

**Российская академия наук  
Институт философии**

**с е р и я**  
**ПАМЯТНИКИ**  
**ДРЕВНЕРУССКОЙ МЫСЛИ**

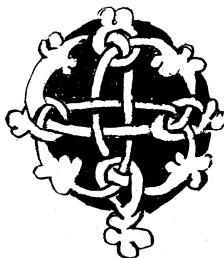
**исследования**  
**древнерусские тексты**  
**переводы**  
**комментарии**

**РХГИ**

**Памятники  
древнерусской  
мысли:**

**ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ**

Выпуск I



**ПДМ**

Издательство  
РХГИ  
Санкт-Петербург  
1999

**В. В. Мильков**

# Древнерусские апокрифы



Издательство  
РХГИ  
Санкт-Петербург  
1999

Под редакций  
Р. А. СИМОНОВА

Серийное оформление и рисунки  
А. Н. АГАРКОВА

Оформление и макет книги  
С. Н. ЯКУБОВСКИЙ

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект № 97-03-16081д*

**В. В. Мильков**

**Древнерусские апокрифы /**

Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. I.

СПб., Издательство Русского христианского гуманитарного института  
1999 — с.

Перед Вами, уважаемый читатель, книга о древнерусских апокрифах XI–XVII столетий. Из нее Вы узнаете, как появились апокрифы на Руси, как сложились их судьбы, какую роль они сыграли в духовной жизни наших предков. Религиозные искания, философия, история, нравственность — вот те могучие пласты культурного наследия, которые из глубины столетий донес до наших дней апокриф. Поэтому особое внимание уделено самим древним памятникам. Неканонические тексты публикуются по древнерусским оригиналам с переводом на современный русский язык.

Это издание мы адресуем всем, кто интересуется проблемами отечественной истории, философии, культуры.

© В. В. Мильков, 1999 г.

© А. Н. Агарков, С. Н. Якубовский, художественное оформление, 1999 г.

© Издательство РХГИ (СПб.,) — 1999 г.





*Памяти отца  
Владимира Ильича Милькова —  
подвижника в сбережении культур-  
ного достояния Отечества*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

**А**покрифы... Это непривычное для русского слуха слово впервые зазвучало у нас в стране скорее всего на рубеже первого и второго тысячелетий нашей эры, когда вместе с христианством древнерусское общество стало осваивать новые понятия и представления; при этом в древнейших славяно-русских переводах с греческого не каждому слову удавалось подобрать соответствующий эквивалент из родного языка. Таким путем в русский язык перешло много греческих слов. Они были хорошо понятны людям средневековой эпохи, поскольку являлись общепринятыми внутри христианской культуры, но в наше время требуют специального пояснения.

Термин «апокрифический» в переводе с греческого означает «потаянный», «скрытый». Что же потаенного заключали в себе апокрифические тексты?

В Древней Руси, как и в других христианских странах, апокрифами называли такие произведения христианской литературы, которые не были официально признаны Церковью и не входили в число священных и богодухновенных текстов. Чтобы уяснить закрепленную за термином смысловую нагрузку, необходимо обратиться к раннехристианской эпохе (I–IV вв. н. э.), когда большинство из ныне известных апокрифов возникло. В этот период в основном сложился состав канонических (священных) произведений. Все остальные произведения религиозной тематики, которые не вошли в канон, отвергались Церковью как «неистинные». Это и были произведения апокрифические. Они продолжали существовать параллельно с каноническими и даже пользовались большой популярностью. Многие апокрифы

переписывались и распространялись тайно, вопреки запретам, отчего и пошло название «апокри-фическая литература». Апокрифы оправдывали свое название также тем, что заключали в себе тайный, скрытый от непосвященных смысл.

Разделение произведений на «истинные» и «неистинные» (апокрифические) осуществлялось согласно спискам, которые составлялись влиятельными идеологами христианства и затем закреплялись решениями церковных Соборов. Существовали списки как «истинных» (канонических), так и «неистинных» (апокрифических) сочинений. Перечни литературы запретительного характера получили название Индексов ложных книг. Из Византии, где они создавались, Индексы в переводах попали в Болгарию, Сербию, Моравию и на Русь. Из этих древнейших переводных славяно-русских Индексов древнерусский читатель узнавал, какие произведения христианской книжности не входят в канон и относятся к разряду апокрифических.

Если возьмем несколько разновременных Индексов и сравним их между собой, то обнаружим, что в отношении более или менее постоянного числа апокрифов, отсеянных в ходе борьбы между различными религиозными общинами, из века в век повторялись в основном однотипные предостережения благочестивому читателю. Вслед за своими греческими предшественниками и славяне, и русичи должны были избегать книг «неистинных», «внешних», «ложных», «отреченных». Среди рекомендаций можно было встретить самые разные, начиная от ограничительного разрешения тех произведений, которые «не подобает обнародовать перед всеми из-за того, что в них есть таинственного», и кончая самым резким отрицанием книг «богоотметных» (еретических).

Так или иначе, апокрифическая книжность и у нас, и в Византии существовала на грани между запретной литературой сомнительного свойства и литературой неканонической, но «душевнополезной», той «иже подобает чести». Подробнее речь об этом пойдет в первом разделе книги, сейчас же ограничимся самыми общими, предварительными соображениями.

Прежде всего хотелось бы пояснить, что понятие «древнерусские апокрифы» еще не означает, что имеются в виду собственно-русские по своему происхождению, неканонические произведения (таковых в древнерусской литературе было немного, да и те возникали, как правило, на основании уже существующих апокрифов). Основной массив древнерусских апокрифов — это апокрифы переводные, проникавшие на Русь из стран восточнохристианского региона. Апокрифы, равно как и произведения церковно-канонические, переведены с греческих (реже с латинских, еврейских, сирийских и др.) оригиналов, но они вошли в древнерусскую культуру, стали ее органической составной частью. На этом основании любое переводное произведение древнерусской литературы, независимо от того, каноническое оно или нет, принято рассматривать как факт древнерусской культуры, отражающий свойственное всякой наднациональной религии единство национального и наднационального.

Нас в этом исследовании будет интересовать прежде всего то, как был воспринят неканонический пласт христианства древнерусской культурой, какой толчок

сообщили заимствованные идеи собственным духовным исканиям наших предков, что из апокрифического наследия было «востребовано» читателями и, более того, усвоено и развито в соответствии с нуждами и запросами идейной жизни страны. Древнерусский апокриф будет поэтому рассмотрен на нескольких культурно-информативных временных уровнях: 1) становления; 2) бытования в иной культурной среде; 3) восприятия, переосмысления и развития на русской почве. Проблема сводится к установлению соответствия объективного содержания памятника с теми заключенными в нем идеями, которые отражали дух и запросы конкретной страны в конкретное время. Одно и то же апокрифическое произведение, например, может одновременно и служить источником по истории раннего христианства, и соотноситься с какой-либо еретической доктриной, да к тому же характеризовать круг религиозных и научно-познавательных интересов вполне благонадежного, с точки зрения ортодоксальности, потребителя апокрифического чтения. Последнее как раз и интересует нас в древнерусском восприятии переводных апокрифов.

Нет сомнения в том, что апокрифы в Древней Руси, как и в других странах, где они имели распространение, удовлетворяли различным духовным запросам. Они были связаны не только с пропагандой христианства, но и с научно-философскими интересами, и с народной религиозностью, а порой даже совпадали по идейному звучанию с ересями. В отдельных случаях, явно не противореча канону, апокрифы давали и иные, отличные от ортодоксальной точки зрения трактовки. Но все же они почти не соприкасались с древнерусскими ересями. Иначе говоря, появление на Руси переводного, возникшего в среде еретиков апокрифа не порождало аналогичных, заключенных в нем еретических умонастроений. Неканоническая литература, конечно же, знакомила читателя с идеями неортодоксальными, но на Руси разносчиками ересей являлись не апокрифы.

Таким образом, древнерусские апокрифы в подавляющем большинстве своем стоят в культуре Руси вне связи с антицерковными движениями и ересями. Данная особенность неоднократно отмечалась в исследовательской литературе. Материалы, которые использованы в книге, целиком подтверждают тезис о несовпадении еретических идей с апокрифическими.

Говоря о проблеме соотношения апокрифов с еретичеством, нельзя обойти вниманием то обстоятельство, что к древнерусским апокрифам примыкает так называемая отреченная литература, произведения которой выделялись Индексами ложных книг в особый раздел. В дальнейшем читателю предстоит ознакомиться с существенными отличиями сочинений апокрифических от произведений отреченных. За первыми закрепилась репутация сомнительных с точки зрения передачи истин вероучения текстов. Эти апокрифы либо не рекомендовалось читать, либо позволялось их ограниченное применение с поправками на авторитетные источники. Вторые же объявлялись идеологически неприемлемыми и безоговорочно отвергались как «ересные». Среди них преобладали тексты астрологического, двоеверного характера, из которых некоторые действительно пересекались с ересями. Однако это

самостоятельная тема исследования и в рамках настоящей работы она затрагивается только в связи с классификацией неканонического культурного наследия.

В ряде случаев есть основание говорить о существенных отступлениях от канона не только самих апокрифов, но и их потребителей. Промежуточное положение апокрифов между церковной и народной литературой иногда дает основание рассматривать эти произведения как отражение народного варианта христианства, причем нередко двоеверного, со значительными пережитками архаики. Конечно, элементы двоеверия переводных ложных книг появились заложены на родине их возникновения, где они отражали неизбежное для каждой культуры смешение христианства и язычества. В условиях других стран, в том числе и на Руси, двоеверные элементы неканонической письменности приобретали резонансное звучание, ибо двоеверные умонастроения были типологически схожи у всех народов, что и порождало потребность в литературе, которая бы могла удовлетворить соответствующие идейные запросы. На Руси эта потребность оказывалась тем более насущной, что пережитки двоеверия в обществе были глубоки и сильны, а собственных литературных памятников, выражавших языческие или двоеверные воззрения, не имелось. Поэтому многие переводные древнерусские апокрифы могут служить основой для изучения народного миропонимания, а также для наблюдений за «обрусением» христианства, его приспособлением к местным, чисто русским условиям. С целым рядом подобных наблюдений читатель встретится в разных местах издания.

Закономерно встает вопрос: почему же становилось возможным столь различное приложение неканонической письменности к русской действительности? Видимо, в немалой степени этому способствовало традиционное для апокрифов «скольжение» по шкале христианских ценностей, то промежуточное положение, которое многие произведения занимали между литературой «истинной» и «неистинной». Ведь ни для кого не секрет, что одни и те же апокрифические произведения среди идеологов христианства считались то неканоническими, то вполне авторитетными. По мере формирования канона произведение могло переходить из разряда санкционированных ортодоксальной Церковью книг в разделы запрещенной литературы и наоборот.

Апокрифические сочинения христианской литературы отличаются от сочинений литературы ортодоксальной тем, что их окутывает пелена таинственного и загадочного. Такова уж, видимо, природа поставленной «вне закона» церковной литературы. В то время как авторство книг объявлялось церковью сомнительным, а идеи запретными, сами эти книги столетиями влекли к себе, может быть, из-за той самой притягательности «запретного плода», перед которой оказались бессильны освященные авторитетом Соборов предписания, угрозы проклятий и строгих наказаний. Как бы то ни было, вопреки предостережениям четко выверенных по соборным постановлениям списков (Индексов) запрещенных книг, не попавшие в канон произведения выжили и даже множились путем переписки.

Пройдя дорогу длиной почти в тысячелетие (ибо апокрифы появились вместе с самим христианством), они вместе с христианством пришли на Русь, где наряду с литературой канонической получили самое широкое распространение\*.

В новой среде бытования апокрифы не потеряли своей таинственно-притягательной силы. Они оказали значительное влияние на древнерусских книжников и книжность XI–XVII вв., перешли в старообрядческую литературу, в народный духовный стих и даже в произведения русских писателей-классиков XIX–XX столетий.

Сфера хождения апокрифов в Древней Руси была обширной. Интерес к неканонической литературе проявляли высокообразованные представители древнерусской церковной культуры. Многие списки апокрифов получили распространение в демократических кругах, которым было близко простое и образное изложение заключенных в апокрифической литературе идей. Читатель из народа находил в апокрифах ответы на вопросы, обойденные Священным Писанием, но постоянно встающие перед ним. Наиболее популярными были сюжеты, занимательно изложенные, с обилием чудес, сказочной фантастикой, делавшие произведения доступными и привлекательными. Именно на основе таких сюжетов апокриф постепенно сближался со сказкой и эпосом, проникал в фольклор.

Что стоит за такой «отзывчивостью русской души» к этому роду христианской литературы? Слепое ли копирование случайно попавших в число переводных произведений образцов или сознательные отбор и тиражирование? Судя по всему, второе. Чем же конкретно были обусловлены широкое распространение и популярность апокрифических произведений в новой для христианства культурной и языковой среде? Каковы были причины жизненности апокрифических идей? Ведь большинство из них получило литературное оформление в эпоху раннего христианства и не теряло своей актуальности в последующем. А попав на Русь, апокрифы как бы проживали свою вторую жизнь.

Эти и некоторые другие вопросы будут в центре внимания предлагаемой читателю книги. Выбрав в качестве предмета исследования апокрифические сю-

---

\* В нашей книге речь пойдет о переводных славяно-русских апокрифах, оригиналом для которых служили главным образом греческие тексты. Поскольку Русь примкнула к восточнохристианскому религиозному ареалу, прямого западноевропейского культурного влияния древнерусская книжность была лишена. Это не значит, что никаких иных воздействий, кроме как византийского, на древнерусскую культуру не существовало. Накануне выбора веры и в период становления Церкви Русь вступала в различные культурные и религиозные контакты. Там, где древнерусские апокрифы позволяют говорить о таких контактах, это специально отмечалось нами в исследовании или в примечаниях.

Особо следует сказать о характере идейных взаимосвязей Руси с латинским Западом. После разделения в 1054 г. Церкви на Западную и Восточную политические контакты Руси с Западом стали резко преобладать над культурными, а прямые религиозные связи практически свелись на нет. Вместе с тем канал культурного влияния оставался, только культурный обмен между Западной Европой и Древней Русью стал опосредованным. Роль связующего звена выполняла кирилло-мефодиевская традиция, связывавшая Русь с землями Чехии и Моравии.

Прямые переводы с латинского стали распространяться у нас только начиная с XV столетия. В XVI–XVII вв. появляются древнерусские переводы с латинских подлинников неканонических книг, но большинство из них относится уже к произведениям отреченной (ересной) литературы.

жеты, автор обращается к ним не только с точки зрения взаимодействия литератур. В судьбе литературных памятников его прежде всего интересует то, какими идеями вдохновлялись их создатели и каково было движение (усвоение) этих идей на почве межкультурного общения Руси и других христианских стран. Другими словами, хотелось бы обратить внимание на то, что апокрифы могут представлять огромный интерес главным образом со стороны заключенного в них содержания, что именно в этом смысле апокрифы являются перспективным объектом изучения.

Конечно, нельзя обойти вниманием историко-литературные вопросы — без них просто исчезает сам предмет исследования. С учетом этого в книге выделен особый вводный раздел, в котором в кратком и сжатом виде освещена история бытования апокрифов на Руси. Сюда же включен историографический обзор, который дает представление о достижениях отечественной науки в изучении древнерусских апокрифов. Внимательный анализ литературы, посвященный этому вопросу показывает, что историко-филологический наукой очень много было сделано в изучении текстов памятников со стороны состава их списков. Но, к сожалению, часто практически не освещенным оставалось содержание апокрифических памятников. Многие неканонические сочинения, несмотря на их самое широкое распространение в древнерусской культуре, до настоящего времени остаются не осмысленными с точки зрения их причастности к конкретным обстоятельствам идейной жизни Древней Руси. Некоторой попыткой восполнить существующие пробелы являются разделы основной части книги, в которых апокрифический материал соотносится с развитием религиозно-философской мысли Древней Руси.

К сожалению, древнерусскую культуру рассматривают преимущественно на материалах ортодоксальных источников. Общие представления о ней оказываются поэтому неизбежно неполными. Во многом не раскрытыми остаются действительное богатство и разнообразие культурного наследия. Осознание неполноты картины существующих историко-культурных реконструкций побуждает дополнить ее, что естественным образом приводит к тем идеям, которые несла с собой неканоническая книжность, тем более что незаслуженно обойденных вниманием фактов духовной жизни Руси, как нам представляется, накопилось достаточное количество.

Автор отдаёт себе отчет в том, что дело, за которое он взялся, непростое (если учитывать анонимность христианской литературы и ее «сквозное», простирающееся на многие века влияние). Однако поставленные задачи представляются вполне разрешимыми, тем более что имеется богатый, наработанный предшественниками материал, достаточный для предварительных обобщений. Достижению поставленной цели во многом может способствовать предварительная прорисовка философско-мировоззренческой обстановки эпохи, которая выявляет круг проблем, наиболее значимых для своего времени, а соответственно и те идейные контуры отечественной культуры, в которые достаточно убедительно «вписывается» содержание того или иного апокрифа. Этим объясняются

значительные отступления по ходу изложения текста. Хотелось бы, чтобы читатель не воспринимал их как сбивчивую непоследовательность авторского повествования, уводящего в сторону от основной апокрифической тематики, а отнесся к ним с глубоким вниманием, как к важным и необходимым дополнениям, позволяющим перекинуть мостик к тому или иному апокрифическому памятнику. Без таких периферийных проработок темы «стыковка» апокрифического наследия с историей отечественной мысли в значительной степени лишается своего основания.

Произведя определенные исследовательские «срезы» духовной жизни наших предков, можно убедиться в том, что апокрифы — явление не случайное и не необычное для Древней Руси. Они не только не были чужды нашей культуре, но и выражали порой даже некоторые из наиболее существенных ее сторон. Например, в период распространения христианства на Руси апокрифы, по всей видимости, были задействованы в деле христианского просвещения новообращенных, их могли широко использовать древнерусские идеологи новой веры, ибо основные идеи христианства излагались в них в простой и доступной форме. В домонгольский период к апокрифам преобладало отношение скорее доверительное, чем скептическое, поэтому и перечни nereкомендованных Церковью к чтению книг не совпадали по своему составу с теми апокрифическими сочинениями, которые находились в распоряжении древнерусского читателя. Есть веские основания считать, что рекомендациями Индексов порой пренебрегали. В деле просвещения апокрифы, видимо, могли принести больше пользы, чем вреда, ибо отвечали потребности в адаптации труднодоступных для понимания догматов. Тонкости отклонений от канона, тем более когда они не были вполне очевидными, в среде новообращенных не могли играть значительной роли. Важно было донести христианское вероучение в целом, а для этого пускались в ход все средства.

Есть и другие, дополнительные, подтверждения тому. Опираясь на конкретные памятники, в последующих разделах делается попытка показать, что среди произведений, которые никогда не считались древнерусской церковью сомнительными, чересполосно помещались апокрифические сочинения. Порядок совмещения канонических и апокрифических текстов в рамках одной рукописи существовал уже в Византии. Этот порядок прочно сохранялся и на Руси в XI–XII вв., когда делались первые переводы с греческих оригиналов; этот порядок удержался и впоследствии, когда в XV–XVII вв. русские переписчики составляли сборники смешанного содержания, объединяя в них неканонические тексты с произведениями строго ортодоксальными.

Кроме всего прочего, апокрифы представляют чисто познавательный интерес. Многие из них поражают богатством заключенных в них идей и глубиной художественных образов. С содержательной стороны одни примечательны своей энциклопедичностью, ибо охватывают широчайший круг самых разнообразных сюжетов и явлений и касаются различных областей знания, другие отличаются глубиной, так сказать, «теоретической проработки» мировоззренческих проблем и интересны с исторической и философской точек зрения. К таким апокрифам отно-

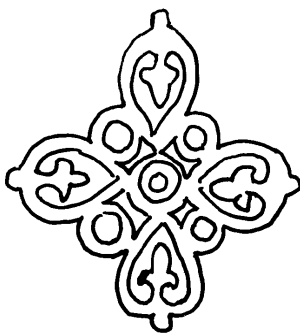
сятся произведения, заключающие в себе осмысление истории человечества, сведения о строении мира и человека, рассказы о разных народах и их привычках, сильный нравственно-назидательный заряд, а также представления об идеальном устройстве общества. Много внимания уделено в переводных апокрифах космологической проблематике; в них нередко содержатся попытки осмыслить окружающий мир более глубоко и всесторонне, чем это делается в ортодоксальной книжности.

По привычной, принятой ныне научной схеме перечисленные здесь проблемы можно отнести к разряду онтологических, эстетических, космологических, антропологических, историософских. В самих же произведениях они, как правило, составляют синкретическое единство.

Присущая апокрифам философичность дает основание рассматривать их, наряду с другими произведениями религиозной литературы, в качестве органической составной части идейно-философского наследия русского средневековья.

Для более наглядного представления о бытовании переводной апокрифической письменности в Древней Руси в книгу в качестве иллюстрации к исследованию помещены ключевые для древнерусской культуры апокрифические тексты, которые даются в переводе на современный русский язык и снабжены подробным комментарием, позволяющим разобраться в истории произведений, их философско-мировоззренческом звучании и путях «вживления в тело» древнерусской культуры.

В целом книга задумана как исследование, соединяющее в себе решение научно-познавательных задач с популяризацией культурного наследия, яркой составляющей которого является незаслуженно обойденная вниманием апокрифическая книжность. Апокрифы, с которыми познакомится читатель, дадут наглядное представление об особенностях идейно-религиозной обстановки в стране в первые века после введения христианства. Отреченная литература представляет перипетии духовной жизни Древней Руси в большей полноте, чем это обычно делается в материалах преимущественно «чистых» с ортодоксальной точки зрения памятников.



\* \* \*



Несколько слов о структуре книги. Она, как и все тома в рамках серии «Памятники древнерусской мысли», состоит из двух частей: исследования и публикации памятников на языке оригинала, с параллельным переводом на современный русский язык. Древнерусские тексты воспроизводятся строка в строку, с минимальными палеографическими и текстологическими пояснениями. Для публикации, как правило, отбирались прежде не публиковавшиеся списки неканонических произведений. Отступления от этого принципа делалось в том случае, если известные в немногочисленных экземплярах списки того или иного апокрифа прежде уже в полном объеме публиковались, а так же, в ряде случаев, когда из-за ограниченного доступа в древлехранилища неиздававшиеся списки оказывались недоступными. Публикации каждого апокрифического памятника предпослана исследовательская вводная часть, где сообщаются сведения по истории текста, анализируется его содержание и даются отсылки на другие известные списки этого произведения. Переводы апокрифов подробно откомментированы. Комментарии написаны в тройном ключе: а) справочные; б) филологические, поясняющие темные места переводов и значение используемых терминов; в) т. н. толковательные, в которых выявляется идейно-мировоззренческий и религиозно-философский смысл содержания апокрифических текстов. Последний прием комментирования, в силу историко-философской специфики труда, преобладает и является органической составной частью исследования, его дополнением, позволяющим углубиться в целый ряд конкретных тем — тех тем, на которые непосредственно выводят публикуемые памятники.

Если подготовка древнерусских текстов памятников, их перевод, а также вводные статьи и комментарии к публикуемым памятникам не являются авторскими, а принадлежат соавторам-единомышленникам или переводчикам текстов, это специально оговаривается в подстрочных примечаниях и в оглавлении книги. Главы «Споры XI в. о „высших силах” и „потаенные” книги», а также «Элементы двоеверия в апокрифической литературе» написаны в соавторстве с С. В. Мильковой. В книгу также включена глава А. И. Макарова «Апокрифические дополнения канонических Евангелий», которая «закрывает» собой важный тематический блок, оставшийся вне поля зрения автора.

Автор глубоко благодарен С. В. Дегтеву, М. М. Матвеевой и Л. Н. Смольниковой, которые взяли на себя значительную часть работ по подготовке к изданию апокрифических древнерусских текстов и их переводов, а также Т. А. Исаченко за помощь при прояснении темных мест переводов и ценные дополнения, а также Л. М. Хачатурян за участие в совместных проектах по изучению неканонических памятников. Особую признательность автор выражает Г. С. Баранковой, чьи советы и замечания во многом содействовали работе над книгой.

В подготовке труда огромную поддержку оказала С. В. Милькова, осуществившая всю научно-вспомогательную работу. Автор всегда чувствовал дружеское плечо и помощь А. Н. Агаркова, который провел многотрудные изыскания редких

подлинников неканонических средневековых изображений и прорисовавший их для художественного оформления книги.





Раздел  
ПЕРВЫЙ

Апокрифы на Руси:  
история  
бытования

Ѧ ѠѦѦѦ

Ѧ ѦѦѦѦѦ

Ѧ ѦѦѦѦѦ

ѦѦѦѦѦѦ





### СКВОЗЬ ЗАПРЕТЫ — К ЧИТАТЕЛЮ

*Перед автором в начале работы всегда стоит вопрос: с чего начать? Обычно исследование начинают с историографии вопроса либо с обозрения круга источников. Трудно отойти от этой устоявшейся схемы — ведь она является необходимым исходным звеном научно-исследовательской деятельности, основой всех авторских наблюдений и рассуждений. Неумолимая логика подталкивает и нас к традиционному началу задуманного исследования. Повинуясь традиции, мы в данном случае сознательно усложняем задачу начальной главы и вводим в нее проблемный аспект, выводящий за рамки чисто источниковедческого описания и настраивающий на поиски смысла явлений книжного творчества. Здесь речь пойдет о том, как, когда и какие апокрифы оказались причастны к древнерусской культуре. Отталкиваясь от конкретных древнерусских памятников и сопутствующих им историко-культурных источников, мы сделаем попытку проследить за судьбами неканонических произведений отечественной средневековой книжности. Не ради сухого статистического интереса собраны в главе многочисленные названия апокрифов: поставленные рядом, они рельефно обозначают ареал апокрифического присутствия в древнерусской книжности. И все-таки обозначенный срез неканонических элементов в отечественной средневековой культуре — не самоцель. Все наблюдения подчинены выявлению идейной подоплеки литературной деятельности древнерусских интерпретаторов апокрифов, ибо это нацеливает на центральную тему всей книги.*

**А**покрифы начали проникать на Русь, как считают исследователи, одновременно с христианством<sup>1</sup>. К концу первого тысячелетия нашей эры к христианскому культурному ареалу вслед за южнославянскими при-мыкают и восточнославянские народы<sup>2</sup>. Христианизация Руси сопровождалась поступлением из Византии и славяноязычных христианских стран (таких как Болгария, Чехия, Сербия) необходимых для богослужения и формирования нового мировоззрения книг. В первую очередь в их число входит нужный для организации культа минимум догматической церковно-служебной литературы (Библия, Псалмы, Паремийники, Часослов и пр.), уставы церковной службы, канонические соборные правила, юридические нормы, а также разнообразные Слова и проповеди нравственно-назидательного и учительного содержания, вышедшие из-под пера отцов и учителей Церкви. Практически все страны, входившие в восточнохристианскую конфессиональную общность, пользовались единым фондом литературы. Что же касается непосредственно славянских народов, то языковое родство между ними способствовало расширению культурных контактов, ускоряло движение литературных памятников из одной страны в другую.

Как видим, средневековая литература с точки зрения ее состава была литературой преимущественно религиозной и отличалась жанровым разнообразием. Наряду с богослужебными и патристическими произведениями большой популярностью пользовались Жития святых, приуроченные к датам памяти почитаемых Церковью лиц. Особый раздел Житий представлен Патериками, содержащими рассказы об аскетических подвигах монахов. Назовем также распространенный жанр исторических повествований, представленный Хрониками, в которых излагались события Священной и Всемирной истории.

Большой популярностью у читателей пользовалась литература естественно-научного содержания, сообщавшая географические, астрономические и другие практические сведения. Круг занимательного чтения составляли разнообразные повести и сказания.

На первый взгляд непричастная церковно-служебным функциям литература может показаться литературой сугубо светской. Но на деле называть ее внецерковной можно только весьма условно. Любое произведение, независимо от жанра, пронизано религиозно-назидательным смыслом. Практически каждый книжный текст в художественной форме развивает одно или несколько положений вероучения.

Параллельно с официальной церковной литературой на Русь поступает литература апокрифическая, не уступающая произведениям каноническим ни жанровым разнообразием, ни богатством заключенного в ней содержания. Но, прежде чем переходить к рассмотрению переводных апокрифических памятников, необходимо сказать несколько слов о происхождении неканонической письменности. Она всегда существовала бок о бок с литературой канонической, являясь как бы побочным продуктом отбора священных и авторитетных для христианства текстов. Отсев происходил на почве межобщинных разногласий. Дело в том, что на протяжении I–II вв., а в ряде случаев и позже конкурировавшие между собой религиоз-

ные общины опирались на неодинаковые тексты. Разнобой постепенно преодолевался на пути кодификации жестко фиксированных и обязательных для всех христиан священных текстов. Отбор отражал соперничество различных течений в христианстве. В результате борьбы внутри течений раннехристианских общин сложился закреплённый каноном корпус священных книг, который отражал объединительную волю вышедших к лидерству сил.

В условиях межобщинных разногласий канон не мог возникнуть сразу и запечатлел в себе сложные перипетии идеологической обстановки раннехристианской эпохи<sup>3</sup>. Что касается конкурировавших с каноном произведений, то они, даже будучи вытесненными за его рамки, не исчезли бесследно, но продолжали бытовать в той среде, где они и прежде пользовались уважением, откуда они находили свой дальнейший путь к заинтересованному читателю. Со временем апокрифы покидали почву своей «идейной родины» и пускались в странствия, кочуя из одной культуры в другую. В результате переводов и тиражирования число апокрифов росло параллельно с возрастанием их влияния. Постепенно в тени канона наряду с общехристианским фондом религиозных текстов сложился другой — своеобразный «международный фонд» неканонических сюжетов и идей. Из этого общего котла черпали все присоединявшиеся к христианству народы<sup>4</sup>, не отделяя порой четкой гранью каноническое от неканонического. При этом неискушенность неопитов в вопросах догматики, может быть, даже служила некоторым извиняющим их обстоятельством в тех случаях, когда, вопреки рекомендациям, к апокрифам относились с явной симпатией, а порой и с пристрастием.

Образование христианского культурного ареала, в состав которого в конце X в. вошла и Русь, само по себе еще не означает того, что вся византийская литература автоматически получала распространение во всех без исключения христианских странах. Общими были только основополагающие богослужебные книги, а что касается остальных, то в каждой стране и в каждый конкретный период набор сочинений был свой собственный. Высказанное более четверти века тому назад И. П. Ереминым положение о том, что в первые полтора-два столетия после введения христианства ни Русь, ни Болгария не проявляли интереса к современной богословской мысли Византии и, осуществляя отбор сочинений для перевода, отдавали предпочтение раннехристианской классике<sup>5</sup>, в основе своей сохраняет силу до сих пор. Взятая за основу переводов литература первых веков христианства отличалась своим учительным характером (что, заметим, в первую очередь требовалось новообращенным странам). В то же время более поздняя литература напрямую сопрягалась с философско-богословским творчеством и утонченной экзегезой, хотя сама по себе эта литература не противоречила ранней патристике и, более того, даже основывалась на ней. Видимо, общая тенденция сводилась к тому, что, проходя ученичество, надо было начинать его с основ и каким-то образом повторять путь развития, запечатленный в прожитом опыте старейшей христианской державы.

Учитывая все это, мы имеем основание утверждать, что круг идей и понятий, знакомивший Древнюю Русь с основами христианского миропонимания, был

предварительно и вполне сознательно отобран идеологами, представлявшими древнерусскую Церковь.

Отбор не только нес на себе печать политической ситуации того времени, отражал местные вкусы и традиции, но и зависел от тех отношений, которые складывались между Византией и Русью в годы христианизации. В результате древнерусская раннехристианская культура приобретала только ей свойственный облик, отличавший ее от других входивших в восточнохристианский ареал культур. Внутри конфессиональной общности, правда, единство этим не нарушалось, но греческую культуру того времени мы все же четко отличаем от русской, а русскую, в свою очередь, от болгарской и т. д.<sup>6</sup> Не только на Руси, но и в других христианских странах обстоятельства объективно складывались таким образом, что каждая культура приобретала свой глубоко индивидуальный облик, не всегда покрывавшийся нивелирующими рамками канона и порой вступавший в противоречия с космополитической сутью христианской доктрины. Сыграли свою роль в этом и произведения апокрифические.

Если существовал отбор (точнее, выбор) литературы канонической, то мы со значительной степенью вероятности можем предполагать, по крайней мере, не менее свободное отношение древнерусских книжников и к литературе апокрифической<sup>7</sup>, которая как в Византии, так и в других христианских странах находилась в обращении наряду с произведениями «истинными». Некоторые апокрифические сюжеты (главным образом те, которые резко не противоречили догматам христианства) были вкраплены в авторитетные церковные сборники, а потому переводились и распространялись вместе с ними. Но появлялись и специально переведенные рукописи из числа не признанных Церковью памятников. Это касается главным образом внесенных в списки «ложных» и «отреченных» книг, ревидовавших истины вероучения. Чтение таких текстов рассматривалось Церковью как опасное и вредное. Однако, несмотря на запреты, апокрифы, а вслед за ними абсолютно неприемлемые Церковью «отреченные» произведения во все эпохи и во всех странах находили доступ к читателю и бывали достаточно широко представлены в списках рукописей религиозного содержания<sup>8</sup>.

Среди обширной совокупности апокрифов на греческом, сирийском, коптском, армянском и грузинском языках значительный пласт составляют апокрифы славяно-русские. Причем отдельные произведения сохранились только в славянский передаче (к примеру, «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской»). Всего, по подсчетам специалистов, в Древней Руси было известно 29 ветхозаветных, не входивших в канон произведений<sup>9</sup>, и примерно столько же новозаветных апокрифов<sup>10</sup>. Цифра эта, конечно же, «плавающая», хотя бы потому, что одни и те же тексты разные исследователи оценивали по-разному<sup>11</sup>. Не было единодушия и у составителей списков запрещенных к чтению книг. Определенную путаницу вносили памятники промежуточного характера, долгое время не считавшиеся подозрительными и попадавшие в списки запрещенных книг в связи с какими-либо конкретными обстоятельствами<sup>12</sup>.



Отсутствие в науке надежных способов разграничения книг истинных и ложных в какой-то мере отражает отсутствие таковых и у древнерусских книжников. По крайней мере, существовавшими расхождениями предписаний в отношении книг неистинных можно отчасти объяснить чересполосное помещение апокрифических текстов среди идеологически безупречного окружения.

Например, отдельные сюжеты запрещенных Церковью произведений встречаются в авторитетных и используемых в богослужебных целях книгах: в Прологах, в сборниках типа «Златоуст», «Златоструй» и даже в Требниках. В соседстве с вполне неортодоксальным материалом апокрифические тексты присутствуют в составе переводных Хронографов, а также в различных сборниках смешанного содержания. Отсюда апокрифическая тематика проникала в летописание, в русские жития святых, а также в составлявшиеся на Руси подборки церковно-служебного характера, из которых наиболее интересная и древнейшая — «Успенский сборник XII–XIII вв.». Многие из перечисленных источников, вероятнее всего, оказывали влияние друг на друга, а сюжеты кочевали из одной рукописи в другую, множа количество не рекомендованных к чтению книг.

Так или иначе, но уже в первые два века после введения христианства в русскую культуру влилась мощная струя апокрифических произведений. Поток переводных апокрифов только в домонгольский период был представлен самыми разнообразными по своему происхождению и идейно-религиозному содержанию сочинениями. Так, в уже упоминавшемся выше «Успенском сборнике» находим сразу три неканонических произведения. Составители сборника поместили сюда «Видение Исаяи», которое является частью апокрифического «Вознесения Исаяи»<sup>13</sup>. Но еще ранее создания «Успенского сборника» этот апокриф оказал влияние на так называемую «Речь философа» из «Повести временных лет». Во второй половине XV в. его упоминает знаток и любитель апокрифического чтения, книгописец Кирилло-Белозерского монастыря Ефросин. Широкое распространение этого апокрифа, заметим, идет вразрез с рекомендациями древнейшего на Руси Индекса запрещенных книг, входящего в состав «Изборника 1073 года».

Другое апокрифическое произведение «Успенского сборника» — «Повесть о пленении Иерусалима», известное под названием «Паралипомен Иеремии»<sup>14</sup>. Это произведение тоже запрещалось древнейшими русскими Индексами, которые даже раскрывали содержательное ядро повести: «Паралипомен... что орла слали в Вавилонъ з грамотою... ко Иеремие»<sup>15</sup>. В «Успенском сборнике» встречаем также «Хождение Агапия в рай» (полное название — «Сказание отца нашего Агапия, чего ради оставляют роды и дома своя и жены и дети и, взявше крест, идут въслед Господа...»). Этот апокриф поднимает злободневную для русского человека того времени тему «земного рая»<sup>16</sup>. В середине XVI в. этот вопрос стал камнем преткновения в споре новгородского святителя Василия Калики с епископом Тверским Федором Добрым. Но и после XIV в. апокриф неоднократно переписывался и дожил до нашего времени в составе «Великих Миней Четьих», где помещен под 14 апреля<sup>17</sup>.

Близка по времени «Успенскому сборнику» рукопись № 12 Троице-Сергиевой лавры, в котором находится старейший список апокрифического «Хождения Богородицы по мукам» (XII–XIII вв.)<sup>18</sup>. В последующем «Хождение...» получило широкое распространение в литературе (особенно старообрядческой) и, кроме того, в устном духовном стихе. За долгие годы бытования на Руси апокриф подвергся переработкам, появившиеся новые редакции «Хождения...» впитали в себя реалии современной им русской жизни<sup>19</sup>. Говоря об особой популярности этого апокрифа, нельзя не сказать, что «Хождение...» и примыкающие к нему апокрифические сочинения (типа «Видения апостола Павла», «Видения Исайи», «Книги Еноха», видение рая из «Жития Андрея Юродивого») являются ведущими источниками, на которых основываются изображения ада и рая, благодаря чему апокрифический элемент буквально пронизывает произведения русской живописи, когда в ней затрагивается эта тема.

Интереснейшим и одним из древнейших среди сохранившихся в списке XIII столетия древнерусских апокрифов является «Сказание Афродитиана»<sup>20</sup>. Оно имело чрезвычайно широкую популярность у древнерусского читателя и сохранилось в 50 списках. Несмотря на присущие этому произведению черты двоеверия, мы не находим его в списках запрещенной литературы. Только в начале XVI в. Максим Грек выступил с резким обличением «Сказания», после чего оно попадает в Индексы. Однако и после этого апокрифы продолжали активно переписывать, причем помещали их среди самых авторитетных произведений христианской литературы. Дело, видимо, в том, что благочестивого читателя привлекал яркий, красочный рассказ о чуде в Персидской земле. В нем повествовалось о «признании» языческими богами и их жрецами своего поражения перед родившимся Христом. Пафос «Сказания Афродитиана» не шел вразрез с деятельностью Церкви, направленной на искоренение многочисленных языческих пережитков, но именно в связи с рецидивами двоеверия апокриф мог представлять наибольшую опасность, ибо в нем самым фантастическим образом соединены черты Девы Марии с мифологическими признаками языческих богинь Геры и Урании\*.

---

\* *Гера* — в греческой мифологии третья супруга и одновременно сестра Зевса. Супружеские отношения богини с Зевсом дают ей верховную власть над другими олимпийскими богами. Гера наделяется магическими функциями помощи женщинам при родах. В христианский период эти функции были перенесены на Богородицу.

Не совсем понятно объединение Геры и Урании, которая являлась дочерью Зевса и Мнемосины и почиталась как муза астрономии. Возможно, «Урания» в апокрифе не имя, а эпитет, символизирующий принадлежность Геры к небу, — Гера Небесная. Известно употребление имени музы в качестве эпитета Афродиты. Символическая связь Афродиты-Урании совпадает по своему значению с парой Гера-Урания. Ведь Гера нарекается в апокрифе Уранией только после того, как она становится избранницей небесного божества, а брак сопровождается небесным знаменем, что также соответствует связи Урании с астрономией.

Органической часть «Сказания...» перекликается с евангельским рассказом о рождении Христа, сюжетом о путеводной Вифлеемской звезде и поклонении волхвов, на тему которого были написаны многие произведения древнерусской литературы, включая и «Слово на Рождество Христово о пришествии волхвов»\*\*, где воспроизводятся целые куски из «Сказания Афродитиана». Приуроченные к Рождеству, эти тексты помещались с XVI столетия в «Великие Миней Четьи» и в другие четьи сборники под 25 декабря<sup>21</sup>. Нельзя не отметить неоднократное обращение к этим литературным сюжетам древнерусских художников. Изображения на тему Рождества показывают хорошее знание иконописцами апокрифических подробностей.



Андрей Первозванный.  
Ростов XV в.

В обход запретов на чтение так называемых обхождений апостольских, содержащихся в Индексе «Изборника 1073 года», уже в XII в. в «Златоструй» книжники вставляли «Деяния Андрея и Петра в стране варваров». Встречается этот апокриф и в более позднее время в других сборниках<sup>22</sup>. С какими-то апокрифическими версиями «Деяний Андрея...» соприкасался древнерусский летописец, поместивший легендарное сказание о посещении апостолом Киева и Новгорода. Летописная версия апостольского хождения содержит пророчество о великом будущем, которое ожидает город, раскинувшийся на горах Киевских. Из Киева Андрей предпринимает путешествие в Рим через Новгород; рассказ о Новгороде соединен с бытовой зарисовкой северного русского обычая устраивать мытье в парной бане. Поводом для подключения посещения Андреем Киева и Новгорода к обычным (известным по греческим, коптским и другим рукописям) апостольским маршрутам могло быть то обстоятельство, что Андрей считался «апостолом Севера» и проповедовал в Причерноморье, среди скифов<sup>23</sup>.

Видимо, в обращении на Руси находились различные «Деяния», связывавшиеся с именем Андрея, поэтому в русских добавлениях к греческим Индексам появлялись пересказы, указывающие на конкретные апокрифические произведения апостольского цикла: «...что приходили ко граду, и обретоша человека, орюща волю, и просиша хлеба. Он же иде во град хлеба ради. Апостоли же без него взореше ниву и насеяша. И прииде с хлебы и обрете пшеницу зрелу»<sup>24</sup>. Из данного про-

\*\* Древнерусские тексты «Слова на Рождество...» восходят к греческим прототипам, которые приписываются Иоанну Эвбейскому и Иоанну Дамаскину (вторая половина VII—середина VIII в.).

странного пояснения, кратко воспроизводящего содержание апокрифа, можно заключить, что имелись в виду «Деяния Андрея и Петра в стране варваров», хотя в других Индексах упоминаются еще и «Учения апостольские»<sup>25</sup>.

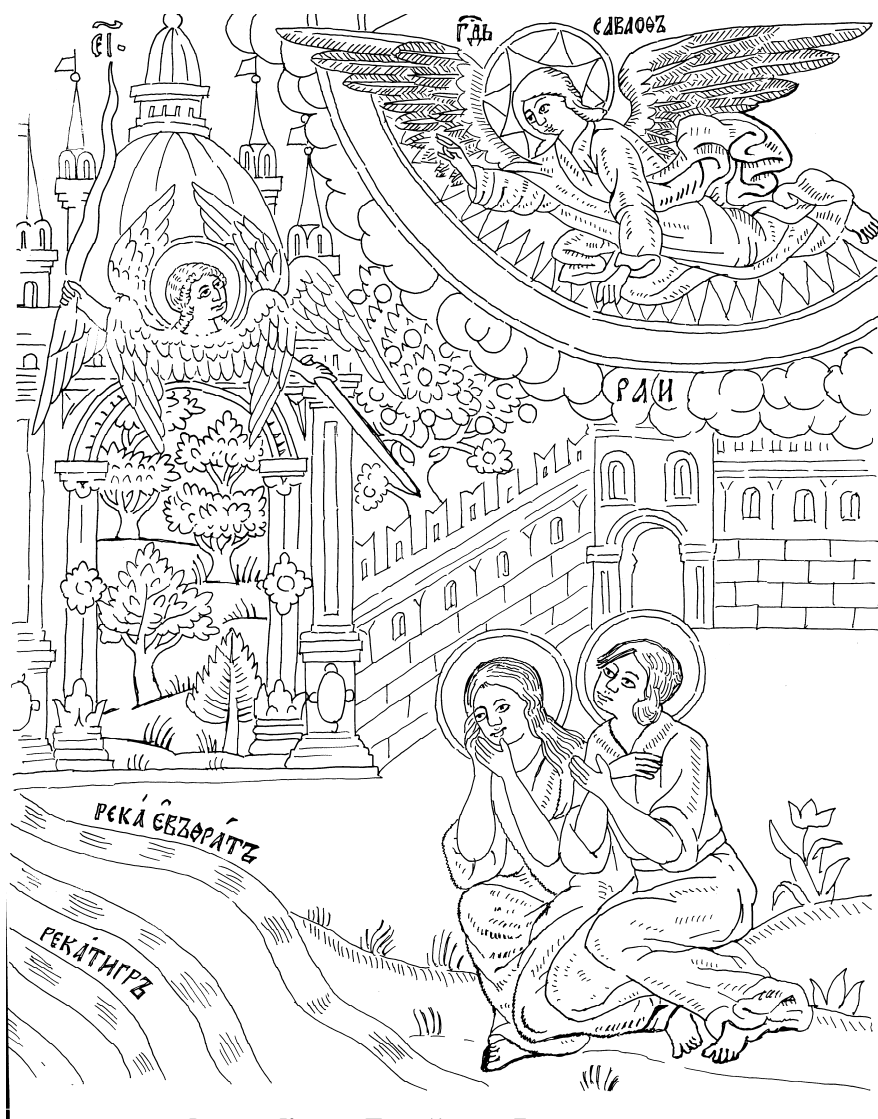
Достаточно широко были распространены различные апокрифические сюжеты, главным действующим лицом в которых выступает пророк Даниил. В основе многих из них лежат толкования Ипполита на Книгу пророка Даниила, входящую в состав Библии. В цикле апокрифических сказаний о пророке Данииле наибольшей популярностью пользовалось пророчествующее о конце мира: «Видение Даниила», известное как в отдельных списках, так и в составе «Откровения Мефодия Патарского». К другим произведениям этого цикла относятся «Мучение Даниила и трех отроков в печи огненной», которое восходит к Хронографам и древнейший текст которого читается в «Златоструе» XII в., а также «Сказание о сокрушении Даниилом Вила» (вавилонского божества), встречающееся в составе «Пролога» XII–XIII вв.<sup>26</sup>

Вообще, проложные тексты XII–XIII столетий знакомили древнерусского читателя не только с апокрифическими подробностями о Данииле. Из не вошедших в канон проложных сказаний на этот период приходятся также «Мучение Федора Тирона», которое имеет резкую антиязыческую направленность и повествует о бескомпромиссной борьбе святого воина с «поганством»<sup>27</sup>, и «Мучение апостола Филиппа», проводящее ту же антиязыческую идею, усиливая ее мыслью о неизбежном возмездии всем гонителям христианства.

С начальной поры русской книжности проложные сборники давали основную информацию об апокрифических Житиях и Мучениях. Позднее, уже в XVI столетии, апокрифы из Прологов, а также и из других рукописных источников перекочевали в «Великие Минеи Четьи» митрополита Макария. Этот грандиозный сводный памятник, получивший в литературе название первой русской энциклопедии, оказался ко всему прочему и первым русским капитальным сводом апокрифов<sup>28</sup>.

Для полноты картины, дающей представление о древнерусских апокрифах домонгольского времени, остается упомянуть «Сказание об Успении Богородицы», входящее в состав «Торжественника» XII в. (а затем и в более поздние рукописные сборники), и «Слово на Лазарево Воскресение», которое возникло на русской почве в XII–XIII вв. Последний из названных здесь памятников в буквальном смысле являлся «сотканным из целого ряда апокрифических мотивов», заимствованных неизвестным составителем из обращавшихся на Руси переводных неканонических произведений: из отреченного «Евангелия Никодима», из апокрифического «Плача Адама о рае» и из «Сказания об Адаме и Еве»<sup>29</sup>.

В более позднее время круг апокрифического чтения, по всей видимости, расширялся. Русскими списками XIV в. датируется появление «Епистолии о Неделе»<sup>30</sup>. В ней повествуется о падении каменного свитка с небес и пересказывается его содержание. Апокрифом предписывается строгое почитание воскресе



Василий Корень. Плач Адама и Евы у райских врат.  
Гравированная Библия 1692–1696 гг. Л. 15.

ня. Перечисление приходящихся на седьмой день недели ключевых событий Священной истории сочетается здесь с явно отреченными верованиями в охранительную силу оберегов (каковым выступает непосредственно сам текст «Епистолии...»). Чувствуется и влияние каких-то полузабытых дохристианских обычаев, восходящих к культу седьмого дня недели.

Четырнадцатым столетием датируется так называемый «Паисьевский сборник», в котором содержатся «Варфоломеевы вопросы Богородице». «Вопросы» подчеркивают исключительно божественную природу Христа, перекликаясь тем самым с еретическими умонастроениями. Приблизительно в то же самое время в рукопись «Мерила праведного» были включены выдержки из популярного в европейских странах ветхозаветного апокрифического сочинения — «Книги Еноха»<sup>31</sup>. Если к тому же считать, что составленные на русской почве в XIV в. списки запрещенных книг являлись ответом на распространение в обществе неканонических произведений, то к нашему перечню русских апокрифов следует добавить названные в Индексах «Евангелие Фомы» и «Мучение Никиты». В рукописи XV в. содержится полный текст «Вопросов Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе» (апокриф, появившийся в болгарских рукописях еще в XIII в.). По «Палее Толковой» 1406 г. и «Сильвестровскому сборнику» XIV в. можно составить представление об «Откровении Авраама», существовавшем, по мнению И. Я. Порфирьева, как отдельное, вполне самостоятельное произведение<sup>32</sup>.

Конечно, датировка даже самого раннего списка того или иного сочинения сама по себе не может считаться достаточным основанием для определения времени его бытования и тем более появления. Ведь сохранилось же «Слово о законе и благодати» Илариона только в списках XV в. и последующих столетий, хотя и было создано в третьей четверти XI в. Или возьмем в качестве другого примера «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского. Влияние этого ключевого для русской культуры сочинения просматривается в памятниках не позже начала XII столетия, в то время как самый ранний, не соприкасавшийся с русской письменностью, сербский список этого памятника восходит к 1262 г., а русские списки — вообще к XV–XVI столетиям<sup>33</sup>.

