская подоплека»; «Мысленный рай и мистико-аскетическая традиция»; «Тема рая в древнерусской письменности»; «Концепция земного рая и ее трансляция в древнерусскую письменность»; «Архаические истоки концепции феноменального рая»; «Небесный рай и его трактовка с позиций ноуменальной философии»; «Апокрифические образы иного мира»; «Неоплатонические черты райского образа в “Диоптре” Филиппа Пустынника»; «Двойственность трактовки рая и ее отражение в древнерусской мысли».

Тема рая страстно волновала все слои древнерусского общества. Знаменательно, что полемика обострилась в середине XIV в. Приводя обширную историографию по данному вопросу и благодаря сравнительному анализу, исследователь делает вывод: «Приведенные материалы наглядно свидетельствуют, что наибольший вклад в разработку концепции небесного рая внесли представители христианизированного неоплатонизма». Замечу, что вопрос о рае представляет не только историко-религиозный, историко-философский и историко-культурологический интерес. Размышления о тематике рая выводят на современные философско-научные вопросы картины мира, эволюции Земли, трансформаций сознания и пр. Проблема рая должна войти в обширную тематику диалога науки и религии.

Второй параграф статьи освещает вопросы гносеологии и называется «Способы познания бытия в русской ноуменальной философии». Он содержит два раздела — «Особенности ноуменальной гносеологии», «Гносеологическая проблематика

² См.: Серегин А. В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М., 2005.

в древнерусской мысли: сравнительный аспект». Первый раздел раскрывает гносеологические установки «Ареопагитик». Дуальная картина бытия, в которой условия феноменального мира отличаются от условий ноуменального мира, предполагает два рода познания. Чувственное и рациональное познание соответствуют ориентации в феноменальном мире (адаптации к миру чувственного). Божественное Первоначало трансцендентно и непостижимо. В то же время оно имманентно миру, из чего следует, что должны быть возможности его постижения, иначе целостность ноуменального и феноменального будет нарушена. Ареопагит раскрывает два бытовавших в его время пути постижения Божественного — мистический и символический. Первый предполагает аскетизм — отрешение от всего земного, безмолвие как условия обретения сверхчувственного переживания. Символы косвенным образом связывают феноменальное и ноуменальное. Говоря современным языком, связь осуществляется через явный символ-знак и его сокрытое значение. Оригинальная теория неподобных образов псевдо-Ареопагита раскрывается в следующей главе, написанной Н. Г. Николаевой. Посредством неподобных образов, ассоциированных с феноменальным миром, устанавливается как бы пьедестал восхождения к смыслам ноуменального мира. В отличие от «Ареопагитик» в «Диоптре» Филиппа Пустынника, как пишет Мильков, проводится традиция теологического рационализма, которая лишена мистики. Я бы не согласилась с автором в оценке чувственного познания в «Диоптре» как грубого сенсуализма. В ходе исторической и культурной эволюции развиваются физиологические, социальные и, особенно, высшие чувства (эстетические, религиозные). Утонченная чувствительность человека культурного соединяется с интеллектом и этикой как внутренней потребностью к разумному поведению. Более существенная проблема, как я представляю, заключается в ответе на вопрос, в чем цель феноменального (чувственного) мира, его назначение в структуре дуального бытия? Поиски ответов на этот вопрос приводят к антропологии.

Третий параграф называется «Человек в древнерусской ноуменальной философии». В нем три раздела: «Антропологическая концепция «Диоптры», «Трактовка природы человека в учении неоплатоника Григория Нисского и ее влияние на отечественную средневековую мысль», «Воззрения на человека в древнерусской мысли: отличия от ноуменальной концепции».

Филипп Пустынный выстраивает оригинальную концепцию целостности души и тела, в значительной степени опираясь на Платона. Бог создает два мира — небесный и земной, а затем создает душу, сочетая качества двух миров. Единство духовного и материального «словами Души в произведении выражена так: «невероятен союз нас двоих». Именно душа человека, вобравшая в себе смертную (телесную) и бессмертную (божественную), словесную и бессловесную природы, связывает оба мира. Неоплатоническая методология проводится в «отслеживании ноуменального в феноменальном». Во многом Филипп следует неоплатонической антропологии свт. Григория Нисского, последователя неоплатоника Оригена. В «Диоптре» вошли компиляции из трудов богослова. Несомненной заслугой Владимира Владимировича является внимание к компилятивному контексту неоплатонической традиции, что воссоздает панораму жизненности неоплатонических идей. Как он пишет, «Древнейшая трансляция текстов Григория Нисского на Русь связана с появлением и копированием здесь “Изборника 1073 года”. В нем на нескольких столбцах читается текст “От оглашеника”, автором которого является Григорий Нисский. Дальнейшая история бытования текста связана с копированием компилятивной подборки в XV–XVI вв. (известно более 15 экземпляров)». Богослов оставлял надежду на конечное спасение для всех живущих на земле после окончательного изживания несовершенной земной природы. Антропология свт. Григория

Нисского оказала влияние на компиляции «Палеи Толковой», труды свт. Кирилла Туровского и иные источники.

Кульминацией замысла ноуменальной древнерусской философии стали вопросы социальной жизни. Пятый параграф назван так: «Проблемы общественной жизни с точки зрения ноуменальной философии». В нем три раздела: «Иерархизм как идеал общественного устройства», «Влияние иерархической концепции «Ареопагитик» на творчество древнерусских мыслителей», «Неоплатонические основания социальной программы Сергия Радонежского».

Проблема иерархического устройства бытия — одна из узловых концептуальных проблем церковной и социальной жизни. Как поясняет Мильков, «идея иерархизма в общем виде задавалась текстами Священного Писания. Но общий принцип не получил конкретизации применительно к разным сферам бытия (надприродного, природного и социального)». Иерархизм как универсальный принцип целостного бытия раскрывается Псевдо-Дионисием («О небесной иерархии», «О церковной иерархии»). В этом проявляется последовательная логика целостности бытия у неоплатоников. Сам принцип универсального иерархизма по-разному воспринимался, как латинянами, так и восточной церковью, а также древнерусскими книжниками. Идея церковной иерархии как зеркального отражения небесной иерархии использовалась в подтверждение статуса римского папы, с другой стороны, в антилатинской полемике. На принцип иерархичности опирались в борьбе против еретических движений. Проблемным был вопрос об иерархическом соподчинении светской и церковной властей. Ангелологии придавали политическое значение. Но уроки истории, как справедливо отмечает Мильков, заставляют задуматься над более сущностным восприятием принципа иерархичности в контексте неоплатонической концепции целостного бытия. Исторический пример социальной деятельности прп. Сергия Радонежского не случаен.

Жизнь и служение преподобного пришлись на эпоху перемен, когда «разорение, одичание и шок, вызванные игом, сменялись собиранием сил, духовным пробуждением, шедшими рука об руку с процессами централизации и ростом влияния церкви». Среди тех достойных, кто способствовал пробуждению духа народа, Мильков выделяет прп. Сергия Радонежского, его ученика и автора «Жития преподобного Сергия» Елифания Премудрого и прп. Андрея Рублева. Встает вопрос: на каком основании можно предполагать неоплатонистические основы социальной программы прп. Сергия? Игумен молитвенником был, но книжником вряд ли его можно назвать. Не осталось текстов, написанных самим Троицким игуменом, а также как таковой, письменно зафиксированной программы не было. Однако известно, что списки «Ареопагитик» «имелись в монашеской среде окружения Сергия». Но главное не в этом. Основой такого вывода становится подвиг жизни преподобного, который получил высокую оценку среди современников. Как пишет Мильков, это «явление исключительное для средневековой отечественной книжности».

Складывающееся единение Священства и Царства в преддверии решающей битвы с татарами омрачалось интригами и заговорами в борьбе за митрополичий стол, освободившийся после смерти митрополита Алексия в 1378 г. Раздоры между князьями и в церковной среде не прекращались. Князь Дмитрий «вел свои полки против Мамая, находясь под отлучением и проклятием Киприана — номинального на тот момент главы Русской церкви». В этих тяжелых условиях прп. Сергей встает над интригами, не давая себя втянуть в распри и «четко исполняя евангельский принцип держаться над рознью мира». Он отказывается от митрополичьего престола по причине отторжения санолубия. Сергей не только благословляет Дмитрия на битву, но и посылает вместе с ним монахов Ослябю и Пересвета. Действия прп. Сергия говорят о том, что походу против Мамая был придан характер «священной войны», делает вывод Мильков.

Тема неоплатонических начал в жизни Сергия раскрывается Мильковым в психологическом и социальном портрете преподобного. С ранних лет будущий Троицкий игумен вел аскетический образ жизни, но аскетом, полностью отрешенным от жизни, не был. Жизнь в обители протекала в условиях тяжелого крестьянского труда, в котором принимал участие и сам наставник. «Повседневность Сергия складывалась из молитв, ночных бдений и беспрестанного труда, в которых он “не часа праздень пребываше”»³. «Как последовательный нестяжатель, Сергий являл собой равнодушие к вещам земным, которое не порождает стремления к накопительству и сокровищам», являя тем самым «укор церкви, присоединявшей к прежним накопленным богатствам новые». В повседневной жизни прп. Сергия нашла выражение неоплатонистическая ориентация на жизнь, в которой «ноуменальное пронизывает феноменальное», задавая образцы поведения. Вокруг основанной Троицким игуменом обители собиралась третья сила — Народ.

К сказанному можно добавить аспект неоплатонистической гносеологии. К преподобному непосредственно не применимы различия в чувственном и рациональном познании в феноменальном мире, в мистико-аскетическом и символическом путях постижения божественных истин. Видение отроку Варфоломею, посещение Пресвятой Богородицей старца-игумена, чудесные исцеления свидетельствуют о связи с духовным измерением бытия, но не в силу специальных аскетических упражнений. «Ноуменальное в феноменальном» для святого реализовалось как «духовное, пронизывающее социальное», как проникновенное понимание, которое на философском языке называют метазнанием, а на богословском языке в таком случае можно сказать о «знании по благодати». Преподобный воспринимал по благодати, рассуждал по благодати, удостаивался видений по благодати. Тема иерархии в земных условиях на примере преподобного получает новое освещение как «иерархии по благодати». Думаю, что с таким выводом Владимир Владимирович согласился бы. Мильков подчеркивает связь подвига жизни прп. Сергия Радонежского с «Диоптрой», которая давала установки, «сближающие плотское и духовное начала с идеалом гармонии и совершенствования несовершенного».

Последний параграф исследования называется: «Аскетические практики, исихазм и их отношение к ноуменальной философии». В нем три раздела: «Византийский исихазм и Русь», «Монашеская реформа на Руси в эпоху Куликовской битвы и проблема влияния исихазма», «Роль ноуменальной философии в идейных процессах эпохи исихазма». В аскетизме паламистского типа Мильков усматривал проявление индивидуализма.

Почему сегодня так важно исследовать и изучать древнерусскую традицию ноуменальной философии?

Можно наблюдать пробуждение интереса к ноуменальному во время кризиса и тяжелых испытаний, что созвучно и сегодняшнему дню. Материалистическое сознание переживает глубокий мировоззренческий кризис, люди потеряли ориентиры и смыслы жизни. О назначении человека на Земле мало кто задумывается. «Ареопагитики» и «Диоптра» четко определяют смысл земного существования как «поле брани», на котором развивается человек, его разум и на котором сеются семена духовных, божественных качеств.

Владимир Владимирович особо выделял такой ключевой аспект ноуменальной философии как «присутствие ноуменального в феноменальном». Только кажется, что земная жизнь изолирована от духовного инобытия. Если настроить обыденного

³ Житие Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981. С. 322.

сознание на объемную, ноуменальную, точку зрения, тогда возможно совсем иное видение происходящего. Неоплатоническая идея «Ареопагитик» — очищения, просвещения и совершенствования по иерархической лестнице духовного бытия, в реалиях сегодняшнего дня приводит к размышлению, как в ускоренных процессах трансформаций и планетарной природы, и сознания человека идут процессы очищения через страдания, просвещения и каковы проблемски совершенствования для жизни грядущей...

Избранные труды В. В. Милькова по древнерусской ноуменальной философии

1. Мильков В. В. Неоплатоническая традиция в древнерусской мысли («Ареопагитики», «Диоптра») // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. М.: РХГИ, 2001. С. 224–259.
2. Макаров А. И., Мильков В. А., Смирнова А. А. Древнерусские Ареопагитики. М.: Кругъ, 2002. 589 с.
3. Космологические произведения в книжности Древней Руси. В 2-х ч. Ч. I. Тексты геоцентрической традиции / Изд. подг. В. В. Мильков, С. М. Полянский. СПб.: Миръ, 2008. 650 с.
4. Космологические произведения в книжности Древней Руси. В 2-х ч. Ч. II. Тексты плоскостно-комарной традиции. / Изд. подг. В. В. Мильков, С. М. Полянский. СПб.: Миръ, 2009. 624 с.
5. Мильков В. В. Мир и человек // Герасимова И. А., Мильков В. В., Симонов Р. А. Сокровенное знание в древней Руси. М.: Кнорус, 2015. С. 21–72.
6. Воронин В. А., Дергачева И. В., Конявская Е. А., Мильков В. В. Танатологическая тема в русской словесности XI–XXI вв. М.: Индрик, 2021. 464 с.



В. В. Мильков

Ноуменальная философия и Древняя Русь. Введение

Невозможно понять специфики отечественной философии без выявления идейных констант и признаков, которые действовали веками и определяли национальное своеобразие русской мысли. Могучей константой на протяжении тысячелетней русской истории являлось русское православие. Но нельзя не отметить, что традиционность в условиях господства православия нередко понимается исследователями весьма специфически. На отечественную средневековую мысль под этим углом зрения смотрят усредненно, как на развитие философов в рамках доктринально заданной схемы, как на некие инварианты этой схемы. При таком подходе не учитывается качество отличия религиозно-философских феноменов в пределах того или иного хронологического среза, а так же в сравнительно-исторической перспективе. Не принимался во внимание даже такой важный фактор, как существование в христианской экзегезе нескольких богословских школ и направлений, у которых в разных странах и в разное время находились свои последователи.

Духовность русского общества в исторической ретроспективе чаще всего отождествляется исключительно с официальной православно-церковной идеологией, а представляющие ее тексты рассматриваются без оттенков. Спору нет, фактор православия играет значительную роль, но он не является единственным основанием духовных практик для такой сложной страны как наша. Тем более что и внутри православия всегда действовали разные тенденции. И это наследие многоцветности православной традиции мы получили вместе с христианством.

Более чем тысячелетняя история христианства в России и широкий ареал его распространения давали основание считать господствующее вероучение многовековой константой, определявшей базовые идеалы и ценности социума на путях его исторического бытия. Крупные мыслители прошлого русское средневековье так и оценивали. В частности, из «чистого христианства» выводил особенности русской культуры и быта И. В. Киреевский¹. Судьбы русской культуры и своеобразие веры русской народности напрямую и без оговорок связывал с восточным православием Ю. Ф. Самарин². По причине такого рода установок авторы славянофильского направления обходили вниманием проблему отличных от официального православия народных верований. Вопрос о нюансах внутри господствующей идеологии ни тогда, ни позже не ставился.

Здесь приходится ограничиваться наиболее яркими и характерными примерами. Пожалуй, подлинным творцом концепции одномерного византизма,

¹ См. *Киреевский И. В.* Ответ А. С. Хомякову // *Русская идея*. М., 1992. С. 64–68.

² См.: *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 1. М., 1877. С. 111 и след.

не утратившей своего идейного влияния вплоть до последних дней, можно считать К. Н. Леонтьева³. Леонтьев рассматривал Русский мир как уникальную и способную к развитию культурно-историческую цивилизацию. По его мнению, жизненные силы этой цивилизации придают византийские устои, способные противостоять опасному для человечества оптимистически-эвдемонистскому мироощущению. Из византийского опыта, с которым в согласии приводятся философские построения мыслителя, им заимствовано далеко не все наследие православной Византии, но исключительно одни идеи крайнего аскетизма, религиозного мистицизма, которые основываются на представлениях об абсолютном примате духовного над материальным⁴. Касаясь иных направлений, близких ноуменальной традиции, он не видел их отличия, например, от теолого-рационалистического направления в древнерусском христианстве.

С позиций византинизма русское культурное наследие неоднократно оценивалось историками, филологами и философами, хотя сами исследователи не всегда отдавали себе отчет, какими установками они руководствуются. Представление о византинизме как мощнейшем и действующем на протяжении веков факторе осмысления русской культуры сближает Н. К. Леонтьева с современными представителями византинизма в гуманитарных науках. В их работах развитие литературы, искусства и религиозной мысли, а также обстоятельства приобщения Руси к христианству рассматривается исключительно с позиций победившего византинизма⁵. Современные сторонники византинизма не всегда конкретизируют, что они имеют в виду, когда говорят о присутствии восточно-христианского влияния в отечественной культуре. Ведь спектр традиций в греческом православии разнообразен. Достаточно указать на сосуществование антиохийского, каппадокийского и александрийского направлений. Это не всегда учитывается современными приверженцами византинизма. Но речь, собственно, должна идти даже не столько о том, какие греческие традиции получили развитие на Руси, а о том, как они взаимодействовали с автохтонной культурой.

В историографии намечался и перспективный подход к оценке идейного наследия Древней Руси. На необоснованность разговоров о цельности русского религиозного мировоззрения, которое неизбежно дробится на течения и направления, совершенно справедливо указывал Г. П. Федотов⁶. Конечно, главным основанием для такого вывода был фактор народной веры. В его понимании народная масса стоит слишком далеко от церковной культуры, а фольклорное самовыражение народного духа отличается проявлением вольностей в отношении к религиозным темам и значительными реминисценциями язычества⁷. Но Федотов мыслил шире, обращая внимание на то, что русский, как и другие народы,

³ Основные положения были изложены им в работах «Византизм и славянство», «Отшельничество, монастырь и мир. Их сущность и взаимная связь», а также в других статьях, вошедших в двухтомник «Восток, Россия и славянство». См.: *Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996.

⁴ Там же. С. 94.

⁵ См., например: *Лухачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 15–39; *Obolensky D.* *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe.* London, 1974; *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) СПб., 1996. С. 433–434, 439–440 (с оговорками о некоторых отличиях древнерусской и византийской культур (Там же. С. 434–438); *Ионайтис О. Б.* Византия и Русь: развитие философских традиций. Екатеринбург, 2002.

⁶ *Федотов Г. П.* Стихи духовные. Русская народная вера по народным стихам. М., 1991. С. 117–119.

⁷ Там же. С. 123.

привносит свои оттенки в понимании христианства, в результате чего появляется многообразие типов русского христианства, вариативность которых соответствует разным типам русского человека⁸. Принцип весьма плодотворный для анализа древнерусского идейно-философского наследия. Только вот по этому пути шли весьма немногие.

Назовем прот. Г. В. Флоровского. В труде «Пути русского богословия» он не подходит к христианству как к застывшей и неизменной форме. Проследивая пути духовных исканий России с XIV в., он делает вывод об отходе от подлинно православных основ по причине усилившегося западного пленения русской религиозной мысли. Таким образом, спектр искажений исходных христианских ценностей, согласно его представлениям, оказывается достаточно широким. Кроме того, концепция неопатристического синтеза подвела мыслителя к выводу о том, что между самими богословами в рамках византизма отсутствует единство взглядов. Эта важная особенность оказываются вне поля зрения многих современных исследователей при ретроспективной оценке древнерусской религиозной философии.

Метафизически однобокий подход к оценкам русской духовности методологически уязвим. Большое значение принадлежит различным версиям философской интерпретации бытия, которые предлагали различные трактовки мироустройства, человека и Бога, а также различные способы познания действительности. Конечно, за этим чаще всего стояли различные направления в христианстве. С учетом сказанного духовную жизнь средневекового общества логично рассматривать как многокомпонентное и динамичное явление, которое представляет весь интеллектуальный потенциал, отнюдь не нивелировавшийся господством богословия.

К сожалению, проблема приоритетов и сознательная ориентация древнерусскими мыслителями на ту или иную традицию богословия осталась вне внимания современных исследователей. Поэтому и внимания к различиям в способах философствования и четких критериев для дифференциации отечественной мысли по направлениям историками русской средневековой философии выработано не было. Вопрос о необходимости анализа конкретных течений древнерусской мысли был поставлен⁹. Такие идейные феномены как исихазм, аскетизм, еретичество, официальная церковная идеология начали исследоваться в компаративном аспекте. Однако ни сравнительного исследования всего спектра течений, ни всестороннего изучения какой-либо традиции на протяжении многовековой истории ее существования в современной историографии не известно.

Выделению и изучению одной из традиций религиозного философствования Древней Руси и посвящено данное исследование.

Объектом исследования выбрано конкретное направление отечественной мысли, характерным признаком которого является ноуменальная обусловленность бытия, воспринимавшегося в единстве физической посюсторонности с трансцендентностью. Отличающаяся устойчивым своеобразием традиция, в рамках которой земное бытие рассматривается как проекция на него ноуменальной перспективы, прослеживается на протяжении восьми столетий.

Понятие «ноуменальная философия» применительно к древнерусской религиозно-философской мысли не применялось историками отечественной философии. Исключением является работа А. П. Щеглова, который впервые использовал этот термин при анализе космологических идей «Палеи Толковой», подчеркивая тем онтологическую вторичность тварной сферы бытия, но одновременно выделяя и исследуя

⁸ Федотов Г. П. Письма о русской культуре // Русская идея. С. 392.

⁹ См.: Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.

ноуменальные объекты ангельского мира как части целостного мироустройства¹⁰. На одном частном примере автор нашел удачный критерий, который представляется весьма точным для оценки не только для единичного произведения, но для целой традиции в русской мысли. Если рассматривать идейно-философское наследие Древней Руси более панорамно, то в нем можно обнаружить группу текстов, которые по признаку причастности ноуменального феноменальному существованию образом отличаются от основной массы христианских текстов и в которых диалектика взаимодействия ноуменального и феноменального трактуются отлично от дуального противопоставления идеального и материального начал бытия, принятого в большинстве религиозно-философских текстов.

Древнерусская ноуменальная философия — это особое направление русской мысли, основанием для выделения которой являются неоплатонические установки при интерпретации бытия. По онтологическим признакам присутствия ноуменального в феноменальном эту традицию мы предлагаем именовать ноуменальной философией. В переводной письменности она представлена текстами христианизированного неоплатонизма. Наиболее выдающиеся и известные среди них являются «Ареопагитики», «Диоптра» Филиппа Пустынника, славянские переводы сочинений Григория Нисского, апокрифическое сочинение «Книга Еноха».

Традиция ноуменальной философии до сих пор не стала предметом всестороннего изучения в качестве отдельного направления отечественной мысли. В рамках единой традиции представляющие ее персоналии прежде не исследовались. Опыт сравнительного анализа в рамках единой многовековой традиции отсутствует. Даже основные памятники, представляющие древнейший этап развития ноуменальной философии, не введены в научный оборот.

До настоящего времени ноуменальная философия как особый феномен русской философии не изучалась, прежде всего, по причине отсутствия публикаций текстов памятников, представляющих эту религиозно-философскую традицию на ранней стадии ее существования. При этом нельзя сказать, что содержание текстов памятников ноуменальной философии было бы вовсе неизвестно. К наследию Псевдо-Дионисия Ареопагита исследователи разных областей знания обращаются часто, но при этом они оперируют греческими и латинскими текстами, наиболее полная публикация которых воспроизведена в «Патрологии» Миня¹¹. В последнее время попытки издания ранних русских переводов произведений Псевдо-Дионисия предпринимались Г. М. Прохоровым¹². Однако перевода всего корпуса древнерусских «Ареопагитик» на современный русский язык до сих пор не существует. Другие древнерусские тексты неоплатонической традиции и вовсе недоступны исследователям, поскольку существуют в единичных экземплярах в рукописном виде. Поэтому наряду с аналитикой мы предпринимаем достаточно обширную публикацию текстов, которые отвечают критериям данного направления. Соединение подготовки рукописных текстов к публикации с углубленным их изучением открывает возможности для реконструкции содержавшихся в произведениях систем воззрений и имеет перспективы для отслеживания влияния этих идей на последующие поколения мыслителей. Введение в научный оборот текстов позволяет выявить оттенки и отличия внутри изучаемой традиции, а также четко проследить текстовое и идейное влияние переводной письменности на воззрения собственно древнерусских мыслителей. В этом аспекте мы разрабатывали два направления:

¹⁰ Щеглов А. П. Палея Толковая. До-человеческий цикл творения // Волшебная гора. Т. VII. М., 1998. С. 211–222; *Его же*. Древнерусская ноуменальная натурфилософия. М.; Иерусалим, 1999.

¹¹ См.: *Corpus Areopagiticum. Patrologia Graeca*, by J. P. Migne. Т. 3.

¹² См.: Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997.

текстуальное влияние памятников ноуменальной философии на древнерусских авторов и реализация идей ноуменальной философии в оригинальных построениях отечественных мыслителей.

Ни в отечественной, ни тем более в зарубежной историографии не проводилось сквозного исследования философской традиции, единые онтологические основания которой прослеживаются на протяжении восьми столетий. Некоторые шаги в этом направлении были сделаны нами и другими исследователями¹³. В отличие от религиозно-философских смыслов традиции, сами памятники, представляющие эту традицию, давно находятся в поле зрения ученых, правда, прежде всего, лингвистов и филологов. В современной науке «Ареопагитики» обычно связываются с мистической традицией в христианстве¹⁴. В нашей работе будет показана причастность «Ареопагитик» к ноуменальному направлению древнерусской религиозной философии, внутри которой существовали разные тенденции. Что касается «Диоптры» и «Книги Еноха», то ранее они востребовались преимущественно в целях текстологического анализа. В нашей работе они являются объектом историко-философского анализа, а с содержательной точки зрения характеризуют оттенки внутри традиции. На этой эмпирической основе исследуется рецепция неоплатонизма на древнерусскую почву.

С опорой на конкретные памятники переводной и оригинальной древнерусской письменности в книге анализируется динамика и трансформация неоплатонических идей, начиная с появления их в древнерусском культурно-философском ареале и кончая конкретными фактами усвоения и творческой переработки этих идей мыслителями недавнего прошлого. Сравнительно-исторический подход к анализу разных этапов позволяет выявить эволюцию и трансформацию неоплатонической основы в контексте разных философских учений. Несмотря на различия философских концепций мыслителей разных эпох, отвечающее единому критерию ядро, делает ноуменальную философию целостным объектом всестороннего изучения. Сравнительный подход позволяет максимально полно изучить своеобразие русской ноуменальной философии, выявить ее типологических отличий от других течений отечественной мысли.

Все вместе позволяет осмыслить влияние христианизированного неоплатонизма, творчески переосмысленного и развитого средневековыми мыслителями на разных стадиях развития отечественной философской мысли.

Приступая к анализу столь подвижных, многогранных и трудноуловимых процессов, нелегко по всем обозначенным направлениям дать однозначную и убедительную для всех характеристику. Воссоздание любых явлений средневековой жизни — задача необычайно сложная. Трудности источниковедческого характера общеизвестны: данные о духовной жизни средневекового общества не дают полной картины прошлого, в силу

¹³ В литературе, за исключением отдельных статей Г. М. Прохорова, М. Н. Громова и некоторых других ученых, игнорируется выделение неоплатонического направления как особой традиции древнерусской мысли (см.: Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А. Древнерусские Ареопагитики. М., 2002; Николаева Н. Г. Трактат Дионисия Ареопагита «О божественных именах» в древнеславянском переводе. Frankfurt am Main, 2000; *Ее же*. Слово-образ в иерархии текста славянских Ареопагитик // Вестник Моск. ун-та. Серия 9: Филология. 2006. № 5. С. 7–29; *Ее же*. Представление о мире и языке в Ареопагитиках // Вестник Воронежского гос. ун-та. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2006. № 2. С. 44–49; Милькова С. В., Смирнова А. А. Ареопагитики в книжности Древней Руси и их читатели // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2003. № 4 (14). С. 47–48; Мильков В. В., Милькова С. В., Смирнова А. А. Распространение неоплатонических текстов и идей в Древней Руси // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. М., 2004. С. 355–406.

¹⁴ См.: Bychkov O. V. Pseudo-Dionysius the Areopagites Theory in Western Medieval Philosophy. *Acts XVIII-th International Congress of Byzantine studies*. Moscow, 1991, vol. IV.

фрагментарности, разрозненности, разнокачественности и сложности интерпретации дошедших до нас свидетельств. Поэтому неизбежно приходилось ограничиваться яркими и наиболее очевидными явлениями. Соответственно и судить об общей картине приходится по частностям. Это объясняет присущую работе фрагментарность.

Отметим также, что традиция ноуменальной философии является сквозной для отечественной мысли. Это редкий случай, когда преемственность идейно-философского направления можно проследить с XI и вплоть до XX столетий. Ввиду большого объема материала мы ограничиваемся только древнерусским периодом, охватывающим XI–XVII вв. Работа над второй частью труда будет продолжена.

Нам представляется, что избранный способ реконструкции ноуменальной философии в контексте многовекторности развития древнерусской мысли позволит определить действительно подлинные константы русской духовности. Без этого невозможно понять, как на протяжении столетий в русской культуре сочетаются вроде бы несовместимые черты: задававшиеся теоцентризмом высокие духовные идеалы, с одной стороны, и непревзойденное в мировой культуре чувство опозитизированной природы, онтологически обесцененной с доктринальной точки зрения, — с другой. Обращение к реалиям средневекового отечественного наследия обнаруживает убедительные свидетельства неоднозначности идейного развития страны на начальной, а также последующих стадиях ее христианизации и помогает понять это противоречивое и неизменное качество русской духовности.

Источники и литература

1. Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001.
2. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997.
3. Ионайтис О. Б. Византия и Русь: развитие философских традиций. Екатеринбург, 2002.
4. Киреевский И. В. Ответ А. С. Хомякову // Русская идея / Сост., вступ. ст. М. А. Маслина. М.: Республика, 1992. С. 64–68.
5. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). М., 1996.
6. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973.
7. Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А. Древнерусские Ареопагитики. М., 2002.
8. Мильков В. В., Милькова С. В., Смирнова А. А. Распространение неоплатонических текстов и идей в Древней Руси // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. М.: Институт философии РАН, Правительство Москвы, 2004. С. 355–406.
9. Милькова С. В., Смирнова А. А. Ареопагитики в книжности Древней Руси и их читатели // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2003. № 4 (14). С. 47–48.
10. Николаева Н. Г. Представление о мире и языке в Ареопагитиках // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2006. № 2. С. 44–49.
11. Николаева Н. Г. Слово-образ в иерархии текста славянских Ареопагитик // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2006. № 5. С. 7–29.
12. Николаева Н. Г. Трактат Дионисия Ареопагита «О божественных именах» в древнеславянском переводе. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000. 255 с. (Beiträge zur Slavistik; Bd. 42).
13. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996.

14. Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 1. М., 1877.
15. Федотов Г. П. Письма о русской культуре // Русская идея / Сост., вступ. ст. М. А. Маслина. М.: Республика, 1992. С. 379–419.
16. Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по народным стихам. М., 1991.
17. Щеглов А. П. Древнерусская ноуменальная натурфилософия. М.; Иерусалим, 1999. 194 с.
18. Щеглов А. П. Палея Толковая. До-человеческий цикл творения // Волшебная гора. Т. VII. М., 1998. С. 211–222.
19. Bychkov O. V. Pseudo-Dionysius the Areopagites Theory in Western Medieval Philosophy. *Acts XVIII-th International Congress of Byzantine studies*. Moscow, 1991, vol. IV.
20. Corpus Areopagiticum. *Patrologia Graeca*, by J. P. Migne. Т. 3.
21. Obolensky D. *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe*. London, 1974.



А. И. Макаров

Memoria.

Мой друг Владимир Мильков

Наше знакомство с Владимиром Мильковым произошло в конце 70-х гг. в стенах Института философии РАН, когда он учился в аспирантуре сектора русской философии, а я был в то время аспирантом сектора этики. Когда Мильков пришел в сектор русской философии, там работали такие уже известные ученые, как Д. С. Сухов, В. Ф. Пустарнаков, М. Н. Громов, А. И. Абрамов, С. И. Бажов и др. Мильков сразу вписался в этот научный коллектив.

О Милькове мне рассказал мой приятель из сектора эстетики Владимир Целиков, с которым мы подружились, еще будучи студентами МГУ. Целиков сам был интересным собеседником, увлекавшимся русской религиозной литературой. А нашим привычным местом для встреч тогда был «Кабинет атеизма», куда стекалась религиозная литература из разоренных в хрущевские времена библиотек церквей и монастырей с их клеймами. В условиях определенной цензуры 70-х гг. и необходимости особых разрешений на чтение подобной литературы это место было просто оазисом религиозного просвещения и погружения в данную сферу знаний. Тем более что посещение «Кабинета» возможно было по студбилету. А подстегнутая цензурой часть студенчества, особенно заинтересованная в чтении запретного, и заводила здесь знакомства по интересам. Недаром некоторые мои знакомые однокурсники с вечернего отделения, куда я перевелся после второго курса дневного отделения, так как это давало возможность расширить образовательный кругозор (вечером — философские дисциплины, а днем занятия у филологов — древние языки, и у историков — история изобразительного искусства и др.), по окончании философского факультета обрели служение в церкви. Другие ушли в науку заниматься исследованием проблем русской религиозной мысли на разных этапах развития отечественной культуры. Поэтому Целиков и заинтриговал меня интересом для знакомства: мол, очень оригинальный и увлеченный человек, который близок тебе по натуре.

С Целиковым мы дружили уже несколько лет, он мог так говорить, почему я сразу и заинтересовался. И вот он подводит меня к высокому крепкому широкоплечему русоволосому бородавату славянину с открытым дружественным лицом и светлым взглядом лучистых глаз, правда, как и у меня, смотрящих сквозь очки — одно это уже могло нас сблизить. И когда он подал руку для пожатия, то я сразу почувствовал натруженную руку с широкой сильной ладонью. Слово за слово, и мы уже настроились на интересы друг друга, углубляя наше знакомство встречающимися заинтересованными вопросами. Я со времен университета был погружен в изучение философии античности, познавая попутно древние языки — латынь и древнегреческий. Да еще после занятий с книгами в упомянутом кабинете я выбрал дипломную специализацию — атеизм. С этим багажом я и пришел в ИФ РАН. Но уже поступал в сектор этики.

Круг интересов В. Милькова был несколько иным, но с еще более увлекательной спецификой. Это была Древняя Русь. Причем, еще во время учебы на истфаке Новгородского педагогического института Владимир увлекся археологией, за что он с большой теплотой вспоминал своего наставника и учителя С. Н. Орлова. Закончил он исторический факультет по специализации «история, обществоведение и английский язык». А в те времена и ранее уже существовала плеяда видных советских ученых, которые именно через археологию открывали ранее неизвестные страницы истории и культуры Древнего Новгорода и области. Начал расширяться список найденных берестяных грамот, приоткрывавший и уровень грамотности простого народа древней новгородщины, и специфику социальных отношений, и почти, в отдельных экземплярах, жизненную драматургию бытовых отношений. Владимир не мог не погрузиться с головой в исторические изыскания по истории и культуре древней новгородщины, тем более что сам откапывал из глубин культурных наслоений веков артефакты бесценного прошлого, исследуя и атрибутируя их, чтобы приблизиться к точному воспроизведению контекста того или иного периода истории Руси и зафиксировать найденное в отчете, а потом и отразить в публикации как истинный, а не кабинетный историк. Этот путь к истине он не оставлял никогда.

Знание им английского языка, которым он тщательно занимался со школы и собирался поступать в Институт международных отношений, но не проходил туда по зрению, отлично пригодились в институте, да и позже при работе с иностранными источниками. Об одном биографическом эпизоде, связанном с хорошим знанием английского, он как-то поведал мне, уж не припомню по какому поводу и при каких обстоятельствах. Вообще не в его характере было чем-то хвастать. Но бывали минуты дружеских откровений, когда хотелось вспомнить некие яркие моменты прошлого либо поделиться и более сокровенными тайнами души. Тот эпизод произошел в Новгороде во время учебы, когда он уже участвовал в археологических раскопках. Как-то ранним утром Владимир отправился на раскоп и шел по безлюдной улочке, размышляя о предстоящей работе. Задумавшись, он почти не заметил встречного человека. Как вдруг тот неожиданно нарушил тишину древней улочки голосом, проносящим вопрос на плохом русском языке. Владимир сразу понял, что перед ним иностранный турист, с утра пораньше отправившийся осматривать достопримечательности Новгорода, но слегка заблудившийся. И тут Владимир, вооруженный хорошим знанием английского языка, сразу пустил его в дело. По-английски он спросил сэра, что того интересует, рассказал о наиболее интересных для осмотра местах, о музеях города и о других менее знакомых туристам достопримечательностях. Так они проговорили не менее часа. Но Владимир, не видя себя со стороны, не понимал, почему этот джентльмен так удивленно на него глядел, и понял, уже отойдя на расстояние. Да, видок у него был тот еще: зная, что ему снова предстоит копаться в раскопе, он почти не почистил ни брюк, в которых еще вчера на коленях откапывал очередные находки, ни выдавшую виды, но такую удобную в работе куртку-штормовку с капюшоном, ни рабочую обувь, да и включенные с утра волосы в придачу к длинной уже бороде в лучшем случае иностранцу напоминали какого-то бездомного клошара. И вдруг такое знание языка, такой высокий интеллект рассказчика, такое знание города! Похоже, этот эпизод остался ярким пятном и в воспоминаниях иностранца о России и о русских в целом. Так что и Владимир внес свой скромный вклад во впечатления иностранцев о русских, тем более что туристов всегда хватало в древнем городе.

Владимир продолжал заниматься археологией и, уже будучи аспирантом Института философии РАН, и позже, проводил летние раскопки на новгородской земле. Археологические изыскания не только утверждали его в научной доказательности

теоретических выводов о культуре Древней Руси, отдельных ее периодов, о разнообразных связях определенных регионов славянских земель с окружающими этносами, но и вносили свою лепту в общее изучение проблематики того периода отечественной культуры и истории. Почти вскоре после нашего знакомства он стал увлекать и меня ездить в короткие археологические экспедиции. До сих пор стоит в моих воспоминаниях вид высокого холма, почти горы, со зловещим названием Демон. Мы, несколько человек малой группы, под водительством крупной фигуры Милькова, медленно карабкаемся по крутому склону холма. Хотя местами под ногами обнаруживается что-то вроде утоптанной тропы, местами с проросшей травой, идти вверх довольно утомительно. Но наш предводитель увлеченно рассказывает и о времени этого некогда укрепленного городища на вершине холма, и о том, кто населял это городище, как жители оборонялись в случае нападения от нежеланных соседей или врагов. Трудность подъема как бы незаметно поглощалась зарождавшимся интересом познания. К тому же, сама неустойчивость предводителя не позволяла расслабиться или подать повод пожаловаться на трудный путь восхождения. Мильков как будто источал энергичность, которой подпитывал и спутников. В воздухе уже чувствовалось предвестие прохладной и промозглой сырой осени, и на вершине это особенно ощущалось. Здесь и нужно было провести раскопки, а именно: прорыть траншею длиной в несколько метров и достаточно глубокую, чтобы можно было «прочитать», как сказал Владимир, культурные слои. А в случае интересных находок еще и расширить зону поисков. Задача была ясна. После этого Володя предложил обойти вершинную часть холма, чтобы полюбоваться видом окрестностей, оценить замысел тех людей, которые решили когда-то здесь поселиться, выстроить деревянную крепость на крутом холме, продумать стратегию обороны для защиты жизни своих семей, сохранения своего хозяйства и для продолжения своего существования. Во все это Владимир ненавязчиво заставил нас погрузиться. В тот раз это была короткая экспедиция, в которую он пригласил близких друзей, чтобы следующим летом отправиться сюда с экспедицией возможно на месяц, а то и на два. Потом мы уже легким шагом спустились с этого легендарного места, упомянутого, по словам Милькова, еще в летописи, и вскоре обрели приют в ближайшей малой деревеньке у радушной пожилой хозяйки, у которой Володя уже раньше бывал при таких же обстоятельствах. Этот углубленный подход к археологии и сформировал из него совестливого ценителя истины в сфере научного исследования древнего периода истории Отечества.

Особенно интересовал его период принятия Русью христианства. Причем, сложность осознания этого периода была связана со множеством проблем: малоизученность языческого мировоззрения Руси, специфическое отношение к славянскому язычеству со стороны древнерусских летописцев и книжников сквозь призму вновь принимаемого христианского мировоззрения в облике византийского православия, обусловленность этим возникшего периода двоеверия и многое другое в сфере духовного мировоззрения. Многое из этой проблематики частично было отражено в исследованиях дореволюционных авторов. Много памятников древнерусской письменности находилось в древле- и книгохранилищах, в фондах различных библиотек. В советский период появились свои солидные труды по проблемам древнерусского мировоззрения со своими идейными установками. И тем не менее всё это не устраняло белых пятен в исследованиях. Оставалось много памятников, либо покрытых патиной забвения, либо требующих глубокого исследования и научных комментариев вместе с переизданием. Вот в этот океан проблем и был погружен Мильков, почти всегда на бегу решая возникающие вопросы, устраняя неожиданные коллизии, включаясь походя в споры. И только за книгами и рукописями он застыл в каком-то замороженном состоянии, погружаясь в недра древних письмен,

дабы извлечь на свет истины сокровенную мысль полузабытого автора. Работал он истоиво, занимаясь ли раскопками, пролистывая ли очередной фолиант из запасников книгохранилища или просиживая ночами над подготовкой рукописей к печати. Но уж когда он вырывался на волю, то предстал перед друзьями (а вокруг него иных не было: его натура не выдерживала фальши, двусмысленности в общении, претензий на грубость, склонности к легкомысленности или возможности унижить человека) веселым балагуром, глубоко мыслящим собеседником, опытным организатором и заводилой в приятельской компании. Он часто вырывался на весенние, а чаще осенние археологические разведки предстоящих мест для раскопок на новгородщине, увлекая за собой друзей. Иногда он принимал участие в раскопках внутри исторических достопримечательностей в Москве и окрестностях (например, в Кусково и Царицыно), куда его приглашали знакомые историки или искусствоведы, или музейные работники — как археолога, особенно из Общества охраны памятников, куда стекалась творческая заинтересованная интеллигентная молодежь, причем многие — из или после технических вузов. Они всегда охотно отзывались на просьбы поучаствовать в каких-то восстановительных работах. И Мильков так же с охотой набирал команду из знакомых и незнакомых ребят, чтимо относящихся к старине, к памятникам культуры, всегда исполненного такого же энтузиазма для приобщения к восстановлению порушенного, полуутраченного и полузабытого осколка отечественного достояния, недостойно поправленного временем, событиями, да и властью имущими. Так и предстал Владимир в период таких работ в облике бородатого дородного былинного витязя, стоявшего на защите культуры Отечества. Порой на этих раскопках случались новые знакомства, переходившие потом в длительную дружбу и сотрудничество.

Наше знакомство с ним, взаимная настроенность на общий интерес изучения мировоззренческих основ древнерусской культуры очень быстро сблизили нас по-братски. И, по сути, почти не проходило каких-либо мероприятий, которые либо организовывал он, либо был приглашен на них, но куда бы он не приглашал бы и меня. Нас подчас путали как двойников (как братьев — уточнял Володя).

Однажды мы работали в Царицыно. Милькова туда пригласили как археолога от Общества охраны памятников, чтобы осторожно прорыть несколько траншей для определения глубины культурного слоя, обнажить часть фундамента одного из зданий для точности исследований и последующей реставрации. От Общества прислали и заинтересованных ребят, а Владимир, как обычно, пригласил друзей и знакомых, а те, в свою очередь, пригласили еще и своих любителей старины. Там, уже в траншее раскопа, мы с Володией познакомились с Анатолием Агарковым, высоким стройным общительным физиком, увлекавшимся художественным творчеством. Мильков очень быстро сошелся с ним и вскоре Агарков уже помогал Владимиру в оформлении отчетов по разным раскопкам, художественно их оформляя и делая зарисовки на хорошем уровне. Позже он будет работать в Институте реставрации и реставрировать иконописи. Интереснейший и увлекающий за собой человек, постоянно в некоем духовном поиске. Эти жизненные поиски в 70-е гг. приводили его к разноплановым знакомствам. В частности, Агарков был знаком с почти легендарным Порфирием Корнеевичем Ивановым (у которого он гостил на хуторе Кондючий), брал уроки живописи у художника Михаила Николаевича Гребенкова, в свое время работавшего с П. Д. Барановским. Гребенков в своем творчестве ориентировался на традиции русских художников-передвижников XIX в. и старался передать этот опыт своим ученикам. Через него с художником Гребенковым познакомился и Мильков. Их знакомство переросло в дружбу опытного наставника и заинтересованного молодого ученого, так как Гребенков, как бывший фронтовик, по духу был близок отцу Милькова, от которого Володя многое буквально впитал.

Его отец, Владимир Ильич Мильков, участник Великой Отечественной войны, получивший тяжелое ранение и выживший (кстати, во время одной из месткомовских поездов от ИФ РАН на о. Селигер мы посетили уже отстроенный Нило-Столобенский монастырь, и Володя там рассказывал мне, показывая на одно из зданий, что именно здесь его отца буквально вернули с того света, так как монастырь был превращен в госпиталь во время военных действий), позже работал в Литературном институте на кафедре поэзии вместе с поэтом Асеевым. Как рассказывал мне Владимир, видимо со слов отца, в то время наш гениальный прозаик Андрей Платонов подрабатывал в Литинституте дворником.

Вскоре после нашего знакомства Володя стал приглашать меня к себе домой в г. Чехов, бывший Лопасня. Там я и познакомился с Владимиром Ильичом и с сестрой Володи Ладой. К сожалению, мамы Володи уже не было на свете. Она прошла фронт, но, будучи в разведке, сильно подорвала здоровье. Потом долго восстанавливалась, работала учителем в школе, преподавала английский, что отразилось на знании языка у сына, но рано ушла по болезни. Володя скорбно сожалел о потере матери. Не помню ни одного года, чтобы в памятную дату Володя не спешил с букетом живых цветов на могилу матери, отрываясь от любых обстоятельств или мероприятий. Вспоминая мудрую душевную улыбку Владимира Ильича при знакомстве, так располагавшую к себе и также внимательно как бы просвечивавшую меня светом открытости для ответной искренности. Потом я узнал, как они с Владимиром-младшим занимались восстановлением истории заброшенной усадьбы «Садки», связанной с памятью одного из проектировщиков строений Санкт-Петербурга — знаменитым Еропкиным. О нем Владимир Ильич собирал материалы для книги, которую Володя подготовил к публикации. На окраине г. Чехова находилось старое кладбище, где покоились некоторые потомки А. С. Пушкина. И в разрушенных «Садках», и у могил потомков поэта Володя просвещал меня достопамятными рассказами. Вскоре Мильков познакомил меня и с живым прапраправнуком нашего поэтического гения — с Григорием Григорьевичем Пушкиным, если только я не ошибаюсь в точности фамилии, но ручаюсь за достоверность доверенного мне Мильковым знакомства. Тонкий профиль лица Григория Григорьевича удивительно напоминал профиль автозарисовок Александра Сергеевича. Поразительное сходство! Генетика здесь работает мощно, думалось мне. Григорий Григорьевич бывал и в стенах Института философии, еще на Волхонке, когда с подачи Милькова устраивались нечастые фольклорные мероприятия с приглашением интересных гостей со старинными русскими инструментами-поделками, с гуслиями и с исполнением жанрово разнообразных запевов, распевов, причитаний, былинных напевов, обрядных колядок и прочего. Стены академического института наполнялись непривычным для него содержанием древнерусского традиционного творчества, и я наблюдал, как светилось изнутри лицо Владимира, как будто именно вот сейчас он откопал из-под напластования вековых слоев живой родник народной жизни, припал к нему и наслаждался живой влагой воскресшего чуда русской культуры. Он всегда приглашал заинтересованных сотрудников института, и не только из своего сектора.

Через Владимира Ильича и младший Мильков основательно был знаком с творчеством русских писателей-деревенщиков — Василия Белова, Валентина Распутина, Виктора Астафьева, Федора Абрамова, Сергея Залыгина, Владимира Личутина и других, тем более что некоторые из прозаиков и поэтов бывали у них в Чехове. Именно из среды этой русской интеллигенции началось протестное общественное движение, когда на государственном уровне должна была произойти по сути широкомасштабная, антироссийская по замыслу недалеких чиновников и работников Министерства водных ресурсов (или как они тогда назывались) акция — «переврос

стока северных рек на юг». Мы с Мильковым несколько раз присутствовали на собраниях равнодушной общественности, где выступали ученые, признанные специалисты, писатели и инженеры. Они были уверены, что если этот проект будет осуществлен, то пострадает население многих и многих деревень, сел, городков и городов, будет нанесен невосполнимый и катастрофический урон сохранившейся в этих городках материальной культуре и экономике, входивших в этот не до конца продуманный генплан. В конце концов общественность отстояла отмену вредного проекта. И помню, какое победное настроение было у Милькова, как будто он лично победил тёмного врага, покусившегося на достояние Отечества, тем более что враг был внутренний и потому более опасный.

Вспоминаю и еще один эпизод из общения с Владимиром Ильичом Мильковым, когда он пригласил Володю (а Володя предложил мне, и даже настоял на этом) разделить с ним поездку в Архангельск от Литинститута. И мы совершили с Владимиром Ильичом этот тур. Впечатлениями от той поездки я наполнен и по сию пору. Сколько интересных людей мы там встретили, сколько памятных мест мы посетили, обошли буквально все букинистические магазины города, ведь в те времена был постоянный книжный голод на интересную литературу. Самое глубокое впечатление осталось от знакомства с Ксенией Петровной Гемп (по мужу), биологом по образованию, историком по увлечению, бесценным краеведом, хранителем удивительных сокровищ народной памяти окрестностей Белого моря. Они с мужем были высланы из Ленинграда на север, как «неблагонадежные». Но именно они-то и оказались самыми благонадежными собирателями и хранителями старины. Она практически одна обошла Беломорье и собрала легенды и устные сказания этого края, издав свои наблюдения и собранные рассказы отдельной книгой. А сколько интересного она нам рассказала об истории Архангельска, об архангелогородцах, об окрестностях города. Благодаря ей мы не преминули посетить фольклорный музей под Архангельском и получили от нее уникальную авторскую книгу «Сказы Беломорья». Благодарной памятью отзывается до сих пор этот подарок Владимира Ильича: и память от тех встреч, и те впечатления. А с Володей мы сблизились еще больше, вдохновленные расширением географических горизонтов культурной истории Отечества.

Вспоминаются и другие общественные движения, с которыми пересекались наши интересы либо гражданское неудовольствие. В частности, наше не то чтобы участие, но порою присутствие на собраниях общества «Память». Мне припоминается, что вначале это было организовано кем-то из журналистов, и я был даже знаком с дамой — организатором собраний. Потом начались какие-то угрозы в ее адрес, преследования и даже нападение на нее, чтобы прекратить эту деятельность. А вскоре «Память», видимо, когда-то отпочковавшаяся от Общества охраны памятников старины, попала под водительство некой команды молодых людей с четкой организацией. Мы с Мильковым встречались с ними как равнодушные к судьбе отечественного наследия, а они активно боролись за восстановление порушенных церквей и монастырей, за культурную память.

И вот припоминаю одно из собраний общества «Память». Оно проходило в Сокольниках, в ДК имени Русакова. На этом собрании должен был быть показан документальный фильм, каким-то образом извлеченный ребятами из недр закрытых архивов, о сносе и взрыве в 30-х гг. XX в. храма Христа Спасителя на Волхонке. А наш институт как раз и находился напротив того места, где в это время парил зимой бассейн «Москва». Нам была известна устная история сноса храма. Якобы из Дома правительства, что за Москвой-рекой на Берсеневской набережной, не хотели видеть перед собой этот «религиозный самовар», как презрительно охарактеризовал храм партийный большевистский босс и нарком Каганович. На этом месте планировалось

возвести Дом Советов со 100-метровым изваянием Ленина наверху. Поэтому храм и взорвали, а построить Дом не удалось. И решили на этих фундаментах отстроить бассейн для москвичей. Даже у наших сотрудников от месткома были абонементы в купальню. Но рассказывали и другую историю о судьбе храма. Якобы еще до строительства храма Христа Спасителя на этом месте находился старый женский монастырь. И когда решили сносить монастырь, чтобы на этом месте возвести соборный храм, то старая игуменья якобы напорочила, что судьба у храма будет незавидная. Храм возводили в память войны 1812 г., строили около 40 лет, с привлечением видных архитекторов, опытных мастеров и талантливых художников. Но все это было нипочем не страдавшим культурной памятью и недалёковидным партийным бонзам.

И когда мы узнали о возможности собственными глазами увидеть момент разрушения святыни, то не только мы с Мильковым и Агарковым пришли на показ фильма, но пригласили и наших друзей. И вот идет фильм. Даже в темноте зала чувствовалось напряжение равнодушия и сострадания за такой варварский акт. Напряжение нарастало по ходу просмотра, как мне казалось. Но вот и последний кадр заканчивается. Зажигается свет. Над залом повисает молчание погруженных в полученное впечатление людей. Момент чего-то требовал. Я вскакиваю с места, подтолкнутой рукой Милькова: мол, давай, скажи что-то. И громко произношу: «Прошу всех минутой молчания почтить память этой поруганной красоты и святыни!» И зал быстро и без шума, без единого слова поднялся, и воцарилась святая минута молчания. Потом откуда-то донеслись вопросы: «Кто это сказал?», посыпались одобрения друзей, а Мильков дружески протянул мне свою лапу (а иначе и не скажешь про его трудовую длань) и пристукнул по плечу: «Молодец, Макарыч!», это было его повседневное дружеское обращение ко мне.

А уже постепенно потом началось движение за восстановление храма Христа Спасителя. И все это происходило на наших с Мильковым глазах из окон Института философии. Храм возродился на том самом месте, где когда-то стоял. А уже в новом веке в нем проходила церковно-научные конференции. Каким-то неисповедимым образом происходила эволюция смены мировоззрения и во властных структурах, и отмена духовной цензуры, и консолидация научных и богословских изысканий, которым мы были не только свидетели, но и участники. Зал Церковных Соборов храма Христа Спасителя стал, по сути, местом проведения духовных собраний с приглашением научной общественности. А поскольку Храм стоял теперь буквально напротив Института философии, то, при выходе из здания в любую погоду взору предстал величественный памятник Православного Духа, буквально воскресший из небытия, из забвения. И поэтический настрой души подчас преображался почти в духовный стих:

В опушке снежной белый Храм,
И злато куполов смягчает сердце!
Снежинке каждой я хвалу воздам,
И чувством этим я могу согреться!

Так мы с Владимиром Владимировичем стали свидетелями возрождения великой святыни Земли Русской. Он с одобрением относился к моим виршам, другие иногда критиковал по-дружески, но всегда верно оценивал смысл и интенцию стихов.

Когда Мильков закладывал свою усадьбу в д. Бор в Окуловском районе Новгородской области, неподалеку от неоднолетних раскопок славянских жальников, он пригласил туда и Михаила Николаевича Гребенкова построить свою хоромину с гульбищем вокруг, с горницей на втором ярусе да под искусно вырезанным коньком

в охлупени крыши, со свисающими резными полотенцами по фронтому, на которых были им вырезаны солярные знамена. Художнику Владимиру выделил отдельную светелку для творчества на верху первоначального строения, рядом с баней. Так что было с кем Владимиру и побеседовать о художественном творчестве и чаи травяные да духмяные погонять под просторным навесом у кострища. Потому в этой лесной глуши новгородской и навеивались Милькову образы древних славянских идолов-богов, которые он вырезал из встречавшихся в лесу и уродливых на первый взгляд коряг и обломков дерева, но при художественной фантазии, после многотрудной доставки из леса, превращавшихся в художественный образ. Такое творчество на природе, самостоятельное строительство дома под древний сруб, освоение выбранного участка земли в уже практически вымершей деревне у истока безымянного ручья, вытекающего в речку Волму, неизменно подпитывало физические и духовные силы Владимира. Он и меня уговорил взять участок напротив своего для грядущих добрососедских взаимосвязей, для соревновательного освоения опустевшей земли. Поначалу я согласился, и мы даже съездили или сходили за несколько километров в деревню Заручевье, где находилась местная администрация. Оформили заявку на землю с условной площадью, ибо на самом деле там можно было прихватить столько, на сколько хватало бы сил. Потом меня отвлекли от освоения этого участка другие дела, и участок так и остался неосвоенным.

Я приезжал изредка в Бор, чтобы помочь что-то поделывать, душевно пообщаться с гостеприимным хозяином, попариться в его баньке, а то и сходить по грибы. А Мильков огородил значительный участок с истоком ручья от забегавших зверей (бывали и медведи, помёт которых я сам видел неподалеку, и лоси, желавшие поживиться листвой культурных растений; значительный урон наносили зайцы, любители капусты и моркови, не говоря уже о лисах) и плодотворно обихаживал его много лет. Вместе с супругой Светланой они сажали картошку и капусту, морковку и свеклу, горошек для детей, хрен и черную редьку (ее особенно уважал Володя, готовил из нее знатную закуску), а на сладкое — клубнику для детей. Высадил кусты смородины, вишню и сливу и, конечно же, яблони. Создал отдельный угол для декоративных красивых кустарников и деревьев. Хозяйка завела, не без его помощи, несколько клумб с красивыми цветами.