Для определения «нижней» даты бытования древнерусских апокрифов важное значение приобретают самые ранние памятники, отразившие в своем составе соприкосновение с произведениями неканонического круга. Таких «помет» древности, которые свидетельствовали бы о знакомстве древнерусских грамотников с неканонической литературой, существует немало.

Прежде всего это, конечно, «Повесть временных лет», в ранние редакции которой включен целый ряд сведений из переводных источников, в том числе и апокрифических. Много апокрифических подробностей содержит так называемая «Речь философа», совпадающая в изложении ветхозаветной истории с «Палеей Толковой», дававшей неканоническую трактовку многих библейских сюжетов. Некоторые исследователи усматривают воздействие апокрифа о Петре и Павле на летописный рассказ о выборе вер в той его части, где помещено обличение латинства (датируется XI в.)<sup>34</sup>.

На Руси, по крайней мере с XI–XII вв., знали «Прение Петра-апостола с Симом-волхвом». Этот апокриф восходит к переводной «Хронике» Георгия Амартола, которая стала известна на Руси уже в X–XI вв.<sup>35</sup> Из «Хроники» апокриф попал в «Пролог» (XII–XIII вв.), а затем в «Великие Минеи Четьи» (XVI в.). Еще один выразительный апокрифический текст — «Видение апостола Павла», который упо-

мянута Индексом «Изборника 1073 г.» и отразился в «Паисьевском сборнике» XIV в., хотя сам памятник дошел до нас в рукописи XV в. Дополнительным свидетельством в пользу того, что текст апокрифа был известен много ранее XV в., является его переработка, датируемая XII–XIII вв. и известная как «Слово от епископии святого апостола Павла». Эта переработка встречается в составе древнерусского «Златоуста»<sup>36</sup>.

Летописание содержит в себе и другие следы соприкосновения с апокрифами. В. М. Истрин считал, что под 1096 г. «Повесть временных лет» дважды воспроизводит содержание «Откровения Мефодия Патарского». Один раз, половцы отнесены к «нечистым» народам, изгнанным библейским Гедеоном в пустыню Ефремову<sup>37</sup>. В другой раз, в рассказе Гюряты Роговича о «дивных людях на полунощных странах», неведомые северные племена уподоблены «нечистым» народам, запертым («заклепанным») Александром Македонским за великими горами. Рассказ сопровождается введением пророчества о выходе этих народов перед кончиной мира<sup>38</sup>. Если вспомнить приводившийся уже факт знакомства одного из составителей «Повести временных лет» с апокрифическими подробностями о деяниях Андрея, то апокрифическое окружение одного из древнейших памятников русской словесности окажется достаточно плотным, а время, к которому относятся расширенные контакты летописцев с неканонической письменностью, — достаточно ранним, совпадающим с появлением первых оригинальных русских текстов (то есть вторая половина XI–начало XII в.). Таким образом, выдвинутый Н. С. Тихонравовым тезис о появлении на Руси запрещенных книг вместе с христианством<sup>39</sup>, как мы можем убедиться, покоится на прочных основаниях.

Можно назвать некоторые другие памятники Древней Руси, так или иначе соприкасавшиеся по своей тематике с неканонической книжностью. К примеру, «Житие Авраамия Смоленского», написанное в XII в., включает в себе свидетельства об увлечении Авраамия «глубинными книгами», в которых небезосновательно видят апокрифические сочинения, подобные позднему «Стиху о Голубиной книге»<sup>40</sup>. Затронутая в «Житии...» тема воздушных мытарств также, может быть, несет на себе отпечаток знакомства с апокрифами, примыкающими к «Житию Василия Нового», где данная тематика разрабатывается наиболее подробно («Видение апостола Павла», «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах»). По крайней мере, можно ставить вопрос о знакомстве автора «Жития Авраамия...» с «Вопросами Иоанна Богослова Аврааму на горе Фаворской»<sup>41</sup>.

Крупному ученому-математику XII столетия Кирику Новгородцу — или, в крайнем случае, его современнику и тезке — принадлежит интереснейший, оригинальный, русский по своему происхождению памятник, известный как «Вопрошание Кирика»<sup>42</sup>. В этом произведении, которое было адресовано архиепископу Новгородскому Нифонту (на архиепископстве с 1131 г., ум. в 1156 г.), поднимались некоторые сложные вопросы церковно-религиозной жизни, с которыми в своей практике сталкивалось духовенство. Так, в одном из пунктов «Вопрошания...» (датируется 1136 г.) — этого своеобразного зеркала бытового уклада и религиозных умонастроений — речь идет о запрете отпевать мертвеца после захода

солнца. Данный обычай становится понятен только из апокрифа. В литературе отмечалось, что мотивы такого обычая созвучны «Откровению Варуха», согласно которому с заходом солнца ангелы снимают венец со светила, после чего наступает тьма, в которой, по логике «Вопрошания...», нельзя видеть отходящую душу<sup>43</sup>.

Из других частных, но важных для нашей темы примеров апокрифического влияния на древнерусскую культуру укажем на древнерусские змеевики, являвшиеся оберегами двоеверов. На некоторых из них встречается имя Скимена, самого непокойного беса из описания мучений в апокрифическом «Хождении Богородицы по мукам». «Хождение...» нашло отражение и в довольно поздней по своему происхождению «Повести о Меркурии Смоленском», где чудесный защитник города является посланником небесной заступницы и покровительницы христиан.

Среди других поздних памятников наиболее насыщена апокрифическими сюжетами «Беседа трех святителей», которая как самостоятельное апокрифическое сочинение была запрещена уже Погодинским Номоканоном XIV в.\* Выпадающие из канона полные списки «Беседы...» относятся, правда, только к XVI в. В содержащихся в них вопросах-ответах библейская история главным образом излагается на основании апокрифов<sup>44</sup>. Перекликается с апокрифами в части сведений о посмертном воздаянии рассказ Пафнутия Боровского, где повествуется о переправе праведников в рай. Юдоль блаженства отделена от мира огненной рекой<sup>45</sup>.

В «Сказании о Борисе и Глебе», появившемся, видимо, в XI столетии (или не позднее XII в.) и входившем в состав отмеченного апокрифическими пристрастиями «Успенского сборника» XII–XIII вв., исследователи усматривают следы влияния неканонического «Евангелия Иакова»<sup>46</sup>. Сведения из этого апокрифического «Евангелия...» (более известного под названием «Первоевангелие Иакова»), касающиеся рождения и детства Богородицы, а также Благовещения о рождении Христа, вошли в известное «Хождение игумена Даниила» (XII в.). Например, в основу описания памятных мест, связанных с жизнью Марии, положены сведения «Первоевангелия», относящего сцену Благовещения к кладезю. Тот же апокрифический сюжет изображен на фресках Софийского собора в Киеве. Это так называемое Благовещение у колодца, тогда как в иконографии преобладают восходящие к каноническим евангельским сведениям изображения Благовещения во время прядения пурпурной нити<sup>47</sup>. В других местах «Хождения...» Даниил показал знание апокрифических сведений о Мельхиседеке и повествования об «извержении» Иоанна Богослова из моря, входившего в отреченное «Хождение Иоанна Богослова», которое названо среди ложных книг в «Тактиконе» Никона Черногорца (XIV в.).

Путевые воспоминания древнерусских паломников в Святую землю, видимо, не следует рассматривать только с точки зрения знания ими апокрифических сочинений. Заклучая в себе мощный пласт апокрифических сказаний, «Хождения» имели огромное популяризаторское значение, выступая проводниками отреченных знаний. Неканонические сюжеты нашли отражение в записках Трифона Ко-

---

\* *Номоканон* — сборник церковных правил законодательного характера, которыми регулировались нравственно-бытовые вопросы и порядок внутрицерковной жизни.



робейникова, а в рассказ Зосимы о хождении в Иерусалим занесены легендарные сведения о Богородице и Авимелехе, восходящие к не признанным Церковью Евангелиям и «Паралипомену Иеремии». Там же отмечены места мучений Георгия: «Диоклетианова палата, где мученика спускали на острые железы», место, где «главу усекли». Эти детали из «Хождения...» Зосимы согласуются с апокрифическим «Георгиевым мучением»<sup>48</sup>. Сведения о популярнейшем в Древней Руси святом воине-подвижнике имеют неканоническую основу.

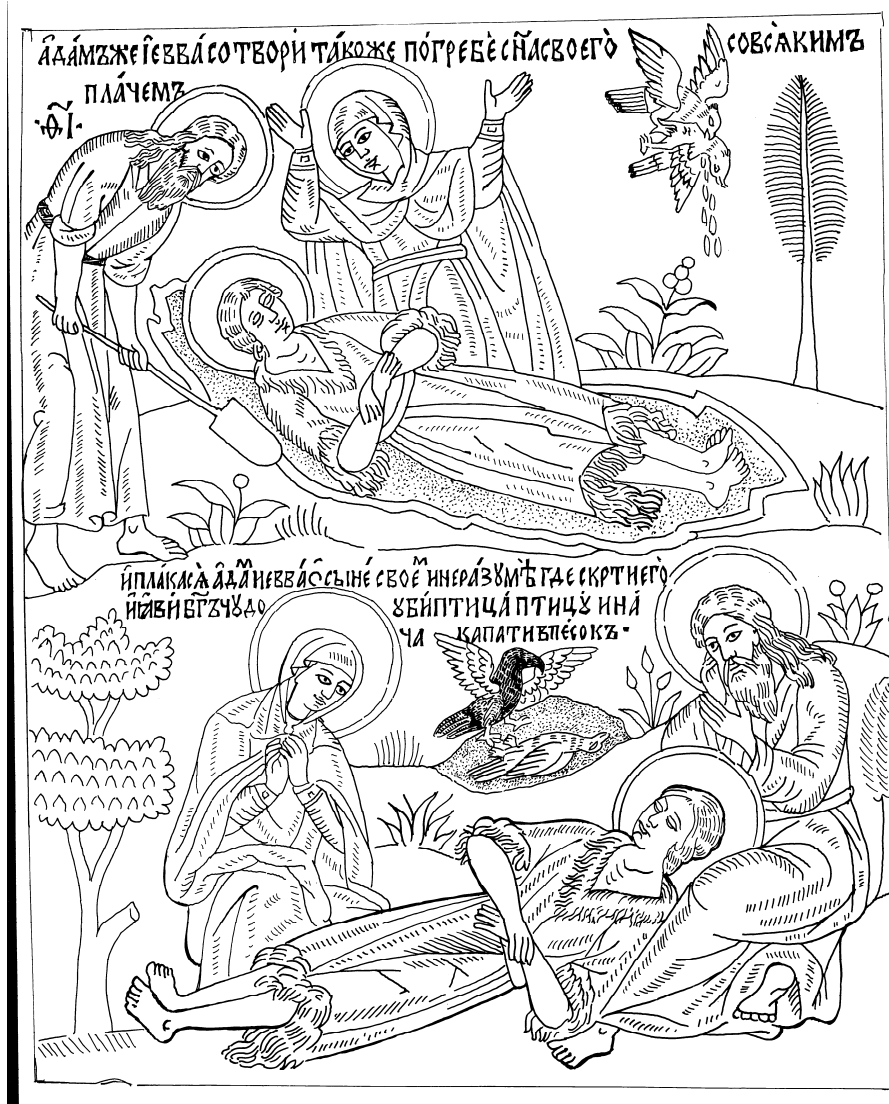
Литература, выходящая из-под пера странников, оказывалась тем источником, благодаря которому, «независимо от всяких посредствующих влияний, получила Древняя Русь отреченные легенды прямо из той самой местности, где они сложились»<sup>49</sup>.

Иные пути поступления апокрифического материала в распоряжение древнерусского читателя открывали переводные Хроники. В отличающейся своими античными пристрастиями «Хронике» Иоанна Малалы наряду с фантастическими, близкими фольклору сюжетами можно было встретиться с некоторыми сведениями, почерпнутыми из ветхозаветной апокрифической литературы (в частности, из «Заветов двенадцати патриархов», сказаний о Мельхиседеке и Аврааме)<sup>50</sup>.

Из «Хроники» Амартола в русскую письменность могли перейти повествования о погребении Адама, о состязании Авраама с египетскими астрологами, рассказы о Соломоне, Мельхиседеке, Моисее и ряд других апокрифических подробностей ветхозаветной истории, касающихся вопросов о начале еврейской письменности при Сифе об астрономии при Невроде и некоторых других<sup>51</sup>.

Русский грамотник, вообще-то говоря, познавал библейскую историю не по Библии, а главным образом через «Палею», в которой, по меткому выражению Н. С. Тихонравова, «каноническая стихия уравнивается поэзией отреченных книг»<sup>52</sup>. Поскольку «Палея» большинством ученых считается русским по происхождению памятником, в котором содержится краткое, выдержанное в полемическом антииудейском ключе изложение Ветхого Завета, на ее составе просто не могли не отразиться более ранние исторические источники, а таковыми для «Палеи» были, с одной стороны, переводные Хроники, а с другой — книги Священного Писания. Все обозначенные здесь памятники пересекались между собой, определяя основной фонд ветхозаветных апокрифических тем. Прямых источников было гораздо меньше (существует мнение, что непосредственно с еврейского переводились только «Книга Еноха» и ветхозаветные подробности из «Истории иудейской войны» Иосифа Флавия).

Хотя «Палея» и представляла собой своеобразную антологию апокрифов, но, несмотря на это, «всегда считалась книгой истинной и отождествлялась со Св. Писанием»<sup>53</sup>. Налицо очевидное «рассогласование» церковных рекоменда-



Василий Корень. Погребение Авеля с апокрифическими подробностями о том, как птицы научили обращаться с умершими. Гравированная Библия 1692–1696 гг. Л. 19.

ций, признававших истинность «Палеи» и одновременно накладывавших запрет на чтение содержащихся в ней апокрифов. В. М. Истрин в свое время сделал попытку разрешить это недоразумение и предложил большинство отличающихся от ортодоксальных норм сюжетов «Палеи» рассматривать как свободный пересказ Библии, отличающийся лишь отдельными неканоническими подробностями<sup>54</sup>.

Предложенное исследователем «разжалование» апокрифов все-таки не решило проблемы. Ведь как бы то ни было, но наши представления о древнерусской отреченной литературе донине основываются преимущественно на тех самых «подробностях», апокрифическое значение которых В. М. Истрин стремился преуменьшить. Видимо, ближе к истине в данном вопросе стояли Н. С. Тихонравов и А. Н. Пыпин, опиравшиеся на палейные и хронографические тексты в реконструируемом ими корпусе апокрифической литературы.

В подтверждение высказанного выше тезиса о взаимозависимости апокрифосодержащих памятников приведем только один пример, касающийся «Палей Толковой», «Хронографа» и «Сказания Афродитиана».

В палейных текстах, примыкающих к «Заветам двенадцати патриархов», исследователи обнаружили целые куски из «Сказания Афродитиана», которые были приспособлены для толкования событий ветхозаветной истории и подчеркивали их сакральную связь с событиями истории новозаветной. Другими словами, влияние апокрифической литературы сказалось не только на повествовательной части «Палей», но и на толковой, принадлежащей какому-то русскому автору<sup>55</sup>. Автор-составитель располагал необходимыми для такой работы источниками. Видимо, апокрифическое «Сказание Афродитиана» попало в его поле зрения не случайно: ведь оно имело общую с «Палеей» антииудейскую направленность и одновременно формулировало принцип преемственности между язычеством и христианством. Этот комплекс идей на заре христианской культуры развивал, как известно, в «Слове о законе и благодати» Иларион<sup>56</sup>, который, совершенно в духе «Палей», усиленно подчеркивал преобразовательное значение Ветхого Завета в отношении к новозаветной истории.

Таким образом, можно говорить, что уже в ранней книжности сложился тесный круг подверженных апокрифическому влиянию произведений, которые, ко всему прочему, объединяет еще и общая идейная платформа.

В «Хронографе» первой редакции в 81-й главе, повествующей о пророчестве языческих мудрецов о Христе, в число мудрецов включен Афродитиан, о котором говорится, что он «рече Христу Богу родитися на земли от девы чистыя Мария». В основу здесь положено апокрифическое проречение о Христе в кумирнице Аполлона из «Сказания Афродитиана»<sup>57</sup>.

Как видим, апокрифы проникали в древнерусскую книжность разными путями и довольно интенсивно. Попадая на русскую почву, они получали здесь самое широкое распространение, оказывая ощутимое влияние на формирование древнерусской христианской культуры.

Выстраивается довольно внушительный ряд имен мыслителей Древней Руси, не только хорошо знавших неканонические сюжеты, но и применявших эти знания в литературной и проповеднической деятельности, включая и преднамеренную популяризацию апокрифических сюжетов. Наряду с митрополитом Иларионом, Кириком Новгородцем, Ефремом (автором «Жития Авраамия Смоленского»), в творчестве которых апокрифы присутствуют эпизодически и в общем-то неявно, следует назвать таких активных «пропагандистов» апокрифиче-

ских сведений, какими были автор описания путешествия в Палестину игумен Даниил (начало XII в.), новгородский архиепископ Василий Калика (занимал кафедру в 1330–1352 гг.), признававший авторитет «Книги Еноха», «Хождения Агапия в рай» и «Жития Макария Римского», а также митрополит Макарий (1481–1563 гг.), который узаконил многие, с точки зрения канона сомнительные, сочинения, включив их наряду с произведениями каноническими в грандиозный свод «Великих Миней Четых».

Нельзя пройти мимо колоритнейшей во всех отношениях фигуры книжника Ефросина. Во второй половине XV в. он, будучи иноком Кирилло-Белозерского монастыря, занимался составлением и перепиской рукописных сборников. Интересно, что в некоторые свои книги Ефросин поместил сначала Индексы не рекомендованных к чтению книг, а затем переписал целый ряд произведений, которые этими Индексами запрещались. К «ложным» писаниям в сборниках Ефросина относятся заговоры, апокрифические молитвы, «Хождение Зосимы к рахманам», апокриф «О Соломоне и Китоврасе», «Епистолия о Неделе», «О двенадцати пятницах», «Об иерействе Иисуса Христа», отрывки «Беседы трех святителей», «Евангелие Никодима», выписки из «Колядника» и «Громника», а также содержащие апокрифические элементы палейные тексты, «Хождение игумена Даниила»<sup>58</sup> и некоторые другие произведения. Надо сказать, что Ефросин не без лукавства рекомендовал почитателям апокрифов скрывать свои увлечения: «...сего во зборе не чти, ни многим являй»<sup>59</sup>. Апокрифическая литература, по его разумению, предназначалась для внесоборного (т. е. домашнего), келейного чтения.

Использовали и распространяли апокрифы и многие неизвестные нам по именам писцы и книжники Древней Руси. Благодаря им апокрифическая литература попадала в летописание, Жития святых, а также в состав самых разнообразных сборников церковно-служебного содержания. Наиболее выдающимися памятниками, содержащими в своем составе апокрифы, как было показано выше, являлись «Палея Толковая», Прологи и древнейшие летописные своды из состава «Повести временных лет». Никакой отдельной апокрифической струи, которая размывала бы устои официальной церковной идеологии, в древнерусской письменности не просматривается. Неканонические сюжеты, как правило, находятся в окружении вполне ортодоксальных текстов. Сюжеты «потаенной» литературы, не выделенные в обособленную сферу идейной жизни, сплошь и рядом переплетаются с сюжетами литературы «истинной», признаваемой официально.

Можно без преувеличения сказать, что в домонгольский период апокрифы имели практически беспрепятственный доступ в литературу. Распространение ложных с точки зрения церковного канона книг нарастало вопреки рекомендациям, содержащимся в списках запрещенных к чтению произведений. Индексы в Древней Руси так и не стали эффективным средством, сдерживающим распространение апокрифов. Воспроизводившие решения церковных Соборов и рекомендации учителей Церкви, Индексы «не могли остановить потока апокрифической литературы, проникающей на Русь из Византии и южнославянских стран»<sup>60</sup>. Более того, по крайней мере до XIV столетия, они не отражали наличествовавших

в книжности апокрифов. Так, из 29 наименований помещенного в «Изборнике 1073 года» древнейшего списка запрещенной литературы русскому читателю, по подсчетам специалистов, было известно только девять<sup>61</sup>. Лишь позднейшие списки ложных и отреченных книг, относящиеся к XIV–XVI вв., были постепенно приведены в соответствие с реальным кругом апокрифического чтения. Но и те продолжали в своей основе воспроизводить греческие списки. Характер отреченной книжности к этому времени начал существенно меняться. Перемены эти имели свои причины, которые уходят глубоко в историю. Но прежде чем касаться их, посмотрим на структуру Индексов и сравним, насколько жесткими были запреты, которые в соответствии с этой структурой налагались на разные произведения.

Со времен Евсевия Кесарийского (260/265–339) берет свое начало традиция выделения из числа апокрифов, с одной стороны, книг абсолютно недостоверных и еретических, противоречащих догматам, а с другой — книг менее опасных, так сказать «разногласных», расходившихся с каноном лишь в частностях и не подрывавших авторитета христианской догматики. Как отметил еще Н. С. Тихонравов, именно этот принцип определяет классификацию апокрифов. Он и был положен в основу рекомендаций «Изборника 1073 года»<sup>62</sup>. Ту же схему классификации сохраняют и позднейшие Индексы: в древнерусских списках неканонической литературы «разногласные» книги обозначены как «потаенные», «неисправные» и «сокровенные», чтение которых особо не осуждалось и категорически не возбранялось людям сведущим и «крепким» в вере. Еретические же сочинения именовались «богоотметными» и «ненавидимыми»<sup>63</sup>. Первые являлись собственно книгами апокрифическими, тогда как вторые представляли особый разряд однозначно запрещаемой, «отреченной» (в полном смысле этого слова) литературы.

Подавляющее большинство распространившихся в Древней Руси апокрифов были произведениями первого рода, и на них строгого запрета, в отличие от «книг ересных», не накладывалось. Рекомендации списков имели характер скорее пожелания, чем закона. А такие «мягкие» запрещения не могли перекрыть доступа на Русь апокрифов, к тому же они не имели юридической силы. Присущее Индексам дробное деление всей отреченной литературы на разряды вообще не способствовало жестокому идеологическому отбору. Более строгие предупреждения делались в тех случаях, когда некоторые выделенные в отдельный список книги по какой-либо причине из «сокровенного» раздела переходили в число «ересных». Так, к примеру, в Номоканоне XIV в. объявляются ложными и еретическими «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах», «Варфоломеевы вопросы Богородице», «Хожделение Богородицы по мукам», «Прение Господне с дьяволом», «Паралипомен Иеремии» и некоторые другие произведения, неизвестные греческим Индексам<sup>64</sup>. Такой подбор отражал скорее всего особенности типичной для какого-то конкретного времени идейной ситуации.

Возьмем другой пример. В Индекс Зосимы, автор которого в 1490–1494 гг. был русским митрополитом и имел отношение к религиозным спорам времен ереси жидовствующих, наряду с «ненавидимыми», «богоотметными» книгами астро-

логического и гадательного содержания внесены как особо опасные («составленные вне семи Соборов») следующие сочинения: «О двенадцати пятницах», «Хождение Зосимы к рахманам», «Моисеев завет», «Видение апостола Павла», «Житие Макария Римского», а также «Беседа трех святителей», обозначенная развернутым наименованием («...и что глаголаше о Василии Кесарийском, и о Григории Богослове, и о Иоанне Златаусте, что вопросы и ответы о всем по ряду») <sup>65</sup>. Совершенно очевидно, что выделение в особую компактную группу наиболее «ходовых» на тот период отреченных сочинений, куда, между прочим, вошли все апокрифы, развивающие тему земного рая, также было вызвано злобой дня. По крайней мере, дискуссии вокруг темы земного рая во второй половине XIV столетия приобрели широкий общественный резонанс и, видимо, сохраняли свою остроту и позже, во время митрополита Зосимы.

Углубленное и всестороннее исследование изменений Индексов и соотнесение их содержания с переменами в идейно-религиозной жизни еще предстоит произвести. Но уже сейчас ясно, что вряд ли будет справедливо безоговорочно отлучить списки ложных книг от «перипетий идеологической борьбы» <sup>66</sup>. По крайней мере, поздние Индексы довольно чутко реагировали на колебания климата духовной жизни, отражая вместе с тем и столкновения различных идейных ориентаций в обществе XIV–XVI столетий. В последующих главах мы попытаемся показать, что апокрифы были самым непосредственным образом задействованы в творчестве представителей различных идейных направлений. Соответственно и Индексы — не те ранние, механически перенесенные к нам из греческих кодексов, а возникшие непосредственно среди русских книжников, — представляют собой своеобразные перечни-руководства, направленные против актуальных на время появления Индекса апокрифических произведений. Они доносят до нас из глубины веков отблески всплеска интереса к конкретным произведениям неканонического круга. Индексы высвечивают подвижность состава неканонических книг, которые в тот или иной исторический период представлялись наиболее опасными для Церкви. Ведь было же чем-то обусловлено то, что «Беседа трех святителей» начинает относиться к числу ложных книг только в XIV в., и не ранее, а «Житие Василия Нового» и «Житие Андрея Юродивого» да плюс к тому «Откровение Мефодия Патарского» читаются впервые в списках запрещенной литературы с XV в., тогда как «Сказание Афродитиана» запрещается вообще лишь с XVI столетия.

В последующем, возможно, удастся предпринять специальное исследование, которое раскроет точные смысловые значения всех апокрифических образов, понятий и сюжетов, что позволит затем «вписать» выявленные особенности текстов в конкретную идейно-религиозную обстановку в стране на разных этапах ее истории.

Конечно, многочисленные перетасовки в составе Индексов невозможно объяснить лишь зависимостью редакций от изменяющихся обстоятельств духовного развития общества. Слишком часто предлагались переоценки одних и тех же апокрифических сочинений, слишком случайным оказывался порой подбор сокровенных книг, многие из которых русские книжники могли знать только по на-

званиям, обозначенным в списках (например, «Елдад и Модад», «Молитва Иосифова», «Откровение Ильи» и др.)<sup>67</sup>.

В поздних русских Индексах, наиболее приспособленных к условиям религиозной жизни страны, так и не были сняты все противоречия между книгами истинными (типа «Палеи») и входившими в состав таких книг апокрифами<sup>68</sup>. Целый ряд не входивших в канон произведений признавался наравне с произведениями догматическими, фактически приравнивался к ним (например, Богородицкий цикл, за исключением «Хождения Богородицы по мукам»). Вряд ли на этом основании нужно смягчать апокрифический дух древнерусской книжности, приближая ее к канону, или нивелировать идейно-религиозные разночтения в рукописном наследии, навязывая духовной атмосфере эпохи несвойственное ей единообразие. Однако считается с тем, что апокрифичность — это понятие в значительной мере условное, придется. Как показал П. Е. Щеголев, неканоническая литература не столько имела отношение к ересям, сколько являлась продуктом своеобразного «патриотического» местничества религиозных общин<sup>69</sup>. Поскольку в разных местах могли возникать свои очаги предпочтительного чтения, Индексам нельзя придавать большого значения. Да и вообще, раннему христианству (как можно проследить по фактам византийской истории) было свойственно довольно свободное отношение к литературе, что и повторилось затем в христианизирующейся Руси.

Видимо, в каких-то случаях отдельные «наращения» статей русских Индексов, их перегруппировки могли носить действительно случайный характер и отражать зависимость от личных вкусов и мировоззренческих пристрастий составителя или редактора, вносившего изменения по своему усмотрению. Но даже в этом случае характер изменений не был произвольным и безотносительным к настроению умов в обществе. Изменения так или иначе связывались с решением каких-то конкретных задач, обозначая, ко всему прочему, проблемы религиозных разногласий, периодически назревавшие в обществе. Типичным примером может служить перечень произведений, приписываемых попу Иеремии, а также включение в Индексы по настоянию Максима Грека (прибыл на Русь в 1518 г., умер около 1551 г.) апокрифического «Сказания Афродитиана». В любом случае предполагать бесмысленные редакции нелепо. Можно согласиться лишь с тем, что многообразные варианты Индексов отражали как общезначимые настроения, так и частные вкусы, соответствовавшие различным направлениям внутри христианства. Очевидным фактом отечественной истории остается то, что на Руси списки ложных произведений так и не были приведены к общему знаменателю<sup>70</sup>, что Индексы не получили универсального значения строгого закона на все времена и для всех христианских стран.

Списки отреченных и ложных книг Русь получила в наследство от Византии, где они также не имели ни постоянного состава, ни строго законодательного характера. История образования греческого Индекса истинных и ложных книг и его восприятия на Руси детально рассмотрена в работе Б. А. Семенковер<sup>71</sup>. В ней показано, что рекомендации христианской Церкви сначала либо носили общий характер и не касались конкретных произведений (60-е Апостольское правило, 59-е

правило Лаодикийского собора 343–381 гг.), либо определяли список книг истинных, входящих в канон. Все, что оставалось за пределами канона, автоматически отходило в разряд отреченных книг [85-е Апостольское правило (IV в.); 60-е правило Лаодикийского собора 343–381 гг.; 33-е правило Карфагенского поместного собора 419 г. и некоторые другие]. Наряду с соборными существовали списки, составленные отцами церкви: Афанасием Александрийским (298–373), Григорием Богословом (330–ок.390) и некоторыми другими деятелями христианской Церкви, например Амфилохием, епископом иконнийским, который ложные книги сравнивал с фальшивыми монетами (умер ок. 392).

Обязательным для всех Индексов было 85-е Апостольское правило, содержащее перечень узаконенных Церковью книг Ветхого и Нового Заветов. В самом составе списков встречаются отдельные расхождения, отражающие несовпадение точек зрения их составителей. При этом каждый автор и каждое соборное постановление считали истинным только свой список: «Дабы не был прельщен твой ум чуждыми книгами, ибо обретаются многие ложные писания, неправильно надписанные, прими, возлюбленный, это *мое правильное исчисление*» (выделено мной — В. М.)<sup>72</sup>. Личный вкус в этом пассаже из Григория Богослова проявляется достаточно явно. При внесении 85-го Апостольского правила в Номоканоны также отмечаются изменения состава включенных в него произведений<sup>73</sup>.

Древнейшие греческие списки неканонических книг составлялись в IV в. Афанасием Александрийским и патриархом Константинопольским Никифором. В этих списках ложные книги названы противоречащими канону, апокрифами<sup>74</sup>. Список Афанасия, например, является логическим дополнением его перечня истинных книг. Периодически появлялись списки книг, в которых отреченная литература связывалась с ересями. В более поздней традиции также возникали новые списки, в частности списки, принадлежавшие Иоанну Дамаскину (VIII в.); они не были признаны каноническими и имели ограниченное распространение. Именно эти списки, по мнению Б. А. Семенкова, вошли в греческий прототип «Изборника 1073 года» (Куаленская рукопись № 120), где они были помещены рядом с правилами Григория Богослова.

Особый перечень апокрифических книг находится в XIII слове «Тактикона» Никона Черногорца (XI в.), который представлен на Руси списками не ранее XIV в. От Индекса, входящего в «Изборник 1073 года», его отличает упоминание «Апокалипсиса Иоанна», а также сочинений, связанных с именами апостолов Фомы и Андрея.

В XII–XIII вв. в составе Номоканонов и сборников смешанного содержания списки проникали на Русь, где они продолжали изменяться и расширяться в зависимости от местных условий. В результате такой переадресовки русскому читателю список ложных книг превращался из греческого памятника в отечественный<sup>75</sup>.

На Руси кроме «Изборника 1073 года», объединившего рекомендации Григория Богослова, Иоанна Дамаскина и Исидора, была распространена сербская редакция «Номоканона XIV титулов»<sup>76</sup>, отличительной чертой которой является исключение из списка «Книги пророка Даниила». На основе сербской возникла



русская редакция, отраженная «Уставом князя Владимира», «Русской правдой», «Новгородской Софийской кормчей 1282 года». Кроме того, было переведено «Собрание церковных правил в 50 титулах Иоанна Схоластика». Эта рукопись, содержащая в своем составе список ложных книг, получила название «Устюжская кормчая»<sup>77</sup>. Восходит она к кирилло-мефодиевской традиции, поскольку первый перевод на славянский был сделан Мефодием и отличается оригинальным составом ветхозаветных книг.

Последующее бытование Индексов на русской почве в самых общих чертах выглядит следующим образом.

В XIV столетии открывается новая страница истории древнерусской запретительной литературы. В составе «Номоканона XIV титулов» из Паисиевского сборника (XIV в.) появляется ранее неизвестный Индексам раздел еретических книг, который к тому же впервые соответствует «наличным запасам апокрифических писаний в современной ему славянской литературе»<sup>78</sup>. С этого времени все списки стали составляться русскими книжниками. В XV–XVI вв. исходным ядром русских списков по-прежнему оставались традиционные перечни, восходящие к Индексам «Изборника 1073 года», Никона Черногорца и «Номоканона XIV титулов». Но если в своей начальной части, посвященной «потаенным» апокрифическим писаниям, перечни сохраняли более или менее постоянный состав, а различные перестановки и сокращения, а также дополнения от списка к списку были незначительными, то новый раздел — «книг ересных и богоотметных» — стремительно расширялся, и притом довольно точно совпадал с совокупностью произведений находившегося в обращении «отреченного» чтения.

Заметный след в древнерусской литературе и политической истории страны оставил Индекс митрополита Киприана (занимал кафедру в период ок. 1390–1407 гг.)<sup>79</sup>. Основным новшеством было введение в Индекс сочинений гадательного содержания. В последующем рекомендации Киприана воспроизводит ереси «жидовствующих» митрополит Зосима (находился на митрополии с 1490 по 1494 г.). Принадлежащий ему список имеет название «Сказание Изосимы, митрополита русского, об отреченных книгах»<sup>80</sup>.

С Индексов Киприана и Зосимы «начинается, — как подытожил известный исследователь отреченной литературы Н. С. Тихонравов, — история собственно-русской статьи о ложных и запрещенных книгах»<sup>81</sup>.

Писцы, переписывавшие названные выше Индексы, разнообразили их, включая по своему усмотрению (которое в конечном счете определялось идейно-мировоззренческими пристрастиями) те или иные из находившихся в их поле зрения внецерковных текстов.

Перечни еретических сочинений, так же как и апокрифический раздел Индексов, имели своего рода костяк, который составляли в общем-то одни и те же, переходившие из списка в список, наименования. То были преимущественно астрологические по своему характеру тексты. Они заключали в себе описание различных примет и гаданий на основе явлений природы (перемены в атмосфере,

землетрясения, обращения светил, гром и молния и т. п.), содержания снов, поведения животных, а также состояния различных частей человеческого тела<sup>82</sup>.

Различаясь названиями, «богоотметные книги» в общем-то представляли собой довольно единообразную массу предсказательных текстов. При этом каждое из отреченных сочинений получало свое наименование по тому, какие основы прочтения знаков грядущего в произведении предлагались. Так, «Громник» и «Молнияник» строили прорицания на основании грозových знамений. В «Лунниках» стратегия поведения приравнивалась как к постоянно меняющемуся облику светила, так и к календарю, а соответственно и к знакам зодиака<sup>83</sup>. В «Колядниках» гадания о будущем ставились в зависимость от того, на какой день недели в году падало Рождество. В других произведениях были расписаны иные гадания и предсказания, практически на все случаи жизни; например, в «Сносудце» — на основании сновидений. В «Птицграе» и ему подобных сочинениях знамением будущего выступали голоса птиц и животных, а также другие звуковые сигналы.

Особый вид гадательного сочинения представлен недавно обнаруженной книгой под названием «Рафли». В ней содержалась особая система гадания, состоявшая в начертании фигур на земле. С астрологией же были связаны разного рода врачевательные книги типа «Зелейника», «Травника» и т. д. Среди до сих пор не обнаруженных отреченных книг упоминается «Чаровник» — предположительно сочинение по оборотничеству — и связанный, видимо, с какими-то ритуалами «Волховник»<sup>84</sup>.

Яркой отличительной чертой отреченной части Индекса является то, что к списку книг добавлены запреты на суеверные обычаи («коби всякие еретически»), обряды и действия врачевательного, охранительного и заклинательного характера. Отдельные запреты касались норм церковной жизни. Нельзя было, например, оставлять закрытыми царские врата в вечер Великой субботы или производить крещение «в три Отца, три Сына, три Духа», вносить в алтарь мясную или молочную пищу.

Раздел отреченных книг в разросшемся Индексе покрывал собою главным образом переводную литературу гадательно-астрологического характера. Литература эта хронологически не относилась к «первому эшелону». Она начала поступать к нам из Греции и из южнославянских стран довольно поздно — судя по сохранившимся спискам, с XIV–XV вв., а в XVI–XVII вв. сюда подключился и латинский Запад.

Греческие или латинские оригиналы астрологических текстов, с которых сделаны русские переводы, восходят еще к сакральным знаниям Вавилона и Египта. Они отражают существование в Византии и европейских странах суеверий, перешедших из язычества. Большинство из них, имея древнюю основу, так и не были преодолены христианством, хотя определенный налет христианской лексики они получили. Так или иначе, но время появления запретов на такого рода сочинения совпадает с датировкой древнейших славяно-русских списков гадательных книг. Книги эти буквально насыщены дохристианскими понятиями, представлениями и верованиями, что в апокрифах, относящихся к древнерусской литературе домон-

гольского времени, встречается крайне редко. Нельзя не отметить, что в период христианизации и живого интереса ко всему дохристианскому проникавшие на Русь апокрифы не вызывали у читателей прямых языческих ассоциаций, да они попросту и не содержали их, но заключали в себе вторичные, нередко замаскированные идейные религиозные учения. Исключение составляют разве что «Сказание Афродитиана», да некоторые мотивы из «Откровения Варуха», где языческие реалии приписываются прямым текстом. Положение переменялось несколько столетий спустя после утверждения христианства. В литературу XV–XVII столетий вошел целый корпус принципиально новых для древнерусской культуры неканонических памятников. Окрашенные включениями языческих и двоеверных пережитков, апокрифические (а точнее будет сказать, отреченные) тексты в буквальном смысле захлестнули нашу древнюю книжность.

Что касается внесенных новым поколением ложных книг суеверных обычаев, то многие из них несомненно имеют славянские корни и совершенно недвусмысленно выраженный двоеверный характер. Красноречивый тому пример являет предписываемый апокрифами обычай иметь при себе или носить на шее в качестве оберега тот или иной апокрифический текст. С дохристианскими представлениями связаны также заговоры и некоторые апокрифические молитвы. На возвращенной языческими ритуалами вере в возможность предвидеть будущее основываются гадательно-предсказательные сочинения. В общем и целом получается, что именно дохристианская подоснова оказывается общей для всех отреченных статей и суеверий и именно она является той скрепой, которая придает всему разделу вид некоего единого в религиозно-мировоззренческом плане целого.

Таким образом, списки указывают на соединение в период их бытования на Руси литературной традиции с бытовыми пережитками язычества, явившимися для отреченных книг питательной почвой. Только допустив такое соединение, можно понять огромную тягу к литературе, в которой с формальной точки зрения «не оказывается почти ничего своего, русского»<sup>85</sup>. Как в свое время тонко подметил А. Н. Пыпин, «запретная письменная литература старины... должна была иметь цену у народа, составлять его нравственную потребность, входя в область его основных понятий и представлений»<sup>86</sup>.

Встречу двух культурных традиций отразили Индексы отреченных произведений. Добавим, что Индексы не были одиноки в русской культуре. Им вторил мощный хор проповедников, в антиязыческих поучениях которых обличался тот же самый круг заблуждений, который очерчивают перечни отреченной литературы<sup>87</sup>. Кроме того, слияние отреченной литературы с отреченными верованиями отмечено «Стоглавом» (1551 г.)<sup>88</sup> и «Домостроем»<sup>\*</sup>.

Внесение в «Стоглав» отреченной книги «Рафли», наряду с гадательным сочинением «Аристотелевы врата», открывает новый этап в истории отреченных веро-

---

<sup>\*</sup> Существует предположение, что включенные в «Домострой» нравственные руководства составлены Сильвестром (ум. в 60-х гг. XVI в.), настоятелем Благовещенского собора в Москве, духовником Ивана IV.

ваний. Начало этого этапа ознаменовано соединением рекомендательного отношения к внецерковной литературе с запретительным. Существенным изменением в отношении к апокрифической литературе было то, что запретам впервые был придан законодательный характер. Отсюда понятна и богльшая жесткость в оценке перечисленных «ересных книг» произведений, которые в отличие от «потаенных» апокрифов, преследовались в уголовном порядке. Начиная с Индекса «Изборника 1073 года» и кончая «Стоглавом», апокрифы практически имели свободный доступ в заинтересованную среду, чего нельзя сказать об отреченных книгах и верованиях, которые всегда пресекались, поэтому и корпус отреченных сочинений дошел до нас во фрагментарном состоянии.

Несмотря на то что отреченные сочинения постоянно выдавались за еретические (которые «еретики списали на соблазн неразумным»), признаков какой-либо из известных в Древней Руси ересей мы в них не находим. Можно лишь в самых общих чертах ставить вопрос о причастности астрологических рукописей ереси жидовствующих и о сближении некоторых отмеченных в списках языческих суеверий с ересью стригольников (середина XIV–конец XV в.), возрождавших в своем учении пантеистический культ природы и в силу этого не чуждых провиденциальным и астрологическим воззрениям, возникшим на основе такого культа. В данном случае ереси оживляли не убитые христианством пережитки язычества. Не исключено, что влияние шедшее по каналам межкультурного общения провоцировалось неугасшим в обществе интересом к некоторым ритуальным дохристианским действиям. Если для стригольников язычество было чем-то вроде ностальгии, то для жидовствующих оно давало побудительный импульс перехода к оккультным заморским увлечениям.

История древнерусского Индекса ложных и отреченных книг завершилась с первым печатным изданием их списка в Кирилловой книге 1644 г., которая, по мнению Н. С. Тихонова, «закрепила Индекс XVI века, не прибавив к нему никаких дополнений»<sup>89</sup>.

Рекомендации в отношении чтения сомнительных произведений теряли силу в связи с утратой к XVIII столетию Церковью идеологического контроля над духовной жизнью в стране. К этому вели политика Петра I и завоевывающие умы идеи просвещения. Однако апокрифическая струя в культуре не пресеклась. В этот период история неканонической письменности связана с расколом и так называемым христианским эпосом — устным духовным стихом.

Русский духовный стих развился практически целиком на апокрифической книжной основе. Это неоднократно и на самых разных памятниках показывали исследователи<sup>90</sup>. Но апокриф, как оказывается, проникал и на богльшие глубины устной народной культуры, внедряясь в былинную словесность.

Так, в былине «О сорока каликах» повествуется, что княгиня Апраксия в отместку за то, что ее притязания к атаману странников не имеют успеха, подсовывает ему в сумку чашу и тем провоцирует обвинение в воровстве. Сюжет этот, как считают исследователи былины, восходит к ветхозаветному сюжету о прекрасном Иосифе и сластолюбивой жене царедворца Понтифара<sup>91</sup>. Некоторые исследовате-

ли пытаются увязать мотив примеривания гроба Святогором с апокрифическими подробностями смерти Аарона и Моисея или даже сближают образ Святогора с образом Самсона. В «Сказании о богатыре Онохе» усматриваются детали из «Книги Еноха», а былинку о Микеле поверяют «Паралипоменом Иеремии»<sup>92</sup>.

Не все попытки доказать зависимость былинной поэзии от апокрифа можно признать убедительными. Иногда логический ход умозаключений не имеет достаточных оснований<sup>93</sup>. Когда совпадение касается вещей частных, не исключена простая игра случайностей. Но сам факт сближения неканонической письменности с устной народной культурой отрицать не приходится. Такова оказалась логика «оживления» апокрифом русской культуры. Только вот местаг оживления — так сказать, «прописки» апокрифических мотивов в устном творчестве — не всегда удается убедительно доказать.

Одновременно с фольклоризацией апокрифа не прерывалась, конечно, и книжная традиция его бытования. Старообрядцы слово в слово переписывали в свои тетради неканонические сочинения из древних сборников, которые ценились, как и все дониконовское. Конечно, староверам из народа были близки просто и ясно изложенные да к тому же расцвеченные увлекательными фантастическими подробностями сюжеты перешедшей от дедов книжности.

Причины, которыми вызывался интерес к апокрифической литературе, оставались те же, что и в древнерусский период. Внутри христианской культуры внеканоническая книжность продолжала жить там, где понятия вероучения люди готовы были с отзывчивостью воспринять на языке образном, далеком от утонченной строгости догмата. По этой причине практически все, что было известно древнерусским книжникам, в полном своем объеме вошло затем в литературу раскола. Конечно, с XIV по XVIII в. развитие апокрифической книжности не ограничивалось только переписыванием древних образцов. В ответ на новые духовные запросы возникали новые редакции, отражавшие культурную обстановку эпохи, появлялись даже принципиально новые апокрифические сочинения.

Если приглядеться повнимательнее, то можно увидеть весьма серьезные (концептуального характера) изменения, которые претерпевал апокриф на завершающем этапе своего существования. Попробуем показать это только на одном красноречивом примере.

На закате апокрифической книжности широкое распространение в рукописной традиции получает «Беседа трех святителей», ничего общего с произведениями святых отцов, которым она приписана, не имеющая<sup>94</sup>. Произведение это, надо сразу оговориться, не новое для позднего средневековья. Оно было хорошо знакомо не одному поколению древнерусских читателей. Однако по сравнению с иными апокрифами, появление которых приходится на раннехристианское или



*Собор вселенских святителей: Василий Великий, Григорий Богослов,  
Иоанн Златоуст. Псков. Сер. XVI в.*

близкое к нему время, «Беседа» несомненно относится к поздней неканонической литературе, так сказать апокрифам последнего поколения\*.

Древнейший греческий список «Беседы трех святителей» датируется XII в. (Венская рукопись № 333), а возможные его аналоги восходят в латиноязычной традиции к VII–IX вв. (имеется в виду так называемый «Гипомнестикон» Иосифа, в котором в вопросах и ответах излагаются основные моменты библейской истории)<sup>95</sup>. В греческих списках «Беседа» включалась в состав так называемых толковых сборников (толкований Евангелия, притчей, изречений евангельских, толкований на Псалтырь и Ветхий Завет). Являясь произведением вопросно-ответного жанра, традиционного для христианской письменности, «Беседа» отличалась от своих ортодоксальных праотцов тем, что в апокрифе интерес переключен с экзегезы на вопросы чисто историко-библейского характера<sup>96</sup>.

\* Имеется в виду, что основной корпус апокрифов сложился к IV–VI вв. и в последующем пополнялся незначительно. Закат апокрифического творчества выразился в переделке уже имевшихся апокрифических сочинений.

Уже в греческих рукописях «Беседы» библейская история излагалась по апокрифам. По сути дела, она и сама была апокрифом, «сотканным» из целого ряда других апокрифов. В результате «Беседа трех святителей» представляет собой собрание сюжетно обработанных извлечений из ветхозаветных неканонических сочинений. В этом смысле она походит на другие современные ей апокрифосодержащие «энциклопедии» (такие как «Палая», «Хронографы» и четыре сборники). Для обозначенного здесь ряда памятников литературные первоисточники ветхозаветной тематики были в основном одни и те же<sup>97</sup>. Отмечается, кроме того, и неоднократно прямое пересечение «Беседы» с такими авторитетными для ранней русской христианской культуры памятниками, как «Хроника» Иоанна Малалы и «Палая Толковая»<sup>98</sup>.

В общем и целом русская редакция «Беседа трех святителей» с собственным своим названием сложилась как род толковой Библии, «предназначенной для мирян», сродной народному мирозерцанию и удовлетворявшей «любопытности и пытливости народно-религиозной мысли»<sup>99</sup>. Эти «доступные народному миропониманию» вопросы-ответы в разрозненном, извлеченном из состава «Беседа...» виде попали на Русь предположительно в домонгольское время, когда они входили в состав толковых сборников<sup>100</sup>. Прототипы русской «Беседы...», как уже отмечалось выше, заключали в себе достаточно сложный, недоступный для понимания неподготовленными простыми мирянами материал. Сборники такого типа не рассматривались как сомнительные. Повторялась, как видим, та же ситуация, что и с «Палеей» и «Хронографом», когда произведение проходило по разряду истинных и благочестивых книг, а отдельные его разделы вступали в противоречие с рекомендациями Индексов. Но как раз это и было типичным для духовной культуры русского средневековья, пребывавшей несколько столетий в состоянии «ученичества» и нередко проходившей азы обучения по апокрифам.

Судьба «Беседы...» была связана с южнославянскими странами. В ранних славянских списках апокриф представлен Берлинским сборником № 48 из собрания Вука Караджича (болгарским по происхождению, XIII в.) и так называемым Сборником попа Драголя (сербский список XIV в.)<sup>101</sup>. На этой стадии апокрифическая Книга Бытия дополняется космогоническими вставками, характер которых списки ложных книг определяют как еретический и ставят в связь с богомильской ересью<sup>102</sup>. Одновременно произведение попадает в разряд отреченных, что отражено в «Погодинском Номоканоне» (XIV в.). «Беседа» там приписывается болгарскому попу Иеремии.

В дальнейшем придется специально остановиться на сюжетах, которые заключает в себе славяно-русская «Беседа», и на отношении апокрифической литературы к богомилству. Здесь же хотелось бы обратить внимание на отмеченную еще Ф. И. Буслаевым мифологическую подоплеку некоторых славянских дополнений к греческой «Беседе»<sup>103</sup>. Именно в этом виде «Беседа» получила самое широкое распространение в отечественной письменности, которое, судя по сохранившимся сборникам, приходится на XVI–XVIII вв.<sup>104</sup>.

Конечно, кроме этой редакции (еретически-богомильской, по В. Н. Мочульскому) продолжали жизнь и близкие к греческим оригиналам варианты<sup>105</sup>, тогда как в устной народной традиции закреплялись сведения, соединявшие христианские сюжеты с мифопоэтическими. В. Н. Мочульский, например, убедительно доказал, что «Беседа трех святителей» послужила источником популярнейшего духовного «Стиха о Голубиной книге», развивавшего пантеистически-эманационные, наиболее мифологизированные сюжеты апокрифа<sup>106</sup>. В результате такого влияния «Стих о Голубиной книге» вошел в историю отечественной культуры как «загадочный перл русской библейско-мифологической былины» (А. Н. Веселовский).

Единая космологическая основа стиха и апокрифа не вызывает сомнения. Но и это не все. Смесь книжных апокрифических знаний с мифологическими сюжетами закрепилась в устной народной легенде. П. А. Городцов, например, приводит несколько легендарных сказаний, в которых творение мира описано по схеме «Беседы» и представляет собой переплетение сведений из ветхозаветной неканонической письменности с народной мифологией<sup>107</sup>.

Сейчас трудно установить, что именно является источником апокрифо-мифологических легенд. Были ли они пересказом «Беседы», которую могли знать грамотные информаторы, или легенда отпочковалась от духовного стиха — это не суть важно. Важнее в данном случае логика вековой традиции при толковании основных вопросов бытия объединять апокриф и миф. Именно эту характерную черту фольклорной традиции со свойственным ей восприятием и удержанием (то есть активным использованием) отреченного варианта южнославянской «Беседы» и хочется прежде всего подчеркнуть. Привлекательным для народа в этом произведении было не только обилие чудес. Сказывались и более глубокие, инстинктивно-мифологические симпатии, и это при том, что основные доктринальные понятия (даже постулат о троичности Бога) в произведении не прозвучали.

Апокрифическая «Беседа трех святителей» (точнее, славяно-русская ее редакция), соприкасаясь в рамках двоеверия с мифокосмогоническими воспоминаниями, целиком и полностью вписывается в тот поток отреченной литературы, который, согласно русским Индексам XV–XVII столетий, укладывается в русло интереса ко всему дохристианскому.

Смешанные произведения полухристианского, полужыческого характера стали достоянием книжности поздно, когда власть славянских богов безвозвратно ушла в прошлое. Понятно, почему эти произведения не появились раньше, в пору живого, соперничавшего с христианством язычества. Дело, видимо, в том, что письменность была целиком сориентирована на новую культуру и направлена на решение задач пропаганды христианского вероучения. Мифокультура оставалась культурой устной. Можно предположить, что гонения на отреченную литературу в конце XIV и, особенно, в XV–XVI вв. отражают начало соприкосновения книжности с широкой народной устной традицией. В этом случае должна была непременно произойти встреча культуры письменной (официальной) и устной (народной), сохранившей в качестве пережитков мифопредставления. А поскольку своих, рус-



ских, сочинений, отвечающих этой ностальгической потребности, попросту не было и быть не могло, общественное сознание по ассоциации восприняло то, что в аналогичной ситуации было создано греками и южными славянами.

Так, широкое и быстрое распространение получили у нас всякого рода «Лунники», «Трепетники», «Зелейники» ну и, конечно же, более всего — своя, славяно-русская по происхождению и мифопоэтическому материалу «Беседа трех святителей».

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Наиболее четко эту точку зрения сформулировал еще Н. С. Тихонравов, заявивший, что «отреченные книги появляются на Руси вместе с христианством» (см. его работу: Отреченные книги Древней России // Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 127). Тех же взглядов придерживались П. Е. Щеголев и В. П. Адрианова-Перетц. Другие же исследователи не называли определенной древнейшей даты первых апокрифических сочинений, а просто рассматривали конкретные памятники. Датируя их XI–XIII вв., они фактически признавали раннее, совпадающее с эпохой христианизации соприкосновение апокрифов с древнерусской культурой.

<sup>2</sup> Подробнее о христианизации европейского региона см.: Введение христианства на Руси. М., 1987; Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988.

<sup>3</sup> Детально становление канона и связанное с этим процессом зарождение апокрифической книжности, начавшееся в раннехристианский период, прослежены в книге И. С. Свенцицкой (см. ее работу: Раннее христианство: Страницы истории. М., 1987). Там же показано, сколь неоднозначна была идейная жизнь раннехристианских общин. Эту неоднозначность и отражали во всей полноте поставленные вне канона апокрифы. В книге много интересных наблюдений над историей конкретных произведений неканонической литературы. Некоторые из них (такие как «Сказание о детстве Иисуса», апокрифы о Марии, отреченные Евангелия и Апокалипсисы) получали известность и в древнерусском обществе (см. также: Апокрифы древних христиан: Исследования, тексты, комментарии. М., 1989).

<sup>4</sup> Влияние византийской культуры на славянскую Д. С. Лихачев сравнивал с трансплантацией: «Памятники пересаживаются, трансплантируются на славянскую почву и здесь продолжают самостоятельную жизнь в новых условиях и иногда в новых формах, подобно тому как пересаженное растение начинает жить и расти в новой обстановке.

Не только отдельные произведения, но целые культурные пласты пересаживались на русскую почву и здесь начинали новый цикл развития в условиях новой исторической действительности: изменялись, приспособлялись, приобретали местные черты, наполнялись новым содержанием и развивали новые формы. Их жизнь мало чем отличалась от местных произведений — разве только своей большей сложностью в связи со вторичным воздействием греческих оригиналов.

Трансплантация была возможна потому, что большинство культурных явлений и произведений русского средневековья не имело окончательного вида. Памятник жил в каждую эпоху, принимая новые формы и наполняясь новым содержанием» (Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 22).

Мы привели эту пространную выдержку, чтобы заострить внимание на том, что все эти наблюдения ученого относительно литературы канонической имеют силу и в отношении внеканонических памятников, тем более что внутри самой литературы памятники эти не всегда четко различались.

<sup>5</sup> См.: *Еремин И. П.* О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX–XII вв. // *Славянские литературы: V Международный съезд славистов.* М., 1963. С. 5–13. Категоричность И. П. Еремина вызвала возражения. Некоторые из его выводов корректировались и оспаривались. Например, Д. С. Лихачев считает, что исследователь недооценивал подлинной глубины и сложности раннехристианских сочинений. В смысле «вечных истин», заложенных в этой литературе, она не была чужда всей последующей истории литературы. Без них никакая церковная жизнь существовать вообще не могла, тогда как более поздние произведения лишь развивали общемировоззренческие христианские идеи, заложенные в ранний период истории Церкви (см.: *Лихачев Д. С.* Указ. соч. С. 27–28; *Мещерский Н. А.* Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности XI–XV вв. Л., 1978).

<sup>6</sup> В данном случае надо отметить, что внутри каждой конкретной культуры действовали, как правило, разные тенденции. Они представляли в сумме набор таких признаков, из которых всегда можно отобрать примеры, иллюстрирующие или сближение, или различие культур. Общий же облик эпохи определялся господствующими в культуре тенденциями и соответствующими суммарными наборами признаков.

<sup>7</sup> См.: *Мещерский Н. А.* Апокрифы в древней славяно-русской письменности: Ветхозаветные апокрифы // *Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР.* Вып. 2. Ч. I. М., 1976. С. 181 и след.

<sup>8</sup> См.: Там же. С. 181.

<sup>9</sup> В список ветхозаветных апокрифов у А. И. Яцимирского входили следующие: «Адам и Ева», «Енох», «Авраам и Сарра», «Апокалипсис Авраама», «Откровение Авраама», «Мельхиседек», «Исаак», «Измаил», «Иосиф», «Иосиф и Ансефа», «Моисей», «Самсон», «Самуил», «Давид», «Давид и Сивилла», «О Соломоне и Китоврасе», «Суды Соломоновы», «Иеремия», «Варух», «Илья», «Исайя», «Заветы двенадцати патриархов», «Вознесение Исая», «Даниил», «Отроки вавилонские», «Иов». Это неполный перечень ветхозаветных апокрифов (см.: *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. I: Апокрифы ветхозаветные. Пг., 1921. С. 76 и след.; см. также: *Мещерский Н. А.* Апокрифы... С. 210).

<sup>10</sup> У Н. С. Тихонравова опубликовано 22 новозаветных апокрифа и связанных с суевериями отреченных текста: «Сказание Афродитиана», «Хождение апостолов Павла, Андрея, Матфея, Руфа и Александра», «Послание Авгаря к Иисусу Христу», «Варфоломеевы вопросы Богородице», «Хождение Богородицы по мукам», «Хождение апостола Павла по мукам», «Житие Макария Римского», «Хождение Зосимы к рахманам», «Мучение Федора Тирона», «Георгиево мучение», «Никитино мучение», «Ипатиево мучение», «Иринино мучение», «О иерействе Иисуса Христа», «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской», «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах», «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе», «Слово Мефодия Патарского о царствии язык последних времен» (более известно как «Откровение Мефодия Патарского»), «Прение Господне с дьяволом», «Худые номоканунцы», «Епистолия о Неделе», «О двенадцати пятницах», «Имена ангелов», «О всей твари», «Громник», «Молнияник», «Колядник», «О часах добрых и злых»,

«Зелейнику», «Беседа трех святителей» и некоторые другие внеканонические тексты (см.: Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. Т. II. М., 1863; далее: Памятники...).

<sup>11</sup> Например, Н. С. Тихонравов критиковал А. Н. Пыпина за то, что он в своей книге (Ложные и отреченные книги русской старины. СПб., 1862) руководствовался сугубо личными, не имеющими объективных критериев соображениями в определении «неистинности» произведений (см.: *Тихонравов Н. С.* Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 15–23). В свою очередь, В. М. Истрин делал упрек Н. С. Тихонравову в том, что тот поместил среди отреченных книг «Откровение Мефодия Патарского», которое никаких сомнений в ортодоксальности, по убеждению В. М. Истрина, не вызывает (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты. М., 1897. С. 5–7; далее: Откровение...). В отличие от Н. С. Тихонравова В. М. Истрин вообще был склонен к преуменьшению влияния апокрифов на древнерусскую книжность, что, в частности, сказалось и в оценке «Пален Толковой», апокрифический элемент которой он считает минимальным (см.: *Истрин В. М.* Новый сборник ветхозаветных апокрифов // ЖМНП\*. 1898. № 1. С. 114–129).

<sup>12</sup> Например, только в XVI в. в древнерусские Индексы попало «Сказание Афродитиана». Не во все списки включался «Апокалипсис Иоанна», а такие популярные в Древней Руси произведения, как «Премудрость Иисуса, сына Сирахова» (известное уже по «Изборнику 1076 года»), «Премудрость Соломона» и некоторые другие, то включались в число библейских книг, то относились к апокрифам. Сомнения сопровождали книжника, когда вставал вопрос о том, включать или не включать в списки «Житие Василия Нового», «Житие Андрея Юродивого» и некоторые другие, широко распространенные в христианской традиции, произведения. Как справедливо выразился по этому поводу О. В. Творогов, «грань между апокрифическими и отреченными книгами была весьма зыбкой, разные книжники оценивали их по-разному...» (см.: *Творогов О. В.* История русской литературы X–XVII веков. М., 1980. С. 46).

<sup>13</sup> Издание памятника см. в: Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 169–177. Апокриф этот еще дохристианского происхождения. Он встречается среди кумранских рукописей (см.: *Мещерский Н. А.* К истории текста славянской книги Еноха: Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе // ВВ. Т. 24. 1964. С. 91). Произведение отличается от канонической книги пророка Исаяи. (см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 96; далее: Словарь...). Апокрифическое сочинение, связанное с именем Исаяи, является своего рода дополнением к каноническому тексту пророчеств. Кроме того, исследователи указывают на близость «Видения Исаяи» к «Книге Еноха» (см.: *Соколов М. И.* Славянская Книга Еноха Праведного // ЧОИДР. 1910. Кн. 4. Отд. 2. С. 123–127).

<sup>14</sup> Публикация памятника (см.: Успенский сборник. С. 31–37).

<sup>15</sup> Цит. по: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. Примечания. С. 32. № 66; см. также: Словарь... С. 296. Сюжетно близкий «Паралипомену» апокриф «Повесть о плаче и рыдании пророка Иеремии и о запустении Иерусалима» читается в «Прологе» под 4 ноября.

<sup>16</sup> Публикация памятника (см.: Успенский сборник. С. 446–473).

---

\* Список употребленных сокращений дан в конце книги.

<sup>17</sup> Великие Минеи Четьи. СПб., Стлб. 443–452. См. об этом: *Пытин А. Н.* История русской литературы. Т. I. М., 1902. С. 463; *Адрианова-Перетц В. П.* Апокрифы // История русской литературы. Т. I. М.; Л., 1941. С. 76–83.

<sup>18</sup> См.: Памятники... Т. II. С. 23–39; ПЛДР. XII в. М., 1980. С. 166–183.

<sup>19</sup> См.: *Рождественская М. В.* Комментарий к «Хождению Богородицы по мукам» // ПЛДР. XII в. С. 651–652; *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 132; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. По рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 109–110.

<sup>20</sup> Древнейший список представлен рукописью РНБ (Ф. п. I.39. XIII в.), другие списки — рукописью ГИМ (Чудов. собр. № 20. XIV в.) и рукописью РНБ (Ф. п. I.202. XV в.). Издание текста памятника (см.: Памятники старинной русской литературы / Изд. графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1861. Вып. 3. С. 73–75; далее: ПЛ; Памятники... Т. I. С. 1–4).

<sup>21</sup> См.: Словарь... С. 399.

<sup>22</sup> См.: *Истомин К.* Из славяно-русских рукописей об апостоле Андрее. СПб., 1904. С. 11 и след.

<sup>23</sup> По мнению В. П. Адриановой-Перетц, обращение книжников к сюжету из апокрифических хождений отражает «местный патриотизм отдельных стран и народов, желавших связать начало христианства у себя с деятельностью одного из апостолов» (см.: *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 75).

<sup>24</sup> Цит. по: Словарь... С. 51.

<sup>25</sup> См. об этом подробнее: *Васильевский В.* Русско-византийские отрывки // ЖМНП. 1877. № 1. С. 58–76; *Петровский С. В.* Апокрифические сказания об апостольской проповеди по Черноморскому побережью // Записки Одесского общества истории и древности. Т. 20. Одесса, 1897. С. 29–148; *Кузьмин А. Г.* Сказание об апостоле Андрее и его место в Начальной летописи // Летописи и хроники: 1973 год. М., 1974. С. 37–47.

<sup>26</sup> Памятник представлен рукописью РНБ (Софийск. собр. № 1324. Л. 256–256 об.). См. также: Словарь... С. 44–47; *Истрин В. М.* Откровение... С. 255–329.

<sup>27</sup> Превосходство над язычеством утверждается в символической сцене победы над олицетворяющим зло язычества драконом (см.: Памятники... Т. II. С. 93–99).

<sup>28</sup> См.: *Гаврюшин Н. К.* Первая русская энциклопедия // Памятники науки и техники: 1982–1983. М., 1984. С. 119–130. Конечно, в свод не вошли так называемые «книги отреченные и еретические», тексты которых, за самым редким исключением, не сохранились, и речь о них пойдет ниже.

<sup>29</sup> Памятник опубликован в ПЛ (Вып. 3. С. 11–12). Исследование состава и содержания произведения см.: *Еремин И. П.* Литература Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 154–155; *Рождественская М. В.* «Слово о Лазаревом воскресении»: Характеристика редакций // ТОДРЛ. Т. 24. 1969. С. 64–67; *Ее же.* К литературной истории текста «Слова о Лазаревом воскресении» // ТОДРЛ. Т. 25. 1970. С. 53–59; *Ее же.* О жанре «Слова на Лазарево Воскресение» // ТОДРЛ. Т. 27. 1972. С. 109–119. Большое влияние на стилистические особенности этой оригинальной русской апокрифической компиляции оказали сочинения Кирилла Туровского. Вошедшее в апокрифическую компиляцию «Евангелие Никодима» известно в югославянских списках X–XI вв. и на Руси — по крайней мере, с XIII в. (см.: Словарь... С. 120–122). Апокрифы об Адаме отразились на составе «Палеи Толковой» и на содержа-

нии «Евангелия Никодима», что также указывает на раннее знакомство древнерусского читателя с ними.

<sup>30</sup> В Болгарии этот апокриф получил распространение уже в XI–XII вв., хотя списки относятся к XIV и более поздним столетиям (см.: *Вилинский С. Г.* Болгарские тексты «Епистолии о Неделе» // *Летопись историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Византийское и славянское отделение. Т. 7.* Одесса, 1902. С. 87–111; *Словарь...* С. 123–124).

<sup>31</sup> Древнейший список «Мерила праведного», содержащий извлечения из «Книги Еноха» о праведном суде, датируется не позднее начала XIV в. (РГБ. Троице-Сергиев. Собр. № 15. Л. 36–38 об.). Издание ее см.: *Мерило праведное. По рукописи XIV в. М., 1961. С. 71–76.* Аналогичные выборки присутствуют во всех поздних сборниках «Мерила...» XV–XVI вв. (см. об этом: *Мещерский Н. А.* Апокрифы в древней славяно-русской письменности: Ветхозаветные апокрифы. Вып. 2. Ч. I. М., 1976. С. 204).

Наиболее полное исследование этого памятника осуществил в конце прошлого столетия М. И. Соколов (см.: *Соколов М. И.* Славянская книга Еноха Праведного // *ЧОИДР. 1910. Кн. 4. Отд. 2. С. 123–127*), считавший основной и древнейшей пространную редакцию (БАН. № 13.13.25). Н. А. Мещерский, напротив, указал на краткую редакцию «Книги Еноха» как на первоначальную. Эта редакция представлена следующими списками: БАН. № 45.13.4; ГИМ. Уваров. собр. № 3(18). Л. 626 об.–639 об.; Венская библиотека. № 125 (XVI в.). Л. 305 об.–338 об.; Белградская народная библиотека. № 443 (XVI в.). Л. 1–25. Редакция, по всей видимости, восходит непосредственно к иудео-христианским произведениям первых веков новой эры. Н. А. Мещерский предполагает, что она попала на Русь в XI–XII вв., быть может, через Хазарию (т. е. оригиналом был непосредственно древнееврейский текст). Сделанный на Руси перевод связывается им с религиозной традицией есеев-кумранитов, сохранившейся в литературе караимов (см.: *Мещерский Н. А.* Апокрифы... С. 200–209). Что касается М. И. Соколова, то он видел источник древнерусского «Еноха» в относительно позднем византийском компилятивном рассказе о Енохе (см.: *Соколов М. И.* Указ. соч. С. 32).

Всего существуют три не пересекающиеся между собой варианта «Книги Еноха»: 1) эфиопский; 2) славянский (краткая и пространная редакции); 3) еврейская поздняя компиляция (см.: *Соколов М. И.* Указ. соч. С. 200).

Литературу о памятнике см.: *Мещерский Н. А.* Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе: К изучению славянских версий Книги Еноха // *ТОДРЛ. Т. 19. 1963. С. 130–147; Его же.* К истории текста славянской «Книги Еноха»: Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе // *ВВ. Т. 24. 1964. С. 91–108; Его же.* К вопросу об источниках славянской «Книги Еноха» // *Краткие сообщения Института народов Азии и Африки. Т. 86: История и филология Ближнего Востока: Семитология. М., 1965. С. 72–78; см. также: Амусин И. Д.* Новый эсхатологический текст из Кумрана // *Вестник древней истории. 1967. № 3. С. 45–62.*

<sup>32</sup> См.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 242–257.

<sup>33</sup> См.: *Баранкова Г. С.* Об астрономических и географических знаниях // *Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 48–49; Ее же.* Астрономическая и географическая терминология в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского // *Памятники русского языка: Исследования и публикации. М., 1979. С. 150–171.*

<sup>34</sup> См. об этом: *Попов А. Н.* Историко-литературный обзор древнерусских сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 21–27; см. также: *Словарь...* С. 55.

<sup>35</sup> *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древних славяно-русских переводах. Т. I. Пг., 1920. С. 252. Хроника составлена в середине IX в. греческим монахом Георгием Грешным (Георгием Мнихом). В ней изложена всемирная история начиная от сотворения мира. На Русь памятник попал не позже XI столетия (см.: *Словарь...* С. 467–469).

<sup>36</sup> Сведения о памятнике см.: *Словарь...* С. 55; *Памятники...* Т. II. С. 40–58.

«Видение апостола Павла», как считают исследователи, использовал составитель «Слова некоего христоробца о правой вере», список которого датируется XIV в., хотя в ряде работ его относят к более раннему времени (см., например: *История русской литературы*. Т. I. М.; Л., 1941. С. 75).

<sup>37</sup> См.: *Повесть временных лет*. Т. I. М.; Л., 1950. С. 145–146; далее: ПВЛ; *Истрин В. М.* Откровение... С. 7, 142.

<sup>38</sup> *Истрин В. М.* Откровение... С. 143.

Надо отметить, что летописец не заимствует переработанный Хронографами материал, а ссылается прямо на самого Мефодия, что позволяет относить появление произведения, по крайней мере, к XI–XII вв., хотя древнейший сербский список «Откровения...» восходит по языку к еще более древнему — болгарскому (Хиландрскому списку № 24 Афонского монастыря, по В. М. Истрину). Русский список XV в. издан Н. С. Тихонравовым (см.: *Памятники...* Т. II. С. 226–247). Интересно отметить, что сравнение «затворенных» Александром Македонским народов со степняками имело место уже в болгарском списке, датированном 1345 г. (см.: *Синод. собр.* № 38). Эта часть «Откровения...» озаглавлена «О затворенных тартарох» (см.: *Истрин В. М.* Откровение... С. 145–155).

<sup>39</sup> См. примеч. 1.

<sup>40</sup> См.: *Мочульский В. Н.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887; *Пыпин А. Н.* I. Старинные апокрифы. — II. Сказания о «Хождении Богородицы по мукам» // *Отечественные записки*. 1857. Т. 115. № 11. С. 339.

<sup>41</sup> См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 75; *История русской литературы X–XVII вв.* С. 46.

<sup>42</sup> См. об этом: *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 23 и след. (там же приведена литература по данному вопросу).

<sup>43</sup> См. об этом: *Беляев М. В.* Из литературной истории русских народно-поэтических представлений // *Изв. Азербайджанского гос. ун-та. Сер. Общественные науки*. Т. 6–7. Баку, 1926. С. 49–61.

<sup>44</sup> См.: *Мочульский В. Н.* Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 135–139.

<sup>45</sup> РГБ. Волоколам. собр. № 164/ 530 (XVII в.). Л. 578 об.

<sup>46</sup> См. об этом: *Словарь...* С. 119.

<sup>47</sup> См.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 136.

<sup>48</sup> См.: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов. II: Св. Георгий в легенде, песне и обряде // *Записки Императорской Академии наук*. Т. 37. Кн. 1. Приложение № 3. СПб., 1880. С. 35.

<sup>49</sup> См.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 137.

<sup>50</sup> См. об этом подробнее: *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 75. Правда, надо сказать, что существовала также и другая точка зрения на состав древнерусских Хроник. В. М. Истрин, например, считает апокрифический элемент в «Хронике» Малалы ничтожным (см.: *Истрин В. М.* Новый сборник ветхозаветных апокрифов // ЖМНП. 1898. № 1. С. 114).

<sup>51</sup> См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 75.

<sup>52</sup> См.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 127. Полного корпуса библейских книг, связанных воедино, на Руси, как известно, не существовало, хотя и «Палея» не заменяла Библию полностью. Апокрифический пласт «Палеи Толковой» представлен сведениями об Аврааме, Моисее, изложением «Заветов двенадцати патриархов», выдержками из «Откровения Мефодия Патарского».

<sup>53</sup> *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 153.

<sup>54</sup> См.: *Истрин В. М.* Новый сборник ветхозаветных апокрифов С. 129.

<sup>55</sup> См. об этом подробнее: *Щеголев П.* Очерки истории отреченной литературы: Сказание Афродитиана // ИОРЯС. 1899. Т. IV. Кн. 4. С. 1330–1338.

<sup>56</sup> См.: *Мильков В. В.* Иларион и древнерусская мысль // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 2. М., 1986. С. 10–14.

<sup>57</sup> См.: *Щеголев П.* Указ. соч. С. 1340–1344.

<sup>58</sup> Обилие апокрифических сведений в «Хождении игумена Даниила» приводило в замешательство некоторых читателей этого произведения. В XVI столетии появились даже рекомендации «сведущих спросить», дабы получить от тех, кто хорошо разбирается в богословии, разъяснения того в «Хождении» можно принимать на веру, а того в нем представляется идеологически опасным.

<sup>59</sup> Цит. по: *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. 35. 1980. С. 178 (РНБ. Кир.-Бел. собр. № 11/1088. Л. 234 об.).

<sup>60</sup> См.: Словарь... С. 444.

<sup>61</sup> См.: Там же. С. 442.

<sup>62</sup> См.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 140–141.

<sup>63</sup> См.: Там же. Примечания. С. 32. № 66.

<sup>64</sup> См.: Там же. С. 142.

<sup>65</sup> См.: Там же. Примечания. С. 33. № 66.

<sup>66</sup> См.: Словарь... С. 444.

<sup>67</sup> См.: Там же. Как подчеркивал Н. С. Тихонравов, объем отреченных книг, обозначавшихся Индексами, не соответствовал их наличию (см.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 151).

<sup>68</sup> О точке зрения В. М. Истрина по этому поводу см. выше, примеч. 50, 54.

<sup>69</sup> См.: *Щеголев П.* Указ. соч. С. 1307–1312.

<sup>70</sup> Для их разнobia на Руси были свои причины, важнейшие из которых — многовековая раздробленность, политическое и культурное соперничество земель, входивших в состав Древнерусского государства, различные внешнекультурные связи, внутрицерковные неустroения, длительная обособленность отдельных княжеств.

<sup>71</sup> См.: Семенковер Б. А. Греческие списки истинных и ложных книг и их рецепция на Руси // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 206–228. Эти вопросы получили также свое освещение в работах: Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 140 и след.; Кобяк Н. А. Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 45–54; см. также: Словарь... С. 441–447).

<sup>72</sup> Цит по: Семенковер Б. А. Указ. соч. С. 212.

<sup>73</sup> См.: Там же. С. 215.

<sup>74</sup> Ссылка на запрещение «ересных» книг Афанасием Александрийским находится уже в «Изборнике 1073 года».

<sup>75</sup> См.: Семенковер Б. А. Указ. соч. С. 219.

<sup>76</sup> Это первый славянский по своему происхождению список, перечисляющий произведения «болгарского попа» Иеремии.

<sup>77</sup> См.: РГБ. Рум. собр. № 230 (XIII в.).

<sup>78</sup> Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 142.

<sup>79</sup> Патриархом Филофеем Киприан был поставлен верховным святителем «всех Руси» на место русского митрополита Алексия. С именем Киприана связаны перипетии напряженной внутривосточной конфронтации, совпавшей по времени с объединением русских сил на борьбу с татарами. Утвердившийся во главе русской церкви вопреки воле победителя татар Дмитрия Донского, Киприан осуществил грандиозную чистку государственных книжных архивов, переработав и отредактировав в своих интересах основные официальные документы, затрагивавшие причастность его и византийского патриарха к внутривосточной борьбе того времени (см. об этом подробнее: Прохоров Г. М. Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ. Т. 34. 1979. С. 3. и след; Его же. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978; Кузьмин А. Г. Церковь и светская власть в эпоху Куликовской битвы // Вопросы научного атеизма. Вып. 37. М., 1988. С. 90–99).

<sup>80</sup> Цит по: Тихонравов Н. С. Указ. соч. Примечания. С. 33. № 66.

<sup>81</sup> Тихонравов Н. С. Курсы и программы лекций по истории русской литературы, читанные в 1876–1885 гг. // История древнерусской литературы (РГБ. Ф. 261. С. 20–21).

<sup>82</sup> Перечень гадательных и астрологических книг приводим по сводным данным работы Н. А. Кобяк: «Мартолой», «Астрономия», «Землемерие», «Чаровник», «Громник», «Молнияник», «Месяц окружится», «Колядник», «Метание», «Мысленник», «Сносудец», «Волховник», «Путник», «Коби всякие еретические», «О часах добрых и злых», «О днях лунных», «Звездочет», «Рафли», «Альманаки», «Зелейник» (см.: Кобяк Н. А. Указ. соч. С. 50–51). Отреченной литературе гадательного и астрологического содержания посвящены следующие работы: Веселовский А. Н. Гадательные книги на Западе и у нас // Вестник Европы. 1886. № 4; Перетц В. Н. Материалы к истории апокрифа и легенды. I: К истории Громника. СПб., 1899; Сперанский М. Н. Из истории отреченных книг. Вып. I: Гадания по псалтыри. СПб., 1899; Его же. «Аристотелевы врата» и «Тайная тайных» // Сборник статей в честь А. И. Соболевского. Л., 1928; Андреева М. А. Политический и общественный элементы византийско-славянских гадательных книг // Byzantinoslavica. Praha, 1930. Roč. II. S. 1.

<sup>83</sup> Чаще всего гадания осуществлялись по комплексу разных принципов с выделением какого-то одного, ведущего, от которого сочинение и получало свое название.



<sup>84</sup> См.: Турилов А. А., Чернецов А. В. К изучению «отреченных» книг // Естественнорелигиозные представления Древней Руси. М., 1988. С. 111–140.

<sup>85</sup> Керенский Ф. Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 54. О том же точно сказано у Н. С. Тихонравова: «Это была та отрасль отреченной литературы, которая ранее других стала пересаживаться на нашу почву и находила поддержку в родных языческих верованиях и мифологических представлениях индоевропейского племени» (см.: Тихонравов Н. С. Отреченные книги... С. 145).

<sup>86</sup> Пытин А. Н. I: Старинные апокрифы. — II: Сказания о «Хождении Богородицы по мукам» // Отечественные записки. 1857. Т. 115. № 11. С. 348.

<sup>87</sup> См.: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества. Т. II. М., 1913. С. 68, 69, 93, 100, 275 и др.

Возможным источником Индекса, осуждавшего увлечение гадательными сочинениями, мог быть текст из «Хроники» Амартола, выявляющий поразительную близость с содержанием и составом древнерусских списков отреченной литературы (ср.: Тихонравов Н. С. Отреченные книги... Примечания. С. 30. № 66).

<sup>88</sup> См.: Стоглав. М., 1890. С. 188–189.

<sup>89</sup> Тихонравов Н. С. Отреченные книги... С. 148.

<sup>90</sup> См., например: Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. II: Св. Георгий в легенде, песне и обряде // Записки Императорской Академии наук. СПб., 1880. Т. 37. Кн. 1. Приложение № 3; Мочульский В. Н. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887; Сумцов Н. Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888.

<sup>91</sup> См.: Соколов Б. О житийных и апокрифических мотивах в былинах // Русский филологический вестник. М., 1916. Т. 74. С. 97. Как считают исследователи, из ветхозаветного апокрифа в былинку вошла такая подробность, как ранение Апраксии. Заглядевшись на Чурилли, она порезала себе руку, подобно тому как это случилось с еврейскими женами, очарованными красотой Иосифа (см.: Веселовский А. Н. Южнорусские былины. Т. 2. СПб., 1884. С. 98–99).

<sup>92</sup> См.: Жданов И. Н. К литературной истории русской былевой поэзии // Сочинения. Т. 1. СПб., 1904. С. 611–667; Янчук Н. А. К вопросу об отображении апокрифов в народном творчестве // ИОРЯС. 1907. Кн. 4; Соколов Б. Указ. соч. С. 118–119.

<sup>93</sup> Непонятно, например, почему в культуре, ориентировавшейся преимущественно на евангельскую традицию, след оставили только ветхозаветные апокрифические сюжеты.

<sup>94</sup> «Беседа» построена в форме вопросов-ответов, с которыми выступают Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Василий Великий.

<sup>95</sup> См.: Мочульский В. Н. Следы народной Библии... С. 11–28. По А. С. Архангельскому, прототипом «Беседы» могли быть греческие тексты «Вопросов Афанасия к князю Антиоху» (см.: Архангельский А. С. Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. Т. II. Казань, 1889. С. 306).

<sup>96</sup> Довольно поздно, в период бытования на греческой почве, состав «Беседы» обогатился новозаветными материалами (см.: Мочульский В. Н. Следы народной Библии... С. 44, 63).

<sup>97</sup> В «Беседу» вошли апокрифические «Книга Бытия», «Сказание об Адаме и Еве», «От скольких частей создан был Адам», «Сон Авимилеха», «Премудрость Соломона», «Мои-

сей», «Слово о древе крестном». К новозаветным прибавлениям относятся выдержки из «Евангелия Никодима», «Протоевангелия Иакова», рассказ о волхвах и некоторые другие апокрифические мотивы и детали.

<sup>98</sup> См.: Мочульский В. Н. Следы народной Библии... С. 92, 101, 106, 155. Укажем на общее для названных здесь памятников сквозное развитие преобразовательной темы, которое проявляется в подчеркивании символической связи Ветхого и Нового Заветов. Данная метода представлена в христианской культуре достаточно широко. В Древней Руси особый интерес к ней объединяет несколько родственных по другим чертам памятников («Слово о законе и благодати» Илариона, «Палея Толковая»).

<sup>99</sup> Мочульский В. Н. Следы народной Библии... С. 171.

<sup>100</sup> См.: Там же. С. 139–140.

<sup>101</sup> Не со славянским ли происхождением связаны некоторые черты кирилло-мефодиевской идейной традиции, отразившейся в нашем памятнике?

<sup>102</sup> См.: Мочульский В. Н. Следы народной Библии... С. 172; Вяземский П. П. Памятники древнерусской письменности. СПб., 1880. Вып. I. С. 70.

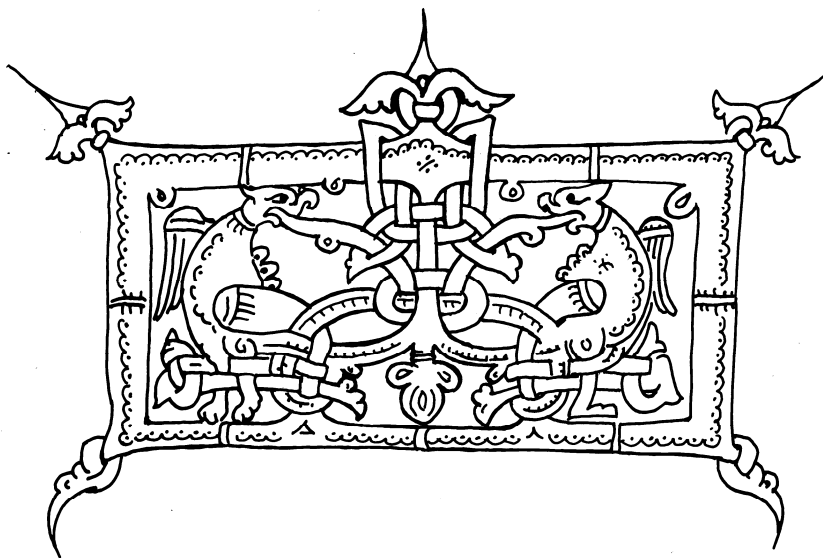
<sup>103</sup> См.: Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. СПб., 1861. С. 15–16.

<sup>104</sup> Список рукописей и их датировку (см.: Мочульский В. Н. Следы народной Библии... С. 146).

<sup>105</sup> См.: Там же. С. 144–150. Произведенное В. Н. Мочульским разделение списков «Беседы» на редакции было подвергнуто резкой критике со стороны А. Н. Веселовского (см.: Веселовский А. Н. О книге В. Мочульского «Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности». Одесса, 1893 // ЖМНП. 1894. № 2. С. 414–421). Самый решительный протест рецензента вызвал тезис о народном характере апокрифа. А. Н. Веселовский считает, что в «религиозной распушенности» винить надо не народ, увлекавшийся чтением апокрифических сочинений, а книжников, создавших и переводивших апокрифы для полуграмотных мирян, ибо именно эти произведения стали на Руси основным источником представлений о библейской истории. К сожалению, критик В. Н. Мочульского уклоняется от содержательно-мировоззренческой характеристики. Ему больше по душе формальная работа с текстом.

<sup>106</sup> Памятник включал в себя такие восходящие к мифокультуре блоки, как рассказ о создании Адама от восьми частей и сюжеты, вводящие принцип четырех элементов, положенных в основу мира. Кроме того, тут же присутствуют созвучные «Книге Еноха» вставки, отражающие эманационную схему творения мира, когда каждое творение создается на какой-то исходной основе, а весь процесс создания мира представляет собой сплошную цепь взаимопревращений.

<sup>107</sup> См.: Городцов П. А. Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // ЭО. 1909. Кн. 80. № 1. С. 56 и след.



## БИБЛИОТЕКА РУССКОГО АПОКРИФА

*Если выставить все имеющиеся книги о древнерусских апокрифах разом, то они заполнят не один просторный шкаф. Если же задаться мыслью рассортировать издания и выделить литературу последних десятилетий, отделив ее от литературы XIX–начала XX столетий, то мы едва ли наберем столько книг, чтобы заполнить ими хотя бы одну небольшую полку. Количественное расхождение столь значительное, что вряд ли понадобятся более наглядные «весы», чтобы осознать насколько мал вклад современной науки в изучение апокрифов по сравнению с тем, что сделано нашими предшественниками.*

*Ознакомившись с содержанием русской апокрифической библиотеки, воздадим должное тем, кто внес весомую лепту в изучение апокрифа и поставим вопрос: все ли исчерпано, все ли ясно в изучении неканонического пласта древнерусского культурного наследия? Или, может быть, правы нынешние ученые мужи, проходящие мимо апокрифов, как будто все связанные с ними проблемы уже давным-давно решены? Действительно, наработан громадный материал, но видятся и новые перспективы. Неканонические тексты дают в руки исследователя богатое подспорье, для того чтобы можно было заняться историей неканонических идей в контексте духовной жизни эпохи. Книги на такую тему еще нет в библиотеке русского апокрифа...*

**В** книжной традиции (в основном старообрядческой) апокрифы были в употреблении весь XVIII в., а в ряде мест их охотно продолжали включать в рукописные сборники еще и в XIX столетии. Параллельно в уст-

ной народной культуре существовал могучий пласт духовных стихов, поверий, легенд, сказаний, молитв, заговоров и суеверий, возникших под влиянием неканонической литературы. В образованной части общества, повернувшейся в это время к новоевропейской культуре, и в официальных церковных кругах с безразличием, непониманием, но чаще с недоверием и осуждением смотрели на духовный мир простолюдина, а вместе с тем и на апокрифический фольклор. Тем временем в чуткой к красоте и справедливости душе простого русского человека, в отзывчивой памяти его бесхитростного сознания апокриф, наподобие воспетой неканонической книжностью легендарной птицы Феникс, переживал свое очередное возрождение, воплощаясь (уже в который раз!) в новую форму своего бытия в культуре.

Вполне естественно, что сомнительная репутация, которой, как ореолом, длительное время была окружена фольклорно-апокрифическая культура и культура раскола (или, проще говоря, вся «неофициальная» культура) препятствовала изучению апокрифического древнерусского наследия. Иногда апокрифы без всякого разбора и без исключения вносили в разряд ложно-еретических книг<sup>1</sup>; а иногда неканоническая книжность представлялась опасным элементом культуры раскола, идеологическое неприятие апокрифов являлось прямым следствием того, что на счет старообрядческой среды относили «распространение подложных и поврежденных писаний», которые «писцы-невежды, по настроению ли собственного ума, или по требованию толпы», списывали с отреченных сказаний, «исполненных самых нелепых басен и суеверий»<sup>2</sup>; когда же очевидного присутствия апокрифов в древнерусской литературе нельзя было не заметить, о них говорилось как бы между прочим, без заострения внимания на религиозно-идеологической стороне вопроса.

Неприятие апокрифов прекратилось к середине XIX в. Но и после этого в оценке неканонической книжности прошлого наблюдались значительные колебания: от попыток примирить апокрифы с христианством до строгой констатации религиозной распущенности творцов и потребителей апокрифической литературы.

Сам по себе взрыв интереса к апокрифам уже знаменовал собой переход от преимущественно религиозного ценностного восприятия памятников к научно-беспристрастному их изучению. Этот качественный сдвиг, надо добавить, был связан не с внутренним развитием научно-познавательной мысли, высокоразвитой уже в XVIII в. и давшей зрелые плоды глубоких и масштабных историко-культурных обобщений в трудах М. В. Ломоносова, В. Н. Татищева, М. М. Щербатова, Н. М. Карамзина. Кроме наличных возможностей нужен был еще какой-то толчок — им оказался подъем общественного самосознания в период Отечественной войны 1812 года. На волне пробудившегося самосознания в обществе резко возрос интерес к углубленному изучению древнерусского наследия. Одновременно литература, искусство, а за ними и наука поворачивались лицом к народной культуре. Этому «перевороту» ценностных ориентиров в значительной мере способствовала собирательская и публикаторская деятельность А. В. Терещенко, И. М. Снегирева, В. И. Даля, А. Н. Афанасьева, П. В. Киреевского, П. А. Бессонова,

Л. Н. Майкова и многих других подвижников русской фольклористики и этнографии. Без тех сдвигов, которые произошли к середине XIX столетия в изучении истории литературы и народного быта, апокрифические элементы культуры вряд ли смогли бы так прочно приковать к себе внимание научной общественности. Да и сегодня мы знали бы гораздо меньше о некогда цветущей и плодоносящей ветви, привитой тысячелетие тому назад к могучему стволу русской культуры.

Первым издателем апокрифических произведений был А. Н. Пыпин<sup>3</sup>. Ему же принадлежит и целый ряд исследований в области древнерусской литературы, включая и литературу неканоническую<sup>4</sup>. С конца 50-х—начала 60-х годов XIX столетия в печати стали появляться как отдельные апокрифические сочинения, так и их подборки<sup>5</sup>. Классическим, не утратившим своего значения и по сей день, стал двухтомный свод древнерусских апокрифов, подготовленный Н. С. Тихонравовым<sup>6</sup>. В публикаторской и научной деятельности он как бы соревновался с А. Н. Пыпиным. Это «состязание» переросло в полемику, которая получила отражение в целом ряде изданий<sup>7</sup>.

Вторая половина XIX—начало XX в. отмечены лавинообразным нарастанием исследований апокрифов. Больше всего работ было посвящено апокрифическим Евангелиям<sup>8</sup>, богородичным<sup>9</sup> и эсхатологическим<sup>10</sup> сюжетам неканонической литературы, а также апокрифическим Житиям святых мучеников<sup>11</sup>. Многие из авторов сосредоточили свое внимание на апокрифических элементах в народной культуре<sup>12</sup>. Углубленно и всесторонне анализировались также отдельные памятники апокрифической книжности<sup>13</sup>.

Постепенно скопился обширный материал, который и был положен в основу целого ряда крупных обобщающих исследований<sup>14</sup>. Появилась даже историко-библиографическое осмысление достижений русской историко-филологической науки в области изучения апокрифической письменности<sup>15</sup>.

Особый раздел в изучении апокрифов составляют работы, касающиеся отражения апокрифической тематики в искусстве<sup>16</sup>. Кроме того, неканоническая литература и проблемы ее истории постоянно находились в поле зрения ведущих русских филологов. Наибольший вклад в изучение апокрифической книжности, помимо уже упомянутых А. Н. Пыпин и Н. С. Тихонравова, внесли во второй половине XIX столетия такие исследователи как А. Н. Попов<sup>17</sup>, А. Н. Веселовский<sup>18</sup>, В. М. Истрин<sup>19</sup>, М. Н. Сперанский<sup>20</sup> и В. Н. Перетц<sup>21</sup>. Перечисленные ученые известны прежде всего своими заслугами, касающимися анализа литературного наследия Древней Руси. Однако, осуществляя широкомасштабные работы в области отечественной словесности, они уделяли много внимания неканонической литературе, которую рассматривали как органическую составную часть древнерусской письменной (а иногда и с выходом в фольклор) культуры. Были, правда, и такие исследователи, чье творчество целиком или в большей своей части было посвящено апокрифу. Бесспорная пальма первенства здесь принадлежит М. И. Соколову<sup>22</sup>, И. Я. Порфирьеву<sup>23</sup> и В. Н. Мочульскому<sup>24</sup>. Можно также указать на работы П. А. Лаврова и А. И. Яцимирского<sup>25</sup>.

Что же увидели в апокрифе представители русской филологической науки?

Прежде всего поэтичность. Причем исследователи проявляют редкое единодушие, выделяя поэтическую образность отреченных сочинений в качестве основного признака, отличающего их от литературы канонической. На такой оценке сходились даже исследователи, придерживавшиеся различных ценностных ориентаций. Так, например, Н. С. Тихонравов стремился лишний раз не заострять внимания на идеологических расхождениях апокрифов с каноном. В апокрифах он видел прежде всего «поэтические сказания, созданные теплым верованием и благочестивой фантазией первых христианских веков»<sup>26</sup>. Именно эти, поэтические по своей природе, сказания, по его мнению, «легли в основу неканонических книг и, при посредстве Византии переданные народам Европы, обогатили собою сферу христианской поэзии европейских народов»<sup>27</sup>, сделавшись, кроме всего прочего, еще и любимым чтением Древней Руси.

Иное дело И. Смирнов, который с большим недоверием относился ко всему тому, что не было освящено авторитетом канона. Даже в биографических вне-евангельских сведениях, касающихся Девы Марии, богльшая часть из которых, по существу явочным путем, получила в Церкви признание и авторитет, не уступающий произведениям каноническим, — он придирчиво выискивает ошибки и противоречия. По его глубокому убеждению, в частности рассказу о событиях последних дней жизни Богородицы «нельзя придавать во всех подробностях исторического характера, а можно смотреть на него, как на поэтическое выражение благочестивой мысли о величии и святости Пресвятой Девы, о достойном Ея безгрешной жизни безболезненном конце... Без сомнения, в основу его вошли некоторые, не сохранившиеся в предании, исторические черты, но строго научно определить эти черты, кажется, в настоящее время нет никакой возможности»<sup>28</sup>. В отличие от взыскательной позиции И. Смирнова, для большинства ученых поэтичность служила своего рода образной компенсацией за исторические неточности и, в их глазах, являлась объяснением широчайшей популярности богородичных сказаний. Впрочем, использующиеся в богослужении торжественные богородичные песнопения, восходящие в своей основе к апокрифическим сказаниям, были фактически узаконены многовековой практикой и воспринимались в христианской традиции совершенно однозначно как истинные.

Оценивая апокриф почти в одних и тех же выражениях («поэтические сказания», «благочестивая фантазия», «поэтическое выражение благочестивой мысли»), исследователи, тем не менее, расходятся в выводах, которые следуют из этого общего для них признания. Надо сказать, что тезис о «благочестивом поэтическом чувстве», отличавшем создателей и почитателей апокрифов, довольно прочно вошел в научный оборот и закрепился там. После работ Н. С. Тихонравова и И. Смирнова этот тезис встречается у В. Сахарова<sup>29</sup>, Е. В. Барсова<sup>30</sup>, да и у некоторых других авторов более позднего поколения. При этом апокриф рассматривался как своеобразное дополнение к христианскому учению, как его поэтическая переработка<sup>31</sup>. В результате такой переработки, как считают исследователи, преобразовывались строгие формулировки официальных церковных книг, которые, приобретали при этом выразительность и привлекали внимание читателя высоким поэтическим

звучанием<sup>32</sup>. Такой ход мыслей, как нам представляется, понятен. Высокая поэзия одинаково действует и на высокообразованного богослова, и на простого мирянина, и на ученого мужа. Это, кажется, может объяснить равный успех апокрифических сочинений как у монастырских книжников, так и в широкой народной среде, в особенности в среде двоеверной, унаследовавшей от пантеизма обостренное чувство прекрасного. Своей поэтичностью привлекали апокрифы к себе и внимание исследователей.

Не менее чем поэтическая сторона апокрифического творчества интересовал исследователей религиозно-доктринальный подтекст неканонических сочинений (так сказать, идеологическая сторона дела). Если в отношении отреченной литературы все более или менее сходились на том, что эта литература резко отличается от догматов, противореча как букве, так и духу христианского учения, то, что касается собственно-апокрифических («потаенных») сочинений, тут такого единодушия не было.

Ряд авторов сходились на том, что апокриф дополнял, разъяснял и образно оживлял христианскую доктрину, не вступая в резкое противоречие с ней. Например, Н. С. Тихонравов не находил достаточных оснований для резкого размежевания книг истинных и ложных<sup>33</sup>. Другой исследователь неканонической книжности, Е. В. Барсов, подытоживая наблюдения над апокрифическими Евангелиями, пришел к выводу, что они «восполняли собою то, что опущено в повествованиях евангельских» (о детстве Христа, его пребывании в Египте, о смерти Иосифа, о рождении и жизни Марии)<sup>34</sup>.

Если Н. С. Тихонравов и Е. В. Барсов едва ли не намеренно старались не заострять внимания на расхождениях апокрифа и канона или, точнее говоря, признавая таковые, старались не использовать этих расхождений для противопоставления апокрифа канону, то другие исследователи «подтягивали» апокриф к канону. Так, В. Сахаров признавал полезность апокрифа, одновременно отмечая заниженность передаваемых через неканонические сочинения христианских истин. По поводу взаимодополняющего единства канонической и внеканонической литературы он высказывался следующим образом: «Апокрифы вообще служат памятниками того, как история священных лиц и событий перерабатывалась в устах людей, мало понимавших ее дух и характер, но есть в этих сказаниях и много такого, что служит полезным дополнением и разъяснением евангельского сказания. Как произведения поэтические, чуждые всякой схоластики, как произведения, трактующие в самой положительной форме о самых сокровенных вопросах и предметах, эти апокрифы были любимым народным чтением и имели огромное влияние у всех народов на народное религиозное миросозерцание»<sup>35</sup>.

А. Н. Попов в еще большей мере, чем В. Сахаров, стремился «легализовать» апокрифические сюжеты. В своем исследовании он показал то огромное влияние, которое неканоническая книжность оказала на религиозные воззрения русского народа. Согласно логике его рассуждений, от оценки апокрифов в конечном счете зависело — признать ли народное христианство еретическим (что зачеркивало успехи христианского просвещения на Руси) либо представить дело так, что христи-

анские понятия были усвоены русским народом глубоко, хотя нередко и подвергались искажениям (более внешним, чем по существу учения). По этому, второму, пути и пошел А. Н. Попов. Итоговый, обобщающий вывод, раскрывающий суть его работы, а заодно и характер взаимоотношений апокрифа с ортодоксальным вероучением, выглядит следующим образом: «Что касается догматических вопросов христианской веры, каковы — вопросы о Боге, Его существе и свойствах, творческой и промыслительной деятельности, вопросы об Иисусе Христе, цели Его пришествия на землю и Его крестной заслуге, о происхождении мира и человека и их будущей судьбе и т. п., то, как мы видели, при рассуждении об этих вопросах, народ часто перевирает библейские факты, и этим также значительно подрывает доверие к чистоте и правильности его христианских воззрений. Действительно, где на первом плане стоит фактическая сторона, там народ русский обнаруживает сбивчивые представления, потому что *библейские сказания, как мы не раз замечали, к народу переходили не непосредственно, из первоисточника, а из вторых уже рук и часто в искаженном виде, будучи заимствованы из апокрифов. Но нужно сказать, что перевираемые народом библейские факты — в большинстве факты, не имеющие слишком решающего значения в деле веры* (выделено мной — В. М.). Если народ, например, несколько неправильно представляет фактическую сторону жизни Иисуса Христа, то правильно понимает цель его пришествия на землю и значение его заслуг. Если, далее, Бога народ представляет с внешней стороны несколько в грубых чертах, то деятельность и промышленные Божие он понимает глубоко. Если народ перевирает историю происхождения мира и первых людей, то он все-таки знает, что мир не сам как-нибудь произошел, а создан Богом. Если, наконец, говоря о загробном состоянии человека, Страшном суде, райском блаженстве и адских мучениях, народ рассказывает многое такое, что не имеет достаточного основания в библейском учении, тем не менее он правильно усвоил библейское учение о том, что человек в загробной жизни должен будет отдать отчет о жизни земной и на Страшном суде получить достойное возмездие. Перевираание библейских фактов говорит не о языческом состоянии народа, а о его детскости еще в христианстве»<sup>36</sup>.