Однако самый большой урон наносил человек. В 90-е г. местные мужики из ближайших деревень не раз переворачивали все вверх дном в его доме, срывали с петель входные двери строений в поисках всего, что можно унести, продать или обменять на водку. Особенно жалко Милькову было за инструмент, а он любил хороший, ибо с ним было легче и удобней работать. Позже он просто стал прикапывать и прихоранивать все наиболее необходимое и ценное для хозяйства в укромных местах. На милицию рассчитывать было бесполезно. А кроме того, в деревне не было электричества: все провода тоже были разграблены. Но он исхитрился не падать духом. Восстанавливал разломанное, вновь приобретал инструменты и утварь, чинил ограду, завел генератор на бензине. А потом, чему и я удивился, стал использовать солнечные батареи на крыше. С какого-то времени он просто перестал закрывать двери на ключ, а на столе оставлял бутылку водки как радушный хозяин. Потом перевелись в округе вороватые пьяницы. Видимо, как делился Володя, жизнь у них короткая. Нападения стали реже и реже.

Вокруг деревни Бор простирались глухие леса, правда, в 90-е г. основательно повыврубленные. Но даже и эти вырубки и прогалы были особенно хороши для грибной охоты. Грибов было вдоволь для всех. Владимир собирал грибы корзинами, а Светлана умела их хорошо приготовить, засолить и замариновать. И когда Мильков появлялся в Институте, а тем более по поводам и застольям после обязательных

творческих встреч и консультаций, то сотрудники и гости неизменно запрашивали и нахваливали удачный засол лесных гостинцев.

Так бы и продолжалась залетная и отдохновенная жизнь в глуши, если бы не новый проект на голову Владимира. В правительственных верхах возник план прокладки скоростной автодороги Москва — Санкт-Петербург. Цивилизация и здесь настигла Милькова. Его досаде, разочарованию и просто горю (ведь дорога стрелой проходила по местам древних захоронений славян, по сопкам и жальникам) не было утешения. Он и писал в необходимые инстанции, и собирал многочисленные подписи протеста, привлекая друзей (и подписывал неоднократно) и начальствующих. Но все было тщетно. В стране воцарился капитализм с ориентацией на крупную прибыль, которой исторические и культурные достопамятности порой препятствовали. И в 2000-х годах платная трасса прошла менее чем в километре от д. Бор. И тем не менее В. Мильков постоянно разрывался между свободой сельского труда и неумолимой тягой к исследованию очередного письменного труда, чтобы, опубликовав его, познакомить неравнодушного читателя с неизвестной ранее или полузабытой страницей древней истории и культуры Отечества.

Возвращаясь к дружескому окружению Милькова, добавлю об Агаркове, который занимаясь реставрацией иконописи, уже собирался в поездку на Афон от Института реставрации, чтобы там, может, получить благословение и на монашество, о чем он, возможно, поделился с Мильковым, от которого и я узнал об этом. Но жизнь внесла свои коррективы в его планы. Он остался в Москве в Институте реставрации, располагавшемся в Новоспасском монастыре. Мы с Владимиром, а иногда и более расширенной компанией друзей, довольно часто приходили к нему в мастерскую, выделенную Анатолию в тех помещениях, куда еще не добралась реставрация монастыря. А она шла, и Анатолию приходилось перемещаться по монастырской территории. На наших глазах раз от раза хорошела территория монастыря, прибавлялись насельники, заработала отличная книжная лавка на втором ярусе одного из храмов. Рядом находилась усыпальница праха особ из рода Романовых. Посещая монастырь как пристанище нашего талантливого друга, наблюдая возрождение святыни, мы с Владимиром как бы напивались духом простой человеческой гордости за возрождение порушенного культурного достояния Отечества. Правда, вскоре монастырь вытеснил Институт реставрации из своих стен. И Агарков стал чаще появляться у нас в ИФ РАН, поскольку объем исследований Милькова постоянно рос.

А жизнь не проходила без потерь. Умер Гребенков, учитель и наставник Агаркова и уже близкий человек и Владимиру. Он оставил удивительное напутствие Агаркову еще при жизни, чтобы Анатолий обратил свое внимание на талантливую ученицу Гребенкова Лидию. Мудрый художник видел многое в своих учениках, помогал им ориентироваться в художественном творчестве, часто подмечал и психологические особенности, затруднявшие порой общение молодых людей между собой.

Именно в процессе организации похорон, в тяжелые минуты прощания с учителем Анатолий и Лида, как соученики, объединенные общей болью потери наставника, и познакомились друг с другом. Художник оказался провидцем. Их знакомство и дружба быстро переросли в семейные отношения. А мы с Мильковым, будучи свидетелями этого романтического процесса, были приглашены на венчание и на свадьбу. Перед венчанием Агарков с невестой, окружённые родственниками и друзьями, предложил было Милькову поддержать на нем венец, но Володя тут же подтолкнул меня, как давнего друга обоих, на место шафера. Я спокойно и высокоответственно, почти не меняя руки, что было нелегко, но почетно, выполнил свою миссию. Так мы с Мильковым сопроводили нашего немногословного друга с его статной подругой в семейную жизнь. Потом у них появятся четверо талантливых детей, двое

мальчиков и две девочки, под плотной опекой твердохарактерной мамы осваивавших ступени музыкальной культуры. Мы с Володей продолжали наше содружество с этой семьей. Лида (Лидия Михайловна) была внучкой советского поэта Александра Яшина. Именно Яшин в свое время порекомендовал своему ученику Василию Белову заниматься не поэзией, а прозой. В результате вырос замечательный русский писатель.

После свадьбы Агарковы поселились в писательском доме в Лаврушенском переулке, что напротив Третьяковской галереи. Часто по делам и по поводам мы с Мильковым приходили к ним, благо что было недалеко пешком дойти от Института через Каменный мост и сквер до Лаврушенского, где за чаем Володя с Анатолием решали вопросы, как художественно и исторически достоверно оформить очередную книгу, подготовленную Мильковым и его помощницей-супругой Светланой к печати. А я беседовал с Лидой и общался с детьми, из которых одна из девочек, Аня, стала моей крестницей, которую крестили в ближайшем храме на Ордынке. По семейным обстоятельствам семейству Агарковых пришлось «покочевать» по разным местам. Они несколько лет прожили близ стен Кирилло-Белозерского монастыря, где на монастырском огороде Агаркову было выделено несколько грядок для посадки овощной снеди для семьи, как художнику-реставратору иконописных шедевров в художественном отделе музея в монастыре. Мы и с Мильковым, и поодиночке несколько раз навещали к ним в этот монастырь. Вместе с Агарковым мы не раз бывали в Ферапонтовом монастыре, что в 19 километрах отсюда, где мы проникались глубиной росписей Дионисия. И всегда у Милькова с Агарковым находились темы для разговора по новым исследованиям и художественным находкам, обнаруженным педантичным Анатолием в той части старых книг, которые не были вывезены в книгохранилища Москвы и Ленинграда в свое время, для предложения Милькову прорисей с этих шедевров в книги серии «Памятники древнерусской мысли». Именно поэтому так строго и с художественным вкусом оформлены все книги этой серии, основанной Мильковым и издававшейся при непосредственном художественном участии Агаркова. Вскоре семейство Агарковых переселилось на жительство в Санкт-Петербург и у нас с Мильковым появился очевидный повод посетить вторую столицу и по научным делам, и для культурного насыщения, а чаще совмещая то и другое.

В одну из поездок в Питер, как бывало в обиходе название града святого Петра, Мильков увлек меня, чтобы познакомить с известным филологом В. В. Колесовым. Встреча оказалась удивительным и приятно-познавательным знакомством. Колесов не только сопровождал нас по памятным местам высококультурного града, но и одновременно погрузил нас в тонкие филологические смыслы своих ученых исследований и в исторические описания незнакомых ранее мест. Впечатление наше полноценно дополнилось безоговорочным расположением к этому глубокому ученому. В завершении той памятной прогулки Колесов предложил зайти в ту самую лавку пирожных Беранже, в которую заглянул Пушкин по дороге на Черную речку. И мы, расположившись там, ментально и в дружеском общении попытались вообразить те предроковые минуты гениального поэта России. Книги Колесова никогда не были поверхностными и притягивали к себе глубиной проникновения и содержательностью.

Вообще после нашего знакомства с Мильковым начался период дружеского сближения, расширения знакомств через него, период углубления в мировоззренческую древнерусскую проблематику. Он привлек меня к изучению мировоззренческой проблематики «Слова о полку Игореве», к написанию совместной статьи по выбранной нами теме. Особенно увлеченно мы занимались «Словом о Законе и Благодати» митрополита Илариона. Тем более что здесь мы как философы как бы отвечали на некий вызов. Поясню интригу наших побуждений. В 70-е г. вышло 10-ти томное издание «Памятники литературы Древней Руси» под редакцией академика Д. С. Лихачева.

Но, увы! Мы там не обнаружили этого важнейшего памятника письменности. Мильков ли это обнаружил или ему сказали об этом, а у него всегда была широкая сеть единомышленников в разных институтах, да и в Институте русского языка, что неподалеку от нас. Поговаривали, что это не случайно. Мол, в свое время Лихачев не прошел мимо Гулага. А в 70-х г. и раньше в партийных кругах, да и в народе имелся какой-то налет бытового антисемитизма. А тут иудейский Закон и православная Благодать! Как бы чего не вышло! И академик перестраховался, но мы-то с Мильковым были далеки от таких аналогий русской древности с партийной современностью. Тем более что по отношению к партийности у нас с Мильковым совесть всегда была чиста, хотя ИФ РАН всегда считался форпостом советской идеологии. И вот с подачи Милькова мы решили опубликовать и сам текст, и наши статьи, и материалы других сотрудников, изъявивших желание нас поддержать и написать по тематике «Слова о законе и благодати». Правда, тогда это был ротапринтный сборник Института философии. А вскоре появилась и монография по Илариону в Институте русского языка.

Перечень персоналий и тем древнерусского периода, которыми занимался Мильков, быстро увеличивался. Вспоминая, как у него постепенно утверждалась мысль о том, чтобы создать серию, аналогичную сериям исследований у филологов и историков, я только вдохновился его идеей. Однажды он поделился со мной этим сокровенным замыслом и объяснил, что надо издавать рукописи или сочинения древнерусских мыслителей в составе серии и с полнотой научного подхода. Это должен быть древнерусский оригинал, перевод на современный язык, подробные комментарии, научная статья компетентного исследователя и солидное издание труда. Как он это обдумывал, с кем из ученых смежных дисциплин он советовался, — а это были филологи, историки, психологи, священники и другие — об этом мне не все было известно. Иногда он сам вводил меня в круг интересных людей и тем. И если уж он задумывал что-то, то он во что бы то ни стало должен был это сделать. И в результате упорных трудов, поисков и уговоров на свет появилась серия «Памятники древнерусской мысли».

Он всегда находил нужных специалистов — и филологов, и лингвистов, и историков. Кстати, среди историков неоспоримым авторитетом для Милькова был Аполлон Григорьевич Кузьмин. Меня и с ним познакомил Володя. Мы несколько раз приезжали на квартиру к Кузьмину, где, в окружении друзей и учеников, в стесненных книжными шкафами кабинете, нас принимал радушный хозяин. Атмосфера встречи всегда происходила за хлебосольным столом, наполнялась рассказами хозяина и гостей об истории, о событиях, об острых вопросах современного состояния общества, на которые все ждали пронизательного ответа от мудрого историка. Происходя из рязанцев, как и С. Есенин, Кузьмин глубоко переживал за историческое состояние Родины. После удовлетворяющих ответов на разные вопросы, он всегда брал в руки гитару, запевал одну из песен на есенинские стихи или на стихи поэта Н. Рубцова, и окружающие либо негромко подпевали, либо задумчиво уходили вглубь себя. Милькову, глубоко знавшему культурно-мировоззренческие корни Руси, всегда было интересно знать и правильную оценку событий современной, всегда беспокойной России. В этом он очень полагался на мнение Кузьмина и высоко ценил его.

Во взглядах на необходимость издания определенного памятника письменности он порой как бы отыскивал сторонников, увлекая их своим необоримым задором, неиссякаемой жизнерадостностью, неистребимым оптимизмом даже в усталом состоянии. Но, конечно, основной опорой в быту и в творчестве была для него до последних мгновений его жизни супруга Светлана. Он буквально «откопал» ее в экспедиции. Тогда в 80-х г. он часто летом, в студенческие каникулы, обращался за помощью к знакомым ребятам, чтобы они приглашали своих знакомых поучаствовать в интересных

раскопках. Питанием и устройством в палатках, интересными рассказами о древности, ухой из рыбы из местных речек ребята бывали всегда довольны. Этим закладывалась база на раскопки следующего года: ребята приводили новых заинтересованных сверстников и товарищей. А Володя строго атрибутировал находки из сопок, жальников или курганов, составлял отчеты. Отвозил их в места назначения, где с этими находками продолжали работать специалисты. Составлял отчет по прошедшей стадии раскопок и закрывал Открытый лист этого года, чтобы к следующему году отыскать по весне новое место и повторить всё снова.

Вот в одну из экспедиций на раскопки вблизи д. Бор в 1981 г. была приглашена на работу группа студентов из Зеленограда, в большинстве своем девушки. Обычно они более расположены к кропотливой методичной работе, более ответственны, всегда по-женски хозяйственны, что в условиях полевых работ особо ценилось организатором и вдохновителем экспедиции, ее начальником. Владимир Мильков понимал всегда свою ответственность руководителя за всех попавших на раскопки. Он и на самом месте раскопок доходчиво объяснял, как нужно внимательно расчищать обнажившийся культурный слой. Как нужно бережно освобождать от земли едва обнаруженный артефакт, как не повредить находку и не затоптать возможно соседнюю. После удачных находок, на отдыхе у костра Владимир много рассказывал ребятам об археологии Новгородщины, о том, кто здесь селился и проживал, кто мигрировал по этим областям. Чем жили, с кем торговали или обменивались здешние жители. Рассказывал, как по находкам можно определить, откуда найденные украшения прибыли, а значит, выявить торговые пути и передвижения. За этой будничной непростой, порой обременительной работой Владимир как-то и разглядел свой жизненный перл. Как это случилось, знал тогда только он сам. Но мне тогда показалось, что вдруг он стал как-то жизнерадостней, что ли. Хотя и до того только от него исходил энтузиазм и задор. Но как-то стеснительней он стал вроде, хотя и так был сама скромность. Что-то произошло внутри него. Да! Неравнодушие к одной из девушек, которое я не сразу заметил, как друг, стало разворачиваться особым отношением. Да и девица стоила того. Русая высокая славянка, веселая, задорная и открытая по натуре, она и в кругу своих подруг выделялась стройностью. Мне вспоминается его женитьба перед избранницей, желание отличиться чем-то молодецким. Похоже, все это подогрело взаимные чувства и стало взаимным притяжением. И вскоре разница в годах со Светланой испарилась как наледь после летнего непрошеного заморозка. Не прошло и года, как возник брачный союз. Так Владимир Владимирович обрел и спутницу жизни, и надежного помощника в научных работах, а потом и мать своих троих детей, а позже и заботливую бабушку их внуков.

В конце 80-х г., точнее в 1989 г., произошло событие, из-за которого Володя на меня, думаю, сильно обиделся. Я добровольно покинул ИФ РАН и ушел работать на пасеку в Домодедовский район Московской области, и прервал, казалось, научные изыскания. Мильков знал причину моего ухода: меня уговорил это сделать мой приятель из сектора эстетики В. Шушаков. Мильков был невысокого мнения о моем товарище и о моем поступке. Мол, как ты вот так просто бросаешь наши научные изыскания. Ведь ты почти предаешь меня, оставляя работу в Институте, — порой, переходя на резкие упреки, взрывался он. Он прекрасно знал мой исследовательский потенциал и понимал, ценил его, рассчитывая на перспективные темы исследования. К тому времени, когда Владимир успел и защитить кандидатскую диссертацию, и получить степень доктора, я так и оставался младшим научным без степени. Да и как-то не очень стремился к этому. Проблематика сектора этики меня не вдохновляла, а предлагать здесь темы с религиозным содержанием, как в работах с Мильковым, было в то время неуместно. Меня увлекал научный содержательный поиск истоков

христианского вероучения. Меня интересовала не только проблематика прихода христианства на Русь и принятия его, отраженная в памятниках отечественной культуры, чем занимался Мильков и приобщил к этому меня. Меня, еще со времен университета, интересовала глубинная история христианства, ее корни, с чем пришло христианство на Русь. И я погружался в историю христианства, затем в историю примыкавшего к нему иудаизма, понимая истоки христианства как передачу духовной традиции, ибо сказал Иисус: «...Не думайте, что Я пришел нарушить Закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5:17). Понимание сути иудейского Закона приводило к пониманию Завета Бога с Авраамом, к приоткрытию завесы над авраамическим монотеизмом.

Владимир Мильков что-то знал о моих изысканиях, что-то чувствовал, как исследователь, поэтому не хотел выпускать меня из своего поля исследований. Он, по-дружески попеняв мне, стал приезжать ко мне в деревню Ляхово, в 8 километрах от станции Барыбино. Мне, теперь уже штатному пчеловоду ОПХ «Ильинское», выделили для ведения хозяйства почти обветшавшее бывшее дворянское гнездо — некогда усадьбу князей Васильчиковых. На ее территории и располагалась пасека в 90 пчелосемей. Милькову понравилось само место. Есть где и побродить, и побеседовать в остатках барского парка меж вековыми липами, и предложить продолжить научную работу в этих условиях. Так и получилось. Вскоре он предложил мне оформить на три года на себя, как научного работника за штатом, исследовательский проект по Псевдо-Дионисию Ареопагиту. Я с удовольствием согласился. Тут многие и дружественные проблемы, и научные, и даже экономические решались. Только работай, встречайся с другом и друзьями, начитывай материал и преобразовывай его в научную работу. Тем более что мне интересна была линия исследования — от Платона и неоплатоников Прокла и Ямвлиха к богословским трудам отцов Церкви и к мистической теологии христианства. Это и была в основном моя часть исследований. А потом уже поиски древнерусских источников, отражающих заимствования из Псевдо-Дионисия на русской почве. Это уже наши совместные изыскания. Так мы и проработали эти годы. Он приезжал все время ко мне, поражался разведенному мною хозяйству (курам, уткам, гусям, пороссятам, овцам, кроликам и козе с козлятами), огороду и грядкам с овощами. В голодные 90-е годы я так кормил своих родных и семейство, подкармливал и друзей. Особенно Милькову нравилось откачивать мед, когда он сам крутил медогонку и наслаждался, как он говорил, «медовым дождем», то есть распыляющимися мелкими капельками ароматного меда. Потом Володя нашел средства на издательский грант еще на год. Но публикация осуществилась уже после моего ухода с пасеки и возвращения в Институт философии, хотя уже и на техническую должность. Наши творческие связи с Мильковым с годами только крепили. Свидетельством тому остались совместные публикации. Однако после возвращения в Институт, хотя Владимир и привлекал меня к некоторым исследованиям, я, занявшись технической деятельностью, стал терять исследовательский потенциал. На дружеские отношения с Мильковым это никак не повлияло. Он регулярно приходил в наш инженерный отдел, устраивал в нашей смежной комнатке встречи и консультации по вопросам работы над очередной книгой, после чего все дружно усаживались за стол, который быстро обставлялся закусками и напитками. Он мне признавался, что атмосфера у нас более располагала, чем в новом секторе, куда он сам перешел из своего, почти родного, но который стал возглавлять неприятный ему человек. Это отдельная история, которую не хочется упоминать, говоря о последних годах друга. Этот переход омрачил поначалу его настроение, но нисколько не повлиял на его творческую деятельность.

Параллельно неким процессам, происходившим в Институте, которые задела Милькова сменой сектора, пришла и напасть большого масштаба. В стране началась

эпидемия COVID-19. Я стал реже появляться в Институте в соответствии с ограничением присутствия на работе. У нас с ним оставалась только связь по телефону. Звонить тоже получалось нечасто. Когда я звонил ему, мы разговаривали о текущих делах, о новых его творческих планах. О здоровье как-то не всегда заходил и разговор. Но я всегда поздравлял его с днем рождения 14-го мая. Он никогда не жаловался на здоровье. И в тот роковой день 14 мая 2021 г. я позвонил ему и поздравил с днем рождения. Но по его ответу, а голос был каким-то слабым, я почувствовал что-то нездоровое. Я спросил: «Володя, как ты себя чувствуешь?» Он также приглушено ответил, что ничего особенного, все нормально. Я тогда и не подозревал, что у него такая прогрессирующая болезнь, о которой он мне никогда даже не намекнул по-дружески. Я пожелал ему подбодриться, не падать духом, даже подзадорил его каким-то анекдотом, на что он тихо усмехнулся. Потом началось лето. Как позже мне рассказывала Светлана, он даже приезжал на короткое время в Бор, но скоро вернулся, а я на даче в Подмоскowie занимался своими пчелами.

И вот 9-го августа раздается звонок. Звонит Агарков из Петербурга: «Ты знаешь, что Мильков умер?» — «Как? Когда?» — «Вчера. Мне только что звонила Светлана» — «А почему мне никто не позвонил?» — «Может, не дозвонились. Позвони сам». Потом все было как во сне. Не верилось. Потом звонки Свете... А потом было и прощание в скорбном зале. В присутствии многих его друзей, родственников, ближних, его детей, внуков. Светлана позволила мне первому произнести слова прощания. Было тяжело. Я подошел ко гробу с телом друга. Тяжелая болезнь резко изменила его внешний, столь привычный ранее вид. Тяжелы были и слова. О его плодотворной научной жизни. О его научных достижениях, памятником которым стала основанная им серия «Памятники древнерусской мысли». В завершение я произнес: «Прости, друг за все, что мне не удалось сделать с тобой. И прощай. До встречи в вечности...», и опустился на колени перед гробом с другом. Так внезапно для меня ушел мой друг. Прощание в зале проходило по-граждански. Все произносившие слова прощания были потрясены его несвоевременным уходом из жизни, из науки, утратой друга, соратника по трудам, отца и уже деда семейства. Ко мне подошла хороший и давний друг семейства Мильковых Нина Новикова и предложила обратиться к знакомому священнику, чтобы заочно отпеть усопшего. Я, конечно, согласился. Нина организовала заинтересованных друзей. Потом она рассказала, что чин отпевания (заочно) провел игумен Серафим, что служит в храмах Свято-Троицкого Серафимо-Дивеевского женского монастыря.

Недавно мы встречались с Ниной, и она рассказала мне об одной интересной поездке с Мильковым в Карелию за два года до смерти. Там они по пути посетили монастырь св. Александра Свирского. Там, у монастыря, Владимир в порыве открытости поведал Нине о том, что в детстве бабушка, тайком от родителей Вовы, окрестила мальчика. Видимо, духовная сила монастыря и подтолкнула Владимира на откровение. Все вставало на свои места.

Прошел какой-то срок после кремирования тела, и я договорился со Светланой, что приеду в Клин, чтобы попрощаться с прахом друга. Они, Светлана с детьми и родными, должны были исполнить последнюю волю Владимира: развеять прах у его дома в д. Бор и над сопками, где он производил раскопки. Когда я приехал в опустевшую после хозяина квартиру, меня встретила Светлана. Мне было трудно сдерживать не просто слезы, но в целом почти удерживаемое рыдание. Даже Светлана начала успокаивать меня. Она, пережившая трагедию ухода мужа и преданного спутника жизни, внешне выдержанная, хранила, видимо, в глубине души это горе. На крышке пианино, у стены, в большой комнате стояла урна с прахом. И это вместо всегда приветливого друга?! Словами этого уже не выскажешь... Ночь я провел в этой комнате,

вспоминая свои последние приезды к Мильковым... Утром я и все семейство на нескольких машинах из разных мест отправились в Новгородскую область. Добирались несколько часов. Я сидел в машине, в которой везли урну с прахом, периодически ее надо было поддерживать. Приехали мы уже второй половине дня. Было решено весь ритуал прощания с прахом провести на следующий день, тем более что должны были подъехать еще некоторые друзья и знакомые Володи. На следующий день, ближе к полудню, когда собрались все пожелавшие приехать, состоялся ритуал прощания. Полностью собралась разросшаяся семья: родители Светланы — отец Валентин Иванович и мама, добросердечная теща Владимира, Нелли Александровна; дети Милькова — старшая дочь Ясна с сыном Андреем, сын Владимир с внуком Ярославом и женой Юлией, младшая дочь Анастасия с двумя дочками. Светлана пригласила присутствующих подняться в горницу дома, на второй ярус строения. Из горницы-светелки, как любил называть эту комнату Володя, можно было выйти на прилегающий балкон, обращенный в южную сторону, на солнце. Когда многие, родные и друзья, вышли на воздух из комнаты, Светлана как распорядительница скорбного действия вынесла урну с прахом и предложила каждому из предстоящих взять горсть праха и развеять с балкона над растущими снизу перед домом яблони или просто над землей. Описывать чувства этого процесса тяжело, необъяснимо, безвозвратно... Потом с оставшимся прахом в урне мы спустились вниз и направились к ручью за баней, вытекавшему из построенного Владимиром сруба над родником, служившим и колодезем. И здесь над ручьем была развеяна часть праха хозяина этого места, чтобы воды ручья понесли частицы праха в речку Волму и далее в другие реки Новгородской земли. Третью часть праха развеяли над сопкой, что была неподалеку от д. Бор, где Владимир в последний раз вел раскопки.

Так происходило прощание с его прахом. Но с Владимиром Мильковым прощались уже прямые потомки, сын Владимир Владимирович и внук Ярослав Владимирович. Значит, род Мильковых продолжается...

Вскоре после прощания с прахом друга, уже по возвращении домой, некие силы души и памяти о нем породили стихи, стихи-реквием. Эти стихи я произносил в годовщину памяти Владимира Владимировича перед вновь собравшимися родными и друзьями Володи...

Реквием по другу

Памяти Володи Милькова

И грянул гром!!..

А небо ясно!..

Казалось, — жизнь вокруг прекрасна!

Но чёрной туче в ней

нашлось же место:

И чёрной весть пришла

звонка от друга вместо...

Негаданно!

Незванно!

Нежеланно! —

Пронзила мысль,

что друга больше нет!!!...

И вот теперь ищи ответ: —
А почему? Зачем?

В недолгий еще век
Ушёл всем близким нужный человек!?!...

А смерть уже обезобразила твой лик,
К которому давно уже привык...
И встречи все остались позади...
И не приедешь больше ты в свой Бор...
Одни воспоминанья впереди...
В воспоминаньях только твой задор!...

И всё случилось в творческом полете:
За книгой книгу ты готовил свету,
И вот судьбой вдруг призван сам к ответу
Лишь потому, что находился у болезни в гнёте...

Не верится!

Не мыслится!

Не мнится!...

Такое не могло бы и присниться!...

Но явлено!

Но зримо!

Так неожиданно!

Как, словно, в жаркий день — сугроб!...

И вот стою в прощальном зале я

печально,

Рукою опершись на твой приют,

на этот гроб...

Слова бессильны одолеть всё горе!...

Да и слова с молчаньем только в споре...

И трудно правильно сказать:

Умом всё горе не объять...

Слова лишь прибавляют тишины,

Вверх возносясь к просторам вышины...,

Куда вознёсся дух от тления земного...

И где простора не для жизни много...

Но то был только первый раунд

для прощанья:

Без духа тело —

предано сожжению,

Чтобы пойти наперекор здесь тленью...

Но прежде прах предстал перед родными,

Пред близкими, друзьями и иными...

Невероятна встреча эта с прахом

Того, кого живым недавно ещё видел!...

И вот судьба единым только взмахом

Меч опустила на того,

в науке жизнь кто только и провидел!...

*Владимир Владимирович Мильков
умер 8 августа 2021 года в два часа ночи.
16 сентября 2021 года на сороковой день
развеем прах в деревне Бор Окуловского
района Новгородской области
с высокой горницы твоего дома,
навстречу солнцу осеннему и по ручью,
тебе знакомому...*



П. И. Гайденко

**«Иже по Христовой любви и утешении архиерея инога»:
наброски к будущим комментариям Канонических ответов
митрополита Иоанна Продрома**

УДК [271.2-9+94(470)]:348
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_40
EDN GTDYKR



Аннотация: Один из канонических ответов митрополита Иоанна посвящён вопросу о праве архиереев служить на чужой территории. Предварительный анализ высказанных митрополитом требований позволяет заключить, что скорее всего, в данной норме отражён прецедент, описанный в Печерском Патерике, а именно, проезд на освящение Успенского собора Киево-Печерского монастыря епископов, действовавших без согласия и приглашения митрополита. Появление данного правила – первая попытка фиксации епископских округов на Руси. Если высказанная гипотеза верна, то, наиболее вероятно, Канонические ответы были созданы не за долго до смерти митрополита Иоанна в 1089 г.

Ключевые слова: история Русской Церкви, история Древней Руси, каноническое право, Канонические ответы, митрополит Иоанн II, митрополичий хартофилакс, епископский округ.

Об авторе: **Павел Иванович Гайденко**

Доктор исторических наук, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, председатель редакционного совета журнала «Палеоросия».

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

Для цитирования: Гайденко П. И. «Иже по Христовой любви и утешении архиерея инога»: наброски к будущим комментариям Канонических ответов митрополита Иоанна Продрома // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 4 (24). С. 40–52.

Статья поступила в редакцию 02.08.2023; одобрена после рецензирования 10.08.2023; принята к публикации 10.08.2023.



Pavel Gaydenko

**“According to Christ’s Love and Another Bishop Consolation”:
Outlines for Future Commentaries on the Canonical Answers
of Metropolitan John Prodrum**

UDK [271.2-9+94(470)]:348
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_40
EDN GTDYKR



Abstract: One of the canonical responses of Metropolitan John is dedicated to the issue of the right of bishops to serve on foreign territory. A preliminary analysis of the requirements expressed by the metropolitan suggests that this requirement is very likely to reflect a precedent described in the Pechersk Patericon, namely, the arrival of bishops for the consecration of the Assumption Cathedral of the Kiev-Pechersk Monastery, who acted without the consent and invitation of the metropolitan. The establishing of this rule is the first attempt to fix episcopal districts in Kievan Rus in the records. If the hypothesis proposed is correct, it is most likely that the Canonical Responses were created shortly before the death of Metropolitan John in 1089.

Keywords: History of the Russian Church, History of Ancient Rus’, Canon Law, Canonical Answers, Metropolitan John II, Metropolitan Chartofilax, Episcopal District.

About the author: **Pavel Gaidenko**

Doctor of History, Professor at the Department of History of the Bauman Moscow State Technical University, Professor at the Department of Historical Sciences and Archival Studies of the Moscow State Linguistic University; Chairman of the Editorial Council of the journal *Paleorosia*.

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

For citation: Gaidenko P. “According to Christ’s Love and Another Bishop Consolation”: Outlines for Future Commentaries on the Canonical Answers of Metropolitan John Prodrum. *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2023, No. 4 (24), p. 40–52.

The article was submitted 02.08.2023; approved after reviewing 10.08.2023; accepted for publication 10.08.2023.

Канонические ответы митр. Иоанна содержат одно примечательное правило, регулирующее порядок совершения архиереями службы на чужой канонической территории:

«Иже по Христовой любви и утешении архиерея иного власть, по заповеди его и по повелению написана, служить или [с]служить не возбранно, но и повелело е[сть]: достоин котуждо своей правды возбудеть. Иже бо кто кроме своей власти ерейско что творить, чуже и сборно: ибо вина творить творящему, егда своевольство[мь] и бестуда и без поволения самоземца архиерея то творить»¹.

Данное правило примечательно во всех смыслах: и по тому, кому кто является его адресатом, и по поднятой проблеме, и по историческому контексту. Изданный А. С. Павловым греческий вариант Канонических ответов, сопровождаемый русским переводом, в полной мере совпадает с хорошо известным русским текстом:

«η») Τό γε μὴν διὰ τὴν κατὰ Χριστὸν ἀγάπην καὶ ἔνωσησιν ἀρχιερέα τινα ἐν τῇ ἐνορία ἐτέρου ἀρχιερέως, κατ' ἐντολὴν αὐτοῦ καὶ σύνεσιν ἔγγραφον, ἱεροουργεῖν ἢ συλλειτουργεῖν οὐκ ἀθέμιτον, ἀλλὰ καὶ ἐπιτετραμμένον ἕξεστι γὰρ ἕκαστῳ τῶν ἰδίων δικαίων καταφρονεῖν. Τὸ παρ' ἐνορίαν δὲ ἱερατικὸν τιεργάζεσθαι, ἀλλότριον καὶ κεκόλυται, καὶ ὑπεύθυνον ποιεῖ τὸν πράσσοντα, ὅταν αὐτοβούλως καὶ ἀναιδῶς καὶ παρὰ γνώμην τοῦ ἐρχωρίου ἀρχιερέως ποιεῖ οὕτως».

«Если по любви и единению во Христе какой-либо архиерей священнодействует в епархии другого архиерея или сослужит ему, с его ведома и письменного согласия, то это не незаконно, напротив — дозволено: ибо каждый может поступаться своими правами. Но совершать что-либо священническое, вне своей епархии, — совершать самовольно, безбоязненно и вопреки воле местного архиерея — это чуждо (церковному порядку), запрещено и делает ответственным совершителя»².

Казалось бы, всё сказанное русским первосвятителем верно и совершенно точно отражает канонические нормы Восточной Церкви, действительно ограничивающие права пришлого духовенства на чужой канонической территории³. Однако ценность этого правила выходит далеко за границы формальных интересов канонического и литургического регулирования строя Церкви, поскольку позволяет пролить свет на некоторые стороны организации церковной жизни на Руси: внутриерархические отношения, устройство митрополичьего управления и даже на формы самоорганизации монашеских институтов Киева. Во многом присутствие всего перечисленного ряда возможностей объясняется личностью митр. Иоанна II Продрома и его добрыми отношениями с князем Всеволодом, окружившим русского первоиерарха

¹ Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. СПб., 1908. Т. 6. Ч. 1: Памятники древне-русского канонического права. Стб. 4–5.

² Орывки греческого текста канонических ответов русского митрополита Иоанна II / [Публ. и примеч.] А. С. Павлова. СПб., 1873. С. 10.

³ Канонические нормы предполагают целый комплекс мер, призванных ограничить свободу совершения богослужений пастырей и архипастырей на чужой канонической территории. 33-е Апостольское правило запрещает принимать чужих епископов и клириков без представительской грамоты, которая архиерею выдавалась его митрополитом или патриархом. 11-е правило Антиохийского Собора также не позволяет епископам идти к царю без соответствующего разрешения. 23-е (32-е) правило Карфагенского Собора вообще запрещает епископам выезжать за пределы своих территорий без соответствующих грамот или по меньшей мере разрешений (Правила православной церкви: с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 97; Т. 2. С. 71, 169–170, 153).

впечатляющими роскошью и заботой, которые, впрочем, оценивались святителем несколько скептически и даже с иронией, находя в этом нарочитом внимании Всеволода Ярославича и в нравах местных элит варварство и даже дикость⁴.

Примечательно, что митр. Иоанн II первым из русских первосвятителей заслужил не только упоминание о смерти, но и почтительное посмертное слово⁵. Данное обстоятельство не означает, что прежние архипастыри Киева были совершенно бесталанны или посредственны. Однако, вероятно, их положение в стольном граде не обладало той высотой, какой наделил князь Всеволод Иоанна. Возможно, и в империи ромеев статус этих архипастырей также уступал тому положению, какое занимал Иоанн благодаря своему знатному происхождению, заслугам и дарованиям, отмеченным званием «Прωτοσύγκελος» и отражённым на его первосвятительской булле⁶. Скорее всего, появление летописной записи о смерти первосвятителя, стало данью не только искреннего сожаления о почившем первосвятителе, но и признанием, того, что Иоанн, судя по всему, являлся яркой личностью. Такая аккуратность летописца отражала не только искреннее почтение Всеволода Ярославича к усопшему первосвятителю, но и стала результатом преобразований, которые митр. Иоанну удалось осуществить в Киеве. Одним из таких преобразований, скорее всего, стало создание или, по меньшей мере, приведение в порядок митрополичьей канцелярии. Время митр. Иоанна отмечено целым рядом событий, которые летописец мог почерпнуть, прежде всего, из документов, которые в описываемый период стали вести с большей аккуратностью. Во всяком случае, косвенным подтверждением высказанного предположения могут служить летописные записи, сообщающие о деятельности митрополита и содержащие этикетные формулировки, вероятно, использовавшиеся в официальных записях. Так или иначе, но здесь необходимо согласиться с предположением М. Д. Присёлкова, высказавшегося за то, что одним из достижений митр. Иоанна следует считать его способность собрать «штат клириков», деятельность которых оказалась отмечена литературными успехами⁷.

Действительно, согласно каноническим правилам и императорским Новеллам епископ наделялся огромной властью над монашеством⁸, а сведения о монастырях — датах и обстоятельствах их освящения, а также данные об их имуществе, — должны были фиксироваться в особой книге в специальном акте⁹. Подобным

⁴ Пападимитриу С. Д. Иоанн II, митрополит Киевский и Федор Продром. Одесса, 1902. С. 32–33; Письмо митрополита Иоанна Ф. Продрому // Макарий (Веретенников), архим. Митрополиты Древней Руси (X–XVI) века. М., 2016. С. 127–128.

⁵ «В се же лѣто престависа Іѡанъ митрополитъ. бы^ѣ же Іѡанъ си мужъ хитръ. книгамъ и учѣнью. мл^ѣтвъ оубогимъ. и вдовицамъ. ласкав же вслѣкому. к бѣту и къ оубогу. смиренъ же оумомъ и кротокъ и молчаливъ рѣчиствъ же книгами сѣми. оутѣшаа печальныа. и сѣкова. не бы^ѣ преже в Руси. ни по нѣмъ не боудеть такии» (ПСРЛ. М., 2001. Т. 2. Стб. 199; Гайденко П. И. Смерть древнерусских архиереев (X — середина XII вв.): обстоятельства и закономерности // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2014. № 1. С. 21–34).

⁶ Янин В. Л., Гайдуков П. Г. Актовые печати древней Руси X–XV вв. М., 1998. Т. 3: Печати, зарегистрированные в 1970–1996 гг. С. 27–28, 118 [436].

⁷ Присёлков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003. С. 155.

⁸ Максимович К. А. Законодательство императора Юстиниана I О монашестве (Часть 1): Новеллы V и LXXIX // Вестник ПСТГУ. Серия 1: богословие, философия. 2007. № 4 (20). С. 39–51.

⁹ Ведение такой книги прямо предписывает 1 правило Двукратного Константинопольского Собора 861 г.: «Того ради, святой Собор определил: да не будет позволено никому созидать монастырь без ведения и соизволения епископа, но с его ведением и разрешением, и с совершением подобающей молитвы, как и древле Богоугодно законоположено, монастырь да создается; все же, к нему принадлежащее, вместе с ним самим да вносится в книгу, которая и да хранится

образом отмечались прибытие, отбытие или смерти предстоятелей местной Церкви. И хотя все эти записи в той или иной мере могли отражать, прежде всего, практику освящения монастырей, ктиторм которых выступал Всеволод, произошедшие перемены указывают на деятельную позицию митрополита по укреплению канонической власти киевской кафедры над местными храмами и обителями.

Приведённая митрополитом норма о служении епископов на чужой канонической территории, как уже было отмечено, предельно ёмко отражает правила и практику Восточной Церкви по данной проблеме. Однако её появление всё же требует пояснения, поскольку, судя по всему, и заданные архипастырю вопросы, и данные на них ответы отвечали реалиям Руси и были акцентированы на казусах, с которыми киевскому иерарху приходилось сталкиваться и разрешать, прибегая к соответствующим правилам Церкви. Например, в качестве такого казуса (в контексте антилатинской полемики) в историографии рассматривается правило митрополита, запрещающее благословлять браки русских княгинь на иностранцах¹⁰.

Уже при первом рассмотрении очевидно, что вводимая первосвятителем норма о порядке совершения архиереев служб в чужой области предельно точно воспроизводила историю, описанную в Киево-Печерском Патерике и связанную с прибытием без разрешения на митрополичью службу по случаю освящения Успенского собора Печерской обители трёх епископов: «Въ утрий же день и приидоша с митрополитомъ Иоанномъ епископи: Иоанъ Черниговскый и Исайа Ростовской, Лука Белоградскый, Антоний Юрьевскый, никимже звани бывше, и обрѣтошася в чинъ священна. И въпроси тѣх блаженный митрополит: "Что ради приидосте, не звани бывше?" И отвѣщаша епископи: "От тебе, владыко, присланный, пришед, глагола намъ, яко 14 августа освящается церьки Печерьскаа, готови вси будите со мною въ врѣмя литургия. Мы же не смѣвшеся прѣслушати твоего словеси, и се есмь". И отвеща Антоний, епископъ Юрьевскый: «Азъ бѣх боля, сеа же ноци вниде чернец къ мнѣ и глагола ми: "Заутра свящается церьки Печерьскаа, да будеша тамо". Якоже точию слышаша — и тако здрав бых, и се есмь по повелению вашему». И вси дивляхуся епископску приходу»¹¹. Более краткое, протокольное сообщение об участии всех четырёх архипастырей в освящении монастыря присутствует и в летописании¹².

Здесь важно заметить, что все четыре святителя происходили из числа братии Печерского монастыря и, кажется, не видели ничего предосудительного в своём поступке. Показательно, что практика остановки архиереев из среды насельников в родных монастырях рассматривалась иноками этих обителей и агиографами в качестве своего рода нормы. По крайней мере, в Печерском монастыре весьма чтили своих

в епископском архиве» (Правила православной церкви: с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. Т. 2. С. 286–287).

¹⁰ Канонические ответы митрополита Иоанна П... Стб. 7 [Иоан. 13]; *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви. В 12 кн. М., 1995. Кн. 2: История Русской церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха. С. 283; *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. С. 86–87; *Пихоя Р. Г.* Митрополит Иоанн II как канонист и дипломат // *Его же.* Записки археографа. М., 2016. С. 63; *Франклин С.* Письменность, общество и культура в Древней Руси: (около 950–1300 гг.). СПб., 2010. С. 261–263; *Костромин К.* Развитие антилатинской полемики в Киевской Руси (XI — середина XII в.): Страницы истории межцерковных отношений. Saarbrücken, 2013. С. 13–16.

¹¹ Киево-Печерский Патерик // БЛДР. СПб., 1997. Т. 4: XII век. С. 314 и др.

¹² «В лѣтѣ. №8. ѳз. [6597] Сїдна быѣ цркви Печерьскае сѣгъе Бїца. манастыря Федосьева Ивановъ митрополитомъ. ѿ Лоукою Бѣлогороѣскии епѣпкомъ. ѿ епѣпкупомъ Ростовскии Исаиемъ. и Ивановъ Черниговскымъ. епѣпкупомъ. и Антоньемъ Гурьговскимъ. игуменомъ. при блговѣрнои кнзи Всеволодѣ. державному Роускиае землѣ. и чадома еѣ Володимера. ѿ Ростислава воеводство держащу. Киевьскои тысящи. Яневи. игуменьство держащу Ивану» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 199).

воспитанников, достигавших архипастырства, видя в них «честь и славу монастыря»¹³. Кажется, такое отношение к приезду епископов в родные для них стены могло воспроизводиться и в практиках других монашеских общин. Например, двумя годами позже, в 1091 г., во время обретения и перенесения мощей прп. Феодосия Печерского среди участников событий отмечен Владимирский епископ Стефан, постриженник Печерской обители и преемник Феодосия на посту игумена¹⁴, а в дальнейшем основатель Кловского монастыря. Патерик сообщает о том, как Стефан, пребывая в созданной им обители, узнал об обретении мощей прп. Феодосия и без каких-либо замедлений поскакал в Печерский монастырь. При этом агиограф пишет о случившемся как о чём-то естественном (хотя и чудесном) и само собой разумеющемся: «Достолюдный же и именный Стефанъ, яже преже реченный въ Житии блаженнаго, иже бысть въ него мѣсто игуменом, паки по отшествии из монастыря състави на К лови свой монастырь и по семь, благоволением Божиимъ, бысть епископъ града Владимира, и в то время бывъ въ своемъ монастырѣ, виде в нощи чресъ поле зарю велику надъ печерою. Мнѣвъ: преносят честныя мощи святаго Феодосиа, бѣ бо ему преже възвещенно пред единым дньемъ; и съжаливси зѣло, яко без него преносят мощи святаго, в той час вседе на конь, вборзе женый к печерѣ, поимъ съ собою Климента, егоже постави игуменом в себѣ мѣсто»¹⁵.

Не менее интересен пример Новгородского епископа Нифонта, также останавливавшегося в Печерском монастыре в ожидании нового митрополита, а несколькими годами ранее пребывавшего здесь же по воле Климента Смолятича в почетном «заключении» за отказ признать Климента и сослужить новоизбранному митрополиту¹⁶. Причём, рассказ о «заточении» Нифонта не содержит никаких сообщений о том, чтобы архиерей пребывал в обители в какой-либо нужде или стеснении. В современной исторической литературе можно встретить мнение о тяготах Нифонта в монастыре, где «он не мог бы найти поддержки»¹⁷. Однако источники не оставляют на такое развитие ситуации никаких надежд. Напротив, одобрительный тон патерикового рассказа в отношении новгородского святителя и укоризненный в адрес Климента в совокупности с описанием демонстративно дерзновенного поведения Нифонта, обратившегося при этом ещё к патриарху при отказе князя вмешиваться в конфликт на стороне Климента, дают основания полагать, что Нифонт пользовался в обители почтением и любовью. Здесь нельзя не признать, что мнение новгородцев о своём святителе было куда более

¹³ «От того, брате, Печерскаго монастыря пречистыа Богоматере мнози епископи поставлени быша, яко же от самого Христа, Бога нашего, апостоли въ всю вселенную послани быша, и, яко свѣтила свѣтлаа, освѣтиша всю Рускую землю святымъ крещениемъ. Пръвый — Леонтий, епископъ Ростовскый,* великий святитель, егоже Богъ прослави нетлѣнимъ, и се бысть пръвый престолникъ, егоже невѣрнии много мучивше и бивше, — и се третий гражданинъ бысть Рускаго мира, съ онема варягома вѣнчася от Христа,* егоже ради пострада. Илариона же, митрополита, и самъ чель еси в Житии святаго Антониа, яко от того постриженъ бысть, тако священства сподобленъ. Посем же: Николае и Ефремъ — Переяславлю, Исая — Ростову, Германъ — Новуграду, Стефанъ — Владимиру, Нифонтъ — Новуграду, Маринъ — Юрьеву, Мина — Полотску, Никола — Тмутороканю, Феоктисть — Чернигову, Лаврѣнтей — Турову, Лука — Белуграду, Ефрѣмъ — Суждалю. И аще хоцещи вся увѣдати, почти Лѣтописца старого Ростовскаго: есть бо всѣхъ болий 30; а еже потом и до нас, грѣшныхъ, мно, близъ 50. Разумѣй же, брате, колика слава и честь монастыря того!» (Киево-Печерский Патерик. С. 360).

¹⁴ Житие Феодосия Печерского // БЛДР. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII века. С. 408, 424, 428; Киево-Печерский Патерик. С. 326.

¹⁵ Киево-Печерский Патерик. С. 326.

¹⁶ Киево-Печерский Патерик. С. 352; ПСРЛ. Т. 2. Стб. 340–341; ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. 214–215.

¹⁷ Например, такое мнение было высказано в исследовании свящ. Егора Харина (*Харин Е. С. Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв. Ижевск, 2015. С. 226.*)

сдержанным и даже раздражённым¹⁸. Все же в Печерском монастыре Нифонт нашёл поддержку. Здесь он был в безопасности, здесь же он умер и был погребён¹⁹.

Иной вопрос: чем можно объяснить то, что епископы чувствовали себя так вольготно на канонической территории русского первоиерарха? В случае с Нифонтом, прибывшим в 1156 г. в Киев, где пустовала кафедра, для встречи шедшего из Константинополя нового митрополита мотивы и основания видятся вполне понятными. Будучи архиепископом²⁰, Нифонт мог рассматриваться современниками (или осознать себя) в качестве старейшего из епископов. К тому же в период Климентовой смуты Нифонт и возглавляемая им новгородская кафедра, как об этом уже неоднократно писалось в историографии, находилась в прямом подчинении Константинополя. Наконец, можно допустить ещё одно основание. Принимая во внимание ту жёсткость, какую новый митрополит Константин в дальнейшем проявил при вступлении на Киевскую кафедру²¹, можно полагать, что единственным русским архиереем, каноничность которого не вызывала в патриархии вопросов, оставался Нифонт. Поэтому, скорее всего, новгородский владыка отправился в Киев не только по своему рвению, но и по приглашению, какое могло поступить к нему из Византии, что в последующем было интерпретировано в новгородских слухах и разговорах как намерение Нифонта отправиться в Константинополь²². Что же касается епископов, наместившихся в 1089 г., и владимирского святителя Стефана, предельно свободно в 1091 г. перемещавшегося в пригороде Киева, то создаётся впечатление, что митрополит либо ничего не знал о присутствии целых четырёх епископов в его канонической области, либо не мог в отношении них что-либо предпринять.

Между тем в отношении названных архипастырской ситуации описана так, что позволяет прийти к следующим заключениям. Во-первых, архиереи свободно оставляли свои территории без разрешения своего митрополита, отправляясь в дальнюю поездку, занимавшую не одну неделю, если не считать Белгородскую кафедру, неторопливый путь из которой в Киев должен был занимать не более двух с небольшим дней. Такие поездки предполагали определённые материальные издержки (о которых,

¹⁸ «В лѣто 6664 [1156].<...> Тои же веснѣ преставися архиепископъ Нифонтъ новгородчкыи, априля въ 21: шель бо баше къ Киеву противъ митрополита; инии же мнози глаголаху, яко, лупивъ святую Софѣю, пошель къ Цесарюграду; много глаголаху на нь , нь собѣ на грѣх. О семь бы разумѣти комуждо нас: которыи епископъ тако украси святую Софѣю , притворы исписаа, кивот створи и всю извну украси; и въ Пьсковѣ святого Спаса церковь созда камену, другую в Ладозѣ святого Климента. Мню бо, яко не хотя богъ, по грѣхомъ нашимъ, дати пам на утѣшение гроба его, отведе и къ Киеву . и тамо преставися; и паки ту положиша и в Печерьстѣмъ манастырѣ» (ПСРЛ. Т. 3. С. 216).

¹⁹ Киево-Печерский Патерик. С. 352–355.

²⁰ Об архиепископстве Нифонта Новгородского, подтверждаемом антиминсом, обнаруженным в дворцовой княжеской церкви на Ярославовом дворце, см. подробнее: Рыбаков Б. А. Русские датированные надписи XI–XIV веков. (Свод археологических источников. [Вып.] Е1–44). М., 1964. С. 28–32 [№ 25], Л. 45 [Табл. XLII]; Голубинский Е. Е. История Русской церкви. М., 1997. Кн. 16: Период первый, киевский или домонгольский: Перв. пол. тома. С. 443–444; Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 276–279; Назаренко А. В. Архиепископы в Русской Церкви домонгольского времени // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2015. № 4 (62). С. 67–76.

²¹ Данная жёсткость была проявлена митрополитом и в отношении рукоположенного Климентом духовенства, и в отношении покойного князя Изяслава, которого митр. Константин, судя по сообщению летописца, передававшего слова князя Мстислава послу князя Ростислава Иванке, проклял (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 485, 503).

²² Среди новгородцев даже возник ропот в адрес Нифонта из-за больших расходов, сопровождавших его поездки и строительные проекты.

например, роптали некоторые новгородцы), присутствие слуг²³, наличие помещений, где святители могли остановиться, и, наконец, работоспособность системы управления, которая бы позволяла осуществлять управление епископиями в период отсутствия архипастырей. Наконец, настоящей проблемой видится обеспечение расходов, связанных непосредственно с пребыванием архиеереев в монастырях. Во-вторых, архиеереи, не въезжая в Киев, полагали для себя допустимым пребывать вблизи него, в пригороде, не видя в том нарушения каких-либо канонических норм. Таким образом, вновь возникает вопрос, что могло служить основанием для такой уверенности?

Поиск ответов на столь сложные вопросы подталкивают к ряду выводов.

Прежде всего, такое поведение могло объясняться тем, что на Руси к этому периоду ещё не сформировалось епархий с ясно признанными пределами и институтами, а основой архиерейского управления выступали епископии²⁴. В этих условиях не только Киевская земля, но и пригороды Матери городов русских, вероятно, не рассматривались иерархами в качестве полноправной канонической территории митрополита. И для этого были свои основания. Сидевшие в Киеве митрополиты не были «Киевскими» и обладали титулом митрополитов «Росии» или, со второй половины XII в., начиная с митр. Константина II, «Божией милостию митрополита всея Росии»²⁵. С. А. Иванов рассматривает такие образования как миссионерские в землях варваров²⁶. Примечательно, что признание со множеством оговорок Киева в качестве своего рода столицы тоже произошло поздно и приходится на начало XII в.²⁷ Что же касается добавления «всея», то данная перемена произошла на фоне Климентовой смуты, процессов автономизации земель и кафедр, а также претензий Андрея Юрьевича Боголюбского на обладание собственной митрополией. Именно с титулом митрополита «России» местные первосвятители обозначаются не только на буллах, но и в списках митрополий и епископских кафедр Константинопольского патриархата. Только в списке конца XIV в. первосвятительская кафедра была наконец приписана «Киеву Росии»²⁸.

²³ О наличии таковых можно судить по летописному известию о смерти новгородского епископа Стефана, убитого своими холопами (ПСРЛ. Т. 3. С. 473).

²⁴ *Гайденоко П. И.* «Епархия» или «епископия»? К вопросу о епископском управлении на Руси // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 1 (21). С. 5–19.

²⁵ *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1: Печати X — начала XIII в. С. 49, 175–176 [51].

²⁶ В качестве примера такой епископии исследователь называет Венгерскую, привязанную к народу, а не к какому-либо городу. Правда, если венгерская «миссионерская» епископия была бродячей, то на Руси положение кафедры в целом оставалось устойчивым, что вероятно, объяснялось и устойчивостью старейшинства киевских князей (*Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 192). Эта устойчивость, например, закреплялась не только существованием в Киеве митрополичьего двора, но и продолжительной практикой рукоположения епископов в Киеве. Последнее особенно примечательно, если отметить категоричность, какую проявил митр. Михаил, уезжая из Киева, когда запретил в своё отсутствие совершать службы в Софии, как об этом напомнил на соборе 1147 г. смоленский епископ Мануил: «взъала. ѿ Михаила ѿ митрополита. роукописание аѿко не достoitъ намъ безъ митрополита. въ стѣи Софѣи слоужити» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 341).

²⁷ О проблеме столицы на Руси см. работы: *Назаренко А. В.* Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее Новое время (XI–XVIII вв.). Тезисы докладов науч. конф. М., 1996. С. 69–72; *Его же.* Древняя Русь и славяне. М., 2009. С. 103–113; *Котышев Д. М.* «Се буди Матерь градомъ русьскимъ»: проблема столичного статуса Киева середины XI — начала XII века // Труды исторического факультета Санкт-Петербург. ун-та. 2011. № 6. С. 153–163.

²⁸ Перечень епископий (Notitiae episcopatumum) // *Бибиков М. В.* BYZANTINOROSSICA. Т. 3: Свод византийских актов свидетельств о Руси (византийские акты X–XIII вв.). М., 2017. С. 255–263.

Укреплению в кругу епископов, вышедших из числа печерской братии, представлений и убеждённости в праве свободно посещать родную обитель, а значит и въезжать в пригород Киева, могла способствовать в том числе широкая экстерриториальность Печерского и других монастырей, ктиторами которых выступали представители правящей династии²⁹. Достаточно заметить, что за всё время с создания митрополитом не только иных церковных центров, ставших епископиями, но и Киевской земли, а также храмов и монастырей кафедрального города³⁰. Примечательно, что первое рукоположение митрополитом епископа вне Киева отмечено в Новгороде только в 1251 г.³¹ Кроме того, нельзя исключать, что присутствовавшая в кругу печерских иноков корпоративная монашеская солидарность, продолжавшая бытовать между монастырём и вышедшими из его стен архиереями³², также служила достаточным моральным и каноническим основанием для архиереев, вознамерившихся побывать в родной обители.

Впрочем, возникновению описанной ситуации могли способствовать проблемы в области канонической грамотности или канонических представлений русских архиереев. Нельзя исключать того, что канонические знания, да и каноническое сознание архиереев на Руси в описываемое время могли оказаться не столь высокими³³, как бы это желалось современным исследователям. Лучше всего это противоречие просматривается в том, как архиереи исполняли свои обязанности. Вопросание Кирика Новгородца, например, очень ярко демонстрирует, что еп. Нифонт всячески

²⁹ Гайденко П. И. К проблеме экстерриториальности древнерусского монастыря (ещё раз о месте монастыря в социально-политической структуре города и его элит в XI–XIII вв. // «Воронеж – форпост Российского государства» (к 840-летию первого упоминания г. Воронежа в русском летописании). Мат-лы всерос. науч. конф. Воронеж, 2017. С. 30–34).

³⁰ Правда, здесь всё же придётся сослаться на сообщение Никоновской летописи и Татищевских известий под 991 г., сообщающих о миссионерских поездках митр. Михаила (ПСРЛ. М., 2000. Т. 9. С. 64). Однако достоверность данных сообщений, несмотря на то что они нашли поддержку в церковной историографии XIX в., вызывают существенные сомнения. Скорее всего, прав прот. К. Костромин, высказавший предположение, что образ первого легендарного митр. Михаила был создан по летописному образу митр. Кирилла, деятельность которого была действительно отмечена поездками и миротворческими усилиями (Костромин К. А., прот. К вопросу о формировании образа Михаила, первого митрополита Киевского // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2022. № 4 (20). С. 4–16). При этом путешествия киевских первосвященителей видятся крайне редкими, а поэтому скорее демонстрирующими не широту полномочий и административно-канонических прав русских первосвященителей, а их существенную ограниченность и стеснённость (Гайденко П. И., Филиппов В. Г. Митрополичьи поездки в Киевской Руси: цели, обстоятельства, значение // Христианское просвещение и русская культура. Доклады и сообщения XIV науч.-богосл. конф. Йошкар-Ола, 2011. С. 66–80).