В ряде случаев с перечисленными выше оценками солидаризовался В. Н. Мокульский, рассматривавший апокрифы как упрощенный, адаптированный вариант христианства<sup>37</sup>.

Существовало также и прямо противоположное восприятие апокрифов. Целый ряд авторов, отчасти признавая за неканонической литературой роль поэтического дополнения к Библии, сосредоточивали свое внимание главным образом на его противоречиях с каноном, подчеркивая тем самым несовместимость апокрифа с ортодоксальным вероучением, которое, как они убеждали, апокриф затемнял, искажал, подвергал еретической ревизии<sup>38</sup>.





*Третий день творения. Хронограф.  
РГБ. Егор. № 202. Л. 29.*

Конечно, корпус апокрифической книжности не представлял собой однородного целого, а некоторые из произведений, по всей видимости, действительно своим происхождением и содержанием были обязаны еретическим кругам. Но их, надо сказать, было не так много, да и звучали они приглушенно, не вызывая особого брожения в устроениях. И тем не менее в целом ряде работ совершенно справедливо указывалось на еретическую окраску тех или иных апокрифических мотивов<sup>39</sup>. В среде критически настроенных исследователей это усиливало недоверие к неканонической книжности как таковой.

Вопрос о еретической окраске отдельных неканонических текстов требовал, казалось бы, специальных и очень серьезных объяснений, истолковывавших, каким образом апокрифы уживались в рамках официальной церковной культуры. Но на деле проблема эта очень мало занимала умы дореволюционных русских филологов и историков. Те немногие авторы, которые остро чувствовали даже малейший диссонанс апокрифических сказаний с каноном, либо выражали резкое неприятие такого рода письменности (И. Смирнов, митрополит Макарий), либо предпринимали попытку пересмотра состава отмеченных Индексом сочинений, оставляя в числе сомнительных книг только очевидно небезупречные в идейно-религиозном отношении (В. М. Истрин). Основная же масса исследователей подходила к древнерусскому апокрифическому наследию в целом довольно непредвзято, как к объективно существующей данности. Сказывалось, по всей видимости, обособление науки от религии, но в не меньшей мере, думается, имел место и своеобразный гипнотизирующий эффект, вызванный привычным обилием соседствующих с каноническими текстами апокрифических сочинений. Само по себе широчайшее распространение апокрифов в древнерусской письменности было уже как бы гарантией их чистоты. Вслед за древнерусскими книжниками на апокрифы смотрели как на произведения, примыкавшие к Священному Писанию и отнюдь не чуждые христианской культуре. А то обстоятельство, что апокрифы сплошь и рядом находились в составе авторитетных в церковных кругах сборников, исподволь формировало мнение об отсутствии четкой грани между литературой истинной и апокрифической. Как бы то ни было, но в исследовательской литературе XIX в. не содержится четкого ответа — почему апокрифы являлись привлекательным и даже вызывающим уважение чтением у образованных книжников.

Более того, следует сказать, что до настоящего времени практически ничего не сделано для анализа того, как отражены в литературных памятниках Древней Руси («истинных» и «неистинных») те направления и течения, которые выражали средневековую русскую мысль. За очень редким исключением, как литературу, так и отечественную мысль рассматривали и, к сожалению, продолжают рассматривать в виде некоего единого монолита.

Не преувеличивая имеющихся в книжных легендах расхождений с каноном, колеблющихся на грани дозволенного и еретического, возьмем на себя смелость высказать предположение, что именно апокрифы пробьют брешь в обезличивающем восприятии культуры прошлого, ибо отклонение от ортодоксальных христианских норм в них выражено наиболее открыто. И все-таки для решения этой задачи потребуются долгие, кропотливые специальные исследования. В итоге постепенно должна сложиться подлинная картина, отражающая запечатленные в литературном наследию идейно неоднозначные ориентации в духовной жизни наших предков. Правда, свершение этого видится не в столь близком будущем.

Если соотношение неканонической книжности и процессов, происходивших внутри Церкви, так и не было выяснено, то причастность апокрифов к культуре народной, неофициальной изучена довольно подробно. Можно сказать, что выражение

народного самосознания искали не только в фольклоре, но и очень часто обращались с этой целью к литературе ложной и отреченной. Благодаря трудам Ф. И. Буслаева, А. П. Шапова, Ф. Керенского, В. Н. Мочульского и некоторых других представителей дореволюционной филологии, тезисы о слиянии апокрифических и фольклорных мотивов, о выражении в ряде неканонических легендарных понятий некоторых сторон мировоззрения народа получили весьма широкое распространение на страницах научных изданий<sup>40</sup>. Правда, еще А. Н. Веселовский обрушивался с критикой на В. Н. Мочульского за то, что тот сделал попытку выделить особый пласт народной апокрифической культуры. Лидер компаративистского направления протестовал против тезиса о «народном характере апокрифов вообще»<sup>41</sup>.

В замечаниях А. Н. Веселовского есть определенный резон, потому что апокриф с одинаковым успехом распространялся как в церковных кругах, так и среди полуграмотного или вовсе неграмотного населения. Оппонент В. Н. Мочульского обратил внимание на очень важную черту апокрифической книжности — специальное приспособление ее для лучшего восприятия среди мирян. Учитывая эту важную поправку, совпадения апокрифических идей с понятиями и представлениями традиционной религиозной культуры, с одной стороны, следует признать их нарочито подобранными, а с другой — не исчерпывающими всех понятий и представлений мировоззренческого кругозора народа (другими словами, апокрифы не выражали целиком это мировоззрение и не отождествлялись только с ним)<sup>42</sup>.

Подвергнув критической переоценке «Беседу трех святителей», издававшуюся В. Н. Мочульским за народную Библию, А. Н. Веселовский в общем и целом не отрицал, что в ряде случаев такого рода творчество использовалось теми, кто распространял апокрифы для приближения христианских понятий к воззрениям простого, не искушенного в богословских тонкостях, человека. Нам же в связи с этим представляется важным подчеркнуть, что апокриф — это *не народная литература*, а всего лишь *литература для народа* и в качестве таковой она оставила глубокий след в неофициальной культуре.

Механизм сближения книжной апокрифической и устной народной культуры удачно раскрыл Ф. Керенский. Он показал, что запрещенные Церковью сочинения и заключенные в них идеи<sup>43</sup> входили в круг понятий и представлений народа не всегда стихийно. По мере тиражирования списков апокрифов в обиход широкого чтения вводились такие идеи, которые и прежде были известны всем и каждому<sup>44</sup>. Другими словами, действовал эффект созвучия, подобия — не книжники распространяли в народе суеверия, но господство таковых в обиходе способствовало закреплению их литературным путем<sup>45</sup>.

Ложные и отреченные книги проделали, таким образом, путь из среды образованного меньшинства в массы необразованного большинства. При этом все известные на сегодняшний день литературные версии отреченных верований пришли к нам из Византии, которая, в свою очередь, питалась языческими верованиями и обычаями Древнего Востока. Поэтому и по отношению к русским

условиям для перевода, копирования и распространения из них отбиралось лишь то, что было аналогом, подобием представлений, веками изустно передававшихся из поколения в поколение<sup>46</sup>. В этом смысле будет справедливым сказать, что препарируемая применительно к русской почве отреченная книжность отражала (причем довольно точно) дохристианские пережитки в культуре Руси. Отреченные сочинения, следовательно, являются ценнейшим источником в деле изучения внецерковного мировоззрения.

Сближение апокрифа с народной культурой автоматически ставило на повестку дня вопрос об анализе отражения неканонической книжностью языческих представлений и верований. Те из авторов, которые касались этой темы, не только признавали, что апокриф нес на себе печать народного мышления, но вместе с тем усматривали в нем еще и родство с мифом<sup>47</sup>. Правда, одновременно признавалось, что непосредственным образом это касается литературы отреченной, суеверных обычаев и примет, и лишь в крайних, исключительных случаях отдельные пережитки язычества вычленили в собственно апокрифических (так называемых ложных) сочинениях<sup>48</sup>.

Завершая обзор узловых проблем, наметившихся в изучении неканонической книжности, надо также отметить особое внимание, проявлявшееся к проблемам ее классификации. Интерес к этой проблеме совершенно не означает того, что каждый автор в обязательном порядке предлагал свою схему. Большинство ограничивалось рассмотрением частных вопросов и не касалось специально систематизации. Однако в ряде работ принципы деления апокрифов по разделам предложены.

В соответствии с классификацией апокрифов первыми публикаторами апокрифических сочинений был установлен порядок выделения ветхозаветных и новозаветных апокрифических книг. Такое подразделение соответствует принятой христианством структуре Священного Писания и является простейшим видом классификации. Вслед за Н. С. Тихонравовым, И. Я. Порфирьевым и А. И. Яцимирским, положившим такое разделение апокрифической литературы в основу своих трудов, этот принцип отразился в большинстве исследований.

Предлагался и более дробный принцип классификации апокрифов, воспроизводящий деление Священного Писания на особые разделы. Были выделены исторические апокрифы, куда наряду с сочинениями Ветхого Завета помещались апокрифические Евангелия. К особому разделу были отнесены апокрифы «поучительные» (типа посланий и писем) и неканонические Апокалипсисы («Апокалипсис Иоанна Богослова», Апокалипсисы апостолов Петра, Фомы и некоторые другие)<sup>49</sup>. Понятно, что такая типология не отрицает предыдущей классификации, но лишь конкретизирует ее.

Со времен Древней Руси существовала сюжетная классификация ложных и отреченных сочинений, согласно которой в особые разделы выделялись видения, хождения, гадания и т. п.<sup>50</sup> Иногда в работах говорилось об особых апокрифических циклах (Адама, мучеников, патриархов и т. д.). Такого рода типология не являлась ни общепринятой, ни обязательной. К ней по мере необходимости прибегали

для удобства выражения мысли разные авторы, которые одновременно применяли и другие принципы в выделении групп апокрифов.

Надо сказать, что различные способы классификации могли вполне мирно уживаться в рамках одной работы и даже взаимодополняли друг друга. Причиной тому являются довольно формальные основания выделения типологических признаков дореволюционными авторами. Открывался простор для произвольной перегруппировки и перетасовки признаков, а также для выявления сразу нескольких характерных черт в одном и том же материале. Надо сказать, что такая «перекрестная» типология позволяла увидеть апокриф как бы объемно, взглянуть на предмет сразу с нескольких сторон.

В то же время различные принципы классификации не только дополняли друг друга. Набор признаков, подобранных формально и произвольно, ограничивал познавательные возможности исследователей, нацеливая их преимущественно на внешнюю сторону явления. Поэтому совершенно не случайно практически не изученным осталось идейное содержание апокрифической литературы. Сегодня мы слишком мало знаем, почему тот, а не другой апокриф получал широкое распространение в культуре, что конкретно интересовало в ложных текстах читателей и переписчиков. Но если в этом направлении все-таки были сделаны какие-то шаги, то абсолютно неизученной и неясной остается причастность апокрифов к идейной жизни, к различным идейно-религиозным направлениям внутри древнерусского православия. Отсутствие такой «идеологической» классификации, таким образом, прямо свидетельствует о невнимании к мировоззренческому содержанию апокрифической книжности. Так что на повестке дня стоит задача приведения в соответствие смыслового значения апокрифических сюжетов с идейными коллизиями эпохи. Апокрифы, как и вообще христианская литература, полны глубокого смысла. На отдельные моменты этого, не выраженного внешне содержания, мы и попытаемся обратить внимание в настоящей работе.

Говоря о слабой изученности идейно-мировоззренческого содержания апокрифов, мы ни в коей мере не принижаем достижений отечественной филологической науки. Они огромны. Благодаря усилиям русских ученых XIX–начала XX столетия был вскрыт мощный пласт неканонической книжности и почти все входящие в него сочинения (с точки зрения списочного состава) были введены в научный оборот. Конечно, в древлехранилищах рукописных книг еще лежат различные неопубликованные списки этих произведений, которые важны для изучения редакций, языка, широты бытования апокрифа. Может быть, даже найдутся какие-то новые, доселе неизвестные неканонические произведения. Но таковых будут единицы, в лучшем случае десятки. Основной корпус апокрифов выявлен, издан и детально изучен в текстологическом и историко-культурном планах.

Изучение апокрифов к началу XX столетия приобрело такой размах, что импульс, сообщенный историко-филологическими изысканиями в этой области, продолжал действовать и в течение нескольких десятилетий после революции, хотя ни обстоятельства времени, ни общественные потребности, ни репрессии в отношении представителей академической науки не могли располагать к такого рода изыскани-

ям. И тем не менее в 20-е годы еще выходят работы крупнейших русских славистов, признанных знатоков неканонической книжности, посвященные далеким от злободневных революционных тем сюжетам. Книга А. И. Яцимирского<sup>51</sup> и статья В. М. Истрина<sup>52</sup> затрагивают культурные события далекой русской старины, обращение к которым в условиях исторической действительности того времени слишком походило на ностальгическое воспоминание о прошлом. Но академический интерес есть академический интерес, и ученые продолжали заниматься тем, чем они занимались. На далекой южной окраине страны вплотную работал над апокрифическим наследием доцент Азербайджанского университета М. В. Беляев, подготовивший докторскую диссертацию и опубликовавший ряд статей по этой теме<sup>53</sup>. Апокриф в его трудах представлен источником, характеризующим представления о мире.

В 30-е годы появляется лишь несколько небольших статей, посвященных апокрифическим сведениям о земном рае. Принадлежат они перу В. Ф. Ржиги<sup>54</sup> и А. Д. Седелникова<sup>55</sup>. Эти исследователи представляют уже новую плеяду ученых, активно работавших в области изучения древнерусской книжной культуры. Апокрифическая тематика в их творчестве заняла, к сожалению, периферийное место.

В целом интерес к апокрифической культуре в советской историографии резко упал, хотя проблемы, связанные с этой категорией источников, еще далеко не исчерпаны<sup>56</sup>. Хотя периодически апокрифическая книжность и освещается в обобщающих трудах по истории древнерусской литературы<sup>57</sup>, но в них анализируются главным образом достижения историко-филологической науки предшествующего периода.

Специальные исследования в области древнерусской апокрифической книжности практически не проводятся. За период с 1940 по 1980 г. вышло всего несколько статей<sup>58</sup>, и это при том, что по широте и интенсивности изучения древнерусского культурного наследия советская наука значительно перекрыла тот фронт работ, который проводили русские ученые XIX–начала XX столетия.

Было бы ошибкой гооврить о том, что литературно-апокрифическое наследие замалчивается в современных изданиях. Те или иные неканонические произведения «всплывают» на страницах то одного, то другого исследования, но чаще всего их упоминают походя, между прочим. Разве можно упрекнуть исследователей в предвзятости, если апокрифы фигурируют в перечнях древнерусских произведений, а также в ссылках на работы, посвященные апокрифической тематике? Вместе с тем ощутимого продвижения и заметного приращения знаний в данной области нет. Изредка, правда, отдельные исследователи проявляли повышенное внимание к неканоническим произведениям и сюжетам, но делалось это опять-таки попутно, для решения каких-то сугубо специальных и частных задач, не имеющих отношения к апокрифу как таковому<sup>59</sup>.

Некоторый сдвиг наметился, по-видимому, лишь в последнее десятилетие. Ложным и отреченным текстам уделено место среди публикаций «Памятников литературы Древней Руси»<sup>60</sup>. Справочно-библиографические сведения об апокрифах заняли достойное этих произведений место в «Словаре книжников и книжности Древней

Руси»<sup>61</sup>, историографический аппарат которого наглядно демонстрирует, кто и когда внес свою лепту в изучение апокрифов (сразу скажем, что сравнение явно не в пользу современной науки). Надо также отметить значительный вклад Н. А. Мещерского в изучение и популяризацию ветхозаветных апокрифов<sup>62</sup>.

Есть и другие добрые ласточки перемен, которые оставляют надежду на то, что изучение апокрифов все-таки сдвинется с мертвой точки. Как-то сразу, в одно время, появились основанные на глубокой проработке архивных рукописных материалов статьи Н. А. Кобяк об Индексах «ложных» и «запрещенных» книг<sup>63</sup>, исследования посвященные эсхатологическим апокрифам<sup>64</sup>, а также весьма интересный цикл работ А. В. Чернецова<sup>65</sup>, в которых анализируются различные сюжеты и памятники апокрифической и отреченной письменности и, что самое интересное, рассматривается воздействие их на конкретные сферы духовной жизни и искусства. Недавно вышло из печати первое за многие годы монографическое исследование апокрифического памятника, принадлежащее перу А. Г. Боброва<sup>66</sup> и книга Р. А. Симонова, в которой анализируется древнерусская астрологическая (то есть отреченная) книжность<sup>67</sup>. По инициативе Сектора истории русской философии Института философии РАН было осуществлено адаптированное и доступное для широких кругов читателя издание комментированных переводов наиболее распространенных в Древней Руси апокрифических текстов<sup>68</sup>. В 1997 году Т. А. Исаченко в дополнениях к «Книге глаголемой „Прохладный вертоград“» опубликовала древнерусские тексты и переводы «Галеново на Гиппократе», «Из Филона и Гиппократе. О четырех составах годового круга», а также текст под названием «Наука врача Моисея Египетского царю Александру Македонскому», восходящий к «Тайная Тайных» и запрещенный Индексами как отреченное сочинение<sup>69</sup>.

Сравнивая перечисленные в примечаниях к данному разделу нашего исследования апокрифы с опубликованным библиографическим списком работ по древнерусской литературе<sup>70</sup>, можно убедиться, сколь незначительную часть занимает в общем объеме современных научных трудов неканоническая тематика (а ведь этот список охватывает только 1958–1967 гг.!). Внимание ученых приковано к культуре официальной. В поле зрения находятся главным образом безупречные с канонической точки зрения книги истинные. В прошлом столетии на апокрифы еще временами рассматривали под идеологическим углом зрения и проявляли некоторую настороженность по отношению к ним как к литературе сомнительной. Все же, несмотря на определенную настороженность, даже критически настроенные ученые занимались углубленным изучением неканонических памятников. А чем можно объяснить нынешнее угасание интереса к этой части нашего культурного наследия?

Общеизвестно, что книга умирает тогда, когда ее перестают читать. Апокрифические сочинения были достаточно широко распространены и пользовались неизменным спросом, начиная с XI и кончая XVII и даже последующими столетиями (другими словами можно сказать, что апокриф проявил чрезвычайную живучесть). Современное же состояние научно-исследовательских работ в данной области, как это ни прискорбно, не отражает ни того места, которое занимала апокрифическая книжность в древнерусской культуре, ни того влияния, которое апокрифические

идеи оказывали на духовную жизнь страны. Короче говоря, к апокрифам не проявляется того внимания, которого они заслуживают. В результате мы довольно хорошо знаем каждый компонент церковно-ортодоксальной культуры, но не можем определить место в культурном контексте явлений неканонического порядка.

Поскольку нет никаких оснований говорить о том, что апокриф был сорной травой, пустоцветом на ниве древнерусской православной культуры, было бы ошибкой исключить этот прекрасный цветок отечественной словесности из букета, собранного на благодатной почве древнерусской культуры. «Собранный» исследователями «букет» может быть ярким, броским и даже захватывающим воображение, но, если в нем не будет хватать хотя бы нескольких «цветов», он будет неполным и обедненным. Общие представления об эпохе останутся неизбежно однобокими и не отражающими всей ее палитры.

Апокрифическая книжность и представляет собой как раз тот недостающий пока «цветок», который не только не нарушит общей гармонии, но украсит и обогатит «букет» древнерусской культуры в целом.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Характерные тому подтверждения находим в лекциях по истории русской словесности С. П. Шевырева (М., 1846).

<sup>2</sup> Макарий, митрополит. История русского раскола. М., 1855. С. 127.

<sup>3</sup> См.: Пыпин А. Н. Древняя русская литература. II: Сказание о хождении Богородицы по мукам // Отечественные записки. 1856. № 115. С. 335–360. Под редакцией А. Н. Пыпина впервые целый том в серии «Памятники старинной русской литературы», издававшейся графом Григорием Кушелевым-Безбородко (М., 1862. Вып. III), был посвящен апокрифическим сочинениям («Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным»).

<sup>4</sup> См.: Пыпин А. Н. Для объяснения статьи о ложных книгах // ЛЗАК. 1861. Вып. 1. С. 1–55; *Его же*. Ложные и отреченные книги русской старины // Русское слово. 1862. Вып. 1. Отд. 2. С. 48–130; *Его же*. Для объяснения ложных книг и преданий: Неделя и «Епистолия о Неделе» // ЛЗАК. 1864. Вып. 2. С. 1–15; *Его же*. Обзор истории славянских литератур. СПб., 1864. С. 62–80; *Его же*. История русской литературы. М., 1902. Т. I.

<sup>5</sup> См.: Лавровский П. А. Описание семи рукописей Императорской Санкт-Петербургской публичной библиотеки // ЧОИДР. 1858. Кн. 4. Отд. 3. С. 40–46; Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка. СПб., 1863; Попов А. Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. С. 247–256; 339–344; 396–404; 414–419; Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. По рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890; *Его же*. Апокрифические сказания // СОРЯС. 1899. Т. 58. № 4; Лавров П. А. Апокрифические тексты // СОРЯС. 1901. Т. 67. № 3. С. 82–106; 149–151; *Его же*. Апокрифические тексты // СОРЯС. 1901. Т. 68. № 4. С. 6–39; 152–162. Апокрифы появлялись в печати, если они входили в состав каких-либо древнерусских памятников сводного характера. См., например: Попов А. Н. Обзор хронографов русской редакции. М., 1869. Вып. 2. С. 162–169; *Его же*. Книга бытия небеси и земли (Палея историческая). М., 1881.



<sup>6</sup> Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. Т. I. СПб., 1863; Т. II. М., 1863.

<sup>7</sup> См.: Русский вестник. 1862. С. 415–427; Русское слово. 1862. Вып. 1. Отд. 2. С. 84 и след.; Тихонравов Н. С. Отреченные книги древней России // Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. I. М., 1898. Примечания. С. 14–23.

<sup>8</sup> См.: Булгаков Ф. И. Сказание о страстях господних. СПб., 1878–1879; Сперанский М. Н. Славянские апокрифические Евангелия: Общий обзор. М., 1895; Ягич И. В. Критические заметки к славянскому переводу двух апокрифических сказаний. 1: Апокрифическое Первоевангелие Иакова // ИОРЯС. 1898. Т. 3. Кн. 2. С. 315–338; Яцимирский А. И. Апокрифические Евангелия Фомы в славянских списках // Яцимирский А. И. Из славянских рукописей: Тексты и заметки. М., 1898; Сперанский М. Н. Южнорусские тексты апокрифического Евангелия Фомы // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1899. Т. 13. С. 169–190; Истрин В. М. К вопросу о славяно-русских редакциях Первоевангелия Иакова // Летопись Историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1900. Т. 8. С. 79–226; Жебелев С. А. Евангелия канонические и апокрифические. Пг., 1919.

<sup>9</sup> См.: Срезневский И. И. Хождение Богородицы по мукам // Известия II отд. Императорской Академии наук за 1863 г. Т. 4. С. 551–577; Смирнов И. Апокрифические сказания о Божией Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. № 4. С. 569–614; Кирпичников А. И. Сказания о Житии девы Марии и их выражение в средневековом искусстве // ЖМНП. 1883. № 7; Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марие, особенно распространенные в Древней Руси // Христианские чтения. 1888. № 3–4. Ч. 1. С. 281–331; Ч. 2. С. 63–69; 289–324; 640–663; Бокадоров Н. К. Легенда о хождении Богородицы по мукам // Изборник киевский. Киев, 1904. С. 39–94; Яцимирский А. И. Апокрифы и легенды: К истории апокрифов, легенд и ложных молитв в южнославянской письменности // ИОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 2. С. 311–322.

<sup>10</sup> См.: Невоструев К. Слово св. Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII в. М., 1868; Срезневский И. И. Сказание об антихристе в славянских переводах с замечаниями о славянских переводах творений св. Ипполита: Разбор книги о них К. И. Невоструева. СПб., 1874; Его же. Сказание об антихристе в славянских переводах творений св. Ипполита // Отчет о пятнадцатом присуждении наград графа Уварова. СПб., 1874. С. 44–362; Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1875. № 4. С. 283–331; № 5. С. 48–130; Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879; Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты. М., 1897; Евсеев И. Е. Заметки по древнеславянскому переводу Священного Писания: Толкования на книгу пророка Даниила в древнеславянской и старорусской письменности. М., 1901.

<sup>11</sup> См.: Кирпичников А. И. Св. Георгий и Егорий Храбрый. СПб., 1879; Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. II: Св. Георгий в легенде, песне и обряде // Записки императорской Академии наук. Т. 37. Кн. 1. Приложение. № 3. СПб., 1880; Истрин В. М. Апокрифическое мучение Никиты. Одесса, 1899; Рыстенко А. В. Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах // Записки Историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1909. Т. 112; Хаханов А. Житие Св. Федора Стратилата и Тирона в грузинском переводе // Богословский вестник. 1910. № 10. С. 324–332.

<sup>12</sup> Выдающаяся роль в изучении фольклорно-апокрифического наследия принадлежит Ф. И. Буслаеву, который несколько разделов «Исторических очерков русской народной словесности и искусства» (1861) специально посвятил неканоническим сочинениям: «Русский народный эпос» и «Русская поэзия XVII в.» в томе 1, и «О народной поэзии в древнерусской литературе» в томе 2.

Среди других наиболее интересных работ назовем также следующие: *Щапов А. П.* Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Православный собеседник. 1861. Ч. 1. С. 249–283; *Его же.* Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия // Щапов А. П. Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 47–172; *Майков Л.* Великорусские заклинания. СПб., 1869; *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1869; *Керенский Ф.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 52–79; № 4. С. 276–342; *Кирпичников А. И.* Указ. соч.; *Генерозов Я.* Русские народные представления о загробной жизни на основании закличек, причитаний, духовных стихов и т. п. Саратов, 1883; *Мочульский В. Н.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887; *Его же.* О мнимом дуализме в мифологии славян // Русский филологический вестник. Варшава, 1889. № 2; *Его же.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893; *Его же.* Апокрифическое сказание о создании мира. Одесса, 1896; *Аничков Е. В.* Христианские легенды в народной передаче // История русской литературы. Т. 1. М., 1908; *Городцов П. А.* Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // ЭО. Кн. 80. 1909. № 1; *Соколов Б. М.* О житийных и апокрифических мотивах в былинах // РФВ. 1916. Т. 76. № 3.

<sup>13</sup> Например, целый цикл статей был посвящен так называемым обходам апостольским (Андрея, Петра и Павла). См.: *Уваров А. С.* Образ ангела-хранителя с похождениями (отрывок из русской символики) // Русский архив. 1864. Вып. 1. С. 13–25; *Малышевский И. И.* Сказание о посещении русской страны св. апостолом Андреем // Владимирский сборник. Киев, 1888. С. 1–51; *Петровский С. В.* Апокрифическое сказание об апостольской проповеди по Черноморскому побережью // Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1897. Т. 20. С. 29–148; *Архангельский А. С.* К истории южнославянской и древнерусской апокрифической литературы // ИОРЯС. 1899. Т. 4. Кн. 1. С. 112–118; *Истомин К.* Из славяно-русских рукописей об апостоле Андрее. СПб., 1904. С. 11–14; *Васильевский В. Г.* Труды. Т. 2. Вып. 1. СПб., 1909. С. 9–11; 213–295; *Мочульский В. Н.* Апокрифическое житие апостола Петра // Труды X археологического съезда в Риге. М., 1899. Т. 1. С. 298–305; *Яворский Ю. А.* Карпато-русские житие апостола Павла // ИОРЯС. 1915. Т. 19. Кн. 14. С. 75–93.

Большой популярностью пользовались «Епистолия о Неделе» (см.: *Пытин А. Н.* Для объяснения ложных книг и преданий: Неделя и «Епистолия о Неделе» // ЛЗАК. 1864. Вып. 2. С. 1–15; *Веселовский А. Н.* Опыты из истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1876. № 3. С. 50–116; *Яицуржинский Х.* «Письмо»–апокриф // Киевская старина. 1891. № 11. С. 300–302; *Вилинский С. Г.* Болгарские тексты «Епистолии о Неделе» // Летописи историко-филологического общества при Новороссийском университете. Одесса, 1902. Т. 10. С. 8–124; *Его же.* Кирилло-Белозерский список «Епистолии о Неделе» // Там же. 1905. Т. 13. С. 1–22) и апокрифические сочинения о земном рае (см.: *Петров Н.* О влиянии западноевропейской литературы на древнерусскую // Труды Киевской Духовной академии. 1872. № 4. С. 43–51; *Веселовский А. Н.* Историко-литературные заметки // Филологические записки. 1875. № 3. С. 1–7; *Его же.* К вопросу об источниках Сербской Александрии // ЖМНП. 1884. № 6. С. 181–197; *Его же.* Разыскания в области русского духов-

ного стиха. XIX. Эпизод о рае и аде в послании новгородского архиепископа Василия // СОРЯС. 1892. Т. 53. № 6. С. 91–104; *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов. М., 1893. С. 193–201; *Лавров П. А.* Апокрифические тексты // СОРЯС. 1901. Т. 67. № 3. С. 82–106; *Артоболевский С.* Святой Василий, архиепископ Новгородский // Московские церковные ведомости. 1904. № 46. С. 531–534; № 47. С. 544–546; 1905. № 3. С. 27–30; № 10. С. 111–113; № 15. С. 176–179; № 17–18. С. 201–207).

Специальные работы были посвящены «Заветам двенадцати патриархов» (см.: *Смирнов А.* Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова: Введение и русский перевод. Казань, 1911), «Сказанию Афродитиана» (см.: *Щеголев П. Е.* Очерки истории отреченной литературы: Сказание Афродитиана // ИОРЯС. 1899. Т. IV. Кн. 1. С. 148–199; Т. IV. Кн. 4. С. 1304–1344), а также «Видению Исайи» и «Откровению Варуха» (см.: *Рыстенко А. В.* К литературной истории апокрифа о «Восхождении Исайи». Одесса, 1912; *Соколов М. И.* Апокрифическое откровение Варуха // Древности: Труды славянской комиссии императорского Московского археологического общества. М., 1907. Т. 4. Вып. 2. С. 203–258) и «Книге Еноха» (см.: *Соколов М. И.* Славянская книга Еноха Праведного // ЧОИДР. 1910. Кн. 4. Отд. 2).

<sup>14</sup> См.: *Лавровский П. А.* Обзор ветхозаветных апокрифов // Духовный вестник. Харьков, 1864. Т. 9. С. 312–339, 459–490; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872; *Его же.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях: По рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890; *Попов А.* Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа, и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883; *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южнорусских сказаний и песен. Киев, 1888; *Тихонравов Н. С.* Отреченные книги древней России // Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 127–255.

<sup>15</sup> См.: *Владимиров П. В.* Научное изучение апокрифов — отреченных книг в русской литературе во второй половине XIX столетия. Киев, 1900.

<sup>16</sup> См.: *Кирпичников А. И.* Сказание о житии Девы Марии и их выражение в средневековом искусстве // ЖМНП. 1883. № 7; *Барсов Е.* О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // ЖМНП. 1885. № 12. С. 100–110; *Балов А.* Следы древних верований в народном иконопочитании // Живая Старина. 1891. Вып. 3. Отд. V; *Кирпичников А. И.* Деисус на Востоке и Западе и его литературные параллели // ЖМНП. 1893. № 11; *Лихачев Н. П.* Хождение св. апостолов и евангелиста Иоанна Богослова по лицевым рукописям XV и XVI вв. // ПДП. 1911. Т. 150. С. 1–53.

<sup>17</sup> См. его работы: Обзор хронографов русской редакции. М., 1869. Вып. 2; Библиографические материалы // ЧОИДР. 1879; Книга Бытия небеси и земли. Палея историческая с приложением сокращенной Палеи Русской редакции // ЧОИДР. 1881. Кн. 1.

<sup>18</sup> Назовем здесь только некоторые из многих работ этого автора, касающихся апокрифической тематики: Калики переходящие и богомильские странники // Вестник Европы. 1872. № 4; Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1875. № 4. С. 283–331; ЖМНП. 1876. № 3. С. 228–241; № 4. Отд. 2. С. 50–116; Талмудическая история одной Соломоновой легенды в Русской Палее // ЖМНП. 1880. № 4. С. 298–300; Разыскания в области русского духовного стиха // СОРЯС. Т. 21. № 2. СПб., 1881. С. 5–51, 321–326; Заметки к истории апокрифов // ЖМНП. 1886. № 6.

<sup>19</sup> См. его работы: Замечания о составе Толковой Палеи // ИОРЯС. 1897. Т. 2. Кн. 14; 1898. Т. 3. Кн. 2; Откровение Мефодия Патарского... М., 1897; Апокрифическое мучение Никиты. Одесса, 1899.

<sup>20</sup> См. его работы: Славянские апокрифические Евангелия. М., 1895; Заметки о рукописях белградских и софийских библиотек // Известия Историко-филологического института кн. Безбородко. Нежин, 1898. Т. XVI; Из истории отреченной книжности // ПДПИ. 1899.

<sup>21</sup> См.: *Перетц В. Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды. I: К истории Громника. СПб., 1899.

<sup>22</sup> См. его работы об апокрифах: Материалы и заметки по старинной русской литературе. М., 1888. Вып. 1. С. 72–211; Апокрифический материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // ЖМНП. 1889. № 6; Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками // Древности: Труды Славянской комиссии императорского Московского археологического общества. Т. 1. М., 1895; Феникс в апокрифах об Енохе и Варухе // Новый сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанского. СПб., 1905. С. 395–405; Славянская книга Еноха Праведного // ЧОИДР. 1910. Кн. 4. Отд. 2.

<sup>23</sup> Кроме уже названных произведений И. Я. Порфирьева (см. примеч. 5, 13) укажем следующие: Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки. Казань, 1878; Разбор сочинения В. Мочульского «Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге» (Варшава, 1887). СПб., 1890.

<sup>24</sup> См. указанные выше работы этого автора в примеч. 12, 13.

<sup>25</sup> См. выше, примеч. 5, 8, 9, и, кроме того, следующие работы А. И. Яцимирского: Мелкие тексты и заметки // Известия Академии наук. Т. II. 1897; Апокрифическое Евангелие апостола Фомы в славянских списках // Яцимирский А. И. Из славянских рукописей: Тексты и заметки. М., 1898. С. 93–154; Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе // ИОРЯС. 1899. Т. 4. Кн. 2. С. 457–462; 1902. Т. 7. Кн. 1. С. 134–136, 457–462; Из истории славянской письменности в Молдавии и Валахии XV–XVII вв. СПб., 1906; Апокрифы и легенды: К истории апокрифов, легенд и ложных молитв в южнославянской письменности // ИОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 2. С. 282–322; Кн. 3. С. 114–115; Из истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности // ИОРЯС. 1910. Т. 11. Кн. 3. С. 140–143.

<sup>26</sup> *Тихонравов Н. С.* Отреченные книги древней России // Тихонравов Н. С. Сочинения. Т. 1. СПб., 1898. С. 127.

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> *Смирнов И.* Апокрифические сказания о Божьей Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. № 4. С. 614.

<sup>29</sup> «Нет сомнения, — писал в своей работе В. Сахаров, — что они (то есть апокрифы — В. М.) принадлежат простому благочестивому религиозному чувству людей, настроенных мистически... в них очень много встречается глубоко трогательных и в высшей степени поэтических картин» (см.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 49).

<sup>30</sup> См.: *Барсов Е. В.* О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // ЖМНП. 1885. № 12. С. 98–115.

<sup>31</sup> По этому поводу очень точно высказывался Е. В. Барсов: «Легенда становится рядом с историей, иногда искажая ее, но всегда дополняя» (Указ. соч. С. 98).

<sup>32</sup> Интересные мысли о поэтизации апокрифами христианского учения находим у Е. В. Барсова: «Это есть, так сказать, поэзия рождающегося христианства... здесь можно найти все то, что язык поэзии имеет наиболее живого и прекрасного» (Указ. соч. С. 98). Ф. Керенский, как нам кажется, в оценке содержания и образов апокрифа пошел несколько

далее. Он не просто констатировал поэтизацию апокрифического творчества, но пытался указать истоки апокрифических образов и конкретную среду, которая являлась источником неканонического творчества. По его мнению, поэзия не примиряла апокриф с канонам, ибо сила народной фантазии выводила апокрифическое произведение за границы христианства, «поэтизируя его высокое учение» (*Керенский Ф.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 52).

<sup>33</sup> См.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 154.

<sup>34</sup> См.: *Барсов Е. В.* Указ. соч. С. 98. См. также примеч. 30, 31.

<sup>35</sup> *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марие, особенно распространенные в Древней Руси // Христианские чтения. 1888. № 3–4. Ч. 1. С. 282.

<sup>36</sup> *Попов А.* Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и, в частности, на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883. С. 404–405.

Согласно убеждению А. Н. Попова, в общем и целом «отрицать подлинный характер христианской религиозности русского народа в допетровский период нельзя» (см.: Там же. С. 407). Что касается переплетения христианства с «остатками языческих воззрений», то, завершает свои суждения автор, они не нарушают целостности христианского духа, играют ту же роль, что и воспоминания детства. В памятниках народного творчества, по А. Н. Попову, христианские воззрения усвоены полностью, тогда как языческие реалии представляются утратившими свой смысл жалкими остатками старины, «мрак которых нисколько не подавляет и не тушит света христианского учения» (Там же. С. 408).

Несообразности и противоречия, которые вытекают из этой концепции, были отмечены уже современниками, а основные выводы работы подверглись суровой критике. Чрезмерную переоценку христианского влияния на народное мировоззрение отмечал в рецензии на книгу А. Попова Н. Петров (см.: ЖМНП. 1884. № 9. С. 228–231). Рецензент не без издевки отметил, что А. Попов своими доводами отвергает утверждения древнерусских проповедников, обвинявших народ в двоеверии и язычестве (Там же. С. 229–230).

<sup>37</sup> См.: *Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 44.

<sup>38</sup> Это касается прежде всего позиции И. Смирнова (см. выше, примеч. 28). Стремился «очистить» христианскую литературу от чужеродных апокрифических примесей и В. М. Истрин, предлагая пересмотреть состав книг истинных и ложных, отведя тем самым от целого ряда апокрифов обвинения в отступлении от канона. По логике ученого, апокрифический текст представляется идеологически опасным для истин вероучения.

<sup>39</sup> Это признавали и представители науки, лояльной в отношении отступлений апокрифа от канона (см., например: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 128–129; *Барсов Е. В.* Указ. соч. С. 98). В. Н. Мочульский, анализируя поздние списки «Беседы трех святителей», указывал на еретическую окраску апокрифической Книги Бытия (см.: *Мочульский В. Н.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 87). Примеры, касающиеся конкретных оценок отдельных произведений, можно было бы значительно умножить. Здесь же ограничимся пересказом весьма интересной и оригинальной точки зрения П. Е. Щеголева. С одной стороны, он не отрицает связи неканонической литературы с еретичеством, но с другой — считает более правильным выводиться отличающееся от канона содержание апокрифов из стремления отдельных религиозных общин к автономии, а не из еретических, сознательно ревизовавших церковное учение, убогастроений (см.: *Щеголев*

П. Очерки истории отреченной литературы: Сказание Афродитиана // ИОРЯС. 1899. Т. IV. Кн. 4. С. 1307). Ср. с точкой зрения И. Смирнова (*Смирнов И.* Указ. соч. С. 569).

<sup>40</sup> См. примеч. 12.

<sup>41</sup> См.: *Веселовский А. Н.* О книге В. Мочульского «Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности». Одесса, 1893 // ЖМНП. 1894. № 2. С. 414–418.

<sup>42</sup> Не включенные в канон произведения распространялись разными путями и имели совершенно несхожую судьбу. Вопреки мнению Н. С. Тихонравова, апокрифы бытовали не только в «простодушной массе» (см.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 132). Да и сам исследователь в других местах этой работы очерчивает круг многочисленных примеров причастности апокрифов к самым разнообразным явлениям литературного процесса и духовной жизни. Следуя за материалом, автор удерживается на позициях объективности. В отличие от него В. Н. Мочульский — с его идеями народной Библии и попытками выдать за народное понимание Апокалипсиса апокрифы типа «Вопросов Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской» и «Вопросов Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах» — более уязвим. Ведь нельзя закрывать глаза на то, что «Беседа трех святителей» изобилует аллегориями, роднящими ее с литературными приемами Кирилла Туровского, что входящий в нее материал по частям рассредоточен по многим популярнейшим памятникам древнерусской книжности, которые долгое время оставались уделом образованного меньшинства. Многочисленные иносказания, намеки, сравнения и близкие фольклору религиозные загадки, составляющие художественно-смысловое ядро «Беседы», доступны исключительно человеку богословски подготовленному, а уж никак не новичку, проходящему азы христианского вероучения по апокрифическому памятнику. Вряд ли для простодушной массы предназначались такие «апокрифосодержащие» труды, как «Палея» и «Хронографы». Кроме того, нельзя не учитывать, что апокрифами увлекались не только миряне, им доверяли и паломники, и высокообразованные иерархи русской церкви. Значит, причины сближения апокрифа и книжной легенды с народной культурой не столь очевидны, как может показаться на первый взгляд.

<sup>43</sup> Ф. Керенский оперировал материалами отреченной литературы, но отдельные его наблюдения правомерны и в отношении ложных, явно не противоречащих канону книг и сюжетов.

<sup>44</sup> Апокрифы не являлись прямым источником народных представлений и верований. То, что заключали в себе ложные и отреченные сочинения, первоначально было достоянием немногих книжников. Ни из тех, ни из других источников народ не усваивал своих религиозных верований — не говоря уже о том, что это противоречит здравой логике, — у народа попросту «не было даже средств к такому усвоению». «Грамотники и переводчики лишь вводили в литературную форму то, что давно было известно всем и каждому» (*Керенский Ф.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 58).

<sup>45</sup> См.: *Керенский Ф.* Указ. соч. С. 59.

<sup>46</sup> Ср. у Ф. Керенского: «Все наносное, не отвечавшее русскому взгляду на известный суеверный предмет, не находило сочувствия и в отреченной литературе» (Указ. соч. С. 62).

<sup>47</sup> Этот вопрос в той или иной связи поднимали в своих сочинениях Н. С. Тихонравов, А. Н. Пыпин, Ф. Керенский, В. Н. Мочульский, И. Я. Порфирьев, А. Н. Веселовский (последнего, правда, больше интересовали не идеологические мотивы анализируемых им сочинений, а сугубо формальная работа с текстом). Остальные авторы, высказываясь по другим поводам, отмечали присутствие в разных запрещенных сочинениях дохристианских источников, которые через книжность подпитывали не умерший к такого рода идеям интерес в древнерусской культуре.

<sup>48</sup> Наиболее выразительными примерами в данном случае могут служить некоторые редакции «Беседы трех святителей», «Сказание Афродитиана» и отчасти «Откровение Варуха». Вместе с тем нельзя не отметить, что даже в случае, когда в изложении открыто присутствуют дохристианские понятия, образы и персонажи (как в «Сказании Афродитиана», например), — основной лейтмотив всего произведения остается антиязыческим. Такое произведение, в лучшем случае, можно рассматривать не иначе как двоеверное, содержащее лишь отдельные уступки христианства язычеству.

<sup>49</sup> Эту типологию апокрифов предложил и опирался на нее в своей работе И. Смирнов (см. его работу: Апокрифические сказания о Божией Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. № 4. С. 571–572).

<sup>50</sup> Согласно «Изборнику 1073 года», каждому такому разделу сомнительных книг предлагалась вполне благочестивая замена: «Страньских книг всех укланяйся, что бо тебе и чюжим словесемь, или законом и лжом пророком, яже убо извращают легчайшая в вере... аще бо повестныя хощеши почитати, имаши царьскыя книги, аще хытростьныя и творитвыныя — имаши пророкы, Иова приточника. В них же всякой твари ухыщрению... аще ли песным хощеши, то имаши псалмосы, или законное заповеданье, преславный господа закон. Всех убо чюжих и дьявольских книг укланяйся» (цит. по: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. Примечания. С. 26. № 40).

<sup>51</sup> См.: *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. I: Апокрифы ветхозаветные. Пг., 1921.

<sup>52</sup> См.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и летопись // ИОРЯС. 1925. Т. 20. С. 380–382.

<sup>53</sup> См.: *Беляев М. В.* Происхождение народных легенд о миротворении // Известия Азербайджанского государственного ун-та. Общественные науки. Баку, 1925. Т. 4–5. С. 66–74; *Его же.* Из литературной истории русских народно-поэтических представлений // Известия Азербайджанского государственного ун-та. Общественные науки. Баку, 1926. Т. 6–7. С. 49–61.

Назовем еще здесь вышедшую в это время в Болгарии работу Й. Йванова «Богомилски книги и легенди» (София, 1925). Книга не имеет отношения к отечественной историографии, но она интересна тем, что это, по существу, последнее фундаментальное исследование в области неканонической литературы, подводящее определенный итог исследованию апокрифов русской наукой XIX–начала XX в. В книгу, имеющую довольно внушительный объем, вошли публикации апокрифических сочинений и исследовательская часть, в которой раскрывается религиозное содержание произведений. Существенным недостатком этой работы является чрезмерное суживание идейно-религиозного значения апокрифов в средневековой культуре, выражавшееся в прямолинейном и нередко необоснованном подключении апокрифов к богомилскому еретическому движению.

<sup>54</sup> См.: *Ржига В. Ф.* Новая версия о земном рае // *Byzantinoslavica*. Roč. II. Praha, 1930. S. 374–383. Указанное издание представляет интерес в том плане, что наряду со статьей В. Ф. Ржиги в него включено очень интересное исследование М. А. Андреевой (Политический и общественный элементы в византийско-славянских гадательных книгах), посвященное византийским и славяно-русским отреченным книгам гадательного содержания (см.: Там же. С. 47–73).

<sup>55</sup> См.: *Седельников А. Д.* Мотив о рае в русском средневековом прении // *Byzantinoslavica*. Roč. VII. Praha, 1937–1938. S. 164–173. В этом же выпуске помещена ста-

тъя белградского автора, посвященная апокрифическим известиям об апостоле Андрее (*Погодин А. Л. Повесть о хождении апостола Андрея* // Там же. С. 128–148).

<sup>56</sup> На это, а также на ослабление интереса к изучению апокрифической тематики совершенно справедливо обратили внимание А. А. Турилов и А. В. Чернецов (см. их работу: К изучению «отреченных книг» // Естественнoнаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 111).

<sup>57</sup> См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Апокрифы // История русской литературы. Т. 1. М.; Л., 1941. С. 75–83; см. также раздел «Апокрифы» в главе «Возникновение древнерусской литературы», написанный О. В. Твороговым и включенный в «Историю русской литературы X–XVII веков» (М., 1980. С. 46–49).

<sup>58</sup> См.: *Шувалов С. В.* Дуалистические апокрифы в древней русской литературы: Апокриф о споре и борьбе дьявола с Иисусом // Ученые записки Московского педагогического дефектологического института. Т. 1. М., 1941. С. 179–221 (этим же автором написана докторская диссертация на тему «Дуалистические апокрифы и видения в древней литературе и фольклоре»); *Белоусов А. Ф.* О мотивированности противопоставления «исторического» времени «мифологическому» (К анализу временных отношений в вариантах «Стиха о Голубиной книге») // Третья летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы. Кязрику, 10–20 мая, 1968. Тарту, 1968. С. 91–93; *Зозуля Л.* Изображение ада и рая в некоторых древнерусских текстах. (На материалах апокрифических и ранних еретических текстов) // Русская философия: Сборник научных студенческих работ. Тартуский государственный университет. Тарту, 1971. Т. 3. С. 14–25; *Белоусов А. Ф.* Из наблюдений над русским духовным стихом // *Quinquagenario*: Сборник статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1972. С. 50–66; *Клейн Й.* Донец и Стикс (Пограничная река между светом и тьмою в «Слове о полку Игореве») // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 64–68 (автор этой работы делает любопытную, но далеко не бесспорную попытку объяснений мифологем из апокрифических понятий).

Хочется особо отметить, что, хотя целый ряд работ и посвящен апокрифам, тем не менее содержание их ограничивается сугубо текстологическими задачами. См., например, следующие издания: *Гольищенко В. С.* Замечания к изданному тексту «Слова Ипполита» // Изучение русского языка и источниковедения. М., 1969. С. 80–92; *Рождественская М. В.* «Слово о Лазаревом воскресении»: (Характеристика редакций) // ТОДРЛ. Т. 24. 1969. С. 64–67; *Ее же.* К литературной истории текста «Слова о Лазаревом воскресении» // ТОДРЛ. Т. 25. 1970. С. 53–59; *Ее же.* О жанре «Слова на Лазарево воскресенье» // ТОДРЛ. Т. 27. 1972. С. 109–119; *Коган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. 35. 1980. С. 3–300; *Литвинов С. В.* Списки «Откровения Мефодия Патарского» в Древлехранилище ИРЛИ // ТОДРЛ. Т. 37. 1983. С. 382–390; *Бобров А. Г.* «Сказание Афродитиана» в домонгольском переводе (вопросы текстологии) // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 18–30.

<sup>59</sup> Характерными в этом отношении могут быть следующие работы: *Белоброва О. А.* Переводная беллетристика XI–XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 143–154; *Пропт В. Я.* Змееборство Георгия в свете фольклора // Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973. С. 190–203; *Кузьмин А. Г.* Сказание об апостоле Андрее и его место в Начальной летописи // Летописи и Хроники: 1973 год. М., 1974; *Мюллер Л.* Древнерусские сказания о хождении апостола Андрея // Там же; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.



<sup>60</sup> См., например: Сказание отца нашего Агапия // ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 154–165, 650–651; Хождение Богородицы по мукам // Там же. С. 166–183, 651–652; Тайная тайных // ПЛДР. Конец XV–первая половина XVI века. М., 1984. С. 534–591, 750–755.

<sup>61</sup> Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 40–67, 95–98, 102–103, 119–124, 131–132, 183–184, 230–231, 266–273, 282–287, 295–296, 396–398, 425–428, 439–447, 462–465.

<sup>62</sup> См.: *Мещерский Н. А.* Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе (к изучению версий книги Еноха) // ТОДРЛ. Т. 19. 1963. С. 130–147; *Его же.* К истории текста славянской книги Еноха: Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе // ВВ. 1964. Т. 24. С. 91–108; *Его же.* К вопросу об источниках славянской книги Еноха // Краткие сообщения Института народов Азии и Африки. Т. 86: История и филология Ближнего Востока: Семитология. М., 1965. С. 72–78; *Его же.* Апокрифы в древней славяно-русской письменности (Ветхозаветные апокрифы) // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. I. М., 1976. С. 181–210.

<sup>63</sup> См.: *Кобяк Н. А.* Индексы «ложных» и «запрещенных» книг и славянские апокрифические евангелия // Из истории культуры и общественной мысли народов СССР. М., 1984. С. 19–30; *Ее же.* Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 45–54; Словарь книжников и книжности Древней Руси. С. 441–447.

<sup>64</sup> *Хачатурян Л. М.* Русские редакции эсхатологических апокрифов (конец XV–XVII вв.): Дис. канд. филолог. наук. М., 1982 (там же см. список работ исследовательницы по этой теме); см. также: *Елисеев Г.* Две системы взглядов в общественном сознании средневековой Руси и эволюция апокрифов в XIII–XV вв. // Русское средневековье. Книжная культура. Вып. 1. М., 1998. С. 26–58.

<sup>65</sup> См.: *Чернецов А. В.* К изучению символики Новгородских врат 1336 г. // КСИА. № 144. М., 1975. С. 40–46; *Его же.* Об изображениях кентавра, обнажающего меч // КСИА. № 166. М., 1981. С. 56–63; *Его же.* Иллюстрации к Шестокрылу и вопрос об отреченных изображениях в Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 38. 1985. С. 231–240; *Его же.* Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. Т. 40. 1985. С. 260–344 (в соавторстве с А. А. Туриловым). См. также: *Турилов А. А., Чернецов А. В.* К изучению «отреченных» книг // Естественнаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 111–140; *Симонов Р. А., Турилов А. А., Чернецов А. В.* Древнерусская книжность (Естественнаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). М., 1994.

<sup>66</sup> См.: *Бобров А. Г.* Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб., 1994.

<sup>67</sup> См.: *Симонов Р. А.* Русская астрологическая книжность (XI–первая четверть XVIII века). М., 1998.

<sup>68</sup> См.: Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. Назовем, в этой связи, издания переводов апокрифических текстов, осуществленные с греческого и других языков: От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987. С. 55–153 (переиздание см.: Многоценная жемчужина. М., 1994. С. 63–195); Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты и комментарии. М., 1989; Византийские легенды. М., 1994. С. 37–45, 193–207; *Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. М., 1997.

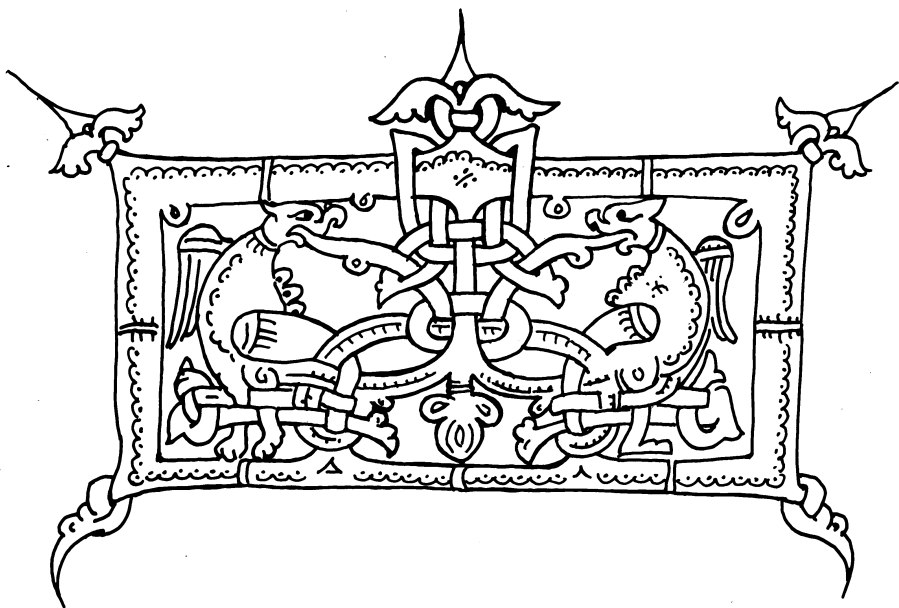
<sup>69</sup> См.: Книга, глаголемая «Прохладный вертоград» / Сост., предсл., вступ. ст., переводы и коммент. Т. А. Исаченко. М., 1997. С. 269–301.

<sup>70</sup> См.: Библиография работ по древнерусской литературе. Ч. 1: (1958–1962 гг.). Л., 1978; Ч. 2: (1963–1967 гг.). Л., 1979.









## СПОРЫ XI ВЕКА О «ВЫСШИХ СИЛАХ» И «ПОТАЕННЫЕ» КНИГИ\*

*Можно ли точно датировать время появления первых переводов апокрифических произведений в книжности Древней Руси? Совершенно очевидно, что в условиях, когда количество сохранившихся датированных рукописей исчисляется единицами, а многие ранние памятники дошли до нас только в поздних списках, сделать это весьма и весьма нелегко. Вместе с тем исследователями выработаны надежные методы, позволяющие заглянуть за грань видимого и приоткрыть плотную завесу веков даже в относительно молодых литературных источниках, в которых сохранились реплики и фрагменты исчезнувших древних произведений. Именно благодаря этому начальные страницы истории отечественной книжности написаны далеко не по одним только подлинникам.*

*В данном разделе речь пойдет о произведении довольно раннем — «Повести временных лет». Но нас в ней будет интересовать то, что является «эхом», отражающим звучание более древних, предшествующих летописному своду памятников, и притом таких, которые имеют непосредственное отношение к апокрифической литературе. Наиболее интересным в этом отношении представляется «Повесть о волхвах», возникшее в 70-х годах XI столетия как внелетописное произведение, а затем использованное в качестве источника составителями начального русского летописания. «Повесть» несет на себе печать сложнейших идейных коллизий эпохи. В нем отражено противоборство язычества и христианства, содержится ценнейшая информация о миро-*

---

\* Глава написана в соавторстве с С. В. Мильковой.

воззренческих особенностях древнерусского христианства (точнее, первых его идеологов), излагаются взгляды волхвов. Безусловно, данный пример соприкосновения апокрифов с оригинальной древнерусской письменностью выбран не случайно.

«Повествование о волхвах» из многих приведенных выше (в разделе «Сквозь запреты к читателю») примеров причастности переводных апокрифов к древнерусской литературе выгодно отличается возможностями углубленной и всесторонней его проработки в смысле сопоставления с широким кругом апокрифических памятников и, как результат, позволяет выйти на проблематику идейно-мировоззренческого порядка. И сейчас и в последующем, выбирая сюжеты для детальной прорисовки, мы будем в первую очередь руководствоваться их значимостью в мировоззренческом плане, а во вторую — их непосредственной причастностью к оригинальному развитию древнерусской мысли.

Исторические экскурсы или отступления от темы необходимые для обоснования авторской точки зрения, отнесены в примечания, дабы не ломать тематической целостности повествования.

**В** начальный период христианизации страны четкого разграничения между литературой канонической и апокрифами, как свидетельствуют сохранившиеся рукописные памятники, так и не установилось. Поэтому возникает закономерный вопрос: чем была обусловлена такая неразборчивость? Отражала ли она какое-то особое, близкое еретическому состояние древнерусской религиозности, или причина заключалась в чем-то другом?

Попытки объяснить связанные с распространением апокрифов особенности древнерусской идейно-религиозной жизни слабой догматической подготовкой русских книжников малоубедительны. Уже на заре своей христианской истории Древняя Русь показала великолепные примеры образованности в лице первого русского митрополита Илариона (середина XI в.), летописца и агиографа Нестора (середина XI—начало XII в.), князя Владимира Мономаха (1053–1125), Кирилла, епископа Туровского (ум. до 1182), самозванного митрополита Климента Смолятича (ум. после 1164) и еще многих и многих других писателей, религиозных и политических деятелей.

В литературе преобладает объяснение популярности апокрифов занимательностью их повествования, обилием чудес и сказочной фантастики, делавших чтение доступным и привлекательным, а также введением многих дополнительных деталей, о которых умалчивает Священное Писание и которые удовлетворяли любопытство средневекового читателя. Думается, это справедливо, но не вполне достаточно для объяснения участия апокрифов в формировании религиозных, идеологических и общемировоззренческих ориентаций. А участие это было весьма активным. Наряду с произведениями ортодоксальными апокрифы были хоро-

шо освоены русскими книжниками, а некоторые из привнесенных ими идей оказались созвучны духовным запросам общества и стали органической составной частью умственной жизни страны. Из апокрифических источников древнерусские книжники нередко черпали материал, формулируя сложнейшие философско-мировоззренческие понятия. При этом апокрифы, как уже говорилось, подключались к отечественной культуре двумя способами: 1) путем переводов и размножения копий произведений; 2) путем извлечений, пересказов и переработок апокрифических сюжетов и мотивов оригинальной русской письменностью.

По-видимому, самое раннее соприкосновение апокрифической переводной литературы с оригинальной русской письменностью, относящееся ко второму типу взаимодействия, запечатлено в летописном «Повествовании о волхвах». «Повествование» объединяет целый цикл летописных статей, включенных в «Повесть временных лет» под разными годами. До помещения в летопись оно представляло собой тематическое и идейное целое, существовавшее как отдельное большое произведение. «Повествование о волхвах» — не беспристрастная запись летописца, а резкий памфлет, вызванный к жизни потребностью дать идеологическое обоснование борьбе с активизировавшими свою деятельность идеологами язычества — волхвами. В одной из промежуточных редакций «Повести временных лет» рассказ этот был разбит на части, помещенные под разными датами<sup>1</sup>. Записи оказались осложнены позднейшими комментариями. Но при всей многослойности переработанного сводчиком текста «Повествование» сохранило полемическую остроту — это живой отклик современника на социальные и идейные брожения XI в.

«Повествование» до его включения в состав «Повести временных лет» относилось к летописному своду, редакция которого оформилась скорее всего в 70–80-х годах XI столетия<sup>2</sup>. Как считается в последнее время, данный свод был связан с Десятинной церковью<sup>3</sup>. Позднее наряду с другими, более ранними летописными сводами он вошел в состав «Повести временных лет». При этом составители летописи не сгладили всех противоречий и следов искусственного соединения включенных в нее частей. Отсюда на страницах начального русского летописания соседствуют весьма отличающиеся друг от друга оценки исторических событий и лиц. В многоголосице можно различить определенный разноречивый как политических, так и идеологических интересов<sup>4</sup>.

Среди других составных частей «Повести временных лет» целым рядом отличительных особенностей выделяется блок «десятинных» записей. Отметим самые примечательные из них. «Десятинной» летописной традиции, кроме подробных сведений об истории Десятинной церкви, принадлежат топографические примечания, в которых исторические события привязываются к заметным географическим ориентирам. Для «десятинной» традиции характерно пристрастное отношение к небесным знамениям и их символическим толкованиям. Авторов отличает лишенное амбиций религиозной исключительности внимание к западнославянским событиям и к странам европейского Запада при одновременном прохладном и даже враждебном отношении к Византии.

Для нашей темы наибольший интерес представляет свободное отношение летописцев этого направления к «потаенной» литературе, выразившееся в переработке апокрифических сюжетов и включении заимствованного и преобразованного литературного материала в ткань летописного повествования.

Записи «десятинного» цикла выявляют особый интерес к взаимоотношению язычества и христианства. Вместе с тем отношение к недавнему языческому прошлому Руси здесь весьма своеобразное. Например, в сообщении о событиях 1044 г., отмеченных обострением русско-византийских отношений, говорится о крещении убитых князей-язычников Олега и Ярополка Святославовичей. Подобное символическое совмещение язычества с христианством совершилось в Десятинной церкви<sup>5</sup>. Между прочим, этому малопонятному обряду можно указать единственное известное нам соответствие, которое к тому же происходит из апокрифического источника. Имеется в виду сказание о крещении костей Адама: сначала водами реки Иордан, а затем кровью Христа, пролитой на месте погребения Адама. В том и другом случае символически выражена идея предуготованности к крещению.

Прежде чем приступить к непосредственному рассмотрению текстов, попробуем, хотя бы в общих чертах, представить события тех лет и ту духовную атмосферу, в которой создавалось «Повествование» и которая определила его острополюмический накал.

Начнем с того, что это была переломная во всех отношениях эпоха — эпоха широкомасштабных социальных перемен, смены вер, ценностей и мировоззренческих ориентаций. Переворот в сфере общественного сознания, как известно, проходил под знаком христианизации и выражался в постепенной перестройке духовной жизни в соответствии с требованиями новой религиозной идеологии.

Проникновение христианского мирозерцания в среду славянского народонаселения Древней Руси началось, как известно, задолго до того, как христианство стало государственной религией<sup>6</sup>. Однако и крещение Руси в 988 г. не стало завершающим этапом христианизации общества, оно лишь положило начало необратимому движению в переустройстве основ идеологической жизни древнерусских земель. Признание христианства официальной религией открывало новые широкие возможности перед древнерусской церковью в ее деятельности по искоренению прежних верований. Как бы то ни было, но процесс смены языческого мировоззрения новым объяснением мира, базирующимся на положениях монотеистической религиозности и абсолютной надприродности божественного начала, и после крещения Руси не обратился в победное шествие христианства, а продолжался еще довольно длительное время<sup>7</sup>.

Не ставя перед собой задачи определения хронологических рамок христианизации (этот вопрос, вообще, не может быть решен однозначно в отношении всего общества в целом), ограничимся пока лишь анализом начальной стадии этого процесса.

Со времени Владимира Крестителя к периоду княжения Ярослава (середина XI в.) обстановка в стране значительно переменилась — «умножишася прозвутери и



людье хрестьяньстии». Широко проводилась подготовка кадров священнослужителей<sup>8</sup>. Развернулась строительная деятельность церквей и монастырей. Одновременно быстрыми темпами развивались жанры искусства, обслуживавшие нужды религиозного культа. Уже XI век дал высокие образцы иконописи и шедевры в прикладных видах творчества. Не успев возникнуть, сразу же достигла своего расцвета литература.

Вместе с тем блестящие успехи молодой христианской культуры не дают полного представления о состоянии дел в различных слоях общества. В рамках христианства первоначально развивалась лишь официальная, господствующая культура, которую можно образно сравнить с вершиной айсберга, возвышавшейся над могучей толщей бытовой народной культуры. Этот пласт культуры не был глубоко затронут христианством на протяжении, по крайней мере, всего домонгольского времени<sup>9</sup>.

Культурную поляризацию можно рассматривать как одну из граней обозначившихся в обществе противоречий.

Воспетая в народном эпосе демократическая эпоха Владимира Красное Солнышко постепенно уходила в прошлое. После того как церковь заявила о своем намерении взять под контроль все стороны духовной жизни в стране, к социальным и внутривластным проблемам прибавились противоречия идейного плана. Общая ситуация, и без того сложная из-за непрекращавшихся войн и набегов, усугублялась неурожайными и голодными годами, которые в это столетие неоднократно посещали страну<sup>10</sup>. Все чаще летопись фиксирует разного рода «неустроения» в городах и землях Руси.

Так время укрепления государства и первых его значительных культурных достижений стало и временем первых общественных потрясений и религиозной смуты. Отражением такой конфликтной ситуации в обществе и является «Повествование о волхвах».

«Повествование о волхвах» начинается с описания выступления волхвов в Суздальских землях в голодном 1024 г. — **«бѣ мятежь великъ и голодъ по всей той странѣ»**. Во время стихийно возникшего движения восставшие убивали «старую чадь»<sup>11</sup>, мотивируя свои действия тем, что их жертвы являются виновниками неурожая, — **«глаголюще, яко си держать гобино (изобилие)»**. К сожалению, «Повествование», в начальной своей части, не проясняет, как развивались события и какую идейную подоплеку они имели. В условиях неурожая действия кудесников скорее всего носили ритуальный характер и имели прямое отношение к магии плодородия<sup>12</sup>. Своими действиями волхвы, кроме того, подчеркивали превосходство и всемогущество языческих богов перед новым Богом-Вседержителем, бессильным прекратить бедствие<sup>13</sup>.

Продолжение «Повествования о волхвах» помещено в «Повести временных лет» под 1068 г. Здесь рассказывается о мощном восстании киевлян, в результате которого на столичном престоле оказался Всеслав Полоцкий.

Драматические события 1068 г. обычно рассматривались как проявление классовой борьбы, вызванной упрочением феодального миропорядка<sup>14</sup>. Нам надо

уточнить форму и идеологические особенности восстания в Киеве. Возглавил его «рожденный от волхования» Всеслав<sup>15</sup>, который слыл кудесником и пользовался языческими оберегами. И киевское восстание, и выступления волхвов в различных землях древнерусского государства — все это представляло собой особую форму тех социальных движений, которые были облечены в религиозную оболочку. Поскольку выступления киевлян имели антихристианскую окраску, есть все основания принять вывод Л. В. Комаровича о том, что антифеодальное восстание 1068 г. завершилось «переворотом в пользу языческой старины»<sup>16</sup>.

Наиболее интересная и содержательная часть «Повествования о волхвах» помещена в «Повести временных лет» под 1071 г. Это не что иное, как продолжение записей о восстании 1068–1069 гг. Все они, вместе с рассмотренной выше летописной статьей 1024 г., восходят к некогда единому, острополюемическому сочинению, в рамках которого были собраны свидетельства о волхвах<sup>17</sup>.

Эта третья, заключительная, часть «Повествования» представляет особую ценность, ибо в ней наряду с осуждениями язычества неоднократно пересказываются апокрифические сюжеты, с помощью которых достаточно пространно изложены взгляды волхвов. Все вместе существенно проясняет обстоятельства идейной жизни на Руси в XI столетии.

Последуем за летописным текстом и восстановим дальнейший ход событий и их идейно-религиозное содержание в том виде, в каком оно запечатлено в древнерусских переработках апокрифов. Благодаря внелетописным (главным образом апокрифическим) параллелям к рассказу о волхвах появляется возможность использовать дополнительные данные для изучения деталей взаимоотношений христианства и язычества, а кроме того, составить представление о путях и способах проникновения апокрифов в древнерусскую письменность.

Вслед за киевскими событиями 1068 г. антихристианское движение перекинулось в Ростовскую землю. Мятежной вспышке там предшествовал голод, который, как справедливо отметил Б. А. Рыбаков, мог быть воспринят народом как наказание за пренебрежение языческими богами<sup>18</sup>. Сложными погодно-климатическими условиями, недовольством расслаивавшегося на классы общества и усилением религиозной нестабильности воспользовались волхвы. Поведение их, так же как и в 1024 г., носило магический характер. Кудесники совершали действия, которые на протяжении тысячелетия сохранялись в числе обрядов, обеспечивавших, по убеждению их участников, повышение плодородия и общее благополучие. Как в 1024, так и в 1071 г. ритуал выглядел следующим образом: волхвы избивали «жен, державших обилне» и производили действия, имитирующие надрезы у них за плечами (в «мечте прорезавше»), после чего присутствовавшим демонстрировались извлеченное жито и другие припасы<sup>19</sup>.

Обряды-расправы сопровождалась вооруженными столкновениями княжеской дружины с теми, кто шел за волхвами. В условиях стихийных бедствий волхвы прибегали к публичной демонстрации своих ритуальных возможностей<sup>20</sup>. Ведь в споре дилемма решалась так: чьи боги сильнее — тот и прав. Поэтому, попав в плен,

языческие кудесники продолжали упорно настаивать на своем праве совершения ими традиционных религиозных ритуалов.

Антихристианское выступление волхвов, согласно «Повествованию», было решительно подавлено и закончилось после их казни. Заслуга подавления восстания принадлежит княжескому воеводе Яну Вышатичу, который беспощадно покарал восставших. В летописи Ян, кроме того, выступает оппонентом своих жертв. Некоторые исследователи считают, что события были описаны со слов Яна, но не исключено также и то, что в его уста летописец вложил свои слова. Рассказ о волхвах имеет совершенно определенную, нравственно-назидательную цель, ибо события в Суздальской земле использованы летописцем в сугубо полемических целях. Для древнерусского автора важна не канва событий, а удобная возможность приспособления их для того, чтобы убедить читателя в бессилии волхвов, в их неспособности не только влиять на других, но и обезопасить себя<sup>21</sup>.

Выпады такого рода, сходные по приемам построения сюжетов с «Повествованием о волхвах», можно считать штампами христианской литературы. Но особенно ярко и впечатляюще бессилие волхвов и покровительствующих им сил описано в апокрифах. Достаточно указать на идейно родственные нашему памятнику сентенции из «Жития Авраама», «Исхода Моисея», «Георгиева мучения», «Мучения Никиты». Если учесть сильное влияние апокрифов на другие части «Повествования о волхвах», то не исключено, что в данном случае именно чтение ложных сочинений могло натолкнуть автора на мысль применить готовый литературно-полемический прием и в своем сочинении.

Попробуем обосновать выдвинутое положение более весомыми аргументами.

Проблема, как нам представляется, должна быть сформулирована следующим образом. Кроме очевидных текстовых свидетельств раннего соприкосновения русской культуры с идеями запрещенной литературы можно попытаться выявить и такие, которые «запрятаны» глубоко в ткани произведения и могут быть узнаны лишь в прорисовке отдельных образов и литературных приемах. Конечно, напрашивающиеся ассоциации без подкрепления дословными совпадениями могут казаться спорными, но, хотя бы в плане постановки вопроса, на некоторые возможные параллели такого рода в том же «Повествовании о волхвах» все же хотелось бы указать.

В «Повествовании» апокрифический материал более или менее явственно присутствует в отрывке о чудском кудеснике. Согласно тексту, боги-бесы, которым поклоняется волхв, живут в безднах: «„Суть же образом черни, крилаты, хвосты имущи; всходятъ же и подъ небо, слѣшающе вашнх (т. е. христианских. — В.М.) боговъ. Ваши бо бози на небеси сѣтъ. Аще кто ѹмреть от вашнх люднх, то възносимъ естъ на небо; аще ли от нашнх ѹмираеть, то носимъ к нашимъ богомъ в бездну“». Якоже и естъ: грѣшници бо въ адѣ сѣтъ, ждѹще мѹкы вѣчныя, а праведници въ небеснѣмъ жилищѣ водворяются со ангелы»<sup>22</sup>. Здесь, с одной стороны, отражено воздействие апокрифической легенды о падении Антихриста, о которой далее речь пойдет особо, а с другой — проводится незамысловатая идея о том, что можно избежать греха путем избрания истинного божества (а не тернистого пути спасения!). Идея

греховности упрощается. Грешны только язычники. Достаточно отступить от язычества и принять крещение — спасешься. Такой взгляд соответствует адоптионизму — божественному усыновлению человека через крещение<sup>23</sup>. Именно его проповедовали первые апологеты христианства на Руси<sup>24</sup>.

В приведенном рассказе чудского кудесника о том, как живущие в безднах бесы взбираются на небо слушать богов, присутствует глубоко запрятанный апокрифический смысл. Можно предложить некоторые соображения, проясняющие источник сообщаемых древнерусским памятником сведений, который, правда, уводит далеко за пределы проблемы воззрений волхвов. Дело в том, что летописный сюжет о путешествующих между небом и землей бесах поразительно соответствует иудейской апокрифической легенде, где Ашмодей\* — царь бесов, самый могучий и злой из них, вместе с подвластными ему духами ежедневно восходит на небеса и поучается в школе небесной, а потом спускается на землю и поучается в школе земной. Эта же легенда об Ашмодее отразилась, в свою очередь, на содержании апокрифического сочинения «О Соломоне и Китоврасе», которое как самостоятельное произведение было распространено в русской письменности. В свете данного апокрифа, как нам представляется, проясняется и происхождение летописных сведений о странствующих между небом и землею бесах. Поскольку названный здесь апокриф, по всей вероятности, появился на Руси довольно поздно (списки, по крайней мере, датируются XV–XVII веками), можно предполагать, что какой-то общий с этим апокрифом источник находился в руках составителя «Повествования о волхвах». Ведь летописец, как правило, ничего не придумывал от себя: он записывал либо рассказы очевидцев, либо свидетельства книг, находившихся в его распоряжении. Комбинируя те и другие, он выражал тем самым свою точку зрения. Точка же зрения на бесов в данном случае неортодоксальна.

Есть и другие основания для сближения «басни» о Соломоне и Китоврасе с летописным рассказом о волхвах. Интерес для нас может представлять та часть апокрифа, в которой повествуется о том, как Китоврас осмеивает провидца, который «поведаше людям сокровенное, а сам не ведаше крова под собою с златом». Совершенно аналогичный мотив развенчания веры в провидцев будущего введен в «Повествование о волхвах» с назидательными целями. Автор его, обращая внимание на бессилие предсказателей-кудесников предвидеть свою участь, прибегает к тому же полемическому литературному приему, образец которого дает апокриф «О Соломоне и Китоврасе». Примечательно, что Китоврас сам выступает в роли предсказателя будущего, посрамляя провидца. Интересно, что аналогичное «соревнование» провидцев находим в летописной статье 912 г., которая, возможно,

---

\* *Ашмодей* — так в памятнике. В современной транскрипции — Асмодей, демоническое существо иудейских легенд. Впервые упоминается в «Книге Товита». Персонаж апокрифического сказания о Соломоне — сверхъестественный помощник царя в строительстве храма Соломона, обладатель тайны строительства. В славянских вариантах апокрифа Ашмодею соответствует Китоврас, выполняющий те же функции.

тоже восходит к «Повествованию о волхвах». Князь-кудесник Олег, согласно летописному тексту, высказывает сомнение в верности предсказаний волхвов и за свое сомнение принимает смерть<sup>25</sup>. И в переводном апокрифе, и в древнерусском источнике получается так, что за счет посрамления одного прорицателя возвышается другой. Нужно ли говорить, насколько такая позиция расходится с христианским вероучением? Чтобы избежать этого, в авторитетных для церковной традиции апокрифах в аналогичных ситуациях даром предвидения наделяются святые подвижники, которые побеждают соперничающих с ними в «чудесах» кудесников, превосходя их во врачевании, в оживлении мертвых и, конечно же, в самом даре предвидения. Яркий тому пример — апокрифическое «Мучение Никиты».

Итак, мы теперь можем снова вернуться к тому, с чего начали, и подвести итог. В ряду нескольких перечисленных выше возможных апокрифических параллелей «Повествованию о волхвах» можно довольно уверенно указать на конкретный источник, послуживший древнерусскому автору образцом для развенчания веры в волхвов-предсказателей. Таким источником является древняя иудейская легенда об Ашмодее-Китоврасе, из которой к тому же были заимствованы детали, характеризующие объект поклонения волхвов.

Перейдем теперь к рассмотрению другого, но бесспорно апокрифического пласта «Повествования о волхвах». Здесь для нас наибольший интерес представляет изложение космогонического спора языческих кудесников с представителем княжеской власти, насаждавшей новую идеологию. В контексте спора в летописи воспроизводится миф, объясняющий появление первого человека. Согласно этому мифу, который пересказывают волхвы, человек создан был из ветоши, брошенной Богом на землю из небесной «мовницы» (бани). Из этой ветоши «створи дьяволъ человекѣка, а богъ дүшю во нь (в него) вложи. Тѣмже, аще үмреть человекѣкъ, в землю идетъ тѣло, а дүша к Богу»<sup>26</sup>. Давно уже замечено, что вложенные в уста волхвов высказывания представляют собой смесь языческой мифологии с преданиями апокрифической литературы о творении мира Богом и дьяволом<sup>27</sup>.

Вряд ли летописцу удалось в данном случае адекватно отразить черты языческого мировоззрения. В глаза сразу бросаются два момента: с одной стороны, речь идет о славянской (либо финно-угорской, если считать волхвов представителями только этого племени) мифологии, с другой — в изложении господствуют образы и понятия неканонической литературы. Книжно-апокрифические по своей природе образы и понятия, несомненно, были приписаны волхвам, причем восходящие к традициям «потаенной» письменности мотивы затемнили сам смысл пересказываемого мифа, приводимого и без того лишь частично. В итоге достоверной языческой легенды не получилось, да и апокрифическая основа была в обработке древнерусского книжника искажена почти до неузнаваемости.

Если привлечь дополнительные данные, то миф, о котором идет речь в летописи, можно представить на их основе более целостно.

Но прежде обратимся к летописи и посмотрим, какие дополнительные, поясняющие смысл мифа материалы содержит в себе источник. В терминологии летописца творец человека прямо назван Антихристом, бесом, в реальности которого

наш автор не сомневается: «Какий то богъ, сѣдя в безднѣ? То есть бѣсть, а богъ есть на небеси, сѣдая на престолѣ, славим от ангелъ... Сих бо ангелъ свержень бысть, его же вы глаголета антихрест, за величанье его низвержень бысть с небесе...»<sup>28</sup>. Как видим, здесь излагаются основные положения широко распространенного и вошедшего во многие апокрифы сюжета об отпадении Сатаниила от Бога. Внеканонический мотив соперничества Бога с его антагонистом Сатаниилом-Сатаной, включая описание его низвержения с небес, присутствует в самых разнообразных по своему жанру сочинениях\*. Попал он и в древнерусскую «Палею Толковую», где излагается версия, близкая «Повести временных лет»<sup>29</sup>. О свержении Сатаны говорится в Соловецком списке «Беседы трех святителей», в «Книге Еноха», в «Сказании о семи планидах» и в «Видении Исаяи». При желании апокрифические параллели летописному сюжету можно было бы продолжить. Близки летописному пониманию и народные представления, оформившиеся не без влияния апокрифической литературы. Согласно им, языческие боги, олицетворявшие стихии природы, воспринимались как сверженный вместе с Антихристом на землю чин Сатаны<sup>30</sup>.

Другие источники помогают понять, как произошло объединение апокрифа и мифа и что лежало в основе такого их объединения древнерусским книжником. В литературе опубликовано современное «Повествованию» граффити из Софийского собора в Новгороде. Оно с поразительной точностью отражает и религиозные споры, и картины засухи на рубеже 60–70-х годов XI в. В этой записи на стене собора христианский Бог противопоставляется бесу, которому приписывалась власть посылать дожди<sup>31</sup>.

Приведенные выше источники ценны тем, что в них нашло отражение понимание языческих богов как бесов, свойственное некоторым древнерусским книжникам и какой-то части населения, просвещенного новой верой, испытавшего на себе воздействие апокрифических понятий. В соответствии с ними под пером летописца и автора новгородского граффити могущественное языческое божество превращается в беса, который, подобно сверженному с небес Сатане, властвует над пороками людей, и находится в каком-то отношении к водной стихии неба.

В данном случае налицо апокрифический источник отраженного в процитированных свидетельствах верования во власть беса. Ведь ветхозаветная часть Библии не содержит четко выраженных указаний на происхождение дьявола, а это

---

\* *Сатана* — в Ветхом Завете одно из многих имен, обозначающих антагониста Бога. Название происходит от еврейского — «противник». В христианстве это противник Бога и одновременно царь ада. Если в некоторых еретических учениях он выступает как равноправный Богу соперник, то в христианстве, равно как и в иудаизме, власть Сатаны значительно уступает по могуществу власти Бога. Согласно апокрифической легенде, он одно время являлся приближенным к Богу архангелом и тогда назывался Сатаниилом. Однажды он позавидовал власти Бога над миром и был свержен с небес по приказу Господа Михаилом, потеряв при этом в своем имени суффикс «ил», указывавший на приближенное к Богу положение. Вместе с ним были свержены находившиеся в его подчинении служебные духи (бесы).

умолчание восполняется в христианской традиции апокрифическими источниками, излагающими легенду о падении Сатаны<sup>32</sup>. Почерпнутые из апокрифов сведения о «князе тьмы» прочно вошли в церковный обиход и воспринимались как вполне достоверные, поскольку они получали свое подтверждение в том сюжете из Апокалипсиса, где говорится о брани Михаила с драконом и низвержении последнего с небес (Откр. 12, 7–9). Сведения Апокалипсиса и апокрифических источников легли в основу «Слова на собор архистратига Михаила», которое представляет собой апокрифическую компиляцию, известную в целом ряде древнерусских списков. Нелишне отметить, что произведение это считается «вполне православно-церковным» по своему содержанию<sup>33</sup>.

Представления о враге мира и человека формировали новозаветные книги (Мф. 4, 1–11; Лк. 10, 18; Ин. 16, 11; Кол. 2, 14–15), но более подробно вопросы власти дьявола над человеком были разработаны в монастырях Синая, Египта и Палестины. На Руси с этими представлениями знакомились через Патерики, содержащие жизнеописания монахов-отшельников. В Патериках дьявол и его слуги-бесы представлены искусителями, навевающими греховные помыслы и склоняющими человека к неблагоприятным действиям<sup>34</sup>.

Некоторые из древнерусских произведений отражают совершенно иное восприятие «князя тьмы». Человек оказывается в полном подчинении дьяволу, который возвышается над ним как демиург, подавляющий личное волеизъявление. Как следствие — с человека снимается ответственность за поступки. Приведем типичный пример из древнерусской литературы, который отражает такого рода представления: *«Аще видиши брата в блудъ впадающа или во ин грехъ, абие рцы проклят буди Батана, твое сие есть дело, а не бы сего брат мой о себе сотворил»*<sup>35</sup>.

Представления о полновластии дьявола восходят к кругу неканонических идей, которые поставляла апокрифическая демонология. По справедливому заключению В. П. Адриановой-Перетц, «апокрифы еще ярче, чем Библия, изображали власть дьявола в мире, объясняя наглядно происхождение зла, несчастий, болезней»<sup>36</sup>. Надо, однако, уточнить, что речь идет не о более ярком и выразительном образе, а о принципиально ином типе взаимоотношений человека с внешними по отношению к нему силами. Дьявол апокрифов уже не соблазнитель, а демиург.

В наиболее полном виде принципы апокрифической демонологии изложены в «Заветах двенадцати патриархов», входящих в состав толковых палейных сборников и доступных самому широкому читателю. «Заветы» представляют собой сюжетно оформленный цикл нравственных заповедей, которые дают «своим детям» ветхозаветные патриархи. В апокрифе идет речь о том, как каждый из патриархов перед смертью кается в совершенных грехах и формулирует один или несколько нравственных принципов, которые он хочет завещать потомкам. В итоге получается идеальная модель высоконравственного поведения, как бы противопоставляемая ветхозаветной морали<sup>37</sup>. Общеназидательная тональность произведения вполне соответствует целям и задачам нравственного учения христианства. Но вместе с тем отклонениям от норм нравственности в апокрифе дается далекое от каноничности объяснение.

В завете Рувима подробно разработана целая «теория» психо-физиологических оснований греховности, согласно которой поведение человека всецело выводится из подчинения «духам прелести», посылаемым от «врага» и управляемым его действиями: «...**тако же быти в нихъ всемѹ члвц(с)комѹ дѣлѹ**»<sup>38</sup>. Всего действуют семь духов, причем, соединяясь с чувствами и органами человека, они порождают пороки: 1) блудный дух «в вещи прилепляется»; 2) дух несытости находится в утробе; 3) дух вражды поселяется в сердце; 4–6) духи славохотения, высокоумудрия и лжи связаны с органами речи, слухом, мозгом; 7) дух несправедливый «с нимиже тѣдѣи и обажениа. **тако створитъ оугодѣ ср(д)цю**»<sup>39</sup>. Духи эти постоянно помогают Сатане держать в своей власти человечество. Они, «**вхѣдѣица ѿ врага обладають всѣми помысли члвкѹ**»<sup>40</sup>.

Согласно «Заветам двенадцати патриархов», порочная жизнь человека оказывается обусловленной чисто внешними по отношению к нему причинами. Внутренних побудительных мотивов апокрифическая «механика» в данном случае не предусматривает. Вся воля человека, по существу, сводится к естественным склонностям, контролируемым к тому же дьяволом. Хорошим примером, иллюстрирующим этот принцип, в апокрифической литературе является рассказ об убийстве Авеля, где вина за смерть брата ложится не на Каина, а на Сатану, который толкнул его на злодеяние.

Присутствующий в «Повествовании о волхвах» мотив полновластия дьявола на земле также имеет свои апокрифические параллели. Так, в «Слове об Адаме» говорится о «рукописании», которое после изгнания из рая первый человек дал дьяволу. Согласно «рукописанию», Адам признает над собой власть того, в чьем ведении находится земля: «**Чья есть земля, того и азъ, и чада моя**»<sup>41</sup>.

Судя по другим апокрифам, Сатана был свержен на землю и претендовал на разделение власти с Христом: «...твоя суть небеса, а моя суть земля». «Прение Господне с дьяволом», откуда взято это изречение, в славяно-русских списках специально подчеркивает антагонизм Бога и дьявола: «**Аще не борюся съ тобою, не бѹдѹ подобенъ вышнему**»<sup>42</sup>, в чем обычно усматривают влияние на апокриф богомильского дуализма<sup>43</sup>. Сейчас уже доказано, что заявление дьявола является редакторской (причем славянской по своему происхождению) переделкой первоначального греческого текста, где те же слова принадлежат Христу. В результате такой переделки дьявол уподобляется божеству со всеми вытекающими отсюда последствиями. Меняется весь смысл апокрифа, становится иной роль дьявола в земных делах. Если в греческих списках «Прения» дьявол просто посылает Христа на небо, то в славяно-русских его редакциях тезис о разделении сфер влияния выглядит как провозглашение Сатаны властелином земли, а ведь это и утверждается в «Повествовании о волхвах».





*Василий Корень. Убийство Каином Авеля.  
Наглядно изображена причастность дьявола к злодеянию.  
Гравированная Библия 1692–1696 гг. Л. 18.*

Можно, конечно, присутствующую в «Повествовании» идею всевластия беса выводить из ортодоксального круга понятий. Ведь во многих антиязыческих поучениях причастность язычеству уподобляется власти дьявола, а жертвы идолам приравниваются к жертвам бесовским (в свою очередь, поучения эти восходят к Св. Писанию: I Кор. 10, 20–21; Откр. 9, 20). При всей внешней схожести мотивов дьявол представлен в этих текстах как соблазнитель к идолопоклонству. А такое значение не покрывает всего образа летописного Антихриста, выступающего полным властителем тех, кто поклоняется прежним богам. Вместе с тем влияние канонической литературы, несомненно, сказалось в понимании языческих богов как бесов.

Не только в «Повествовании о волхвах», но и в целом в оригинальной русской письменности по сравнению с переводной церковной литературой облик беса значительно видоизменялся. Т. Ф. Волкова не так давно сделала интереснейшие наблюдения над образом беса в «Киево-Печерском патерике». Она убедительно показала, что

даже в этом самом строгом (в смысле следования христианскому канону) памятнике древнерусской литературы присутствуют народно-поэтические элементы в изображении дьявола. По заключению автора, на русской почве образ «дьявола-искусителя византийской агиографии обретает новую литературную жизнь»<sup>44</sup>. Это выразилось, в частности, в том, что, находясь в генетической связи с традиционными христианскими представлениями о властелине зла, русский бес постоянно меняет маски, приобретая в динамизме и живости черт «большую художественную выразительность по сравнению с бесом византийских патериков»<sup>45</sup>. Бес «Киево-Печерского патерики» выглядит то сказочным чертом-неудачником, то добродушным хозяином, напоминая домового, то персонифицируется в образе скомороха. Как не вспомнить в связи с этим апокрифический рассказ о павшем с небес многоликом воинстве Сатаны, заселившем землю и воплотившемся в самых разнообразных существах.

Житийные тексты о послушниках монастыря содержат много сюжетов, подчеркивающих многоликость зла, чему соответствует постоянно меняющийся лик дьявола, который через персонажей-посредников воплощает целую галерею «антигероев». По контрасту с ними подчеркивается высоконравственная жизнь подвижников, разоблачающих и побеждающих врага и его козни.

Хотя в «Киево-Печерском патерике» довольно последовательно проводится принцип свободы воли, в некоторых сюжетах причина греха явно перекладывается с человека на носителя зла — дьявола, что означает освобождение согрешившего от моральной ответственности. В связи с этим представляется вполне закономерным итог исследования Т. Ф. Волковой, доказывающей, что те герои, которые кажутся слабохарактерными, злыми, мстительными, а иногда и просто порочными людьми, по замыслу создателей «Киево-Печерского патерики» не только не достойны осуждения, но, напротив, должны вызывать сочувствие и сострадание<sup>46</sup>. Действительно, если дьявол берет на себя зло и оно как бы персонифицируется в образе «антигероя», то тем самым оправдывается проступок, а с человека снимается ответственность за прегрешение. Отсюда возможным следствием является и более мягкое отношение к язычеству, что мы и видим в целом ряде древнерусских памятников. Если стирается четкая грань между добром и злом, то это, в свою очередь, дает возможность подняться из самых предельных глубин падения.

Смягчение образа беса оставляет мало возможностей для дуалистического (в богомильском смысле) противопоставления его Богу. Древнерусский бес (а в конечном счете стоящий за ним дьявол) отличается как от канонического образа, так и от апокрифического. Авторы апокрифов, а тем более богомилы, судят его строже и беспощаднее, чем древнерусский книжник. Последний ругает врага, но признает его, мирится с его существованием, с интересом следит за многочисленными кознями дьявола.

В общем и целом древнерусский бес совершенно не имеет черт универсальности, которые отличают этот образ в Писании и византийских Патериках. Более того, он предельно конкретизирован и даже антропоморфизирован, что с еще большей силой подчеркивает его родство с языческими божествами.

Древнерусский облик беса, восходящий к древнему мифологическому прообразу, во всей полноте раскрывается в антиязыческом поучении «О вдуновении духа в человека»\*, которое содержит в себе отзвук тех же самых космогонических споров, что велись в XI в., в частности и в «Повествовании о волхвах». В поучении речь идет буквально о том же, о чем вели спор волхвы и Ян Вышатич и о чем в смятении духа писал неизвестный автор на стене главной христианской святыни Новгорода, когда вблизи нее бушевали страсти и весь город поддерживал мятежных кудесников. Бес здесь назван своим собственным именем — это известный по другим источникам могущественный Род, в распоряжении которого находятся и небеса, и земля. Автор поучения, опровергая чуждые христианству представления, утверждает: «То ти не Родъ, съѣда на въздѣхъ мечеть на землю грѣды и в том ражаются дѣти, и паки аггѣлан вдымаетъ дѣшю, или паки иномѣ ѿ члѣкъ или ѿ аггѣлъ съѣдъ бѣтъ предасть, сице бо нѣщѣи еретици глаголють ѿ книгъ срачиньскихъ и отъ проклятыхъ болгаръ»<sup>47</sup>.

Приведенные выше источники вряд ли дают основание сомневаться в том, что в «Повествовании о волхвах» соучаствующий в создании человека вместе с Сатаной Бог выведен совсем не в облике христианского Бога-Творца. Низвержение им «небесной ветоши» для создания первого человека вполне соответствует тем действиям, в которых проявляет свое мифологическое назначение Род. О последнем сообщается, будто он мечет на землю «груды», превращающиеся в рождающихся детей. За формально христианскими чертами Бога «Повествования» довольно явно проступает образ его языческого двойника, идентичного славянскому небесному божеству Роду. Если к тому же учесть, что «грудием» в древности называли дождь, а, согласно летописи, вместе с «ветошью» на землю попадает божественная влага, происходящая от божественного пота, то в обоих сопоставляемых здесь сюжетах нетрудно увидеть сходное выражение одной и той же идеи «живой воды», идеи, восходящей к древней мифологеме о космическом браке Неба и Земли, в результате которого Земля принимает всепорождающую небесную влагу. Прав был знаменитый мифолог А. Афанасьев, когда сближал рассказы о «ветоши» и божьем поте смысловое значение которых он связывал с мифологической ролью небесного дождя и видел в этом символ пробуждающейся от зимней спячки природы<sup>48</sup>.

Род-бес в поучении «О вдуновении духа» выступает повелителем небесной и земной сфер и в этой своей функции соперничает с христианским Богом-Творцом. Думается, что некоторая схожесть функций языческого творца Рода с Богом-Творцом христиан способствовала длительному переживанию комплекса представлений, связанных с этим мифологическим персонажем. Тот же логический ход мысли проявляется в христианизации облика могущественного небесного божества, когда автор «Повествования о волхвах» излагает миф словами апокрифа. Оба сопоставляемых произведения близки друг другу, ибо в них для

\* Текст произведения датируется XV–XVI вв., но его возникновение исследователи относят к гораздо более раннему времени, близкому к рассматриваемым здесь событиям.

обрисовки мифологического облика божества используются одни и те же книжные образы и понятия. В «Повествовании», как показано выше, воспроизводится готовый литературный материал, содержащийся в апокрифических сочинениях. Что же касается поучения «О вдуновении духа», то оно ценно как раз тем, что в нем имеется прямое указание на влияние болгарских книг при создании литературного образа языческого творца. Под болгарскими книгами, как известно, понимались отреченные книги болгарских еретиков. Другими словами, и «Повествование», и поучение «О вдуновении духа» взаимно дополняют друг друга; возможно, они даже восходят к единому источнику, по-разному преломленному в разных жанрах. Слишком похож использованный в них прием прорисовки образа языческого божества, и в этой своей схожести оба произведения сохранили связь с кругом апокрифических идей, причем в одинаковой мере приложенных к полемическим задачам развенчания язычества.

Если сопоставим «Повествование о волхвах» с поучением «О вдуновении духа», то увидим, что последнее, наряду с совершенно бесспорным сходством мотивов, все-таки принципиально отличается от первого, и прежде всего тем, что в нем последовательно проводится ортодоксальная линия, сводящая на нет сферу творческих возможностей беса-Рода и его власти в мире: **«Всѣмъ бо естъ Творецъ Богъ, а не родъ... Единъ вдываетъ вседръжителъ. иже единъ безс[а]мъ р[а]тенъ и непогнѣющихъ творецъ»**. Еретики же **«не разъмѣша Творца своего, създаваша ихъ и вдохнѣваша въ нихъ дѣхъ жизни...»**<sup>49</sup>. Нет сомнения, что процитированный текст свидетельствует о взвешенном, канонически выверенном осмыслении общего для поучения и «Повествования о волхвах» апокрифического материала.

Такого осмысления еще не могло быть в XI в., и, следовательно, оно никак не повлияло на творчество автора «Повествования о волхвах». Сочинитель «Повествования» еще во многом доверяет апокрифу. Он не сомневается в реальности дьявола и в его власти над людьми. Не содержится в произведении, как этого следовало бы ожидать от ортодоксального верующего, никакого опровержения тезиса о соучастии дьявола в создании человека. Смысл апокрифической легенды, пересказанной в «Повествовании», сводится к утверждению, что никто не может соперничать с Богом на небесах. Земля и люди пребывают во власти бесов. И в этом древнерусский книжник, приспособившая апокрифическую легенду к русской действительности, недалеко ушел от современности — слишком сильна была в народе вера в языческих богов. С христианской точки зрения, приверженность к языческим богам вполне могла восприниматься как власть бесов, увлекавших с пути истинного. Согласно мировоззренческой концепции «Повествования», все злое — от дьявола. Человек не способен к самостоятельным действиям — он является лишь исполнителем божественной воли, подвластным либо доброму, либо злему демиургу.

Какова же мифологическая основа, скрытая за сюжетами воспроизводимого в «Повествовании» апокрифа? Некоторые элементы космогонического мифа, персонажами которого в нашем памятнике является творческая пара в лице Бога и Сатаны, можно восполнить за счет поздней устной и письменной апокрифической

традиции, более подробно излагавшей главные компоненты одной и той же, общей с летописной, легендарной основы.

Идеология волхвов и выражаемые ими космологические представления язычества выглядят более полно, если «Повествование» сопоставить с вариантами той редакции «Беседы трех святителей», которая во многом совпадает с летописным рассказом о сотворении мира и человека и которую В. Н. Мочульский считал славянской по происхождению и богомилской по содержанию<sup>50</sup>. Общими для них являются следующие сюжеты: участие Сатаны в создании первого человека, мотив сверженного Антихриста как земного бога, непосредственное отношение мифических небесных вод к акту творения.

По вариантам «Беседы трех святителей» можно проследить, как литературная схема уступала место мифологической по мере обрусения переведенного с греческого языка апокрифа и приспособления его к традиционным народным понятиям. В Соловецкой рукописи № 925 творцами мира представлены Бог и гоголь. В этой редакции говорится о том, как гоголь создал свой ангельский чин, из чего со всей очевидностью следует, что Сатана в тексте подменен гоголем. Причем переделка текста была проведена непоследовательно. В создании человека принимает участие уже не гоголь, а дьявол, чем и объясняются худшие качества человеческого рода<sup>51</sup>. Есть списки, где такое противоречие снимается отождествлением гоголя с Сатаной.

Основанием для сближения «Беседы» с апокрифической частью «Повествования о волхвах» является то, что в обоих случаях небесные воды поставлены в прямое отношение к миротворению (с одной стороны, образ бескрайнего моря Тивериадского, с другой — синонимичная мифологема). Для самого творческого акта характерна парность его участников. Как и в рассказе из «Повести временных лет», это либо Бог и Сатана, либо один или даже оба апокрифических персонажа, замененных на гоголя (утку, голубя) в вариантах более архаических.

В целом ряде тематически близких «Беседе» апокрифов Сатана предстает антагонистом Бога. Он соперничает с Богом, соучаствуя с ним в различных делах, и при этом неизбежно уступает последнему в могуществе. Так, в «Сказании о семи планидах» Сатана уже не творит мир, он только созерцает творение и ревнует к Богу, видя красоту мироздания<sup>52</sup>. В одной из редакций «Беседы трех святителей» речь идет о создании Адама от восьми частей. Там ничего не говорится о том, кто создал тело, и лишь вдуновение в него духа жизни приписывается Богу. Если учесть, что в родственных апокрифических текстах и народных легендах создание тела приписывается Сатане, то умолчание «Беседы» об этом можно объяснить намеренным стремлением подчеркнуть неравноправное, подчиненное положение дьявола по сравнению с Богом.