³¹ «В лето 6759. Прииха митрополит Кириль в Новъгород и епископъ ростовскыи, тоже имя бѣ ему Кириль, поставиша архиепископа новгородчкого Далмата» (ПСРЛ. Т. 3. С. 304).

³² Одним из примеров таких отношений может служить сам Печерский патерик, в основу которого была положена переписка еп. Симона с иноком Поликарпом (Киево-Печерский Патерик. С. 354–391; Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском Патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. С. 175–181).

³³ Не вызывает сомнения тот факт, что на Руси при кафедрах присутствовали Кормчие, однако создание митр. Георгием краткого канонического свода для Германа, игумена Спасского монастыря, ставленного на епископскую кафедру, демонстрирует, что нередко претенденты на занятие вакантных кафедр были канонически мало образованы и далеко не всегда начитаны подобно Кирику Новгородцу (Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А. Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб., 2017. С. 59–72; Михеев С. М. Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. С. 134).

дистанцировался от духовенства, передоверяя поиск и подготовку ставленников к рукоположению и даже решение вопросов канонической дисциплины Кирику, результатом чего стало появление Вопрошания. Впрочем, при создании Вопрошания свт. Нифонт и Кирик, кажется, преследовали различные цели. Если для Кирика и его совопрошателей первоочередное значение имело упорядочение деятельности духовников, то для епископа — укрепление его каноническо-административных прав и власти над новгородским духовенством и монашеством³⁴. Примечательно, что в своём Письме к Поликарпу еп. Симон также ни разу не обмолвился о своих духовных заботах, однако без смущения, как об обычном деле, сообщал о канонически недопустимых платах за поставление на епископство³⁵ и материальном достатке Суздальской кафедры как о главном деле своего служения³⁶.

³⁴ Гайденко П. И. Несколько замечаний о возможных целях и мотивах создания вопрошания Кирика Новгородца // Новгородика-2015. От «Правды Русской» к российскому конституционализму. Мат-лы V междунар. науч. конференции. Великий Новгород, 2016. С. 353–361.

³⁵ «Пишет бо ми княгини Ростиславля, Врхуславля, хотиши тя по ставлена быти епискупом или Новугороду, на Онтониево мѣсто, или Смоленську, на Лазарево мѣсто, или Юрьеву, на Олексѣево мѣсто. ”И аще ми, — рече, — и до 1000 сребра расточити тебѣ ради и Поликарпа“. И рѣхъ ей: ”Дѣши моа, Анастасие! Дѣло не богоугодно хоцещи сътворити: но аще бы пребѣль в монастырѣ неисходно, съ чистою свѣстію, в послушании игумении и всей братии, трѣвзвяся о всѣх, то не токмо бы въ святительскую одѣжу оболченъ, но и вышнего царства достоинъ быть“» (Киево-Печерский Патерик. С. 360, 362). Показательно, что, укоряя княгиню Верхуславу, святитель «небогуодным» считал не то, что она намеревается вмешиваться при его участии в церковное управление двух епископий, закрепив это колоссальным подарком, а то, что Верхуслава пробует возвысить инока, который, по мнению Симона, ещё не готов для столь высокого служения. Откровенность Симона и его вовлечённость в планы княгини дают основание полагать, что издержки предполагались на митрополита и самого Симона, который, судя по письму, не видел в таких действиях ничего предосудительного и обременительного для своей совести.

³⁶ «Святительства нашего власть самъ вѣси. Кто не вѣсть мене, грѣшнаго, епископа Симона, и сиа съборныа церьки, красоты Владимирьския, и другиа, Суждальския церьки, юже сам създахъ? Колико имѣта градовъ и сель, и десятину събирають по всей земли той, — и тѣмъ всѣмъ владѣть наша худость. И сиа вся бых оставилъ, но вѣси, какова велиа вещь духовнаа и нынѣ обдержитъ мя, и молюся. Господеви, да подасть ми благо врѣмя на правление» (Киево-Печерский Патерик. С. 360, 362). Описанное вступает в противоречие с каноническими правилами, категорически запрещающими, во-первых, ставить епископов и клириков на мзде, а во-вторых, при участии и вмешательстве обладателей власти (Правила православной церкви: с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. Т. 1. С. 89–92 [29 и 30 Ап.]). Правда, вполне возможно, речь шла и о деньгах, которые должны были быть уплачены за рукоположение епископа согласно 123-й Новелле Юстиниана: «Так, мы предписываем блаженнейшим архиепископам и патриархам, как то: старшего Рима и Константинополя и Александрии и Феуполя 18 и Иерусалима, если, согласно обычаю, епископы и клирики по случаю хиротонии отдают менее 20 литр золота, пусть приносят ровно столько, сколько положено по обычаю; если же до этого закона приносили больше, то пусть дают не более 20 литр. Митрополиты, поставляемые своим собором или блаженнейшими патриархами, и все прочие епископы, поставляемые или патриархами или митрополитами, если церковь поставляемого имеет доход не менее 30 литр золота, должны давать на <расходы за> поставление (ὄψερ ἐνθρονιστικῶν) 100 номисм, а нотариам поставляющего и прочим помощникам, а также тем, кто получает по обычаю (ἐξ ἑθους λαμβάνουσι), — 300 номисм. Если же доходы церкви составляют менее 30 литр золота в год, но не меньше 10 <литр>, то на поставление давать 100 номисм, а всем прочим получающим по обычаю — 200 номисм. Если же случится, что доходы церкви меньше 10, но не меньше 5 литр золота, то на поставление давать 50 номисм, а всем прочим получающим по обычаю — 70 номисм. Если же церковь имеет доход менее 5, но не менее 3 литр золота, то на поставление выделять 18 номисм, всем же получающим по обычаю — 24 номисмы. Если же размер церковных доходов окажется менее 3, но не менее 2 литр золота, то на поставление

Таким образом, митр. Иоанн стал первым из русских первосвятителей, кто обозначил проблему границ канонических областей кафедр³⁷. Иной вопрос: насколько это требование были готовы разделить другие епископы? Важно, что митрополит не стал наказывать нарушителей. Это особенно показательно, если принять во внимание, что сами архиереи, будучи погружёнными в материальные заботы о своих кафедрах и интриги, судя по всему, не имели глубоких представлений о канонических положениях, либо не считали себя обязанными им подчиняться.

Тем не менее, всё выше сказанное позволяет заключить, что вводившаяся митр. Иоанном норма, скорее всего, стала реакцией на казус, произошедший в Печерской обители во время освящения Успенского собора. Очевидно, что прибывшие на праздник архиереи не видели ничего предосудительного в том, что сделали это, нарушив основы церковной дисциплины и правила пребывания в чужой области, тем более в области их митрополита. Случившееся могло стать следствием множества причин, позволяющих заключить о крайне невысокой канонической культуре древнерусского епископата по меньшей мере в первые полтора столетия существования Церкви на Руси. Если же появление данной нормы отражает контекст событий 1089 г., то можно предположить, что Канонические ответы были составлены вскоре после освящения Успенской церкви Киево-Печерского монастыря, т.е. незадолго до смерти русского первоиерарха. Примечательна данная норма и тем, что позволяет получить некоторое представление о месте черноризца Иакова в системе высшего церковного управления на Руси. Наблюдение за соблюдением данной нормы могло быть только в ведении митрополичьего секретаря, а практическое соблюдение рассматриваемого правила имело смысл только для ставленника, претендовавшего на епископскую вакансию. Всё это позволяет предположить, что Иаков, скорее всего, являлся митрополичьим хартофилаком и, вероятно, рассматривался в качестве претендента на одну из епископских кафедр. Последнее вполне вписывается в стремление митр. Иоанна расширить число епископий на Руси. Однако всем этим планам не суждено было совершиться.

Источники и литература

Источники

1. *Максимович К. А.* Законодательство императора Юстиниана I о монашестве (Часть 1): Новеллы V и LXXIX // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: богословие, философия. 2007. № 4 (20). С. 39–51.

2. *Максимович К. А.* Новелла СХХIII св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) «О различных церковных вопросах» (перевод и комментарий) // Вестник Православного

давать 12 номисм, а на все остальные расходы, <положенные> по обычаю, — 16 номисм. Епископу церкви, имеющей доход менее 2 литр золота, мы не позволяем давать ни на поставление, ни на что-либо другое, <требуемое> обычаем». Однако и в этом случае поведение епископа не безукоризненно, поскольку указанная еп. Симоном сумма существенно превосходит ту, о которой говорит Новелла, а лёгкость, с которой архиерей говорит о громадных средствах, указывает на то, что такие траты не виделись святителю чем-то предосудительным ([Новелла СХХIII (546 г.) // О различных церковных вопросах] *Максимович К. А.* Новелла СХХIII св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) «О различных церковных вопросах» (перевод и комментарий) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: богословие, философия. 2007. № 3 (19). С. 27–28 [гл. III]).

³⁷ Данная идея была высказана прот. Константином Костроминым при подготовке данной статьи к публикации.

Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: богословие, философия. 2007. № 3 (19). С. 22–54.

3. Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века. С. 352–433.

4. Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. 2-е изд. СПб., 1908. Т. 6. Ч. 1: Памятники древне-русского канонического права. Стб. 1–20.

5. Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII век. С. 296–489.

6. Отрывки греческого текста канонических ответов русского митрополита Иоанна II / [Публ. и примеч.] А. С. Павлова. СПб., 1873. [2], 21 с.

7. *Пападимитриу С. Д.* Иоанн II, митрополит Киевский и Федор Продром. Одесса, 1902. [2], 54 с., 1 л. факс.

8. Перечень епископий (Notitiae episcopatum) // *Бибиков М. В.* BYZANTINOROSSICA. Т. 3: Свод византийских актов свидетелств о Руси (византийские акты X–XIII вв.). М.: Языки славянской культуры, 2017. С. 255–263.

9. Письмо митрополита Иоанна Ф. Продрому // *Макарий (Веретенников), архим.* Митрополиты Древней Руси (X–XVI) века. М.: Изд-во Сретенского мон-ря, 2016. С. 127–128.

10. Полное собрание русских летописей. М.: Языки славянской культуры, 2001. Т. 2: Ипатьевская летопись. XVI, 938.

11. Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. XI, 692 с.

12. Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. 288 с.

13. Правила православной церкви: с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. В 2 т. М.: Междунар. изд. центр правосла. лит., 1994. Т. 1. XIX, 640, [1] с.

14. Правила православной церкви: с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. В 2 т. М.: Междунар. изд. центр правосла. лит., 1994. Т. 2. VII, 635, [3] с.

15. *Рыбаков Б. А.* Русские датированные надписи XI–XIV веков. М.: Наука, 1964. 48 с.

16. *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв.: в 2 т. М.: Наука, 1970. Т. 1: Печати X – начала XIII в. 325, [1] с.

17. *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати древней Руси X–XV вв. М.: Интрада, 1998. Т. 3: Печати, зарегистрированные в 1970–1996 гг. 496 с.

Литература

18. *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском Патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. XXIX, 206 с.

19. *Белякова Е. В., Мошкова Л. В., Опарина Т. А.* Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 494, [1] с.

20. *Гайденко П. И.* «Епархия» или «епископия»? К вопросу о епископском управлении на Руси // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 1 (21). С. 5–19.

21. *Гайденко П. И.* К проблеме экстерриториальности древнерусского монастыря (ещё раз о месте монастыря в социально-политической структуре города и его элит в XI–XIII вв. // «Воронеж — форпост Российского государства» (к 840-летию первого упоминания г. Воронежа в русском летописании): Материалы всероссийской научной конференции / науч. ред. Ю. В. Селезнев. Воронеж, 2017. С. 30–34.

22. *Гайденко П. И.* Несколько замечаний о возможных целях и мотивах создания вопрошания преп. Кирика Новгородца // Новгородика-2015. От «Правды Русской» к российскому конституционализму Материалы V международной научной конференции. / Сост.:

Е. В. Торопова, С. А. Коварская, Я. А. Васильев, Д. Б. Терешкина и др. Великий Новгород: НГУ им. Ярослава Мудрого, 2016. С. 353–361.

23. *Гайденко П. И.* Смерть древнерусских архиереев (X — середина XII вв.): обстоятельства и закономерности // *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях.* 2014. № 1. С. 21–34.

24. *Гайденко П. И., Филиппов В. Г.* Митрополичьи поездки в Киевской Руси: цели, обстоятельства, значение // *Христианское просвещение и русская культура. Доклады и сообщения XIV научно-богословской конференции.* Йошкар-Ола, 2011. С. 66–80.

25. *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Общ-во любителей церковной истории, 1997. Кн. 16: Период первый, киевский или домонгольский: Первая половина тома. XXIV, 968 с.

26. *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М.: Языки славянской культуры, 2003. 375 с.

27. *Костромин К. А.* К вопросу о формировании образа Михаила, первого митрополита Киевского // *Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях.* 2022. № 4 (20). С. 4–16.

28. *Костромин К.* Развитие антилатинской полемики в Киевской Руси (XI — середина XII в.): Страницы истории межцерковных отношений. Saarbrücken: Sanktum, 2013. 149 с.

29. *Котышев Д. М.* «Се буди Матерь градомъ русьскимъ»: проблема столичного статуса Киева середины XI — начала XII века // *Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета.* 2011. № 6. С. 153–163.

30. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви. В 12 кн. М.: Изд-во Спасо-Преображен. Валаам. монастыря, 1995. Кн. 2: История Русской церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха. 702, [1] с.

31. *Михеев С. М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М.: Индрик, 2011. 280 с.

32. *Назаренко А. В.* Архиепископы в Русской Церкви домонгольского времени // *Древняя Русь: вопросы медиевистики.* 2015. № 4 (62). С. 67–76.

33. *Назаренко А. В.* Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // *Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее Новое время (XI–XVIII вв.): Тезисы докладов науч. конф. Москва, 3–5 декабря 1996 г.* М.: ИРИ РАН, 1996. С. 69–72.

34. *Назаренко А. В.* Древняя Русь и славяне: (историко-филологические исследования). М.: Русский фонд содействия образованию и науке; Ун-т Дмитрия Пожарского, 2009. 514, [1] с.

35. *Пихоя Р. Г.* Митрополит Иоанн II как канонист и дипломат // *Его же.* Записки археографа. М.: Ун-т Дмитрия Пожарского, 2016. С. 56–65.

36. *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб.: Наука, 2003. 244, [1] с.

37. *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России: (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Языки русской культуры, 1998. 676 с.

38. *Франклин С.* Письменность, общество и культура в Древней Руси: (около 950–1300 гг.). СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. 547 с.

39. *Харин Е. С.* Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2015. 248 с.



Г. Ю. Филипповский

**Труды Владимира Владимировича Милькова
о духовно-политических исканиях эпохи
Владимира Мономаха и его «Поучения»**

УДК 1(470)(092)
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_53
EDN HDZNSM



Аннотация: В статье акцентируется масштабность научного творчества Владимира Владимировича Милькова, обсуждается его вклад в исследование «Поучения» великого князя Владимира Всеволодовича Мономаха. Внимание В. В. Милькова привлекли предисторики этого выдающегося текста, прежде всего — памятники древнерусско-византийской книжности философско-общемировоззренческого плана, такие, как Паллея (Толковая и Историческая), Шестодневы (Иоанна экзарха Болгарского, Севериана Гавальского и др.), византийские хроники (Иоанна Малалы, Георгия Амартола и др.). Видя в жанре «Поучения» Мономаха послание к нации, В. В. Мильков и игумен Тихон (С. М. Полянский) исследовали диалоговую функцию посланий митр. Никифора и Владимира Мономаха, а вместе с тем, и духовный диалог ранней духовной культуры христианской Руси и византийско-античной культуры в эпоху появления «Повести временных лет», к появлению которой имел непосредственное отношение Владимир Мономах. Данная статья вскрывает первоисточки духовных основ книжности Древней Руси, базирующихся на идейно-философском принципе единства в многообразии. Они сыграли важную роль в создании философско-политической базы великой духовной культуры Руси-России.

Ключевые слова: Послания митрополита Никифора, Поучение Владимира Мономаха, Владимир Владимирович Мильков, Древняя Русь, Византия, история философии, античные традиции.

Об авторе: **Герман Юрьевич Филипповский**

Доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы ФГБОУ ВО «Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского».
E-mail: fl.gerr@yandex.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6765-8451>

Для цитирования: *Филипповский Г. Ю. Труды Владимира Владимировича Милькова о духовно-политических исканиях эпохи Владимира Мономаха и его «Поучения» // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 4 (24). С. 53–66.*

Статья поступила в редакцию 25.03.2023; одобрена после рецензирования 25.04.2023; принята к публикации 10.05.2023.



German Philippovsky

The Works of Vladimir Milkov
on the Christian-Philosophical and Political Trends at Time
of Vladimir Monomach and His “Homily”

UDK 1(470)(092)
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_53
EDN HDZNSM



Abstract: The article makes an emphasis on the magnitude of the scholarly work of Vladimir Milkov and discusses his contribution to the study of the “Precepts” of Grand Prince Vladimir Monomakh. Vladimir Milkov’s attention was drawn to the origins of this outstanding text, with the monuments of Old Russian-Byzantine literature of philosophical and common worldview nature in the first place, such as the Palaea (Explanatory and Historical), the Hexameron (by John the Exarch of Bulgaria, Severian of Gabala, and others), and Byzantine chronicles (by John Malalas, Georgios Amartolos, and others). Viewing Monomakh’s “Precepts” as a message to the nation, V. Milkov together with Hegumen Tikhon (S. Polyansky) investigated the dialogical function of the epistles of Metropolitan Nikifor and Vladimir Monomakh. They also studied the spiritual dialogue of the early spiritual culture of Christian Rus and the Byzantine-Antique culture of the period when the “Primary Chronicle” appeared, to the creation of which Vladimir Monomakh was directly connected. The origins of the spiritual foundations of the Old Russian literature are revealed based on the ideological-philosophical principle of unity in diversity. They played a crucial role in establishing the philosophical and political basis of the great spiritual culture of Rus – Russia.

Keywords: Homilies of Metropolitan Nikifor, Homily of Vladimir Monomach, Vladimir Milkov, Old Russia, Byzantium, History of Philosophy, Traditions of Antiquity.

About the author: **German Philippovsky**

Doctor of philology, professor at Russian literature department of the Yaroslavl state pedagogical university.

E-mail: fil.gerr@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6765-8451>

For citation: Philippovsky G. “The Works of Vladimir Milkov on the Christian-Philosophical and Political Trends at Time of Vladimir Monomach and His “Homily”. *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2023, No. 4 (24), p. 53–66.

The article was submitted 25.03.2023; approved after reviewing 25.04.2023; accepted for publication 10.05.2023.

Выдающийся учёный-гуманитарий Владимир Владимирович Мильков (14.05.1951–08.08.2021), человек с широким научным кругозором¹, настойчиво возвращался к изучению уникального памятника Руси XI–XII вв. — «Поучению» князя Владимира Мономаха. В ряду других исследований по данной тематике особое место занимает его обширное исследование «Владимир Мономах и его Поучение» в книге «Творения митрополита Никифора»². Изданная в серии «Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси» коллективная монография представляет собой уникальный труд по исследованию книжности и духовно-христианской мысли эпохи Владимира Мономаха³.

Автор данной статьи считает уместным опубликовать дарственные надписи ему на экземпляре этого уникального тома научных исследований: «С радостью о знакомстве и общих научных интересах, а также с общей любовью к Верхневолжью, ответственный редактор и автор игумен Тихон (С. М. Полянский)»; «Эта книга, которую я привозил Вам в Ярославль, но вручаю с отсрочкой в Москве 3 октября, сего 2007 г. Поэтому с радостью отдаю последний экземпляр, как одному из первопроходцев изучения Мономаха. Автор приложения. В. Мильков». Здесь необходимо пояснить, что толчком к научному интересу В. В. Милькова по изучению «Поучения» послужила моя книга⁴, подаренная В. В. Милькову при посещении им Ярославля в 2001 г.

Научный труд В. В. Милькова о Поучении Владимира Мономаха в 2006 г. стал реакцией учёного на пробудившийся интерес к наследию Мономаха и его эпохи. Выход статьи 2010 г. в Трудах Казанской духовной семинарии говорит о стойком интересе В. В. Милькова к данной теме. Больше того, подобный стойкий интерес свидетельствует о том, что он имел в планах, скорее всего, подготовку и публикацию отдельной монографии, посвящённой Владимиру Мономаху и его творениям как памятникам духовно-политической мысли Руси конца XI — начала XII в.⁵ (к сожалению, этим планам учёного не суждено было сбыться).

¹ Масштаб научных изысканий В. В. Милькова простирался от библеистики и христианской апологетики до античной, эллинистической, византийско-христианской философии; изучения текстов (Палеи, Апокрифы, Шестодневы) и авторов византийско-христианской космологической традиции, их старославянских и древнерусских переводов к европейской и древнерусской средневековой истории и текстологии (*Мильков В. В., Милькова С. В. Религиозно-этическая программа «Поучения» Владимира Мономаха // Православный собеседник. Альманах Казанской духовной семинарии. 2010. № 1. С. 102–113; Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли // Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996. С. 25–26; Древняя Русь: пересечение традиций / рук. авт. колл. В. В. Мильков. М., 1997; Космологические произведения в книжности Древней Руси. Исследования, древнерусские тексты, переводы, комментарии. СПб., 2009; Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001; и др.).*

² См.: Творения митрополита Никифора / Сост., вводная часть С. М. Полянского. М., 2006. С. 340–452.

³ Издание подготовлено игуменом Тихоном (С. М. Полянским), включает публикацию текстов четырёх посланий митрополита-грека Никифора, два из которых обращены к князю Владимиру Мономаху (Там же. С. 89–151; 201–277), причём подготовка текстов и комментарии в значительной мере выполнены В. В. Мильковым и С. В. Мильковой. Кроме того, данное издание содержит большое исследование В. В. Милькова (почти 120 страниц): статья «Владимир Мономах и его Поучение», подготовленный В. В. Мильковым древнерусский текст Поучения по Лаврентьевской летописи и комментарии к нему (Там же. С. 340–452) (перевод Поучения выполнен А. Г. Кузьминым, в подготовке текста принимала также участие С. В. Милькова).

⁴ См.: Владимир Мономах: завещано потомкам / сост., статья, переводы, комм. Г. Ю. Филипповского. Ярославль, 1999.

⁵ Долгое время единственной монографией о «Поучении» Мономаха оставалась книга академика-филолога А. С. Орлова 1946 г. Большое количество весьма ценных в научном

Вклад В. В. Милькова в подготовленный игуменом Тихоном (С. М. Полянским) капитальный том «Творения митрополита Никифора» нельзя недооценить. По сути дела, исследовательские материалы В. В. Милькова по «Поучению» в этом томе и его же материалы по посланиям митр. Никифора к Владимиру Мономаху представляют собой единый научный комплекс, уникальный, в том числе, и по глубине, и научной масштабности впервые разрешённой крупной научной проблемы. Владимир Владимирович, надо полагать, вполне отдавал себе отчёт в особой ценности именно подобного соединения глубочайшим образом проработанных научно материалов о Владимире Мономахе, митр. Никифоре, их произведениях, где уникальным образом была запечатлена атмосфера духовно-политических исканий Руси начала XII в. Отсюда, видимо, и знаковые дарственные надписи на экземпляре тома автору данной статьи, как бы подтверждающие высокую оценку авторов тома своей проделанной уникальной работой.

Ведущее место в обсуждаемой коллективной монографии занимает «Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств»⁶, направленное митр. Никифором адресату, по данным В. В. Милькова, между 1114 и 1121 г. В своём исследовании о Послании митр. Никифора немецкий учёный А. Дёлькер утверждает, что Никифор появился в Киеве 6 декабря 1104 г., и тут же пишет о Руси, только что победившей восточных врагов-половцев благодаря Любечскому съезду 1097 г., объединившему русских князей⁷. Данное событие, казалось бы, имеет отношение только к военно-политическому и государственно-политическому состоянию Руси. Однако на самом деле этот кризисный эпизод в междукняжеских отношениях явился ключевым не только в политическом, но и религиозно-философском, даже мировоззренческом плане применительно и к Владимиру Мономаху, и к Руси в целом. Дело в том, что после Любечского съезда 1097 г. великим князем Святополком Изяславичем и его подручным князем Владимиро-Волынским Давидом Игоревичем было нарушено крестоцелование, клятва князей на кресте друг другу в мире, любви и согласии. Без вины был ослеплён один из братьев-князей, участник съезда князь Теребовльский Василько Ростиславич. Но и это ещё не всё. Оклеветан авторитетный князь, тоже участник съезда, Владимир Всеволодович Мономах, выставлено ложное обвинение в заговоре против великого князя на предмет якобы захвата Мономахом киевского великокняжеского стола. И дело было не только в реальном преступлении и клевете, но в нарушении священного ритуала клятвы самому Богу в ситуации относительно недавно обращённой в христианство Руси. Иными словами, речь идёт о кризисном событии и политического, и мировоззренческого плана, которое всколыхнуло всю Русь.

Данные трагические события в жизни Руси стали предметом обсуждения в двух произведениях: летописной повести игумена Василия под 1097 г. в составе второй редакции (по А. А. Шахматову) «Повести временных лет» 1116/1117 гг., а также в экспозиции «Поучения» Владимира Мономаха, написанного (составленного) автором конкретно для включения в ту же названную выше редакцию «Повести временных лет». Что касается «Поучения» Мономаха, то особое значение приобретает текст экспозиции: «Усретоша бо мя слы от брата моя на Волзе, реша: «Потьснися к нам, да выженемъ Ростиславича и волость ихъ отъимем; иже ли не поидеши с нами, то мы собе будем, а ты собе». И рехъ: «Аще вы ся и гневаете, не могу вы я ити,

отношении работ академика Д. С. Лихачёва всё же не превратилось в монографическое издание «Поучения» Мономаха. Только в последние годы вышли четыре книги, посвящённые Владимиру Мономаху и его «Поучению»: две книги А. Ю. Карпова (в серии «Жизнь замечательных людей») и две — мои (1999 и 2019 гг.).

⁶ См.: Творения митрополита Никифора. С. 89–123; 199–274.

⁷ См.: Там же. С. 297–333.

ни креста переступить»⁸. Автор «Поучения» обсуждает здесь ту же кризисную ситуацию, когда Мономах в 1099 г встречается «на Волге» посллов от южнорусских князей-крестопреступников. Мономах отказывается от провокационного предложения идти на ослеплённого Василька Ростиславича с целью захвата его земель, идти на компромисс с оклеветавшими его князьями ценой отказа от крестоцелования в Любече. Он делает принципиальный выбор в пользу христианских ценностей (клятва Богу на кресте) в ущерб родовым военно-политическим связям (некогда братья отныне стали его враги)⁹.

Д. С. Лихачёв в своём комментарии к «Повести временных лет», обсуждая фразу цитированного выше текста Мономаха, «усретоша бо мя слы...», ссылается на мнение исследователя XIX в. И. М. Ивакина¹⁰. Тот «обращает внимание на то, что абзац, начинающийся этими словами, не вяжется с предшествующим текстом; слово “бо” как будто бы говорит о том, что здесь приводится иллюстрация какой-то общей мысли, но мысль эта перед тем не выражена». Наблюдение И. М. Ивакина, как выясняется, весьма прозорливо. Действительно, обсуждаемый эпизод экспозиции, как и подтверждается дальнейшим текстом данной нашей статьи, выводит на ведущие, так сказать, генерализующие моменты и авторского мышления, и авторской организации, в том числе, структурно-композиционной, всего сложноорганизованного, но единого текста «Поучения»¹¹.

По сути, Мономах утверждает здесь основной принцип христианского поведения личности, принцип нравственного выбора. Он был связан с клятвой на кресте Любечского съезда князей 1097 г., но затем произошло крестопреступление — ослепление Василька Ростиславича. Это преступление произошло по законам волчьей стаи, по законам зла. В тексте «Поучения» Мономах пишет, что он отверг преступное предложение южнорусских князей. Иначе говоря, он сделал свой нравственный выбор как настоящий христианин, и выбор этот отнюдь не в пользу зла, а Креста и Бога. Противопоставив себя коалиции южнорусских князей, Мономах тем самым как бы заявил, что он — другой, по сути, заявил об уникальности человеческой личности (в данном случае личности христианина). Автор «Поучения» у истоков русской литературы в начале XII в. как бы смотрит в будущее: с мотивом «преступления и наказания» через века к великому роману Ф. М. Достоевского, а также с мотивом уникальности человеческой личности к времени и идеям Ж.-Ж. Руссо в его «Государственном договоре».

Цитированный выше текст — не просто важная часть экспозиции большого текста «Поучения», но введён автором как бы неожиданно, прерывая вводные исповедально-автобиографические высказывания. Как известно, перебой ритма в движении текста

⁸ Поучение Владимира Мономаха // Памятники литературы Древней Руси. Т. 1 (XI — начало XII в.). М., 1978. С. 392.

⁹ См.: Карпов А. Ю. Великий князь Владимир Мономах. М., 2015.

¹⁰ Повесть временных лет. Ч. II. Приложения / Статьи и комм. Д. С. Лихачёва. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 434.

¹¹ См.: Филипповский Г. Ю. «Поучение» Владимира Мономаха: проблемы литературной поэтики. Ярославль, 2019; Творения митрополита Никифора. С. 244–253. Долгое время, в том числе в работах Д. С. Лихачёва, существовала трактовка «Поучения» Владимира Мономаха как своего рода «собрания сочинений» этого выдающегося писателя, правителя и полководца XI–XII вв. В. В. Мильков не только разделял мнение тех учёных (А. С. Орлов, Т. Н. Копреева, Г. Ю. Филипповский), которые видели в «Поучении» единство авторского сложного по природе и структуре текста, но и подводил под это авторское единство «Поучения» философскую и византийскую каноническую базу в виде учения о «единстве в многообразии» (Творения митрополита Никифора. С. 119, 344).

всегда используется авторами с целью особого маркирования, акцентирования как бы неожиданно введённого текстового эпизода. Именно таким эпизодом и был приведённый выше текст Мономаха о встрече, ультиматуме князей и его отрицательной реакции, утверждающей выбор высших христианских ценностей в противовес земному, деловому, военно-политическому расчёту. Тем самым эта часть экспозиции текста «Поучения» заявляет программный характер (как и справедливо заявляет В. В. Мильков) сложносоставного, мозаичного текста, где духовный поступок, нравственная позиция христианина — вот истинный стержень, сюжетно и жанрово скрепляющий все части произведения. Речь идёт о нравственном поступке, «работе» души князя, — не случайно здесь же, в экспозиции, Мономах выступает против лености духовной (совсем как затем в известном стихотворении Б. Л. Пастернака «Не позволяй душе лениться»). Кстати, особое значение эпизода вступления о встрече Мономаха с послами южнорусских князей «на Волге» 1099 г. признавал М. П. Погодин¹².

Известно, что идея уникальности человеческой личности существовала и до эпохи христианства, в античной культуре. Применительно к «Поучению» Мономаха об этом писал В. В. Данилов¹³. В его работе обсуждается эллинистический принцип не только природного многообразия, но многообразия человеческих лиц, каждое из которых неповторимо и уникально. Тот же принцип единства в многообразии обсуждается Владимиром Мономахом в его «Поучении» в тексте, заимствованном из «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского¹⁴: «Велий еси, Господи, и чюдна дела твоя, никак же разумъ человеческъ не может исповедати чюдес твоих... како небо устрое-но, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и там и свет, и земля на водах положена, Господи, твоимъ промыслом! Зверье разноличнии, и птица и рыбы украшено твоимъ промыслом, Господи! И сему чуду дивуемъся, како от персти создавъ чело-века, како образи позналичнии въ чело-вечьскихъ лицахъ, — аще и весь миръ совокупить, не вси въ одинъ образ, но кый же своимъ лицъ образом, по Божии мудрости...»¹⁵ Тексты «Шестодневоу» Иоанна Экзарха Болгарского и Севериана Гавальского публиковались и изучались в России, начиная с 1879 года. В. В. Мильков и игум. Тихон подготовили книгу «Космологические произведения в книжности Древней Руси» в двух частях, где первая часть включает публикации и исследования «Шестоднева» Иоанна Экзарха Болгарского, а вторая — «Шестоднева» Севериана Гавальского. Связи текстов «Шестоднева» и «Поучения» Владимира Мономаха были посвящены работы учёных XIX в. С. Протопопова и Н. В. Шлякова, а затем тем же проблемам была посвящена статья Д. С. Лихачёва¹⁶.

Здесь академик, признавая важное место фрагментов «Шестоднева» в произведении Мономаха, считает, что автор акцентирует здесь важную для него политическую идею нового устройства Руси по принципу единства в многообразии: «Каждый (из русских князей) должен быть доволен своим уделом — сильный и слабый; эта мысль была провозглашена на Любечском съезде 1097 г. как политический принцип нового феодального порядка: “каждо да держит отчину свою”. Мономах “Поучении” философски обосновывает этот принцип, согласуя его с восхищением перед разнообразием

¹² См.: Погодин М. П. О Поучении Мономаховом // Известия отделения русского языка и словесности. 1861–1863. Т. X. С. 235–237.

¹³ См.: Данилов В. В. «Октавий» Минуция Феликса и «Поучение» Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Т. V. М.; Л., 1947. С. 97–107.

¹⁴ Древняя Русь: пересечение традиций. С. 13–41.

¹⁵ Поучение Владимира Мономаха. С. 396–398.

¹⁶ См.: Шляков Н. В. О Поучении Владимира Мономаха // Журнал Министерства народного просвещения. 1900. Май. Ч. 329. С. 96–138; Июнь-июль. Ч. 329. С. 209–258; Лихачёв Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 137–139.

мира»¹⁷. Таково было христианское кредо византийски высокообразованного князя Владимира Мономаха. Оно определило и его поведение по отношению к коалиции южнорусских князей-крестопреступников. Этот же принцип единства в многообразии определил и композиционную сложно-мозаичную структуру текста его «Поучения», единства разнохарактерных частей текста. В. В. Мильков писал о тексте Мономаха: «несмотря на их (т.е. частей текста) мозаичность, чаще всего рассматриваются как единое произведение»¹⁸.

Утверждая новые христианские принципы междукняжеских отношений на Руси, Мономах в своём «Поучении» в экспозиции «Поучения» принципиально открестился от языческо-родовой военной клановой морали южнорусских князей, Любечских крестопреступников, закрепив свою христианскую индивидуальность, а далее цитатами из «Шестоднева» подтвердил идею единства в многообразии. Затем эту же идею автор реализовал в композиционной организации всего сложно-составного текста своего «Поучения». Здесь сомкнулись духовно-политическая и литературно-композиционная программы Владимира Мономаха. Так что пресловутая проблема «Поучения» как «сборника» произведений или сочинений Владимира Мономаха разрешается, как видно, вполне логично. Правы те многочисленные исследователи, включая Д. С. Лихачёва и В. В. Милькова, которые видели в этом произведении единый, но сложносоставленный автором текст¹⁹.

Характерно, что в той же коллективной монографии, в статье А. Дёлькера об истоках философского компонента Посланий митр. Никифора говорится об их мотивах, восходящих к античности, к «Государству» Платона (эти идеи попали в произведения Никифора через посредство посланий свт. Григория Нисского, «где они употребляются с известным постоянством; ... являлись неотъемлемым элементом византийской образованности, ... этими понятиями свт. Григорий Нисский оперирует в христианском богословском контексте»)²⁰. Тем самым, можно утверждать, что и в «Поучении» Мономаха, и в посланиях митр. Никифора исследованиями В. В. Милькова и игум. Тихона византийская философско-богословская учёность авторов древнерусских текстов выявилась достаточно ярко. На самом деле, и Владимир Мономах, и учёный митрополит-грек Никифор в известной степени владели византийским книжным философско-богословским наследием.

В. Л. Комарович в главе «Поучение Владимира Мономаха» утверждает, что названное произведение написано автором под влиянием великопостного настроения. Мнение авторитетного исследователя здесь как бы перекликается с ситуацией «Послания Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств» митр. Никифора²¹.

¹⁷ Лихачёв Д. С. Исследования по древнерусской литературе. С. 137.

¹⁸ Творения митрополита Никифора. С. 244–245, 252–253, 342. В комментарии В. В. Милькова и С. М. Полянского к посланию митр. Никифора используется евангельский образ (Мф 13:24–30) для обоснования важного мировоззренческого постулата о единстве противоречивого мира (Там же. С. 119). Д. С. Лихачёв говорит о связи «Шестоднева» Иоанна Экзарха и «Поучения» Мономаха, комментируя политический принцип новой удельной программы Руси Владимира Мономаха, «который в “Поучении” философски обосновывает этот принцип, согласуя его с восхищением перед разнообразием мира» (Лихачёв Д. С. Исследования по древнерусской литературе. С. 137).

¹⁹ Лихачёв Д. С. Владимир Всеволодович Мономах // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 98–102; Творения митрополита Никифора. С. 244–253.

²⁰ См.: Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 1. М., 1861; Творения митрополита Никифора. С. 43–45, 297–305.

²¹ См.: Комарович В. Л. Поучение Владимира Мономаха // История русской литературы. Т. I. М.; Л., 1941. С. 289–297 (вслед за Н. В. Шляковым: Шляков Н. В. О Поучении Владимира Мономаха).

В частности, древнерусский текст этого послания по списку РГАДА, ф. 196, оп. 1, № 1054 говорит о составлении автором послания конкретно во время Великого Поста: «...сподобив ны дойти в пречестныя дни сия святаго поста...» Данное послание, как пишет В. В. Мильков, обсуждает богословские проблемы²² взаимодействия обеих природ — души и плоти человека — во время поста, причём «анализируются источники добродетельного и злого поведения, которые, как плевелы с пшеницей, смешаны в природе человека»²³. По сути, послание митрополита присоединяется к ситуации духовного увещивания Владимира Мономаха, переживавшего остро и трагично не только разлад с братьями после событий 1097 г., но и напряжённые духовно-политические искания, даже борения философско-религиозного плана. Есть все основания считать данное произведение отнюдь не только автобиографией и исповедью²⁴, но также духовно-политическим посланием уже не конкретному лицу, а «детям», князьям и людям Руси в целом²⁵. Можно думать, что в жанровом и в идейно-политическом отношении произведение Владимира Мономаха соотносительно с посланиями митр. Никифора, обращёнными к великому князю²⁶.

В некотором смысле правы М. П. Алексеев и Д. С. Лихачёв²⁷, утверждая, что «Поучение» Мономаха «аналогично поучению византийского императора Василия, приписываемому патриарху Фотию, “Наставлению” французского короля Людовика Святого сыну Филиппу, поучению англо-саксонского короля Альфреда и англо-саксонским “Faeder Larcwidas” (Отцовское поучение) начала VIII века». В этот ряд можно было бы добавить другие имена и тексты, например, трактат-послание императора византийского Константина VII Багрянородного X в. «Об управлении империей», наказ императора сыну. В известном смысле, все названные тексты вполне подпадают под жанровую категорию посланий. Разумеется, «Поучение» Мономаха вряд ли можно рассматривать как ответное послание митр. Никифору. Однако не случайно Мильков опубликовал своё исследование религиозно-этической программы «Поучения» Владимира Мономаха в книге, посвящённой творениям митр. Никифора, поскольку считал, с полным правом, и Мономаха, и митр. Никифора не только «крупнейшими политическими деятелями

²² В. В. Мильков отмечал, что текст послания митр. Никифора, «преисполненный сложных богословских понятий, адресовался Мономаху, как высокообразованному человеку, склонному к писательской деятельности, что требовало от Никифора особой манеры общения, мастерски совмещённой с экскурсами в экзегезу и с обширными античными реминисценциями, способными вызвать необходимые ассоциации для правильного нравственного выбора» (Творения митрополита Никифора. С. 91). Так акцентируется важная для «Поучения» Мономаха проблема выбора, заложенная автором уже в экспозиции его текста (эпизод встречи с послами братьев «на Волге» с судьбоносным решением Мономаха) и магистральная для всего текста произведения с самого его начала и до конца (включая письмо к Олегу Святославичу).

²³ Творения митрополита Никифора. С. 89. См.: Мф 13:24–30. Речь идёт о взаимодействиях духовного и светского начала и в человеке, и в общественно-политическом укладе.

²⁴ См.: Орлов А. С. Владимир Мономах. М.; Л., 1946; Лихачёв Д. С. Владимир Всеволодович Мономах.

²⁵ См.: Филипповский Г. Ю. «Поучение» Владимира Мономаха как литературный памятник XI–XII вв. и политическое послание Руси // Верхневолжский филологический вестник. 2021. № 4. С. 17–27.

²⁶ Творения митрополита Никифора. С. 33. О посланиях как форме общения между христианами, адресованной и церковным общинам, говорят сами апостолы (1 Ин 1:3–4; 1 Кор 5:9; Флм 1:21).

²⁷ См.: Алексеев М. П. Англо-саксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Т. II. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. С. 39–80; Лихачёв Д. С. Владимир Всеволодович Мономах.

Руси XI–XII вв., но и «одними из образованнейших людей своей эпохи, писателями и мыслителями»²⁸.

Особое место в тексте «Поучения» Владимира Мономаха занимает цитирование Псалтири²⁹ (конечно, оно имеет место и в Посланиях митр. Никифора). Уникальная автобиографичность³⁰, личностный характер «Поучения» удачно перекликается с цитацией Псалтири. В. В. Бычков приводит обширные фрагменты из посланий свт. Афанасия Александрийского к Маркеллину «Об истолковании псалмов»: «...В ней (Псалтири. — Г. Ф.) описаны изображения каждой души, изменения этих движений и направление их к лучшему», при этом человек «уразумевает и изучает движения своей души; в книге псалмов любой человек может найти песнопения, как бы приспособленные к состоянию его души... Особое восхищение вызывает у Афанасия своеобразный строй Книги псалмов, ведущий к тому, что всякий читающий её воспринимает псалмы как излияния его собственной души»³¹. Всё сказанное полностью относится к Владимиру Мономаху как автору «Поучения».

В экспозиции текста «Поучения» следом за выше-цитированным эпизодом встречи Мономаха с послами братьев «на Волге» идёт текст, где автор в кризисной для него психологической ситуации разрыва с южнорусскими братьями обращается к Псалтири. Ряд исследователей полагают, что Мономах цитирует затем Псалтирь по памяти, но, скорее всего, прав И. Порфирьев, который считал, что «Книгу Псалтирь он (Владимир Мономах. — Г. Ф.) брал с собой даже в дорогу»³². Мономах пишет: «И отрядивъ я, возьмъ Псалтырю, в печали разгнухъ я, и то ми ся выня: “Вскую печалуеши, душе? Вскую смущаеши мя?” и прочая. И потомъ собрах словца си любая, и складохъ по ряду, и написах: Аще вы последняя не люба, а передняя приимайте»³³. Подавляющее большинство исследователей обсуждает здесь тему гадания Мономаха на Псалтири (особенно акад. М. Н. Сперанский). Однако существует мнение Т. Н. Копреевой³⁴, которая считает, что в данном эпизоде «Поучения» его автора — Мономаха поразило соответствие открытых им спонтанно текстов Псалтири реально-психологическому состоянию его души после отказа послам южнорусских князей «на Волге».

Думается, что общераспространённые рассуждения учёных о «гадании» Мономаха на Псалтири не вполне соответствуют истине. Мономах пользовался Псалтырю достаточно стабильно, по своей характерной для него книжно-византийской культурной ментальности. Речь должна идти совсем не о гадании, а о регулярной востребованности Псалтири в духовной практике Мономаха. Так что слово «разгнух» не следует понимать как гадание, а как обычное для Мономаха, даже в пути, чтение текстов Псалтири. Совсем другое дело, что в «Поучении» конкретно Мономах придал своему обращению к Псалтири особое значение. В тексте «Поучения» эпизод обращения к Псалтири и последующая интерпретация псалмов следуют непосредственно, как уже отмечалось, за эпизодом объяснения с послами князей «на Волге». Разумеется, впоследствии, то есть в 1116/1117 г., когда формировался собственно текст «Поучения» для его включения во вторую редакцию «Повести временных лет», уже

²⁸ Творения митрополита Никифора. С. 91.

²⁹ См.: Орлов А. С. Владимир Мономах (особенно: С. 130–160); Бедина Н. Н. Псалтирь и ранняя русская книжность (XI–XIII вв.). Архангельск, 2004 (особенно: С. 73–88).

³⁰ Лихачёв Д. С. Великое наследие. Классические произведения Древней Руси. М., 1975. С. 111–131.

³¹ Бычков В. В. Смысл искусства в византийской культуре. М., 1991. С. 6–7.

³² Цит. по: Орлов А. С. Владимир Мономах. С. 119–120.

³³ Поучение Владимира Мономаха. С. 392.

³⁴ См.: Копреева Т. Н. К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Т. XXVI. Л., 1972. С. 94–108.

ретроспективно, события драмы 1096–1099 гг. интерпретировались автором с учётом поразивших его тогда и надолго совпадений и корреляций.

А. С. Орлов перечисляет конкретные выписки текстов Псалтири, которые сделал автор — Мономах в той кризисной для него ситуации³⁵. Что же в этих текстах такого, что поразило воображение автора? Что конкретно в этих текстах совпало с его настроением, точнее, драматизмом или даже трагичностью переживаемого? Почему он предпринял выписки из этих текстов? Почему именно они, по словам автора, легли в основу всего последующего текста «Поучения»? В этих выписках многократно повторён один и тот же мотив: грешники преследуют праведного, но Бог его защищает и наказывает грешников: «Оружья извлекоша грешници, напряже лукъ свой истреляти нища и убога, заклати правыя сердцемь. Оружье ихъ видеть в сердца ихъ, и луци ихъ скрушатся. Яко мышца грешныхъ скрушится, утверждаетъ же праведныя Господь. Яко се грешници погыбнут; праведныя же милуя и даеть...»³⁶ Совершенно очевидно, и характер выписок говорит однозначно, что воображение Мономаха поразило точное соответствие прочитанных в наугад открытой Псалтири текстов с его актуальными переживаниями.

Затем здесь же в конце экспозиции приведена фраза: «Аще вы последняя не любя, а передняя приимайте». Мономах не впервые здесь обращается к читателю. И ранее, в самом начале вступления, он стремился завязать диалог с читателем, прибегая даже к автоиронии: «Аще ли кому не дуба грамотица си, а не поохрищаются, но тако се рекуть: на далечи пути да на санехъ седя, безлепицю си молвилъ»³⁷. Здесь же заложена авторская, даже писательская идея текстового развёртывания (у Мономаха, видимо, уже существовал в голове план сложно-композиционного строения своего произведения). По сути, автор здесь как бы сообщает своему читателю, когда, как, где, при каких обстоятельствах он начал работу над своим пространным текстом. На самом деле, великий князь не был монахом-книжником. Владимир Мономах был великим полководцем, великим государственным и политическим деятелем Руси³⁸, но волею обстоятельств (о которых он и сообщает читателю) стал автором «Поучения». Именно поэтому столь важна была в «Поучении» функция вступления как предупреждения (и для читателя, и для самого автора).

И Мильков, и Н. Н. Бедина присоединяются к Д. С. Лихачёву, его прочтению цитированной выше строки «Поучения» Мономаха: «Под “передним” Мономах, по-видимому, имеет в виду выписки “божественных словес”, а под “последним” — собственные наставления, которые следуют за этими выписками»³⁹. Мономах хочет сказать, что если его читателю не понравятся его собственные наставления, то он просит его “принять” хотя бы те, которые взяты им из “божественных” книг»⁴⁰. Тот же Д. С. Лихачёв, а также В. В. Мильков, а до них многие другие исследователи отмечают близкое знакомство Владимира Мономаха с текстами из «Изборника» 1076 г. Такими, например, как поучения свт. Василия Великого, тексты из Священного Писания, Триоди⁴¹. Исследованию этого пласта цитирований в «Поучении» Владимира Мономаха посвящены

³⁵ Орлов А. С. Владимир Мономах. С. 130–132. См.: Пс 41:12; 36:1–17, 19, 21–27; 55:1–2; 57:11–12; 58:1–4; 29:6; 62:4–6; 63:3; 11; 33:2 и др.

³⁶ Орлов А. С. Владимир Мономах. С. 130.

³⁷ Поучение Владимира Мономаха. С. 392.

³⁸ См.: Карпов А. Ю. Великий князь Владимир Мономах.

³⁹ См.: Творения митрополита Никифора. С. 340–452; Бедина Н. Н. Псалтирь и ранняя русская книжность (XI–XIII вв.).

⁴⁰ Повесть временных лет. Ч. II. С. 435.

⁴¹ См.: Лихачёв Д. С. Владимир Всеволодович Мономах; Творения митрополита Никифора. С. 340–452; Орлов А. С. Владимир Мономах. С. 132–136.

статьи Н. А. Мещерского и И. У. Будовница⁴², а также других учёных. Разумеется, в круг цитирования входит и «Шестоднев», о чём уже говорилось выше.

Игум. Тихон (С. М. Полянский) и В. В. Мильков многократно говорят о политической доктрине посланий митр. Никифора (особенно в послании Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств), а также применительно к «Поучению» Мономаха. Например, отец Тихон отмечает, что «много места в посланиях Никифора уделено проблемам политики, в частности, наиболее систематизировано его политическая доктрина излагается в «Послании Владимиру Мономаху о посте», а, как уже говорилось, «взгляды Никифора на государственный строй характеризуются синтезом античных идей, «Государства» Платона и византийской политической мысли». Никифор считает, подобно Платону, что «членению сословий в государстве соответствует строению человеческой души» (Никифор представляет себе некую антропоморфную модель государства, где руководство осуществляет ум-князь, который действует через своих слуг, чувства — подданные)⁴³.

Известно, что восхождение Владимира Мономаха на великое княжение осуществилось при непосредственном участии Никифора, который как ключевая фигура участвовал в разрешении разразившегося политического кризиса 1113 г. Что касается Владимира Мономаха, В. В. Мильков писал: «На политическом поприще и в ратном труде князь снискал у своих современников славу защитника общерусских интересов, — и в то же время, — выступал как активный сторонник складывавшейся удельной системы»⁴⁴. Благодаря своей активности Мономах собрал воедино Русь, утихли распри, упрочились границы, установился мир, восстановилась былое величие Руси (не случайно в XII в. возникают былинны циклы, где ведущая фигура — князь Владимир, вобравший черты и Владимира Крестителя, и Владимира Мономаха)⁴⁵.

Если итальянский учёный Дж. Гини, а также А. А. Гиппиус особо выделяют в «Поучении» Мономаха структурную характеристику «дискурса премудрости» («discorso sapienziale»)⁴⁶, то в нём надо усматривать тот самый принцип единства в многообразии, о котором говорилось выше. Именно он стал основной духовно-политической скрепой⁴⁷, которая лидировала и в духовно-политической доктрине Владимира Мономаха, и в структурно-композиционной концепции текста его «Поучения». Д. С. Лихачёв давал свою характеристику Владимира Мономаха, его эпохи и его «Поучения»: «Он был крупнейшим политическим и военным деятелем Руси на рубеже XI и XII в. и вместе с тем выдающимся писателем, чьи произведения строго следовали его политической программе и направлению его покровительства литературной, летописной, законодательной работе своего времени и пропаганде политических идей». Далее академик как бы подтверждает ведущую мысль, что «Мономах не был

⁴² См.: Мещерский Н. А. «Поучение» Владимира Мономаха и «Изборник 1076 года» // Вестник ЛГУ. Серия: История, язык, литература. 1980. № 20. Вып. 4. С. 104–106; Будовниц И. У. «Изборник» Святослава 1076 года и «Поучение» Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли // ТОДРЛ. Т. X. М.; Л., 1954. С. 69–74.

⁴³ Творения митрополита Никифора. С. 56, 59, 61.

⁴⁴ Там же. С. 342.

⁴⁵ М.: Лихачёв Д. С. Русская литература X–XIII вв. // История русской литературы: в 3-х тт. Т. I. М.; Л., 1958. С. 78–85; Филипповский Г. Ю. «Поучение» Владимира Мономаха...

⁴⁶ См.: Ghini G. *Un testo 'sapienziale' nella Rus 'Kievana'*. T. I. Poucenie di Vladimir Monomach. Bologna, 1990; Гиппиус А. А. Сочинения Владимира Мономаха. Опыт текстологический реконструкции. Ч. 1–2 // Русский язык в научном освещении. 2003. № 6–7. С. 63–65.

⁴⁷ Помимо указанного выше богословского аспекта (см.: Мф 13:24–30), названный принцип имеет непосредственное отношение также и к структурно-композиционной организации «Поучения» Владимира Мономаха, сознательно (вопреки существующим мнениям) реализованной автором опять же в мозаичном, сложно-составном характере текста произведения.

противником всё углублявшегося деления Русской земли на отдельные княжества, но стремился при этом сохранить политическое, военное и культурное единство Руси на новой моральной основе»⁴⁸.

В «Поучении» Мономах отразил свою этико-эстетическую программу, реально оно было не просто политическим посланием князьям Руси, но и литературным памятником, во многом опередившим своё время, смотревшим в будущее и литературного, и государственно-политического развития страны. Первый издатель «Поучения» граф А. И. Мушин-Пушкин в 1793 г. нашёл достаточно точное заглавие текста публикации — «Духовная... Владимира Мономаха»⁴⁹, то есть, не только завещание, но и завет, наказ, урок и наставление, что, по сути, близко духовно-политической и этико-эстетической программе послания Мономаха. Не случайно, произведение Мономаха сравнивают со знаменитыми «Размышлениями» императора Марка Аврелия II в. н. э., а также с «Исповедью» Августина Блаженного V в. н. э.

Масштабность «Поучения» подчёркивает многомерная, многогранная жанровая полиморфность произведения Мономаха, опирающаяся на сложную идейно-композиционную структуру текста⁵⁰. Микрокосм Мономаха-автора и писателя сопрячён в «Поучении» макрокосму средневеково-христианского мира, уходя своими корнями в византийско-христианскую учёность вплоть до античных влияний. Не случайно в ключевой эпизод экспозиции «Поучения» присутствует фраза «на Волге», а в списке походов князя (вторая часть произведения) первым маршрутом обозначен Ростов⁵¹, то есть северо-восточная Русь, старая вотчина Мономаха и Мономашичей со времён Ярослава Мудрого и Всеволода Ярославича. Политический и мировоззренческий принцип Мономаха «единство в многообразии» предполагал в перспективе уход от старых традиций лестничного восхождения русских князей к Киеву как единственному центру земель Руси.

Мономах чётко понимал, что изначально Русь всегда была двуполярной с точки зрения государственно-политической: Киев — центр Руси на юге, северным центром был Новгород Великий (подобная двучетверность сохранялась всегда и существует до сих пор — Москва и Санкт-Петербург). В 1113 г. после смерти великого киевского князя Святополка Изяславича Владимир Мономах не хотел идти в Киев, отказывался (тем более, что по законам лестничного восхождения князей права его на Киев были весьма ограничены). Но единодушное и настойчивое призвание народа и верхов Киева принудило Мономаха принять их предложение и занять великняжеский престол в Киеве. И всё же тяжёлый урок южнорусских князей крестопреступников подтолкнул Мономаха к идее укрепления государственно-политической функции Руси Срединной, то есть Ростово-Суздальской (эти же причины привели Мономаха к написанию его «Поучения»).

После трагедии Любечского съезда 1097 г., а также Муромо-Суздальского разорения 1096 г. князя Олега Святославича (убил сына Мономаха Изяслава под стенами Мурома) Владимир Всеволодович Мономах около 1099 г. начинает масштабную программу строительства в своей Залесской вотчине. В Суздале строится новый Успенский собор (по более поздним данным Киево-Печерского патерика ведётся храмовое строительство в Ростове). По сути, Суздаль как город отстраивается и укрепляется заново, но, самое главное, Мономах основывает в 1108 г. Владимир-на-Клязьме сразу как «новый Киев», с прицелом на столичный статус. Там строится Спасский храм со статусом городского

⁴⁸ Лихачёв Д. С. Владимир Всеволодович Мономах. С. 98–99; Лихачёв Д. С. Русская литература X–XIII вв. С. 78–82.

⁴⁹ Владимир Мономах: завещано потомкам. С. 224.

⁵⁰ См.: Филипповский Г. Ю. «Поучение» Владимира Мономаха.

⁵¹ Гиппиус А. А. Сочинения Владимира Мономаха... С. 146–148.

собора. Последующее строительство Юрия Владимировича Долгорукого и Андрея Юрьевича Боголюбского, которое вывело Владимиро-Суздальский регион на ведущее место среди русских земель (низведя Киев на политически-подчинённую роль), необходимо рассматривать как развитие и реализацию государственно-политической и духовно-политической программы Владимира Мономаха.

Коллективная монография, прежде всего В. В. Милькова и игумена Тихона (С. М. Полянского) как основных авторов, «Творения митрополита Никифора» является выдающимся исследованием упомянутой духовно-политической и литературно-философской программной деятельности и трудов двух масштабных личностей — митр. Никифора и Владимира Мономаха, ключевых фигур Руси начала XII в.