Вопреки заложенной в переводных вариантах апокрифической «Беседы» дуалистической основе, выразившейся в противопоставлении Бога дьяволу, древнерусский читатель этих произведений склонен был видеть в творцах всего сущего не столько соперников, сколько напарников, делающих одно общее дело. Подмена на русской почве Сатаны, а затем и Бога гоголем, по сути дела, является принесе-

нием в жертву литературной апокрифической формы ради более четкого выражения мифологемы о парности творцов. Тем самым в народной интерпретации мифологическая подоснова освобождается от стесненных рамок апокрифа. На смену богословской идее приходит космогоническая, выражающая представления о небесных водах, без которых немислима жизнь.

Легендарные переработки апокрифов на эту тему были записаны у сибирских крестьян П. А. Городцовым<sup>53</sup>.

По одной версии, бескрайнее море Тивериадское существовало еще до того, как появились Небо и Земля. Плыл в лодке Саваоф да плюнул в воду. Из плевка появился Сатана в образе человека и назвался братом Бога. Когда Бог захотел сотворить землю, — Сатана обернулся гоголем и дважды безуспешно нырял за землей и только в третий раз благодаря Божьему благословению достиг цели. Затем явились три кита, на спину которым была положена поднятая из воды земля. Земля росла, и для того, чтобы удержать ее, были приставлены еще четыре кита. Сатана утаил во рту часть земли, и, когда по велению Господа он отплевывался, получились горы да овраги. Затем Сатана хотел сбросить спящего Бога в море, но земля раздвинулась и сохранила Создателя. С той поры земля продолжает расти, и придет время, когда киты обессилят: тогда и настанет конец мира<sup>54</sup>.

О Сатане в легенде сказано, что силы его изначально были светлыми. Но он возгордился и вытеснил Бога на последнее, двенадцатое по счету, небо, а сам закрепился на одиннадцатом небе, окружив себя холодом. Михаил по приказу Бога разбил молнией трон Сатаны и низверг его. В тех потаенных местах, где воинство Сатаны скрылось от Михаила, развелись лешие, водяные да домовые<sup>55</sup>. Нельзя не видеть почти полное соответствие этого устного сказания литературе апокрифической.

По другой версии, два духа носились «извека» над водами и не знали друг друга. Неожиданно Бог увидел птицу, которая назвалась братом, и послал ее нырять за землей. Из поднятой грязи Бог сотворил землю, отделил реки и озера и, наконец, сотворил живность и человека. Увидев дело рук Творца, Сатана попросил сотворить горы да нечистые места, чтоб и его поминали<sup>56</sup>.

О борьбе дьявола с Богом в этой легенде сообщается, что захотел злой завистник быть единственным владыкой неба и земли и повел свое воинство на Господа. В итоге Сатана и предводительствуемые им бесы были низвергнуты Михаилом с неба, а в месте их падения потекла огненная река. По приказу Сатаны черт Ерохат высекал из искр бесов, чтобы собрать новые силы и вновь повести их против Бога. Бог, разгадав замыслы противника, наложил запрет на действия Сатаны, который с тех пор находится вместе со своими приспешниками в огненной реке.

В этой же легенде присутствует рассказ о сотворении человека, который восходит к Библии. Информатор кроме мифоапокрифической легенды воспроизвел также некоторые апокрифические подробности, относящиеся к библейской истории, — о том, как птицы научили погребению, о том, как Сатана при погребении Авеля затребовал у Адама рукописание, согласно которому все люди — и правед-

ники, и грешники — попадают после смерти в ад. Только Иисус, сойдя в преисподнюю, разодрал это рукописание<sup>57</sup>.

Итак, мы видим, что наряду с апокрифическими подробностями в устных сказаниях отчетливо проглядывают уходящие в глубокую древность мифологические мотивы. По всем основным признакам христианизированная народная легенда соответствует мифологизированному апокрифу из древнерусской летописи.

По мнению А. Н. Веселовского, космогоническая легенда, изложенная в апокрифических вариантах «Беседы трех святителей» и в народных сказаниях, восходит к финно-угорской мифологии<sup>58</sup>. Вместе с тем исследователь указывает на параллельные явления в устной и письменной культуре славянских народов. В славянском географическом ареале расхождений с русскими вариантами легенды почти не наблюдается. Например, по белорусской легенде черт участвует в творении мира. На его долю приходится подъем со дна морского земли, а также сотворение гор и болот, которые образуются из той части земли, которую черт выплевывает изо рта. В польской легенде Сатана является Богу-Творцу в образе птицы, что фактически соответствует русской легенде, в вариантах которой в творении участвуют либо Бог и Сатана, либо Бог и гоголь, либо два гоголя<sup>59</sup>.

Аналогичные древнерусским мифоапокрифическим сказаниям легенды известны и у неславянских народов. В свое время М. В. Беляев показал, что вид птиц в сказаниях разных местностей варьирует. В них приводятся названия тех водоплавающих, которые являются наиболее почитаемыми в том или ином регионе. Кроме того, ныряющая на дно вод птица, так же как и в славяно-русских легендах, нередко заменяется персонажем, подобным дьяволу. Так, у черемисов создателями мира названы Юма и Керметь (существо, тождественное Сатане). Последний, что характерно, в виде селезня ныряет на дно моря.

Или возьмем другой пример. Мордовское доброе божество Чам-Пас творит мир в паре с Мастер-Пасом (Шайтаном). Этот демонологический персонаж превращается то в человека, то в птицу и ныряет за землей, из которой затем возникает мир.

У жителей Алтая героями космогонического мифа выступают Бог и человек, которые носились над морем в виде гусей. Когда человек хотел подняться выше Бога, он упал на воду, — что живо напоминает апокрифический мотив о падении Сатаны. По приказу Бога его напарник достал со дна землю, из которой и была создана суша.

Согласно якутским сказаниям, землю для творения мира достают из-под воды гагара и утка. Делается это по приказанию Матери Божией, которая для этой цели специально создает водоплавающую пару<sup>60</sup>.

В различных вариантах бурятских легенд в творении земли и человека участвуют как добрый, так и злой духи. При этом суша создается из земли, поднятой со дна моря плавающей по глади вод птицей. Шкодливый напарник доброго духа из утаенной земли создает горы и мотивирует свою инициативу тем, что поколения людей должны вспоминать обоих творцов<sup>61</sup>.

Тот же самый мотив крайне несовершенного творения присутствует и во взращенных на апокрифической основе русских духовных стихах. Согласно устному

христианскому эпосу, все неудобно земные — такие как болота, горы и овраги, — созданы дьяволом для того, чтобы поминал его недобрым словом всякий, кому доведется попасть в труднопроходимые места.

Выстроив в один ряд сказания о творении мира на море, можно убедиться, что в них отразился один и тот же повторяющийся в разных вариантах миф. Попав в неканоническую письменность, этот широко распространенный у многих народов миф получил незначительную христианскую окраску, сохранив вместе с тем весь исходный набор дохристианских значений.

Если теперь вновь вернуться к славяно-русским источникам, то можно восстановить еще один пласт мифа о творении: в некоторых мифоапокрифических вариантах рассматриваемой нами легенды море питает Древо жизненное — обобщенный образ ярусного устройства Вселенной<sup>62</sup>.

Представления о небесных водах, без которых немыслима жизнь, характерные для дохристианского мирозерцания, были настолько прочны, что наблюдаются даже в памятниках русского средневековья. В одном рукописном сборнике XV в. наряду с прочими языческими воззрениями опровергается вера в то, что народы и люди произошли из моря<sup>63</sup>. Трудно сомневаться, что и здесь мы имеем отзвук представлений, близких к тем, которые выражали волхвы в диспутах XI в. Эти представления восходили к космогоническим мифам, согласно которым море существовало «прежде земли рождения». Они были базисным элементом натуралистического сознания и долго держались в народной среде. Против них, так же как и против всей космогонии ложной апокрифической литературы, направлены церковные рекомендации: «**не наречется море купель небесная**»<sup>64</sup>. Или же другое — против тех, кто «**считает землю и море основой всего, не умеет сказать исходи сотвори бог небо и землю**»<sup>65</sup>.

Все три элемента космогонического мифа (пара птиц, бескрайнее море и древо жизни) сохранились как в письменной, так и в устной поздней традиции. В литературе уже обращено внимание на чрезвычайно интересную в этом отношении запись в гадательной книге XVIII в.: «Летели 2 птицы через море Тивериадское, и сели те птицы поверх сыра дуба, и свили себе гнездо, и свели себе дети»<sup>66</sup>. Практически о том же самом повествуют колядки. В них мы встречаем как птиц, строящих землю из песка морского, так и мировой дуб (явирь), стоящий среди бескрайнего моря, на котором птицы-творцы живут или отдыхают<sup>67</sup>. Аналогичные образы представлены текстами заговоров. Короче говоря, мифологические образы складываются в довольно устойчивый комплекс, единый для разных жанров отреченной литературы.

Смысл мифа сводится к выявлению рождающего начала в природе, чему соответствуют образы мифологических пар, олицетворявших женское и мужское начала мироздания. В древности это выражалось в мифе о водоплавающих птицах, строящих мир; в позднейшем апокрифическом переосмыслении они были заменены дуальной творческой парой Бог–Сатана.

Вышеизложенные соображения убеждают в том, что при реконструкции языческих представлений нельзя безоговорочно доверять древнерусским информато-



рам: следует делать поправку на переработку апокрифов в процессе приспособления их для передачи мифологической идеи. И тем не менее в целом ряде работ оценка мировоззрения волхвов дается по летописи<sup>68</sup>. В связи с этим возражение вызывает попытка представить их идеологию как результат влияния идей богомильского дуалистического учения, шедших из Болгарии<sup>69</sup>.

Распространение богомильской доктрины в среде идеологов язычества, далеких от книжной мудрости и культурных влияний, проникавших по литературным каналам, представляется более чем сомнительным. Доктрина богомильства, как отмечалось, сводилась к признанию всего видимого мира царством Сатаны, им созданным и находящимся под его властью. Христос рассматривался лишь как творец доброго духовного начала. Вытекающая из этого учения проповедь крайнего аскетизма, как умерщвляющего злое начало и возвышающего духовное в человеке, не получила широкого распространения в раннесредневековой Руси. Совершенно несовместим с аскетизмом природный натурализм волхвов.

Согласно сведениям, которые сообщает обличитель и современник болгарских еретиков Козьма Пресвитер, богомилы утверждали, что Бог не творил ни неба, ни земли, все «по диаволе воли суще вся». Несовпадение с рассказом «Повести временных лет» существенное. Оно свидетельствует о том, что, излагая воззрения волхвов и используя для этого какие-то богомильские предания, пришедшие в древнерусскую письменность из апокрифов, наш летописец все-таки не идентифицировал болгарских еретических воззрений с языческими.

В изображении летописца творец — это и не христианский Бог, и не совсем доброе божественное начало, противопоставляемое богомилами Сатане. За христианизированным именем в летописном «Повествовании о волхвах», как показано выше, скрывается языческое божество Род — небесное божественное начало, имеющее самое непосредственное отношение ко всему материальному миру. Языческое небесное божество не противопоставляется материальной множественности мира, наоборот, без него не мыслится никакая форма жизни на земле. Функции Рода чужды креационистским установкам как православного христианства, так и богомильства<sup>70</sup>.

Род не единственный творец всего сущего, он не мыслится отдельно с парным ему производящим началом.

Если в «Повести временных лет» созидющие силы изображены как противоположные и несовместимые по своей апокрифической сути начала, то в языческом фольклорном сознании они же мыслились в неразрывном единстве, а не как антиподы. Такое мировосприятие никакого отношения к *мировоззренческому* дуализму не имеет.

Мир язычника развивается в смене тьмы светом, тепла — холодом, зимы — летом. Эта на первый взгляд дуалистическая оппозиция на деле раскрывает не причинность, а лишь опосредованное проявление скрытой за внешней действительностью единой движущей силы многообразного, вечно меняющего свой облик мира. Языческий космос, насколько можно судить по всей совокупности источников о язычестве, не представлялся ареной постоянной борьбы мирового добра и зла.

Сама природа сливалась с божеством и потому уже не могла быть неблагой. Языческий космос гармоничен, следовательно, составляющие его элементы находятся в непротиворечивом единстве. Даже нежелательные явления природы не воспринимались как непреходящее зло, ибо в самом их возникновении уже была заложена и неизбежность исчезновения. Поэтому правильно было бы говорить не о мировоззренческом дуализме волхвов, а о дуальности основных понятий языческой космологии.

Дуалистические (по типу богомильских) представления, по-видимому, вообще чужды древним славянам. Их мы не наблюдаем ни в обрядности, ни в фольклоре. Там тема борьбы со злом присутствует в чисто этическом и социальном плане. Как таковой самостоятельной ипостаси зла не существовало. Зло воспринималось как несправедливость в ее социальном и моральном звучании. Пожалуй, чуть ли не единственный пример четко выраженного дуализма можно найти в «Стихе о Голубиной книге», согласно которому Кривда разошлась по земле, а Правда ушла к Богу на небо<sup>71</sup>.

Об отсутствии широкого и живого интереса к проблеме дуализма в традиционных народных представлениях о мире достаточно убедительно свидетельствует тот факт, что варианты привлекаемого нами апокрифического сказания об Антихристе на всем протяжении их бытования на русской почве оказались «неравномерно тронуты духом монотеизма»<sup>72</sup>, а что касается их главной содержательной части, то, по меткому наблюдению А. Н. Веселовского, «идея дуализма подвергалась разложению»<sup>73</sup>.

Собственно говоря, строгого дуализма, который можно было бы соотнести с гностико-манихейской или богомильской доктринами, ни славяно-русские, ни греческие апокрифы не содержат. Во всех известных нам по апокрифической литературе примерах совершенно очевидно превосходство Божества над его антиподом. В крайнем случае Сатана (или его заместители) выступает в подсобных ролях и действует по указанию или благословению божьему. Кроме того, все, что ни делает Сатана, он портит (ср. апокрифические сведения о происхождении болезней, болот, гор и т. д.) и оказывается в итоге неспособным даже к созданию материальной основы мира.

В апокрифы, сюжеты которых можно было развить в дуалистическом направлении, намеренно вносилось антидуалистическое редакторское противоядие. Антидуалистическая обработка апокрифических текстов выразилась, в частности, в том, что по мере бытования и переработки их на русской почве злое начало, олицетворенное в образе Сатаны, постепенно утрачивало характер равноправного Бога. Сатана либо отпадает от Бога до начала творения, либо расписывается в своем творческом бессилии<sup>74</sup>. Сатану апокрифов, таким образом, мы не можем считать ни творцом видимого мира, ни сколько-нибудь серьезным противником Бога, а ведь именно об этом учили богомилы<sup>75</sup>.

Апокрифические сюжеты, где действует дьявол, в лучшем случае можно рассматривать как робкий намек на дуализм. Возьмем в качестве примера хотя бы «Слово о древе крестном». Из него следует, что когда Господь насадил рай, то в

нем не было никого, кроме Сатаны, занимавшегося пакостями — кравшего от Божьего творения. В конце концов Бог изгоняет Сатану вместе с деревом, которое он посадил, предрекая, что это будет дерево распятия и поругания дьявола<sup>76</sup>. Сатана, хотя он и не участвует в деле творения, а только мешает, является единственным напарником Бога, ибо специально оговорено, что никого, кроме их двоих, в раю не было. Из этих апокрифических представлений о «напарнике» Творца исходит и «Беседа трех святителей», в ряде списков которой на вопрос о том, кто первый назвал Бога, дается ответ — Сатана.

Очень интересный текст из сербского списка приводит в одной из своих работ В. М. Истрин. В нем повествуется о том, как Иоанн Богослов сошел с неба и беседовал с дьяволом: **«Толнка ли ти бысть власть на земли данна да блазнииши родъ християньски, и речеть ему дьяволъ: „Тои не самъ ли я бог, тои не сътвори ли чюдеса яко же хощу“»**<sup>77</sup>. Далее говорится о безуспешной попытке дьявола оживить камень. В соревновании с дьяволом Иоанну удается сделать то, перед чем оказался бессилен его оппонент. Тут же, однако, оговорено, что чудеса совершаются силой Господа, что уже само по себе утверждает абсолютное превосходство власти Бога над миром и полное отсутствие таковой у дьявола. Дьявол, согласно данному тексту, воплощает собой непомерную гордость, а его претензии не соответствуют могуществу, которым он, как князь тьмы, хочет обладать. Из этого следует, что оба персонажа не могут являться ни антиподами, ни соперниками. Бог—Творец возвышается над миром и зарвавшимся дьяволом как грозный и терпеливый судья: **«Владыко, како можеш тръпети, яко хощеть дьяволъ вылести к тебе и рече Бог; не брзи его, да възлезеть, толнкой и паки на землю спаднеть»**<sup>78</sup>.

Процитированный текст интересен тем, что в нем ясно «прослушиваются» отголоски апокрифических мотивов о соперничестве Бога и дьявола и апокрифического сказания о падении Сатаны. Кроме того, соперником дьявола в памятнике выступает не сам Бог, а его доверенное лицо — Иоанн Богослов, который не обладает собственными силами, достаточными для победы над носителем зла. В состязании он превосходит своего соперника, лишь получив поддержку Вседержителя. Другими словами, создатель текста использовал близкую апокрифам дуальную схему, а поскольку в этой схеме наличествовал такой тип дуализма, который уживался с монотеизмом, то развенчание дуализма было доведено до логического конца. Для нас приведенные примеры важны как доказательство того, что ни в христианской письменной традиции, ни в устной мифоапокрифической легенде строгое дуалистическое пристрастие не проявилось.

Многие из тех исследователей, кто смотрел на апокрифы «богоборческого» цикла как на сочинения еретически-богомильские, конечно же, видели присущую неканонической литературе неразвитость дуалистического ядра произведения.



*Симон Ушаков. Архангел Михаил, попирающий дьявола.  
1676 г. ГТГ*

Как следствие — авторы не могли полностью исключить противоречия из защищаемой ими концепции, и хотя она получила широкое распространение, но держалась на целом ряде оговорок<sup>79</sup>.

Поскольку существовало тесное взаимодействие болгарской и русской культур, хождение отдельных богомильских идей в духовной жизни Руси вполне естественное явление. К такому выводу склоняли исследователей наблюдения над фактами широкого распространения апокрифов с элементами дуализма. А ведь в Древней Руси, кроме того, были известны списки антибогомильской «Беседы Козьмы Пресвитера на еретики», вооружавшей весомыми богословскими аргументами для борьбы с идеологией болгарской ереси. И тем не менее приходится констатировать, что характер русских средневековых памятников таков, что нельзя сделать

безоговорочного вывода об укоренении на Руси дуалистических воззрений, во всем подобных богомильским.

Не вызывает сомнения, что некоторые идеи богомилов в разное время проникали на Русь. По крайней мере, они были известны уже с XI в. и, возможно, даже оказали некоторое влияние на древнерусскую мысль. Однако, как мы попытались показать, связь апокрифов с богомильством ничем не доказана. Соответственно их приспособление для передачи языческой идеи не является основанием для того, чтобы рассматривать восстание волхвов «как одно из еретических движений средневековья, а не как движение, идеологическим знаменем которого являлось язычество»<sup>80</sup>. Попытки уподобить древнерусских волхвов богомилам, опираясь на условно-дуалистическую схему апокрифической легенды, вряд ли можно признать убедительными даже в том плане, что «языческие представления восточных славян могли развиваться и развивались, в особенности на ранней стадии, самостоятельно»<sup>81</sup>. Поэтому и несостоятелен прямой перенос оценок богомильского дуализма на славянских волхвов.

Подводя итог, можно сказать, что в Древней Руси хорошо знали апокрифические сочинения и одновременно неплохо ориентировались в кругу литературных произведений антибогомильской литературы. Идеи ортодоксальной и неортодоксальной болгарской письменности, проникавшие на Русь через апокрифы, а также помимо них, были восприняты как отвечающие вполне конкретным духовным запросам древнерусского общества и включались в контекст полемик различных идейных направлений. Однако представляется малоубедительной точка зрения тех исследователей, которые чрезмерно преувеличивают значение межкультурных контактов, распространяя влияние богомилов не только на апокрифические сочинения, но также и на взгляды волхвов и русские ереси.

Думается, более веские основания на стороне тех ученых, которые утверждают, «что богомильство, как сектантское движение, никогда не пускало глубоких корней в средневековой России... дуалистическая основа космогонических легенд и апокрифических рассказов... не была сознательно соединена с какими-либо формальными положениями еретического учения»<sup>82</sup>. Новейшие исследователи русско-болгарских идейных связей пришли к обоснованному выводу о том, что «целесообразнее говорить не о прямом влиянии богомильского учения и тем более не о наличии «древнерусского богомильства» в тех случаях, когда речь идет о языческих волхвах, а о «трансплантации» богомильства в определенных границах в культуре Киевской Руси»<sup>83</sup>. Другими словами, это означает, что апокрифы на русской почве теряли связь со средой, которая их породила. В древнерусской культуре они служили для выражения древнерусской идеи.

И все-таки сходное в отдельных чертах с богомильством направление мысли имелось на Руси, но относилось оно, как это ни парадоксально, не к волхвам, а к их оппонентам. Некоторые черты дуализма (правда, не вполне ортодоксального болгарско-богомильского толка) содержатся в разбираемом нами «Повествовании» из «Повести временных лет». Автору текста свойственно признание двух сверхъестественных природ (божественной и сатанинской) и их власти над человеком. На

этой основе выработался этический дуализм, с точки зрения которого дается оценка событий в летописном своде конца XI в. Такой мировоззренческой позиции присущи упрощенное понимание греховности и оптимизм, связанный с верой в победу Божественного промысла над властью языческих богов-бесов.

Отметим еще и некоторую терпимость в XI столетии по отношению к языческому вероучению, выражавшуюся в признании реальности языческих богов и их могущества. Поэтому и дуализм здесь приходится не только рассматривать по аналогии с богомилством и на основании соответствующих летописным выдержкам апокрифических мотивов, но также объяснять его из факта параллельного существования новых религиозных воззрений с неизжитыми старыми как некое «двоеверие», способствующее более легкому усвоению отдельных дуалистических положений<sup>84</sup>.

Выявление мифологического смысла апокрифических легенд оказывается в одинаковой мере присущим и народной культуре, бывшей той питательной средой, где распространялись и бытовали апокрифы, и культуре книжной, которая объективно сыграла роль проводника апокрифических идей, образов, сюжетов и познакомила широкие слои древнерусского общества с переводной отреченной литературой. Первый пример мифологического переосмысления апокрифа дал автор летописного «Повествования о волхвах», для которого воспроизводимые им представления волхвов были внешними и чуждыми. По всему видно, что основания для такого рода переосмыслений действительно существовали, так как приспособление апокрифических, точнее, отреченных сюжетов к привычным дохристианским представлениям стало в XIV–XVI вв. делом естественным для двоеверной среды.

Апокрифические идеи в отобранном и отредактированном древнерусскими книжниками виде стали неотъемлемой составной частью духовной жизни древнерусского общества. Творческая переработка апокрифов производилась с учетом специфики мировоззренческой ситуации на Руси. В XI в. общеизвестные апокрифические образцы были приспособлены для оценки славяно-русских представлений о высших силах. Используя в целом не адекватный местным условиям материал, древнерусские книжники добивались довольно точных характеристик явлений духовной жизни. Рассмотренные примеры можно считать первым, начальным опытом вживания переводных апокрифов в «тело» древнерусской культуры.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В результате позднейших правок и сокращений некоторые части включенного в летопись «Повествования о волхвах» утратили внешние признаки единого рассказа, и их приходится реконструировать. Некоторая исследовательская работа в этом направлении уже проделана. Давно отмечено, что целостность и порядок изложения летописной статьи 1068 г. неоднократно нарушены (см.: *Повесть временных лет* (далее: ПВЛ). Т. 2. М.; Л., 1950. С. 397–398; *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв. //

Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 103). На сводный характер летописных записей о волхвах и на условную их привязку к летописным датам указывали в свое время еще Н. К. Бестужев-Рюмин (см. его работу: О составе русских летописей до конца XIV в. // ЛЗАК. Вып. IV. СПб., 1868. С. 47 и след.) и А. А. Шахматов (см. его работу: Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 442 и след.). К сожалению, несмотря на проявленный со стороны ученых интерес к «Повествованию» и отдельные ценные сведения о составе этого сочинения, оно до настоящего времени так и не стало предметом самостоятельного изучения.

<sup>2</sup> См.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания. Былины. Летописи. М., 1963. С. 207–214.

<sup>3</sup> См. об этом: Кузьмин А. Г. Древнерусские исторические традиции и идейные течения XI в. // ВИ. 1971. № 10. С. 55–76.

<sup>4</sup> Возможность расслоения текста ПВЛ и выделение в нем различных пластов по идейно-тематическому содержанию уже апробирована исторической наукой (см.: Никольский Н. К. Повесть временных лет как источник для истории начального периода русской письменности и культуры: К вопросу о древнейшем русском летописании // СОРЯС. Т. 2. Вып. 1. Л., 1930). Этот прием можно применить не только в текстологических изысканиях, но и в исследовании истории идейной жизни.

<sup>5</sup> В данном случае, как и в целом ряде других, автор «десятиных» летописных записей не противопоставляет резко христианство язычеству. Из этого ни в коем случае не следует, что автором был язычник. Конечно, «десятиная» летописная традиция резко отмежевывается от старой веры и солидарна с оппонентами волхвов. Но при этом проявляется и значительная веротерпимость (особенно в рассказах о князьях-язычниках).

Как отмечается в одном из исследований о «Повести временных лет», летопись дает «не образ князя-христианина, а образ князя-воина», достойного продолжателя славных побед своих языческих предшественников, грозных соперников Византии. Для летописца «в равной мере привлекательны князья-язычники и католические соседи Руси» (см.: Кузьмин А. Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 117–118.)

Конечно, идейная позиция составителей «десятиной» летописи при ее антигреческой тенденциозности и гордости за языческое прошлое страны не выстраивалась в строгую каноническую систему взглядов. Полемика с волхвами и сопутствующее ей весьма своеобразное толкование апокрифических мотивов резко выявляют противоречивость этой позиции. С одной стороны, летописанию этого времени свойственны ориентация на дохристианское прошлое, и даже попытка поднять его на щит, в чем сказывались государственно-патриотические настроения; с другой — стремление оградить себя от языческой идеологии, от традиционных языческих представлений народных масс, выступавших в движениях волхвов против новой веры, а соответственно и против новых феодальных порядков.

<sup>6</sup> Освещение проблем первоначального проникновения христианства на Русь см. в следующих работах: Полонская Н. К вопросу о христианстве на Руси до Владимира // ЖМНП. 1917. Ч. 21. № 9; Тихомиров М. Н. Начало христианства на Руси // Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 261–270; Рапов О. М. Русская церковь в IX–первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1988. С. 42–207.

Христиане на Руси изначально появились в купеческой и дружинной среде, они первыми вплотную соприкоснулись с жизнью и учением Византии и других христианских стран. Массовое крещение русов описывает патриарх Фотий в связи с походом на Константинополь в 860 г. Не исключено, что правы те исследователи, которые убийство Олегом Ас-

кольда и Дира расценивают как проявление отрицательной языческой реакции на христианство (см. например: *Пархоменко В. А.* Начало христианства Руси. Очерк по истории Руси IX–X вв. Полтава, 1913. С. 16–17, 91). По крайней мере, религиозные симпатии горожан в какой-то степени могут объяснить захват Киевского стола небольшой дружиной, возглавляемой язычником Олегом.

В период, непосредственно предшествовавший официальному крещению страны, христиане не составляли подавляющего большинства даже в среде феодализировавшейся верхи.

Первая христианка из правящей династии — княгиня Ольга — вынуждена была одно время тайно держать священника. Резкая антипатия к христианству среди населения, преобладавшего в «поганстве», по-видимому, способствовала переходу управления страной в руки ее сына — язычника Святослава. По тем же причинам нейтрализованными оказались попытки сближения с новой верой, которые, как считают, предпринимали Ярополк и его брат Святослав (см. об этом: *Пархоменко В. А.* Указ. соч. С. 165, 142–144; *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X–XV веках. М.; Л., 1959. С. 27–38). Только к концу X в. антихристианские настроения в княжеско-дружинной среде ослабли настолько, что Владимир смог осуществить свою вторую религиозную реформу (напомним, что первая реформа проводилась им еще на языческих основах). В литературе существуют различные датировки событий, связанных с введением христианства на Руси. Подробное рассмотрение точек зрения, аргументацию и библиографию по данному вопросу (см.: *Панов О. М.* Русская церковь в IX—первой трети XII в. С. 208–245).

<sup>7</sup> В исследовательской литературе до сих пор не сложилось единого мнения о том, когда завершился процесс христианизации Древней Руси. Чтобы прийти к конкретному выводу по этому вопросу, необходимо найти очевидные свидетельства качественных изменений в структуре общественного сознания, а также в культуре, характеризующие принципиальное перерождение ее типа.

Известным показателем завершения перестройки религиозной жизни на новых религиозно-мировоззренческих основах является миссионерство. Однако бросается в глаза тот факт, что за весь XI в. имеются лишь единичные свидетельства об учительной и миссионерской деятельности христианских проповедников, да и та наталкивалась на отчаянное сопротивление язычников. Для примера достаточно указать на трагический исход миссии монаха Кукши в землю вятичей и на мученическую кончину епископа Леонтия, проповедовавшего в Ростовской земле. Подавляющая масса населения (по крайней мере, в бытовой сфере) по-прежнему продолжала держаться дедовских воззрений, поэтому первые христианские поучения адресовались исключительно высшим слоям общества, а некоторым церковным авторам была свойственна определенная терпимость к язычеству как системе представлений и действий (Иларион, Лука Жидята, Кирик Новгородец).

<sup>8</sup> Вот с каким подъемом и пафосом описывает успехи Руси летописец: «В лѣто 1037. Заложѣ Ярославъ городъ великый, ꙗже негда сѣхъ Златая врата; заложѣ же и церковь святѣхъ Софѣхъ митрополѣхъ, и посемь церковь на Золотыхъ воротѣхъ святѣхъ Богородица благаговѣщенъ, посемь святѣхъ Георгия монастырь и святѣхъ Ирины. И при семь нача вѣра хрестѣянска плодити ся и раширяти, и черноризци почаша множити ся, и монастыреве починаху быти. И вѣ Ярославъ любя церковныя ꙗства, попы любяше повелику, излѣхъ же черноризцѣ, и книгамъ прилежа, и почитая е часто в нощи и в днѣ. И собра писцѣ многы и прекладаше от грекъ на словѣнское писмо. И списаша книги многы, ими же поучающе вѣрнии людѣ наслаждаются ꙗченъ божественъ».



го. Якоже бо се нѣкто землю разоретъ, другъй же насѣетъ, ни же пожинають и ядятъ пищу бескудну, — тако и съ. Отець бо сего Володимеръ землю взора и ѹмягчи, рекше крещеньемъ просвѣтитъ. Съ же насѣя книжными словесы сердца вѣрныхъ людей, а мы пожинаемъ, ѹченье приемающе книжное. Велика бо бываетъ полза отъ ѹченья книжного; книгами бо кажемъ и ѹчимъ есмы пѹти покаянью, мѹдрость бо обрѣтаемъ и възддержанье отъ словесъ книжныхъ. Ге бо сѹтъ рѣкы, напаяюще вселенію, се сѹтъ нсходяща мѹдрости; книгамъ бо естъ неисчетная глѹбина: симъ бо в печали ѹтѣшаемъ есмы; си сѹтъ ѹзда възддержанью. Мѹдрость бо велика естъ...» (ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. С. 151–152).

<sup>9</sup> Самых последовательных приверженцев дохристианских традиций поставляла простонародная, главным образом сельская, среда, которая объективно противостояла христианству и христианизации. В некоем законсервированном виде здесь долго сохранялись пережитки родоплеменного строя, проявившиеся в сознании и обычаях, а также в представлениях и верованиях догосударственного периода.

Наиболее убедительно о затянувшейся христианизации окраин и сельского населения страны свидетельствуют данные археологии (см.: *Седов В. В.* Распространение христианства в Древней Руси (по археологическим материалам) // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси: Сборник тезисов. М., 1987. С. 40–43). Широчайшее распространение пережитков двоеверия в различных социальных слоях (при том, что пережитки эти держались веками) также свидетельствует о замедлении процесса христианизации и обязывает делать поправки на то, что формальное крещение далеко не всегда означало принятие веры и соответствующего ей мировоззрения (о различных примерах древнерусского двоеверия см.: *Мильков В. В., Пилюгина Н. Б.* Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 263–273; *Мильков В. В.* Комментарии к иллюстрациям книги «Введение христианства на Руси» // Там же. С. 246–252).

<sup>10</sup> Сводку природных катаклизмов см.: *Борисенков Е. П., Пасецкий В. М.* Тысячелетняя летопись необычных явлений природы. М., 1988. С. 241–246; см. также: *Пацуто В. Т.* Голодные годы в Древней Руси // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы: 1962. Минск, 1964. С. 79. Историки неоднократно пытались использовать данные дендрохронологии для определения по наибольшему угнетению годовичных колец голодных лет и этим естественнонаучным методом с точностью датировать движение волхвов (см.: *Кучкин В. А.* Ростов-Суздальская земля в X—первой половине XIII в.: Центры и границы // История СССР. 1969. № 2. С. 67–69; *Рапов О. М.* О датировке народных восстаний на Руси XI века в Повести временных лет // История СССР. 1979. № 2. С. 144).

<sup>11</sup> См. об этом: ПВЛ. Т. 1. С. 96; ПСРЛ. Т. 9–10. С. 75. Церковные «неустроения», по-видимому, начались уже в 1017 г., когда погорели все киевские церкви. Скорее всего они были сожжены, потому что общегородского пожара не было.

Слово «старый» в Древней Руси могло означать как возрастной признак, так и понятие старшинства, превосходства. Именно в этом смысле и используется летописцем термин «старая», который, что поясняется контекстом, обозначает «богатую», «зажиточную», «привилегированную», «знатную» часть населения, против которой были в первую очередь направлены действия волхвов. В других местах описания восстания волхвов (под 1071 г.) антагонисты жрецов названы более определенно — «лучшие жены» (см.: ПВЛ. Т. 1. С. 117–119). Вопрос о значении термина «старый» неоднократно обсуждался в литературе. В пользу высокого социального статуса «старых» и «лучших жен», высказывался В. Н. Татищев (см. его работу: История Российская. Т. 2. М., 1963. С. 86).

Решение вопроса в советской историографии зависело от того, как тот или иной исследователь оценивал характер выступления волхвов. Те из них, кто делал акцент на социальной окраске выступления, представляли «старых (лучших) жен» домоправительницами или причисляли их к местной знати, против которой было направлено недовольство восставших (см.: *Арциховский А. В., Киселев С. В.* К истории восстания смердов 1071 г. // Проблемы истории материальной культуры. 1933. № 7–8. С. 53; *Воронин Н. Н.* Восстание смердов в XI веке // Исторический журнал. 1940. № 2. С. 56; *Мавродин В. В.* Очерки по феодальной Руси. Л., 1949. С. 151; *Греков Б. Д.* Киевская Русь. М., 1953. С. 265; *Новосельцев А. П., Паишто В. Т., Черепнин Л. В. и др.* Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 181–182; *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания ... С. 92–95). Те, кто отвергал антифеодальную направленность движения волхвов и делал акцент на его ритуальной природе, в термине «лучший» видел обозначение физических и нравственных качеств ростовских жен (см.: *Фроянов И. Я.* О языческих «переживаниях» в Верхнем Поволжье второй половины XI в. // Русский Север. Л., 1986. С. 38), т. е. идентифицировали его с понятием «почтеннейшие», которым воздавались особые ритуальные почести (см.: *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 104). Отметим здесь, что, хотя И. Я. Фроянов совершенно справедливо поднимает вопрос о ритуальной подоплеке событий и верно указывает на неправомерность воспринимать «старых» и «лучших» жен в возрастном аспекте, он тем не менее не убеждает своей трактовкой с нравственно-физической точки зрения. Впрочем, этот тезис не развернут и не обоснован конкретными доказательствами, что, видимо, следует принимать как некую уточняющую характеристику авторской точки зрения, ибо он не отрицает возможности того, что «лучшие» жены принадлежали к знатым людям.

<sup>12</sup> На это обратил внимание еще М. Н. Тихомиров в своей работе «Крестьянские и городские восстания на Руси XI–XIII вв.» (см.: Древняя Русь. С. 86, 92–93; см. также: ПВЛ. Т. 2. С. 370; *Фроянов И. Я.* Волхвы и народные волнения в Суздальской земле 1024 г. // Духовная культура славянских народов: Литература. Фольклор. История: Сборник статей к IX Международному съезду славистов. Л., 1983. С. 19–58). На ритуальный характер действий волхвов в 1024 и 1068–1071 гг. указывала, кроме того, Н. Н. Велецкая (см.: Указ. соч. С. 70–71, 104).

<sup>13</sup> Вряд ли будет справедливо абсолютизировать только одну ритуальную сторону деятельности волхвов. Убийства, которые они совершали, были обставлены ритуальными жреческими атрибутами, но то, что расправам подвергались представители богатых семейств, наталкивает на мысль о конфликте с местной знатью. В прямом и переносном — языческом ритуальном — смысле представители зажиточной феодализирующейся верхушки общества могли восприниматься как виновники резко ухудшившегося материального положения широких слоев населения.

<sup>14</sup> См.: *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания... С. 99–113; *Брайчевский М. Ю.* Повстання 1068–1069 рр. у Київі. // Український історичний журнал. 1979. № 1. С. 75–83. Односторонняя оценка событий 1068 г. во многом может быть объяснена дефектностью источника. Есть основания считать, что по сравнению с древнейшими рассказами о восстании, использованными сводчиком ПВЛ, текст дошел до нас в сильно урезанном виде. Из него исчезли данные об антихристианской окраске выступления.

Выявить направленность восстания 1068 г. как выступления антихристианского позволяют свидетельства других, параллельных «Повести временных лет», источников. В самый разгар смуты в Киеве был убит новгородский епископ Стефан (см.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 479). ПВЛ замалчивает факт смер-

ти главы новгородской церкви, однако, согласно списку епископов, смерть эта падает как раз на 1068 г. Новгородская летопись хотя и помещает известие под другим годом, но относит события с Киевом. Расправа над епископом была сотворена в ритуальном обычае языческого удушения (как это случилось и в 1024 г. со «старой чадью» Суздальской земли).

Антихристианскую направленность восстания подтверждает и сообщение Киево-Печерского патерика о «нахождении разбойников на монастырь». Разбойниками этими оказались городские жители во главе со старостой одной из улиц, что указывает на враждебное отношение многих горожан к молодой христианской церкви (см.: *Брайчевский М. Ю.* Повстанія 1068–1069 рр. у Київі. // *Український історичний журнал.* 1979. № 1. С. 79). Рассказ о «нахождении разбойников на монастырь» датируется более широко: 1066–1074 гг., но совпадение с датой восстания более чем вероятно. По крайней мере, общая, враждебная христианству атмосфера передана источником в убедительных чертах исторической достоверности.

<sup>15</sup> На первый взгляд кажется, что летописное сообщение 1068 г. о восстании киевлян никакого отношения ни к волхвам, ни к антихристианским выступлениям не имеет. В летописи события связываются с поражением братьев Ярославичей на реке Альте от половцев и с отказом Изяслава Киевского выдать народу оружие для защиты своей земли. В ходе восстания киевский князь бежал в Польшу, а на престол был посажен освобожденный восставшими горожанами из заточения Всеслав Полоцкий (см.: ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. С. 170–171). Вот тут-то и прорывается первый намек на связь летописной статьи с «Повествованием о волхвах». Ведь знаменем восстания оказывается князь-волхв! Правда, об этом мы узнаем не из летописной статьи 1068 г. Известие о необыкновенном рождении Всеслава помещено в летописи под 1044 г.: «...его же роди мати от вълхванья. Матери бо родивши его, бысть ему язвено на главѣ его, рекоша бо волсви матери его: „Се язвено навязи на нь, да носить є до живота своего“, еже носить Всеславъ и до сего дне на собѣ; сего ради немилостивъ єсть на кровьпролитъ» (ПСРЛ. Т. 1. С. 155).

Итак, герой восстания 1068 г. — волхв. Заметим, что это единственный князь христианской эпохи, воспетый народом в эпосе как герой положительный. «Слово о полку Игореве» рисует Всеслава также в лучших красках положительного героя, где он действует в соответствии со своим языческим прозвищем — оборачивается серым волком, совершая набеги на врагов. Поэтому для выявления идейно-религиозных симпатий восставших в 1068 г. киевлян важно учитывать роль, которую играл в движении князь-«кудесник» Всеслав.

<sup>16</sup> *Комарович В. Л.* Культ Рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // *ТОДРЛ.* Т. 16. 1960. С. 102.

<sup>17</sup> В исследованиях неоднократно отмечалась изначальная целостность рассказа о волхвах. Добавим здесь, что совершенно не случайно отдельные части «Повествования» не имеют точного временного приурочения и начинаются зачином, который более свойствен устному повествованию или эпическому произведению («в сии же времена...»). На это обратил внимание еще Б. Д. Греков (см. его работу: *Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII в.* Кн. 1. М., 1952. С. 231).

Условность летописной хронологии признает и известный исследователь восстания волхвов И. Я. Фроянов (см. его работу: *О языческих «переживаниях»...* С. 33). Другими словами, есть основание считать, что под соответствующими годами в летописи рассказ о волхвах помещен условно. В ней хорошо видны места сшивок разнородных частей текста,

включая и признаки, указывающие на первоначальное единство всех сведений о волхвах (см., например: ПВЛ. Т. 1. С. 112–114).

<sup>18</sup> См.: Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья // ВИ. 1974. № 1. С. 19.

<sup>19</sup> Ритуально-игровые действия волхвов дали основание суздальскому летописцу уподобить вождей восстания скоморохам. По-видимому, здесь сказалось, в соответствии с исторической трансформацией, более позднее восприятие волхвов, которые с отмиранием чисто жреческих функций превращались в категорию людей, в чью традиционную обязанность входила организация зрелищной стороны обряда с утратой им религиозного содержания.

Но волхвы не ограничивались только безобидными, похожими на фокусы манипуляции с извлечением продуктов из символически рассеченной спины. Летописец приписывает им целую серию убийств, похожих на своеобразную «ритуальную экспроприацию», которая заключалась в изъятии излишков запасов у зажиточной части («лучших жен»). Дело в том, что обряды сопровождались кровавыми расправами: «...и **убивашета многы жены, и именье их отънимашета собе**» (ПВЛ. Т. 1. С. 117; см. также: Воронин Н. Н. Восстание смердов в XI веке // Исторический журнал. 1940. № 2. С. 56). Не исключено, что убийство жен волхвами в 1024 и 1071 гг. было вызвано также и большей близостью «лучших» к христианству, поскольку это был тот социальный слой населения («старой чади»), куда христианство проникало раньше (см.: Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья. С. 19). Но, с другой стороны, то, что воспринималось летописцем как убийство, могло, кроме всего прочего, быть и ритуальным человеческим жертвоприношением. В XIII в. жертвоприношения с той же целью имели место в Новгороде и вызвали активный протест владимирского епископа Серапиона, который ритуальное умерщвление квалифицировал как волхвование: «**ѿ которых(х) книгъ или ѿ кихъ писаниі се слышасте, тако волхвованнемъ гладн бывають на земли и паки волхвованнемъ жита оумножаютъ(с)**» (см.: Петухов Е. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. СПб., 1888. Приложение IV. С. 11). Ситуация в Новгороде выглядела следующим образом: волхвы были выставлены виновниками постигшего новгородские земли стихийного бедствия (засухи) и поплатились жизнями за свою ритуальную беспомощность. Церковный иерарх в связи с этим охлаждал пыл не в меру ретивой паствы, остававшейся, как можно видеть, двоеверной.

<sup>20</sup> Идеологами христианского вероучения такого рода действия в иных случаях расценивались как присвоение функций Бога: «...**аще бо человек и бог одинако можетъ творити творитвнымъ образомъ, то тожде будетъ человекъ еже и богъ, еже не можетъ быти николи же**» (ЧОИДР. Кн. 3. М., 1879. Л. 42). Этот позаимствованный нами в качестве примера из «Шестоднева» постулат христианства утверждал, между прочим, своими действиями княжеский воевода Ян Вышатич, когда он подвергал языческих жрецов унижительной казни. Физическая незащищенность волхвов, которые, вместо того чтобы осуществлять жертвоприношения, сами принимают смерть, должна была опровергнуть веру в сверхъестественное их могущество. Ян Вышатич наглядно продемонстрировал, что кудесники не могут обезопасить самих себя, следовательно, не могут они влиять и на природу, в которой нарушилось привычное течение дел.

Единство человека с природой, их взаимозависимость с точки зрения вековой языческой традиции являлись само собой разумеющимися, но волхвам, в пику новой религии, приходилось акцентировать внимание именно на этом. Потому в ритуальных действиях они

пытались продемонстрировать свои сверхъестественные возможности, видимо рассчитывая умирить природу и поднять авторитет прежних верований в противовес христианству.

Характер действий волхвов в 1024 и 1071 г. поразительно схож. Может даже возникнуть впечатление, что под разными годами было описано одно и то же событие. Родственные черты получают свое объяснение, если принять во внимание происхождение летописных записей из внелетописного источника. Думается, что повторное акцентирование внимания на таких ритуальных особенностях, как продуцированная магия плодородия и человеческое жертвоприношение, производившиеся с целью повлиять на характер течения земной жизни (пресечение неурожая, голода и т. п.), служит аргументом в пользу первоначального единства статей, которые составили трактат о волхвах.

<sup>21</sup> Надо отметить, что факт смерти волхвов и последующие обрядовые действия с их телами получили совершенно противоположную оценку в литературе (см.: *Фроянов И. Я.* О языческих «переживаниях»... С. 45–48; *Воронин Н. Н.* Медвежий культ в Верхнем Поволжье // МИА. М.; Л., № 6. 1941. С. 41–78).

<sup>22</sup> ПВЛ. Т. 1. С. 119–120.

<sup>23</sup> См.: *Никольский Н. К.* О древнерусском христианстве // Русская мысль. 1913. Кн. 34. № 6. С. 12–16.

<sup>24</sup> По Илариону, например, путь к спасению предопределен. Хотя язычник и находится во власти земных богов, но они уже по своему родству с Антихристом не могут соперничать с христианским Богом-Творцом. Вседержитель отнимает у властителя тьмы один народ за другим. Этой чести удостоились и русские. На основании таких верований, надо полагать, сложился жизнерадостный, оптимистический облик древнерусского христианства, роднивший «десятинную» летописную традицию с идейными установками Илариона (см.: *Идейно-философское наследие Илариона Киевского.* Ч. 1. М., 1986. С. 95; Комментар. 1).

<sup>25</sup> В комментариях к «Повести временных лет» уже отмечалось, что легенда о смерти Вещего Олега обнаруживает черты идейного и композиционного единства с другими летописными записями о волхвах (см.: ПВЛ. Т. 2. С. 281). Согласно летописи, волхвы предсказывают князю смерть от любимого коня. Князь, который и сам слыл вещим, высказывает сомнение в возможности исполнения предсказания, но на всякий случай изолирует коня. Когда же конь умер, то у его костей он укоряет волхвов: **«То ти неправо глаголють волъсви, но все то лъжа естъ: конь ѹмерлъ, а я живъ»** (ПВЛ. Т. 1. С. 29–30). Сразу после этого, как бы в наказание за сомнение, князь принимает смерть от укуса выползшей из чрева коня змеи. В легенде звучит не только упрек князю за его неверие. В идейный подтекст произведения заложена мысль о незнании вещим князем своего конца, и эта, так сказать критическая, нота усиливается тем, что орудием возмездия выступает священное для языческих славян животное — конь, участие которого в священных ритуалах подтверждается широким кругом материалов (см.: *Седов В. В.* К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде // КСИИМК. 1957. Вып. 68. С. 20–30; *Миронова В. Г.* Языческие жертвоприношения в Новгороде // СА. 1967. № 1. С. 215–227). Общим местом с «Повестью о волхвах» являются полемические выпады против кудесников, которыми подчеркивается бессилие их как прорицателей судьбы. Фактически под 912 г. мы встречаем тот же полемический литературный прием, что и в летописной записи о расправе над восставшими волхвами: «...смерть точь-в-точь так же иронизирует над самим Олегом, как удар топора или медведи над волхвами 1071 г. ... Нестор иронизирует над неведением того, кто слыл „вещим“, в чем

нельзя не заметить отпечаток антиязыческой пропаганды» (см.: *Комарович В. Л.* Указ. соч. С. 96).

<sup>26</sup> ПВЛ. Т. 1. С. 118. В литературе указывается на наличие параллелей летописному мифу в устной культуре.

И. Я. Фроянов, опираясь на мордовскую легенду в записях П. И. Мельникова-Печерского, проводит полную аналогию между этой легендой и рассказом из летописи, возводя верования кудесников к финно-угорской языческой старине. Суть этой легенды заключается в том, что Шайтан сотворил из земли человека и послал птицу-мышь на небо за полотенцем, которым верховный бог Чам-Пас обтирался после бани. Этим полотенцем Шайтан обтер человека, придав ему подобие божие, а затем Чам-Пас вдохнул в него жизнь. После этого творцы условились, что по смерти тело человека идет в землю и достается Шайтану, а душа отправляется на небеса, к Чам-Пасу (см.: *Фроянов И. Я.* О языческих «переживаниях»... С. 35–36). Совпадение с летописным мифом действительно практически буквальное. Следовало бы ожидать, что туземная легенда добавит проясняющие подробности к летописному сообщению. Однако этого не происходит. Образ птицы-мыши еще более затемняет смысл легенды, литературная основа которой просматривается совершенно четко. Мордовское сказание вряд ли даже можно возводить к общендоевропейскому сюжету о творении мира и создании человека. Слишком прозрачно в строках сказания просвечивает летописная основа. Видимо, это вторичный продукт, возникший в результате влияния письменной культуры на устную. Естественно, ассоциативная основа, способствовавшая закреплению сюжета в устной практике, не исключается. Но для того, чтобы выяснить, что первично, а что вторично, нужно поднять весь цикл мифологических сказаний финно-угорского ареала.