Источники и литература

1. Алексеев М. П. Англо-саксонская параллель к Поучению Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Т. II. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. С. 39–80.
2. Бедина Н. Н. Псалтирь и ранняя русская книжность (XI–XIII вв.). Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 2004. 139 с.
3. Будовниц И. У. «Изборник» Святослава 1076 года и «Поучение» Владимира Мономаха и их место в истории русской общественной мысли // ТОДРЛ. Т. X. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 69–74.
4. Бычков В. В. Смысл искусства в византийской культуре. М.: Знание, 1991. 63 с.
5. Владимир Мономах: завещано потомкам / сост., статья, переводы, комм. Г. Ю. Филипповского. Ярославль: Изд-во ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, 1999. 285 с.
6. Гиппиус А. А. Сочинения Владимира Мономаха. Опыт текстологический реконструкции. Ч. 1–2 // Русский язык в научном освещении. 2003. № 6–7. С. 60–99; 146–171.
7. Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 1. М., 1861.
8. Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001.
9. Данилов В. В. «Октавий» Минуция Феликса и «Поучение» Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Т. V. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. С. 97–107.
10. Древняя Русь: пересечение традиций / рук. авт. колл. В. В. Мильков. М.: Скрипторий, 1997. 464 с.
11. Карпов А. Ю. Великий князь Владимир Мономах. М.: Молодая гвардия, 2015. 385 с.
12. Комарович В. Л. Поучение Владимира Мономаха // История русской литературы. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 289–297.
13. Копреева Т. Н. К вопросу о жанровой природе «Поучения» Владимира Мономаха // ТОДРЛ. Т. XXVI. Л.: Наука, 1972. С. 94–108.
14. Космологические произведения в книжности Древней Руси. Исследования, древнерусские тексты, переводы, комментарии. СПб.: Изд. дом «Мирь», 2009. 623 с. (Памятники древнерусской мысли. Вып. IV (2). Ч. II).
15. Лихачёв Д. С. Великое наследие. Классические произведения Древней Руси. М.: Современник, 1975. 396 с.
16. Лихачёв Д. С. Владимир Всеволодович Мономах // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI — первая половина XIV в.) / отв. ред. Д. С. Лихачёв. Л.: Наука, 1987. С. 98–102.
17. Лихачёв Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука, 1986. 406 с.
18. Лихачёв Д. С. Русская литература X–XIII вв. // История русской литературы: в 3-х тт. Т. I / глав. ред. Д. Д. Благой. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 15–133.

19. Мещерский Н. Н. «Поучение» Владимира Мономаха и «Изборник 1076 года» // Вестник ЛГУ. Серия: История, язык, литература. 1980. № 20. Вып. 4. С. 104–106.
20. Мильков В. В. Владимир Мономах и его Поучение // Творения митрополита Никифора / Подг. С. М. Полянским. М.: Наука, 2006. С. 340–452.
21. Мильков В. В., Милькова С. В. Религиозно-этическая программа «Поучения» Владимира Мономаха // Православный собеседник. Альманах Казанской духовной семинарии. 2010. № 1. С. 102–113.
22. Орлов А. С. Владимир Мономах. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. 191 с.
23. Памятники литературы Древней Руси. Т. 1 (XI — начало XII века) / Сост. и ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. М.: Художественная литература, 1978. 464 с.
24. Повесть временных лет. Ч. II. Приложения / Статьи и комм. Д. С. Лихачёва. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 554 с.
25. Погудин М. П. О Поучении Мономаховом // Известия отделения русского языка и словесности. 1861–1863. Т. X. С. 235–237.
26. Творения митрополита Никифора / Сост., вводная часть С. М. Полянского; отв. ред. М. Н. Громов, С. М. Полянский. М.: Наука, 2006. 501 с. (Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси).
27. Филипповский Г. Ю. «Поучение» Владимира Мономаха: проблемы литературной поэтики. Ярославль: Изд-во ЯГПУ им. К. Д. Ушинского, 2019. 120 с.
28. Филипповский Г. Ю. «Поучение» Владимира Мономаха как литературный памятник XI–XII вв. и политическое послание Руси // Верхневолжский филологический вестник. 2021. № 4. С. 17–27.
29. Шляков Н. В. О Поучении Владимира Мономаха // Журнал Министерства народного просвещения. 1900. Май. Ч. 329. С. 96–138; Июнь-июль. Ч. 329. С. 209–258.
30. Ghini G. *Un testo 'sapienziale' nella Rus 'Kievana'*. T. I. Poucenie di Vladimir Monomach. Bologna, 1990. 88 s.



М. И. Чернышева

**Христианский Крест в системе иеронимии
(на материале сочинения «Явление честного креста»
в составе древнерусского Успенского сборника XII в.)**

УДК 821.161.1'04:81'373
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_67
EDN HIAZQ



Аннотация: Статья является продолжением работы по выявлению системы священных именовании — иеронимии, представляющей собой славяно-русскую рецепцию византийского корпуса *Onomata Sacra*. Митр. Софроний (Евстратиадис) создал греческую словарную коллекцию именовании Богородицы и (частично) Христа по материалам византийской гимнографии. Отсутствие подобного свода в славяно-русской письменности побудило начать работу по выявлению лексического пласта, оформляющего систему славяно-русской иеронимии. Первым итогом стала публикация в 2017 году книги «Именования Богородицы в древнерусской письменности». В настоящий момент постепенно формируется словарная коллекция славянских именовании Христа. Накопленные наблюдения позволили определить основные понятия византийско-славянской системы иеронимии. Сложившаяся первоначально на материале переводных, в основном, гимнографических и гомилетических сочинений, иеронимия затем стала активно развиваться в оригинальной литературе. Новая публикация сочинения «**Явление честного креста**» побудила сравнить богатое собрание славянских именовании христианского Креста, представленного в этом сочинении, с уже существующими словарными коллекциями иеронимов. Проведенный анализ показал их значительные совпадения, так что результаты позволили говорить о существовании иеронимического ядра, отдельные составляющие которого могут употребляться к другим членам иеронимической системы.

Ключевые слова: иеронимия, славяно-русская рецепция, иеронимическое ядро, Успенский сборник, христианский Крест, византийская гимнография, византийская гомилетика, славяно-русские переводы, греческий язык.

Об авторе: **Маргарита Ивановна Чернышева**

Доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института русского языка им. В. В. Виноградова РАН.

E-mail: chernysheva@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5095-7730>

Для цитирования: Чернышева М. И. Христианский Крест в системе иеронимии (на материале сочинения «Явление честного креста» в составе древнерусского Успенского сборника XII в.) // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 4 (24). С. 67–76.

Статья поступила в редакцию 25.03.2023; одобрена после рецензирования 25.04.2023; принята к публикации 10.05.2023.



Margarita Chernysheva

The Christian Cross in the System of Hieronymy
(based on the Material of the Essay “Javlenie Chestnago Kresta”
as Part of the Ancient Russian Uspenskij Sbornik of the 12 Century)

UDK 821.161.1'04:81'373

DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_67

EDN HIAYZQ



Abstract: The article develops the study of identifying the system of sacred names – hieronymy, which is the Slavic-Russian reception of the Byzantine corpus “Onomata Sacra”. Metropolitan Sophronius Evstratiadis created the Greek dictionary collection of the Theotokos’s names and (partly) of Christ’s names, which is based on the materials of the Byzantine hymnography. It was the absence of a similar lexical set that prompted to start the research of identifying the lexical layer that forms the system of Slavic-Russian hieronymy. The first result was the book “Names of the Theotokos in Ancient Russian Writing” published in 2017. Nowadays, a dictionary collection of Christ’s Slavic names is being formed gradually. The accumulated observations made it possible to determine some basic concepts of the Byzantine-Slavic hieronymy system. Formed initially on the material of translated works – mainly hymnographic and homiletic, hieronymy began to develop actively within the original literature. The new publication of the essay “The Appearance of the Holy Cross” (“Javlenie chestnago kresta”) stimulated comparison of the rich collection of Slavic names of the Christian Cross in this essay with already existing dictionary collections of hieronyms. The analysis undertaken showed significant coincidences between them, so that the results allowed making a conclusion about a hieronymic core whose individual components can be applied to other members of the hieronymic system.

Keywords: Hieronymy, Slavic-Russian Reception, hieronymic Core, Uspenskij Sbornik, Christian Cross, Byzantine Hymnography, Byzantine Homiletics, Slavic-Russian Translations, Greek.

About the author: **Margarita Chernysheva**

Doctor of philology, professor, chief researcher Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: chernysheva@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5095-7730>

For citation: Chernysheva M. The Christian Cross in the System of Hieronymy (based on the Material of the Essay “Javlenie Chestnago Kresta” as Part of the Ancient Russian Uspenskij Sbornik of the 12 Century). *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2023, No. 4 (24), p. 67–76.

The article was submitted 25.03.2023; approved after reviewing 25.04.2023; accepted for publication 10.05.2023.

В 30-е г. XX в. митр. Софроний (Евстратиадис) (1872–1947) опубликовал два сочинения, выполненных в виде словарных коллекций: законченное описание расположенных в алфавитном порядке именовании Богородицы в византийских гимнографических сочинениях (1152 имени)¹ и незаконченный труд, содержащий именовании Христа в произведениях того же жанра (последнее слово, описанное в его труде, — ἐλθῶν)².

Однако до последнего времени не существовало подобного рода лексического свода, отражающего славяно-русскую рецепцию корпуса священных именовании (или иеронимов — *Onomata Sacra*), сформировавшуюся на базе византийских сочинений. Длительная работа с древними славяно-русскими переводами с греческого языка трудов Отцов Церкви, гомилетических и гимнографических произведений привела к необходимости выявить лексический пласт, оформляющий систему славяно-русской иеронимии. Образцом и импульсом к началу работы послужили две указанные словарные коллекции митр. Софрония.

Прежде чем перейти к объявленной теме, кратко суммируем свои наблюдения последнего времени. В 2017 г. нами была опубликована работа, в которой была представлена воссозданная в результате проведенного исследования система именовании Богородицы в древнерусской письменности (описано около 500 лексических единиц)³ и была показана ее стройность. Деятельность в этом направлении продолжалась⁴. В итоге сформировалась терминология, оформляющая рассматриваемую тему, и была определена структура системы иеронимии.

Существуют *имена* и *именования*, среди которых есть *главные имена* и *ключевые именовании*. *Главные имена* — уникальны, они относятся только к высшим членам иеронимической системы: к Богу-Сыну (Иисус Христос, Еммануил, Бог, Мессия)⁵ и Богородице (Мария, Богородица и др.), они не могут употребляться по отношению к другим членам иеронимической системы; сказанное относится также к *ключевым именованиям*: *Господь* κύριος — *Госпожа* δέσποινα, κυρία; *Владыка* δεσπότης — *Владычица* δέσποινα и др.). В системе иеронимии используются также *символические* и *образные именовании* Христа и Богородицы. Сюда же относятся оформляющие их *иеронимические эпитеты*. Образных имен Христа-Бога достаточно много, что определено понятием многоименности Бога (πολυώνυμον) — соответствующее положение сформулировано св. Дионисием Ареопагитом в трактате «О божественных именах» (DN I 6: 596A)⁶. Существуют такие *символические именовании* и *иеронимы* Богородицы и Сына-Христа, которые отличаются только родом⁷.

¹ Σοφρώνιος Ευστρατιάδης. Η Θεοτοκος εν τη υμνογραφία. Paris, 1930.

² Σοφρώνιος Ευστρατιάδης. Ο Χριστος εν τη υμνογραφία. Θεολογία. 1931. № 9. Σ. 80–87, 171–180, 260–267, 350–355; 1932. № 10. Σ. 75–80, 173–179; 1933. № 11. Σ. 69–74.

³ Чернышева М. И. Именовании Богородицы в древнерусской письменности. М., 2017.

⁴ Чернышева М. И. «Иеронимия» в древней славяно-русской письменности (предварительные наблюдения) // Шестцовъж нынѣ по слѣдѣ оучителю. Сборник в чест на проф. д. ф. н. Анна-Мария Тотоманова. София, 2021. С. 492–500.

⁵ В этой работе мы не касаемся ветхозаветных имен Бога. О главном имени, которое Бог назвал сам на вопрос Моисея (Исх 3:14): «Я есмь Сущий» как перевод евр. 'ehyeh (в Септуагинте: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν и в латинской Вульгате: Ego sum qui sum), — см. подробнее: Успенский Б. А. Имя Бога в славянской Библии (К вопросу о славяно-еврейских контактах в Древней Руси) // Вопросы языкознания. 2012. № 6. С. 93–122.

⁶ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подг. Г. М. Прохоровым. СПб., 1994. С. 36–37; греч. см. также: *Corpus Dionysiacum in: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Berlin, 1990. S. 118; старое издании трактата: PG 3. Col. 585–984.

⁷ Например: *агньць* ἄγιός (Христос) — *агница* ἄγινας (Богородица), *оуньць* ἄγιός (Христос) — *оуница* ἄγινας, δάμαλις ('телка', 'девушка' — символ Богородицы) и др.

Нами также была выявлена группа *парных символических именовании*, т. е. взаимосвязанных и парно употребляемых в одном контексте именовании Богородицы и Сына-Христа⁸.

Определена группа *общих символических именовании* Богородицы и Сына-Христа⁹. Эти наблюдения, сделанные при подготовке работы 2017 г., были подтверждены результатами сравнительного анализа именовании Христа и Богородицы, проведенного на основе словарных коллекций митр. Софрония (Евстратиадиса). Анализ показал, что в византийской гимнографии существовало гораздо более значительное, чем ранее предполагалось, число общих именовании Христа и Богородицы. Только на «альфу» выявлено 50 (!) таких именовании. Например: ἄβυσσος, ἀγαθός — ἀγαθή, ἀγιάζων — ἀγίασασα, ἀγίασμα, ἀγιασμός, ἅγιος — ἀγία, αἴγλη, αἶρων — αἶρουσα, αἰτία, ἀλλότριος — ἀλλοτριώσις, ἄμνός — ἄμνας, ἀμόλυτος, ἄμτελος и мн. др. Совершенно очевидно, что работа в этом направлении должна быть продолжена.

Следующим шагом стало обнаружение использования некоторых образно-символических именовании не только по отношению к Христу и/или Богородице, но и к таким представителям системы иеронимии, как евангелисты, святые и мученики (преемники Божественной благодати), а также к Кресту как сакральному объекту¹⁰. Кроме того, было замечено, что ряд подобного рода именовании мог употребляться позже по отношению к носителям высшей власти и даже — при определенных условиях — к выдающимся людям¹¹. Все это позволяет говорить о существовании *иеронимического ядра*.

* * *

Предлагаемый анализ иеронимов Креста — это следующий этап воссоздания системы славянской иеронимии.

Сочинение «**Гл҃вѣникъ чьстѣнаго кр҃ста**», посвященное чудесному событию, случившемуся 7 мая 351 года, входит в состав древнерусского «Успенского сборника» (Усп. сб.) и находится на листах 86г-90а. Сборник несколько раз издавался. Последнее полное издание было осуществлено в 1971 г.¹² Это издание вызвало многочисленные критические отклики¹³, где, среди прочего, указывались ошибки, вызванные

⁸ Например: **гора** ὄρος (Богородица) — **камы** λίθος (Христос), **трапеза** τράπεζα (Богородица) — **хлѣвъ** ἄρτος (Христос), **кльѣща** λαβίς (Богородица) — **оугль** ἄνθραξ (Христос) и др.

⁹ Например: **вездѣна** — ἄβυσσος; **висьрь** — μαργαρίτης; **вѣньць** — διάδημα, στεφάνωμα, στέφανος; **вѣстокъ** — ἀνατολή; **двьрь** — θύρα, πύλη; **дрѣво** — δένδρον, ξύλον (о Нем: **дрѣво животьно**, **дрѣво жизни** — ξύλον ζωῆς) и др.; подробнее: Чернышева М. И. Именования Богородицы... С. 32–33.

¹⁰ В публикующемся Словаре церковнославянского языка отмечена эта особенность лексической системы иеронимии. Так, в пятом значении словарной статьи **вѣрный** в группе словосочетаний **вѣрныхъ спасеніе** / **оудобреніе** / **оутвержденіе** после дефиниции: 'помощник, опора верующих' — приводится пояснение: «об Иисусе Христе, Богородице, Кресте Господнем и святых» (Большой словарь церковнославянского языка Нового времени / Под ред. А. Г. Кравецкого и А. А. Плетневой. Т. II. М., 2019. С. 80).

¹¹ Например, «светом», по словам Григория Назианзина (Богослова), называют «боговиднейших (οἱ θεοειδέστεροι) из нас, особенно приблизившихся к Богу» (см. описание 16 видов света в «Слове на Крещение»: PG 36. Col. 364 sqq.).

¹² Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. Под ред. С. И. Коткова. М., 1971. Сочинение находится на С. 164–169.

¹³ Они подробно анализируются в статье: Крысько В. Б. К новому изданию Успенского сборника // Die Welt der Slaven. 2017. Bd. 62. S. 215–246.

игнорированием оригиналов переводных сочинений в составе Усп. сб.¹⁴ Накопленные за последнее время наблюдения привели к подготовке обновленного издания этого произведения. В 2017 г. В. Б. Крысько опубликовал указанное сочинение «Гавленик чьстьнаго крста» с параллельным греческим текстом¹⁵.

Анализ лексики этого текста при одновременном сравнении с изданным оригиналом показал существование группы *главных* и *образно-символических именовании* христианского Креста, наличие значительного пласта именовании Креста, соотносимых с иеронимами Богородицы и Христа, а также ряда *эпитетов*, наиболее употребительных в системе иеронимии.

Главное именование Креста находится в названии самого сочинения — **чьстьнын крьстьъ: МѢЦА МАИНА ВЪ .Ъ. ДНЬ ГАВЛЕНИК ЧЬСТЬНАГО КРСТА ИЖЕ СА ГАВИ НАДЪ СТОЮ ГОЛГОФЮ И ДО СТЫА ГОРЫ ЕЛЕВНЬСКОА...** (л. 86г)¹⁶.

Главному имени сопутствуют, как правило, *закрепленные эпитеты*.

Эпитет **чьстьнын**, **-аа**, **-ок** (в соответствии с τίμιος, σεβάσιμος, ἔντιμος) чрезвычайно употребителен в системе именовании Богородицы¹⁷; в Ее именовании встретился также эпитет **многочьстьнын: многочьстьнын чьртогъ** — ἡ πολυτίμητος παστὰς¹⁸.

Следующий эпитет **великъ** (здесь — **прѣвеликъ**): **вънезапоу гависа върхоу сѣаго голгофы въ полоу дъне прѣвеликъ крьстьъ...** λαμπεύστατος σταυρός (л. 87б) — один из ключевых в системе именовании Христа. Первоначально этот эпитет появляется в Евангелии в составе Его именовании **пастоу хъ** ποιμήν — (Евр 13:20–21): **Бѣ же мироу възведеи изъ мьртвухъ пастоу хъ овцамъ великаго Га нашего Ис Хса...** τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν (Апост. Христ., 239)¹⁹, а затем многократно в гимнографических песнопениях: ... **Непорочнаа** [о Богородице] ...**иж (н)еаже великын пастырь** ὁ μέγαν ποιμήν [о Христе]... **роди са** (Мин. сент., 081)²⁰. Эпитет **превеликъ** (**прѣвеликъ**) ὑπερμεγέθης встречается также в составе именовании Богородицы, например, при Ее символе «престол»: **Гин есть Богородица Мариа... херувимъскый престолъ** ὁ Χερουβικὸς θρόνος²¹ **превеликый** ὁ ὑπερμεγέθης **огненный...**²² (Сл. на Рожд. Богор.) (Андр. Крит., 396)²³.

Значимым является весь спектр световой и солнечной символики Креста, которая является одной из главных показателей божественного уровня: ... **гависа...** **прѣвеликъ крьстьъ свѣтъмь съставленъ свѣтъаѣн сѣнца** (л. 87б) ἐκ φωτός κατεσκευμένος, καλύπτων τὴν τοῦ ἡμετέρου ἡλίου λαμπρότητα τῇ ὑπερβολῇ τοῦ φωτός. Именование

¹⁴ Состав Усп. сб. с указанием иноязычных оригиналов, известных на дату издания — см.: Указатель источников / Сост. Е. И. Державина, Г. Я. Романова, М. И. Чернышева // *Словарь русского языка XI–XVII вв. Справочные материалы. Указатель источников. Словник (прямой) / Отв. ред. М. И. Чернышева. М., 2020. С. 198–199.* Появилась новая публикация сочинения, входящего в состав Усп. сб., с параллельным греческим текстом: *Крысько В. Б., Хок В. Мучение Ирины. Византийское житие в старославянском переводе. М.; СПб., 2021.*

¹⁵ *Крысько В. Б.* К новому изданию Успенского сборника. С. 230–244.

¹⁶ При цитировании воспроизведенного в издании рукописного текста выносные буквы вносятся в строку.

¹⁷ *Чернышева М. И.* Именования Богородицы... С. 279.

¹⁸ Там же. С. 278.

¹⁹ «Христинопольский» апостол: *Kalužniacki Aem. Actus epistolaeque Apostolorum palaeoslovenice. Ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII-o scripti. Vindobonae, 1896. Сер. XII в.*

²⁰ *Ягич И. В.* Службные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. Ок. 1095 г.

²¹ Здесь в соответствии с Ис 6:1–2.

²² Воспроизведена графика издания.

²³ *Андрей Критский, прп.* Слово на Рождество Богородицы // *Великие Миней-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 1–13. СПб., 1868. Стб. 386–396. XVI в.; греч.: PG 97. Col. 861–881.*

Христа светом и солнцем — основополагающее в системе Его именовании²⁴: **свѣтъ великъ фѡς μέγα вѣсна Хъ.** (Мин. янв., 211)²⁵; **радоуѣса ... въводащи... мироу великоу сѣльнице** τὸν μέγαν Ἦλιον. (Кан. Иос. Песн.) (Триодь постн., л. 273)²⁶. В Евангелии именно так звучит одно из Его главных имен (Ин 8:12): **Азъ есмь свѣтъ мироу** ἐγὼ εἶμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Остр. ев., 27)²⁷ (и далее: «кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни τὸ φῶς τῆς ζωῆς»).

С конца листа 88в начинается перечень образных именовании Креста, известных в системе иеронимии:

(88в) **Кръс Божия силы дѣйствинок** (88г) **знаменик** σημεῖον — ср. о Боге (с греч. σφραγίς): **Вамо то Божие Слово прѣвѣчнок ... непрѣмѣнимое знаменик** ἡ μὴ κινουμένη σφραγίς («недвижимая печать») ... **къ своему образу приходитъ.** (Гр. Наз., 252) (л. 334а)²⁸ — см. о Богородице в собрании Софрония Евстратиадиса с искомым греч.: σημεῖον καταλλαγῆς καὶ ἀναλλάσεως²⁹; обратим внимание, что слав. эквивалент **знаменик** соответствует нескольким греческим словам: σημεῖον, σφραγίς, ἐκσφράγισμα.

(88г) **Кръс ангамъ радость** χαρά — ср. о Христе: ... **сѣ веселиемъ въспомнѣ бж-ствное рождество Бжиа Мѣре нво родила естъ радость въселенѣи...** (Мин. сент., 062) (многократно: Мин. сент., 082 и др.); **Радость харан роди муженскоу сьнаи Марие.** (Мин. дек., IV, 44)³⁰ — ср. о Богородице: **Дньсь (радость) ἡ χαρά ражаетъ сиа ѿ Анны, възвѣщающѣ мирови разорение клатвы...** (Мин. сент., 073).

(88г) **Кръс црквамъ основаник** θεμέλιος — ср. Ис 28:16: «Так говорит Господь Бог: вот, Я полагаю в основание εἰς τὰ θεμέλια на Сионе камень, — камень испытанный, драгоценный, крепко утвержденный: верующий в него не постыдится»; в собрании Софрония Евстратиадиса о Богородице: θεμέλιον γῆς «основание земли»³¹.

(88г) **Кръс всемоу мироу присноцвѣтоущек свѣтило** ὁ φωστῆρ и **всесвѣтацек** — ср. о Богородице в собрании Софрония Евстратиадиса: φωστῆρ φωτίζων τὰ συμπάντα³²; ср. о также преподобном Симеоне Столпнике: **свѣтило** φωστῆρ **неоугасаи црквн.** **Сѣмеоне (прпдвнѣ)** (Мин. сент., 05).

(88г) **Кръс... стѣна** τεῖχος **неподвижима и непадающиа** ἀκράδατον καὶ ἀρραγές — ср. **стѣна** — один из ее ключевых символов Богородицы: **Стѣна тѣихоу кси дѣамъ.** **Бѣце Дѣо** (Акаф.) (Кондакаръ, 216)³³. Отмечены эпитеты этого именовании: «великая», «неразоримая», «нерушимая»³⁴.

²⁴ Специально тема «Солнце и крест», «Христос и солнце» обсуждается в третьей главе исследования: Успенский Б. А. Крест и круг. Из истории христианской символики. М., 2006.

²⁵ Древнейшая полная славяно-русская Служебная минея за январь. Филологическое исследование и билинеарно-спатическое издание источника / Подг. Е. М. Верещагин при участии М. А. Пузиной. М., 2019. XII в.

²⁶ ГИМ, Син. 319. Триодь постная (Канон Иосифа Песнопевца). XII в.; греч.: Τριῳδιον Κατανυκτικόν. Ев РѡмН, 1879.

²⁷ Остромирово евангелие 1056–1057 гг. С приложением греческого текста Евангелий и с грамматическими объяснениями, изданное А. Востоковым. СПб., 1843.

²⁸ Будилович А. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи имп. Публ. библиотеки XI века. СПб., 1875. XI в.; греч.: PG 36. Col. 633. («Слово на святую Пасху»).

²⁹ Σωφρονίου Ευστρατιάδης. Η Θεοτοκος... Σ. 70.

³⁰ Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember auf der Grundlage der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM). Bd. 4: 25. bis 31. Dezember. Paderborn, München, Wien, Zürich, 2006. XII в.; греч. в издании.

³¹ Σωφρονίου Ευστρατιάδης. Η Θεοτοκος... Σ. 26.

³² Ibidem. Σ. 84.

³³ Der altrussische Kondakar. Auf der Grundlage des Blagověščenskij Nižegorodskij Kondakar'. Bd. IV: Das Kirchenjahr 2: Dezember bis März. Giessen, 1979; греч. в издании.

³⁴ Чернышева М. И. Именования Богородицы... С. 256–257.

(88г) Кръс сщеникомъ слава δόξα στήποдобъна неконъчакама ἱεροπρεπής καὶ ἀνεπηρέαστος. Слава — одно из важнейших именовании Бога и указаний на Него³⁵ — ср.: Днсь църкы дшвѣнаа сѣтъа славы. Ха Бѣ нашего τῆς ἀγίας δόξης Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν κдина въ женахъ блѣгна чѣта приносить сѣ ... цркви законнѣи (Мин. ноябрь, 420)³⁶.

(88г) Кръс црѣмъ дръжава и сила (βασιλέων κράτος καὶ δυναστεία) — ср. неординарное употребление «держава» по отношению к Богородице, но с греч. κραταίωμα и κραταίωσις: ...радоуиса... съхранителю въсѣмъ. огражениѣ и дръжаво κραταίωμα и сваток привѣжище (Кан. Иос. Песн.) (Триодь постн., 263); ...радѣиса црѣм скипетре и дръжаво κραταίωσις! (Сл. на Введ. Богор.) (Тарасий, 3064), есть еще пример с эпитетом «непобедимая»; сила (обычно как перевод δύναμις) — важнейшее именование Бога³⁷: Ражаеши ве-сѣмени (и) безначальнаго и преже вѣкъ Гѣ всемоу. моудрость вѣоу. Слово же и силоу δύναμιν въ послѣдѣнаа. Прѣстаа (Мин. сент., 077).

(88г) Кръс ... неповѣдимо оружие ὄπλον на соупостаты. кръсть вокамъ оружик παντευχία крѣпко и страшно противнымъ — ср. в именовании Богородицы: Ты еси Бѣе оружье τὰ ὄπλα наше и сѣвна (Мин. август, л. 29)³⁸, ср. с другим греч.: радоуиса скрине вѣйна славы. раджиса оржик ѡрма и прѣстоле огньнъ... (Ил. кн., л. 34 об.)³⁹; в славянских переводах пока не обнаружен перевод παντευχία, однако соположение этих двух слов известно в византийской гимнографии: παντευχία καὶ ὄπλον κατ' ἐχθρῶν⁴⁰.

(88г) Кръс хранитель φυλακτήριον градомъ нековъно и неиспрометъно — ср. в именовании Богородицы, где, соответственно, в форме женского рода хранител<ь>ница как перевод φύλαξ: Сѣю введи въ сѣаа сѣых, Сѣю приведи црѣви... всѣх дѣъ хранителницѣ φύлака некрадомѣю ѡсулов. (Сл. на Введ. Богор.) (Тарасий, 3058); ср. другой перевод греч. φυλακτήριον: Тѣ... прѣвѣспѣвакамъ. радоуиса... съхранителю τὸ φυλακτήριον... (Кан. Иос. Песн.) (Триодь постн., 263).

(88г) Кръс людьмъ веселни εὐφροσύνη вѣчно и неразоримо — ср. в именовании Богородицы: ... радоуи сѣ всѣхъ родъ веселни [по вар.:] εὐφροσύνη. (Акаф.) (Кондакаръ, 196). Ты вадкомъ радостъ и веселье (Сл. похв. Богор.) (Кирилл, 111 об.)⁴¹.

(88г) Кръс вѣнному погубленине πανολεθρία днавалоу непрѣстально — ср. в именовании вмч. Пантелеймона: страстьмъ гоубитель τῶν λαθῶν ὀλοθρευτής (Стихирарь, 173 об.)⁴².

(88г) Кръс вѣсомъ съвръженик κατάπτωμα вѣчно — ср. в именовании Богородицы точно в таком же окружении однокоренная лексема κατάπτωσις⁴³: вѣпнахоу кѣ Богородици: ...радоуи сѣ. падениѣ κατάπτωσις вѣсомъ (Акаф.) (Кондакаръ, 200).

(88г) Кръс оупованик ἐλλίς кръстианомъ извѣстѣно и непостыдѣно — ср. распространенное в именовании Богородицы ἐλλίς переводится как 1) оупѣваник: радоуи

³⁵ Чернышева М. И. Византийская и древнеславянская идея света и славы // ΘΕΟΛΟΓΟΥΛΟΣ. Сб. статей памяти проф. И. С. Чичурова. М., 2012. С. 345–360.

³⁶ Ягич И. В. Службные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь... С. 267–512. 1097 г.

³⁷ Σωφρονιος Ευστρατιαδης. Ο Χριστος... (1933). Σ. 69.

³⁸ РГАДА, Тип. 125. Службная минея за август.

³⁹ Минея праздничная, сентябрь-февраль. Рукопись РГАДА, Тип. 131 / Лингв. изд., подгот. греч. текста, коммент., словоук. В. Б. Крысько. М., 2005. XI–XII вв.; греч. в издании.

⁴⁰ Σωφρονιος Ευστρατιαδης. Η Θεοτοκος... Σ. 56.

⁴¹ Это оригинальное произведение приписывается Кириллу, первоучителю славян: Кирилл, равноап. О похвале Святой Богородице — в составе рукописи: ГИМ, Муз. Собр. № 1779. Златоуст. Л. 104 об.–113 об. XV в. (издание см.: Чернышева М. И. Именования Богородицы... С. 307–324).

⁴² Факсимильное издание: *Sticherarium Palaeoslavicum Petropolitanum. Principalis*. Hrsg. von N. Schidlovsky. Наupиае, 2000; наборное издание: Славянский Минейный стихирарь (по рукописям XII–XIII вв.). Т. 1 / Изд. М. А. Пузина, В. Б. Крысько. М., 2022.

⁴³ Σωφρονιος Ευστρατιαδης. Η Θεοτοκος... Σ. 33.

са, оупъваніӣ ἐλπίς **благъ вѣчъныхъ** (Акаф.) (Кондакаръ, 208) и как 2) **надежа: ..Бъ...** издраси намъ Мѣръ свою, иже чудесѣмъ Бѣ и ненадежнѣмъ **надежа** ἐλπίς (Мин. сент., 071).

(88г) **Кръсъ болащимъ ицѣленикѣ** ἰασις β̄лголѣпно д̄шамъ же и тѣломъ — слово ἰασις отмечено у митр. Софрония в именованіях Богородицы⁴⁴, в наших материалах встретилось однокоренное ἰατήριον переведенное как **врачеваніе: радѣнса недоугъжощимъ врачеваніе̄** ἰατήριον, **везмездное!** (Сл. на Введ. Богор.) (Тарасий, 3064).

(88г — 89а) **Кръсъ съдравиимъ несѣлакомомъ съдравики** ὑγίεια — греч. отмечено у митр. Софрония в именованіях Богородицы⁴⁵.

(89а) **Кръсъ вѣлающимъса оугтишикѣ** λιπήν πρ̄ѣтиχοκ̄ εὐδιέστατος — λιπήν чрезвычайно употребительное именование Богородицы⁴⁶ — в наших примерах λιπήν по отношению к Богородице переводится как **пристанище: Хвалами Пр̄стоюю, вѣрннѣ, Марию да въсхвалимъ, Бжню Мѣръ прерадованою...** пристанище λιπένα тихое (Мин. окт., 169)⁴⁷, а также как **тишина: ...радоуи са, тишино** λιπήν житнискаго плаванниа. (Акаф.) (Кондакаръ, 212); вероятно, λιπήν лежит также в основе эквивалента **отишкѣ: к Тебе привѣгъ. іако къ отишью твердоу. и нероушимъѣи стѣнѣ. прими прѣзращи г(с) же. прѣгрѣшениа на(ш) [вар.: мога]** (Канон Богор.) (Октоих К., 84)⁴⁸.

(89а) **Кръсъ повѣдимимъ (полеμουμένων) миръ** εἰρήνη **немагъжнѣ**. Точное соответствие приводится у митр. Софрония (Евстратиадиса) в именованіях Богородицы: εἰρήνην πολεμουμένων⁴⁹, он указал также εἰρήνην в системе именованій Христа⁵⁰.

(89а) **Кръсъ правовѣрнымъ похваламъ хвала** καύχημα. Точное соответствие ὀρθοδόξων καύχημα находим в именованіях Богородицы: **Мрӣк славнага, правовѣрнымъ похвало** καύχημα (Мин. ноябрь, 406). В славянской гимнографии καύχημα переводится как **похвала, похваленик, хваленик**⁵¹.

(89а) **Кръсъ идолослуженію разоритель** κατάλυσις. В именованіях Богородицы словообразовательно и семантически близкое λύσις переводится как **раз(д)рѣшеніе**⁵².

(89а) **Кръсъ дѣвствоу оучитель** διδάσκαλος. **Оучитель** διδάσκαλος — это одно из ключевых именованій Христа⁵³.

(89а) **Кръсъ ... цѣломоудрию хранитель** φύλαξ. Известно именование Богородицы **хранительница** как перевод φύλαξ: **Сю̄ введи въ ст̄га с̄тѣх... всѣх дѣ̄ь хранителницѣ̄** φύλακα **некрадомю**. (Сл. на Введ. Богор.) (Тарасий, 3058).

(89а) **Кръсъ ... правдѣникомъ неблаженне** ἀσφάλεια. У митр. Софрония в именованіях Богородицы отмечен один пример ἀσφάλεια τοῦ κόσμου κοινή «(Она) новая безопасность (защита) мира»⁵⁴. Слав. **неблаженне** представляет собой единственное употребление (hарах legomenon) в памятниках славяно-русской письменности⁵⁵, при том

⁴⁴ Ibidem. Σ. 33.

⁴⁵ Ibidem. Σ. 80.

⁴⁶ Ibidem. Σ. 42 (многочисленные примеры).

⁴⁷ Ягич И. В. Службѣные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь... С. 1–264. 1096 г.

⁴⁸ Крашенинникова О. А. Древнеславянский Октоих св. Климента архиепископа Охридского. М., 2006. XIV в.

⁴⁹ Σωφρονιος Ευστρατιαδης. *Η Θεοτοκος*... Σ. 20.

⁵⁰ Σωφρονιος Ευστρατιαδης. *Ο Χριστος*... (1933). Σ. 71–72.

⁵¹ Чернышева М. И. Именования Богородицы... С. 296.

⁵² Там же. С. 221.

⁵³ Σωφρονιος Ευστρατιαδης. *Ο Χριστος*... (1932). Σ. 177.

⁵⁴ Σωφρονιος Ευστρατιαδης. *Η Θεοτοκος*... Σ. 10.

⁵⁵ См.: Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. 11. М., 1986. С. 15. В болгарском греческо-церковнославянском словаре отмечены другие способы перевода греч. ἀσφάλεια (Христов И. Гръцко-църковнославянски речник ... въз основа на Речника на църковнославянския език от архимандрит д-р Атанасий Бончев. Зографски манастир Света Гора, 2019. С. 151).

что эпитет **НЕБЛАЖЪНЫИ**, **-а(ѧ)**, **-о(ю)** достаточно употребителен в системе именовании Богородицы⁵⁶.

В ограниченных рамках данной работы невозможно представить полное и подробное описание именовании Креста, однако даже небольшой по объему сравнительный материал именовании Креста в соотношении с именовании Богородицы и Христа позволяет говорить о существовании лексического пласта, который представляет собой ядро системы византийско-славянской иеронимии (священных именовании).

По предварительным наблюдениям, именовании апостолов и святых в гимнографических и других сочинениях также включены в эту систему. Предполагается также, что в эту систему мог входить также ряд именовании носителей высшей церковной и светской власти.

Сложившаяся первоначально на материале переводных, в основном, гимнографических и гомилетических сочинений, иеронимия затем стала активно развиваться в оригинальной славянской неперевода литературе.

Источники и литература

1. *Андрей Критский, прп.* Слово на Рождество Богородицы // Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Дни 1–13. СПб., 1868. Стб. 386–396.
2. Большой словарь церковнославянского языка Нового времени / Под ред. А. Г. Кравецкого и А. А. Плетневой. Т. II. М.: «Родное слово», 2019.
3. *Будилович А.* XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи имп. Публ. библиотеки XI века. СПб., 1875.
4. ГИМ, Муз. Собр. № 1779. Златоуст.
5. ГИМ, Син. 319. XII в. Триодъ постная (Канон Иосифа Песнопевца).
6. Дионисий Ареопagit. О божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подг. Г. М. Прохоровым. СПб.: Глаголь, 1994. С. 36–37.
7. Древнейшая полная славяно-русская служебная минея за январь. Филологическое исследование и билинеарно-спатическое издание источника / Подготовил Е. М. Верещагин при участии М. А. Пузиной. М.: Азбуковник, 2019.
8. *Крашенинникова О. А.* Древнеславянский Октоих св. Климента архиепископа Охридского. М.: Языки славянских культур, 2006.
9. *Крысько В. Б.* К новому изданию Успенского сборника // Die Welt der Slaven. 2017. Bd. 62. S. 215–246.
10. *Крысько В. Б., Хок В.* Мучение Ирины. Византийское житие в старославянском переводе. М., СПб.: Нестор–История, 2021.
11. Минея праздничная, сентябрь-февраль. Рукопись РГАДА, Тип. 131 / Лингв. изд., подгот. греч. текста, коммент., словоук. В. Б. Крысько. М.: «Индрик», 2005. XI–XII вв.; греч. в изд.
12. Остромирово евангелие 1056–1057 гг. С приложением греческого текста Евангелий и с грамматическими объяснениями, изданное А. Востоковым. СПб., 1843.
13. РГАДА, Тип. 125. Служебная минея за август.
14. Славянский Минейный стихирарь (по рукописям XII–XIII вв.). Т. 1 / Изд. М. А. Пузина, В. Б. Крысько. М.: Азбуковник, 2022.
15. Словарь русского языка XI–XVII вв. Т. 11. М.: Наука, 1986.

⁵⁶ *Чернышева М. И.* Именовании Богородицы... С. 163.

16. Указатель источников / Сост. Е. И. Державина, Г. Я. Романова, М. И. Чернышева // Словарь русского языка XI–XVII вв. Справочные материалы. Указатель источников. Словник (прямой) / Отв. ред. М. И. Чернышева. М.: «Лексрус», 2020. С. 11–215.
17. Успенский Б. А. Крест и круг. Из истории христианской символики. М.: Языки славянских культур, 2006.
18. Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. Под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1971.
19. Успенский Б. А. Имя Бога в славянской Библии (К вопросу о славяно-еврейских контактах в Древней Руси) // Вопросы языкознания. 2012. № 6. С. 93–122.
20. Христов И. Гръцко-църковнославянски речник ... въз основа на Речника на църковнославянския език от архимандрит д-р Атанасий (Бончев). Зографски манастир Света Гора, 2019.
21. Чернышева М. И. «Иеронимия» в древней славяно-русской письменности (предварительные наблюдения) // Шьствоуж нынѣ по слѣдоу оучителю. Сборник в чест на проф. д. ф. н. Анна-Мария Тотоманова. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2021. С. 492–500.
22. Чернышева М. И. Византийская и древнеславянская идея света и славы // ΘΕΟΛΟΓΙΟΣ. Сб. статей памяти проф. И. С. Чичурова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 345–360.
23. Чернышева М. И. Именования Богородицы в древнерусской письменности. М.: «URSS», 2017.
24. Ягич И. В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886.
25. *Corpus Dionysiacum in: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus.* Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin: De Gruyter, 1990. *Patristische Texte und Studien.* Bd. 33.
26. *Der altrussische Kondakar. Auf der Grundlage des Blagověščenskij Nižgorodskij Kondakar.* Bd. IV: Das Kirchenjahr 2: Dezember bis März. Hrsg. von A. Dostál und H. Rothe unter Mitarbeit von E. Trapp. Giessen: Wilhelm Schmitz Verlag, 1979.
27. *Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember auf der Grundlage der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM).* Historischkritische Edition. Bd. 4: 25. bis 31. Dezember. Hrsg. von H. Rothe, E. M. Vereščagin. Paderborn, München, Wien, Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh, 2006.
28. Kažužniacki Aem. *Actus epistolaeque Apostolorum palaeoslovenice. Ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII-o scripti.* Vindobonae: Apud Caroli Geroldi Filium, 1896.
29. *Sticherarium Palaeoslavicum Petropolitenum. Principalis.* Hrsg. von N. Schidlowsky. Haunia: C. A. Reitzel, 2000.
30. Σωφρωνιος Ευστρατιαδης. Η Θεοτοκος εν τη υμνογραφια. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1930.
31. Σωφρωνιος Ευστρατιαδης. Ο Χριστος εν τη υμνογραφια. *Θεολογία.* 1931. № 9. Σ. 80–87, 171–180, 260–267, 350–355; 1932. № 10. Σ. 75–80, 173–179; 1933. № 11. Σ. 69–74.
32. ΤριΩδιον Κατανυκτικον. Εν Ρωμη, 1879.



К. В. Вершинин

**Экзегетическая литература домонгольской Руси
(к постановке вопроса)**

УДК 821.161.1'04.09
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_77
EDN HRQLDU



Аннотация: В работе представлен обзор переводных и оригинальных произведений экзегетического жанра, имевших хождение в Древней Руси до монгольского нашествия, и предложены некоторые наблюдения в отношении этих памятников. При рассмотрении переводных текстов автор придерживается лингвистического критерия их локализации, применив который, можно сделать вывод о значительном внимании восточнославянских переводчиков к толковым сочинениям. Тем самым выясняется, что библиотека переводной экзегетики в XI–XII вв. существенно обогащена по сравнению с древнеболгарским периодом развития славянской книжности. Это подготовило почву как для составления компиляций, так и для и написания оригинальных произведений, перечень которых пока невелик, но пополняется в ходе археографических разысканий. С учетом собранных к настоящему времени данных можно поставить вопрос о полноценном существовании экзегетики в системе жанров древнерусской книжности.

Ключевые слова: экзегетика, древнерусская литература, славянская переводная литература, Древняя Русь.

Об авторе: **Константин Владимирович Вершинин**

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра источниковедения истории России Института российской истории РАН.

E-mail: versh-kv@yandex.ru

Для цитирования: Вершинин К. В. Экзегетическая литература домонгольской Руси (к постановке вопроса) // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 4 (24). С. 77–86.

Статья поступила в редакцию 25.03.2023; одобрена после рецензирования 25.04.2023; принята к публикации 10.05.2023.



Konstantin Vershinin

**Exegetical Literature of the Pre-Mongolian Rus’
(Towards Stating the Problem)**

UDK 821.161.1'04.09
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_77
EDN HRQLDU



Abstract: The paper presents a survey of translated and original works of the exegetical genre that circulated in Ancient Rus’ before the Mongol invasion, as well as offers some observations regarding these writings. When considering the translated texts, the linguistic criterion of their localization is applied, which allows making a conclusion that East Slavic translators paid considerable attention to exegetical writings. Thus, it turns out that the corpus of translated exegesis was significantly enriched in the 11th–12th centuries if compared with the ancient Bulgarian period of development of the Slavonic book culture. This paved the way both for making compilations and for writing original works, the list of which is still rather short but is being replenished in the course of archeographic research activities. Taking into account the data collected so far, one can raise the question if the full-fledged exegesis exists in the system of genres of the ancient Russian book culture.

Keywords: Exegesis, Old Russian Literature, Slavonic Translated Literature, Old Rus’.

About the author: **Konstantin Vershinin**

PhD in History, senior researcher at the Centre for Source Studies of the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: versh-kv@yandex.ru

For citation: Vershinin K. Exegetical Literature of the Pre-Mongolian Rus’ (Towards Stating the Problem). *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2023, No. 4 (24), p. 77–86.

The article was submitted 25.03.2023; approved after reviewing 25.04.2023; accepted for publication 10.05.2023.

Не требует доказательства тот факт, что все многообразие христианской литературы (и в частности, средневековых славянских литератур) концентрируется вокруг Священного Писания. Вместе с тем сложность библейского текста издревле приводила к появлению особых объясняющих его сочинений. Традиция толкования книг возникла у иудеев вскоре по составлении ветхозаветного канона. Основы христианской экзегезы содержатся уже в книгах Нового Завета. Обособившись как жанр благодаря Оригену, новозаветная экзегетика достигла расцвета в IV–VI вв.

В самом широком смысле экзегетическими можно считать едва ли не большинство произведений славянской книжности. Предельно узкая трактовка подразумевает исключительно такие тексты (комментарии, схолии, катены), в которых истолковываются библейские стихи или отрывки. Склоняясь в целом к этому узкому определению, мы в силу сложившейся в славистике традиции относим к экзегетическому жанру толкования митр. Никиты Ираклийского на гомилии свт. Григория Богослова, толкования на богослужебные тексты, а также сложившиеся на славянской почве компилятивные толковые сборники.

Переводные произведения. Основную часть книжных богатств Древняя Русь унаследовала от возникших ранее славянских литератур, прежде всего от литературы болгарской. Не является исключением и экзегетика. Однако в громадном массиве переводных сочинений эпохи Первого царства она занимает весьма скромное место. В настоящее время созданными в древней Болгарии можно считать следующие толковые переводы¹ (все они стали известны на Руси, причем большинство известно только в русских списках)²: 1) толкование на Псалтырь, приписываемое свт. Афанасию Великому (в греческой традиции их автором обычно назывался прп. Исихий Иерусалимский, однако обе атрибуции считаются сомнительными)³; 2) толкование на Псалтырь свт. Феодорита Кирского⁴; 3) катена на 16 пророков («Толковые пророки»)⁵; 4) толкование сщмч. Ипполита Римского на книгу пророка Даниила⁶; 5) его же «Слово о Христе и антихристе» (по существу, комментарий к различным библейским книгам)⁷; 6) толкования на книгу Иова Олимпиодора Александрийского⁸; 7) анонимные вопросоответы с толкованиями на евангельские притчи (два разных перевода)⁹; 8) толкование на «Отче наш»¹⁰.

¹ Термин, введенный А. А. Алексеевым и устоявшийся в литературе.

² См. о них также: Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 36–39.

³ Известен фрагмент XI в. — Евгеньевская Псалтырь (БАН 4.5.7 + РНБ, Погод. 9); старший относительно полный список — Толстовская Псалтырь (РНБ, Ф.п.1.23) — датируется концом XI или началом XII в. (оба списка русские; в южнославянской традиции памятник известен в списках XIII в.).

⁴ Старший список (сильно дефектный) — русская Чудовская Псалтырь XI в. ГИМ, Чуд. 7 (Сводный каталог славянорусских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. / Под ред. Л. П. Жуковской, Н. Б. Тихомирова, Н. Б. Шеламановой. М., 1984. № 31); полные списки датируются XV–XVIII вв.; южнославянские рукописи неизвестны.

⁵ Известен древнерусский фрагмент (один лист) XII в. РГБ, Муз. 640.2; полные списки относятся к XV–XVIII вв., но восходят в конечном счете к утраченной рукописи 1047 г., переписанной в Новгороде попом Упырем Лихим. Известен болгарский список XIV в. (РНБ, Ф.1.461) и молдавский 1474 г. (ГИМ, Шук. 507). См.: Калугин В. В. Книги пророков в библейском кодексе 1502–1507 годов Матфея Десятого // ТОДРЛ. СПб., 2021. Т. 68. С. 135–137, 167–169.

⁶ Известен древнерусский фрагмент (двойной лист) XII в. РНБ, Погод. 68; относительно полный список ГИМ, Чуд. 12 датируется также XII в.

⁷ Старший список — в вышеупомянутой рукописи ГИМ, Чуд. 12.

⁸ Старший список — ГИМ, Чуд. 6 — датируется 1394 г. (Протасьева Т. Н. Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980. С. 7–8).

⁹ Милтенова А. Erotapokriseis. Съчинения от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература. София, 2004. С. 343–344.

¹⁰ Там же. С. 344; Афанасьева Т. И. Древнеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII–XVI вв.: исследования и тексты. М., 2012. С. 110–111.

К болгарским переводам, вероятно, относятся также вопросыответы свт. Феодорита Кирского на первые четыре книги Ветхого Завета. Их старший полный список датирован серединой XV в.¹¹, однако извлечения из текста присутствуют уже в Изборнике 1076 г.¹² Спорным остается вопрос о происхождении перевода толкований свт. Андрея Кесарийского на Апокалипсис, который может иметь не болгарское, а западнославянское происхождение¹³.

Новый этап обогащения славянской литературы экзегетическими сочинениями представлен трудами восточнославянских переводчиков. Локализация переводов возможна лишь лингвистическими методами, которые, как нам представляется, подтвердили свою надежность¹⁴. В домонгольскую эпоху русскими книжниками были переведены: 1) толкование свт. Феофилакта Болгарского на Четвероевангелие¹⁵; 2) катена на апостольские послания («Толковый Апостол»)¹⁶; 3) катена на Песнь Песней¹⁷; 4) толкование Олимпиодора Александрийского на Екклесиаст¹⁸; 5) толкование митр. Никиты Ираклийского на 16 Слов свт. Григория Богослова¹⁹; 6) катена на Псалтырь²⁰. С высокой вероятностью к русским переводам относятся также анонимные схолии на Ветхий Завет²¹ и толкование на Символ веры²².

Русским домонгольским переводом А. И. Соболевский считал также толкование на Херувимскую песнь, греческий текст которого неизвестен. Язык «не содержит никаких специфических лингвистических примет древнерусского перевода», но нет в нем и болгаризмов: «лингвистическими методами определить происхождение

¹¹ В сборнике ГИМ, Барс. 234, л. 261–335. Существуют и другие два списка: РГБ, Овч. 119, л. 94 об.–142 (1618 г.) и ГИМ, Барс. 1395, последняя треть XV в., л. 148 об.–158 об., 166–177 об., 412–427 об. (листы перепутаны). Текст памятника по данным спискам, обнаруженным автором этих строк, готовится к публикации.

¹² Мушинская М. С. Изборник 1076 г.: текстология и язык. СПб., 2015. С. 149.

¹³ Алексеев А. А., Лихачева О. П. К текстологической истории древнеславянского Апокалипсиса // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги БАН СССР. 1985. Л., 1987. С. 8–22.

¹⁴ См. обобщающее исследование этого вопроса: Пичхадзе А. А. Переводческая деятельность в домонгольской Руси: лингвистический аспект. М., 2011.

¹⁵ Известны фрагменты XIII в.: БАН, 4.9.11 и БАН Литвы, ф. 19, № 13; полные списки не старше XV в. Существует и позднейший (XIV в.) южнославянский перевод этого толкования.

¹⁶ Старший список (с утратами) — Христинопольский Апостол середины XII в.; полные списки известны с XIV в.

¹⁷ Старший список — РГБ, ОИДР 171, XIII в.; издание текста см.: Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002. С. 63–122.

¹⁸ Списки относятся к XV–XVI в. Текст в них неполон (при полной комплектности самих рукописей), что может отражать как дефектный русский протограф, так и дефектный греческий оригинал. Фрагменты известны в составе сборников с XIII в. См.: Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 185–187.

¹⁹ Старшие списки относятся к XIV в.: ГИМ, Син. 43; РГБ, Тр. 8 и др.

²⁰ Памятник недавно обнаружен автором этих строк и описан по рукописи XVI в. РГБ, Прян. 8 (Вершинин К. В. Неизвестный древнерусский толковый перевод (катена на Псалтырь) // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 16. Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2016–2017. М., 2018. С. 90–118). В настоящее время можно указать и более ранний список — РНБ, Кир.-Бел. 8/133, первой половины XV в. Как и в случае с Екклесиастом, текст неполон.

²¹ Вершинин К. В. Неизвестный древнерусский перевод (анонимные схолии на Ветхий Завет) // Восточная Европа в древности и средневековье. XXX Юбилейные Чтения памяти В. Т. Пашуто. Москва, 17–20 апреля 2018 г. Материалы конференции. М., 2018. С. 41–45.

²² Афанасьева Т. И. Древнеславянские толкования... С. 111–120.

перевода представляется невозможным»²³. К русским переводам ученый причислил и одну из версий толкования на «Отче наш»²⁴. Т. И. Афанасьева считает текст переводным, но отмечает, что «оригинал... не найден»²⁵. Почти не исследовались краткие анонимные толкования на Евангелие, сохранившиеся в сборнике XIII в. РНБ, Q.п.I.18 и ряде более поздних толковых сборников. А. И. Соболевский «не сомневался», что они представляют собой оригинальное сочинение русского книжника²⁶, однако эта гипотеза была обоснована лишь общими соображениями и нуждается в проверке.

Таким образом, древнерусские толковые переводы если и малочисленнее древнеболгарских, то ненамного (а по общему объему едва ли не больше, если учесть обширность толкований на Евангелия и Апостол). Еще внушительнее их число на фоне восточнославянских переводов вообще. Этих последних с учетом современных данных можно насчитать от сорока до пятидесяти²⁷, но, как и прежде, их количество остается несопоставимым со многими сотнями переводов, осуществленных в симоновской Болгарии.

Переводы, наиболее существенные по значению и объему (толковые Евангелие и Апостол, катена на Псалтырь) «коррелируют» между собой по ряду признаков (особенности лексики; наличие переводческих «дублетов» — глосс, иногда внесенных в текст) и сравнительно точно датируются концом XI — началом XII в.²⁸ К тому же времени относится перевод толкований Никиты Ираклийского. Толковые Песнь Песней и Екклесиаст были переведены не позднее XII в.²⁹ Напрашивается мысль, что русские книжники предприняли специальные усилия по переводу целого комплекса толковых произведений. Неопровержимых доказательств этому не существует, однако нельзя не заметить — лакуна, оставленная болгарскими переводчиками эпохи Первого царства, была в существенной степени заполнена.

Из всего сказанного следует, что в XI, а тем более в XII в. восточнославянские книжники располагали обширной библиотечной переводной экзегетической литературы. Ситуация, сложившаяся на Руси, в данном отношении была благоприятнее той, что наблюдалась у южных славян. Большинство перечисленных древнеболгарских переводов исчезает из местного книжного оборота и не появляется вновь³⁰; древнерусские переводы остаются здесь неизвестными.

Оригинальные произведения. Существование на Руси собственной экзегетической литературы часто игнорируется или вовсе не признается. Автор классического труда по древнерусскому богословию констатировал «полное отсутствие» в нем «таких фундаментальных жанров, как догматический и экзегетический», признав

²³ Там же. С. 111.

²⁴ Соболевский А. И. Три древнерусских толкования // ИОРЯС. 1912. Т. XVII. Кн. 3. С. 83–92.

²⁵ Афанасьева Т. И. Древнеславянские толкования... С. 123.

²⁶ Соболевский А. И. Материалы и заметки по древне-русской литературе. VI. Из русского толкового евангелия // ИОРЯС. 1915. Т. XX. Кн. 1. С. 262–263.

²⁷ Вершинин К. В. Древнерусские переводы домонгольской эпохи: состояние изучения // Восточная Европа в древности и средневековье. Чтения памяти В. Т. Пашуто. Вып. XXXIV. Межэтнические контакты в социокультурном контексте. М., 2022. С. 46–50.

²⁸ Пичхадзе А. А. Переводческая деятельность... С. 32–34; Вершинин К. В. Славянский перевод неизвестной катены на Псалтырь // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3 (69). С. 24.

²⁹ Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы... С. 185–187.

³⁰ Наиболее убедительное предположение о причинах «увядания» болгарской литературы заключается в том, что царская библиотека как трофей Святослава или приданое царевны Анны попала на Русь в X в. (Турилов А. А. Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV–XVI вв. (заметки к оценке явления) // Его же. Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012. С. 201).

значение оригинальных библейских толкований лишь за «несколькими пассажами» свт. Илариона Киевского, Кирилла Туровского и особенно митр. Климента Смолятича³¹. Такое суждение характерно для всей исследовательской традиции. Три упомянутые книжника, будто бы питавшие к толковой литературе несравнимо больший интерес, нежели их современники, нередко рассматриваются как главные представители «школы византийски-образованных деятелей»³² домонгольской словесности.

Между тем литературный контекст не дает оснований для вердиктов такого рода. Считается, что Климент и его окружение имели «добротное грамматико-риторическое греческое образование»³³. В то же время невозможно определить, обучался ли киевский митрополит или кто-либо другой из русских книжников в Византии. При наличии разрозненных, но надежных фактов знания на Руси устного греческого остается недоказуемым и маловероятным широкое знакомство с греческим письменным текстом. Однако труды небольшого круга переводчиков создавали условия для возникновения написания произведений.

Следует при этом учесть, что послание Климента Смолятича в действительности не может быть названо экзегетическим в полной мере. Выражая желание «потонку» испытывать Писание, митрополит почти нигде не истолковывал библейские стихи³⁴: за него это впоследствии сделал позднейший комментатор — мних Афанасий. Климентова эпистола может рассматриваться в качестве своего рода «литературной программы», исполненной другими авторами. Известные к настоящему времени русские экзегетические сочинения, которые можно датировать домонгольской эпохой, мы перечисляем ниже.

1) Толковые каноны. Толкования на праздничные богослужебные каноны, сохранившиеся в полных списках начиная с XV в. и некогда упоминавшиеся Н. К. Никольским³⁵, не привлекли внимания исследователей и были основательно забыты. Открывший их заново С. Ю. Темчин убедительно продемонстрировал их русское происхождение и раннюю (вторая половина XII — начало XIII в.) датировку³⁶. Автор толковых канонов знает послание митр. Климента Смолятича с комментариями мниха Афанасия. С. Ю. Темчин допускает его тождество с этим Афанасием, однако это предположение требует проверки. Памятник оформлен как своего рода катена, где приводятся и последовательно толкуются все ирмосы и тропари канонов.

2) Послание с толкованием на ирмосы Крещения. Памятник известен в двух списках: РГБ, Волок. 659, 30-е гг. XVI в., л. 80–86³⁷ и РНБ, Солов. 917/1027, середина

³¹ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 435.

³² Сперанский М. Н. История древней русской литературы. М., 1914. С. 301; ср. также: «[и]з всех писателей Киевской Руси веяниями литературно-общественного движения в Византии XI–XII вв. был частично задет, быть может, только один — Климент Смолятич» (Еремин И. П. Литература Древней Руси: этюды и характеристики. М.: Л., 1966. С. 10).

³³ Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Траектории традиции: Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI — начала XIII века. М., 2010. С. 68.

³⁴ Именно по этому поводу Климент замечает: «И аще по единому писана будуть, то постигнет мя, повести деюща, лето» (Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892. С. 133).

³⁵ Там же. С. 22.

³⁶ Темчин С. Ю. Толковые праздничные каноны — неучтенное древнерусское произведение домонгольского периода // Восточная Европа в древности и средневековье. Античные и средневековые общности. XXIX Чтения памяти В. Т. Пашуто. Москва, 19–21 апреля 2017 г. Материалы конференции. М., 2017. С. 223–228.

³⁷ Вершинин К. В. Древнерусское толкование на ирмосы Крещения // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 16. С. 66–89.

XVI в., л. 317 об.–326 об.³⁸ В обеих рукописях он помещен в окружении упомянутых толковых канонов, однако попал сюда лишь по принципу аналогии и имеет несколько иную структуру: автор последовательно разбирает ирмосы второго богоявленского канона, вплетая мелкие цитаты в свое послание. Происхождение памятника очевидно: «мы бо, русь, тако поемь...», заявляет сочинитель. Послание (по-видимому, потерявшее оригинальное заглавие) адресовано некоему «князю», «христолюбцу» и представляет собой комментарий к ирмосам второго богоявленского канона (прп. Иоанна Дамаскина). В центре внимания автора — тайна Боговоплощения и Богоявления; в ее объяснении читателю замечен аскетический оттенок. Любопытно обращение к учению о трех частях души, заимствованное из толкований Никиты Ираклийского на слова свт. Григория Богослова.

3) Толкование на догматики восьми гласов. Известно в двух списках в составе толкового сборника «Бисерие»: РГБ, Егер. 9, последняя треть XV в., л. 130 об.–146 и РГБ, Овчин. 562, третья четверть XVI в., л. 85–95 об. (вероятно, копия предыдущего списка). Памятник принадлежит тому же автору, что и послание с толкованием на ирмосы Крещения³⁹. Он содержит обращения к адресату, что может указывать на его эпистолярную природу, искаженную в последующей рукописной традиции. В тексте разобрано по одному догматике из каждого гласа. Вслед за толкуемыми текстами сочинитель развивает излагает богословски корректное христологическое учение.

4) «Сказание святого Григория». Памятник известен в тех же двух списках, что и толкование на догматики (соответственно лл. 331 об.–336 и 241–244 об.), в рукописях РНБ, Кир.-Бел. 22/1099, часть 20-х гг. XV в., л. 83 об.–87, и РНБ, Q. I.1439, вторая половина XVI в., л. 381–385, а также двух фрагментах XV в.⁴⁰ «Сказание» посвящено стиху Лев 19:25 («В лето же пятое да снесите плод его, прибыток вам плоды его») и толкует его в аллегорическом смысле. Непереводной характер сочинения ясен по включенной в него цитате из упоминавшихся выше анонимных толкований на Евангелие, известных на славянском языке, а русское происхождение и ранняя датировка — из некоторого языкового материала и литературных формул. Заслуживает внимания тот факт, что греческих толкований на Лев 19:25 не выявлено (в отличие от латинских). В свете происхождения «Сказания» следует видеть в его авторе — «святом Григории» — русского книжника Григория, а параллели с памятниками середины XII в. заставляют выдвинуть предположение о его тождестве с Григорием — учителем Фомы, упоминаемым в послании Климента Смолятича.

Компиляции. Своего рода вершиной развития экзегетической литературы в домонгольский период стали компиляции, составившиеся русскими книжниками из различных источников. Их историю можно проследить с середины — второй половины XII в. Наиболее древней является относительно скромная по объему безымянная толковая компиляция, которая сохранилась в двух поздних списках: БАН, 45.11.16 (третья четверть XV в.) и РГАДА, Арх. 478 (третья четверть XVI в.), однако частично вошла уже в Толстовский Изборник РНБ, Q.п.1.18 («Изборник XIII в.»)⁴¹. В компиляции читаются выписки из послания Климента Смолятича с указанием на титул автора («А се толк Климента митрополита...»), что делает вероятным возникновение

³⁸ Вершинин К. В. Древнерусское толкование на догматики восьми гласов // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. М., 2021. № 1. Лингвистическое источниковедение и история русского языка. С. 41.

³⁹ Вершинин К. В. Древнерусское толкование на догматики... С. 41–55.

⁴⁰ Вершинин К. В. Древнерусское толковое «Сказание святого Григория» // Источники по истории русского средневековья и Нового времени. М., 2022. Вып. 1. С. 7–22.

⁴¹ Вершинин К. В. Об одном источнике Мерила Праведного и Кормчей // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 1 (67). С. 5–8.

памятника в кругу книжников, близком к самому Клименту (как известно, последний вскоре после низложения был предан забвению). Среди источников компиляции, время от времени отмечаемых заголовками, — слова свт. Иоанна Златоуста и Андрея Критского, «Небеса» прп. Иоанна Дамаскина, Изборник 1073 г., «Геннадий» (вероятно, константинопольский патриарх V в.) и «Селивестр» (лицо неустановленное), жития из четырех миней.

К началу XIII в. труды по составлению подобных компиляций, по-видимому, переживают расцвет. Толковый Изборник РНБ, Q.п.1.18 представляет собой представляет собой объемистую рукопись (196 листов в «четвертку»). Еще обширнее другой экзегетический сборник — «Кааф». Его полные списки относятся к 1414/1415 и 1498 гг. (соответственно ГИМ, Муз. 4034 и Национальный архив Республики Татарстан, ф. 10, оп. 5, № 468), но содержат лишь одно позднее наслоение — поучение митр. Феогноста (вторая четверть — середина XIV в.). Фрагменты «Каафа» сохранились также в пергаменной рукописи конца XIV в. ГИМ, Увар. 589–4^о, лл. 23–38 об. и 99 об.–139. «Кааф» в значительной мере пересекается по содержанию с Изборником XIII в. Некоторые статьи последнего читаются в «Каафе» в сокращенном виде⁴². Однако больше случаев, когда первенство оказывается за «Каафом»: так, в нем с гораздо большей полнотой представлены переводные толкования свт. Феодорита на Ветхий Завет, Псевдо-Афанасия на Псалтырь и Феофилакта Болгарского на Евангелие (они составляют основной объем сборников), что дает основания возводить архетип сборника к концу XII — началу XIII в. В отличие от хаотически устроенного Изборника XIII в., «Кааф» имеет продуманную структуру: толкования следуют порядку расположения библейских книг (Пятикнижие, пророки, «книги премудрости», Псалтырь, Четвероевангелие, Апостол); в конце помещено все, что не поддавалось такому распределению.

Условно к экзегетическому жанру относится Толковая Палея, которая, согласно сторонникам ее русского происхождения, датируется домонгольским временем⁴³. Однако, несмотря на самоназвание, жанровое своеобразие памятника слишком велико, чтобы ставить ее в один ряд с толкованиями, выдерживающими более или менее «католическую» структуру.

Толковые фрагменты в сборниках смешанного содержания крайне многочисленны и едва ли поддаются учету⁴⁴. Важно, что никаких обширных сводов, подобных указанным выше (и особенно «Каафу» с его устойчивым составом), за XIV–XV вв. до сих пор не выявлено. Правомерно будет сделать вывод, что после монгольского нашествия русские книжники долгое время разрабатывали материал, доставшийся им от предыдущей эпохи.

Подводя итоги проведенному обзору, можно утверждать следующее. Широкое распространение переводных экзегетических сочинений на Руси — это факт, которому до сих пор уделялось недостаточно внимания. Эти сочинения придали заметный импульс становлению толкового жанра в оригинальной древнерусской литературе. Рукописный материал свидетельствует, что данное направление смогло развиться и принести ощутимые плоды. Можно надеяться на новые находки, но и по известным сейчас осколкам можно заключить, что круг экзегетов на Руси был шире, чем это принято думать.

⁴² Грищенко А. И. Об идентифицированных и неизвестных источниках «Речей к Жидовину о вочеловечении Сына Божия» // XLIII Международная филологическая конференция. 11–16 марта 2014 г. Тезисы. СПб., 2014. С. 175.

⁴³ Мильков В. В. Толковая Палея: проблемы интерпретации. Некоторые итоги почти двухвекового изучения памятника // Герменевтика древнерусской литературы. 2020. Т. 19. С. 168.

⁴⁴ Некоторые из них описаны в работе: Мочульский В. Н. Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Одесса, 1893.

Источники и литература

1. Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы XII в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 154–196.
2. Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002. 238 с.
3. Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. 254 с.
4. Алексеев А. А., Лихачева О. П. К текстологической истории древнеславянского Апокалипсиса // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. 1985. Л., 1987. С. 8–22.
5. Афанасьева Т. И. Древнеславянские толкования на литургию в рукописной традиции XII–XVI вв.: исследования и тексты. М., 2012. 393 с.
6. Вершинин К. В. Древнерусские переводы домонгольской эпохи: состояние изучения // Восточная Европа в древности и средневековье. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Вып. XXXIV. Межэтнические контакты в социокультурном контексте. М., 2022. С. 46–50.
7. Вершинин К. В. Древнерусское толкование на догматики восьми гласов // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. М., 2021. № 1. Лингвистическое источниковедение и история русского языка. С. 41–55.
8. Вершинин К. В. Древнерусское толкование на ирмосы Крещения // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 16. Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2016–2017. М., 2018. С. 66–89.
9. Вершинин К. В. Древнерусское толкование «Сказание святого Григория» // Источники по истории русского средневековья и Нового времени. М., 2022. Вып. 1. С. 7–22.
10. Вершинин К. В. Неизвестный древнерусский перевод (анонимные схолии на Ветхий Завет) // Восточная Европа в древности и средневековье. XXX Юбилейные Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 17–20 апреля 2018 г. Материалы конференции. М., 2018. С. 41–45.
11. Вершинин К. В. Неизвестный древнерусский толковый перевод (катена на Псалтырь) // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 16. Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2016–2017. М., 2018. С. 90–118.
12. Вершинин К. В. Об одном источнике Мерила Праведного и Кормчей // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 1 (67). С. 5–8.
13. Вершинин К. В. Славянский перевод неизвестной катены на Псалтырь // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3 (69). С. 23–24.
14. Грищенко А. И. Об идентифицированных и неизвестных источниках «Речей к Жидовину о вочеловечении Сына Божия» // XLIII Международная филологическая конференция. 11–16 марта 2014 г. Тезисы. СПб., 2014. С. 175.
15. Еремин И. П. Литература Древней Руси: этюды и характеристики. М.: Л., 1966. 263 с.
16. Калугин В. В. Книги пророков в библейском кодексе 1502–1507 годов Матфея Десятого // ТОДРЛ. СПб., 2021. Т. 68. С. 133–172.
17. Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Траектории традиции: Главы из истории династии и церкви на Руси конца XI – начала XIII века. М., 2010. 208 с.
18. Милтенова А. Erotarokriseis. Съчинения от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература. София, 2004. 580 с.
19. Мильков В. В. Толковая Палея: проблемы интерпретации. Некоторые итоги почти двухвекового изучения памятника // Герменевтика древнерусской литературы. 2020. Т. 19. С. 167–284.
20. Мочульский В. Н. Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Одесса, 1893. [2], 285 с.

21. *Мушинская М. С.* Изборник 1076 г.: текстология и язык. СПб., 2015. 478 с.
22. *Никольский Н. К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892. [4], VIII, 229, [3] с.
23. *Пичхадзе А. А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси: лингвистический аспект. М., 2011. 403 с.
24. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) СПб., 1996. 576 с.
25. *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Чудовского собрания. Новосибирск, 1980. 233 с.
26. Сводный каталог славянорусских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. / Под ред. Л. П. Жуковской, Н. Б. Тихомирова, Н. Б. Шеламановой. М., 1984. 406 с.
27. *Соболевский А. И.* Материалы и заметки по древне-русской литературе. VI. Из русского толкового евангелия // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. 1915. Т. XX. Кн. 1. С. 261–274.
28. *Соболевский А. И.* Три древнерусских толкования // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. 1912. Т. XVII. Кн. 3. С. 83–92.
29. *Сперанский М. Н.* История древней русской литературы. М., 1914. X, 599, [2] с.
30. *Темчин С. Ю.* Толковые праздничные каноны — неучтенное древнерусское произведение домонгольского периода // Восточная Европа в древности и средневековье. Античные и средневековые общности. XXIX Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. Москва, 19–21 апреля 2017 г. Материалы конференции. М., 2017. С. 223–228.
31. *Турилов А. А.* Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV–XVI вв. (заметки к оценке явления) // *Его же.* Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М., 2012. С. 199–219.



Протоиерей Константин Костромин

**Антилатинская полемика Древней Руси
и ее место в древнерусской книжности
(в контексте научных изысканий В. В. Милькова)**

УДК 271.2-9:821.161.1'04.09
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_87
EDN HSIQAP



Аннотация: Антилатинская полемика в древнерусской литературе активно изучается уже более 150 лет и представления о ней претерпели значительные изменения за это время. Свою лепту в изучение полемики внес и В. В. Мильков, приняв участие в издании произведений митр. Никифора с комментариями к ним. Уже один этот факт показывает, что значение митр. Никифора значительно выросло в глазах специалистов. Кроме того, В. В. Мильков связал сложение антилатинской полемики с историей русской автокефалии, что само по себе спорно, но дает новое направление мысли для исследователей.

Ключевые слова: антилатинская полемика, Древняя Русь, древнерусская книжность, историография, митрополит Никифор, богословие.

Об авторе: **Протоиерей Константин Александрович Костромин**

Кандидат исторических наук, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской Духовной академии.
E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

Для цитирования: Костромин К., прот. Антилатинская полемика Древней Руси и ее место в древнерусской книжности (в контексте научных изысканий В. В. Милькова) // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 4 (24). С. 87–94.

Статья поступила в редакцию 13.02.2023; одобрена после рецензирования 23.02.2023; принята к публикации 25.02.2023.



Archpriest Konstantin Kostromin

**Anti-Latin Controversy in Ancient Rus’
and its Place in Old Russian Literature
(in the Context of Vladimir Milkov’s Scientific Research)**

UDK 271.2-9:821.161.1’04.09
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_87
EDN HSIQAP



Abstract: Anti-Latin controversy in ancient Russian literature has been actively studied for more than 150 years, and its understanding has undergone significant changes during this time. V. Milkov has also contributed to the study of the controversy by taking part in the publication of Metropolitan Nicephorus’ works with commentaries to them. This fact alone shows that the importance of Metropolitan Nicephorus has grown significantly in the eyes of experts. In addition, V. Milkov connected the formation of the anti-Latin controversy with the history of Russian autocephaly. Being controversial in itself, this issue provides a new direction of thought for researchers.

Keywords: Anti-Latin Controversy, Ancient Rus’, Ancient Russian Literature, Historiography, Metropolitan Nicephorus, Theology.

About the author: **Archpriest Konstantin Kostromin**

PhD in History, PhD in Theology, Vice-Rector for Research, Associate Professor at the Department of Church History in St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

For citation: Kostromin K. Anti-Latin Controversy in Ancient Rus’ and its Place in Old Russian Literature (in the Context of Vladimir Milkov’s Scientific Research). *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2023, No. 4 (24), p. 87–94.

The article was submitted 13.02.2023; approved after reviewing 23.02.2023; accepted for publication 25.02.2023.

Отношение древнерусской Церкви к латинству рассматривалось в дореволюционной историографии в контексте латино-византийских догматических споров и церковно-политической подоплеки. В центре внимания был раскол (схизма) между патриархатами Рима и Константинополя, вызванный вероучительными разногласиями, на фоне которого Русская Церковь рассматривалась как послушный региональный компонент Византийской церкви. Послевоенная историография делала акцент на древнерусской гражданской (нецерковной) политической целесообразности и христианизации как элементе истории идей (с этой позиции начинал и В. В. Мильков, полностью от этой парадигмы не ушел). Обыкновенно этот взгляд выражался в декларации политического значения раскола для государств и точном датировании раскола 1054 г. с мгновенными политическими же последствиями. В последние два десятилетия изучение процесса разделения церквей на (несколько условно) Восточную и Западную развивается в контексте истории формирования церковных институтов на Руси.

В связи с этим и различные памятники письменности (вне прямого отношения ко времени и обстоятельствам введения их в научный оборот) имели для историографии разное значение. Для дореволюционной историографии в контексте сказанного выше ключевое значение имели послание св. патр. Фотия Константинопольского в славянском переводе, «Стязание с латиной» и послание, приписывавшееся прп. Феодосию Печерскому¹. Все они читались в контексте событий 1054 г. (даты, прочно закрепившейся в церковно-исторической науке, пришедшей из европейской историографии в XVIII в.), считавшихся основными в истории схизмы, и такой взгляд резонирует в науке до сих пор².

Уже во второй половине XX в. послание свт. Фотия и «Стязание» утрачивают свое значение для историографии, так как догматический контекст их значимости потерял актуальность и стал рассматриваться как исторический фон для появления этих памятников. В современной историографии послание патр. Фотия окончательно отнесено к области византийской истории³. «Стязание с латиной» совершенно утратило значение, так как не имело хождения в древнерусской книжности и не влияло на развитие литературы, вероучения или исторической ситуации на Руси, а древность памятника оказалось невозможно подтвердить. Введенная в научный оборот И. С. Чичуровым статья митр. Ефрема⁴ также не была оценена учеными как важный памятник, поскольку появилась в научной среде тогда, когда вопрос стал рассматриваться в связи с формированием церковно-иерархической структуры, а для ее истории этот памятник практически не имеет значения. Зато особый интерес приобрели канонические ответы митр. Иоанна, митр. Григория (очень своевременно найденные А. А. Туриловым) и свт. Нифонта Новгородского⁵. Последние из них,

¹ См.: Попов А. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875; Августин, иером. Полемические сочинения против латинян, писанные в Русской церкви в XI и XII в. в связи с общим историческим изысканием относительно разностей между восточной и западной церковью // Труды Киевской Духовной Академии. 1967. Т. 3. Июль-сентябрь. С. 451–521.

² Послания митрополита Никифора / Подг. текстов и перевод Г. С. Баранкова. Ред.-сост. В. В. Мильков. М., 2000. С. 108.

³ См.: Фотий Константинопольский, свт. Антилиатинские сочинения / пер. с древнегреч. Д. Е. Афиногенова и П. В. Кузенкова. М., 2019.

⁴ Чичуров И. С. Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (середина XI — начало XII в.) // *Russia mediaevalis*. Bd. 9. München, 1997. S. 43–53.

⁵ Гайденок П. И. Религиозная ситуация в Новгороде по материалам «Вопрошания» Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. В 2-х ч. Ч. 2. Великий Новгород, 2012. С. 139–153; Гайденок П. И., Фомина Т. Ю. «А се владыце рех...»: межличностные отношения епископата и монашествующих в домонгольской Руси // Кирик Новгородец и древнерусская

в связи с личностью вопрошателя — Кирика, представляли особый интерес для Владимира Владимировича⁶.

Еще с начала XX в., с работ М. Д. Приселкова, было осознано ключевое значение для русской церковной истории митрополита Никифора, чьи послания довольно невысоко (как компилятивные и неоригинальные) оценивались самым серьезным исследователем древнерусской антилатинской полемики А. С. Павловым⁷. Советский исторический контекст не способствовал актуализации его посланий, однако повышение интереса к истории Церкви в Древней Руси в наши дни сделало их пристальное их изучение неизбежным. Теперь митр. Никифор видится как фигура, сфокусировавшая квинтэссенцию антилатинского богословия и легализовавшая ее в древнерусской мысли⁸. Именно в контексте деятельности митрополита Никифора стало читаться послание Феодосия Печерского о вере латинской, теперь все чаще датируемое серединой XII в. и атрибутируемое игумену Феодосию Греку⁹. Позднее стали появляться догадки, что некоторые более ранние произведения (послание Феодосия, «Стязание с латиной») были переведены на славянский язык именно в связи с деятельностью митр. Никифора¹⁰. В. В. Мильков в еще большей степени проникся мыслью, что послания митрополита оказались ключевыми произведениями в истории формирования древнерусской полемики против латинства, и посвятил изданию и комментированию их два проекта — книги 2000 и 2006 г.¹¹

Собственно, в издании 2000 г. Владимир Владимирович еще не заинтересовался антилатинской полемической проблематикой послания, лишь дважды воспроизведя характеристики ее А. С. Павловым¹². Комментируя соответствующие места, он оказался в традиционной для отечественной исторической науки тупике в связи с отсутствием в древнерусских источниках даже намеков на знакомство с событиями 1054 г.¹³,

культура. Ч. 2. С. 158–170; *Гайденок П. И.* Несколько замечаний о возможных целях и мотивах создания вопрошания преп. Кирика Новгородца // Новгородика-2015. От «Правды Русской» к российскому конституционализму Мат-лы V междунар. науч. конф. Великий Новгород, 2016. С. 353–361.

⁶ В работах В. В. Милькова все основное внимание было сосредоточено на вопрошателе — Кирике (например: *Мильков В. В.* Биографические сведения о Кирике Новгородце и данные об источниках его учености // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 1. Великий Новгород, 2012. С. 11–56). Впервые он обратился к его личности, работая в 1995 году над словарем по русской философии, а исследовательские статьи о нем стали появляться с 2004 г. (Библиография работ В. В. Милькова // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2022. № 1 (17). С. 12, 17.

⁷ *Павлов А.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 57, 62–65.

⁸ *Костромин К., свящ.* Динамика межконфессионального конфликта на Руси в XI–XII веках // Церковь. Богословие. История. Мат-лы Всерос. науч.-богосл. конф. Екатеринбург, 2014. С. 86–88.

⁹ См.: *Костромин К., свящ.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение. 2011. № 1 (36). С. 6–97; *Полонский Д. Г.* Феодосий «Грек», Климент Смолятич и безымянный патриарх // *Slověne*. 2018. Т. 7. № 2. С. 8–46.

¹⁰ *Костромин К. А.* Развитие антилатинской полемики в Киевской Руси (XI — середина XII в.). Страницы истории межцерковных отношений. Saarbrücken, 2013. С. 123–130.

¹¹ Послания митрополита Никифора. М., 2000; Творения митрополита Никифора / Изд. подгот. С. М. Полянским. М., 2006. Значение митрополита Никифора и его произведений лучше всех охарактеризовала многолетняя соратница Владимира Владимировича Галина Серафимовна Баранкова: *Баранкова Г. С.* Творчество киевского митрополита Никифора: проблемы авторства и перевода его произведений // Герменевтика древнерусской литературы. 2005. № 12. С. 317–339.

¹² Послания митрополита Никифора. С. 46, 50.

¹³ Там же. С. 108–109. Понятно, что наследие митр. Никифора относится к эпохе, когда антилатинская полемика уже играла заметную роль в определении направлений политики стран

опираясь на работы А. Н. Попова и А. С. Павлова, а также автореферат незащищенной диссертации М. Ю. Неборского 1994 г.¹⁴ К дореволюционной историографии (более современной к 2000 г. в отношении русско-латинских отношений еще практически не появилось) Владимир Владимирович добавлял собственные ощущения от значимости того или иного аргумента митр. Никифора в общерелигиозном контексте (без применения принципа историчности).

Обращение к этим произведениям в издании 2006 г. (а для этой книги Владимир Владимирович подготовил очерк и комментарии послания Владимиру Мономаху о вере латинской) было более глубоким¹⁵. Описание и анализ В. В. Мильковым послания здесь не только структурированы и развернуты, но и основаны на более актуальной литературе, помимо основной дореволюционной историографии. Стиль послания охарактеризован им как «компилятивный формализм»¹⁶. Владимир Владимирович попытался конкретизировать и датировку послания, привязав его к событиям 1113 г.¹⁷ Важной показалась В. В. Милькову и особенность послания, в «котором отсутствуют мотивы крайней нетерпимости к латинянам, чем наш памятник резко отличается от антилатинского «Слова» Феодосия Печерского»¹⁸.

Одним из наиболее ценных выводов В. В. Милькова можно считать увязывание антилатинской полемики с проблемой русской автокефалии¹⁹, о которой Владимир Владимирович часто писал²⁰. Его мысль можно передать следующей формулой: чем более независима Русская Церковь, тем шире ее международные связи, и, соответственно, чем более развита антилатинская полемика, тем больше зависимость ее от Константинополя. Напрямую этот вывод не зафиксирован В. В. Мильковым, однако он напрашивается из всей логики его рассуждений и представляется очень перспективным не только в ретроспекции на события XI–XII вв., но и, типологически, на любую

Византийского круга, куда к концу XI — началу XII в. попала и Русь, благодаря деятельности византийской церковной иерархии. Однако до сих пор в науке ощущается послевкусие долгого атрибутирования «Послания об опресноках» легендарному киевскому «митрополиту Леону», якобы управлявшему Русской Церковью в первые десятилетия XI в. Только через полвека после публикации статьи А. Поппэ в Византийском временнике о митр. Леонтии Переяславском (Поппэ А. В. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии (окончание) // Византийский временник. Т. 29. М., 1969. С. 95–104) атрибуция этого послания постепенно «перекочевала» во вторую половину XI в., и фигура «Леона Киевского» «подрастала».

¹⁴ Неборский М. Ю. Антилатинская полемика на Руси до Флорентийского собора (по материалам Кормчих книг). Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. М., 1994. Все это не помешало исследователям обращаться именно к этому изданию посланий митрополита (например: Ищенко А. С. Владимир Мономах в русском общественно-историческом сознании: мифологический образ и историческая реальность. Ростов н/Д., 2014. С. 76–77).

¹⁵ Издание было воспринято в науке достаточно критично, прежде всего в вопросах издания текстов посланий (Максимович К. А. Творения митрополита Никифора / Изд. подг. С. М. Полянским, Н. М. Громов, С. М. Полянский, общ. ред. М.: Наука, 2006. 501 с. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. № 3 (19). С. 153–156).

¹⁶ Творения митрополита Никифора. С. 126.

¹⁷ Там же. С. 127; Гайденко П. И. Место русской церковной иерархии в событиях киевского восстания 1113 г. // Клио. 2011. № 1 (52). С. 34–36; Гайденко П. И., Филиппов В. Г. Несколько замечаний о интересах церкви в восстании 1113 г. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. № 2 (2). С. 173–184.

¹⁸ Творения митрополита Никифора. С. 127.

¹⁹ Там же. С. 22.

²⁰ Мильков В. В. Своеобразие идейно-религиозной ситуации на Руси // Дергачева И. В., Мильков В. В., Милькова С. В. Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. М., 2016. С. 28–42; Его же. Политический элемент в нравственно-религиозной проповеди епископа новгородского Луки Жидяты // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2019. № 1 (11). С. 9 и др.

эпоху. Формирование антагонизма само по себе сужает поле для внешнеполитического маневра, а навязывание его со стороны создает зависимость от политики определяющего повестку дня центра. Наверное, именно этим вызвано длительное нежелание Древней Руси двигаться в кильватере антилатинской политики Константинополя и его патриархии, коль скоро вообще оказывается возможным говорить о внешней политике Древней Руси²¹. Связи антилатинской проблематики с историей крещения Руси²², а также формирования в ней церковных институтов с идеей автокефалии наиболее плодотворны еще и потому, что антилатинская полемика не формировала древнерусское общественное сознание (что неоднократно с удивлением фиксировалось в историографии), а была призвана воздействовать на политиков-князей. Монархический принцип управления Церкви предполагал в качестве адресата не коллективы — вече или боярские круги (господу Великого Новгорода), — а конкретных князей. Впрочем, эпоха «русской автокефалии», как ее обозначал Владимир Владимирович, во-первых, предшествовала обострению отношений между Константинополем и Римом и потому не было необходимости вовлекать ее в вялотекущую полемику греков и латинян по сложным богословским нюансам, а во-вторых, осталась в историографии безымянной — легендарность фигуры «митрополита Михаила» не позволяла сопоставить с грандиозной фигурой св. князя Владимира какую-либо, хотя бы скромную, церковную руководящую фигуру (на такую роль не могут претендовать деятели «второго плана», такие как Анастас Корсунянин или еп. Новгородский Иоаким). Так же нужно отметить и то обстоятельство, что события крещения Руси не привели к упрочению отношений с Византией, по крайней мере, церковных, что укладывается в предшествующую логику этих отношений, а, следовательно, крещение Руси хотя и связано с Византией, ее историей и влиянием на русские дела, но не говорит о реальной степени зависимости Руси от Византии²³.

Зато фигура митр. Никифора, оказывающаяся значимой не только в литературном, но и в административном плане, почти соприкасается с фигурой другого деятеля «русской автокефалии», когда все встало на свои места — митр. Климента Смолятича²⁴. Отсутствие успеха в его деятельности связано и с тем, что зависимость Русской Церкви от Византии была уже установлена настолько прочно, что разрыв с ней сделал излишней всю ту эллинскую мудрость, которую Климент, как обычно считается, впитал в годы самообразования, что вызвало критику в его адрес и язвительное его самооправдание²⁵, и с тем, что разрыв Восточной и Западной Церквей уже достиг таких масштабов, что уже сказался и на Русской Церкви (вызвав отповедь

²¹ Пауто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 19–20.

²² Первым этот вопрос поставил, к сожалению, неудачно, Аполлон Григорьевич Кузьмин: Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 21–54.

²³ Пример рассуждений, когда определяющее в церковных делах влияние Византии названо «следствием компромисса правящих элит Руси и Византии», дает работа А. А. Роменского. Это наиболее мягкая интерпретация событий, однако она снова ставит ситуацию в отработанную парадигму доминирования Византии на русском направлении в результате крещения Руси, что неочевидно (ср.: Роменский А. А. Империя ромеев и «тавроскифы». Очерки русско-византийских отношений последней четверти X — начала XI в. Изд. 2-е, перераб. и доп. СПб., 2020. С. 270–279; Костромин К., *прот.* Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства. СПб., 2016).

²⁴ Этой фигуре посвящена одна из последних прижизненных статей Владимира Владимировича: Мильков В. В. Климент Смолятич: русский опыт автокефалии и наследие Солунских братьев // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2022. № 1 (17). С. 30–47.

²⁵ Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII в. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 124–137.

в западных связях от игум. Феодосия Грека); и с тем, что Климент оказался фигурой сильной, но зависимой от еще более сильной фигуры князя Изяслава Мстиславича, что подчеркнуло оборотную сторону автокефалии — зависимость от местных гражданских властей. В этом смысле деятельность митр. Никифора оказалась направленной на предотвращение новых попыток установления автокефалий в Русской Церкви, в том числе привязыванием к Византии через подчинение ее богословскому полемическому дискурсу и, одновременно, разрыванием ее взаимосвязей с латинским миром (впоследствии ставшим Европейским), и неуспех митр. Климента был отчасти предопределен деятельностью митр. Никифора.

Источники и литература

1. *Августин, иером.* Полемические сочинения против латинян, писанные в Русской церкви в XI и XII в. в связи с общим историческим изысканием относительно разностей между восточной и западной церковью // Труды Киевской Духовной Академии. 1967. Т. 3. Июль-сентябрь. С. 451–521.
2. *Баранкова Г. С.* Творчество киевского митрополита Никифора: проблемы авторства и перевода его произведений // Герменевтика древнерусской литературы. 2005. № 12. С. 317–339.
3. Библиография работ В. В. Милькова // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2022. № 1 (17). С. 8–29.
4. *Гайдено П. И.* Место русской церковной иерархии в событиях киевского восстания 1113 г. // Клио. 2011. № 1 (52). С. 34–36.
5. *Гайдено П. И.* Несколько замечаний о возможных целях и мотивах создания вопрошания преп. Кирика Новгородца // Новгородика-2015. От «Правды Русской» к российскому конституционализму. Материалы V международной научной конференции / Сост. Е. В. Торопова, С. А. Коварская, Я. А. Васильев, Д. Б. Терешкина и др. Великий Новгород: НГУ им. Ярослава Мудрого, 2016. С. 353–361.
6. *Гайдено П. И.* Религиозная ситуация в Новгороде по материалам «Вопошания» Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. В 2-х ч. Ч. 2. Великий Новгород: Новгородский гос. ун-т, 2012. С. 139–153.
7. *Гайдено П. И., Филиппов В. Г.* Несколько замечаний о интересах церкви в восстании 1113 г. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. № 2 (2). С. 173–184.
8. *Гайдено П. И., Фомина Т. Ю.* «А се владыце рех...»: межличностные отношения епископата и монашествующих в домонгольской Руси // Кирик Новгородец и древнерусская культура. В 2-х ч. Ч. 2. Великий Новгород: Новгородский гос. ун-т, 2012. С. 158–170.
9. *Ищенок А. С.* Владимир Мономах в русском общественно-историческом сознании: мифологический образ и историческая реальность. Ростов н/Д.: Антей, 2014.
10. *Костромин К. А.* Развитие антилатинской полемики в Киевской Руси (XI — середина XII в.). Страницы истории межцерковных отношений. Saarbrücken: Sanktus, 2013.
11. *Костромин К., прот.* Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016.
12. *Костромин К., свящ.* Динамика межконфессионального конфликта на Руси в XI–XII веках // Церковь. Богословие. История. Материалы Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2013 г.). Екатеринбург, 2014. С. 81–89.
13. *Костромин К., свящ.* Проблема атрибуции «Слова Феодосия, игумена Печерского, о вере крестьянской и о латыньской» // Христианское чтение. 2011. № 1 (36). С. 6–97.

14. Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси / Отв. ред. А. Д. Сухов. М.: Мысль, 1987.
15. Максимович К. А. Творения митрополита Никифора / Изд. подг. С. М. Полянским, Н. М. Громов, С. М. Полянский, общ. ред. М.: Наука, 2006. 501 с. // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. № 3 (19). С. 153–156.
16. Мильков В. В. Биографические сведения о Кирике Новгородце и данные об источниках его учености // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 1 / Отв. ред. В. В. Мильков. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2012. С. 11–56.
17. Мильков В. В. Климент Смолятич: русский опыт автокефалии и наследие Солунских братьев // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2022. № 1 (17). С. 30–47.
18. Мильков В. В. Политический элемент в нравственно-религиозной проповеди епископа новгородского Луки Жидята // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2019. № 1 (11). С. 6–27.
19. Мильков В. В. Своеобразие идейно-религиозной ситуации на Руси // Дергачева И. В., Мильков В. В., Милькова С. В. Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. М.: Мир философии, 2016.
20. Неборский М. Ю. Антилиатинская полемика на Руси до Флорентийского собора (по материалам Кормчих книг). Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. М., 1994.
21. Павлов А. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.
22. Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М.: Наука, 1968.
23. Полонский Д. Г. Феодосий «Грек», Климент Смолятич и безымянный патриарх // Slověne. 2018. Т. 7. № 2. С. 8–46.
24. Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII в. Исследования, тексты, переводы. СПб.: Наука, 1992.
25. Попов А. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875.
26. Поппэ А. В. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии (окончание) // Византийский временник. Т. 29. М.: АН СССР, 1969. С. 95–104.
27. Послания митрополита Никифора / Подг. текстов и перевод Г. С. Баранкова. Ред.-сост. В. В. Мильков. М., 2000.
28. Роменский А. А. Империя ромеев и «тавроскифы». Очерки русско-византийских отношений последней четверти X — начала XI в. Изд. 2-е, перераб. и доп. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2020.
29. Творения митрополита Никифора / Изд. подгот. С. М. Полянским. М.: Наука, 2006.
30. Фотий Константинопольский, свт. Антилиатинские сочинения / пер. с древнегреч. Д. Е. Афиногенова и П. В. Кузенкова. Изд. 3-е. М.: Познание, 2019.
31. Чичуров И. С. Схизма 1054 г. и антилиатинская полемика в Киеве (середина XI — начало XII в.) // *Russia mediaevalis*. Bd. 9. München, 1997. S. 43–53.



А. А. Манохин

Новонайденные списки Устава преподобного Иосифа Волоцкого (по материалам ОР ГИМ)

УДК 821.161.1'04.09+94(470):930.2
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_95
EDN QJRFGM



Аннотация: В статье вводятся и возвращаются в научный оборот списки «Духовной грамоты», или Устава прп. Иосифа Волоцкого из фондов Отдела рукописей и старопечатных книг Государственного исторического музея. В ходе работы автор обнаружил древнейший из списков Минейной редакции в собрании И. А. Вахромеева № 110, конца 1510-х – 1520-х г. Список принадлежал Волоколамскому монастырю и, вероятно, содержит правку рукой преемника Иосифа, игумена и в дальнейшем митрополита Даниила. В списке из собрания П. И. Шукина № 363 после текста Устава обнаружены канонические правила с толкованиями Вальсамона в переводе прп. Максима Грека. В списке из Епархиального собрания № 851 заметна попытка удаления упоминаний о 14 Слове, хотя удалены только 8 из 9 Преданий 13-го. Это может быть признаком существования 13-Словного извода Минейной редакции. Найден третий полный список Краткой редакции Устава Иосифа Волоцкого в собрании А. С. Уварова № 449–4, в котором осуществлена редакция старообрядческой направленности. Уточнены датировки уже известных списков. В конце помещён перечень всех известных автору по литературе и личному знакомству списков Устава.

Ключевые слова: преподобный Иосиф Волоцкий, Устав Иосифа Волоцкого, преподобный Максим Грек, митрополит Даниил, датировка.

Об авторе: **Александр Александрович Манохин**

Кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра научного проектирования
Управления по научной работе РГГУ.

E-mail: mnoh@inbox.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6407-4514>

Финансирование: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 20-18-00218, <https://rscf.ru/project/20-18-00218/>

Для цитирования: Манохин А. А. Новонайденные списки Устава преподобного Иосифа Волоцкого (по материалам ОР ГИМ) // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 4 (24). С. 95–110.

Статья поступила в редакцию 25.03.2023; одобрена после рецензирования 25.04.2023; принята к публикации 10.05.2023.



Alexandr Manokhin

New Found Copies of st. Joseph Volotsky Monastic Rule in SHM

UDK 821.161.1'04.09+94(470):930.2
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_95
EDN QJRFGM



Abstract: New copies of “Monastic Rule” (or “Spiritual Letter”) by Rev. Joseph Volotsky are introduced and brought back into scientific circulation from the funds of the Department of Manuscripts and Old Printed Books of the State Historical Museum. In the course of work, the oldest copy of the “Rule”, Menaion ed. was found in the collection of I. Vahromeev No. 110, late 1510s–1520s. It belonged to the Volokolamsk monastery and is likely to be edited by Daniel, the successor of Joseph, hegumen and later Metropolitan of all Russia. The canonical rules translated by Maxim the Greek with Balsamon’s commentaries were found after the text of the “Rule” in the copy from P. Shchukin’s collection No. 363. There are traces of an attempt to remove references to Word 14 in the copy from Diocesan collection No. 851, but only 8 out of 9 points of Word 13 were removed. This may be a sign that the 13-Word version of the Minain edition does exist. The third complete copy of the Brief Edition of the Rule of Joseph Volotsky was found in the collection of A. Uvarov No. 449-4, which probably had been edited by Old Believers. The dates of already known copies have been clarified. At the end, there is a list of all Monastic Rule copies known to the author from literature and those he studied himself.

Keywords: Joseph Volotsky, Monastic Rule, Maxim the Greek, Metropolitan Daniel, Dating.

About the author: **Alexandr Manokhin**

PhD in History, Research Fellow of Center for Scientific Design of Department for Research at Russian State University for the Humanities.

E-mail: mnoh@inbox.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6407-4514>

Financing: The research was supported by a grant from the Russian Science Foundation No. 20-18-00218 <https://rscf.ru/project/20-18-00218/>

For citation: Manokhin A. New Found Copies of st. Joseph Volotsky Monastic Rule in SHM. *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2023, No. 4 (24), p. 95–110.

The article was submitted 25.03.2023; approved after reviewing 25.04.2023; accepted for publication 10.05.2023.

На данный момент в научный оборот введено достаточно большое число списков «Духовной грамоты», или Устава прп. Иосифа Волоцкого¹.

Первым опытом источниковедческого подхода к Уставу является работа Я. С. Лурье². Главная заслуга исследователя — открытие Краткой редакции Устава в списке ОР РНБ. Ф. 717 (Библиотека Соловецкого монастыря) № 326/346 (Сол. 326/346) — в том самом, в котором помещён изданный «Просветитель» прп. Иосифа Волоцкого. Я. С. Лурье полагал, что Краткая редакция была составлена ранее и подчёркивает принцип полного нестяжания. Помимо этой темы в ней прослеживаются темы строгой монашеской дисциплины и личного физического труда. Это заставило Якова Соломоновича в корне пересмотреть вопрос о противостоянии прп. Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, сблизив их позиции. Соответственно, известная до тех пор редакция Устава стала Минейной. Её исследователь отнёс к самому концу жизни прп. Иосифа (1515 г.)³.

Лурье отметил, что существуют рукописи, в которых представлены только части Краткой редакции Устава⁴. Кроме того, он нашёл ещё один список Краткой редакции — ОР РНБ. Ф. 588 (Собрание М. П. Погодина) № 1135 (Погод.1135), в котором есть некое 12 Слово, нехарактерное и для Минейной редакции, но имеющееся в списках с неполным набором Слов. Исследователь издал Краткую редакцию по списку Сол.326/346 с исправлениями по Погод.1135, отдельно опубликовал и 12 Слово⁵. В дальнейшем наблюдения и выводы Лурье были суммированы в его классической работе об истории ереси «жидовствующих»⁶.

С того момента выстроенная Я. С. Лурье концепция не пересматривалась, поисков новых списков Устава не предпринималось, ставился только вопрос о времени создания редакций. Текст объёмной Пространной редакции в различных списках, видимо, не подвергался столь радикальной редактуре, как «Просветитель».

Между тем сохранилось множество списков Устава, в том числе среди собраний Отдела рукописей и старопечатных книг Государственного исторического музея. Наиболее примечательный из них — ОР ГИМ. Собрание И. А. Вахромеева № 110 (Вахр.110), в четвёрку. Собрание ярославского купца Ивана Александровича Вахромеева было описано А. А. Титовым, в том числе и этот список Устава⁷. Титов отметил, что список — XVI века. На переплётном листе запись, что Уставов нет у Ундольского, есть только в Синодальной библиотеке список XVII в. В номер «090», возможно, вкралась опечатка — под № 190 по описанию А. В. Горского и К. И. Невоструева фигурирует ОР ГИМ. Синодальное собрание. № 52. На задней доске вклейка с текстом «Сиа книга Иосифа Волоколамского монастыря, Чаженьскаго жилища в доме Александра Ошевенскаго». Это чрезвычайно ценное замечание, так как означает возможность создания рукописи в Иосифо-Волоколамском монастыре, откуда она была передана, видимо, в Александро-Ошевенский монастырь. Проверка филиграней подтверждает

¹ Манохин А. А. Древнейшие выписки из Устава Иосифа Волоцкого // Можайск — священный город русских: сборник материалов научной конференции «Макариевские Чтения». Вып. XXVIII. Можайск, 2022. С. 161–165.

² Лурье Я. С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // ТОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1956. С. 116–140.

³ Там же. С. 123–126, 131–134.

⁴ Там же. С. 285, 291.

⁵ Послания Иосифа Волоцкого. С. 296–319, 320–321.

⁶ Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л., 1960. С. а219–221, 249–257.

⁷ Титов А. А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие Действительному Члену Императорского Русского Археологического Общества И. А. Вахромееву. [Вып. 1]. М., 1888. С. 91–92.

правоту Титова — это действительно список XVI в., более того, вероятно, именно это — **древнейший** список Устава.

1. Неясная литера (В ?) на л. 5.
2. Голова быка под крестом со змеей (лл. 9–16). Сходство Piccard, Findbuch II, Abt. XVI, № 212 (1511–1525 гг.).
3. Рука под трилистником (лл. 17–24, 83–157). Сходство Piccard-online, № 155060 (1519 г.)⁸.
4. Рука под крестом (лл. 19–71), двух парных разновидностей. Разновидность лл. 25 и 32 сходна с Piccard, Findbuch XVII, № 398 (1519 г.), на лл. 28 и 29 — сходна с Piccard, Findbuch XVII, № 394 (1519 г.). Эта же филигрань в электронном альбоме за № 154705⁹.
5. Другая рука под трилистником (лл. 74–158). Сходство Piccard-online, № 155057 (1523 г.)¹⁰.
6. Низ от литеры L под короной на щите под короной с тремя лилиями, под щитом литера b (л. 163). Таких филиграней несколько за вторую половину 1510-х гг., но наиболее сходна Piccard-online, № 28644 (1517 г.)¹¹.
7. Книга реставрирована и переплетена на рубеже XVII–XVIII вв. На л. 2 кусок текста переписан на фрагменте «Герба Амстердама», подобие Дианова, «Герб Амстердама» № 359 (1695–1707 гг.). На чистом л. I в конце тоже такая филигрань, подобие Дианова, «Герб Амстердама», № 297 (1702 г.).

Таким образом, это список конца 1510-х — первой половины 1520-х гг., вероятно, волоколамского происхождения. Весьма примечательная правка на верхнем поле л. 7 (выделена **полужирным**): «...пожди глаголя дондеже соберутся братиа и начнуть пеня и тако поидеши **овогда ж вещи некия яко благословны и нужны преж створити и потом ити** овогда же и сном погружаеть...» Судя по характерному почерку, это может быть рука преемника Иосифа Волоцкого, игумена и затем митрополита Даниила¹². Что касается текста, то это Минейная редакция Устава в том же виде, в каком она попала в дальнейшем в Великие Минеи Четии.

Другой достаточно ранний список — ОР ГИМ. Собрание Е. В. Барсова № 354 (Барс.354), в четвёрку. В фолиацию вкралась ошибка — после л. 119 идёт л. 131, из-за чего фолиация доходит до № 158. Всего в рукописи 147 листов. Сам текст также повреждён: после л. 1 должен следовать л. 11, за ним лл. 4–10, а на лл. 2 и 3 — посторонние тексты, в том числе с заглавием «От Патерика». Вся рукопись написана на двух разновидностях филигрании «солнце под трилистником на длинной мачте». На лл. 115 и 119 филигрань сходна с Briquet, № 13909 (1525 г.)¹³, а на лл. 113 и 114 — сходство с Piccard-online, № 41227 (1523 г.)¹⁴. Последний переплётный лист (№ 158, хотя он 147-й) имеет белую

⁸ Piccard-online. URL: <https://www.piccard-online.de/detailansicht.php?klassi=019.002.009.002&ordnr=155060&sprache=en> (дата обращения: 08.08.2022).

⁹ Piccard-online. URL: <https://www.piccard-online.de/detailansicht.php?klassi=019.002.001&ordnr=154705&sprache=en> (дата обращения: 08.08.2022).

¹⁰ Piccard-online. URL: <https://www.piccard-online.de/detailansicht.php?klassi=019.002.009.002&ordnr=155057&sprache=en> (дата обращения 08.08.2022).

¹¹ Piccard-online. URL: <https://www.piccard-online.de/detailansicht.php?klassi=025.011.005&ordnr=28644&sprache=en> (дата обращения 08.08.2022).

¹² Образцы его почерка указаны Б. М. Клоссом: *Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков*. М., 1980. С. 88–96.

¹³ Между л. 72 и 73 сохранилась закладка, где кто-то уже определял эту филигрань как Briquet, № 13909.

¹⁴ Piccard-online. URL: <https://www.piccard-online.de/detailansicht.php?klassi=032.001.002.002.004&ordnr=41227&sprache=en> (дата обращения 08.08.2022).

дату — 1784 год. Таким образом, это список 1520-х гг., но неизвестного происхождения, также содержащий Минейную редакцию Устава прп. Иосифа Волоцкого.

Далее по древности следует давно известный список ОР ГИМ. Епархиальное собрание № 341 (Епарх.341), в 4-ку. Устав Минейной редакции занимает всю книгу, лл. 1–179. Он написан на бумаге всего двух филиграней:

1. Рука под короной, с сердцем на ладони (лл. 1–107). Подобие Пиккар-онлайн, № 154951 (1547 г.)¹⁵. Она же есть в Брикe за № 11000 (1545 г.) и описании Епархиального собрания¹⁶.
2. Рука с фестонами под короной, без украшений. (лл. 108–179). Подобие Пиккар-онлайн, № 154764 (1547 г.)¹⁷.

Этот список, как и указано в описании Епархиального собрания, середины XVI в.

Известный Лурье сборник ОР ГИМ. Собрание П. И. Щукина № 363 (Щук.363) также содержит Минейную редакцию Устава¹⁸. Сам Устав занимает в рукописи лл. 1–217, с одной филигранью: «сфера под шестиконечной звездой, под сферой кружок». Сходство Лихачёв, № 1843 (1562 г.). Судя по остаткам колонтитула, лл. 218–230 занимает «Софроний, архиепископ Иерусалимский», антииудейское сочинение без начала и конца. Его бумага — «кораблик с флагом на мачте и на корме». Сходство Лихачёв, № 3001 (1562 г.). Лл. 233–266 занимают разнообразные выписки на бумаге «рука под короной, на руке литера F». Подобие Лихачёв, № 1878 и 1879 (1567 г.). Весьма примечательны статьи лл. 243–253, так как на них помещены канонические правила и толкования Феодора Вальсамона, переведённые прп. Максимом Греком для Вассиана (Патрикеева)¹⁹. Часть из них есть в подборке к 27 Апостольскому правилу в Сводной Кормчей митр. Даниила НИОР РГБ. Ф. 310 (собрание В. М. Ундольского) № 27, лл. 81, 81 об., 103 об., 104 об.

Статья	Лист
Святых Апостол правило 27	243
Толкование Алексея диакона и законохранителя Аристина	243
Златоустово еже от Иоанна	244
Великаго Василиа	244
Ивана Занораса (толкование на 27 Апостольское правило)	244
Матфеево (Властаря толкование на 27 Апостольское)	245
Феодора Валсамона (толкование на 27 Апостольское)	246 об.
Святых апостол правило 47 толк Феодора Валсамона	247
6-го Собора правило 20 Феодора Валсамона (на поле «толк»)	247 об.

¹⁵ Piccard-online. URL: <https://www.piccard-online.de/detailansicht.php?klassi=019.002.007&ordnr=154951&sprache=en> (дата обращения 03.10.2022).

¹⁶ Дианова Т. В., Костюхина Л. М., Поздеева И. В. Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ // Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л., 1991. С. 354.

¹⁷ Piccard-online. URL: <https://www.piccard-online.de/detailansicht.php?klassi=019.002.006&ordnr=154764&sprache=en> (дата обращения 03.10.2022).

¹⁸ Яцимирский А. И. Опись старинных славянских и русских рукописей собрания П. И. Щукина. Вып. 2. М., 1897. С. 63–65.

¹⁹ Корогодина М. В. Кормчие книги XIV — первой половины XVII века. Т. 1: Исследование. М.: СПб., 2017. С. 359–360.

Великого Василия правило 10 от толкования Феодора Вальсамона патриарха антиохийского на 29-е правило (со слов «Сего ради не всякаа клятва законна» на л. 250, вероятно, авторский текст)	248 об.
Карфагенского Собора правило 45 во иных же 47	250 об.
Лаодикийского Собора правило 45 толк (Феодора Вальсамона) ²⁰	251
Карфагенского Собора о свобожениих в церквях бываемых правило 68 (ныне это 75 правило) ²¹ (кусок толкования Феодора Вальсамона)	251 об.
Собора иже в Лаодикии правило 21	251 об.
Толкование Иоанна Занораса	252
Того ж правило 22	252
Толкование Занорасово ж	252
Того ж правило 25	252 об.
Толкование Занорасово ж	253
4-го Собора толкование правила Занарасаво (на полях «24») (на деле на 23 правило 4 Вселенского, Халкидонского) ²²	253
26-го (толкование Зонары на 26 Апостольское)	253 об.

Таким образом, это список 1560-х гг., и с учётом канонических статей лл. 243–253, где помещены уникальные для деятельности Вассиана (Патрикеева) и митр. Даниила переводы, эта рукопись может быть волоколамского происхождения.

В собрании Чудова монастыря Минейная редакция Устава представлена списком ОР ГИМ. Чудовское собрание № 294 (Чуд.294)²³. Его филигрანი:

1. Неясная филигрань на лл. 1 и 6.
2. Гербовая лилия под короной на фигурном щите (лл. 3 и 4). Сходство Хивуд, № 1723 (1644 г.).
3. Медведь на щите под короной, с полосой (лл. 10–55, 181–188). Филиграни ближе чем «типа Тромонин, 1333 (1649 г.)», указанной Т. Н. Протасевой, обнаружить не удалось.
4. Феникс в круге, с контрамаркой LR (лл. 56–143). Сходство Дианова, Костюхина, № 1113 (1654 г.).
5. Феникс, восстающий из пламени, в круге (лл. 144–173). Сходство Дианова, Костюхина, № 1106 (1654 г.). Примечательно, что в каталог изображения взяты из разных рукописей.
6. Орёл, внутри герб с рожком (лл. 174–180, 190–195). Сходство Хивуд, № 1303 (1644 г.).
7. Пасхальный агнец на щите под короной (лл. 189 и 196). Сходство Хивуд, № 2843 (1649–1651 г.).
8. На л. I низ от щита, но без изображений.

Перед нами список середины XVII в., наиболее вероятно — 1650-х гг. (достаточно точно определяемые фениксы). Устав в нём занимает лл. 1–171, после чего оставлен один чистый лист 171а.

²⁰ Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М., 2000. С. 262.

²¹ Там же. С. 577–580.

²² Там же. С. 228–229.

²³ Описание рукописей Чудовского собрания / сост. Т. Н. Протасева. Новосибирск, 1980. С. 176.

Известный в дореволюционной литературе и упоминаемый Лурье список в лист на 58 листах ОР ГИМ. Синодальное собрание № 52 (Син.52) действительно принадлежит XVII в. Стоит добавить, что на нём есть подпись свт. Димитрия Ростовского (Савича), малороссийского уроженца²⁴. Проверка филиграней вкупе с указанным А. В. Горским и К. И. Невоструевым малороссийским наречием заставляет предполагать, что список и был создан для этого известного книжника на рубеже 1680-х и 1690-х гг.:

1. Неясный гербовый щит (лл. 3–6, 25, 26, 37, 38, 49, 50). Создаётся впечатление, что бумагу делали сразу двумя наложенными друг на друга проволочными сетками. В наличии два понтюзо, одно из которых параллельно вержерам. Изображений, возможно, тоже два: корона с аркой под маленьким крестиком и большой гербовый щит, вероятно, с лотарингским крестом.
2. Дама и кавалер с подписью ALLMODE PAPIER (лл. 9–46). Сходство Дианова, старопечатные книги, № 265 (1688–1700 гг.).
3. Мадонна с младенцем, ангелочками и литерами GA (лл. 51–58). Сходство Лауцвявичус, № 2492 (1685–1690 гг.)

Как и указывалось исследователями, в нём не хватает 14 Слова, однако остальной текст Минейной редакции прежний.

Неожиданно поздним оказался хорошо известный в литературе список ОР ГИМ. Собрание А. С. Уварова № 6–8²⁵. Устав в нём занимает лл. 1–166 об. Филигрانی книги:

1. VRYHEIT: лев с крестом на пьедестале с этими литерами, окружённый ветвями, контрамарка LABM (лл. 1–142). Сходство Хивуд, № 3146 (1711 г.).
2. Герб Амстердама: три креста на щите, поддерживаемом двумя львами на постаменте, под императорской короной (лл. 143–192). Сходной конфигурации короны и львов найти не удаётся, подобие Хивуд, № 411 (1704 г.). У изображения из альбома нет постамента, но есть литеры, отсутствующие в рукописи.
3. Другой герб Амстердама, контрамарка JT. Её фрагменты на л. 159, 160, 165, 166, а на л. 161 и 164 — фрагменты контрамарки. Сходство Хивуд, № 356 (1703 г.).

Таким образом, вероятнее всего, список создан в 1710-х гг. Архим. Леонид отметил неисправность списка. Действительно, на л. 3 об. иным почерком на пустом месте вписана статья «От патерика», тексты лл. 167–192 не принадлежат Уставу Иосифа Волоцкого (это выписки, в первую очередь, из Лествицы), а на л. 7 есть лакуна в тексте (оставлено пустое место).