<sup>27</sup> В литературе уже указывалась возможность вычленения мифологического смысла из апокрифических сюжетов «Беседы трех святителей». Первым на это, кажется, указал А. Н. Афанасьев, уподобивший пару птиц двум богам (см.: Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 2. С. 458 и след.). К дохристианским воззрениям возводил заключенные в «Беседе» мотивы Ф. И. Буслаев (см. его работы: О народной поэзии в древнерусской литературе. СПб., 1859; Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. СПб., 1861. С. 15–16). На тех же позициях в решении проблемы идейного содержания «Беседы» стоял И. Я. Порфирьев (см. его работу: Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. По рукописям Соловецкой библиотеки // СОРЯС. Т. 17. 1877. С. 31). Даже такой последовательный приверженец идеи еретически-богомильского (см. о богомилстве примеч. 43) происхождения древнерусских апокрифов, как В. Н. Мочульский, со всей откровенностью признает, что дуалистическая схема «Беседы» передает не антицерковное учение, а миф (см.: *Мочульский В. Н.* О мнимом дуализме в мифологии славян // Русский филологический вестник. Варшава, 1889. № 2. С. 173).

<sup>28</sup> ПВЛ. Т. 1. С. 118.

<sup>29</sup> См.: *Попов А.* Книга бытия небеси и земли: Палея историческая с приложением сокращенной Палеи русской редакции // ЧОИДР. 1881. Кн. 1. С. 2.

<sup>30</sup> К этому кругу представлений восходят предания о происхождении леших, домовых, овишников, водяных и прочих персонажей низшей мифологии. Они, по глубокому убеждению народа, произошли от павшего с небес чина Сатаны. Кто в какое место упал (в воду, лес, болото и т. д.), тот и принял соответствующее ему обличье (см.: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области духовного стиха XI–XVI вв. // СОРЯС. Т. 46. Вып. 6. 1890. С. 68; *Его же.* Разыскания в области русского духовного стиха. XX: Еще к вопросу о дуалистических

космогониях // СОРЯС. Т. 53. Вып. 6. 1891. С. 106; *Городцов П. А.* Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // ЭО. 1909. № 1. Кн. 80. С. 56).

<sup>31</sup> «...**ЛЕ БЕС НЕБО... И... РА... ЗВЕДРЕ... ЧЗОР... ПОТЯСОША ОБЛАЦИ РЕЧЕ БОГ ТО СЪТВОРИЛ**». Надпись датируется серединой XI в., причем совпадение ее с тематикой «Повествования» почти буквальное. Есть некоторые основания считать, что ее появление имеет отношение к восстанию новгородских волхвов, а также к одновременному выступлению волхвов в Ростове (см.: *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи Новгородского Софийского собора. X–XIV вв. М., 1978. С. 74). Факт широкого антицерковного движения в Новгороде в это время удостоверяется также другой надписью в Софии: «**О господи, помилуй христиан, а еретиков прокляни!**» (дата — рубеж XI–XII вв.). Язычники здесь названы еретиками, других еретиков русская церковь тогда не знала. Подобная надпись могла появиться в минуту крайнего отчаяния и ожесточенности. Такая ситуация сложилась в 1071 г., когда на стороне епископа и князя Глеба осталась лишь дружина, а весь народ пошел за волхвами (см.: Там же. С. 72–73).

<sup>32</sup> Исключением является разве что вскользь упоминаемая причина отпадения Сатаны — гордость (1 Тим. 3, 6). Название «бес» восходит, по всей видимости, к санскритскому «бэс», что являлось обозначением доброго божества света (см.: *Буслаев Ф. И.* О влиянии христианства на славянский язык. М., 1848. С. 27, 101–103).

<sup>33</sup> См.: *Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1916. С. 16–18. Антагонизм дьявола и Михаила, кроме того, отражен апокрифическим рассказом об исходе Моисея, где повествуется о том, как оба персонажа спорят о теле умершего Моисея. Дьявол в этом прении препятствует погребению, ссылаясь на то, что Моисей был убийцей (см.: *Тихонравов Н.* Памятники отреченной русской литературы. Т. I. СПб., 1863. С. 253; далее: Памятники...).

<sup>34</sup> Согласно памятникам переводной христианской литературы, причастность дьявола к греху выглядит следующим образом: на момент искушения человека дьяволом действует помысел (или прилог, т. е. такое состояние, когда искушение существует вне воли человека, а источником соблазна выступает дьявол). Волевые действия человек совершает тогда, когда происходит принятие им помысла (пленение), или отсечение искушения. Следующее состояние на пути греховного падения — это страсть, когда человек отдает себя целиком во власть дьявола и погружается в грехах. В соответствии с такого рода представлениями о греховности древнерусские учительные тексты неоднократно воспроизводили формулу: «**Невинен бес к делам, но мыслию точню** (то есть только. — *В. М.*)».

Глубокое осмысление природы греховности и причастности к греху дьявола в русской оригинальной письменности появилось довольно поздно. «Теоретическую» проработку вопроса мы находим только у Нила Сорского, который воспроизвел основные положения концепции Патериков (см.: *Бутузкина Е. Н.* Религиозно-этические взгляды Нила Сорского // *Философская мысль на Руси в позднее средневековье*. М., 1985. С. 68–76; *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987. С. 210–212; *Целиков В. А.* Эстетика Нила Сорского // *Философско-эстетические проблемы древнерусской культуры*. М., 1988. С. 54–60).

В текстах, примыкающих к данной традиции, последовательно проводится принцип свободного выбора между грехом и добродетелью, а дьявол в полном соответствии с евангельским образом выступает как искушитель и соблазнитель.

<sup>35</sup> Цит. по: *Рязановский Ф. А.* Указ. соч. С. 76–77.

<sup>36</sup> Адрианова-Перетц В. П. Апокрифы // История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 72.

<sup>37</sup> В этом памятнике, как и в «Палее» в целом, проявляется преобразовательное значение новозаветной истории по отношению к ветхозаветному периоду.

<sup>38</sup> Памятники... Т. I. С. 97.

<sup>39</sup> Там же. С. 98.

<sup>40</sup> Там же. С. 99.

<sup>41</sup> Там же. С. 4. Судя по другим апокрифам, содержащим тот же мотив рукописания, заключаемый с дьяволом «договор» должен потерять силу по пришествии Христа, после которого власть дьявола на земле разрушится.

<sup>42</sup> Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. Т. II. М., 1863. С. 287. Полный текст апокрифа опубликован там же (С. 282–288). В нашем распоряжении нет ранних списков апокрифа, которые позволяли бы говорить о его существовании в то же время, что и летописный рассказ о волхвах. «Прение», на которое мы ссылались, по древнейшим спискам датируется XVI в., хотя появление этого произведения на Руси относят к более раннему времени — по крайней мере, не позднее, чем к XIV столетию. Неизвестны и ранние списки «рукописания» Адама. По этой причине, отмечая совпадения с древнейшим русским текстом, мы можем лишь с большой осторожностью предполагать, что эти или подобные им апокрифы могли находиться в поле зрения древнерусских книжников уже в XI в. Как бы то ни было, но знакомство с обозначенными здесь апокрифическими мотивами налицо, правда, исходный апокрифический материал претерпел весьма своеобразное преломление в творчестве автора «Повествования о волхвах».

<sup>43</sup> Попытаемся воспроизвести основные положения доктрины еретиков-богомиллов. Наиболее подробные сведения об учении болгарских еретиков содержатся в трудах обличителя богомиллов Козьмы Пресвитера. Он, в частности, указывает на то, что болгарские еретики не почитают деву Марию, не поклоняются иконам с ее изображением, а также с изображениями Христа (см.: *Бегунов Ю. К.* Козьма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 57, 83–84. Примечание). В «Беседе Козьмы Пресвитера на еретики» содержится указание на то, что еретики Пречистую Богоматерь не чтут, **«но много о ней блядѣть, нѣже речи и горѣдсти нельзе писати в книги сна»** (цит. по: *Бегунов Ю. К.* Указ. соч. С. 320). В других сочинениях Козьмы Пресвитера находим объяснение, что «хула» на Марию была вызвана сомнениями в возможности земной женщины родить от Божества. Именно по этой причине богомилы отрицали все, что было связано с богородицким культом, а вместе с тем подвергали сомнению чудеса Христовы, церковную иерархию и обрядность: **« Не быша пресвятыя божна матере съгрешыша поведовали. Аще бо быша ѹм имели, не быша творца небѹ и земли днавола нарицали** (выделено нами. — *В. М.*)... **не быша честнаго креста вражды богѹ нарицали... не быша святыныхъ церкви и преданныхъ имъ чиновъ хѹлили... не быша чѹдесъ бывающихъ надъ святыми мощьми прелесть нарицали... не хотяще славы дати святымъ, и божии чюдеса похѹляють»** (Там же. С. 340). И еще о том же в другом месте: **«...небо дьявола творца нарицають, Христа же не исповедаютъ створивша чюдеса»** (Там же. С. 338).

В богословско-теоретическом плане в основе развенчания культа Марии как Матери Божьей лежит отрицание за вторым лицом Троицы его двуединой природы. Непризнание человеческой природы Христа, которая квалифицировалась как «хула» на Божество, было



вызвано крайне отрицательным отношением богомилов ко всему плотскому, тварному, в еретически-дуалистической интерпретации — сатанинскому началу.

Отвергая евангельскую христологическую концепцию, еретики, как известно, особую роль в своей идеологии отводили Иисусу. С ним связывались представления о привнесении в скверну мира духовного очищающего начала. По этой причине в евангельскую легенду (еретики не отвергали Евангелия, но трактовали его аллегорически) вносились соответствующие поправки. Так, согласно «Тайной книге» богомилов XII в., Бог Отец послал Иисуса на землю, чтобы привести достойно живущих к спасению. В этом документе подчеркивался неземной, не имеющий никакого отношения к плоти, сугубо духовный характер Иисуса. Для более последовательного выражения этой идеи даже Марию изображали в виде ангела. Прямо противоположное ортодоксальному отношение к христианской легенде о рождении Богочеловека выразилось в утверждении, что Иисус спустился с седьмого неба и вышел через ухо (!) Марии (см.: *Иванов И.* Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 63–64).

В соответствии с еретическим переосмыслением христологической проблематики, развившемся в отрицании плотской природы Христа, формировался круг произведений богомильской литературы. Так, *И. Иванов* считает, что из Четвероевангелия, признававшегося болгарскими еретиками и трактовавшегося аллегорически, наиболее чтимым должно было быть Евангелие от Иоанна. В нем главным образом подчеркивается божественность Иисуса Христа, в то время как в других Евангелиях большое внимание уделено человеческой стороне его жизни (см.: Там же. С. 92–93).

В учении богомилов ревизия догмата о боговоплощении была обусловлена разработкой специфического для данной ереси дуалистического кредо в духе гностико-манихейской традиции. Евангельским текстам противопоставлялась притча о двух сынах, согласно которой **«Христа ꙗко творять старейшаго сына, меньшаго же, еже заблудил отца, днавола мнять...»** (Там же. С. 33). Отвергая с ее помощью христианский миф об объединении в лице Бога Сына двух природ — божественной и человеческой, богомилы развили оригинальное учение об абсолютной противоположности духовного (благого) и тварного (неблагого) начал. Ревизия христианства, связанная с непризнанием воплощенного Бога, выражалась в том, что еретики как бы расщепляли двуединую природу Христа на две самостоятельные ипостаси, уничтожая тем самым объект отвергаемого ими культа. Но в то же время из осколков разрушенного богомилы создали себе нового кумира, ибо они видели в Иисусе исключительно носителя духовного начала. Все тварное, плотское отождествлялось с Сатаной, которому одновременно приписывались творческие функции. По существу, на него частично переносились характеристики Бога Отца.

Эту черту богомильства отмечал еще Козьма Пресвитер. Он указывал, что богомилы видели в дьяволе «строителя земным вещам» и в связи с этим **«яко божим делесем творца и (то есть его. — В. М.) нареши и славѣ божию днаволоу славѣ мнятъ», «аще бо быша ѹм имели, не быша творца небѹ и земли днавола нарицали»** (Там же. С. 327, 340). Другими словами, еретические уклонения выходили за рамки сугубо христологической проблематики и представляли собой конкретную переработку догмата о триипостасном характере божества. С разделением двуединой природы второго лица Троицы на две несовместимые между собой ипостаси первоначальная триада «Бог Отец — Бог Сын — Бог Дух» приобрела форму бинарной оппозиции, в соответствии с которой младший сын Бога — Христос выступал как Бог Дух, а старший — Сатаниил являлся носителем творческого начала, соединив сыновство с функциями Бога Отца.

Переработанный таким образом принцип тринитарности все-таки не избавил учение богомилов от противоречий. Прежде всего это относится к смутному упоминанию некоего абстрактного «отцовского» начала, предшествовавшего появлению двух братьев — Сатанила и Иисуса. На непоследовательность в этом вопросе обратил внимание еще Козьма Пресвитер. Он указывал, что еретики в молитвенных обращениях творца неба и земли именуют Отцом и в то же время проповедуют, что весь видимый мир создан дьяволом.

<sup>44</sup> Волкова Т. Ф. Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРЛ. Т. 33. 1979. С. 229.

<sup>45</sup> Там же. С. 230.

<sup>46</sup> См.: Там же. С. 237.

<sup>47</sup> Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества. Т. II. М., 1913. С. 97.

<sup>48</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2. С. 476–477. Соотнесение могущественного творца одновременно и с небесной сферой, и с бездной, вероятно, произошло в результате переосмысления всего языческого культового комплекса на христианский лад. В рамках этого комплекса в соответствии с пантеистическими представлениями обожествлялись не только явления небесной сферы и светила (см.: Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. С. 16–27), но также и умершие предки и все природное пространство земли (см.: Комарович В. Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. С. 98–100). В духе христианского монотеизма активное, творческое начало в произведениях православной публицистической мысли целиком и полностью переносится на Вседержителя. Но — это надо особо отметить — переносится в той форме, в какой это выражено в «Повествовании о волхвах»: за внешним обликом христианского Божества явственно проступают черты его языческого «двойника». Так или иначе Род олицетворяет собой творческие и плодоносящие силы, которые в мифосознании были представлены различными ипостасями. Космический фал — перунова палица, небесные «груды» — ветошь; все это суть разные персонификации одной идеи космического брака, который неизбежно сопровождается излиянием влаги, являющейся сопутствующим браку мифическим символом оплодотворенности. «Творческие силы неба столько же зависят от посылаемых им дождей, как и от лучей весеннего солнца... в небесных богах, представителях этих творческих сил, древнейшие мифы соединяют воедино черты, принадлежащая все-настоящему солнцу с чертами громовника» (Афанасьев А. Н. Указ. соч. С. 486).

<sup>49</sup> Гальковский Н. Указ. соч. С. 97.

<sup>50</sup> Подробнее о литературной истории «Беседы трех святителей» (см.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Апокрифическая «Беседа трех святителей» в Древней Руси и ее идейно-мировоззренческое содержание // Общественная мысль: Исследования и публикации. Вып. III. М., 1994. С. 149–164).

<sup>51</sup> Апокрифические тексты, о которых здесь идет речь, опубликованы в труде А. П. Шапова «Смесь христианства с язычеством и ересями» (см.: Шапов А. П. Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 34–37).

<sup>52</sup> См.: Там же. С. 36.

<sup>53</sup> См.: Городцов П. А. Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов. С. 50–63.

<sup>54</sup> См.: Там же. С. 51–53.

<sup>55</sup> См.: Там же. С. 53–56.

<sup>56</sup> См.: Там же. С. 56–58.

<sup>57</sup> См.: Там же. С. 58–61.

<sup>58</sup> В подтверждение этой мысли исследователь указывает на «Калевалу», согласно которой Ильматр родила двух братьев-демиургов. Зачатие происходит от ветра в море, рождение же одного из братьев необычное: он появляется на свет «насиловственным» путем — через грудь. Согласно иранским параллелям, так же рождаются Ормист и Архмен. Братья устраивают соревнование — кто появится первый, и Архмен, чтобы опередить брата, «прободил утробу» (см.: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области духовного стиха: XX. Еще к вопросу о дуалистических космогониях. С. 121–123).

Причудливое сочетание легендарных подробностей о братьях-соперниках и водоплавающих птицах-творцах мира дает миф ирокезов. В этом мифе говорится о том, что на воду упала божественная жена, а два нырка, летавшие над водами, спасли ее, положив на черепаху. Затем разные животные принимают участие в нырянии за землей. Удачливее всех оказалась лягушка, и из поднятой ею со дна земли стала расти суша. На нее и положили упавшую с неба жену, которая оказалась беременной. Затем рождается двойня, причем злой брат выходит из ребра и губит мать. В дальнейшем оба брата оказываются во всем противоположными друг другу (см.: Там же. С. 118–119).

Сходство приведенных здесь мифологических сюжетов А. Н. Веселовский объясняет тем, что разные народы прошли в своей истории одни и те же стадии развития. В результате в схожих условиях появлялись похожие друг на друга дуальные схемы мифов.

<sup>59</sup> См.: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха: XX. С. 106–107.

<sup>60</sup> См.: *Беляев М. В.* Происхождение народных легенд о миротворении // *Известия Азербайджанского государственного университета. Общественные науки.* Т. 4–5. Баку, 1925. С. 70–73.

<sup>61</sup> См.: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха: XX. С. 107–113.

<sup>62</sup> О мировом древе см.: *Попович М. В.* Мировоззрение древних славян. Киев, 1985. С. 46 и след.

На примере «Слова о полку Игореве» славяно-русские представления о трехъярусности мира показаны Р. Якобсоном (см.: его работу: *Композиция и космология плача Ярославны* // *ТОДРЛ.* Т. 24. 1969. С. 32–34).

<sup>63</sup> Рукопись ИРЛИ. Пинежск. собр. № 505. Л. 27. К сожалению, записи сохранились плохо, и нельзя дать подробного изложения этого мифа.

<sup>64</sup> Цит. по: *Алексеев М. П.* «Прение земли и моря» в древнерусской письменности // *Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран.* М., 1963. С. 40.

<sup>65</sup> Там же. С. 33. Приведенные тексты заимствования у Георгия Амартола и приспособлены древнерусскими книжниками к условиям духовной жизни страны.

<sup>66</sup> Цит. по: *Беляев М. В.* Указ. соч. С. 73.

<sup>67</sup> См. об этом: *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 24–28.

Наглядной иллюстрацией живучести мифологических образов могут служить сюжеты архаической народной вышивки, где образ мирового древа дается в окружении птиц и реze — животных. При этом изображениями подчеркивается космизм: «...корни, развесистая кро-

на, ствол, отмеченный знаком солнца и плодородия (кресты, ромбы)... Дуб, береза или яблоня с корнями во всю ширь земли, с ветвями во все небо, с небесными светилами на ветвях или как обители богов отражены в фольклоре русских и других народов Восточной Европы» (Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. М., 1978. С. 162).

В индоевропейской мифологии, в том числе и славянской, мифические птицы добра — постоянный атрибут древа жизни. Размахивая крыльями, они сеют живительные капли влаги. На средневековых колтах они изображаются (обязательно парно!) как охранители древа жизни или его символического заместителя — ростка-крина. Синие полосы неизменно сопутствуют изображению этих птиц. Исследователи трактуют их как символику водного жизненного начала и бессмертия. Зубчатая волнистая линия, символизирующая воду, постоянно присутствует вместе с изображением птиц в вышивке. Космический характер вод подчеркнут знаками солярной символики (см.: Рыбаков Б. А. Языческая символика русских украшений XII в. // Тезисы докладов советской делегации на I Международном конгрессе славянской археологии в Варшаве. М., 1965. С. 67; Василенко В. М. Русское прикладное искусство. М., 1977. С. 274; Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. С. 163).

Птицы на колтах, вышивке, языческих амулетах из древнерусских курганов, на бытовых вещах, а также в образах фольклора соотносились с представлениями о счастливом браке, супружеской верности и плодovitости. На ковшах, прялках и амулетах птицы чаще всего изображались в единстве слитого тулова о двух головах, чем подчеркивалась мифологическая идея парности сакрального образа.

<sup>68</sup> См.: Никольский Н. К. О древнерусском христианстве. С. 17–19; Громов М. Н. Древнерусская философия XI–XIV вв.: Дис. канд. филос. наук. М., 1976. С. 60–61.

<sup>69</sup> См.: Медынцева А. А. Указ. соч. С. 74–77; Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха XI–XVI вв. С. 110; Жужунадзе О. Г. Классовая борьба в Киевской Руси конца XI в. // Вестник Отделения общественных наук АН Грузинской ССР. Тбилиси, 1963. № 3.

<sup>70</sup> Род не имеет отношения к единовременному акту творения — он мыслится как постоянный источник жизни, от которого зависит и рождение людей, и плодородие полей. Автор поучения «О вдуновении духа в человека», например, в полном соответствии с этими языческими понятиями представил Рода постоянно мечущим на землю «груды», из которых рождаются дети.

<sup>71</sup> Данному мотиву «Стиха о Голубиной книге» имеется апокрифическая параллель в «Судах Соломоновых», в том месте, где речь идет о разгадывании Соломоном загадок Дария, одна из загадок почти дословно воспроизводит дуальную схему духовного стиха: «Щитъ зе(м)ла. а на щитѣ заецъ пра(в)да. а нже взѧ соко(л) заецъ. то взѧ(л) англь прав(д)оу на небо. и тоу седѣ сова. сирѣ(ч) кривда. прав(д)а же бы(с) взѧта на небо. а на земли встѧла сѧ крив(в)да». В апокрифе говорится, как царь Соломон с помощью бесов решает эту загадку, а получив от Дария серебро в награду за правильный ответ, обманывает при расчете своих помощников-бесов, мотивируя свой поступок тем, что бесы сами утверждали, что на земле осталась Кривда (см.: Памятники... Т. I. С. 269). Тезис о господстве на земле Кривды, таким образом, служит для оправдания беззакония и циничного обмана.

<sup>72</sup> Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха XI–XVI вв. С. 76.

<sup>73</sup> Там же. С. 26.

<sup>74</sup> См.: Там же. С. 2–3, 37.

<sup>75</sup> Этот вопрос уже был поставлен в литературе Ф. А. Рязановским (см. его работу: *Демонология в древнерусской литературе*. С. 19–21). Подлинно богомильской чертой в древнерусской апокрифической литературе он считал только наименование Сатаны Сатаниилом.

<sup>76</sup> См.: *Памятники...* Т. I. С. 306–310.

<sup>77</sup> Цит. по: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследования и тексты. М., 1897. С. 216.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> В качестве типичного примера можно привести аргументацию С. В. Шувалова, считавшего богомильское происхождение дуалистических апокрифов само собой разумеющимся (см. его работу: *Дуалистические апокрифы в древней русской литературе: Апокриф о споре и борьбе дьявола с Иисусом // Ученые записки Московского государственного педагогического дефектологического института*. Т. I. М., 1941. С. 179–191). Аналогичные взгляды развивали предшественники С. В. Шувалова: М. Г. Попруженко (см. его работу: *Синодик царя Бориса*. Одесса, 1899. С. 155–157) и М. И. Соколов (см. его работу: *Болгарская письменность: Книга для чтения по истории средних веков*. Вып. 2. М., 1897. С. 927–930). Все названные авторы сходились на том, что апокриф развивает идеи о власти дьявола в мире, которые проникли в неканоническую литературу из среды еретиков-дуалистов.

Богомильскими исследователи называют самые разные апокрифы. А. Н. Веселовский, например, к их числу относил «Видение Исая», «Евангелие Фомы», «Стих о Голубиной книге» и сказание о Соломоне и Китоврасе. На таких же или близких к ним позициях стоят и некоторые современные исследователи. Н. А. Кобяк, например, при отборе богомильских апокрифов, опирается на показания Индекса из Погодинского Номоканона, который приписывает богомилам такие сочинения, как «Слово о древе крестном», «Как Христа в попы ставили», «Как Христос плугом орал», «Сказание о том, как Пров Христа другом назвал», «О недуге естественном, его же трясовицы именуют», а также некоторые другие апокрифы. Автор предлагает считать указания списка заслуживающими доверия (см.: *Кобяк Н. А.* Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // *Древнерусская литература: Источниковедение*. Л., 1984. С. 50). Аналогичный список богомильских произведений приводит в своем исследовании Й. Иванов (см. его работу: *Богомильские книги и легенды*. София, 1925. С. 49–57). Как можно видеть, позиция, которую занимают в данном вопросе некоторые современные филологи, опирается на солидную традицию.

В исследовательской литературе было убедительно показано, что некоторые из апокрифов не только не способствовали распространению богомильских идей, но в ряде случаев были даже нацелены на дискредитацию таковых. Так, Н. А. Мещерский усматривает в «Хождении Богородицы по мукам» полемическую заостренность против богомильства (см. его работу: *Апокрифы в древней славяно-русской письменности. Ветхозаветные апокрифы // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР*. Вып. 2. Ч. II. М., 1976. С. 185).

Заметим, попутно, что расширительное толкование апокрифов как произведений преимущественно еретических и богомильских вызывало серьезные возражения еще у Ф. И. Буслаева (см.: *Отчет о присуждении наград графа Уварова*. СПб., 1874. С. 24–66). Концепция богомильского происхождения многих древнерусских апокрифов была подвергнута суровой критике в работах К. Ф. Радченко. Этот автор критически настроен по

отношению к тому, чтобы проводить апокрифы по разряду богомильских (см.: Радченко К. Ф. Этюды по богомильству: К вопросу об отношении апокрифов к богомильству // Изборник Киевский. Киев, 1904. С. 27–38).

Последовательным защитником концепции богомильского происхождения апокрифических идей был В. Н. Мочульский. Признавая несовпадение дуалистической схемы анализировавшихся им неканонических произведений с мировоззренческим дуализмом болгарских еретиков, исследователь видел выход из положения в разграничении двух видов дуализма. Он предложил четко различать дуализм духа и материи как противоположных начал, признаваемых богомилами, и умеренный дуализм, «близкий к христианскому монотеизму» (см.: Мочульский В. Н. О мнимом дуализме в мифологии славян // Русский филологический вестник. Варшава, 1889. № 2. С. 174).

<sup>80</sup> Мединцева А. А. Указ. соч. С. 76; см. также: Жужундзе О. Г. Из истории общественно-политической жизни древнерусского государства (XI–XII вв.): Автореф. канд. ист. наук. Тбилиси, 1964. С. 15–16.

<sup>81</sup> История философии в СССР. Т. 1. М., 1968. С. 82.

<sup>82</sup> Obolensky D. The Bogomils. A study in Balkan neomanicheism. Cambridge, 1948. P. 284.

<sup>83</sup> Горский В. С. Проблема целостности мира в философской культуре Киевской Руси и древней Болгарии: (К вопросу о восприятии богомильства в культуре Киевской Руси) // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 55–56.

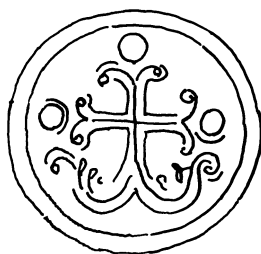
<sup>84</sup> В литературе давно были отмечены негреческие истоки древнерусского христианства, не вполне ортодоксальная окраска которого много раз отмечалась исследователями (см.: Шахматов А. А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906. С. 52; Пархоменко В. А. Начало христианства на Руси: Очерк по истории Руси IX–X вв. Полтава, 1913. С. 185; Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913). На Русь из западно- и южнославянских стран проникали некоторые неканонические идеи, которые при этом могли сознательно культивироваться с той целью, чтобы отстоять независимость и самостоятельность молодой русской церкви и государства от покушений со стороны Византии. В таких обстоятельствах первые идеологи русской церкви при их антигреческой тенденциозности могли ориентироваться на независимые и не подвластные Константинополю христианские общины, в том числе и на такие, где могли распространяться идеи богомилов и ариан (см.: Кузьмин А. Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 119–123; Его же. Древнерусские исторические традиции и идейные течения XI в. // ВИ. 1971. № 10. С. 71–72). Следы подобных ориентаций сохранились в «Повести временных лет», где в изложении символа веры лица Троицы истолкованы в духе арианства — не как единосущные ипостаси, но как единство «подобосущных» ипостасей Божества (см.: ПВЛ. Т. 1. С. 17; см. также: Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1892. С. 2 и след.). Если учесть, что богомилы не признавали за Христом равенства с Богом Отцом (Христос мыслился в прямом смысле слова Божьим сыном), то сохранение в летописи арианского принципа старшинства Бога Отца по отношению к Христу можно отнести на счет повышенного интереса некоторых книжников к богомильству.

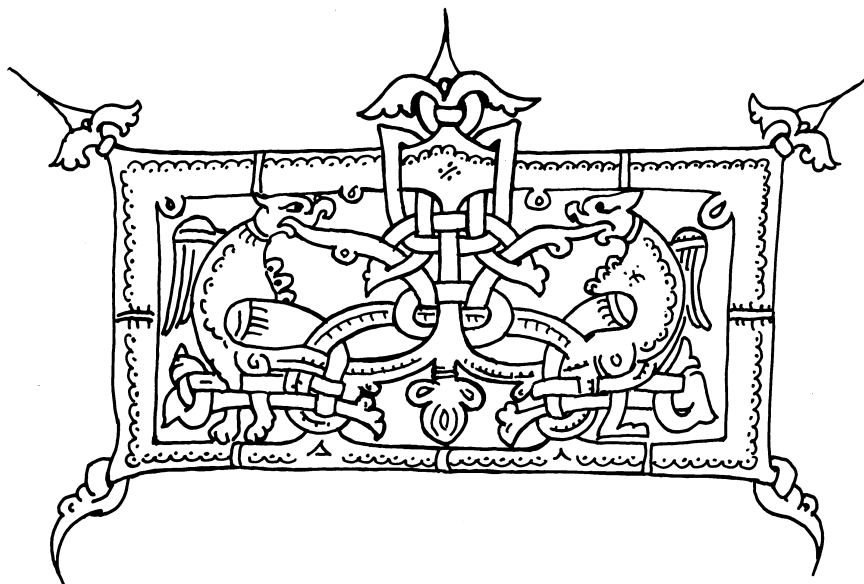
О том, что какие-то дуалистические и близкие им представления в том или ином виде были распространены в Древней Руси, свидетельствуют настойчиво повторявшиеся обличения дуализма в антиеретических выпадах Кирилла Туровского, Максима Грека, в Кормчих книгах.

Если же учесть, что автор «Повествования о волхвах» предполагал власть над человеком либо доброго, либо злого начала, то становится ясно, что в начальный период христианизации дуализм пускал корни там, где имела место некоторая недооценка основополагающего в христианстве принципа самовластия и одновременно преувеличение причастности к делам человеческим божественного демиурга и его противника. С нашей точки зрения, предложенное разделение достаточно точно отражает существо дела и подлинную идейную природу апокрифов типа «Беседы», «Прения», «Рукописания Адама». В. Н. Мочульский, видимо сам того не желая, указал на принципиальную непротиворечивость так называемых дуалистических апокрифов (позволим себе такое сравнение!) с христианской доктриной. Примеры тому имеются. Свойственное богомилству неприязненное отношение к плоти, неприятие Ветхого Завета и знаний как орудия прельщения дьявола, а также придание преувеличенного значения власти бесов — все эти черты, несущие в себе отзвук болгарского еретического учения, заключает в себе «Киево-Печерский патерик» (см.: *Адрианова-Перетц В. П.* Апокрифы // История русской литературы. Т. 1. М.; Л., 1941. С. 75, 84).

В разряд такого рода сочинений мы можем отнести и «Повествование о волхвах». Богомилские фрагменты летописного «Повествования о волхвах» объединяет с рассказом о Никите-затворнике из Киево-Печерского монастыря Н. А. Кобяк (см. ее работу: Индексы отреченных и запрещенных книг... С. 50. Примеч. 15).

Отнесение некоторых фрагментов литературных сочинений Древней Руси к богомилству ни в коей мере не означает их еретической окраски. Отдельные черты схожести идей апокрифов с воззрениями богомилов, скорее объясняются возможностями «вмонтирования» некоторых созвучных богомилству (но не строго богомилских) пунктов в христианское вероучение. До тех пор пока умеренный дуализм не шел вразрез с монотеистической доктриной, он проникал как в апокрифические, так и в признанные Церковью произведения. Конечно, если все поверять каноном, то идеи апокрифов расходятся с положениями ортодоксального вероучения, но с точки зрения ревизии основополагающего для христианства принципа монотеизма в них мало что можно обнаружить. Видимо, не случайно переводная неканоническая литература широко соприкасалась с творчеством выразивших церковную идеологию книжников.





## АПОКРИФИЧЕСКИЕ И ОРТОДОКСАЛЬНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ НА КОСМОУСТРОЕНИЕ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

*Апокрифы — литература тематически разнообразная. В ней свою интерпретацию получали сюжеты творения мира и человека, создавались впечатляющие своей убедительностью картины райской жизни и адских мук, предлагались переполненные невероятными чудесами жизнеописания апокрифических персонажей. Нельзя не назвать и еще одну характерную для неканонических текстов тему — описание мироздания. Космологические сюжеты и мотивы очень часто встречаются в апокрифах. В общем массиве апокрифической книжности они образуют пласт тематически однородных произведений. В свою очередь, эти произведения тяготеют к нескольким идейно несовместимым между собой направлениям, за каждым из которых стоит своя космологическая традиция. О том, какое отношение к духовной жизни Древней Руси имели заимствованные через апокрифическую литературу космологические идеи и пойдет речь в данной главе.*

**А**покрифические сведения, касающиеся описания устройства Вселенной, не привлекали специального внимания исследователей. Исключение составляет разве что «Книга Еноха», в ярких, впечатляющих образах раскрывающая сокровенные тайны мироздания<sup>1</sup>. Памятник этот безусловно один из наиболее интересных переводных космологических текстов древнерусской эпохи. Однако его значение для отечественной культуры вряд ли может быть правильно оценено вне контекста произведений аналогичного содержания. Ведь



наряду с «Книгой Еноха» в древнерусской письменности достаточно широкое распространение имели также многие другие неканонические сочинения, представлявшие древнерусскому читателю не менее выразительные, чем апокриф о Енохе, образцы космологических сюжетов. По материалам только одной «Книги Еноха» нельзя судить ни об особенностях апокрифической космологии в целом, ни тем более о воззрениях на устройство Вселенной, свойственных нашим средневековым предкам. Ведь «Енох» не входил в репертуар наиболее распространенного чтения апокрифического толка. И это при том, что славянский вариант «Книги Еноха» был известен на Руси в XI–XII вв. в т. н. краткой редакции, которая, по мнению Н. А. Мещерского, была непосредственно переведена с еврейского языка на русский, а затем извлечения из нее вошли в состав «Мерила Праведного» (с XIV в.)<sup>2</sup>. Текст полной редакции представлен всего тремя поздними списками, относящимися к XV–XVII вв.<sup>3</sup>

В первую очередь, надо принять во внимание то обстоятельство, что сюжетно-тематически апокрифической «Книге Еноха» в древнерусском арсенале неканонической письменности соответствуют «Откровение Варуха», «Откровение Авраама», «Видение Исаяи» и «Видение апостола Павла», которые вместе образуют огромный массив неканонической древнерусской литературы, обладавшей огромным совокупным зарядом идейного влияния на общественное сознание. Другими словами, в контексте культуры «Книга Еноха» являлась представительницей целого блока однотипных произведений, в характере которого разобраться нелегко в силу имеющихся в произведениях концептуальных оттенков. Положение осложняется очевидным наличием мировоззренческого разнobia, который задавался принципиально не совпадающими между собой установками произведений официально-канонической литературы. Что же касается перечисленных выше неканонических сочинений, то все они относятся к одному циклу космологических повествований, содержанием которых являются рассказы т. н. визионеров — известных ветхозаветных и новозаветных персонажей, которые, согласно легенде, за свою праведность были восхищены Богом на небеса. С вознесением к престолу Господа героям апокрифов открывались тайны мироздания, а также знания о прошлом и грядущем, подробному изложению которых и посвящено содержание неканонических произведений. Многие из апокрифов обозначенного цикла воспроизводили аристотелевско-птолемеевскую геоцентрическую концепцию устройства Вселенной, из которой они заимствовали общую для них схему многоярусного сферического устройства мироздания.

Порой нелегко бывает отличить, идет ли в апокрифах речь о небесных сферах с точки зрения геоцентризма или о кругах движения светил в пределах поднебесной крыши, как это предполагалось приверженцами плоскоотно-вертикальной, уподобленной дому модели мироустройства. Кроме того, даже внешне схожие между собой космологии в апокрифической их интерпретации представляют различные религиозно-мировоззренческие традиции. Большей частью апокрифические модели космоустройства вписывались в монотеистическую доктрину причем установки, задававшиеся принятыми в том или ином богословском направлении

схемами варьируют незначительно. Но среди древнерусских текстов встречаются и космологические сюжеты, отражающие пантеистически-эманационную концепцию бытия.

Непохожим на другие произведения цикла апокрифических видений как раз и является «Книга Еноха», своеобразие содержания которой отличает ее от любого из аналогичных произведений. Думается, есть все основания полагать, что в силу явных расхождений «Книги Еноха» с религиозно-мировоззренческими установками православия, о которых будет сказано ниже более подробно, общее число списков этого произведения оказалось меньшим по сравнению с количеством рукописных сборников, в которых представлены прочие визионерские повествования. В исследовательской литературе неоднократно говорилось о том, что древнерусская неканоническая письменность в основном не подрывала основ христианского мировоззрения. Это касается и космологии, и онтологии, и натурфилософии. По указанной причине, вопреки запретам Индексов, большинство древнерусских апокрифов довольно мирно уживалось с текстами вполне ортодоксально благонадежными, хотя их присутствие в письменности и придавало отечественной книжной культуре весьма своеобразный оттенок. Например, даже насыщенное мифологическими образами «Откровение Варуха» было широко распространено в славянских и древнерусской литературах. Только в отечественном рукописном наследии различные редакции произведения были представлены не менее чем десятью выявленными к началу XX в. списками этого произведения<sup>4</sup>.

Другой апокриф из этой тематической серии — «Видение Исайи» — был включен в состав знаменитого «Успенского сборника XII–XIII вв.». В действительности древнерусские книжники познакомились с этим произведением значительно раньше, на что с определенностью указывает «Речь философа» из «Повести временных лет», куда вошли извлечения из апокрифа. В одной из своих «библиографических приписок» на полях книги сообщает о знакомстве с содержанием памятника небеспристрастный к апокрифическому чтению книгописец Ефросин — монах Кирилло-Белозерского монастыря и одновременно один из самых образованных книжников XV столетия. Всего в рукописных собраниях выявлено 12 сборников, включающих в своем составе это произведение<sup>5</sup>.

Широкое распространение в древнерусской письменности имело «Откровение Авраама». Оно входило в состав «Палеи Толковой», списки которой дошли до нас в количестве не менее 15 экземпляров. Если верно предположение, что «Повесть временных лет» отразила не общий с «Палеей Толковой» источник, а саму «Палею», которая, по убеждению ряда исследователей, была составлена на русской почве, то время проникновения апокрифа на Русь следует относить к XII в. Встречается «Откровение Авраама» в составе хронографических сборников, а также в «Палее Хронографической». Древнейшие сохранившиеся списки памятника относятся к XIV–XV вв., хотя и преобладают рукописи, датированные XVI в.<sup>6</sup> Таким образом, только сохранившийся «тираж» памятника составляет несколько десятков.

Что касается «Видения апостола Павла», то запрет на чтение и распространение этого памятника накладывался практически всеми списками запрещенной литературы, начиная с Индекса «Изборника 1073 года» («Тактикон Никона Черноризца», «Погодинский Номоканон»). Однако, вопреки запретам, этот апокриф цитируется составителем «Слова некоего христолюбца, ревнителя по правой вере», которое в XIV в. было включено в состав знаменитого «Паисиевского сборника». Переработка апокрифа, известная под названием «Слово от епистоли святого апостола Павла», датируется XII–XIII вв. А вместе с другими сокращенными вариантами апокрифического текста («Слово о видении Павла апостола», «Слово о епистоле святого Павла») в XV–XVI вв. памятник постоянно присутствует в составе сборников типа «Златоуст» и «Измарагд»<sup>7</sup>. Общее количество списков памятника не учтено, но здесь надо иметь в виду, что сборники, в которые входил данный апокриф, относятся к числу наиболее распространенных в составе древнерусской книжности.

Даже если учесть то, что принадлежность некоторых из названных текстов космологического содержания к геоцентрической традиции остается проблематичной, сведения, содержащиеся в апокрифах, характеризующие эту концепцию мироустройства, встречаются в древнерусском книжном наследии так часто, что общая масса этих памятников практически соразмерна числу имеющих отношение к геоцентрической космологии памятников ортодоксально-церковной принадлежности. По подсчетам Г. С. Баранковой, «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, опирающийся на аристотелевскую концепцию космоустройства, был обнаружен в 47 списках XV–XVIII вв., причем автором учтены были главным образом книгохранилища Москвы и Санкт-Петербурга<sup>8</sup>. Это произведение появилось на Руси не позднее начала XII в., поскольку установлено влияние «Шестоднева» на творчество Владимира Мономаха<sup>9</sup>. Не исключено, что компилятивный текст Иоанна экзарха, излагавший геоцентрическую концепцию Аристотеля в интерпретации Василия Великого, появился на Руси уже с первыми произведениями славяноязычной книжности, распространявшейся в связи с христианизацией. Некоторые компоненты компиляции, восходившие к «Шестодневам» Севериана Габальского и Феодорита Киррского<sup>10</sup>, в части космологии знакомили читателя с другой, принятой в антиохийской школе богословия концепцией дома-Вселенной. Но эта чересполосица не нарушала «концептуального монизма», ибо, характеризуя базовые принципы как одной, так и другой космологической концепции, Иоанн экзарх везде выступает последовательным сторонником геоцентрической идеи в интерпретации Василия Великого. Совершенно не случайно произведение Иоанна неоднократно приписывалось великому каппадокийцу, хотя полный текст «Шестоднева» Василия Великого был переведен на русский язык Епифанием Славинецким в 1665 г. Этот факт отечественной культуры относится уже исключительно к книгопечатанию, тиражировавшему «Шестоднев» Василия Великого на протяжении всей эпохи Нового времени, хотя в отдельных случаях памятник переписывали от руки, но уже с печатных экземпляров<sup>11</sup>. Другими словами, нет оснований говорить о непосредственном влиянии на Древнюю Русь самого визан-

тийского первоисточника, представленного лишь в компилятивной выборке и авторской трактовке Иоанна, который дал славянским народам, оказавшимся в орбите религиозного влияния Византии, полную и к тому же доступную энциклопедию христианских воззрений. Главным образом благодаря этому уникальному в богословском, философско-мировоззренческом и литературно-эстетическом отношении труду, геоцентрические идеи античности в обработке великого каппадокийца получили распространение в Древней Руси.

Другим авторитетным церковным автором, причастным к трансляции геоцентрических представлений на Русь, был Иоанн Дамаскин. Его перу принадлежит богословский трактат «Источник знания», в который составными частями входили «Диалектика», глава «О ересях» и «Точное изложение православной веры», известное по другим вариантам именования как «Богословие», или «Небеса». Последняя из названных частей трактата, посвященная онтологическим и космологическим проблемам, была переведена на славянский язык еще в начале X столетия Иоанном экзархом Болгарским и под названием «Слово о правой вере» была известна в древнерусском списке XII–XIII вв.<sup>12</sup> История бытования этого памятника в древнерусской книжности специально не изучалась, поэтому говорить определенно о частоте встречаемости в рукописном наследии текста, формулировавшего геоцентрическую концепцию космоустройства, пока нельзя. Высказывалось мнение, что списков «Богословия» XIV–XV вв. не сохранилось и что текст его фиксируется в сборниках только начиная с XVI столетия, причем пик популярности памятника приходится на XVII в.<sup>13</sup>

К XVI столетию относится список «Богословия» Иоанна Дамаскина из знаменитой библиотеки Соловецкого монастыря, а также Софийский сборник № 157/34 из Центральной национальной библиотеки Украины, который является редким образцом, объединяющим все три части «Источника знания»<sup>14</sup>. В том же XVI столетии «Богословие» Иоанна Дамаскина включается в состав грандиозного энциклопедического свода — «Великие Минеи Четьи» митрополита Макария (1482–1563)<sup>15</sup>, куда входят также и несколько других космологических текстов, написанных с позиций геоцентризма. В частности, «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского и переведенный еще в 1385 г. на славянский язык, рифмованный в греческом своем оригинале «Шестоднев» Георгия Писиды<sup>16</sup>. В данном ряду следует назвать и небольшой по размерам трактат «О небеси», в котором описывается яйцеобразное строение Вселенной<sup>17</sup>.

Генетически, идеи о яйцевидном устройстве мироздания, видимо, были связаны с орфической философией или даже с древними мифокультурами. Однако древнерусским читателем эта концепция скорее всего могла восприниматься как родственная аристотелевско-птолемеевской космологии с ее идеей центрального положения шарообразной Земли в сферичном мироздании. Концептуально это были две довольно близкие версии геоцентризма. По наблюдениям Н. К. Гаврюшина, древнерусские книжники проявили огромный интерес к идее яйцеобразного строения мира и многократно воспроизводили этот текст в рукописных сборниках XV–XVII вв.<sup>18</sup>

Надо также сказать, что наряду с представлявшими космологию геоцентризма текстами в «Великих Минеях Четьих» была помещена «Христианская топография» Козьмы Индикоплова<sup>19</sup>. По инициативе митрополита Макария обеим концепциям, таким образом, был придан официальный статус. Несмотря на очевидную разнородность и несовместимость космологических идей помещенных в «Минеи Четьи» произведений, оставался открытым вопрос о том, какая из двух точек зрения должна считаться истинной и наиболее соответствующей установкам Св. Писания. Споры об этом велись еще экзегетами. И представители каппадокийского богословия, защищавшие геоцентризм, и их оппоненты из лагеря антиохийцев, к которому принадлежал развивавший идеи Севериана Габальского Козьма, адресовали резкие взаимные обличения друг другу. С учетом неоднократно выраженной в текстах взаимной полемической заостренности обоих направлений логично было бы ставить вопрос о предпочтениях, которыми руководствовались переводчики и переписчики текстов при выборе ориентации на ту или другую богословскую традицию.

В Древней Руси наряду с поборниками геоцентризма, были свои приверженцы и у космологической концепции Козьмы Индикоплова, представлявшего мироздание огромным домом с плоским и прямоугольным земным основанием, перекрытым комарой небесного свода. Многие исследователи, например, склонны относить «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова к числу наиболее популярных и авторитетных у наших средневековых предков книг<sup>20</sup>, а Б. Е. Райков даже полагал, что в Древней Руси были знакомы только исключительно с космологическими идеями Козьмы Индикоплова. Он не заметил наличия в переводных древнерусских текстах мощного пласта противостоящего антиохийской космологии геоцентризма<sup>21</sup>. Влияние Козьмы Индикоплова действительно было значительным. Е. К. Редину, который незадолго до революции детально исследовал рукописную традицию бытования памятника в древнерусской письменности, было известно 29 списков XV–XVIII вв.<sup>22</sup> В количественном отношении это весьма уступает числу древнерусских переводных текстов, отражавших геоцентрическую точку зрения и распространявшихся как через каппадокийское богословие, так и через другие (в том числе и апокрифические) источники.

Древнейшим из сохранившихся списков «Христианской топографии» является датированная 1495 г. рукопись ГИМ (Увар. № 566). Время появления на Руси перевода этого произведения относят к концу XII–началу XIII в.<sup>23</sup>, хотя некоторые исследователи склоняются и к более ранней датировке — рубежу XI–XII вв.<sup>24</sup> В пользу необычайно широкого влияния «Христианской топографии» на устроения древнерусских читателей говорят не столько отдельно учтенные списки этого произведения, сколько его фрагменты, помещенные в другие произведения. Примером «штучной» популяризации может служить Софийский сборник XIV–XV вв. (№ 245 собрания РНБ)<sup>25</sup>. Однако наиболее действенным средством в данном случае были памятники серийного типа. Идеи Индикоплова отразились в хронографических рассказах о столпотворении, хотя важнейшим источником влияния сформули-

рованной им концепции на умы древнерусского общества была, конечно, «Палея Толковая».

«Палея Толковая» — один из авторитетнейших и широко распространенных в древнерусской культуре богословско-энциклопедических трудов<sup>26</sup>, получивших распространение, по крайней мере, с XII в. (а может быть, и раньше) и дошедшего до нас в списках XIV–XVI вв.<sup>27</sup>

Реминисценции из Козьмы Индикоплова встречаются и в «Беседе трех святителей», где они расцвечены апокрифическими вариациями. Ввиду чрезвычайной неустойчивости состава вопросов и ответов «Беседы», некоторые исследователи отказались от попыток выделения каких-то устойчивых редакций этого памятника<sup>28</sup>. При полном отсутствии признаков какой-либо систематизации варианты «Беседы трех святителей» компоновались из общедоступных понятий о мире и вере, соединяя в себе библейско-апокрифический и фольклорный элементы<sup>29</sup>. В большинстве списков «Беседы», количество которых исчисляется многими и многими десятками, почти всегда присутствуют тексты космогонической тематики, представляющие разнообразные варианты апокрифической космологии<sup>30</sup>. Типологически космологические сюжеты «Беседы» более всего соответствуют концепции Козьмы Индикоплова, отражая синтез антиохийских представлений о мире как доме с древними языческими космогониями. В тех случаях, когда «Беседа трех святителей» воспроизводила откровенно пантеистическую трактовку бытия, типологически сходная с антиохийской, а генетически связанная с мифокультурой космология представляла близкие и понятные двоеверной среде архаические воззрения. Абсолютное большинство мифоапокрифических образов мира содержатся в списках «Беседы» XVI–XVII вв., но те же тексты продолжали переписывать и в XVIII и в XIX столетиях, когда уже получили признание не только геоцентрические идеи, но и гелиоцентрическая концепция Коперника. Интерес к апокрифическим вариантам космологической концепции мира-дома после Смутного времени скорее всего был вызван мифологическими ассоциациями явно дохристианских архетипов текстов «Беседы трех святителей». Конечно, народные воззрения на космоустройство отождествлять с антиохийской космологией нельзя, но предполагать некую общую для них основу логично.