Есть в собраниях ОР ГИМ и поздние списки. В собрании Симонова монастыря это № XI, 1783 г., и № XII, список с него на лл. 1–70, на бумаге без вержеров и понтюзо (переплётная бумага с литерами ГНКФ)²⁶.

Рукопись ОР ГИМ. Собрание Воскресенского монастыря (рукописи на бумаге) № 126 (далее Воскр. бум.126) имеет точную дату — 1831 г.²⁷ Рукопись в четвёрку и состоит из двух частей, как и отметил архим. Амфилохий. Каждая часть имеет свою фолиацию. Устав является второй частью, с л. 70 по первому счёту, где помещено заглавие, до л. 95. На лл. 3 об.–4 по второму счёту должно было находиться оглавление

²⁴ Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. Отд. 2. С. 517–520.

²⁵ Леонид [Кавелин], архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. Ч. 1. М., 1893. С. 208–210.

²⁶ Попов Н. Рукописи московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки). Вып. II. Симоновское собрание. М., [1910]. С. 14–15.

²⁷ Амфилохий (Сергиевский), архим. Описание Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки архимандрита Амфилохия, с приложением снимков со всех пергаменных рукописей и некоторых писанных на бумаге. М., 1875. С. 174.

Устава, однако листы остались не заполненными. Это также список Минейной редакции Устава прп. Иосифа Волоцкого.

Позднейшим из всех списков в собраниях Отдела рукописей является ОР ГИМ. Епархиальное собрание № 851 (Епарх.851), в 4°. Устав занимает все 137 листов. На лл. 10 и 11 плохо видимая филигрань Pro Patria, судя по забору, скипетру и сабле. Аналог Клепиков, № 718 (1818 г.)²⁸. На л. 1а об. есть отметка о принадлежности в 1860 г. Спасо-Преображенскому Гуслицкому монастырю. На л. 6 миниатюра прп. Иосиф Волоцкий, с эпиграфом за авторством «р. п. ф. п. Василия Фёдорова» от 27 мая 1834 г. Таким образом, книга была создана, скорее всего, в промежутке 1834–1860 гг. Это тоже Минейная редакция, однако разночтений в списке весьма много (выделены **полужирным**):

ВМЧ	Епарх.851
Предисловие	
Стб. 501: Попечение имамы еже в церкви и в келлии, и якоже подобает, ниже о трапезном, и о благочинии монастырском, и ниже о пици и питии, ниже о одеждах и о обуцах, ниже о вещех, якже имамы в келиах без благословения: но просто живуще яко же мирстии, не иимуще печали	Л. 3 об.: Попечение имамы еже в церкви и в келлии, и якоже подобает, ниже о трапезном, и о благочинии монастырском, но просто живуще яко же мирстии, не иимуще печали
Стб. 501: о евангельских заповедех и о отеческих писаниих и о еже zde написанных преданий, по сведетельствоу божественных писаний, яже суть сиа [далее в Епарх.851 оглавление отсутствует, как и часть продолжения предисловия]: Стб. 503: да прочтает 14 слов в то ж число: и тогда познает, яко небеснаго царства наслаждение примет и вечных благ общник будет , иже сиа предание сохраняюще. Небрегуще же о них осуждени будут	Л. 4–4 об.: о евангельских заповедех и о отеческих преданиих яже zde написанных по свидетельству божественных писаний и святых отец учению. И попецимся вседушно и единомысленно о церковном и о трапезном и о монастырском благочинии, яко да избавимся вечных мучений и небеснаго царства наслаждение примем, иже сиа предание сохраняюще. Небрегуще же о них осуждени будут
Стб. 503: святая бо заповедь Христова всякое безпечалие дарует ему	Л. 4 об.: Святые бо заповеди Христовы тяжки не суть, и хранящему оныя всякое даруют безпечалие
Стб. 503: въсхоцет прияти ниже дрѣжати, съй сам о себе ответ	Л. 5 об.: въсхоцет прияти ниже дрѣжати узаконенная отеческая предания, съй сам о себе ответ
Слово 2	
Стб. 519: А коли на трапезе бывает одна яства ко штям, и кто не есть которые ествы родом, ино ему иная дати	Л. 30: А коли на трапезе бывает одна яства ко штям, яко то понеделник и в среду и в пяток, тогда ужина

²⁸ Клепиков С. А. Филиграния на бумаге русского производства XVIII – начала XX века. М., 1978. С. 151.

<p>подобна той. В постныя же дни, въ вторник и в четверток кто не есть которая ествы, ино ему дати колачи, или иную еству подобну той, которая тогда на трапезе; а в понедельник и в среду и в пяток, не в постные дни. <...> И за другую еству, ино ему не дати; а кто восхощет въздержатися</p>	<p>на произволении. ... Аще ктовосхощет въздержатися</p>
<p>Стб. 546: На монастыри христиан не судити, от него же бывает безчинство и мятеж и съблазн братии: горе же тому имже соблазн приходит</p>	<p>Л. 69: На монастыри суды настоятелю и наказания словесныя братии не чинити, но в трапезели в келлие, да не соблазне и смущение от внешних будет. Горе же тому, имже соблазн приходит</p>
<p>Стб. 569 (12 слово): яблоней не садити, ни иного овощу</p>	<p>Л. 132: яблоней не садити, и огурцов, ни дыней, ни иного овощу</p>
<p>Стб. 570: не он, но настоятель истязан будет; тако бо глаголется во святей Лествице. Аще ли же кто что от иже zde написанных преступит, подобает ему проститися у настоятеля, а настоятель прощает по свидетельству божественных писаний, иже zde написанных в 14-м слове. Аще ли же подобает прочитати в съборе пред всеми братьями сие, да прочитает: понеже убо аще и вкратце но о всем речено есть. Еже убо о сих дозде</p>	<p>Л. 132 об.: не он, но настоятель истязан будет; по слову Лествичника. Преступивый же кто в сих не злонамеренно должен есть испросити прощение у настоятеля своего, и примет прощение яко же подобает. Сие же речено вкратце и на соборе прочитати</p>
<p>Стб. 580: по обычаю отеческих преданий творимо. Хотяж же о сих истинно и пространно разумети, да прочтет яже преж сего написано в духовной грамоте в 10-м слове от вторыя главы, иже о сих сведетельство имуща, надписание имуща сице: отвещание к любозазорным. <...> Еже убо о сих довольно в предварших речено.</p>	<p>Л. 147: по обычаю отеческих преданий творимо, яко же изъявися нами преди сих словес, в 10-м слове, о руских святых отцех. Еже убо о сих довлеет.</p>
<p>Полностью удалены все предания из конца 13 Слова (Епарх.851 л. 154 об.)</p>	
<p>Стб. 614 (14 Слово): аще ли не единую, из обители изгнати. Да блюдут же и попечение имеют вси служебницы</p> <p>Стб. 605 (13 слово, 9 предание): Сего ради подобает убо всею силою имети попечение</p>	<p>Л. 161 об.: аще ли не единую, из обители изгнати.</p> <p>От девятого предания.</p> <p>Сего ради подобает убо всею силою имети попечение</p>

Текст подвергся редактуре: имела место попытка удалить упоминания о 14 Слове. Однако само слово здесь в наличии, отсутствуют «предания» из 13 Слова. Идеиная нагрузка редактуре не прослеживается. Вероятно, в протографе списка 14 Слово отсутствовало (такой список существует: это Син.52), и его пытались восстановить при помощи «преданий» 13 Слова. В Епарх.851 14 Слово вернулось на место, а от «преданий» осталась только часть 9-го.

Все указанные списки принадлежат к Минейной редакции Устава. Как сказано ранее, Краткую редакцию Устава в 11 Слов обнаружил и издал Лурье по двум спискам, Сол.326/346 и Погод.1135. В ходе работы с описанием собрания А. С. Уварова мне удалось обнаружить ещё один список — ОР ГИМ. Собрание А. С. Уварова № 449–4° (Увар.449–4°)²⁹. Примечательно, что он также был в собрании И. Н. Царского за № 184 и предшествовал там № 185, который теперь находится под шифром ОР ГИМ. Собрание А. С. Уварова № 6–8° — другому списку Устава Иосифа (Минейной редакции), давно известному в литературе. Таким образом, это **третий** полный список Краткой редакции в 11 Слов, наряду с Сол.326/346 и Погод.1135.

Как и сказано в описании, это очень поздний список — 1768 г., причём Устав занимает в нём только часть книги — лл. 307–345, и является в ней главами 15–25. Устав находится среди других сочинений, посвящённых монашеству (главы 12–14 и 26–29). Необходимо отметить, что главами 1–11 в Увар.449–4° является Краткая 11-Словная редакция «Просветителя», та самая, которая есть и в Сол.326/346. Перед нами признаки относительно устойчивого переписывания 11-Словных редакций сочинений Иосифа Волоцкого единой книгой. Сличение текста показало, что в рукописи **иная** редакция 3 и 5 Слов Устава, помимо пропусков и ошибок. Разночтения сведены в таблицу и выделены **полужирным**.

Увар.449–4°, лл. 307–345.	Послания Иосифа Волоцкого, С. 296–319.
Слово 1	
Л. 308 об.: грядущу ти на благое и о единой стопе мзду приимеши	С. 298: грядущу ти на благое и о едином слове блазе и о единой стопе мзду приимеши
Л. 308 об.: и въздвиг руце на небо , поклонись престолу Его благодати	С. 298: и въздвиг руце к Богу , поклонись престолу Его и благодати
Л. 310: И яко же Каин, егда бо начатки принесе Богу , первая убо сам добрейшая преже изыдаше , вторая же жертву Богу принесе отвержен бысть и неприят	С. 299: И якоже Каин перваа убо себе , втораа же Богови принесе, отвержен бысть и неприят
Л. 310: Мы же убо, братие , в начале отсеchem	С. 299: Мы же убо в начале сие отсеchem
Л. 310: обычай доле исцелити	С. 299: обычай дльг исцелити
Л. 311: друг друга предпевающе	С. 299: друг друга предваряюще
Л. 311 об.: тружующимся христианом на бдениих. И блаженный Евлогий егда виде на бдении всенощнем аггелы раздавающая дары христианом тружующимся	С. 300: тружующимся иноком на бдениих. И блаженный же Евлогие егда виде на бдении всенощнем аггела раздавающая дары иноком тружующимся

²⁹ Леонид [Кавелин], архим. Систематическое описание собрания графа А. С. Уварова. Ч. 1. С. 207.

Л. 312 об.: и емше за руку мниха оного, извлачаше его из церкви	С. 300: и емше за ризу мниха, и влачаше его из церкви
Л. 316 об.: Аще же ти он враг будет	С. 303: Аще же он враг ти будет, но Бог друг ти будет
Слово 2	
Л. 318: и лености, и уныния, и роптания же	С. 304: и лености, и уныния, спротивословия же, и непослушания, и роптания же
Слово 3	
Л. 320: пробеседова старец единою, авва же Иоанн, виждь авва, отнележе седе на трапезе сей	С. 305: пробеседова старец единою, авва же Иоанн молчяше, пробеседова второе, старец же мольчяше, пробеседова третиее, и глаголет ему авва Иоан: «Веждь, авва, отнелиже седе на трапезе сей
Л. 320 об.: глаголаше авва Исак игумен скитский: «Инок глаголя какво любо слово сицеый телесен есть а не духовен	С. 305: глаголаше авва Исаак, игумен скитский: «Инок, седяй на трапезе и в уме не моляся, но беседау и глаголя, какво любо слово сицеый телесен есть а не духовен
Л. 320 об.: и труды его неполезни. Богу нашему слава во веки аминь.	С. 305: и труды его неполезни.
Л. 321: а не по коварству бесовскому многоценная и излишняя избирати, и ниже словом должны суть глаголати, очесом же твое или мое или сего или оного. Аще бо пять тысяч мних и с ними же и миряне суще вся обща имеяху и никто же свое быти глаголаху, множае паче иже во общем житии пребывающе и должны суть не меновати кое любо яко свое ниже жительствовати посреди их, мое что глаголати или твое, сего или оного. ³⁰ Глаголють бо правила святаго вселенскаго седмаго собора	С. 306: а не по коварству бесовскому многоценная и излишняя искати. Глаголють бо правила святаго вселенскаго събора седмаго...
Л. 322: глаголет бо о Велицем Василии к епарху	С. 306: глаголет бо о Велицем Василии: глагола бо, рече, Великы Василие к епарху
Л. 323: великая и преславная оставльше и в монастырь пришедше от малых ничесо же сущих запеннися, и быша подручники бесом, занеже любим,	С. 307: великая и преславная оставльше и в монастырь пришедше, любим ово ризы усткляны, ово одежды украшены, и ремения, и ножевы, и калигия,

³⁰ Подобный текст про «моё» и «твоё» есть в 5 Слове Краткой редакции: Увар.449–4*, л. 325 и Послания Иосифа Волоцкого. С. 308.

ов ризы устькляны, ово одежды украшены, и стяжаша себе менша и ковчежца, имуща в них овощия, иглы же и ножница и пояса пестры, и ремения и калигия,	
Л. 323 об.: и яблока красныя плоды, иже от неправды ходящих научишася, проклятие паче а не благословение получиша, по глаголющему, проклят рече не ходяй по отеческому преданию, и паки, проклят всяк творяй дела с небрежением, иже любовью отпадаем всяческии от Христа царя	С. 307: и яблока, и красныя плоды, их же любовью отпадаем всяческии от Христа царя
Л. 323 об.: и не точию не стяжати имени	С. 307: и не точию не имети стяжания
Л. 324: ражається смирение и умиление, и наставляет ум на вся прочая к Богу добродетели	С. 307: рожається смирение и умиление. Яже о сих до zde
Слово 5	
Л. 324 об.: Полза ми есть от них. Рци ми убо, что должен есмь сътворити о них <i>и братиа вземлют.</i>	С. 307–308: Полза ми есть от них <i>и братиа вземлют и пользуются от них.</i> Рци ми убо, что должен есмь сътворити о них?
Л. 326: святые книги	С. 309: святые иконы и книги
Л. 326 об.: но от христолюбивых взимах и прочитах	С. 309: но от христолюбивых взимах и прочитах, и паки отдавах
Л. 326 об.: во обилии всех благых присно живут. Тако же и о святых иконах. Божественная писания глаголют: аще не имаши церкви, не рцы яко не возможно есть помолитися кроме церкви, и не имам книг ни икон многих. Видь и разумей. <...> Дондеже будет услышана молитва наша. Сего ради не буди кому от иже неложне отрехшихся жития	С. 309: во обилии всех благых присно живут. Сего ради не буди кому от иже неложне отрехшихся жития
Л. 327: но тесный паче пространного житиа почитати	С. 309: но тесный паче пространного почитати
Л. 329 об.: в том и сужу ти. [концовка 6 Слова]	С. 310: в том и сужу ти. Ему же слава
Слово 8	
Л. 332 об.: да порадуешися на старость о богатстве безмертия	С. 312: да порадуешися на старость о богатстве безвстратия
Л. 332 об.: и потом въстающа и молящася, и паки въставшаа и молящася	С. 312: и потом въстающа и молящася, и паки седша и плетуца пленицу, и паки въставшаа и молящася

Л. 335 об.: смех же и дерзость начало души мнихове	С. 314: смех и дерзость , смех же и дерзость, начало развращения души мнихове
Л. 336: [нет заголовка, только пробел]	С. 314: Сие убо о съборном деле
Л. 336 об.: в руку твою службы дела, и Царства Небеснаго	С. 314: в руку твою службы, яко Богу назирающу велико есть службы дело и Царства Небеснаго
Л. 338: в мирянех же мудрованием. Таковый служитель от диавола питается	С. 315: в мирянех же мудрованием; таковый есть древо бесплодно, источник безводен, дом без покрова. Таковый служитель от диавола питается
Л. 338 об.: друг бесом бысть осязанием ручным	С. 315–316: друг бесом бысть, но всего себе жертву творя бесом , осязанием ручным
Слово 9	
Л. 340 об. Не упивайтесь вином, в нем же несть спасения	С. 316: Не упивайтесь вином, в нем же есть блуд
Слово 11	
Л. 343 об., заголовок: Сказание от божественных писаний яко не подобает во обители, на монастырь женам входитьи, никоея ради вины	С. 319: Сказание от божественных писаний яко не подобает во обители женскому входу быти
Л. 344: и доброе небрегше удобь прелгается на злое. Рече авва Иероним аще идеши во град или в весь доле имей очи <...> отвецай ей в сердце своем, долу зря. Сего ради добре глаголется во святей Лествице	С. 319: и доброе небрегше удобь прелгается на злое. Сего ради добре глаголется во святей Лествице

Концовка 7 Слова следует за соловецким списком: Увар.449–4° л. 331 об. нет слов «Богу нашему слава и ныне и присно и во веки веков. Аминь». Точно так же и в 9 Слове (л. 342 об.) нет этого же конца, а вот конец 11 Слова (л. 345) в точности совпадает с изданием.

Помимо очевидных пропусков, список Увар.449–4° обладает несколькими крупными вставками и редакторскими исправлениями.

Во-первых, общий характер редакции и вставок расширяет положения монастырского Устава на мирян. В 1 Слове на л. 311 об. «иноком» дважды заменено на «христианом». В 3 Слове на л. 321 вставка о 5000 монахах и мирянах с ними.

Во-вторых, крупная вставка в 5 Слово на л. 326 об. Во вставке сменилось обращение — на «ты» вместо множественного числа, обращения к «братии». Вставка посвящена возможности молиться вне церкви, что прямо противоречит общежительному уставу. Кроме того, у монаха церковь всегда рядом, в монастыре. В ситуации, когда поблизости нет церквей, может оказаться только мирянин, особенно отлучённый от Церкви, к которому и обращён изначально текст вставки. Мысль о том, что вставка обращена к отлучённому от регулярных церковных собраний, подтверждает и её концовка. В ней предписывается постоянно молиться, «пока не будет услышана наша молитва». Однако это не авторская речь — это часть 7 Слова «Просветителя» прп. Иосифа Волоцкого³¹.

³¹ Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1896. С. 319–321.

В-третьих, везде пишется имя «Іс» вместо «Иис» под титлом, как это принято после реформ пап. Никона, например, в списке 1783 г. Сим.11.

Совокупность исправлений и вставок позволяет выдвинуть предположение, что перед нами старообрядческий извод Краткой редакции Устава прп. Иосифа Волоцкого.

Подводя итог, можно с уверенностью сказать, что в хранилищах сокрыто ещё много списков Устава Иосифа Волоцкого, и некоторые из них могут быть даже иных редакций, чем Минейная или Краткая. Даже простое обращение к имеющимся описаниям позволило вывить древнейший и к тому же волоколамский список. Однако у нас по-прежнему нет прижизненного волоколамского списка Устава. Количество Слов, запланированных самим автором (а не переписанных современниками или добавленных учениками) остаётся неизвестным.

Приложение.

Перечень списков Устава

Известные по литературе (Минейной редакции)

Москва:

ОР ГИМ. Епархиальное собрание № 341 (Епарх.341) (№ 357 по описанию П. М. Строева);

ОР ГИМ. Синодальное собрание № 52 (Син.52) (№ 190 по описанию А. В. Горского и К. И. Невоструева). Этот список принадлежал свт. Димитрию Ростовскому и, вероятно, создан для него в 1690-х г.;

ОР ГИМ. Синодальное собрание. № 174 (ВМЧ за сентябрь из «Царского» комплекта);

ОР ГИМ. Синодальное собрание. № 986 (ВМЧ за сентябрь из «Успенского» комплекта) (том издан по обоим спискам, ссылка на его издание в тексте статьи — ВМЧ);

ОР ГИМ. Собрание А. С. Уварова. № 6 (Увар.6–8°) (ранее собрание И. Н. Царского № 185);

ОР ГИМ. Собрание П. И. Щукина. № 363 (Щук.363). Проверка филиграней показала, что это список 1560-х гг. с каноническими переводами, сделанными прп. Максимом Греком;

НИОР РГБ. Ф. 173/1 (основное собрание Фундаментальной библиотеки Московской духовной академии). № 171 (МДА 171).

Санкт-Петербург:

ОР РНБ. Ф. 550 (основное собрание рукописной книги). Q.XVII.64 (Q.XVII.64) (ранее собрание М. А. Толстого. II. № 68);

ОР РНБ. Ф. 717 (Библиотека Соловецкого монастыря). № 328/348 (Сол.328/348);

ОР РНБ. Ф. 717 (Библиотека Соловецкого монастыря). № 329/349 (Сол.329/349);

ОР РНБ. Ф. 728 (Библиотека Новгородского Софийского собора). № 1226 (Соф. 1226);

ОР РНБ. Ф. 728 (Библиотека Новгородского Софийского собора). № 1460 (Соф. 1460);

ОР РНБ. Ф. 728 (Библиотека Новгородского Софийского собора) № 1470 (Соф. 1470);

ОР РНБ. Ф. 728 (Библиотека Новгородского Софийского собора) № 1490 (Соф. 1490).

Известные по литературе (Краткая редакция)

ОР РНБ. Ф. 588 (Собрание М. П. Погодина) № 1135 (Погод.1135);

ОР РНБ. Ф. 717 (Библиотека Соловецкого монастыря) № 326/346 (Сол.326/346).

Новонайденные списки Устава

ОР ГИМ. Епархиальное собрание № 851 (Епарх.851), в 4°, 1834–1860 г. Устав л. 1–137, вся книга;

ОР ГИМ. Собрание Е. В. Барсова № 354 (Барс.354), в 4°, 1520-е гг. Устав л. 1–158, вся книга, в которой 147 листов;

ОР ГИМ. Собрание И. А. Вахромеева № 110 (Вахр.110), в 4°, конец 1510-х — 1520-е гг. Устав на л. 1–163, вся книга. Древнейший из списков Минейной редакции. Принадлежал Волоколамскому монастырю и имеет правку митр. Даниила;

ОР ГИМ. Собрание Воскресенского монастыря (рукописи на бумаге) № 126 (Воскр. бум.126), в 4°, 1831 г. Устав занимает вторую часть книги со своей фолиацией, л. 1–95;

ОР ГИМ. Симоновское собрание. № XI (Сим.11), в 2°, 1783 г. Устав занимает л. 1–85, всю книгу;

ОР ГИМ. Симоновское собрание. № XII (Сим.12), в 2°, первая половина XIX в. Устав на л. 1–70 из 102-х;

ОР ГИМ. Чудовское собрание. № 294 (Чуд.294), середина XVII в. (1650-е гг.). Устав занимает л. 1–171.

Список Краткой редакции

ОР ГИМ. Собрание А. С. Уварова. № 449–4° (Увар.449–4°), 1768 г. Устав помещён на л. 307–345 и представляет собой старообрядческий извод.

Источники и литература

1. *Амфилохий (Сергиевский), архим.* Описание Воскресенской Новоиерусалимской библиотеки архимандрита Амфилохия, с приложением снимков со всех пергаменных рукописей и некоторых писанных на бумаге. М., 1875.

2. *Горский А., Невоструев К.* Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. Отдел 2. Писания святых отцев. Писания догматические и духовно-нравственные. М., 1859.

3. *Дианова Т. В.* Филигранные XVII–XVIII вв. «Герб города Амстердама». М.: ГИМ, 1998. 166, [1] с.

4. *Дианова Т. В., Костюхина Л. М., Поздеева И. В.* Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ // Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности / отв. ред. Д. С. Лихачёв. Л.: Наука, 1991. С. 122–417.

5. *Клепиков С. А.* Филигранные на бумаге русского производства XVIII — начала XX века. М.: Наука, 1978. 236, [3] с.

6. *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М.: Наука, 1980.

7. *Корогодина М. В.* Кормчие книги XIV — первой половины XVII века. Т. 1: Исследование. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2017. 600 с.

8. *Лауцявичус Э.* Бумага в Литве в XV–XVIII вв. Вильнюс: Минтис, 1967.

9. *Леонид [Кавелин], архим.* Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. В 4-х ч. с 13-ю снимками. Ч. 1. М., 1893.

10. *Лихачёв Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. В 3 ч. СПб., 1899.

11. Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 532 с.
12. Лурье Я. С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // ТОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1956. С. 116–140.
13. Манохин А. А. Древнейшие выписки из Устава Иосифа Волоцкого // Можайск — священный город русских: сборник материалов научной конференции «Макариевские Чтения». Вып. XXVIII. Можайск, 2022. С. 161–173.
14. Описание рукописей Чудовского собрания / сост. Т. Н. Протасьева. Новосибирск: Наука, 1980.
15. Попов Н. Рукописи московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Вып. II. Синовское собрание. М., [1910].
16. Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. М.: Сибирская благовонница, 2000. 876 с.
17. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Изд. 3-е. Казань, 1896.
18. Строев П. М. Описание рукописей монастырей Волоколамского, Новый-Иерусалим, Саввина-Сторожевского и Пафнутьева-Боровского / сообщил архим. Леонид; с предисловием и указателями Н. Барсукова. СПб., 1891.
19. Титов А. А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие Действительному Члену Императорского Русского Археологического Общества И. А. Вахромееву. [Вып. 1]. М., 1888.
20. Тромонин К. Я. Изъяснения знаков, видимых в писчей бумаге, посредством которых можно узнавать, когда написаны или напечатаны какие-либо книги, грамматы, рисунки, картинки и другие старинные и нестаринные дела, на которых не обозначено годов. М., 1844.
21. Филиграния XVII века по старопечатным книгам Украины и Литвы: Каталог / сост. Т. В. Дианова. М.: ГИМ, 1993. 191, [1] с.
22. Филиграния XVII века по рукописным источникам ГИМ: Каталог / [сост. Т. В. Дианова, Л. М. Костюхина]. М.: ГИМ, 1988. 246 с.
23. Яцимирский А. И. Опись старинных славянских и русских рукописей собрания П. И. Шукина. Вып. 2. М., 1897.
24. Briquet C. M. *Les Filigranes: Dictionnaire Historique des Marques du Papier Dés Leur Apparition vers 1282 jusqu'en 1600 avec 39 figures dans le texte et 16112 fac-similés de filigranes*. T. 1–4. Paris: Alphonse Picard et fils, 1907.
25. *Die Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart. Findbuch II. Die Ochsenkopfwasserzeichen*. Bd. 1–3. Bearb. von G. Piccard. Stuttgart: Kohlhammer, 1966.
26. *Die Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart. Findbuch IV. Wasserzeichen Buschtaube P*. Bd. 1–3. Bearb. von G. Piccard. Stuttgart: Kohlhammer, 1977.
27. *Die Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart. Findbuch X. Wasserzeichen Fabeltiere: Drache, Grief, Einhorn*. Bearb. von G. Piccard. Stuttgart: Kohlhammer, 1980.
28. *Die Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart. Findbuch XVII. Wasserzeichen Hand und Handschuh*. Bearb. von G. Piccard. Stuttgart: Kohlhammer, 1997.
29. Heawood E. *Watermarks, mainly of the 17th and 18th centuries*. Hilversum (Holland): Paper Publications Society, 1950.
30. Piccard-online. URL: <https://www.piccard-online.de/start.php> (дата обращения: 14.10.2022).



А. Ю. Козлова

**Бытование текста Толковой Палеи
в книжной культуре Древней Руси:
Толковая Палея и ересь жидовствующих**

УДК 271.2-87-9:801.82
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_111
EDN ROLHET



Аннотация: В статье рассматриваются особенности бытования текста Толковой Палеи в эпоху ереси жидовствующих в конце XV – начале XVI в. Прорыв в археографическом изучении памятника, произошедший в начале XXI в., привел к тому, что сейчас известно около 80 списков Палеи Толковой и Промежуточной редакций. Анализ состава списков показал, что в конце XV – начале XVI в., во-первых, актуализируется полемическая составляющая палейного текста: он послужил основой для создания новых антииудейских полемических произведений; во-вторых, создается определенная редакционная разновидность текста, которую мы условно назвали 2-м типом Толковой редакции, к этой редакционной разновидности в качестве постоянного конвоя прилагается другое полемическое антииудейское произведение – «Стязание, бывшее вкратце в Ерусалиме при Софронии архиепископе о вере христианстей и законе еврейском съшедшуся събору христиан и еврейскому»; в-третьих, появляются сокращенные списки, яркий пример – РГБ, ф. 304.I № 779; в-четвертых, Толковая Палея попадает на Юго-западную Русь, создается южнорусская подредакция Толковой редакции, в-пятых, в списках Толковой Палеи, созданных на северо-востоке Руси (Новгород), в текст Палеи включаются естественнонаучные сведения.

Ключевые слова: древнерусская книжность, Толковая Палея, ересь жидовствующих, текстология.

Об авторе: **Анна Юрьевна Козлова**

Кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и литературы ГОУ ВО МО «Государственный социально-гуманитарный университет».
E-mail: anna_ko65@mail.ru

Для цитирования: Козлова А. Ю. Бытование текста Толковой Палеи в книжной культуре Древней Руси: Толковая Палея и ересь жидовствующих // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 4 (24). С. 111–120.

Статья поступила в редакцию 25.03.2023; одобрена после рецензирования 25.04.2023; принята к публикации 10.05.2023.



Anna Kozlova

**The Existence of the Palaea Interpretata
in the Old Russian Book Culture:
the Palaea Interpretata and the Heresy of Judaizers**

UDK 271.2-87-9:801.82
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_111
EDN ROLHET



Abstract: The article focuses on the features of the text of Palaea Interpretata, which are connected with the so-called Heresy of Judaizers (late 15th – early 16th centuries). A breakthrough in the archeographic study of the monument happened at the beginning of the 21st century resulted in the fact that about 80 new manuscripts of the Palea Tolkovaya and Intermediate editions are known today. Analysis of the composition of those manuscripts showed that at the end of the 15th – beginning of the 16th centuries, 1) the polemical component of the text became actual: it was used as the basis for writing new anti-Judaic polemical works; 2) a particular editorial version of the text was created, which we conventionally called the second type of the Explanatory Edition proper; this editorial version has another polemical anti-Jewish work attached as its constant escort – “The Contest that briefly took place in Jerusalem under Archbishop Sophronius about the Christian faith and the Jewish law at the assembly of Christians and Jews”; 3) shortened versions appeared, a vivid example being RSL, f. 304.I (Main collection of the Trinity-Sergius Lavra) No. 779; 4) Palaea Interpretata got into the Southwestern Rus’; a southern Russian sub-edition of the Explanatory Edition was created; 5) natural science information is included in the Palaea text in the copies of Palaea Interpretata created in the northeast of Rus’ (Novgorod).

Keywords: Old Russian literature, Tolkovaya Palea, Palaea Interpretata, Heresy of the Judaizers, Textual Criticism.

About the author: **Anna Kozlova**

PhD in Philology, Docent at the Department of Russian Language and Literature, State University for Social Sciences and Humanities.

E-mail: anna_ko65@mail.ru

For citation: Kozlova A. The Existence of the Palaea Interpretata in the Old Russian Book Culture: the Palaea Interpretata and the Heresy of Judaizers. *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2023, No. 4 (24), p. 111–120.

The article was submitted 25.03.2023; approved after reviewing 25.04.2023; accepted for publication 10.05.2023.

Толковая Палея — памятник древнерусской книжности, в котором вместе с различными толкованиями, апокрифами и комментариями передается содержание отдельных книг Ветхого Завета. А. В. Михайлов отмечал: «В миниатюре — это словно энциклопедия всего того, чем жили и питались духовные потребности наших предков»¹.

Несмотря на то, что памятник попал в фокус научного внимания уже в начале XIX в., до сих пор ведутся дискуссии о времени и месте его создания. А. В. Михайлов и В. М. Истрин считали, что памятник был создан в Древней Руси не ранее XIII в.², Н. С. Тихонравов считал его переводом с греческого³, а А. А. Шахматов высказал точку зрения о болгарском происхождении Толковой Палеи⁴, которой сейчас придерживаются болгарские исследователи. В конце XIX — начале XX вв. было известно около 20 списков памятника⁵.

В работах Н. С. Тихонравова и В. М. Истрина было высказано положение о существовании трех редакций: *Толковой*, *Полной Хронографической* и *Краткой Хронографической*. В 1892–1896 гг. ученики академика Н. С. Тихонравова осуществили критическое издание Коломенского списка 1406 г. (РГБ, ф. 304.1 (Главное собрание ТСЛ) № 38), представляющего *Толковую редакцию*⁶. В течение всего XX в. исследование Палеи велось в основном по этому изданию, археография памятника была не разработана. Сейчас распространено мнение, что Толковая, Полная Хронографическая и Краткая Хронографическая Палеи представляют разные памятники.

В начале XXI в. происходит существенный прогресс в археографических исследованиях Толковой Палеи. Благодаря работам Т. Славовой⁷, Т. В. Анисимовой⁸, Б. А. Успенского⁹ стало известно около 80 списков Палеи *Толковой* и *Промежуточной редакций* (Н. С. Тихонравов разделял *Толковую* и *Промежуточную редакции*, В. М. Истрин объединял их в одну¹⁰).

Текстологический анализ уже введенных в научный оборот, а также выявленных в XXI в. палейных списков *Толковой* и *Промежуточной редакций* позволил представить стемму, выявить состав и особенности первоначального текста, описать динамику изменения текста в зависимости от времени и места создания списка.

Задача настоящей статьи — отметить особенности бытования текста Толковой Палеи эпохи ереси жидовствующих.

¹ Михайлов А. В. Общий обзор состава, редакций и источников Толковой Палеи // Варшавские университетские известия. 1895. № VII. С. 1.

² Михайлов А. В. К вопросу о тексте книги Бытия пророка Моисея в Толковой Палее // Варшавские университетские известия. 1896. № I. С. 23; Истрин В. М. Замечания о составе Толковой Палеи. Вып. 2. СПб., 1898. С. 136.

³ Тихонравов Н. С. Сочинения. М., 1898. Т. 1: Древняя русская литература. Дополнения. С. 110–111.

⁴ Шахматов А. А. Толковая Палея и русская летопись. СПб., 1904. С. 73.

⁵ Михайлов А. В. Общий обзор состава, редакций и источников Толковой Палеи. С. 3.

⁶ См.: Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892–1896. Вып. 1–2.

⁷ См.: Славова Т. Тълковната палея в контекста на старобългарската книжнина. София, 2002.

⁸ Анисимова Т. В. Неизвестное обращение к жидовину в окончании Толковой Палеи конца XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2020. № 1. С. 19–44.

⁹ Успенский Б. А. Филологические наблюдения над текстом «Откровение Авраама» // Вопросы языкознания. 2015. № 5. С. 49–86.

¹⁰ История изучения Толковой Палеи представлена в статье В. В. Милькова «Толковая Палея: проблемы интерпретации. Некоторые итоги почти двухвекового изучения памятника» (Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 19. М., 2020. С. 167–284). В ней подробно охарактеризованы разные точки зрения о разделении (Н. С. Тихонравов) или неразделении (В. М. Истрин) *Толковой* и *Промежуточной редакций*.

1. Актуализация полемической функции Толковой Палеи, использование обширных палейных цитат в полемических произведениях конца XV — начала XVI в.

В. М. Истрин предполагал, что Толковая Палея была создана в XIII в. из-за обострения «иудео-христианской полемики»¹¹, но современные исследователи не разделяют это положение. А. И. Алексеев отмечает: «Антииудейская полемика в средневековой христианской литературе настолько распространена, что некоторые исследователи считают её литературной формой, отрицая за ней всякую историческую действительность»¹². Е. Г. Водолазкин подчеркивает апологетическую функцию Толковой Палеи¹³.

Рассматривая литературу эпохи ереси жидовствующих, А. И. Алексеев высказал важное для бытования текста Толковой Палеи замечание: «Очевидно, в зависимости от ситуации полемическая функция того или иного памятника могла усиливаться или ослабевать, обретать актуальность или утрачивать её»¹⁴. В эпоху борьбы с ересью жидовствующих в Толковой Палеи актуализировалась полемическая составляющая: её текст был использован для создания важнейших антиеретических произведений, среди которых следует назвать «Просветитель» прп. Иосифа Волоцкого, «Послание инока Саввы на жидов и еретиков». Причем Послание Саввы по большей части основано на тексте Толковой Палеи.

2. Создание второго типа собственно Толковой редакции

Уже говорилось, что к настоящему времени известно около 80 списков *Толковой и Промежуточной редакций*.

1. Анализ языковых особенностей старших списков Толковой Палеи подтверждает текстологические выкладки А. В. Михайлова и В. М. Истрина о том, что Толковая Палея была создана в Древней Руси не ранее XIII в., но, по-видимому, первоначальный вид текста (протограф) не представлен ни в одной из известных рукописей.

2. Списки Толковой Палеи делятся на три редакции: *Толковую*, *Промежуточную* и *Александро-Невскую*. Кроме различий, главное структурное отличие между редакциями — тип передачи апокрифа «Откровение Авраама»: в *Толковой редакции* он передан сокращенно, в *Промежуточной* — полно, в *Александро-Невской редакции* этот отрезок текста полностью отсутствует. В *Толковой редакции* выделяются две подредакции: *собственно Толковая* и *южнорусская*. В *собственно Толковой подредакции* можно выделить текстовые разновидности, которые мы условно назвали типами: *1-й*, *2-й*, *3-й типы* и отдельно находится список РГБ. Ф. 310 (собр. В. М. Ундольского) № 718. Все три типа и список Унд.718 восходят к одному протографу.

На основании анализа текста списков *2-го типа*, а также конвоя можно сделать вывод, что *2-й тип собственно Толковой подредакции* был создан с полемическими целями.

Укажем списки, относящиеся ко *2-му типу собственно Толковой подредакции*.

1. РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 150/1227 (конец XV в.) — Кир.-Бел.150/1227.
2. ГИМ. Собр. А. С. Уварова № 566 (1495 г.) — Увар.566.
3. ГИМ. Епархиальное собр. № 363 (конец XV — начало XVI в.).

¹¹ Истрин В. М. Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (11–13 вв.). Пг., 1922. С. 213–223.

¹² Алексеев А. И. Полемическая литература XV в. и ересь «жидовствующих»: к постановке проблемы // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы. М., 2011. С. 54.

¹³ Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале палейного и хронографического повествования XI–XV веков). СПб., 2008. С. 140–142.

¹⁴ Алексеев А. И. Полемическая литература XV в. и ересь «жидовствующих»... С. 54.

4. Вильнюс. Библиотека Академии наук Литвы F 19-262 (первая четверть XVI в.) — Вильнюс. F 19-262.
5. Вильнюс. Библиотека Академии наук Литвы F 19-84 (первая четверть XVI в.).
6. БАН. 33.8.
7. ГИМ. Собр. Е. В. Барсова № 627 (XVII в.) — Барс.627.
8. РГБ. Ф. 98 (собр. Е. Е. Егорова) № 730 (первая четверть XVII в.) — Егор.730.
9. РГБ. Ф. 98 (собр. Е. Е. Егорова) № 1523 (вторая четверть XVII в.) — Егор.1523.

Старшая рукопись — Кир.-Бел.150/1227 находится в конволюте, содержащем два произведения: Толковую Палею и Слово Козьмы пресвитера на новоявляющуюся ересь на богумилы — памятник болгарской книжности X в., сохранившийся только в русских списках. Именно этот памятник был упомянут свт. Геннадием в знаменитом письме, в котором перечисляются необходимые для полемики с еретиками произведения: «Да есть ли у вас в Кирилове, или в Фарофонтове, или на Каменном, книги: Селивестр папа Римскы, да Афанасей Александрейскы, да **Слово Козьмы прозвитера на новоявляющуюся ересь на богумилю**, да Послание Фотей патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчества, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Арепагит? Зане же те книги у еретиков все есть»¹⁵.

В конвой списках *2-го типа собственно русской подредакции* включено полемическое произведение «Стязание, бывшее вкратце в Ерусалиме при Софронии архиепископе о вере христианстей и законе еврейском съшедшуся събору христиан и еврейскому».

Свт. Геннадий, начав борьбу с ересью, понял, что надо активизировать просветительскую деятельность среди духовенства¹⁶. Сеем предположить, что именно этим объясняется тот замечательный факт, что некоторые списки Толковой Палеи *2-го типа собственно Толковой подредакции* входят в устойчивый комплекс: Историческая Палея + Сказание о ветрах + Сказание о великих реках + Сказание о великих горах + Сказание о 72 языках + Толковая Палея + От апостольских заповедей + Стязание, бывшее вкратце в Ерусалиме при Софронии архиепископе. Такой комплекс представлен в рукописях Увар.566, Барс.627, Егор.730, Егор.1523.

3. Появление сокращенных списков

Следует заметить, что именно в эту эпоху стали появляться сокращенные списки Толковой Палеи, которые входили в сборники, вышедшие из Геннадиевского книжного кружка.

Одним из таких сборников является РГБ. Ф. 304.I (Главное собрание ТСЛ) № 779, в который включены, кроме других произведений, русская переработка Слова Козьмы пресвитера на новоявляющуюся ересь на богумилы, послание Дмитрия Траханиота архиепископу Геннадию и сокращенный вариант Толковой Палеи. Интересно отметить, каким образом был уменьшен палейный текст. Во-первых, редактор-составитель сборника очень сильно сократил палейный текст, оставив менее 10-й части исходного объема текста. Во-вторых, он абсолютно исключил весь полемический компонент произведения: им были опущены все обвинения оппонента — «жидовина», почти все отрезки текста, где ведется сопоставление Ветхого и Нового Заветов.

В дальнейшем количество сокращенных списков будет существенно возрастать. Наибольший интерес представляют извлечения и компиляция сведений из Толковой

¹⁵ Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века М.; Л., 1955. С. 320.

¹⁶ Алексеев А. И. Ересь жидовствующих в России в 1470–1510 годах в поисках европейских аналогий // Европейская Реформация и ее возможные аналоги в России. СПб., 2017. С. 147.

Палеи монаха Ефросина из Кирилло-Белозерского монастыря (в палеистике даже существуют термин Ефросиновская Палея)¹⁷.

4. Появление новой подредакции — южнорусской

Текстологический анализ показал, что именно 2-й тип собственно Толковой подредакции лег в основу южнорусской подредакции Толковой Палеи.

К спискам южнорусской подредакции относятся следующие списки.

1. ГИМ. Собр. А. С. Уварова № 516 (конец XV в.).
2. Австрийская национальная библиотека. Cod. slav. № 9 (начало XVI в.) — Венский список.
3. Библиотека Академии наук Литвы имени Врублевских. F 19–83 (начало XVI в.).
4. НБУВ. Ф. 313 № 5 (50–60 гг. XVI в.) — список Почаевской Лавры.
5. ГИМ. Муз. собр. № 3453 (1562 г.).
6. Библиотека Хиландарского монастыря № 188 (1632/1633 гг.).
7. НБУВ. Мел. м. № 114 (60-е гг. XVII в.) — Академический список Киевской Духовной академии.
8. ГИМ. Един. № 227 (XVIII в.).
9. РГБ. Ф. 247 (собр. Рогожского кладбища) № 457 (середина XVIII в.).
10. РНБ. Ф. Q.I № 375 (середина XVIII в.).
11. РГБ. Ф. 209 (собр. П. А. Овчинникова), № 445 (1837 г.) — копия ГИМ. Муз. собр. № 3453 (1562 г.).

Эта редакционная разновидность имеет особое название, приписывающее авторство Палеи свт. Иоанну Златоусту, деление на главы, оглавление. И по счастливой случайности удалось определить т.н. переходный список между собственно Толковой и южнорусской подредакциями. Это Толковая Палея по списку Вильнюс. F 19–262. Указанный список представляет 2-й тип собственно Толковой редакции, но в нем есть некоторые разночтения и особое заглавие, свойственные южнорусским спискам.

Вильнюс. F 19–262 — это не что иное, как знаменитый Виленский Ветхозаветный свод, и Палея помещена в нем вслед за текстами переводов библейских книг, сделанных на просто мову. С. Ю. Темчин вслед за другими учеными считает, что переводы были сделаны в середине XV в. под руководством или непосредственно Схарией, с которым нередко связывают возникновение ереси «жидовствующих»¹⁸. Исследователь указывает, что и первая, и вторая часть рукописи были переписаны в одной мастерской.

Таким образом, текстовая разновидность палеиного текста, появившаяся именно в эпоху ереси жидовствующих, попала на юго-запад и подверглась редактированию, находилась в корпусе книг — переводов с древнееврейского на просто мову.

5. Включение в текст естественнонаучных отрывков

Из текста Палеи постоянно делались выписки разных размеров по различным темам. Татьяна Славова указала 25 отрывков из Толковой Палеи в составе различных

¹⁷ Дмитриева Р. П. Приемы редакторской правки книгописца Ефросина (к вопросу об индивидуальных чертах Кирилло-Белозерского списка «Задонщины» // Слово о полку Игореве и памятники Куликовского цикла. М.; Л., 1966. С. 273–276. Водоласкин Е. Г. Из истории Кирилло-Белозерских Палей // Книжные центры Древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь. СПб., 2014. С. 286–309.

¹⁸ Темчин С. Ю. Схария и Скорина: об источниках Виленского ветхозаветного свода (F 19–262) // Senoji Lietuvos literatūra. Kn. 21. 2006. P 289–316.

сборников¹⁹. Но в эпоху ереси «жидовствующих» была и другая тенденция: насыщать текст Палеи актуальным натурфилософским материалом. Это очень хорошо отражено в истории *Александро-Невской редакции*, старшие списки которой были созданы в Новгороде²⁰.

Иногда эти вставки представляют очень редкий материал. В двух рукописях — ГИМ. Собр. А. С. Уварова № 85 (Увар.85) и ГИМ. Муз. собр. № 1197 (Муз.1197) в текст Палеи был включен 12-летний восточный календарь. Приведем текст по рукописи Увар.85:

Л. 41 г.: Кроугъ / оугорьскѣи. лѣ. вѣ. / Лѣто .а.е мышѣе .б.е / волово .г.е пардѣше / д.е заечье .е. змѣво / з.е змино. зѣ ко/нево. и е ввечѣе .ф.е / ввѣтанно .г.е коурѣ / .д.е. песье .вѣ. свиное. / И починаетсѣ мартъ^м / мѣмъ и ввращае/тсѣ на первое.

Вопрос о бытовании в книжности Древней Руси 12-летнего восточного календаря поднимался неоднократно. Первым затронул этот вопрос В. Ф. Райан²¹. А. А. Романова на основе анализа палеинового материала уточнила мнение Райана, что в нарративных древнерусских памятниках, кроме текстов ярлыков, дававшихся «ордынскими царями русским митрополитам», восточный календарь не используется и не упоминается²². Полностью 12-летний восточный цикл не в виде таблицы находится в списках Толковой Палеи *Александро-Невской редакции*: Муз.1197 (Л. 40 об.), Увар.85 (Л. 41г), ИРЛИ. Величко № 12 (Л. 46 об.), ПМЗ. № 443 (Л. 75 об.).

В той же палеиной редакции обнаруживается еще одна интересная вставка — так называемое «Сказание о Луне», перед ним в списках Величко 12, ПМЗ.443, РГАДА. Саров. № 6 помещен текст, в котором рассказывается о фазах Луны. Приведем текст по списку Величко 12:

Л. 143 об.: а егда боуде^т / лѣна.з.ми днѣ `` .г.хъ чѣсовъ. то есть м°/лодѣ пекром. и тако считаютъ мрѣцы / ѿ наста^т.л мѣѣ до .а. перекром .рѣе. чѣо . / и .а. дробныи чѣсець. егда боудетъ по^а / .еі. дни. и тогда полнѣ бывае^т. и ѿ/селе .д. дни . сѣхо година. а потомъ сыра / до вѣухаго перекром. и в тѣ по^а. .еі. дни лѣна / исполнитсѣ. того ради причитае^тсѣ / еи ѿ наста^т.л. тѣ, чѣсовъ. и .б. чаца дроб/ны^х. егда боудетъ лоунномѣ мѣѣ .кв. / дни безче^т. и тогда совокоупитсѣ чѣс^е / ѿ настатнѣ мѣа .г.чѣ. и .г. чацы дроб/ны^х. а ѿ вѣухаго перекром .з. дни .г. / Л. 144 чаы и того всего считае^тсѣ .к.ѣ. днѣ. / и по^а днѣ .а сомъ .хѣ. и .д. часцы дробъ/ны^х.

В этом тексте используется редкий термин — *дробные часцы*, который в различные эпохи мог иметь разные значения. Первый раз он появляется у Кирика Новгородца в «Учении им же ведати человеку числа всех лет» (1136 г.) в разделе «О дробном делении часа», где приводятся «сведения о последовательном пятеричном делении косога часа, с указанием каждого вида дробных часцов в соответствующем дне и соответствующей ночи: 60 первых дробных долей часа, 300 вторых дробных, 1500 третьих

¹⁹ Славова Т. Тълковната палея в контекста на старобългарската книжнина. С. 36–37.

²⁰ Грибов Ю. А. Значение палеографических особенностей для определения состава и генеалогии четвѣх сборников // История и палеография. М., 1993. Ч. 1. С. 34–55; Грибов Ю. А. О реконструкции новгородского иллюстрированного сборника XIV в. // Хризограф. Вып. 3. М., 2009. С. 253–267.

²¹ Ryan W. F. The Oriental Duodenary Animal Cycle in Old Russian Manuscripts. *Oxford Slavonic Papers*, New series, 1971, vol. 4, p. 12–30; См.: Райан В. Ф. Баня в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.

²² Романова А. А. Древнерусские календарно-хронографические источники XV–XVII вв. СПб., 2002. С. 59–63.

дробных, 7500 четвертых, 37500 пятых, 187500 шестых и 937500 седьмых дробных часа»²³. В данном же контексте Толковой Палеи термин *дробные часцы*, по-видимому, имеет совсем другое значение: речь идет о каком-то четко фиксированном отрезке времени — определенной части часа. Встает множество вопросов: сколько дробных часцов содержалось в часе данного отрывка? И какой же час упоминается в данном тексте — косой или равный? Пока ответить на эти вопросы затруднительно, но можно заметить, что при обозначении временных отрезков фаз Луны отмечается от одного до четырех дробных часцов: значит, можем предположить, что час делится на пять ровных временных отрезков.

Термин *дробные часцы* примерно в таком же значении можно увидеть в «Послании о неблагоприятных днях и часах» старца Филофея. Автор использует данный термин, обличая тех, кто обращается к «Шестокрылу» — апокрифической книге по астрологии, переведенной на славянский язык во второй половине XV в.: «И кто прилѣжнѣйше подщитя, по Шестокрылу считают дробныа часы, то обрящет, в который час потемнѣнию лунѣ и солнцу; но о сем подщание и подвиг великъ, а приобрѣтения мало»²⁴. Распространение книги Шестокрыл связывают с ересью «жидовствующих» в Новгороде, она попала в индексы запрещенных книг²⁵. Но уже в «Торговой книге» (1575–1610 гг.) встречается другое понимание *дробных часовец* — это 1/6 часть часа: «въ часу 6 дробныхъ часовець: въ 1-мъ дробномъ часовець 10 часецъ, во 2-мъ дробномъ часовець 10 часецъ...»²⁶ Здесь видим два термина — *часовец* и *часец*.

Итак, указанный контекст с упоминанием *дробных часцов* в тексте Толковой Палеи указывает на то, что текст памятника обладает открытой традицией: переписчики включили в Толковую Палею научные сведения, возможно связанные с апокрифической традицией книги «Шестокрыл».

Заключение

Резюмируя представленные в статье факты, можно отметить следующие особенности бытования текста Толковой Палеи в эпоху ереси жидовствующих.

1. Полемическая функция Толковой Палеи актуализировались, Толковая Палея вошла в корпус произведений, который использовался для обличения еретиков, она послужила источником для создания новых полемических произведений — таких, как «Просветитель» прп. Иосифа Волоцкого, Послание инок Саввы на жидов и еретиков.

2. В этот временной период создается 2-й тип собственно Толковой подредакции, старший список которого находился в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря в конволюте, в котором кроме Толковой Палеи присутствовало Слово Козьмы пресвитера на новоявляющуюся ересь на богумилы. В конвой 2-го типа типа собственно Толковой редакции включено «Стязание, бывшее вкратце в Ерусалиме при Софронии архиепископе о вере христианстей и законе еврейском съшедшуся събору христиан и еврейскому».

²³ Симонов Р. А. Роль Кирика Новгородца в культуре Руси (К 900-летию со дня рождения) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 4 (42). С. 74–75.

²⁴ Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 444–445.

²⁵ Святский Д. О. Очерки истории астрономии в Древней Руси // Историко-астрономические исследования. Вып. VIII. М., 1962. С. 61–82.

²⁶ Книжка описательная, како молодым людям торг вести и знати всему цену и отчасти в ней описаны всяких земель товары различные, их же привозят на Русь немцы и иных земель люди торговые // Записки Отделения русской и славянской археологии Императорского археологического общества. Т. 1. Отд. III. СПб., 1851. С. 115.

3. Появляются сокращенные списки Толковой Палеи, которые входят в сборники, вышедшие из кружка свт. Геннадия, рассылаемые духовенству на местах.

4. Толковая Палея попадает на Юго-западную Русь, где на основе 2-го типа собственно Толковой подредакции создаются южнорусская подредакция Толковой Палеи.

5. В списках Толковой Палеи *Александро-Невской редакции*, созданных на северо-востоке Руси, видны попытки насыщения текста естественно-научным сведениями.

Источники и литература

1. *Алексеев А. И.* Полемическая литература XV в. и ересь «жидовствующих»: к постановке проблемы // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы. М.: Индрик, 2011. С. 47–73.

2. *Алексеев А. И.* Ересь жидовствующих в России в 1470–1510 годах в поисках европейских аналогий // Европейская Реформация и ее возможные аналоги в России. СПб.: Нестор, 2017. С. 107–164. (Труды Санкт-Петербургского института истории РАН; вып. 3 (19)).

3. *Анисимова Т. В.* Неизвестное обращение к жидовину в окончании Толковой Палеи конца XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2020. № 1. С. 19–44. DOI 10.25986/IRI.2020.79.1.003

4. *Водолазкин Е. Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале палеиноного и хронографического повествования XI–XV веков). 2-е изд. перераб. и доп. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2008. 488 с.

5. *Водолазкин Е. Г.* Из истории Кирилло-Белозерских Палей // Книжные центры Древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь. СПб.: Изд-во «Пушкинский дом», 2014. С. 286–309.

6. *Грибов Ю. А.* Значение палеографических особенностей для определения состава и генеалогии четых сборников // История и палеография. М., 1993. Ч. 1. С. 34–55.

7. *Грибов Ю. А.* О реконструкции новгородского иллюстрированного сборника XIV в. // Хризограф. Вып. 3. М.: Сканрус, 2009. С. 253–267.

8. *Дмитриева Р. П.* Приемы редакторской правки книгописца Ефросина (к вопросу об индивидуальных чертах Кирилло-Белозерского списка «Задонщины» // Слово о полку Игореве и памятники Куликовского цикла. М.; Л.: Наука, 1966. С. 273–276.

9. *Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой Палеи: в 2 вып. СПб., 1898. Вып. 2.

10. *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (11–13 вв.). Пг., 1922. X, 248 с.

11. *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 544 с.

12. Книжка описательная, како молодым людям торг вести и знати всему цену и отчасти в ней описаны всяких земель товары различные, их же привозят на Русь немцы и иных земель люди торговые // Записки Отделения русской и славянской археологии Императорского археологического общества. Т. 1. Отделение III. СПб., 1851.

13. *Мильков В. В.* Толковая Палея: проблемы интерпретации. Некоторые итоги почти двухвекового изучения памятника // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 19. М., 2020. С. 167–284. DOI: 10.22455/978–5–9208–0610–9–167–284

14. *Михайлов А. В.* Общий обзор состава, редакций и источников Толковой Палеи // Варшавские университетские известия. 1895. № VII. С. 1–21.

15. *Михайлов А. В.* К вопросу о тексте книги Бытия пророка Моисея в Толковой Палеи // Варшавские университетские известия. 1896. № 1. С. 1–23.

16. Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892–1896. Вып. 1–2.

17. Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М.: Художественная литература, 1984. 768 с.
18. Райан В. Ф. Баня в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 718 с.
19. Романова А. А. Древнерусские календарно-хронографические источники XV–XVII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. 429 с.
20. Святский Д. О. Очерки истории астрономии в Древней Руси // Историко-астрономические исследования. Вып. VIII. М., 1962. С. 61–82.
21. Симонов Р. А. Роль Кирика Новгородца в культуре Руси (К 900-летию со дня рождения) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 4 (42). С. 74–75.
22. Славова Т. Тълковната палея в контекста на старобългарската книжнина. София, 2002. (Университетска библиотека. 418). 576 с.
23. Темчин С. Ю. Схария и Скорина: об источниках Виленского ветхозаветного свода (F 19–262) // Senoji Lietuvos literatūra. Kn. 21. 2006. P 289–316.
24. Тихонравов Н. С. Сочинения / предисл. М. Сперанского и В. Якушина: в 3 т. М., 1898. Т. 1: Древняя русская литература. ХСVII [2] 358 [2] 137 с.
25. Успенский Б. А. Филологические наблюдения над текстом «Откровение Авраама» // Вопросы языкознания. 2015. № 5. С. 49–86.
26. Шахматов А. А. Толковая Палея и русская летопись. СПб., 1904. [2], 72 с.
27. Ryan W. F. The Oriental Duodenary Animal Cycle in Old Russian Manuscripts. *Oxford Slavonic Papers*, New series, 1971, vol. 4, p. 12–30.



М. В. Дмитриев

**Византийско-православные традиции и конфликт
конфессионального и «национального» в представлениях
об идентичности подданных Русского государства
(на материале памятников XVI в.)**

УДК 94(470):930.2
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_121
EDN SOMEXY



Аннотация: В статье проанализирован материал ряда релевантных русских памятников XVI в. (Никоновская летопись, послания новгородского архиепископа Феофосия, «Слово о Михаиле Черниговском» и «История о великом князе Московском» А. М. Курбского) в контексте дискурсов «Святой Руси», «Руси-Израиле», «Руси – православном царстве», «Руси – Третьем Риме») – ради выявления того, как конфессиональные традиции, пришедшие на Русь из Византии, взаимодействовали с «национально-идентитарными» представлениями о «русскости». Выясняется, что конфессиональные элементы в определении «русского» замещают те, которые можно было бы назвать «протонациональными»; однако, тексты А. М. Курбского после двадцатилетнего пребывания автора в Речи Посполитой дают пример того, как начинается этницизация представлений о «русском».

Ключевые слова: русское самосознание, Московская Русь, византийско-православные традиции, «Святая Русь», «Русь-Израиль», «Русь – Третий Рим».

Об авторе: **Михаил Владимирович Дмитриев**

Доктор исторических наук, профессор исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова; главный научный сотрудник ЛМИ НИУ ВШЭ.

E-mail: dmitrievm300@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4101-8755>

В данной научной работе использованы результаты проекта «Конструирование идентичностей в средневековых культурах», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

Для цитирования: *Дмитриев М. В. Византийско-православные традиции и конфликт конфессионального и «национального» в представлениях об идентичности подданных Русского государства (на материале памятников XVI в.) // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 4 (24). С. 121–140.*

Статья поступила в редакцию 25.03.2023; одобрена после рецензирования 25.04.2023; принята к публикации 10.05.2023.



Mikhail Dmitriev

**Byzantine-Orthodox Traditions and the Conflict
of the Confessional and the “National” in the Ideas
of the Identity of the Citizens of the Russian State
(on the Material of the Monuments of the 16th Century)**

UDK 94(470):930.2
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_121
EDN SOMEXY



Abstract: Several 16th century relevant Russian writings (Nikon Chronicle, Epistles of Archbishop Theodosius of Novgorod, “The Tale of Michael of Chernigov” and “The Story of the Grand Duke of Moscow” by A. Kurbsky) have been analyzed in the context of discourses of “Holy Rus’”, “Rus’ as Israel”, “Rus’ as the Orthodox tsardom”, “Rus’ as the Third Rome” in order to find out how Byzantine-Orthodox confessional traditions arrived in Rus’ from Byzantium interacted with “national-identitarian” views of “Russianness”. Confessional elements in the definition of “Russianness” are found to replace those which could be qualified as “protonational”. However Kurbsky’s texts written after his spending 20 years in Poland-Lithuania mirrored the beginning of the trend toward ethnic definition of “Russianness”.

Keywords: Russian Selfawareness, Muscovite Rus’, Byzantine-Orthodox Traditions, “Holy Rus’”, “Rus’ as Israel”, “Rus’ as the Third Rome”, “Rus’ as the Orthodox Tsardom”.

About the author: **Mikhail Dmitriev**

Doctor of History, Professor of the Faculty of History at Moscow State University; Chief Researcher at HSE.

E-mail: dmitrievm300@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4101-8755>

This paper uses the results of the project “Construction of Identities in Medieval Cultures”, carried out within the framework of the Fundamental Research Program of the National Research University Higher School of Economics in 2023.

For citation: Dmitriev M. Byzantine-Orthodox Traditions and the Conflict of the Confessional and the “National” in the Ideas of the Identity of the Citizens of the Russian State (on the Material of the Monuments of the 16th Century). *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2023, No. 4 (24), p. 121–140.

The article was submitted 25.03.2023; approved after reviewing 25.04.2023; accepted for publication 10.05.2023.

Предмет статьи — функция конфессиональных традиций, пришедших из Византии, в том, как развивались представления и дискурсы¹ и «национально-идентитарного» в православной культуре Восточной Европы в позднее средневековье и раннее Новое время. Наша задача состоит в том, чтобы продолжать проверку исследовательской гипотезы, сложившейся в ходе осуществления международного проекта «*Confessiones et nationes*», суть которой можно выразить в тезисе: византийско-православные конфессиональные традиции *препятствовали* (а западнохристианские традиции *способствовали*) формированию представлений об отличиях *nationes* друг от друга их *linguibus, moribus, legibus*².

Понятие «идентитарно-национальное» может обнимать и представления, и более или менее систематизированные идеологии, и ментальные (т.е. не от-рефлектированные, отличные от представлений и идеологий) установки мышления, и символические действия, и общественно-политические практики, которые постулируют, что среди человеческих сообществ есть такие, которые отличаются друг от друга некими «национальными» (а не только политическими, территориальными, хозяйственными и религиозными) *идентитарными* характеристиками. Слово «национальное» нуждается в кавычках, потому что очень часто оно употребляется анахронически (современный язык подразумевает под «национальным» реалии XIX–XX вв. и спонтанно и неосторожно переносит их в доиндустриальное время и во все регионы мира) и, так сказать, «не по адресу», так как дискурсы «национальной идентичности», которая есть нечто иное, чем территориальные, политические и религиозные связи, присутствовали далеко не во всех культурах. Тем не менее, во-первых, наш язык и наша система представлений о прошлом таковы, что мы непременно видим «национальное» не только в недавнем, но и в далёком прошлом практически всех обществ; во-вторых, в истории «латинской» Европы уже в средние века действительно сложились такие дискурсивные традиции, которые апеллировали к «национальному» или «этническому». Соответственно, по условиям, заданным нашей целью, нас будут интересовать те формы «национального», которые мы находим в православной культуре восточной части «большой» Европы (т.е. Европы от Урала до Атлантики, от Скандинавии до Кавказа) по сравнению с «латинской» культурой Центральной и Западной Европой (например, Польши или Франции).

При этом в центр внимания поставлено (и в данной статье, и во всём проекте) не только и не столько «национальное» как таковое, сколько области его пересечения и взаимодействия с конфессиональными дискурсами. В Восточной Европе это византийско-православный извод христианства; в Центральной и Западной — «латинский», главным образом — католический.

Злободневность проблемы в том, что она обращена к порождающей большие научные дискуссии теме генезиса наций в Европе позднего средневековья и раннего Нового времени; многие из сложившихся представлений оказываются поставлены под сомнение вследствие применения *сравнительного* подхода к изучению генезиса национальных дискурсов. А в нашей статье (как и стоящим за ней большим проекте) предпринимается попытка именно *сравнительного*

¹ Под дискурсами, вместе со сложившейся в науке и идущей от М. Фуко и его единомышленников традицией, мы понимаем картины мира, зафиксированные и «канонизированные» в языке, которые этот мир не только отражают, но и создают.

² Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века — новое время / под ред. М. В. Дмитриева. М., 2008; *Confessiones et nationes. Discours identitaires nationaux dans les cultures chrétiennes: Moyen Âge — XXe siècle*. Textes réunis par M. V. Dmitriev et D. Tollet. Paris, 2014.

анализа языка ограниченного числа релевантных текстов одного лишь XVI в., которые форматировали коллективное самосознание высших слоёв старомосковского общества, — по сравнению со средневековыми обществами «латинского» Запада.

В рамках этой совсем небольшой статьи наши задачи очень скромны. Это, во-первых, учесть накопленные наукой данные источников о тех представлениях, которые отражают и конструируют «национальную» идентичность Московской Руси. Во-вторых, проверить, был ли язык московско-русских дискурсов в этом отношении отличен от языка культур Запада. В-третьих, соотнести полученные данные с распространенными в историографии положениями.

В ходе предпринятых прежде исследований нами анализировались представления о *nationes, gentes, populi* и роль самих переводов текста Библии и экзегезы в формировании соответствующих дискурсов в средневековой и «раннемоде­р­ной» культуре Запада и Востока Европы. Изучение соответствующих материалов привело к заключению, что в протонациональных дискурсах западных культур (например, польской и французской) в XV–XVII вв. христианские представления не вступали в конфликт с представлениями о «национальной» идентичности поляков, немцев, французов и т. д. В текстах Московской Руси и православной культуры украинско-белорусских земель (до второй половины XVII в.) этот конфликт был конституирующим. Сложилась гипотеза, что разное понимание христианской традиции и христианства вообще привело к тому, что представления об «этно-национальной» идентичности «русских» (в Московской Руси и землях Польско-Литовского государства) были в высшей степени не развиты, по сравнению с представлениями о *nationes* и *gentes* в культурах западнохристианского круга. Более того, видимо, недостаточно говорить лишь о конфликте христианского и «этнического» в этих дискурсах. Возможно, более адекватным было бы утверждение, что в традиционных православных культурах восточной Европы этно-национальные мотивы были едва ли не полностью «растворены» в мотивах конфессиональной идентичности³.

Рассмотрим эмпирические данные, сообщающие о том, как в XVI в. в старомосковской православной культуре соотносились конфессиональные и «этнические» элементы в дискурсах «русского». При этом мы будем отталкиваться от уже накопленных сведений о том, как в русской «высокой» культуре XV–XVII вв. (и в фольклорной культуре позднее) разворачивались представления о Руси как «Святой Руси», «истинном Израиле», «Третьем Риме» и «царстве православных». Повторим, в этих идеологических и ментальных построениях конфессиональное, как кажется, почти полностью или вытесняло, или «растворяло» этно-национальные элементы представлений об идентичности тех, кого мы по привычке спонтанно называем «русскими».

³ Дмитриев М. В. Конфессиональные и этнические компоненты «стратегий различения» в «Повести временных лет» и «Хронике Галла Анонима» // Исторические мифы и этнонациональная идентичность / Под ред. Л. П. Репиной. М., 2007. С. 345–363; *Его же*. Кирилло-Мефодиевская традиция и конфликт конфессионального и этнического в исторической памяти Руси и России // Новое прошлое. 2018. № 1. С. 48–62; *Его же*. «Русский народ» или «люди Божии»? Об особенностях протонациональных дискурсов в культуре Московской Руси // *Polystoria*. Бог, Рим, народ в средневековой Европе / Отв. ред. М. А. Бойцов, О. С. Воскобойников. М., 2021. С. 256–304; *Его же*. *Confessio vs natio*. Византийская богословская традиция как препона в формировании дискурсов этнонациональной идентичности средневековой Руси // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2022. № 1 (31). Январь-июнь. С. 83–103.

Конфессиональное вместо «этно-национального» в представлениях о «Святой Руси», «Руси-Израиле», «Руси – Ромейском царстве», «Руси – православном царстве» в XV–XVI вв.?

На прежних этапах проекта нас интересовало, насколько нарративные тексты Московской Руси XVI в. были «поставщиками» идей русской этно-национальной идентичности и насколько именно «этно-национальное» понимание русскости отражалось в общественном сознании и в формах символического поведения.

Точкой отталкивания в этом направлении стало изучение в предшествующие годы русских письменных источников XV–XVII вв. и фольклорных текстов, говорящих о «Святой Руси» как воображаемом пространстве и воображаемом сообществе людей. В ходе их анализа выяснилось, что «Святая Русь» не имеет прямого отношения к широко распространенным представлениям о том, что такое русская этничность, русская нация, Русь, Русская земля. Оказалось, что «Святая Русь» текстов допетровского периода и русского христианского фольклора чаще всего выступает не как этническое или национально-идентитарное понятие... Суть дела в том, что если мы берем фольклорные тексты, бытовавшие в народной культуре уже с 20-х гг. XVIII в., то «Святая Русь» и ближневосточная Палестина – это одно и то же. Егорий Храбрый (на это еще обратил внимание ещё Г. П. Федотов), когда он находится в Иерусалиме или около Иерусалима и выходит после долгого сидения в тюремном подземелье на просторы Палестины, то оказывается, что пространство вокруг Иерусалима и есть «Святая Русь». Егорий ходит по палестинской пустыне и по «палестинским лесам», сокрушает зверей и змей, злого царя Демьянище, и всё это пространство называется «Святой Русью». И эта тема присутствует весьма массивно в русском фольклоре, начиная с XVIII в. (а в нескольких полуфольклорных текстах – на сто лет раньше, с 20-х гг. XVII в., хотя в этих текстах ещё нет там нет прямого отождествления Руси и Палестины)⁴.

Каково происхождение таких парадоксальных представлений о «русском» и «Руси»? Этим вопросом задался ещё в 1920-е гг. А. В. Соловьев, работавший в то время в Сербии (Королевстве сербов, хорватов и словенцев)⁵. Вместе с Соловьевым мы выясняем, что первые эксплицитные упоминания о Святой Руси обнаруживаются в сочинениях Андрея Михайловича Курбского. В них Святая Русь упоминается 9 раз как «святорусская земля», «святорусская империя», «Святая Русь». Говоря об истоках этого понятия, Соловьев обращает внимание, что в древнерусских текстах «святой» и «светлый» тесно сближены; в этих словах есть игра с корневыми гласными; там, где речь идет о «светлой» Руси, «светлорусской» земле, речь идет уже «почти что»

⁴ Федотов Г. П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991; Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности. I. Наследие священной державы // *Его же. Другой Рим. Избранные статьи*. СПб., 2005. С. 315–338 (первоначально опубликовано: *Новый мир*. 1988. № 7); Дмитриев М. В. Парадоксы «Святой Руси». «Святая Русь» и «русское» в культуре Московского государства 16–17 вв. и фольклоре 18–19 вв. // *Cahiers du monde russe*. 2012. № 2–3 (53), p. 319–331; Dmitriev M. V. La «Sainte Russie» et la chrétienté. *La chrétienté dans l'histoire. Une notion mouvante*. Textes réunis par N. Lemaitre. Préface de P. Capelle-Dumont. Paris, 2014, p. 105–127.

⁵ Соловьев А. В. «Святая Русь» (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сборник русского археологического общества в Королевстве сербов, хорватов и словенцев. Београд, С. 77–113; Soloviev A. V. Helles Russland-Heiliges Russland. *Festschrift für Dmytro Cyzevskij zum 60. Geburtstag*. Berlin, 1954. S. 282–289. После Соловьёва к той же теме обратился М. Чернявский: Cherniavsky M. Holy Russia: A Study in the History of an Idea. *American Historical Review*, 1958, No 63, April, p. 617–637; Cherniavsky M. *Tsar and People: Studies in Russian Myths*. New York, 1969, p. 101–127.

о святой Руси и святорусской земле. Но самое главное здесь заключается в том, что эти тексты и стоящие за ними дискурсы или представления никак не являются ни «этническими», ни «этно-национальными», ни «национально-идентитарными». В этом массиве текстов «Русь» — не этническое понятие, и, по строгому счету, это понятие не связано ни с государством, ни с той или иной конкретной территорией (территорией Руси в нашем современном понимании). Понятие «Святая Русь» никак не связано и с представлением о *поместной* Русской Церкви. Оно странным, парадоксальным образом сливается — и уже Г. П. Федотов выразил эту научную интуицию — с пределами понятия «церковь вообще»⁶. Это очень острый, почти невероятный парадокс, так как невозможно представить ни одну западную культуру, где бы принималось, что Церковь и то, что мы принимаем за национальную дефиницию, тождественны.

Следовало каким-то образом объяснить такие различия между западным опытом и опытом допетровской России, а для этого следовало посмотреть в первую очередь на контексты, с которыми связаны представления о «Святой Руси». Один из контекстов — представления о Руси как истинном Израиле. При изучении представлений о Руси как «истинном Израиле» в культуре Московского государства XV–XVII вв. в нашем распоряжении оказывается целый ряд хорошо и недостаточно изученных источников. Это «Похвальное слово» инока Фомы о тверском князе Борисе, «Слово о представлении Дмитрия Донского», «Послание на Угру» Вассиана Рыло и другие тексты XV в. В XVI в. таких текстов еще больше (например, некоторые тексты из ВМЧ, «Летописец начала царствования» и др.). О том, что эта тема присутствует в культуре и какие формы она в ней принимает, говорят также иконопись, фрески, архитектурные проекты и ряд иных источников. Тема Руси как истинного Израиля присутствует и в культуре XVII в., но этот период изучен хуже, чем XVI в. В одном из текстов начала XVII в. (в «Повести о преславном Российском царстве») встречается замечательное выражение: люди «новоизраительских кровей», под которыми понимается православное население, «всё православие» Московской Руси, противостоящее «латинянам» и протестантам⁷.

Второй контекст составляют представления о Руси как о «царстве православных» в культуре Московии XV–XVII в. Тут мы имеем дело с огромным массивом источников (летописи, публицистика, жития, дипломатические источники, акты, образительные источники), где речь идёт о том, что Русь — это *Imperium christianum et christianorum*, христианское церковно-политическое образование, опирающееся вовсе не на «русских», но — именно на *православных*. Это *православная* империя *православных* подданных *православных* царей. Следует подчеркнуть значение негативного результата осуществленных исследований — негативного в том смысле, что эти тексты чаще всего привычно квалифицируются (хотя иногда с некоторыми

⁶ Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 95–96 («Есть у певца слово, которое удовлетворяет признакам понятия Церкви по его внутреннему звучанию, не имея ничего церковного по форме и по происхождению. Это слово Русь, «святая Русь». Национальное имя народа сливается для певца с пределами христианского мира и, следовательно, с пределами Церкви»).

⁷ См.: Ефимов Н. И. Русь — Новый Израиль. Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. Казань, 1912; Кононов А. Б. «Богоизбранный новый Израиль»: к вопросу о формировании средневековых представлений о Русском государстве как о царстве «нового Израиля» // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М. В. Дмитриева. М., 2011. С. 125–145; Raba J. Moscow — the Third Rome or the New Jerusalem? *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1995. Bd. 50. S. 297–307; Rowland D. Moscow — The Third Rome or the New Israel? *Russian Review*, 1996, vol. 55, p. 591–614; Корневский А. «Новый Израиль» и «Святая Русь»: Этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // *Ab Imperio*, 2001. № 3. С. 123–142.

оговорками) как проявления национального самосознания⁸, в то время «национально-идентитарного» в этих текстах, по строгому счету, нет. Эти формы самосознания могут быть квалифицированы как национальные, если мы скажем, что национальное совпадает с политическим, с осознанием принадлежности к государству или *political body*. Однако если мы будем говорить о национальном самосознании в том смысле, какой присутствует в современном русском языке, т.е. как о нации, вырастающей из этноса, о национально-культурной идентичности, присущей данному народу, то в дискурсах «Русь — христианское царство православных людей» представление об этно-национальной идентичности «русского народа» отсутствует. Русь и «русские» в данном случае выступают как исключительно религиозное сообщество. Здесь мы снова сталкиваемся с тем неожиданным фактом, что язык наших источников как бы исключает идентитарное, культурно-светское, этно-национальное или этнокультурное (т.е. вне-конфессиональное, вне-территориальное и вне-политическое) определение Руси и «русского».

Третий контекст представлений о «Святой Руси» хорошо и широко известен. Это представления о Руси как Третьем Риме, и этой теме посвящена обильная историография⁹. Подчеркнем, что, как показано Н. В. Сеницыной¹⁰, Б. А. Успенским¹¹ и другими специалистами, когда речь идет о Московской Руси как о Третьем Риме (точнее — Ромейском царстве!), речь идет не конкретно о Москве, а о Руси в целом как Третьем Риме, как новом воплощении империи, третьем по счету после Западной и Восточной (Византийской) империи. Кроме того, поместив этот концепт

⁸ Лихачев Д. С. Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI–XVII вв. М.; Л., 1945; Miller D. The Velikie Minei Chetii and the Steppennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness. *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1979. Bd. 26. S. 263–382; Bushkovitch P. The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia. *Harvard Ukrainian Studies*, 1986, vol. X, No 3/4, p. 355–376; Stökl G. Christianisierung, Nationenbildung und Reichsidee. *Tausend Jahre Christliche Rus'*. Wien-Innsbruck, 1993. S. 46–52; Franklin S. The Invention of Rus(sia)(s): Some Remarks on Medieval and Modern Perceptions of Continuity and Discontinuity. *Medieval Europeans. Studies in Ethnic Identity and National Perspectives in Medieval Europe*. Ed. by A. P. Smyth. New York, 1998, p. 181–195.

⁹ Наиболее существенные исследования последних лет: По М. Изобретение концепции «Москва — Третий Рим» // *Ab Imperio*. 2000. № 2. С. 61–86; Корневский А. Кем и когда была «изобретена» теория «Москва — Третий Рим» // *Ab Imperio*. 2001. № 1–2. С. 87–124; Kämpfer F. Die Lehre vom Dritten Rom, pivotal Moment, historiographische Folklore. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd. 49. 2001. Heft 3. S. 430–441; Poe M. Moscow the Third Rome: the Origins and Transformation of a «Pivotal Moment». *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 2001. Bd. 49. Heft 3. S. 413–429; Усачёв А. С. «Третий Рим» или «Третий Киев»? (Московское царство XVI века в восприятии современников) // *Общественные науки и современность*. 2012. № 1. С. 69–87; *Его же*. Об истории бытования идеи «Третьего Рима» в России XVI в. // *Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви*. 2015. Вып. 3 (64). С. 9–17; Теория «Москва — Третий Рим» в словесных и визуальных образах. Легенды и реальность / Под ред. А. В. Рындиной. М., 2022. Ср. критическую статью К. Ю. Иерусалимского (*Иерусалимский К. Ю.* Третий Рим: взлёт и закат апокалиптического мифа // *Mare nostrum*. Вып. 2: Море истории / Под ред. Н. А. Селунской, А. Н. Маслова. М., 2021. С. 119–167), который считает, что появление формулы «Русь как Третий Рим» было призвано обосновать право Василия III на развод, ради обеспечения престолонаследия, а созданная вокруг послания Мисюря Мунехина мифология совершенно не соответствует очень незначительному весу этой «теории» в общественной мысли допетровской России.

¹⁰ См.: Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

¹¹ Успенский Б. А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — Третий Рим» // *Русское подвижничество. Сб. статей к 90-летию акад. Д. С. Лихачева*. М., 1996. С. 464–501.

в адекватный рукописный контекст¹², мы обнаруживаем, что Москва наследует Константинополю как второму Иерусалиму, а не как второму Риму. Грубо говоря, цепочка «Русь — Третий Рим» — это не цепочка от первого Рима к Москве как третьему Риму, но цепочка от Иерусалима к новому Иерусалиму как столице «третьей Римской» православной империи.

Подводя промежуточный итог, можно утверждать, что «Святая Русь» как истинный «Израиль», как «Третий Рим», как царство православных, как Русская земля, как Русское государство — всё это суть парафразы одного и того же дискурса внеэтнической и *внеациональной* идентичности «русских» как религиозно-церковного сообщества. В византийской традиции можно найти соответствующие параллели¹³, но сюжет о том, как в Византии выглядели представления о византийцах как о сообществе людей Нового завета (ведь именно это значение надо видеть за утверждением, что «мы, византийцы — православные ромеи, а не греки...») не может быть отреферирован в краткой форме.

Необходимо добавить ещё одну важную констатацию. В рамках контекстуальных связей, в которые встроены дискурс Святой Руси, обнаруживается возможность сосуществовать древнерусскую антииудейскую полемику и представления о себе как о православных христианах («русских» в конфессиональном смысле). В антииудейской полемике православные христиане противопоставляются иудеям как «настоящие» потомки Авраама — тем, кто порвал связь с прародителем Израиля. Переключки между антииудейской полемикой и тем, что мы находим в текстах, говорящих о Руси как «Новом Израиле», «Святой Руси», «царстве православных», «Третьем Риме» и Москве как Новом Иерусалиме, приводит (неожиданно!) к тому, что антииудейская полемика оказывается очень подходящим контекстом для того, чтобы рассматривать протонациональные представления в культуре Московского государства¹⁴.

Наконец, тема нового и истинного Израиля воплощена в знаменитом проекте патр. Никона, поскольку в случае Воскресенского монастыря, официально представляемого как Новый Иерусалим, речь идет не об Иерусалиме как копии или реплике Иерусалима, его изображении, но о том, что здесь, на берегах Истры возникла новая *ипостась* (именно *икона*) того самого единственного Иерусалима, который существует на Ближнем Востоке. С этой точки зрения, два Иерусалима, палестинский и русский, суть одно и то же, они тождественны так же, как тождественны иконный образ и его первообраз¹⁵.

¹² Тихонюк И. А. «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. / Под ред. В. И. Буганова. М., 1986. С. 45–57.

¹³ Литаврин Г. Г. Византийцы и славяне — взаимные представления // *Его же*. Византия и славяне. Сборник статей. СПб., 1999. С. 590–602; Ivánka E. *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchliche-osteuropäische Geisteshaltung*. München, 1968; Koder J. *Byzantinische Identität — einleitende Bemerkungen. Byzantium. Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies*. 18–24 August, 1996. Major papers. Ed. by K. Fledelius. Copenhagen, 1996, p. 3–6; Eshel Sh. *The concept of the Elect Nation in Byzantium*. Leiden-Boston, 2018. Ср.: Kaldellis A. *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition (=Greek Culture in the Roman World)*. Cambridge, 2007.

¹⁴ Дмитриев М. В. Структура антииудейского дискурса в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и «Послании» инока Саввы (конец XV — начало XVI вв.) // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М. В. Дмитриева. М., 2011. С. 101–124.

¹⁵ Баталов А. Л., Вятчина Т. Н. Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI–XVII вв. // Архитектурное наследство. Вып. 36. М., 1988. С. 22–42; Бусева-Давыдова И. Л. Об идейном замысле «Нового Иерусалима» патриарха Никона // Иерусалим в русской культуре / Сост. А. Баталов и А. Лидов. М., 1994. С. 174–181; Зеленская Г. М.

Взятые в совокупности, все эти контексты дают очень странную картину, в которой не остается никаких ячеек или возможностей для того, чтобы определить идентичность Московской Руси и населяющих её «русских» как национально-этническую или национально-идентитарную, выходящую за пределы религиозной или церковно-государственной принадлежности (а государственная принадлежность в контексте византийских представлений о «симфонии» церкви и царства — это, по сути дела, то же самое, что и церковная принадлежность, так как священство и империя есть как бы две ипостаси одного и того же целого). Иными словами, внимательное и непредвзятое прочтение источников позволяет предполагать, что дискурсы коллективной идентичности подданных московских правителей строятся по иным законам и лекалам, чем представления о *nationes* в позднесредневековых культурах «латинского» Запада и в западных культурах раннего Нового времени.

Это предположение нуждается в дальнейшей разработке и проверке, и ниже мы предпринимаем очередной исследовательский зондаж, чтобы «проверить на прочность» нашу гипотезу. Мы обращаемся к ряду релевантных текстов, чтобы выяснить как в них соотносятся конфессионально-политические и национально-этнические начала.

**Никоновская летопись (первая треть XVI в.),
послания архиепископа Феодосия,
«Слово о Михаиле Черниговском» (1530-е — 1540-е гг.)**

Возьмём для первого зондажа Никоновскую летопись (создана в канцелярии митр. Даниила в конце 1520-х гг.), которая, как кажется, могла бы дать обильный материал для изучения поставленных нами вопросов. Однако ни эта огромная летопись (скорее — компиляция летописей и иных памятников), ни иные стоящие в том же ряду памятники «национального» самосознания, как ни странно, не стали до сих пор предметом по-настоящему внимательного изучения в контексте истории представлений о «русском». Мы же не можем не ограничиться очередным небольшим исследовательским «замером».

Кто — коллективные герои Никоновской летописи, её «национальные» персонажи-протагонисты? Речь идет о новгородцах, ростовцах, суздальцах, Московской земле или Московском княжении, Литве, «христианстве», «православии», басурманах, «народе» или «народех» как той или иной группе населения в конкретном локусе и пр. Но мы почти не находим в этом памятнике понятий и конструкций, которые могли бы быть переданы выражением *natio* и *gens* (по крайней мере применительно к не-язычникам).

В летопись включена и «Повесть о преподобнем Сергии». Говорится ли о нем как о русском святом или патроне Руси — при том, что тут же в Никоновской летописи свт. Петр упоминается как «русский заступник и чудотворец»?

Изложив начальные сведения о жизни прп. Сергия, автор переходит к рассказу о времени активного участия святого в религиозно-общественной жизни. Речь идет о том, что татарские рати совершают походы «на Русь», «великое княжение Московское досталось» Ивану Даниловичу, купно и княжение ростовское». Автор переживает за «ростовцев» — мол, у них, «москвичи» конфискуют земли. «И не мало их

Святыни Нового Иерусалима. М., 2002; *Ее же*. Новый Иерусалим под Москвой. Аспекты замысла и новые открытия // Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре. Материалы международного симпозиума / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 149–152.

от Ростовец Московичем имениа своя с нужею отдаваху»¹⁶. С другой стороны, когда «новгородцы» воюют против московских земель, они «и много зла сотворивше христианом»¹⁷. Вообще, термин «новгородцы» многократно упоминаются в летописи.

Характерно и то, что в долгом тексте о «великом княжении Сербском», нет ни «сербского народа», нет даже «сербов», а есть земля, есть княжение, есть «царство греческое», речь идет и о «царях греческих», о «греческих скипетрах». Под 1395–96 гг. упомянута осада Константинополя «Колочаном, царём Турским» (вышел против него «царь Мануил Греческий», «з Грекы и з Фрязы и с Немцы во единомыслии и согласии»¹⁸), и ясно, что слово «греческое», как и в других древнерусских источниках, не имеет «этнического» наполнения, и самым адекватным переводом этого слова на современный язык было бы «византийское» царство. Митр. Феогност представлен как «митрополит Киевский и всея Руси»¹⁹ или просто всея Руси²⁰, как потом представлен и Киприан. И прп. Сергию предлагали «быти на митрополиче столе всея Руси»²¹.

Наступает время Куликовской битвы. Князь Дмитрий говорит Сергию, придя к нему: беда «всему христианству», Мамай Ордынский «подвиже всю Орду безбожных татар, и идут на мою отчину, на Русскую землю, хотя разорити святых церкв и погубити наше христианство; тем же, отче святыи, помози Бога о нашем христианстве, да избавит нас Бог от такового беды»²². Ответ Сергия звучит несколько неожиданно: покоришься во всем татарскому царю, только в одном не покоряйся — в верности христианству; отдай «злато» и иные богатства, «за имя же Христово и за православную веру душу свою положи и кровь свою пролиати подобает»²³. Конфликт «национального» и религиозного в этом характерном высказывании весьма однозначен.

Говоря о грозном Тимуре, летопись пишет: «И тако превознесися гордостью окаянный и похули христианскую веру и святых великих чудотворцев, наипаче же Петра чудотворца и возхоте поити на Русь пленити христианство, якоже Батый царь, за грехи христианския Богу попустившу»²⁴. Тимур намерен пленить всю «Русскую землю», свт. Киприан в ответ велит молиться Богу и Богородице и молить о заступничестве «великаго заступника Русскаго Петра чудотворца и всех святых»²⁵. Когда Киприан идет к Москве с процессией, ему навстречу выступает «множество народа мужска и женска полу», которые идут с крестами и иконами и молят Бога об избавлении от Тимура, прося Господа избавить нашествия «землю нашу, и град наш, и всяку землю и град православного христианства»²⁶. Киприан молится у гроба блаженного «Петра митрополита великаго чудотворца и заступника Русскаго», потом тоже выражение ещё дважды — «заступник русский», «заступник Русския земли»²⁷.

¹⁶ ПСРЛ. Т. 11. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М., 2000. С. 128.

¹⁷ Там же. С. 147.

¹⁸ Там же. С. 161.

¹⁹ Там же. С. 131.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 144.

²² Там же.

²³ Там же. С. 145.

²⁴ Там же. С. 159.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 160.

²⁷ Там же.

Один из самых характерных примеров выстраивания «протонационального» дискурса — «Повесть о Куликовской битве», как она читается в Никоновской летописи²⁸. Она представлена «повестью полезной» о том, как с помощью Богородицы, и святого чудотворца Петра «митрополита всея Руси, и преподобного игумена Сергия чудотворца, и всех святых молитвами князь велики Дмитрей Иванович... и со всеми князи Русскими, на Дону посрами и прогна Воложские орды гордаго князя Мамаю и всю Орду его со всею силою их нечествою изби»²⁹. Дальнейшее описано в терминах, среди которых «русское» и его дериваты занимают большое место. «Рустии князи» сотворили много бед Орде, Мамай плачет об этом, его советники: у тебя много богатств, найми, мол, «Фрязы, Черкасы, Ясы и другиа к сим», чтобы отомстить. Второй Батый захотел «всю землю Русскую пленити», вспоминая, как «пленил Русскую землю»³⁰ его предшественник. Он мыслит этот поход как параллель захвата Иерусалима Навуходоносором или императором Титом («и мняше себя, якоже древле царь Новходоносор Вавилоньский и Тит царь Римьский плениша Иерусалим, и царь Батый пленил всю Русскую землю»³¹). Он собирает своих «ласкателей», готовых «Русь воевати»³², и сходятся к нему «от многих стран Татарове», а сверх того он нанимает «Фрязы, Черкасы, Ясы и иныя к сим»³³, выступая против Дмитрия Ивановича, который фигурирует не как вождь «русских», но как «человек *христиан*»³⁴ в послании Олега Рязанского хану Мамаю. Мамай ответил Олегу и Ягайло в том духе, что если вы рассчитываете завладеть моим улусом, «землей Русской», мне, мол, помощь ваша не нужна, так как Мамай хотел бы последовать примеру древних правителей, Навуходоносора, Антиоха или Тита, которые стремились «своею силою древний Иерусалим пленити»³⁵, и дальше следует рассуждение о древних завоеваниях.

Олеговы послы не помнили слова Св. Писания о том, какая польза человеку, если обретёт весь мир, а душу потеряет, ибо «преходит бо житие сие и царство от рода в род и от языка в язык, а человек, сътворивый злаа, мучится во веки»³⁶, и эта библейская ссылка показательна тем, что понятия «род» и «язык» никак не ассоциируются в тексте Никоновской летописи с эвентуальным русской нацией-«языком» или русским родом.

Князь Дмитрий, узнав об угрозах Мамаю, припадает со слезами к образу Богородицы и ко гробу великого чудотворца Петра, «митрополита всея Руси» и благословляется у Киприана, митрополита «всея Руси»³⁷. Передавая же сведения о свт. Киприане, автор летописи пишет, что тот пришёл в Москву из Киева, а до этого прибыл в Киев, будучи поставлен в Царьграде митрополитом «на Русь». Автор довольно подробно излагает борьбу за главенство в «митрополии Русской» в 1370-е гг. и о финальном приёме Киприана в Москве, когда «и сrete его князь великий з детми своими и з бояры и со всем *народом* со мноюю честию»³⁸. В следующих после этого эпизода

²⁸ Этого вопроса мы коснулись в одной из статей: *Дмитриев М. В.* Киево-Могилянская академия и этницизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // Київська Академія. Вип. 2–3. Київ, 2006. С. 21–23.

²⁹ ПСРЛ. Т. 11. С. 46.

³⁰ Там же. С. 46.

³¹ Там же. С. 46–47.

³² Там же. С. 47.

³³ Там же.

³⁴ Там же. В других списках — «крестьян».

³⁵ Там же. С. 48.

³⁶ Там же. С. 48–49.

³⁷ Там же. С. 49.

³⁸ Там же.

весьма обширных речах митр. Киприана о различных исторических аналогиях происходящему, говорится всё время о христианах, но никак не о русских...

Готовя отражение Мамаевой армии, князь Дмитрий стал «укреплять» брата Владимира Андреевича и бояр на борьбу с «татарами» (да будут мужественны «противу Татар»³⁹), и они все в ответ «возопили» единодушно — «готови есмь по Христе пострадати за христьянскую веру и за твою обиду»⁴⁰. И здесь, и во всём дальнейшем повествовании речь идёт о противостоянии «христианства» Русской земли нечестивым религиозным ордам, движущимся с востока...

Благословляя Пересвета и Ослябю, прп. Сергей Радонежский говорит им: «постражите яко доблии воини Христови, понеже время вашае купли прииде»⁴¹. Сам Дмитрий перед битвой укрепился о Христе, помолился Богородице и чудотворцам и «мужественно рече», что лучше честная смерть, чем злой живот; лучше было бы не идти вообще против безбожных, чем прийти сюда, на Дон, и повернуть вспять; так пойдем «за Дон вси и тамо положим главы своя вси за святыа церкви и за православную веру и за братью нашу, за христианство»⁴².

Этой почти монополюльной акцентуации конфессионального вместо «национального» или «этнического» не противоречит тот факт, что другие князья благословляются, чтобы «ити погиву Татар», (или «противу нечестивых Татар»⁴³), провозглашают: «одолеем Татаром»⁴⁴, возглавив «воишьство сие Русское»⁴⁵. «Татары» русских источников той эпохи не есть элементы «этнической» или «национальной» терминологии, выступая чаще всего как обозначение конфессионально-политической общности.

Перед битвой князь Боброк Волынский говорит Дмитрию: посмотри князь на «полк Русский». Сам Дмитрий велит молиться Богородице и «великому чудотворцу Петру, хранителю Русской земле», и Борису и Глебу — да избавят их от «Татарския сия ярости, и да не поперут святая пси и да не поясть Татарский меч *православнаго христианьства*»⁴⁶. Перед самым началом сечи «...изполчишася христианьстии полцы вси» и «выступиша Татарская сила ... также и христианьская сила». Дмитрий же Донской произносит в высшей степени показательную краткую речь. Он, садясь на коня, «со слезами» говорит войску: «возлюленияи отцы и братия, Господа ради и пречистыа Богородицы и своего ради спасения подвизайтесь за православную веру и за братию нашу! Все бо есмь от мала и до велика *братиа едины, внуци Адамли, род и племя едино, едино крещение, едина вера христианская*, единого Бога имеем Господа нашего Иисуса Христа, в Троице славимаго; умрем в сий час за имя его святое, и за православную веру, и за святыа церкви, и за братию нашу за все *православное христианьство*»⁴⁷. Трудно представить себе более ясное выражение идеи «христианского народа» — там, где наши привычные мыслительные схемы ожидают этнически окрашенной национально-патриотической риторики.

Сама Куликовская битва представлена как столкновение «силы великой татарской» (это выражение употреблено многократно) и «великой силы Русской»; «и начаша преже съездатися сторожевыа полки Руския с Татарьскими»⁴⁸. И нужно

³⁹ Там же. С. 52.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 53.

⁴² Там же. С. 56.

⁴³ Там же. С. 54.

⁴⁴ Там же. С. 56.

⁴⁵ Там же. С. 56.

⁴⁶ Там же. С. 58.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же.

признать, что за терминами и «русское», и «татарское» не стоит «этнического» содержания. Истинный характер этой оппозиции передается, в частности, таким пассажем как: «братиа, уже время нам пити чаши; се место буди нам гроб за имя Христово и за христианскую веру и за все православное христианство»⁴⁹.

В целом, проведенный зондаж показывает, что дискурс «русского» в данных текстах ограничивается географически-политическими и конфессиональными коннотациями. Называть этот дискурс «этно-национальным» или просто национальным (в нашем современном смысле слова, который подразумевает национальную *идентичность*) нет оснований.

Тоже самое, видимо, может быть прослежено и в других текстах XVI в., которые всё ещё ожидают своего исследователя. Например, приблизительно в ту же эпоху, когда была составлена Никоновская летопись, новгородский архиепископ Феодосий направил два послания молодому царю Ивану Васильевичу в связи с казанским походом 1545–1546 гг. Противостояние Казанского ханства и Московского княжества осмыслено здесь в конфессиональных терминах. Феодосий ссылается на то, что «православному крестьянству великое наложение от недруга твоего от Казанского»⁵⁰ и Иван хочет идти на недруга во избавление «христианскому кровопролитию». Феодосий и новгородское духовенство молят Бога, чтобы была дарована помощь и крепость на одоление «якоже первому царю христианскому Константину, иже крестом честным победи мучителя Максентия, яко Давыду на Голиафа, яко Самсону храброму и сильному, иже единою челюстью тысящу изби иноплеменник»⁵¹. Так и прародители Ивана «иже неточию обороняху Рускую землю от поганых, но инья страны приимаху под себе, их же глаголю Игоря и Святослава и Владимера, иже и на Греческих царех дани имаху». Так же Господь укрепляет Ивана, даруя победу и храбрость и пр. «и на врагы одоление, на безбожные варвары»⁵².

Второе послание ещё более выразительно в осмыслении войны с Казанью как религиозного противостояния. Бог на стороне московского князя, «и жезл силы послет ти Господь от Сиона и удолеши посреди враг твоих»; Господь даст тебе в руки «царство, идеже ныне темнии и бесерменстии языци идолом поклоняются, и твоим бы царским подвигом и тшанием тут Христос славился». Снова упоминается Константин, «и великие чудотворци Руские, и все святии»⁵³, и будут покорены враги, и «разсыплются поганых страны, хотящих брани»⁵⁴. Иван назван «боголюбивым и богохранимым», он должен «о Христе вооружить свое сердце» и выступить против Казани «за святые церкви и за православное христианство»⁵⁵ и противостояние осмыслено в том же ключе, что и борьба Дмитрия Донского с Мамаем в 1380 г. Молитвы Богородицы и всех святых «и великих чудотворец земли нашея, преосвященных митрополит Руских, Петра и Алексея и Ионы, и Леонтия, епископа Ростовского чудотворца, Исаия, Игнатия», также «новых чудотворцев Сергия, Варлаама и Кирилла» несут благословение Ивану, его государству, боярам, князьям и воеводам и «всему христоролюбивому воинстве»⁵⁶.

⁴⁹ Там же. С. 60.

⁵⁰ [Феодосий, архиеп.]. Два послания Новгородского архиепископа Феодосия великому князю Иоанну Васильевичу по случаю Казанского похода // Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографическою комиссиею. Т. 1. СПб., 1846. № 37. С. 38.

⁵¹ Там же. С. 39.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. С. 40.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же.

Обращение к фрагментам Никоновской летописи и к посланиям архиеп. Феодосия показывает, что несмотря на обилие терминологии, относящейся к «русскому» (русские земля, полки, князья, чудотворцы и т. п.), эти термины не выстраиваются в представления о «русском народе», который на латинском языке в западных источниках (например, в польских) был бы передан выражением *natio/gens ruthenica*. В нашей летописи место «русского народа» занимают «христиане» и «православные». Иными словами, язык идентичности в попавших в зондаж характерных отрывках есть язык конфессиональный, а не этнический.

Очередным «экспериментом» может стать внимательное прочтение «Слова о Михаиле Черниговском»⁵⁷, в той редакции, которая была включена в ВМЧ свт. Макария в 30-е – 40-е гг. XVI в.

Михаил и его советник Фёдор — прежде всего и едва ли не исключительно — «поборники святой кафолической апостольской церкви»⁵⁸. Они явлены «нам» теперь так же, как прежде Бог явил иудеям свою помощь⁵⁹, и сравнение Руси и Израиля имплицитно (а иногда и имплицитно) пронизывает всё «Слово».

Когда в «Слове» говорится: «Яко егда умалихомся на земли паче всех язык», приравнивается ли «Русь» к одному из языков-народов? Или Русь унижена именно тем, что оказалась ниже всех язычников-«языков», будучи сообществом христиан, а не язычников? Михаил выступил против татар и самого дьявола с его демонами. Он был для нас светилом и теперь «воссиял» нам свыше «в Руси»⁶⁰, и следует рассказ о крещении Руси, при изложении которого упоминаются и «сынове русстии»⁶¹ — тот случай, когда терминология наших источников может быть понята как этническая.

Крещение истолковано как приобщение к христианству «Руси»-земли (т. е. территории, скрепленной властью св. князя Владимира): «божественую глаголю благодать, ею же вся Руси великаа земля к богоразумию възведеса» и этим Владимир «свои спас земли», а Борис и Глеб «здешнее дръжавство неприемным изменше... Христа словеснаа овчата суще, русскаго плодоношения начяток Господеви избранне»⁶². Перевод на современный русский язык дает: *они здешнюю державу заменили непреходящей*, и кажется, этими словами схвачена суть сказанного в «Слове»: Русь языческая стала вечной Русью, т. е. приобрела атрибуты церковности.

Но, с другой стороны, когда «Батый Русь поплняяющу»⁶³, возможно, это выражение нужно прочитывать как мысль о пленении «руси», а не Руси, тем более что дальше говорится «храбрый руси мечь пояде», и Батый «великое мучительство всему русскому языку сотвори»⁶⁴. Здесь мы сталкиваемся с редким случаем эксплицитной квалификации «русских» как языка, т. е. народа в «этническом» смысле слова. К Батыю вызывают «русских князей», «Русская земля» печалится, «русские» князья слышат об этом, а Михаил решает положить душу свою за «Божьих людей»⁶⁵, умереть за благочестие, Федор выступает как его верный спутник. Своим подвигом в Орде они морально уязвили Батыя — тот увидел «подобующее русским князем христиано

⁵⁷ Слово похвальное Филолога Черноризца о святых великомучениках черниговских, славном Михаиле великом князе и Феодоре, его советнике. Из Великих Миней Четых митрополита Макария // БЛДР. Т. 12. XVI век. СПб., 2003. С. 16–47.

⁵⁸ Там же. С. 16.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. С. 18.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же.

⁶³ Там же. С. 22.

⁶⁴ Там же. С. 22.

⁶⁵ Там же. С. 24.

сущем! Разуме владыку русскаго, лепаа сану притворяюща!»⁶⁶ Говоря о мученичестве Михаила, автор пишет: если бы этого подвига не было, случилась бы худшая беда — то «на всю бы русскую церковь»⁶⁷ дьявол бы подтолкнул Батюга, и мученичество Федора — это, конечно, тоже мученичество за веру, а не за родину.

Завершая же «Слово», автор восклицает: «Аще бо страдати изволисте церкви ради и за люди отечества вашего»⁶⁸ и молит их «соблюдать» «необоримую» «иже в Руси съборную и апостольскую церковь»⁶⁹, и «Русь» здесь снова выступает как нечто, не отделимое от церкви, «национальное» неразрывно связано с конфессиональным. При этом следует подчеркнуть, что в случае св. Михаила и Фёдора мы имеем дело с рассказом о символическом поведении, которое истолковано в данном случае как акт защиты веры, религиозной жертвы, а защита Руси и «русских» как таковых никак не занимает центрального места в памятнике.

«Русское» в «Истории о великом князе Московском»

А. М. Курбского

Продельвая очередной исследовательский зондаж, присмотримся к тому, в каких терминах и выражениях Курбский в своем позднем сочинении «История о великом князе Московском» передает свои представления о «русской» и иных протонациональных идентичностях.

Тут мы встретим такие обороты как «предобрый русских князей род»⁷⁰; «кони сынов русских»⁷¹; «...межи рускими та шляхта зело храбры и мужественны мужие сущие»⁷²; «летописная руская книга»⁷³; Нижний Новгород — «место великое руское»⁷⁴; «писари же наши руския»⁷⁵; «немецкое место, глаголемое Нарви и руское Иван-град об едину реку стоять, а оба два града и места немалые, паче же той русии многонароден»⁷⁶; «евангелики» начали стрелять «на место руское» и побиша «люду немало христианского со женами и детками», и пролияша кровь христианскую⁷⁷. «Русские купцы» обитали в коморах, где находилась икона Богородицы, а «немцы» говорили, что «сей болван» поставлен был «купцов ради русских»⁷⁸.

Какой смысл стоит за всеми этими оборотами?

Очень показательно (если речь идёт об эволюции или вариациях идентитарных дискурсов, говорящих о «русском»), что Курбский уже может прямо назвать русских «языком», т.е. народом в этническом смысле слова, и даже и писать о «национальном» унижении русских: «на срамоту вечныя памяти и уничежения *рускому языку*»⁷⁹;

⁶⁶ Там же. С. 26.

⁶⁷ Там же. С. 32.

⁶⁸ Там же. С. 44.

⁶⁹ Там же. С. 46.

⁷⁰ Курбский А. М. История о Великом князе Московском // БЛДР. Т. 11. XVI век. СПб., 2001. С. 310.

⁷¹ Там же. С. 320.

⁷² Там же. С. 332.

⁷³ Там же. С. 338.

⁷⁴ Там же. С. 350.

⁷⁵ Там же. С. 364.

⁷⁶ Там же. С. 368, 370; про население Иван-города говорится «народи же руские» (Там же. С. 372).

⁷⁷ Там же. С. 370.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же. С. 402.

в другом контексте он пишет (имея в виду «нас, русских») о «прелютейшей злости», «якова никогдаже в нашем языке бывала», и в подобных случаях очевидно, что «русские» выступают как идентитарная *natio/gens*. Они оказываются одним из языков-этносов (наряду с мордвой, черемисами, чувашами, башкирами), населяющих Московское царство. Курбский пишет, например: «тогда и черемиса горняя, а по их чуваша зовома, язык особливый»⁸⁰; «идеже есть мордовский язык»⁸¹; «яко и многим окрестным языком»⁸²; «яже во младости моей бывали с казанцы и перекопцы, «так и с другими языки»⁸³. Говоря о Казанской земле, он констатирует, что «кроме татарска языка в том царстве пять различных языков: мордовский, чувашский, черемисский, воитецкий або арски, пятый башкирский»⁸⁴.

В контексте именно такого стиля мышления нужно прочитывать высказывания Курбского о «немцах» и «немецком». Федор и Василий Воронцовы — «родом от немецка языка»⁸⁵; пишет он. «Немецкое место, глаголемое Нарви и руское Иван-град об едину реку стоять, а оба два града и места немалые, паче же той русии многонароден»⁸⁶; их милость немцы⁸⁷; немецкое войско⁸⁸; германцы (дважды)⁸⁹, немецкий гуфец (отряд)⁹⁰. В уста взятого в плен при осаде Феллина ландмаршала Филиппа вложены слова: «град немецкий Армус»; Филипп имел 500 человек «рейтаров немцов»; он вышел днем на противника, и это было отважно, потому что он не знал, что с царской стороны много солдат, «а наипаче яко немцы мало бывають в день трезвы»⁹¹; Филипп был взят в плен (слуга Адашева пленил его и 120 «шляхтичей немецких»), а между тем он — храбр и славен «в их языцех»; он — воистину последний защитник и надежда «лифлянского народу»⁹².

С другой стороны, понятие «народ» ещё лишь изредка совпадает с нашими представлениями о народе как этносе или «национальности».

После пожара 1547 г. «бысть возмущение великое всему народу»⁹³; митр. Даниила и коломенского епископа не только по совету всех синглитов, «но и всенародне изгнано от престолов»⁹⁴; русские — ненадежные воины, и если и выступают в поход «срама ради великаго и нареkania многоаслезнаго от народу»⁹⁵, только идут вслед за татарами, боясь прямого боя. В то же время Курбский способен сделать и очень «модерное» заявление: «А издавна ли тые народы, и тые люди нерадивии и немилосердныи так зело о их языке и о своих сродных»⁹⁶.

Но никак нельзя упустить из виду и того, что отсылки к христианской идентичности «русских» имеют по-прежнему огромное значение в том, что пишет Курбский. Он, в частности, провозглашает: «И наипаче же сего ради, иже подвызахомся за отечество

⁸⁰ Там же. С. 324.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же. С. 318.

⁸³ Там же. С. 388.

⁸⁴ Там же. С. 350.

⁸⁵ Там же. С. 314.

⁸⁶ Там же. С. 368, 370.

⁸⁷ Там же. С. 370.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же. С. 386.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Там же. С. 390.

⁹² Там же.

⁹³ Там же. С. 316.

⁹⁴ Там же. С. 354.

⁹⁵ Там же. С. 382.

⁹⁶ Там же. С. 382.

правоверного христианства сопровит врагов креста Христова, паче же вкупе со царем своим»⁹⁷. В бой выступают, «развивши хоругви христианские»⁹⁸; татары ударяют «посреди полка христианского»⁹⁹; военные действия ведут воинство христианское¹⁰⁰, «войско христианское», «полки христианские»¹⁰¹ (как бы вместо ромеев и ромейских полков); христианские полки¹⁰² выступили против бусурманских полков¹⁰³; «царь христианский»¹⁰⁴; «род христианский»¹⁰⁵. Сатана похвалился губити «роды христианские», «мстяще христианскому войску», которые побили скверных «измаилтян»¹⁰⁶ (речь идёт о событиях под Казанью). И в итоге, «тогда же за Божию помощью такую пресветлую победу христиане над бусурманы одержаше»¹⁰⁷.

Таким образом, сочинение Курбского, писавшего «Историю» после почти двадцати лет, проведенных в языковой и идейной стихии польско-литовской культуры, для которой мышление в национально-этнических категориях было органично-естественным, свидетельствует о приобщении Курбского к «западной» манере мыслить об идентичности отдельных *nationes et gentes* Европы.

Как же в контексте таких высказываний понимать формулы «святорусская земля», «святорусская империя», «святорусское царство», появившиеся под пером Курбского? Строгого ответа на этот вопрос пока нет; в рамках нашего зондажа, существеннее всего то, что, во-первых, более поздние коннотации понятия «святая Русь» имели религиозно-эксклезиологическое значение; во-вторых, сама эта формула выступала в XVI–XVII вв. как парафраза других («Русь-Израиль», «Русь – Третий Рим», «Русь – царство православных»), имевших именно конфессиональное звучание.

* * *

Итак, обращение к русским текстам XVI в. (Никоновская летопись, послания новгородского архиепископа Феодосия, «Слово о Михаиле Черниговском» и «История...» князя Курбского) показывает, во-первых, что в условиях конфронтации с окружающими Русь странами и народами представления о «русской нации» никак не выходят на первый план; во-вторых, напротив, конфессиональные элементы в самоопределении, как кажется, преобладают; в-третьих, А. М. Курбский после двадцатилетнего пребывания в верхних слоях общества Польско-Литовского государства дает пример того, как меняется представления и о «русских людях», и о других народах; можно сказать, что под его пером начинается *этницизация* дискурсов «русского», возобновленная потом, в частности, в «Синописе» Иннокентия Гизеля¹⁰⁸.

Эти результаты нашего зондажа более или менее органично вписываются в накопленный опыт исследований, который позволяет увидеть, что в Московской Руси в вербальных текстах, которые говорят о Русской земле, Русском государстве, русских

⁹⁷ Там же. С. 324.

⁹⁸ Там же. С. 326.

⁹⁹ Там же. С. 328.

¹⁰⁰ Там же. С. 336.

¹⁰¹ Там же. С. 328.

¹⁰² Там же. С. 332.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же. С. 322.

¹⁰⁵ Там же. С. 398.

¹⁰⁶ Там же. С. 348.

¹⁰⁷ Там же. С. 334.

¹⁰⁸ *Дмитриев М. В.* Киево-Могилянская академия и этницизация исторической памяти восточных славян...

полках, русских чудотворцах и т. п., эти понятия связаны с территорией, государством и церковными институтами, а не с «русским этносом». Концептуальным ключом к этим текстам можно считать представления о Руси как Израиле, как «царстве православных», как «Третьем Риме» и как «Святой Руси». В этой культурной ситуации проявляется конфликт между пришедшими из Византии представлениями о том, что составляет коллективную идентичность поданных православного правителя и прихожан слившейся с государством Церкви, и тем, как *patio* понималась в западнохристианской культуре Средних веков, породивших и наши современные представления о «национальном».

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности. I. Наследие священной державы // *Его же. Другой Рим. Избранные статьи.* СПб., 2005. С. 315–338.
2. *Баталов А. Л., Вятчанина Т. Н.* Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образа в русской архитектуре XVI–XVII вв. // *Архитектурное наследие.* Вып. 36. М., 1988. С. 22–42.
3. *Бусева-Давыдова И. Л.* Об идейном замысле «Нового Иерусалима» патриарха Никона // *Иерусалим в русской культуре* / Сост. А. Баталов и А. Лидов. М., 1994. С. 174–181.
4. *Дмитриев М. В.* Кирилло-Мефодиевская традиция и конфликт конфессионального и этнического в исторической памяти Руси и России // *Новое прошлое = The New Past.* 2018. № 1. С. 48–62.
5. *Дмитриев М. В.* Киево-Могилянская академия и этнизация исторической памяти восточных славян (Иннокентий Гизель и Феодосий Софонович) // *Київська Академія.* Вып. 2–3. Київ, 2006. С. 14–31.
6. *Дмитриев М. В.* Конфессиональные и этнические компоненты «стратегий различения» в «Повести временных лет» и «Хронике Галла Анонима» // *Исторические мифы и этнонациональная идентичность* / Под ред. Л. П. Репиной. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. С. 345–363. (Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2007. Вып. 21).
7. *Дмитриев М. В.* Парадоксы «Святой Руси». «Святая Русь» и «русское» в культуре Московского государства 16–17 вв. и фольклоре 18–19 вв. // *Cahiers du monde russe.* 2012. № 2–3 (53) (numéro spécial: L'invention de la Sainte Russie. L'idée, les mots, les images. Sous la dir. de V. Berelowitch et O. Medvedkova). P. 319–331.
8. *Дмитриев М. В.* «Русский народ» или «люди Божии»? Об особенностях протонациональных дискурсов в культуре Московской Руси // *Polystoria. Бог, Рим, народ в средневековой Европе* / Отв. ред. М. А. Бойцов, О. С. Воскобойников. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. С. 256–304.
9. *Дмитриев М. В.* Структура антииудейского дискурса в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и «Послании» инока Саввы (конец XV — начало XVI вв.) // *Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы* / Под ред. М. В. Дмитриева. М., 2011. С. 101–124.
10. *Дмитриев М. В.* Confessio vs patio. Византийская богословская традиция как претона в формировании дискурсов этнонациональной идентичности средневековой Руси // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana.* 2022. № 1 (31). С. 83–103.
11. *Ефимов Н. И.* Русь — Новый Израиль. Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. Казань, 1912.
12. *Зеленская Г. М.* Новый Иерусалим под Москвой. Аспекты замысла и новые открытия // *Новые Иерусалимы. Перенесение сакральных пространств в христианской культуре. Материалы международного симпозиума* / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2006. С. 149–152.
13. *Зеленская Г. М.* Святыни Нового Иерусалима. М., 2002.

14. *Иерусалимский К. Ю.* Третий Рим: взлёт и закат апокалиптического мифа // *Mare nostrum*. Вып. 2: Море истории / Под ред. Н. А. Селунской, А. Н. Маслова. М.: РОИИ – ИВИ РАН, 2021. С. 119–167.
15. *Конотоп А. Б.* «Богоизбранный новый Израиль»: к вопросу о формировании средневековых представлений о Русском государстве как о царстве «нового Израиля» // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М. В. Дмитриева. М., 2011. С. 125–145.
16. *Кореневский А.* Кем и когда была «изобретена» теория «Москва – Третий Рим» // *Ab Imperio*. 2001. № 1–2. С. 87–124.
17. *Кореневский А.* «Новый Израиль» и «Святая Русь»: Этноконфессиональные и социокультурные аспекты средневековой русской ереси жидовствующих // *Ab Imperio*, 2001. № 3. С. 123–142.
18. *Курбский А. М.* История о Великом князе Московском // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. XVI век. СПб., 2001. С. 310–479.
19. *Литаврин Г. Г.* Византийцы и славяне – взаимные представления // *Его же*. Византия и славяне. Сборник статей. СПб., 1999. С. 590–602.
20. *Лихачев Д. С.* Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI–XVII вв. М.; Л., 1945.
21. *По М.* Изобретение концепции «Москва – Третий Рим» // *Ab Imperio*. 2000. № 2. С. 61–86.
22. Полное собрание русских летописей. Т. 11. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М., 2000.
23. Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время / под ред. М. В. Дмитриева. М.: Индрик, 2008.
24. *Соловьев А. В.* «Святая Русь» (очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сборник русского археологического общества в Королевстве сербов, хорватов и словенцев. Белград, 1927. С. 77–113.
25. *Синицына Н. В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998.
26. Слово похвальное Филолога Черноризца о святых великомучениках черниговских, славном Михаиле великом князе и Феодоре, его советнике. Из Великих Миней Четых митрополита Макария // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 12. XVI век. СПб., 2003. С. 16–47.
27. Теория «Москва – Третий Рим» в словесных и визуальных образах. Легенды и реальность: коллективная монография / Под ред. А. В. Рындиной. М.: Курс, 2022.
28. *Тихонок И. А.* «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. / Под ред. В. И. Буганова. М., 1986. С. 45–57.
29. *Усачёв А. С.* Об истории бытования идеи «Третьего Рима» в России XVI в. // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. № 3 (64). С. 9–17.
30. *Усачёв А. С.* «Третий Рим» или «Третий Киев»? (Московское царство XVI века в восприятии современников) // *Общественные науки и современность*. 2012. № 1. С. 69–87.
31. *Успенский Б. А.* Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва – Третий Рим» // Русское подвижничество. Сб. статей к 90-летию акад. Д. С. Лихачева. М.: Наука, 1996. С. 464–501.
32. *Федотов Г. П.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
33. [Феодосий, архиеп.] Два послания Новгородского архиепископа Феодосия великому князю Иоанну Васильевичу по случаю Казанского похода // Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографическою комиссиею. Т. 1. СПб., 1846. № 37. С. 38–40.

34. Bushkovitch P. The Formation of a National Consciousness in Early Modern Russia. *Harvard Ukrainian Studies*, 1986, vol. X, No 3/4, p. 355–376.
35. Cherniavsky M. Holy Russia: A Study in the History of an Idea. *American Historical Review*, 1958, No 63, April, p. 617–637.
36. Cherniavsky M. *Tsar and People: Studies in Russian Myths*. New York, 1969.
37. *Confessiones et nationes. Discours identitaires nationaux dans les cultures chrétiennes: Moyen Âge – XX^e siècle*. Textes réunis par M. V. Dmitriev et D. Tollet. Paris: Honoré Champion éditeur, 2014.
38. Dmitriev M. V. La «Sainte Russie» et la chrétienté. *La chrétienté dans l'histoire. Une notion mouvante*. Textes réunis par N. Lemaitre. Préface de P. Capelle-Dumont. Postface de J.-R. Armogathe. Paris, 2014, p. 105–127.
39. Eshel Sh. *The concept of the Elect Nation in Byzantium*. Leiden-Boston, 2018.
40. Franklin S. The Invention of Rus(sia)(s): Some Remarks on Medieval and Modern Perceptions of Continuity and Discontinuity. *Medieval Europeans. Studies in Ethnic Identity and National Perspectives in Medieval Europe*. Ed. by A. P. Smyth. New York, 1998, p. 181–195.
41. Ivánka E. *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats – und Volksbewusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchliche-osteuropäische Geisteshaltung*. München, 1968.
42. Kaldellis A. *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition* (=Greek Culture in the Roman World). Cambridge, 2007.
43. Kämpfer F. Die Lehre vom Dritten Rom, pivotal Moment, historiographische Folklore. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd. 49. 2001. Heft 3. S. 430–441.
44. Koder J. Byzantinische Identität – einleitende Bemerkungen. *Byzantium. Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies*. 18–24 August, 1996. Major papers. Ed. by K. Fledelius. Copenhagen, 1996, p. 3–6.
45. Miller D. The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origins of Russian National Consciousness. *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1979. Bd. 26. S. 263–382.
46. Poe M. Moscow the Third Rome: the Origins and Transformation of a «Pivotal Moment». *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 2001. Bd. 49. Heft 3. S. 413–429.
47. Raba J. Moscow – the Third Rome or the New Jerusalem? *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. 1995. Bd. 50. S. 297–307.
48. Rowland D. Moscow – The Third Rome or the New Israel? *Russian Review*, 1996, vol. 55, p. 591–614.
49. Soloviev A. V. Helles Russland-Heiliges Russland. *Festschrift für Dmytro Cyzevskyj zum 60. Geburtstag*. Berlin, 1954. S. 282–289.
50. Stökl G. Christianisierung, Nationenbildung and Reichsidee. *Tausend Jahre Christliche Rus'*. Wien-Innsbruck, 1993. S. 46–52.



Т. С. Борисова

**О соотношении положительной и отрицательной номинации
в греческом и русском языках: на материале перевода
греческих дериватов с отрицательными префиксами
в церковнославянской гимнографии X–XIX веков**

УДК 811.163.1*04'42:821(495)-141.09
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_141
EDN ORWSRF



Аннотация: Статья посвящена сравнительному изучению греческих и церковнославянских дериватов с отрицательными префиксами. Материалом исследования послужили церковнославянские переводы четырех византийских гимнографических произведений: Акафиста Богородицы, Великого Покаянного канона прп. Андрея Критского, Алфавитных стихир из последования Великого канона и Антифонов Великой Пятницы. Основным методом исследования является лингвотекстологический метод, при этом сопоставительное изучение церковнославянских рукописных и печатных источников XII–XIX вв. и греческих оригиналов исследованных текстов позволило проследить как за изменениями в использовании слов с отрицательными префиксами в широкой исторической перспективе (X–XIX вв.), так и за той ролью, которую сыграл в данных процессах греческий язык. Выявлены церковнославянские отрицательные дериваты, образованные путем калькирования греческих слов, и установлена приблизительная хронология их появления в языке. Результаты исследования позволяют глубже понять особенности влияния греческого языка на церковнославянский и русский языки, а также на картину мира православных славян, в которой положительная и отрицательная номинация играют важную роль.

Ключевые слова: положительная номинация, отрицательная номинация, отрицательные префиксы, греческо-русские языковые связи, лингвотекстологический метод, византийская гимнография, история церковнославянского языка, межкультурная коммуникация, церковнославянские переводы.

Об авторе: **Татьяна Станиславовна Борисова**

Доктор филологических наук, доцент Афинского национального университета им. И. Каподистрии.

E-mail: tatianaborissova@gmail.com

Для цитирования: Борисова Т. С. О соотношении положительной и отрицательной номинации в греческом и русском языках: на материале перевода греческих дериватов с отрицательными префиксами в церковнославянской гимнографии X–XIX веков // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 4 (24). С. 141–148.

Статья поступила в редакцию 25.03.2023; одобрена после рецензирования 25.04.2023; принята к публикации 10.05.2023.



Tatiana Borisova

**On the Correlation of Positive and Negative Nomination
in the Greek and Russian Languages: Based on the Translation
of Greek Derivatives with Negative Prefixes
in Church Slavonic Hymnography of the 10th–19th Centuries**

UDK 811.163.1'04'42:821(495)-141.09
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_141
EDN ORWSRF



Abstract: The study deals with a comparative analysis of Greek and Church Slavonic derivatives with negative prefixes. The material of the research included the Church Slavonic translations of four Byzantine hymnographic texts: Akathistos Hymn to the Theotokos, the Great Canon of Repentance by St. Andrew of Crete, Alphabetical Shichera from the Great Canon service and the Great and Holy Friday Antiphons. The main research method is the linguistic textological method. The comparative part of the study of Church Slavonic manuscript and printed sources of the 12th–19th centuries and the original Greek versions of the texts studied made it possible to trace both the changes in the use of words with negative prefixes in a wide historical perspective (10th–19th centuries), and the role the Greek language had played in these processes. Church Slavonic negative derivatives formed by calques of Greek words were identified, and an approximate chronology of their appearance in the Church Slavonic language was determined. The results of the study contribute to a deeper understanding of the influence of the Greek language on the Church Slavonic and Russian languages as well as on the concept of the world of Orthodox Slavs, in which positive and negative nominations play an important role.

Keywords: Positive Nomination, Negative Nomination, Negative Prefixes, Greek-Russian Language Relations, Linguistic Textological Method, Byzantine Hymnography, History of the Church Slavonic Language, Intercultural Communication, Church Slavonic Translations.

About the author: **Tatiana Borisova**

Doctor of Philology, Associate Professor of the National Kapodistrian University of Athens.
E-mail: tatianaborissova@gmail.com

For citation: Borisova T. On the Correlation of Positive and Negative Nomination in the Greek and Russian Languages: Based on the Translation of Greek Derivatives with Negative Prefixes in Church Slavonic Hymnography of the 10th–19th Centuries. *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2023, No. 4 (24), p. 141–148.

The article was submitted 25.03.2023; approved after reviewing 25.04.2023; accepted for publication 10.05.2023.

Темой данной статьи является положительная и отрицательная номинация, а также влияние, которое может оказать на нее межкультурная коммуникация. Под положительной номинацией мы понимаем процесс, когда наименование явления, качества, абстрактного понятия дается на основании присущих ему дифференциальных признаков: *красота, любовь, радость* и т. д. Напротив, отрицательной номинацией является процесс наименования через противоположное либо через отсутствие определенных признаков: *непогода, ненависть, невежество, беспечность, нестяжательство* и т. д. Отрицательная номинация всегда вторична по отношению к этимологически родственной ей положительной, являясь названием понятия путем отрицания противоположного. В антонимических парах она может занимать как место единственного антонима соответствующей положительной (*корысть — бескорыстие, знание — незнание*), так и второго антонима, эвфемизма, при помощи которого мы можем в более мягкой форме выразить отсутствие какого-либо, обычно положительного качества (*некрасивый* в отличие от *уродливый, нехороший* в отличие от *плохой*). В истории языка нередко происходит утрата производящего слова. Таким образом, внутренняя форма отрицательного наименования постепенно утрачивается, как, например, в словах *беспечность* и *ненависть*, тем не менее, данные слова сохраняют признаки отрицательной номинации, в частности, не могут в свою очередь образовывать антонимы по типу *небеспечность* и *нененависть*.

Отрицательная и положительная номинация присутствуют в любой культуре и, как следствие, находят свое отражение во всей языках. Однако конкретные понятия, называемые положительно или отрицательно, различны от языка к языку и от культуры к культуре и во многом определяют их особенности. Так, краеугольное понятие всего христианского вероучения — понятие истины — в греческом языке (*ἀλήθεια*) является отрицательной номинацией. В русской же картине мира понятие истины первично, и именно от него могут развиваться отрицательные номинации, образование же таких понятий, как *неошибка* и *неложь*, в принципе невозможно.

В рамках данного исследования мы попытались не просто сравнить лексические системы положительной и отрицательной номинаций в русском и греческом языке¹, но и определить роль межкультурной коммуникации в этих системах. Речь идет о принятии христианства и последующем за ним огромном потоке текстов, которые необходимо было перевести и адаптировать в принимающей культуре и языке. Данный процесс вызвал необходимость перевода целых пластов наименований новых понятий, пришедших вместе с новой религией и культурой. Переводчики, решавшие данную задачу, либо создавали новые слова, либо наделяли уже существовавшие славянские слова абстрактной терминологической семантикой². И тот, и другой процесс далеко не ограничивался кирилло-мефодиевской эпохой, поскольку церковнославянский язык создавался веками поколениями книжников, переводчиков, редакторов, справщиков. В рамках данного исследования мы попытаемся проследить, как, в какой степени и на каком этапе данного процесса греческий язык, конкретнее, греческая система положительной и отрицательной номинации повлияла на славянскую.

В качестве метода исследования был выбран лингвотекстологический метод — «система научно-исследовательских приемов, используемых при изучении списков

¹ Об особенностях отрицания в русском и греческом языке см.: Giannakidou A. Affective Dependencies. *Linguistics and Philosophy*, 1999, No. 22, p. 367–421; Падучева Е. В. Эффекты снятой утвердительности: глобальное отрицание // Русский язык в научном освещении. 2005. № 2 (10). С. 17–42.

² Подр. см.: Верещагин Е. М. Две линии в языкотворчестве Кирилла и Мефодия и их последователей: формирование терминологии, создание поэтической традиции // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 79–90.

одного памятника с целью восстановления картины истории языка, получившей свое преломление (отражение) в развитии языка памятника»³, позволивший нам проследить за развитием языка в рамках истории отдельного текста (текстов). Материалом исследования стали четыре следующих греческих гимнографических текста:

- Акафист Божией Матери (ниже при указании контекстов мы используем сокращение Ак с указанием номера икоса в сквозной нумерации от 1 до 24 в соответствии с греческой традицией);
- Великий Покаянный канон прп. Андрея Критского (ниже используется сокращение GC с цифровым обозначением номер песни: номер ирмоса (только для песней 2 и 3 с двумя ирмосами): номер тропаря, Н — ирмос, Т — троичный тропарь, Th — богородичный тропарь);
- Алфавитные стихиры из последования Великого канона (ниже используется сокращение AS с указанием номера стихиры);
- Антифоны Великой Пятницы (ниже используется сокращение An с указанием номера антифона: номера тропаря)⁴.

Церковнославянские переводы данных текстов были рассмотрены по рукописным источникам XI–XVI вв. (Триодям Постным и Цветным, Кондакарям и Стихирарям)⁵, а также по церковным изданиям XVII–XX вв.⁶ Выбор гимнографических текстов в качестве материала исследования обусловлен, в частности, частым редактированием данных текстов по греческим оригиналам в процессе книжных справ⁷, позволяющим исследователю проследить, как менялись подходы книжников к переводу греческой терминологической лексики на протяжении истории церковнославянского языка. Лингвотекстологический анализ основывался на предварительно полученных результатах текстологического исследования данных переводных текстов⁸, в ходе которого были выявлены следующие основные редакции их текстологической истории, совпадающие с основными стадиями истории церковнославянского языка:

1. Ранние южнославянские редакции (конец IX — начало X вв.), восходящие к первым славянским переводам, осуществленным учениками св. Кирилла и Мефодия⁹. Вероятно, на данной стадии существовало два относительно независимых перевода данных текста, восходящих к глаголической и кириллической традициям соответственно. Данные редакции не дошли до нас в полном виде и могут быть реконструированы на основе фрагментов, сохранившихся в южнославянских списках XII–XIII вв.
2. Преславские редакции середины — конца X в.¹⁰, сохранившиеся в восточнославянских списках XI–XIV вв. и болгарских рукописях XIII в.

³ Панин Л. Г. История церковнославянского языка и лингвистическая текстология. Новосибирск, 1995. С. 101.

⁴ Греческие оригиналы исследованных текстов были рассмотрены нами по изданиям: Труранис С. *Fourteen Early Byzantine Cantica*. Vienna, 1968; Migne G. *Patrologiae Cursus Graecae*. T. 97. Paris, 1860; Τριώδιον κατανυκτικόν. Ἐν Βενετία, 1867.

⁵ Борисова Т. С. История русского литературного языка по данным лингвотекстологического анализа переводных памятников (на материале гимнографических текстов триодного цикла). Дисс. ... докт. филол. наук. Новосибирск, 2020. С. 537–544.

⁶ Постная Триодь. М., 1663; Триодь Постная. М., 1912.

⁷ Бобрин М. А. Представления о правильности текста и языка в истории книжной справки в России (от XI до XVIII века) // Вопросы языкознания. 1990. № 4. С. 61–81.

⁸ Борисова Т. С. История русского литературного языка...

⁹ Там же. С. 50–62, 66–76.

¹⁰ Там же. С. 62–66.

3. Афонские редакции, созданные в ходе масштабной книжной sprawy, осуществленной Афонскими монахами, дошедшие до нас в многочисленных южнославянских списках XIV–XVI вв. и в восточнославянских рукописях и изданиях XV–XVI вв.
4. Киевские и Никоновские редакции, появившиеся в результате Киевской книжной sprawy начала XVII века и Никоновской sprawy второй половины XVII в.¹¹
5. Синодальные редакции начала XX в., соответствующие современной богослужбной практике¹².

Подробная информация о данных редакциях, а также о показательных списках, на основе которых проводится лингвотекстологический анализ, представлена в наших предшествующих исследованиях¹³.

Предметом исследования были лексемы с отрицательной приставкой α -/ $\alpha\nu$ - в греческих оригиналах рассмотренных произведений и способы их перевода на церковнославянский язык в диахронной перспективе, а также, в целом, лексемы с отрицательной номинацией в текстах славянских переводов. Отрицательный префикс α -/ $\alpha\nu$ -, существующий и в русском языке в составе заимствований и интернационализмов, являлся и продолжает являться продуктивным словообразовательным формантом греческого языка, употребляясь главным образом в именном словообразовании (см. следующие примеры из нашей выборки: $\acute{\alpha}\nu\acute{\iota}\kappa\eta\tau\omicron\varsigma$ — непобедимый, $\acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\omicron\varsigma$ — безначальный, $\acute{\alpha}\chi\omega\rho\eta\tau\omicron\varsigma$ — неместимый), в том числе и в сложных словах (например, $\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\omicron\upsilon\alpha\phi\eta$ — неискусобрачная, $\acute{\alpha}\nu\epsilon\zeta\acute{\iota}\kappa\alpha\kappa\omicron\varsigma$ — не имеющий зла, незлобивый), а также в словах с двойным префиксом как в первой (например, $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\tau\omicron\varsigma$ — нераздельный, $\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\gamma\rho\alpha\lambda\tau\omicron\varsigma$ — неописанный), так и во второй позиции (например, $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\epsilon$ — собезначальный). Отметим, что все проанализированные тексты отличаются высокой частотностью употребления слов с отрицательной приставкой, играющих большую роль как в содержательно-богословской структуре текста в контексте апофатического богословия, так и его художественной структуре, для создания паронимии — одноморфемных повторов — и противопоставления антонимов с отрицательной и положительной номинацией, как видно на материале следующих показательных фрагментов (отрицательный префикс подчеркнут):

$\acute{\Delta}\nu\alpha\rho\chi\epsilon$, $\acute{\alpha}\kappa\tau\iota\sigma\tau\epsilon$
Τριάς, $\acute{\alpha}\mu\acute{\epsilon}\rho\iota\sigma\tau\epsilon$ Μονάς... (GC 2: 2: T)
Ἀσπόρου συλλήψεως
ὁ τόκος $\acute{\alpha}\nu\epsilon\rho\mu\acute{\eta}\nu\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$,
Μητρός $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\nu\delta\rho\upsilon$
 $\acute{\alpha}\phi\theta\omicron\rho\omicron\varsigma$ ἢ κύησις... (GC 9: H)
Χαῖρε, Νύμφη $\acute{\alpha}\nu\acute{\upsilon}\mu\phi\epsilon\upsilon\tau\epsilon$. (Ak: рефрен нечетных икосов)
Τὰ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, Σωτήρ,
καὶ τὰ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ πταισμάτά μου,
καὶ τὰ φανερά
καὶ κρυπτά, καὶ γνωστά
καὶ $\acute{\alpha}\gamma\nu\omega\sigma\tau\alpha$ πάντα
συγχωρήσας... (GC 1: 19)

¹¹ Бобрик М. А. Представления о правильности текста... С. 73–78.

¹² См. также: Borisova T. On the History of the Vocabulary of the Thematic Group “Christian Virtues and Sins”: based on the Translated Church Slavonic Hymnography. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2021, No 14 (10), p. 1550.

¹³ Борисова Т. С. История русского литературного языка...; Borisova T. On the History of the Vocabulary...

Семантике данного греческого префикса соответствуют две несинонимичные церковнославянские и русские приставки, а именно приставка *не-*, обозначающая противоположность того, что называется мотивирующим словом¹⁴, и приставка *без-*, которая обозначает отсутствие того, что называется мотивирующим словом¹⁵ (ср. несинонимичные русские дериваты *беспорядок* и *непорядок*, *безвкусный* и *невкусный*). Несмотря на существенную разницу в значении, синкретичность семантики греческой приставки приводит к тому, что на разных этапах истории языка одни и те же греческие лексемы интерпретируются переводчиками по-разному и переводятся с использованием то одной, то другой приставки, причем речь идет как о разнокорневых (например, ἄγαμος — *безмужьныи* / *небрачьныи* (Ак 6), ἄδηλος — *неявленныи* / *безвѣстныи* (Ап 7), ἀμορφία — *безобразие* / *нелѣпие* (GC 2: 1: 20)), так и об однокорневых дериватах (ἀγυώμων — *неразоумьныи* / *безоумьныи* (GC 6: 6), ἀμεμπτος — *непорочьныи* / *бес порока* (GC 4: 16), ἀνεξίκακος — *безлобивѣ* / *незлобивѣ* (AS 10; AS 24), ἀνύμφευτη — *безневѣстная* / *неневѣстная* (Ак: рефрен нечетных икосов)).

В целом, в проанализированных текстах методом сплошной выборки было выявлено 120 греческих лексем с отрицательным префиксом α-/αν- в 182 контекстах, из них 82 прилагательных, 15 глаголов и причастий, 14 существительных и 9 наречий. В 65 случаях в синодальных церковнославянских редакциях греческий отрицательный префикс передается приставкой *не-*, в 26 случаях — приставкой *без-*, в 28 случаях переводчик меняет отрицательную номинацию на положительную. Отметим, что в период ранних переводов последний показатель был практически в два раза выше — 42 лексемы с отрицательной греческой приставкой переводятся на славянский язык при помощи положительной номинации. Вероятно, это связано с особенностями переводческой техники достаточно «вольного» перевода-парафразы, применявшейся на ранних этапах славянской книжности и связанной со стремлением переводчиков передать содержание сложных греческих текстов максимально понятной для их аудитории лексикой и ограничить число новых слов в переводах. Таким образом, книжники не стремились добиться пословной, а тем более поморфемной точности, нередко предлагая неточные эквиваленты, либо перевода названия новых понятий описательными конструкциями. Стремление к поморфемной точности перевода с оригиналом и, как следствие, замена положительной номинации на отрицательную, происходит уже в период Афонских справ, то есть в XIII–XIV в., и сохраняется в церковнославянском языке и до настоящего времени. Несколько показательных примеров замены положительной номинации на отрицательную при переводе греческих слов с отрицательным префиксом представлено в таблице 1 (славянские отрицательные префиксы подчеркнуты).

Таблица 1. Примеры различных переводов греческих слов с отрицательным префиксом на разных этапах истории церковнославянского языка (замена положительной номинации на отрицательную)

Греческий оригинал	Ранние переводы	Афонские редакции
ἄγαμή (Ак 6)	дѣва	<u>не</u> брачная
ἄδυτος (Ак 9)	свѣтьлыи	<u>не</u> заходимыи
ἀμέλεια (AS 2)	лѣнь	<u>не</u> бреженіе

¹⁴ Русская грамматика / Под ред. Н. Ю. Шведовой. М., 1980. Т. 1. С. 225.

¹⁵ Там же. С. 225–226, 233.

ἀμελῶ (GC 1: 20)	лѣнитеса	<u>не</u> брегати
ἄμωμος (GC 5: 12)	чистыи	<u>не</u> порочьныи
ἄνηβος (GC 5: 8)	младѣньць	<u>без</u> возрастных
ἀτονῶ (GC 9: 3)	ослабѣти	<u>изне</u> могати
ἄχρηστος (GC 1: 9)	зѣлыи	<u>не</u> потребныи

С другой стороны, если в Синодальных редакциях 18 церковнославянских лексем с отрицательной номинацией в 34 контекстах выбраны на месте греческих с положительной, то в ранних редакциях их число на 8 больше, при этом в большинстве случаев переход от отрицательной номинации к положительной происходит именно на этапе Афонских справ (см. показательные примеры в таблице 2, славянские отрицательные префиксы подчеркнуты).

Таблица 2. Примеры изменения отрицательной номинации на положительную в разновременных церковнославянских редакциях на месте слов с положительной греческой номинацией

Греческий оригинал	Ранние переводы	Афонские редакции
προπέτεια (An 8)	<u>без</u> зочьствіе	соуровство
αἰσχρός (GC 7: 11)	<u>не</u> чистыи	скверныи
μίασμα (GC 7: 12)	<u>не</u> чистоты	скверна
μάτην (GC 4: 2; 4: 24)	<u>без</u> оума	въсоуе
ἄλλοτρίος (GC 4: 23; 4: 25; 4: 27)	<u>не</u> приаъзныи	чоуждїи
αἰσχύνη (GC 3: 2: 4)	<u>бес</u> тоудство	срамъ
ψεκτός (GC 1: 9)	<u>не</u> чистыи	порочьныи

Отметим также, что даже в Синодальных редакциях во многих случаях путем отрицательной номинации переводится греческая приставка *παρα-*, отрицательной не являющаяся. Это приводит, в частности, к совпадению двух несинонимичных прилагательных *παράνομος* (GC 5: 5; GC 8: 7; An 2: 3; 4: 6; 7: 8; 10: 12) и *άνομος* (GC 9: 10; AS 9; An 5: 6; 13) в одном церковнославянском переводе *беззаконныи*.

В целом, благодаря влиянию греческого языка русский язык обогатился не только христианской терминологией, в частности, такими прилагательными как *нераздельный* (греч. ἀδιαίρετος (GC 6: T; GC 7: 7)), *безначальный* (греч. ἀναρχος (GC 2:2: T; GC 3: 2: T; GC 8: T)), *бессемянный* (греч. ἄσπυρος (GC 9: H; AS 22; Ak 2; Ak 13; Ak 19)) и многими другими, но и словами, непосредственно не относящимися к церковной терминологии, такими как *немошь* (греч. ἀσθένεια (AS 17; An 9: 1)) или *неведение* (греч. ἀγνοία (GC 5: 15; Ak 17)). Однако по тем или иным причинам в ряде случаев редакторы и переводчики сохранили исходный вариант первых переводов с другим типом номинации до наших дней. Среди таких случаев, помимо уже упомянутого выше употребления положительной номинации *истина* для передачи греческой отрицательной ἀλήθεια (Ak 11; AS 8), отметим и положительные номинации *блждѣ* вместо греческой отрицательной ἀσωτία (GC 1: 21) (ср. также *блждьныи* — ἄσωτος (GC 1: 12; AS 20), *твердыи* вместо ἀσφαλής (GC 3: 2: 12), *цѣлованіе* вместо ἀπασιμός (Ak 5), *осквернитиса*

вместо ἀκολασταίνω (GC 5: 5), чистая или пръчистая вместо ἄχραντη (GC 2: 1; Th; 2: 2; Th; 5: 20; 8: Th; 9: Th; AS 16)) и т. д. С другой стороны, присутствует и обратное явление, то есть замена положительной номинации на отрицательную. В качестве примеров приведем перевод *недоугъ* на месте греческого νόσος (GC 9: 15) (ср. также *недоуговати* вместо νοσῶ (GC 9: 1; AS 1)), *негодование* при переводе προσόχθισμα (GC 7: 16), *безаконовати* при переводе πλῆμμελέω (GC 7: 1) и *женонеистовство* на месте греческого θηλυμανία (GC 4: 12).

Итак, несомненное влияние греческой системы положительной и отрицательной номинации на церковнославянское и русское словообразование далеко не ограничено периодом первых славянских переводов, но, напротив, приходится, главным образом, на более поздние периоды, прежде всего, на период Афонских книжных справ. Данный языковой и культурный перенос способствовал обогащению языков и, в целом, картины мира православных славянских народов не только религиозными терминами, но и словами, непосредственно не связанными с религиозным дискурсом. Однако, как было показано на конкретных примерах выше, в ряде случаев редакторы и переводчики сохранили исходный вариант первых переводов с отличным от греческого языка типом номинации до настоящего времени. Так русская культура и русский язык, с одной стороны, вбирает в себя богатство греческого, а с другой стороны, сохраняет свое уникальное лицо и свою самобытность, по-иному интерпретируя и творчески перерабатывая общее православное наследие.

Источники и литература

1. *Бобрин М. А.* Представления о правильности текста и языка в истории книжной справы в России (от XI до XVIII века) // Вопросы языкознания. 1990. № 4. С. 61–81.
2. *Борисова Т. С.* История русского литературного языка по данным лингвотекстологического анализа переводных памятников (на материале гимнографических текстов триодного цикла). Дисс. ... докт. филол. наук. Новосибирск, 2020. 455 с.
3. *Верещагин Е. М.* Две линии в языкотворчестве Кирилла и Мефодия и их последователей: формирование терминологии, создание поэтической традиции // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М.: Наука, 1988. С. 79–90.
4. *Падучева Е. В.* Эффекты снятой утвердительности: глобальное отрицание // Русский язык в научном освещении. 2005. № 2 (10). С. 17–42.
5. *Панин Л. Г.* История церковнославянского языка и лингвистическая текстология. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. 217 с.
6. *Постная Триодь.* М.: Печатный двор, 1663.
7. *Русская грамматика / Под ред. Н. Ю. Шведовой.* М.: Наука, 1980. Т. 1. 789 с.
8. *Триодь Постная.* М., 1912. 1135 с.
9. *Borisova T.* On the History of the Vocabulary of the Thematic Group “Christian Virtues and Sins”: based on the Translated Church Slavonic Hymnography. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences*, 2021, No 14 (10), p. 1547–1555.
10. *Giannakidou A.* Affective Dependencies. *Linguistics and Philosophy*, 1999, No. 22, p. 367–421.
11. *Migne G.* *Patrologiae Cursus Graecae.* Т. 97. Paris, 1860. 1654 p.
12. *Tzoupanis C.* *Fourteen Early Byzantine Cantica.* Vienna, 1968. 171 p.
13. *Τριώδιον κατανοητικόν.* Εν Βενετία, 1867. 455 p.



Инокия Мария (Шадрина)

От виршей с «мизантропическими тенденциями» к «умиленным глаголам»: идейно-философское переосмысление стихотворения униатского архимандрита Кирилла Ставровецкого «Лекарство роскошником того света» в его литературных переработках

УДК 821.161.2-145.09

DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_149

EDN TZBBAZ



Аннотация: Статья посвящена сопоставлению художественных, композиционных особенностей, идейно-философского содержания стихотворения униатского архимандрита Кирилла (Транквиллион-Ставровецкого) «Лекарство роскошником того света правдивое» и его литературных переработок в православной традиции: анонимных виршей «О погребении человек» в составе Синодика и «О смерти» в рукописных сборниках. Дается характеристика места «Лекарства роскошником» в «гелиоцентрической» композиции сборника «Перло многоценное», определившей мрачную тональность стихотворения, его сосредоточенность на натуралистических подробностях человеческой кончины. В работе отмечаются основные предпосылки создания поэтических переработок западнорусской псалмы. Сравниваются образы лирического героя в трёх произведениях, восприятие смерти. Рассматривается эволюция картины человеческой тщеты как самоценного объекта художественного изображения в молитвенный плач души, надеющейся на милосердие Божие: переложения униатского стихотворения отражают победу «эсхатологического оптимизма» русского средневековья над драматизацией и абсолютизацией смерти, свойственных западноевропейской барочной традиции.

Ключевые слова: вирши, Кирилл Транквиллион-Ставровецкий, эсхатологический оптимизм, духовный стих, гимнография, синодик.

Об авторе: **Инокия Мария (Шадрина Евгения Сергеевна)**

Магистрант Московского педагогического государственного университета.

E-mail: maria.solba99@gmail.com

Для цитирования: Мария (Шадрина), инокия. От виршей с «мизантропическими тенденциями» к «умиленным глаголам»: идейно-философское переосмысление стихотворения униатского архимандрита Кирилла Ставровецкого «Лекарство роскошником того света» в его литературных переработках // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 4 (24). С. 149–155.

Статья поступила в редакцию 25.03.2023; одобрена после рецензирования 25.04.2023; принята к публикации 10.05.2023.



Nun Maria (Shadrina)

**From Verses with “Misanthropic Tendencies” to “Touching Verbs”:
Ideological and Philosophical Rethinking of the Poem of the Uniate
Archimandrite Kirill Stavrovetsky “The Medicine for the Luxury
of the Next World” in His Literary Revisions**

UDK 821.161.2-145.09
DOI 10.47132/2618-9674_2023_4_149
EDN TZBBAZ



Abstract: The goal of the article is to compare the artistic and compositional features, as well as ideological and philosophical content of the poem “True medicines [given] by a man of luxury life from the other world” by the Uniate Archimandrite Cyril Tranquillion-Stavrovetsky and its literary revisions in the Orthodox tradition: anonymous verses “On the burial of people” as part of the Synodic, and “On Death” in handwritten collections. Presented is a characteristic of the place of the “Medicines [given] by a man of luxury” within the “heliocentric” composition of the collection “Pearl of great value”, which determined the gloomy tone of the poem, its focus on the naturalistic details of human death. The main prerequisites for poetic revisions of the Western Russian psalm are identified. The images of the lyrical hero in the three works are compared, as well as the perception of death. Considered is the evolution of portrayal of human vanity as an inherently valuable object of the artistic rendering of the prayerful cry of the soul hoping for God’s mercy: the arrangements of the Uniate poem reflect the victory of the “eschatological optimism” of the Russian Middle Ages over the dramatization and absolutization of death, which are characteristic of the Western European Baroque tradition.

Keywords: Verse, Kirill Tranquillion-Stavrovetsky, Eschatological Optimism, Spiritual Verse, Hymnography, Synopsis.

About the author: **Nun Maria (Evgeniya Shadrina)**

Master’s student of the Institute of Philology, Moscow Pedagogical State University.
E-mail: maria.solba99@gmail.com

For citation: Maria (Shadrina), nun. From Verses with “Misanthropic Tendencies” to “Touching Verbs”: Ideological and Philosophical Rethinking of the Poem of the Uniate Archimandrite Kirill Stavrovetsky “The Medicine for the Luxury of the Next World” in His Literary Revisions. *Paleorosia. Ancient Rus in time, in personalities, in ideas*, 2023, No. 4 (24), p. 149–155.

The article was submitted 25.03.2023; approved after reviewing 25.04.2023; accepted for publication 10.05.2023.

Вирши о смерти — одна из подвижных жанровых форм русской книжной поэзии, широко распространившейся в XVII в.¹ Как известно, существенное влияние на формирование этих виршей оказали переводные источники, однако освоение западных образцов никогда не было механическим. Переработка поэтических текстов на русской почве заключалась, в первую очередь, в их идейно-философском переосмыслении.

Удалось установить, что анонимные вирши «О погребении человек» из Большого синодика Николо-Сольбиинской пустыни, памятника рукописной книжности XVIII в., хранящегося в Переславль-Залесском государственном историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике², и «О смерти» из рукописных сборников, опубликованное И. Ф. Голубевым³ и А. М. Панченко⁴, — это переработки стихотворения на простой мове XVII в. «Лѣкарство... Роскошникомъ того свѣта, Правдивое. Пѣснь вдячная при банкетахъ панскихъ, о смерти». Оно было написано униатским архимандритом Кириллом (Транквиллион-Ставровецким) и опубликовано в 1646 г. в Чернигове в сборнике «Перло многоценное»⁵. Книга эта была осуждена православными и запрещена вместе с другими сочинениями Кирилла на Соборе 1690 г. как содержащая католические взгляды. Но это не помешало её распространению. Например, архим. Иоанникий (Галятковский) подражал стилистике «Перла многоценного», использовал его сюжеты, не ссылаясь на первоисточник. Известны многочисленные списки сборника (как полные, так и частичные), а также его переработки в рукописной традиции с указанием другого авторства⁶.

Вирши в процессе переработки претерпели несколько редакций. Несмотря на явную тенденцию к сокращению заимствований из «Перла многоценного», оригинал униатского проповедника остался узнаваем. Сравнивая тексты, можно ясно представить, насколько кропотливым был труд переработчиков, что именно из западнорусского униатского стихотворения прижилось и было усвоено на православной почве, а что постепенно или сразу отвергалось.

Литературовед Н. Л. Федорак замечал, что в произведении Кирилла Ставровецкого о душе речь не идет вообще: это условный монолог тела, которое добровольно — ещё при жизни распрощалось с душой⁷. В. А. Шевчук не был столь категоричен, но в целом придерживался сходного мнения: «Душа здесь тоже вспоминается, но и она “трещит ныне и боится” смерти, то есть речь идет о такой душе, которая подчинилась телу». «Лекарство роскошником» — это «своеобразный плач тела, которое в вечной борьбе с душой душу ту победило»⁸:

¹ См.: Кузнецова О. А. Русские поэтические школы XVII века (жанровые формы и топика). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2016. С. 11.

² Синодик. Переславль-Залесский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Инв. 4310. Л. 1 об.-2.

³ Голубев И. Ф. Вирши о смерти и пьянстве // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 82–84.

⁴ Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / Вступ. статья, подгот. текста и примеч. А. М. Панченко. Л., 1970. С. 316–319.

⁵ Кирилл (Транквиллион-Ставровецкий), архим. Перло многоценное. Могилев, 1699. Л. 146–150 об.

⁶ См.: Корзо М. А., Пидгайко В. Г. Кирилл (Транквиллион-Ставровецкий), архим. // ПЭ. Т. 34. М., 2014. С. 539.

⁷ См.: Федорак Н. Л. Машкара співця. Пісні вдячної при банькетах панських // Кирило Транквіліон Ставровецкий — проповідник Слова Божого / Упоряд. Б. Криси, Д. Сироїд. Львів, 2017. С. 229.

⁸ Шевчук В. А. Муза Роксоланська: Українська література XVI–XVIII ст. Кн. 1. Ренесанс. Ранне бароко. Киев, 2004. С. 353.

О см[е]рте несподѣвана,
Тось мя, богатого Пана,
Без одповѣди н[ы]нѣ зостала,
И все красное и любимое мое забрала,
И навѣки от очий моихъ въ тѣмѣ сховала⁹.

«Голос с того света» «покойника-пана, который застигнут был смертью врасплох»¹⁰, беспрестанно жалуется об оставленных поместях и развлечениях и ни разу не обращается к Богу, не прибегает к покаянию, пусть и запоздалому. Именно здесь кроется глубинное отличие униатского стихотворения от его переработок. Концовки у этих анонимных виршей различаются, но смысловое содержание весьма близко: подчёркивается необходимость памяти смертной и молитвы об избавлении от вечных мук. В виршах «О погребении...» используется форма пронзительного монолога, как в каноне на разлучение души от тела из Требника:

Придите, друзи мои, и зрите красоту тленную,
і познайте плоть мою оскверненную:
преминула уже вся жития моего слава,
і плоть моя уже червемъ пища стала.
страшно убо впоследни день труба вострубить
і всехъ насъ от века яко спящихъ от сна возбудить.
придите друзи мои и припадите Христу любезно
і восплачите о мне въ молитвахъ своихъ ко Господу слезно,
дабы учинилъ мя въ селеніихъ своихъ вѣчно
во цастви (sic!) своемъ со всеми святыми бесконечно¹¹.
В виршах «О смерти» наставления даются более обобщенно:
Зрите, людие христоименити,
во всехъ чинехъ, простыцы и знаменити!
Кто от вас ныне умрет, вы провожайте,
а о своей смерти выну разсуждайте,
Пришествия ея всегда ожидайте
и всякаго греха себе соблюдайте.
Ко Богу воздевайте в молитвахъ руки,
дабы вас избавил от вечныхъ муки¹².

Униатский архимандрит начинает свое произведение и заканчивает его одним и тем же — смертью, тогда как литературные переработки виршей христоцентричны. Финал существенно отличается: он звучит не скорбно, не удручающе, а торжественно, светло. В последних ключевых строках фигурируют не отталкивающие образы, а благая весть о том, к чему должно стремиться человеку: жизни во Христе и со Христом в этом веке и в будущем.

А. М. Панченко отмечал, что благодаря обращению от «мотивов смертного безобразия» — натуралистического изображения смерти, описания ужаса перед ней — к «животу», вопросам духовного плана, напряжение разрешается. По мнению филолога, в этом проявляется традиционно-христианское, несколько не отклоняющееся от православных

⁹ Кирилл (Транквиллион-Ставровецкий), архим. Перло многоценное. Л. 146 об.

¹⁰ Житецкий П. И. Малорусские вирши нравоучительного содержания // Киевская старина. Т. XXXVI. Январь-март. Киев, 1892. С. 390.

¹¹ Ровинский Д. А. Русские народные картинки. Кн. 3. СПб., 1881. С. 96–97.

¹² Голубев И. Ф. Вирши о смерти и пьянстве... С. 84.

представлений отношение к смерти у авторов: «смерть страшна только для грешника, праведному человеку бояться ее нечего, к ней нужно готовиться»¹³. Исследователь видел в подобных примирительных концовках отражение идеологической умеренности — «качества, в высшей степени присущего зрелым силлабикам». По его словам, это одна из «черт, отделяющих московских стихотворцев от классического типа барокко». «Мятежному и драматически раздвоенному, экзальтированному человеку европейского барокко не было места в их творчестве», — считал он¹⁴.

Дополнения виршей «О погребении человек»¹⁵, отличающие их от творения архим. Кирилла, вторят заупокойным стихирам прп. Иоанна Дамаскина и канону из «Чина, бываемого на разлучение души от тела, внегда человек долго страждет». Эти гимнографические произведения, как и сами вирши, входили в состав древнерусского Синодика. Специфику заимствования хорошо иллюстрирует сделанное в отношении другого примера наблюдение Е. В. Петухова, что текст из Требника взят «не целиком, но лишь некоторые места из него, и эти места послужили темой для более или менее свободных лирических выражений в том же духе и с тем же характером, как и заимствованный богослужебный текст»¹⁵.

Синодичные вирши «О погребении человек» значительно более сдержанны в эмоциональном плане, чем «Лекарство роскошником того света». Это произошло под влиянием православной литургической поэзии. Монолог души, расстающейся с телом, позиционируется в каноне как «умиленных глагол малое вещание», обращённое к «братиям» со слёзным призывом: «кротко услышите... и не прослушайте»¹⁶. Этот смиренный настрой заметно контрастирует с жизнелюбием униатского автора. «Много риторского языка в этой пространной вирше», — замечал П. И. Житецкий¹⁷.

Стихотворение униатского автора лишено открытого дидактизма. Это «картина мировой и человеческой тщеты»¹⁸, она самоценна для автора как объект художественного изображения. В. А. Шевчук усматривал в «Лекарстве роскошником» «мизантропические тенденции»¹⁹. Впрочем, натуралистические, отталкивающие образы — типичные проявления барочной «макабричности», эстетизации гадкого и отвратительного²⁰. Украинский литературовед Е. С. Соловей называла стихотворение «своеобразным мираклическим гимном» безжалостной силе смерти, проникнутым к тому же выразительными мотивами социальной критики²¹.

Концовка виршей в стиле поэтики западноевропейского барокко («О смерти гневлива; сила твоя страшлива»²²) — не просто дидактическое устрашение, внушение читателям страха смертного, а скорее простая констатация факта без каких-либо нравовучений или призывов. Это вирши «поэтики изумления», когда автор явно лобуется, перебирая парадоксы жизни и смерти²³.

¹³ Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 203.

¹⁴ Там же. С. 199–200.

¹⁵ Петухов Е. В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 230.

¹⁶ Псалтирь и молитвы по усопшим / Сост. Е. О. Фомина. М., 2012. С. 34.

¹⁷ Житецкий П. И. Малорусские вирши нравоучительного содержания... С. 391.

¹⁸ Криса Б. С. Антропология Кирилла Транквиліона Ставровецького // Українське літературознавство. 2016. Вип. 81. С. 169.

¹⁹ Шевчук В. А. Муза Роксоланська... С. 353.

²⁰ См.: Кречетень В. И. Освітня реформа Петра Могилы і утвердження бароко в українській поезії. Рез. англ. мовою // Записки товариства імені Шевченка. Т. ССXXIV: Праці Філологічної секції. Львів, 1992. С. 15.

²¹ См.: Соловей Е. С. Українська філософська лірика: Навч. посібник із спецкурсу. Київ, 1998. С. 87.

²² Кирилл (Транквиліон-Ставровецкий), архим. Перло многоценное... Л. 150 об.

²³ Кузнецова О. А. Русские поэтические школы XVII века. С. 132.

И. В. Дергачева отмечала, что преобладающая над назидательностью драматизация смерти является характерной чертой западноевропейской интерпретации потустороннего мира. «Это отличается от православного понятия о смерти как о естественном процессе перехода в более совершенный мир, в непосредственную близость к Богу», — пишет она²⁴. Любопытно, что П. И. Житецкий находил в обречённом настрое стихотворения черты национального характера. По его мнению, творение архим. Кирилла, в отличие от всего остального виршевого материала, потонувшего в пучине забвения, находилось «в соприкосновении с народным самочувствием, с народной самодеятельностью в области поэтического творчества». Поднимая вечные вопросы бытия, автор смотрел на жизнь «с высоты религиозно-философского отрицания, в котором есть добрая доля пессимизма, свойственного мировоззрению малорусского народа. Но на дне этого пессимизма лежит нежное участие к людям... Это пессимизм украинский, проникнутый сентиментальным настроением»²⁵.

Работы современных украинских критиков проливают свет и на другие причины столь беспросветной мрачности виршей архим. Кирилла. Н. Л. Федорак выделял композиционную продуманность сборника, поэтическая часть которого строилась «по своеобразному “гелиоцентрическому” принципу с постепенным иерархическим удалением от “Солнца” — то есть от Бога Отца». Он усматривал смысловое единство заключительного поэтического «блока» сборника, состоящего из трех «Лекарств». Первое из них, «Лекарство души, в покуте бывшей, абы не розпачала [не отчаивалась] в ласце Божей», адресовано праведной душе, которая, «хоть и исполняет «Пѣснь плачущую», однако сама остается целостной и устремлённой к Богу». Во втором «Лекарстве честно инокующим...» проявляется «внутренняя борьба, которую ведут между собой “вжделѣние тѣла”, “разум”, “вжделѣние грѣха” и “душа разумна и христололюбива”, — то есть с удалением от первого стихотворения словно происходит расчленение прежнего душевного монолита». Третье «лѣкарство» — «роскошникомъ того свѣта... правдивое» — «посвящено уже тем, кто не только проиграл внутреннюю борьбу между душой и телом, но и, вероятно, даже не задумывался о том, что такой поединок вообще нужно проводить». Исследователь подчёркивал, что принцип изображения этого регрессивного движения от вершин святости к низинам греховности соответствует традиционным композиционным основам темы «Страшного суда» в украинской иконографии²⁶.

Переложения стихотворения архим. Кирилла находились вне контекста «Перла многоценного», поэтому заложенный в его композицию переход от светлого к мрачному был потерян. Если бы не предпринятая переработка, трагический финализм произведения при абсолютном отсутствии упоминаний о бессмертной душе, о Жизни вечной мог бы без затруднений перейти из религиозной плоскости в атеистическую.

Интересен рассудительный подход авторов литературных переработок. Произведение инославного автора не отвергалось бесповоротно, из него были почерпнуты яркие поэтические образы, согласные православному вероучению мысли, а чуждые идеи не принимались. Русская духовная литература знает такие примеры, когда православные писатели, даже святые, использовали «жемчужины», которые принес «гость из западных стран, чужой человек, но не с худым товаром»²⁷.

Стихотворение униатского архимандрита Кирилла (Транквилион-Ставровецкого) «Лекарство роскошником того света» стало одним из таких инославных произведений, пересмотренных книжниками позднего русского средневековья с позиций Православной Восточной Церкви.

²⁴ Дергачева И. В. Древнерусский Синодик: исследования и тексты. М., 2011. С. 94.

²⁵ Житецкий П. И. Малорусские вирши нравоучительного содержания... С. 389–390.

²⁶ Федорак Н. Л. Машкара співця... С. 226.

²⁷ Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского. Ч. 3. М., 1849. С. 406.

Источники и литература

1. Голубев И. Ф. Вирши о смерти и пьянстве // ТОДРЛ. М.; Л.: Наука, 1965. Т. 21. С. 80–88.
2. Дергачева И. В. Древнерусский Синодик: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011. 398 с.
3. Кузнецова О. А. Русские поэтические школы XVII века (жанровые формы и топика). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2016. 190 с.
4. Житецкий П. И. Малорусские вирши нравоучительного содержания // Киевская старина. Год одиннадцатый. Т. XXXVI. Январь-март. Киев, 1892. С. 388–408.
5. Корзо М. А., Пидгайко В. Г. Кирилл (Транквиллион-Ставровецкий), архим. // Православная энциклопедия. Т. 34. М., 2014. С. 530–540.
6. Кречотень В. И. Освітня реформа Петра Могилы і утвердження бароко в українській поезії. Рез. англ. мовою // Записки товариства імені Шевченка. Т. ССХХІV: Праці Філологічної секції. Львів, 1992. С. 7–24.
7. Криси Б. С. Антропология Кирила Транквіліона Ставровецкого // Українське літературознавство. 2016. Вип. 81. С. 169–178.
8. Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л.: Наука, 1973. 280 с.
9. Петухов Е. В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. VI, 406 с.
10. Псалтирь и молитвы по усопшим / Сост. Е. О. Фомина. Вступит. статьи к каждому разделу Т. Копяткевич. М.: Сибирская Благовонница, 2012. 557 с.
11. Ровинский Д. А. Русские народные картинки: [в 5 кн.]. СПб., 1881. Кн. 3: Притчи и листы духовные. 751 с.
12. Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / Вступ. статья, подгот. текста и примеч. А. М. Панченко; общ. ред. В. П. Адриановой-Перетц. Л.: Советский писатель, 1970. 422 с.
13. Синодик. Переславль-Залесский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Инв. 4310. 141 л.
14. Соловей Е. С. Українська філософська лірика: Навч. посібник із спецкурсу. Киев: Юніверс, 1998. 368 с.
15. Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского. 7-е изд. Ч. 3. Содержащая в себе поучения на разные праздничные дни. М., 1849.
16. Кирилл (Транквиллион-Ставроецкий), архим. Перло многоценное. Могилев, 1699. 180 л.
17. Федорак Н. Л. Машкара співця. Пісні вдячної при банькетах панських // Кирило Транквіліон Ставровецкий — проповідник Слова Божого / Упоряд. Б. Криси, Д. Сироїд. Львів: Видавництво УКУ, 2017. С. 224–232.
18. Шадрина Е. С. (послушница Марія). Вирши «О погребении человек» в составе литературных предисловий Большого Сольбинского синодика // Литература Древней Руси и Нового времени: материалы XI всероссийской конференции «Древнерусская литература и литература Нового времени», посвященной памяти профессора Николая Ивановича Прокофьева, г. Москва, 3–4 декабря 2020 г. / под общ. ред. Н. В. Трофимовой. М., 2021. С. 114–124.
19. Шевчук В. А. Муза Роксоланська: Українська література XVI–XVIII ст.: У 2 кн. Кн. 1. Ренесанс. Раннє бароко. Киев: Либідь, 2004. 401 с.

Сокращения

БАН — Библиотека академии наук

БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси

ВМЧ — Великие Минеи Четыи святителя Макария Московского

ГИМ — Государственный исторический музей (Москва)

ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук

ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский дом) РАН

МДА — Московская Духовная Академия

НБУВ — Национальная библиотека Украины имени В. И. Вернадского

ОИДР — Московское общество истории и древностей Российских

ПМЗ — Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей

ПЭ — Православная энциклопедия

РГАДА — Российский государственный архив древних актов

РГБ — Российская государственная библиотека

РНБ — Российская национальная библиотека

ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы

ТСЛ — Троице-Сергиева Лавра

PG — *Patrologia Graeca*. Ed. J. P. Migne. *Patrologiae Cursus Completus*

Правила оформления статей

Статьи для опубликования в журнале «Палеоросия. Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях» высылаются на электронную почту paleorosia@mail.ru

Просьба присылать материалы в форматах doc, docx, rtf. Шрифт Times New Roman. В случае использования иноязычных шрифтов необходимо прислать файлы шрифтов и статью в формате pdf. Объем — до 2 авторских листов.

Статьи нужно оформлять в следующем виде:

Инициалы, фамилия

Название статьи (по центру страницы полужирным шрифтом)

Аннотация (не менее 3–4 фраз) и **ключевые слова** (не менее 6 и не более 10)

Сведения об авторе: имя, отчество и фамилия автора целиком, научная степень, должность и название учреждения, электронная почта, номер ORCID.

Пример:

Иван Иванович Иванов

доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Заалтайского федерального университета.

E-mail: ivanov@zaagu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0000-1234-5678>

Эти сведения **сначала** приводятся на русском, а **затем** — на **английском** языке.

Пример:

Ivan Ivanov

Doctor of History, Professor of the Department of Russian History at the Trans-Altai Federal University.

E-mail: ivanov@zaagu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0000-1234-5678>

ОБРАЗЦОМ ОФОРМЛЕНИЯ МОЖЕТ СЛУЖИТЬ ЛЮБАЯ СТАТЬЯ ЖУРНАЛА ЗА 2022–2023 Г.

Текст статьи (интервал — одинарный, шрифт — 12 кегля, абзац — 1,27 см)

Источники и литература

Список источников и литературы должен быть пронумерован и упорядочен по алфавиту. Фамилии и инициалы авторов просьба выделять курсивом. **В монографиях общее количество страниц приводится только в том случае, когда есть опасность спутать используемое издание с аналогичным** (при совпадении года выпуска и издательства). Для изданий после 1945 года необходимо давать название издательства.

Пример:

Иванов И.°И. Роль крестьян Крайнего Севера в развитии российской государственности XIII–XVII°в. // Вестник Шпицбергенского педагогического института. Серия: история. 2016. №7. С.°34–38.

Сидоров С.°С. Крестьянские поселения на Крайнем Севере: страницы истории. М.: Нарвал, 1997. С.°67.

Библиографическое описание иностранных публикаций производится следующим образом:

Статьи:

Автор. Название статьи. *Название журнала* (дается курсивом), год, номер, страницы. Знаки «//» и «-» для разделения структурных элементов библиографического описания не ставятся.

Пример:

Smith A. Communications between Elephants and People in Ancient Russia. *Indian historical journal*, 2005, vol. 10, no. 2, pp. 49–53.

В монографиях курсивом дается название книги.

Пример:

Smith B. *Prince Vladimir the Saint in the Japan historiography*. Chicago, 2007.

Сноски постраничные. Фамилии и инициалы авторов просьба выделять курсивом. В сносках издательства и иные дополнительные данные не указываются. Инициалы и иные буквенные значения необходимо привязывать к основным словам неразрывными пробелами. Интервал — одинарный, шрифт — 10 кегля, абзац — 0,5 см. Знак сноски в тексте ставится перед знаком препинания. При повторной ссылке ставится фамилия и инициалы, а также название книги или статьи в сокращении. Сокращения «Указ. соч.» не используются.

Пример:

Иванов И.°И. Роль крестьян Крайнего Севера... С.°34–38.

Сидоров С.°С. Крестьянские поселения на Крайнем Севере. С.°67.

Сокращенные названия иностранных публикаций в сносках оформляется по сходным принципам, что и русскоязычные.

В конце статьи просьба прилагать перечень использованных сокращений.

Дорогие коллеги!

Ждем ваши статьи в научный журнал «Палеоросия. Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях». Проект посвящён проблемам древнерусской истории: истории государственных и общественных институтов, внешнеполитических отношений древнерусского государства, истории христианства на Руси, истории в лицах, истории идей и повседневности.

Статьи просим присылать на эл. адрес: paleorosia@mail.ru

Журнал издается четыре раза в год. Материалы рецензируются. Редколлегия оставляет за собой право отклонять присланные статьи. Публикация бесплатная. Автор может получить один авторский экземпляр. Журнал размещен в РИНЦ, Киберленинке, Google Scholar и в научной социальной сети Academia.edu, включены в международные базы данных WorldCat иUlrichsWeb, включен в наукометрическую базу МГУ «ИСТИНА».

Учредители журнала:

- Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»
- Протоиерей Константин Александрович Костромин, г. Санкт-Петербург
- Павел Иванович Гайденок, г. Казань

Журнал учрежден 29 марта 2018 года
(с 2014 года издавался как альманах)

**Палеоросия. Древняя Русь:
во времени, в личностях, в идеях**

№ 4 (24), 2023

Научный журнал

ISSN 2618-9674 (Print)
ISSN 2686-9063 (Online)

Главный редактор:
кандидат исторических наук, кандидат богословия, протоиерей
Константин Александрович Костромин

Официальный сайт журнала
<https://scientific-journals-spbda.ru/paleorosia>
Электронная почта журнала
E-mail: paleorosia@mail.ru

Адрес Издательства СПбДА
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339
E-mail: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Константин Пешков

Подписано в печать: 17.11.2023. Дата выхода в свет: 01.12.2023.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 11,7 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57
Заказ № 180. Тираж 250 экз.