В отличие от антиохийской архаики, в каппадокийском богословии утверждались передовые для того времени идеи геоцентризма, распространявшиеся в переводах Иоанна Дамаскина и Иоанна экзарха Болгарского. Свою лепту в пропаганду геоцентрических идей внесли апокрифы, не связанные с этой ортодоксально-канонической традицией богословия, но так же, как и они, базировавшиеся на аристотелевско-птолемеевских источниках.

Есть еще одно важное обстоятельство, с которым приходится считаться при сопоставлении различных космологических традиций Древней Руси. Выше уже говорилось, что и каппадокийская геоцентрическая, и антиохийская комарная космология или тексты адептов этих концепций нередко соседствуют в рамках одного произведения. Так, Иоанн экзарх Болгарский, являясь, безусловно, приверженцем Василия Великого и сформулированной им геоцентрической картины

мира<sup>31</sup>, в то же время параллельно воспроизводит некоторые космологические воззрения антиохийца Севериана Габальского<sup>32</sup>. Или другой пример — Иоанн Дамаскин. Будучи одним из наиболее последовательных приверженцев каппадокийского богословия, он параллельно излагает и аристотелевско-птолемеевскую концепцию мироздания, и мнения о небе как о потолке, или комаре, что напрямую восходит к представлениям о космическом доме. Аналогичную неопределенность он проявляет тогда, когда допускает, что в равной мере вероятны воззрения на водную и воздушную опоры Земли, включая и утверждения, что она держится «ни на чем же». Для него как бы не существовало проблемы выбора между этими концепциями: «оба же любо тако, любо инако, все божиєм повеленємъ бывает». К тому же вспомним, что в «Палее Толковой» космология Козьмы Индикоплова соседствует с обширными включениями из предпочитавшего геоцентризм Иоанна экзарха, а также с описанием сферического устройства мироздания апокрифическим текстом «Откровение Авраама», то же входившим в состав «Толковой Палеи». Если к тому же учесть, что в «Великих Минеях Четых» те же две разнородные концепции объединены в рамках одного свода, куда, кроме того, попала и «Книга Еноха», с самым выразительным из всех имеющихся описаний многослойности небес, то можно высказать предположение об определенной индифферентности христианских авторов и компиляторов к решению проблемы, которую невозможно проверить эмпирически или обосновать четкими постулатами Св. Писания.

Видимо, установку на интеграцию взаимоисключающих трактовок мироустройства считали приемлимой далеко не все. Источники прямо указывают на то, что древнерусские книжники вслед за своими греческими учителями четко осознавали несовместимость разных космологических концепций. Причину споров в одном случае прямо и без обиняков связывали с наличием противоречий в Св. Писании: «**Вомнително естъ мнозем вопрошение се, книга Бытейская два небеси глѣт, стѣя же апостол Павел третие небо виде, пророк же Давыд и четвертое глаголет, яко же рече псалом. рѣи. хвалите его небеса небес. Ведомо же бѹдѹчи зане якоже естество человеческое, и един человек глаголется и паки мнози человецы, тако и небесное естество, и едино небо и многа небеса в Божественном писании глаголются**»<sup>34</sup>.

Возможность обосновать библейскими цитатами несовместимые между собой космологические постулаты, равно как и демонстрация некоторыми идеологами православия отказа от выбора космологических предпочтений, естественно, не способствовали резкому размежеванию приверженцев той или иной гипотезы мироустройства. Но таковое, безусловно, существовало уже в силу того, что представители антиохийской и каппадокийской традиций резко размежевались в решении проблем космологии, а их взаимные полемические выпады, тиражировавшиеся авторитетными произведениями, не могли остаться у читателей без последствий. «Всеядность» некоторых сводов можно объяснить либо намерением ознакомить с разными точками зрения, либо какими-то другими причинами. По крайней мере, включение в «Шестоднев» антиохийской концепции, при явном предпочтении геоцентризма, носило четко выраженный информационно-справочный характер. В «Палее» соотношение предпочтений, видимо, было

обратное. О предпочтениях той или иной версии на Руси пока можно говорить на основании количественного сравнения списков, при том, что часть древнерусских книжников могла вслед за Иоанном Дамаскиным и не делать принципиального различия между концептуально несовместимыми космологическими воззрениями. О тотальном эклектизме вместе с тем говорить все же не приходится. Различия в предпочтениях космологических схем, и даже их оттенков внутри каждой космологической концепции, как неопровержимо свидетельствуют канонические и неканонические материалы, существовали. К конкретному рассмотрению этих различий мы теперь и переходим.

Ортодоксальная точка зрения каппадокийского богословия о центральном положении шарообразной Земли в сферическом Космосе наиболее четко изложена в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского. Сначала вводится принципиально важный, основополагающий для монотеистической доктрины постулат о начальности (сотворенности) мироздания. Основой при этом является соответствующее дуалистической онтологии противопоставление пространства и сверхпространства — мира видимого, физического, тленно-несовершенного и мира надчувственного, внеприродного, представленного надмировой сферой идеальных сущностей. Удвоенной схеме бытия соответствует создание второго неба — тверди: «И рече бѣ. да боудеть твердь посрѣдѣ воды. и боуди разлѣчающа посрѣдѣ(ѣ) воды и воды, и высть тако. и разлѣчи бѣ, посрѣдѣ воды иже бѣиаше по(д') твердѣ. и посрѣдѣ воды иже бѣиаше на(д) твердѣ. и възва бѣ твердь нѣбо, и изведе бѣ, первое ѿ небытъа. нѣбо и землю, и въздоху<sup>1</sup>. и огнь. и воду ... въземлюще, ѿ жит'кыа. и скоролѣющаа сѧ воды соущѣа. на жесточнишее естъство преведѣ. и претворивѣ, и тако и толико. притраное величье вѣтснѣъ на въздѣшнѣмъ, и макцѣмъ естъствѣ, и нарекъ присношъствѣно крѣжьное. шъствѣе имѣти. и повелѣ хранити. иже положи на своемъ вѣнльствѣ жидѣти водѣ. и долѣ лѣющемоу сѧ естъствѣ никако же ни разливати на долѣ»<sup>35</sup>. Как видим, тверди здесь в соответствии с античными представлениями о шарообразности неба, придается сферический вид, а сама крайняя ледово-водная граница природного мира рассматривается как подвешенная на мягком воздушном естестве. Одновременно Иоанн экзарх говорит о круговом движении неба, и в этом он присоединяется к каппадокийской традиции, базировавшейся на геоцентрической концепции Вселенной. О круговращении неба учил Григорий Нисский, а вслед за ним Георгий Писида. Того же мнения придерживались Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин. Однако введение в «Шестоднев» тезиса о вечности кругового движения позволяет определить подлинный источник, которым пользовался Иоанн экзарх. Каппадокийские богословы, как известно, восприняли аристотелевско-птолемеевскую схему космоустройства, приспособив ее к христианству (т. е. положив начало и конец своей шаровидной модели Космоса в Боге). Иоанн же воспроизводит явно идущий в разрез с христианским креационизмом и финализмом принцип вечности неба — один из краеугольных принципов космогонии Аристотеля<sup>36</sup>. Христианская интерпретация сферического устройства тленно-несовершенного мироздания, как следствие, мировоззренчески принципиально



отличается от античных концепций геоцентризма. И это при том, что из античного наследия экзегетами заимствовалось много идей.

Иоанн экзарх следует за Василием Великим (а в конечном счете за Аристотелем) и наделяет шарообразную твердь свойством кругового движения. Неразливаемость небесных вод по поверхности тверди он приписывает сдерживающей божественной силе: «...како толѣка ширость. и по истинѣ величье притраное. крѣгомъ сѧ вертитъ, беспрѣмене, держа на вышнѣи странѣ сѧ. пълзко естъство не разливаемо. водѣ тѣ(х) многыхъ тѣчѣж акы не проповѣдающе. издрад'ное, величїе. творѣца премоудрости, и разоума, и силы»<sup>37</sup>. Здесь аристотелевские характеристики неба приспособлены к христианской их интерпретации. В богословии давались различные варианты объяснения причин сдерживания вод на тверди: за счет плоскостности внешней стороны тверди, из-за равномерного распределения вод по всей ее сферической поверхности (Георгий Писида), а также благодаря существованию на поверхности тверди складок. Видимо, в отличие от своих античных предшественников, комментатор, как и Василий Великий, считал нецелесообразным искать естественное объяснение тому, что реализуется как замысел Бога. В тексте памятника сформулирован прямой выпад против тех, кто по «ряду естественному» подвергает сомнению возможность водам удержаться на выпуклой сфере неба: «...в поустошѣ, глѣбѣ дроуѣи рекѣще како можетъ, на облаѣ и крѣговатѣ телеси, жидкое и долоу сѧ лѣла, во(д)ное естъство. не полѣзати, и долоу теѣши. но тако не держимое держитъ сѧ. а и паче порѣвающе пр(с)но. на немъ же лежитъ телеси присно сѧ вер'тѧ. ноудьма женеть е. но егда мѣнимъ бѣга что творѣца. то не можи по радю естествомоу разоумѣвати, такоже и в насѣ бываемое. но ѿтвернь, выше естествена(г) порадѣи и чина»<sup>38</sup>.

В космологии «Шестоднева» много внимания уделено вопросу о природе неба и даже излагаются различные точки зрения на этот счет. Например, обличаются заблуждения тех, кто состав неба сводил к одному из первоэлементов или к их сочетанию: «...вѣи во рѣша. простыми вещьми, нѣкацѣми. сложено сѣще нѣбо. а др(у)ѣи рѣша всеми ствроено»<sup>39</sup>. Конкретно адресат критики не назван, но ясно, что речь идет об античных мыслителях\*. Впрочем, один персонаж критики Иоанн экзарха узнается определенно. Говоря о существовании особого, пятого, элемента — круговращающегося небесного тела, качественно отличного по сущностным свойствам от четырех первоэлементов, — автор текста, безусловно, характеризует аристотелевскую идею небесного эфира: «...дрѣи же вѣон(х') тѣхъ не прѣша. нѣ патымъ тѣломъ. прозваша е кромѣ чѣтыри стѣхѣи соущѣ. рекъше вещьн. имъ же крѣгомъ градетъ инако ндын. а не па(ко) же, д. проста стѣхѣа. коеждо во и(х') мѣнать рекоуше. прамое шѣтѣ имоу(т'). и естествомъ тѣчѣж. рекъше горѣ или долѣ. а не(с)ное величїе не (и)мы прам(о)го шѣтѣа, крѣгомъ градетъ. да то го дѣла мѣнать ѿ инаго соущѣ естества. а не ѿ чѣтыре стѣхѣи. нхъ же рѣша шѣтѣа различна соутъ. тѣхъхъ ноужа быти различѣж сѣщном(у) словеси»<sup>40</sup>.

\* Известно, что Анаксагор учил о существовании раскаленного воздушного эфира. С водной стихией отождествляли небо Ксенофан и Фалес. К трехслойной огненной оболочке сводил небесную сферу Анаксимандр.

Метод освоения составителем «Шестоднева» античного наследия можно выразить формулой: опровергая — заимствуй. Вразрез с общей критической характеристикой Стагирита, данной Иоанном, у этого античного философа заимствуется не только идея сферичности, но и ее обоснования. Именно к Аристотелю, с его концепцией небесного эфира, восходит пассаж «Шестоднева» о том, что небо, в отличие от прочей физической реальности, не имеет прямолинейного движения и в силу своей сферической формы может двигаться только по кругу.

Часто «Шестоднев» в аристотелевском духе характеризует небо как ограниченное в размерах и движущееся по кругу шаровидное тело («объѣло и крѣговато тѣло небесное»). Однако тут же аристотелевско-птолемеевская характеристика неба приводится в соответствие с библейским креационизмом: «...не м(о)си без' начала мнѣти видимаа си чѣч(е). ни имь же крѣгъмь тѣ обиходѣтъ гаже по нѣси градѣтъ. ни имь же крѣгъ начало припървенеому чювьствѣ ншѣому неразумно естъ. то тѣмь ни без' начала соущѣ. крѣгомь ѡбеношены(м)ь естество мнѣти»<sup>41</sup>, «...да не без начала, ни присносѣщ'на мни нѣси проста. нї по естественомѣ чинѣ разѣмѣван твораща шествѣе. іакоже градѣщюу мнниши водѣ. гаже на немь»<sup>42</sup>.

Собственные суждения о шаровидности Земли и ее срединном положении в небесной сфере составитель «Шестоднева» предваряет историческим очерком геоцентризма. Детально, хотя и без увязки с конкретными именами мыслителей, воспроизводятся основополагающие постулаты космологических концепций древности. В типичной для богословского трактата манере критически оцениваются идеи античных мыслителей. Достаточным основанием для опровержения чуждых автору концепций является традиционное указание на их взаимную противоречивость. Поэтому в критическом пассаже и констатируется, что «первые философы» много и противоречиво высказывались о форме и положении Земли. Одновременно автор текста совершенно недвусмысленно обозначил своих идейных предшественников: «...мнозѣ бо естѣственици, и ѿ ближ'нихъ. и ѿ мнимыхъ философѣ. ѡ ложн земнѣмь. и ѡбразѣ еѣ. дол'га словеса сътвориша бесѣдоюще. но внидоша в' сѣпостат'ныѣ. дрѣтъ ко дрѣугоу разѣмь. и разориш(а) дрѣгъ дрѣугоу оумышленье. и едїны(а) истины не избѣрѣтоша. ѡви бо прославиша, на средѣ лежащѣ землю»<sup>43</sup>. В этом отрывке не поясняется, какие именно космологические воззрения автор имел в виду. По логике повествования, речь идет только о геоцентрических концепциях. Считается, что первым идею сферического устройства Вселенной высказал Парменид (конец VI— пер. пол. V в. до н. э.), поместивший разделенную на климатические пояса, шарообразную Землю в центре вращающихся сферических небес. Равновесие Земли в центре полой сферы он объяснял равноудаленностью ее от всех периферийных плоскостей космоса<sup>44</sup>. Не исключено, что Парменид лишь усовершенствовал концепцию Анаксимандра Милетского (ок. 610—ок. 540 до н. э.), заложившего своим учением основы геоцентризма. Анаксимандр считал, что в процессе космогенеза из универсального первоначала (архе) легкая огненно-воздушная субстанция сосредоточилась на периферии Космоса, образовав три огненные небесные сферы, сквозь отверстия в которых пробивается свет звезд. В силу тяжести земля и воды собрались в центре Вселенной, а

огонь иссушил часть вод, обнажив цилиндрическую (по некоторым данным, шаровидную) Землю. Земля покоится в центре движущихся сфер в равновесии по причине равноудаленности от крайних точек Вселенной<sup>45</sup>.

Дальнейшее развитие геоцентрической космогонической схемы дал Эмпедокл (490—ок. 430 до н. э.). Он учил, что кристаллообразное (по подобию льда) небо состоит из огненно-воздушного твердого вещества, по которому перемещаются светила. В центре яйцеобразной сферы находится неподвижная земля<sup>46</sup>.

Точку в развитии геоцентрической концепции поставил Аристотель (384—322 до н. э.)<sup>47</sup>. Иоанн экзарх дает здесь обобщенную характеристику античной геоцентрической картины мира, хотя и не считает ее вполне истинной, ибо космогенез выводится им из акта творения.

Отдельным блоком перечислены в «Шестодневе» отличные от геоцентрических воззрения: «...множаніи. непостѣпи моуж мѣнати. имъ же на средѣ естественное ложе имать. дрѹгѣи же соупротивъ симъ проповѣдѹють. присно обр(а)щающѣ сѧ и идѹщюу посредѣ. дрѹгѣи же паки. wobн(х) тѣхъ не прѣмлють. но паче огонь мѣнати на средѣ соущѣ. имъ же ч(с)тнѣе є(с) земли. рекоуще. честнѣишмоу. ч(с)тнѣише мѣсто дерьжати подобаетъ»<sup>48</sup>. Здесь воспроизведена космологическая концепция пифагорейцев, которая дается Иоанном, по-видимому, в интерпретации Аристотеля<sup>49</sup>. С достоверностью можно утверждать, что подобных взглядов придерживался Филолай, помещавший движущуюся вокруг центрального огня (Гестии) Землю, которая вместе со светилами охвачена сферой (Олимпом).

В тексте памятника, составитель которого отдает явное предпочтение геоцентрической точке зрения, материал подается под углом полемической заостренности по отношению к иным воззрениям. В этом ключе тем мыслителям, которые считали Землю круглой и шаровидной, противопоставлены сторонники идеи плоской и четырехугольной Земли<sup>50</sup>. Сегодня мы можем лишь гипотетически предполагать, кого при столь обобщенном сопоставлении подразумевал автор текста, неоднократно демонстрировавший глубокое знание античной философии.

Все геоцентристы, за исключением Анаксимандра, а также Пифагор и пифагорейцы, считали Землю шаровидной. В виде плавающего блюда представлял ее Фалес (VII в. до н. э.), причем Солнце, как и древние египтяне, он переправлял через Мировой океан на лодке<sup>51</sup>. Примерно таких же воззрений держался Гекатей Милетский (VII в. до н. э.), говоривший о круглом, охваченном кольцом Океана, диске.

Анаксагор, Анаксимен и Демокрит считали Землю плоской, неподвижно покоящейся на воздухе<sup>52</sup>. Правда, форму ее и космоустройство они рассматривали по-разному. Анаксимен сравнивал Землю с барабаном, причем диск ее виделся ему приподнятым с севера — за это возвышение на ночь уходило Солнце, что предполагало перемещениедвигаемых космическим ветром светил не над Землей, а вокруг нее<sup>53</sup>. Анаксагор объяснял появление округлого плоскостного диска Земли разделением теплого и холодного, плотного и разреженного. В результате мироздание представлялось ему окруженным эфиром, по куполу которого двигались светила — оторванные раскаленные камни земли<sup>54</sup>. Демокрит, в отличие от Анак-

сагора и Анаксимена, неподвижный диск земли представлял четырехугольным, имеющим в длину размер в полтора раза больше, чем в ширину.

Нетрудно заметить, что именно эти космогонические идеи античности были восприняты толкователями Св. Писания. Большинство антиохийцев представляли Землю прямоугольной, а свод небес — в виде шатра, опирающегося на окраинные части земного прямоугольника. Федор Мопсуэтский, например, был ярким противником шаровидной концепции Земли, представляя мироздание в виде расщепленного надвое цилиндра. Прямоугольные очертания Земли имели при этом вытянутые, как указано у Демокрита, пропорции. Древнегреческой, а затем с древнеиудейской традиции, предполагавшей прямоугольные очертания земли, придерживались Севериан Габальский и Козьма Индикоплов, считавшие, что небесный свод опирается на ее края. При этом идеи Анаксимена о возвышенной части земного диска явно предвосхитили образ горы в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова. Оба мыслителя одинаково описывали Солнце скрывающееся за гору при горизонтально-круговом обхождении Земли, и этим давали объяснение смене дня и ночи. Добавим, что мысль об устройстве Земли в виде плоского круглого диска, высказанная еще Фалесом, Гекатеем, Анаксимандром и Анаксименом, нашла неожиданное продолжение в космологических воззрениях Ефрема Сирина (320–379) и Иоанна Златоуста (ок. 347–407), которые в соответствии с представлениями античных предшественников помещали круглый диск земли в окружении вод.

В историческом экскурсе космологических идей составитель «Шестоднева» не замалчивает фактов заимствования церковными авторами мнений прежних философов: «...се е(с) вѣдѣти подова. и такоже и црквни повѣстници. въслѣдъ вѣсѣдоу(т) дръгыхъ философъ. первыхъ вѣсѣдовав'шихъ ѿ земли»<sup>55</sup>. Однако для христианского автора неприемлемы ошибочные мнения последних, в частности космологические гипотезы земных опор. В античности в качестве опор, на которых Земля удерживается в космическом пространстве, называли воду (Фалес, Парменид) или воздух (Анаксимен, Анаксимандр). В христианском мире рудименты этих представлений также получили распространение, о чем в связи с анализом некоторых редакций текстов «Беседы трех святителей» речь пойдет ниже.

С точки зрения геоцентризма, искать конечные опоры Земли бессмысленно. Поэтому в развитие античных идей о неподвижном в центре мироздания «Шестодневом» постулируется, что Земля подвешена «ни на чем же», на расстоянии, равноудаленном от окружности небесной сферы: «...да сего дѣла на немъ же послѣд'нее впрет'са, не могу'тъ изобрѣсти. да тѣмъ оуниша рещи, вѣ'шана естъ на средѣ. да тѣмъ всюд' по естеств'у не зываетъ са и ни на что же прекланает' са. ни съвращаетъ им' же на средѣ лежить»<sup>56</sup>; «...да и гавѣ естъ, тако ж ни сгоры, ни съ дола, ни с страны. не имать, емъ же са притищеть. или опреть. нъ всюд' не держама соуща. лежить посредѣ всего. имъ ж и вврѣте всемоуцнмъ хотѣн'емъ твор'цемъ. не преклонящи са никамо же»<sup>57</sup>; «...также иже къ нбси кран сѣтъ. то рав'но устоюща имать всюд'»<sup>58</sup>. Кроме философской аргументации в подтверждение геоцентри-

ческой идеи приводятся также слова Иова, изрекшего: «Повесив землю ни на чем же» (Иов. 26, 7).

По логике геоцентрических воззрений, небо, как и Земля, не нуждается в опорах. Как следствие, неприятие мнений об опорах неба в памятнике напрямую смыкается с опровержением антиохийской концепции космоустройства, одним из краеугольных элементов в которой был постулат о поддержании комарного небесного свода плоскими краями Земли: «...не подоба прїимати тѣхъ. иже мнать и проповѣдаютъ нѣбо. притичющю сѧ краемъ. къ земном(у) краю. ти тако сѧ привлазавъшю не(с)и. на без'блзніе свое. съверхъ же тѣчю, ѡ обож долготѣж еѧ краю висити. и припати ѿ твор'ча высокын образъ акы комар'нын имъ же рече исанл. оутвержїи нѣбо. акы комаръ»<sup>59</sup>. В доказательной части говорится, что сторонники шатрово-комарного устройства небесного свода неправильно поняли Исайю, сравнивавшего распростертое небо с комарой (Ис. 40, 22). Комару предлагается толковать как «полукружие», две половины которого образуют сферу (шар). Именно на такую форму неба, согласно тексту памятника, указывает круговое шествие по небосводу светил, которые половину пути проходят над шаровидной Землей, а половину пребывают в невидимой подземной части небосвода. Ход мысли в подтверждение этого следующий: если допустить, что Земля представляет собой продолговатый прямоугольник, то с этой точки зрения невозможно объяснить ни механику движения светил, ни продолжительность светового дня<sup>60</sup>.

Вслед за апостолом Павлом «Шестоднев» количество небес определяет как три: «...мы же и не точю помышляемъ. второе нѣбо соущє. нъ и третїаго вѣзискаемъ. еже и блжны(и) павелъ видѣ»<sup>61</sup>. Впрочем, не исключается существование и большего количества небес: «...двѣдъ же нарича нѣса нѣснал. и о мнозѣхъ ны помыслы. творить. нѣсхъ разъмѣвати»<sup>62</sup>. Далее, в связи с характеристикой движения планет по сферическому небосклону, в очередной раз делается отсылка на мнения «внешних» (т. е. языческих) философов: «...мѣнать же мнози, ѡ. крѣговъ, по нимъ же, ѡ. звѣздъ пристрое ни естъ»<sup>63</sup>. Из этого ясно, что круги, на которые помещаются светила, не тождественны небесам. Иоанн экзарх вслед за Василием Великим воспроизводит здесь аристотелевско-птолемеевскую схему, структурно сопоставимую с платоновской, которой свойственно отождествление планетных сфер с небесными.

Когда речь в памятнике идет об определении числа небес, то рассуждения полемически заострены против атомистов, которые из своей атомарной теории делали выводы о существовании множества миров<sup>64</sup>, а также против антиохийской космологии, признававшей существование только двух небес — видимого и невидимого<sup>65</sup>. С точки зрения буквалистской, методы антиохийцев (удвоение неба) соответствовали задававшейся христианской доктриной дуальной схеме бытия и библейскому тексту, называющему небо первого и небо второго дня творения.

Четко геоцентрическая модель мироустройства задавалась в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина, который, как и Иоанн экзарх, склонялся к концепции трех небес: «...такъ какъ Писанїе говоритъ о небѣхъ и небѣхъ небесе,

и небесахъ небесъ, и блаженный Павелъ повѣствуетъ, что онъ былъ восхищенъ до третіяго небесе, а мы говоримъ, что подъ созданиѣмъ неба при сотвореніи всего міра мы понимаемъ то небо, которое внѣшніе мудрецы, присвоивъ себѣ положенія Монсеевы, называютъ безъзвѣзднымъ шаромъ. А сверхъ того, небомъ назвала Богъ и твердь и повелѣлъ ему быть посреда воды, и между водою, яже бѣ подъ твердію... Небо небесе, безъ сомнѣнія, есть первое небо, находящееся поверхъ тверди. Вотъ [уже] а два неба; ибо небомъ назвала Богъ также и твердь. Божественному Писанію обычно также называть небомъ и воздухъ, потому что онъ а видимъ вверхъ. Ибо, говоритъ оно, благословите вся птицы небесныя, разумѣя птицъ воздуха. Ибо воздухъ а дорога птицъ, а не небо. Вотъ три неба, о которыхъ говорилъ божественный Апостолъ... Некоторые, конечно, думали, что небо заключаетъ все въ кругѣ и что оно а шарообразно, и что оно отовсюду а самая высшая часть [міра]; а что самый центръ объемлемаго имъ мѣста а болѣе низкая часть [міра]; и что легкія и подвижныя изъ тѣла получили въ удѣлъ отъ Творца горнее положеніе; а что тяжелыя и несущіяся внизъ а болѣе низкую область, которая есть средняя... Съ другой стороны, говорятъ, что небо движется кругообразно и крѣпко связываетъ то, что находится внутри, и такимъ образомъ это [последнее] остается твердымъ и колеблющимся... небо а шарообразно, говорятъ, что оно одинаково удалено и отстоитъ отъ земли какъ вверхъ, такъ и съ боковъ, также и снизу. Говорю же: „снизу“ и „съ боковъ“, насколько дѣло идетъ о сужденіи нашего чувства; такъ какъ, согласно съ понятіемъ послѣдовательности, небо отовсюду занимаетъ верхнее мѣсто и земля а нижнее. И говорятъ, что небо шарообразно окружаетъ землю и быстрѣйшимъ своимъ движеніемъ носитъ кругомъ вмѣстѣ [съ собою] и солнце, и луну, и звѣзды; и когда солнце находится надъ землею, то здѣсь бываетъ день, когда же а подъ землею, ночь. Когда же солнце спускается подъ землю, то здѣсь бываетъ ночь, а тамъ день». Впрочем, Иоанн Дамаскин не отрицал и другихъ трактовок и былъ в этомъ смысле менее категоричен, чемъ автор «Шестоднева»: «...Другіе же вообразили себѣ, что небо а полушаріе, на основаніи того, что вогоглаголивый Давидъ говоритъ: Простирай небо яко кожу, что именно обозначаетъ палатку; и блаженный Исаія: Поставивъ небо яко камару. Также и потому, что какъ солнце, такъ и луна, такъ и звѣзды, заходя, обходятъ землю отъ запада къ сѣверу этимъ ли образомъ, или тѣмъ [это бываетъ, но] все безъ исключенія и произошло, и утвердилось по божественному повелѣнію»<sup>66</sup>.

Если оценивать значение геоцентрическихъ идей для отечественной культуры, то следуетъ признать, что Древняя Русь уже на раннемъ этапѣ христианизации (ведь распространение «Шестоднева» и «Богословія» фиксируется, по крайней мерѣ, уже в XII в.) получила наиболее передовую для своей эпохи космологическую концепцію, обобщившую достижения античной науки. В распространение геоцентрическихъ воззреній на Руси внесли свою лепту и апокрифы. Правда, в отличіе от ортодоксальныхъ памятниковъ, неканоническіе тексты наряду с популяризацией геоцентризма привносили некоторые религиозно-мировоззренческіе нюансы.

Обратимся в качестве перваго и весьма характернаго примѣра к содержанію «Книги Еноха». В исследовательской литературѣ этотъ апокрифъ называется чуть ли

не классическим образом геоцентризма. В нем повествуется о том, как к библейскому патриарху Еноху\* явились два ангела и на своих багряных крыльях вознесли его на высоты мироздания. За время своего путешествия Енох пересек несколько небесных ярусов и наблюдал их устройство.



*Вознесение избранника Божия на небеса. Апокалипсис XVII в. Собр. Барс.*

Когда Енох был вознесен над землей, ангелы поставили его на облаках, которые окружал аер. Эта ближайшая к земле облачно-воздушная сфера являлась хранилищем снега, льда и росы. Каждая из этих природных стихий управлялась специальными ангелами. Здесь же помещались двести ангелов, управлявших движением звезд и планет. На первом небе, кроме того, Еноху показали огромное море, которое по своим размерам превышало море земное<sup>67</sup>. Из описания неясно, что это за хранилища небесных вод: не исключено, что так характеризуются хляби небесные. Ясно одно — первое небо имеет материальную природу и как сугубо физическая часть мироздания локализуется ниже тверди. Принцип структурной стратификации мироздания такой же, как и в большинстве богословских текстов, воспроизводивших дуалистическую концепцию бытия. Служебные функции ангелов по управлению природными процессами в «Книге Еноха» аналогичны характеристике ангелов стихий и планет в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова и в отразившей его влияние «Толковой Палее»<sup>68</sup>.

На втором, «темном», небе Енох видел ангелов, которые висели в веригах, — это чин отпавшего от Бога Сатаны. Место небесных мук обликом своим напоминает ад, хотя это тюрьма для падших ангелов, а собственно ад помещается в апокрифе на северной стороне третьего неба. В этой стороне, которая, согласно средневековой символике, знаменует собой принадлежность к нечистому и греховному, в беспросветной тьме горит темный огонь и протекает река огненная. Там же есть и места морозные, предназначенные для мучений, где орудуют немилостивые ангелы с оружием устрашающим<sup>69</sup>. Примечательно, что рай также помещается на третье небо. Только место праведников обнаруживается героем-визионером в противоположной аду южной стороне, символическая локализация которой ценностно соотносима с

\* Основанием для сюжета небесного путешествия ветхозаветного героя являются канонические сведения. По библейской легенде, Енох не познал смерти и был взят Богом на небо живым (Быт. 5, 21–24).

теплом, светом, святостью. Согласно апокрифическому описанию, это несказанной красоты место, наполненное благоуханием и всяческим изобилием. Рай третьего неба охраняют триста ангелов, а посередине его находится огромное древо жизни, на котором произрастают все земные плоды. Корни же этого чудесного дерева простираются до земли. В «Книге Еноха» древо райское напоминает авестийское древо всех семян и одновременно индоевропейское Древо мира. Мифоархаический образ Мирового древа символически воплотил в себе глубочайшей древности представления о вертикальной ярусной структуре Вселенной, сферы которой образуют неразрывное целое<sup>70</sup>. Поскольку в апокрифе райское древо предстает явно в облике Древа мира, части которого олицетворяют зоны Вселенной, то соответствующие этому символическому образу представления явно не вяжутся с геоцентрическими установками текста. Скорее всего такого рода рассогласования имеют отношение к перенесению в апокриф мотивов из разных источников.

Несколько необычен апокрифический образ райских источников, которые, струясь из-под корней чудесного Древа, молоком, медом, елеем и вином расходятся из рая на сорок частей и обтекают землю, обращаясь кругом, наподобие стихий воздушных. Образ круговращающихся вод вроде бы может быть истолкован геоцентрически, но без дополнительных пояснений ни с вертикальной, ни с ярусно-сферической схематикой Космоса райско-земные потоки соотносены быть не могут.

Не имеет прямых аналогов локализация «Книгой Еноха» рая и ада на третьем небе. Если обитель праведных экзегеты представляли расположенной как на небесах, так и в пределах земного пространства, то юдоль мучений традиционно связывалась с подземной, нижней сферой мироздания или с крайней периферией Вселенной, но опять-таки она находилась в провалах, расщелинах и колодцах, т. е. обязательно ниже уровня горизонта. Так, место мучений, которое видит апостол Павел, оказывается по ту сторону Океана, обходящего Вселенную. Апокриф «О всей твари» также помещает рай и муки на острове за Океаном<sup>71</sup>. В «Хождении Богородицы по мукам» Мария попадает в места мучений после того, как ад «разверзся». Для молитвы за грешное человечество она вместе с воинством семи небес возносится из подземной преисподней на небесную высоту к престолу Бога Отца, т. е. перемещается из низшей в крайнюю высшую (и в онтологическом, и в ценностном смысле) пространственную сферу Мирового универсума<sup>72</sup>. В «Житии Макария Римского» места мучений помещаются в окраинной части Вселенной, на путях, ведущих к раю. Стенания грешников доносятся из глубоких подземных пропастей либо из кишашего змеями озера<sup>73</sup>. Само слово «ад» (аид) означает преисподнюю, нижнее место, хотя в канонических текстах ни наглядные очертания, ни само местоположение ада не конкретизируются. В Св. Писании характеристики ада сводятся к указаниям на тьму (Мф. 8, 12), плач и скрежет зубный (Мф. 8, 12; 22, 13; 25, 30), муку вечную (Мф. 25, 46), огонь (Мф. 13, 12), пытки (Мф. 24, 51). В «Апокалипсисе» упоминается еще озеро огненное (Откр. 20, 10; 21, 8).

Несмотря на популяризацию идеи земного рая, которая осуществлялась апокрифами через произведения приверженцев антиохийской традиции богословия (Северин Габальский, Козьма Индикоплов), в общественном сознании средневековой



эпохи устойчиво держались представления о структурном соотношении рая с верхом, а ада с низом мироздания, что было прямым следствием дуалистической разорванности бытия на мир физический и иной мир, куда переселялись души умерших. Представления о рае небесном и подземном аде формировались на основе ключевого для христианского вероучения постулате о сошествии Иисуса Христа во ад, откуда в рай были выведены томившиеся там праведники. Эта тема первоначально была разработана в апокрифическом «Евангелии Никодима». Событие сошествия в ад, как и событие крестной смерти и последующего Воскресения, оказалось в ряду центральных сакральных моментов, связанных с явлением в мир Бога Сына. Как следствие, апокрифический факт сошествия Христа и связанные с ним понятия ада и рая были освящены самой практикой пасхального богослужения, что нашло отражение и в посвященных этой теме гимнах Романа Сладковневу<sup>74</sup>.

Что касается описания тока рек, связывающих рай и землю, то противоречия не возникало, если рай мыслился земным, как это имеет место в трактовке Севериана Габальского, Козьмы Индикоплова, в апокрифических «Житии Макария Римского» или в «Беседе трех святителей». Парадоксальную связь райских рек одновременно и с небесным источником, и с земной географией предполагает Ефрем Сирийский, считавший, что преобразование райских вод в земные происходит неведомым образом и не подвержено естественному истолкованию<sup>75</sup>. Исток земных рек, видимо следуя той же логике, помещает в небесный рай «Видение апостола Павла»<sup>76</sup>.

В небесной топографии «Книги Еноха» обнаруживается совершенно неожиданный и нелогичный, с точки зрения ценностного восприятия сфер мироздания, переход с описания идеальных качеств второго и третьего небес к воспроизведению вполне физического образа четвертого неба, куда помещаются светила. На этом небе Енох видит пути Солнца и Луны, которые минуют расположенные в восточной и западной его частях врата и совершают свой ход на колесницах, влекомых ангелами. На пятом небе, как и на втором, опять встречаем отверженных Богом ангелов, тогда как на шестом находится место пребывания полчищ светлых ангелов. Эти славные ангелы сияют сильнее Солнца. Богом они поставлены, чтобы следить за жизнью небесной и земной. Назначение этих ангелов — измерять и блюсти движение светил, контролировать ход времени, произрастание плодов земных и все состояние природы. Тут же ангелы-хранители людей и все начальники над ангельскими чинами — херувимы, серафимы, архангелы. На седьмом небе Еноху предстал сам Господь, в сиянии великом восседающий на престоле. Престол Бога пребывает в превеликом свете окружавших его архангелов, херувимов, серафимов и прочих бесплотных ангельских чинов и господств<sup>77</sup>.

В целом общая схема многослойности семи небес отражает представление о полноте мира дольного (физического) и мира горнего (вышнего, где пребывает Бог). Самым материальным по своим свойствам оказывается первое небо, идеальная же сфера локализуется в высшей точке мироздания. Однако говорить о четкости воплощения дуального принципа бытия в этой схеме не приходится. Сверженный чин Сатаны оказывается и на втором, и на пятом небе, что выше рая расположенного на третьем небе. Согласно апокрифу, ад помещается выше земли, да к тому же он не

является местом мучений отпавших ангелов и князя тьмы. Вполне физическими характеристиками наделено четвертое небо, в пределах которого перемещаются Солнце и Луна. Физические тела этого небесного яруса как бы вклиниваются между дематериализованными небесными сферами. Причем светлую духовную природу имеют только шестая и седьмая небесные сферы. В итоге обрисована некая размытая модель дуального универсума, резко отличающаяся от строго иерархической концепции семи небес апокрифического «Откровения Исаяи», где каждая последующая сфера обладает более высоким онтологическим и ценностным статусом по сравнению с нижележащей. Кстати, прямого указания на геоцентризм послышное описание небес в «Книге Еноха» не содержит, а этот тезис, который в ряде работ считается сам собой разумеющимся, надо еще доказать. К тому же ни библейских представлений о тверди, ни античных идей о крайней эфирной границе мироздания, в рассматриваемом апокрифе не отразилось.

Вторая часть «Книги Еноха» сюжетно являет собой рассказ Бога, в котором Творец раскрывает Еноху замысел и тайну творения. Эта часть текста отлична от предыдущих как в описании небесного устройства, так и с точки зрения онтологических установок. Процесс космогенеза здесь трактуется в духе пантеистически-эманационных воззрений. Во второй части апокрифа повествуется о том, как Бог первоначально низводит из себя Адоила — субстанцию света привеликого, затем этот эон (век) трансформируется во все духовные создания, над которыми Бог водружает свой престол: «...и повелѣ(х) въ испръни(х) да съниде(т) едно ѿ не-ви(д)ми(х) видимо. и съниде адон прѣвели(к) зѣло и смотри(х) его. и се въ чрѣвѣ тѣхъ ими свѣта великаго. и реко(х) къ нему ꙗко раз(д)рѣши(х) адоила. и вѣди ви(д)и(х) мо-раж(д)аемо ис тебе. и раздрѣши(х) изыде свѣ(т) прѣвели(к). и азъ же срѣдѣ свѣта. и како носашоу(х) свѣтоу и ѿ свѣта възыде въкъ великы гавлѣе вѣа тварь. ꙗже азъ по-мысли(х) сътворити. и видѣ(х) ꙗко блго, и постави(х) себѣ прѣсто(л), и сѣдо(х) на не(м)»<sup>78</sup>. Затем из преисподней было выведено материальное начало — Архас, из которого разворачивается «основание нижним» и все части физического мира. От света и тьмы были распростерты воды (бездны), из камней образована суша, а от блеска очей Бога был произведен заключенный в камень молниинный огонь. Из высеченных кремниевых искр создается бесплотное воинство. С аналогичными «Книге Еноха» пантеистическими мотивами мы встречаемся и в «Беседе трех святителей». Они воспроизводятся в сюжетах о творении суши из поднятой со дна твердой земной (илистой) субстанции и в помещаемом там же рассказе о создании человека из кремниевых искр.

Процесс творения, а точнее, эманации, когда каждая последующая часть возникает из уже существующей, завершается созданием человека от семи природных частей. Адам, как с точки зрения символики имени, образованный от четырех сторон света, так и по субстанциальности своей, наделяется космическими чертами. Бог, природа и человек в силу сущностного родства как бы взаимно пронизывают друг друга, что резко отличает сформулированную во второй части «Книги Еноха» мировоззренческую концепцию от библейских установок на разграничение идеального и материального миров, на противопоставление Бога и природы. Аналогичную «Книге

Еноха» пантеистическую трактовку мира и человека встречаем в «Сказании от скольких частей создан был Адам» и в апокрифических сюжетах о составах человеческого тела, которые, как и рассматриваемый текст, отражают архаические мифологические представления.

Описание небес во второй части «Книги Еноха» дублирует содержащееся в первой части апокрифа описание небесной топографии. И дело отнюдь не в повторе в связи с развитием темы. В апокрифе явно оказались слитыми версии нескольких источников, ибо воспроизводится совершенно иная, нежели в начале «Книги Еноха», концепция небесного устройства.

Вот как описывается появление неба в процессе космогенеза. Исходно существовала бездна вод, представлявшая собой смешанную субстанцию света и тьмы. Бездна, к которой было причастно божественное первоначало, через эманацию Адоила и Архе разграничивала сферы видимого и невидимого. Затем произошло образование семи небесных кругов, заключивших в себе свойства стекла и льда, что было сделано, как сказано в апокрифе, для «**вѣхъ(д)енїа вода(м) нинмъ стнїа(м)**»<sup>79</sup>. В первый день творения твердь была поставлена сверху высохших дольных вод, собранных в одном месте и названных морем. Во второй день огненная природа была дана светилам. После насаждения рая в третий день, на четвертые сутки светила были помещены на семи поясах, для которых еще в первый день были утверждены ледово-хрустальные небесные круги. Ближайший круг был предназначен для Луны, второй — для Гермеса (Меркурия), третий — для Зевса (Юпитер), четвертый — для Солнца. Следующие — соответственно для Ареса (Марса), Афродиты (Венеры) и Крона (Сатурн). Ниже, в воздушном пространстве, были помещены все меньшие небесные светила (т. е. звезды)<sup>80</sup>.

В эманационной концепции (ведь космические образования — производные от света и жидкой бездны) фигурирует только одно небо — твердь, распростертая как комара под плоскостью вод. Находящиеся ниже круги прохождения планет совсем не тождественны семи небесам, по которым путешествовал Енох. Пояса — образования сугубо материальные и плотные, небеса же — сферы проницаемые и жестких оболочек не имеющие. Планеты и звезды, как следует из сюжета путешествия Еноха, помещаются в нижней воздушной части первого неба, а Солнце — на четвертое небо. Формально это можно было бы сопоставить с четвертым солнечным поясом второй части апокрифа, но если в первом случае Луна локализуется вместе с Солнцем на четвертом небе, то во втором ей отводится нижний, ближайший к земле небесный круг. В остальном же описание поясов и небес несопоставимо вовсе. По сути, небеса и пояса планет — это разные космологические понятия, обозначающие различные реалии верхней части мироздания. За небесными характеристиками в обеих частях «Книги Еноха» и с точки зрения общих установок, и в деталях описания мироустройства стоят разные религиозно-мировоззренческие и космологические концепции. Если в визионерском сюжете еще можно с некоторой осторожностью предполагать в авторе рассказа о путешествии Еноха по небесам сторонника геоцентрического строения мира, то в эманационной части очень четко прорисована замкнутая (по антиохийскому типу) схема мироздания. Много-

слои небесных поясов, конечно же, не тождественна многоярусности сферических небес. Ведь о поясах перемещения светил (то есть особых, непересекающихся, путях их движения) говорили такие выдающиеся антиохийцы, как Севериан Габальский и Козьма Индикоплов, а геоцентрист Иоанн Дамаскин отделял представления о трехслойности сферических небес от понятия семи поясов светил: «...говорятъ, что есть семь поясовъ неба: одинъ ѿ выше дрѹгого. И разсказывають, что оно ѿ тончайшей природы, какъ дымъ, и что въ каждомъ поясѣ находится одна изъ планетъ. Ибо ѹтверждали, что есть семь планетъ: Солнце, Луна, Юпитеръ, Меркѹрій, Марсъ, Венера и Сатурнъ»<sup>81</sup>. В апокрифическом «Сказании о семи планитах», воспроизводящем усложненную образом подземных устоев схему антиохийской космогонии, находим описание семи поясов, в пределах которых движутся планеты. Им отводится пространство над твердью: «...надъ твердью поясы 7 планетъ, а на всѣхъ поясѣхъ стоятъ ангелы, а по поясамъ стоятъ звѣзды, и которая планита ниже стоитъ, тѣ звѣзды свѣтаѣ»<sup>82</sup>.

Ярусное устройство небес отражено в апокрифическом «Откровении Варуха»<sup>83</sup>. Общее количество небес в одном случае в содержании текста определено пятью<sup>84</sup>, в другом просто неопределенно говорится о небесах во множественном числе<sup>85</sup>. Вообще, составить четкое представление о пространственных перемещениях героя апокрифа нелегко, ибо конкретных характеристик поочередно открывавшихся Варуху небесных сфер не дано. С самого начала апокрифа в нем говорится о том, как «...вънезапоу имъ мѡ а́нлѣ приведе мѡ въ ѡ ѡ небо. и въ третье и показа ми двѣри великыѡ ѡверсты зѣло»<sup>86</sup>. Упоминание открывшихся в небесах дверей позволяет считать, что природа небесных сфер мыслилась твердой. О масштабах пространства можно судить по тому, что перелет занял восемь дней. Из текста неясно, на каком из небесных кругов Варуху встретились дивного облика люди. Живущими на небесах существами гибридного облика, сочетающими черты человеческие, орлиные и козлиные, оказались наказанные Богом строители Вавилонской башни.

В «Откровении Варуха», к сожалению, мы не найдем космологических уточнений, проясняющих, по какому из небес мыслилось движение Солнца и Луны. Апокрифический образ колесниц дневного и ночного светил очень похож на описание небесных колесниц в «Книге Еноха». Отличие состоит в том, что, согласно «Откровению Варуха», солнечную колесницу влекут крылатые кони, лунную — волю, тогда как в «Книге Еноха» небесную колесницу движут ангелы. В обоих апокрифических рассказах присутствует космическая птица Феникс, сопровождающая Солнце и предохраняющая мир от губительного воздействия солнечного жара<sup>87</sup>. В апокрифическом рассказе о Варухе повествуется о том, как с наступлением дня открывается 50 дверей пяти небес и из них на землю исходит громкий звук, пробуждающий петухов<sup>88</sup>. По этой косвенной детали можно заключить, что автор апокрифа и Солнце и птицу Феникс помещал выше пятого неба. Еще на каком-то небе, локализация которого не уточняется, располагалась встретившаяся Варуху гора с озером, питающим дождевые облака<sup>89</sup>.

Прочие путешествия Варуха, судя по характеру описания, с небом не связаны, хотя в самом тексте обратное перемещение героя сверху вниз не оговорено. В конце путешествия Варух оказывается на некоем поле, отделенном от высотных мест обитания вавилонян вратами и сорокадневным полетом. Здесь герой встречает фантастического змея, пьющего воду из моря (Океана, окружающего Вселенную). Вода в море не убывает, ибо его питают 373 реки, среди которых узнаются и райские реки. Здесь же повествуется о рае, который наделен земными чертами<sup>90</sup>. Сюжет о питании райскими источниками земных вод постоянно присутствует в описаниях земного рая. На локализацию рая в нижней части универсума указывает и такая подробность сюжета, из которой мы узнаем, что во время пребывания ангела и Варуха у врат царства праведных, к ним с небес спускается Михаил-архангел, а затем вновь сквозь врата небесные поднимается ввысь, чтобы предстать пред Богом с молитвою за людей. Поскольку место мук автор апокрифа помещает по соседству с раем, а случай локализации «Книгой Еноха» ада на небесах является маргинальным, логично было бы предположить, что в настоящем памятнике речь идет о земном расположении ада и соответственно о низшей части мироздания. Кроме того, образ ненасытного мифического змея вполне можно отождествить с адом.

Более конкретной картины мироздания апокриф не дает. С определенностью в тексте говорится лишь о многослойности небес, и ничего не сообщается об их форме. Земная топография рая в сочетании с образом соседствующего с ним Океана указывает на горизонтальную перспективу их размещения. Такая схематика устройства нижнего яруса мироздания вряд ли может быть совмещена со сферической моделью Вселенной. Поэтому и упоминание апокрифом небес во множественном числе, скорее, относится не к многоэтажности небесных сфер, а отражает представление о небесных поясах, тем более что аналогичный образ жестких и прозрачных оболочек с дверцами для межъярусного общения давался в уже рассматривавшейся нами эманационной части «Книги Еноха».

По рассказу другого визионера — героя апокрифического «Видения Исая», ему последовательно были открыты семь небес, расположенных выше тверди. Сначала ангел возводит Исаяю на высоту, где на тверди он видит вражду дьявольских сил. В трактовке апокрифа «брань небесная» является прообразом того, что делается на земле. Выше тверди, на первом небе, Исаяя видит престол, а на престоле ангела в великой славе. Слева и справа от него находятся бесплотные силы, славящие сидящего на престоле. На втором небе, высота которого была «как от первого неба до земли», открывается аналогичная картина: «...и пакы возведе ма на второе нѣбѣ. высота же небеси бѣлаше тако ѿ прѣваго нѣсе до земли. видѣх же то тако и на первѣмъ нѣси. десныи и шоуѣа агглы»<sup>91</sup>. Переходя с третьего на четвертое, а затем с пятого на шестое небеса, Исаяя поочередно минует престолы с предстоящими ангелами, величие и слава которых нарастают по мере удаления от земли. В последовательности небес просматривается принцип иерархического их строения, ибо бесплотное население заоблачных сфер организовано в по-

рядке жесткого соподчинения. Вышестоящие ангелы управляют ангелами низлежащего яруса.

Сущностные свойства небес в апокрифической характеристике «Видения Исаяи» предстают абсолютно внеприродными: «...ничто же тако ѿ того мира здѣ не именуется»<sup>92</sup>. Высшее, седьмое, небо, где пребывает Бог, венчает череду космических ярусов. Исаяя обнаруживает здесь вышедших из одежд плоти праведников. Они вместе с бесчисленным ангельским воинством славят пребывающего в ослепительном свете Господа. Перед величием запредельных высот спадала пелена всех тайн бытия. От пребывающих на седьмом небе не могло утаиться ничего из свершающегося в мире.

Особую смысловую линию апокрифа представляет рассказ о сошествии Сына Божьего, который на пути своего нисхождения через вселенские ярусы преобразовывался по образу обитателей каждого из небес.

Более конкретных указаний на строение Космоса в этом апокрифическом памятнике не содержится. Четко определен лишь принцип многослойности небес, которые, в отличие от аналогичных характеристик верха мироздания в «Книге Еноха» и «Откровении Варуха», являются реалиями исключительно внеприродными, принадлежащими сфере идеальных сущностей. Образы апокрифа наилучшим образом подчеркивают дуальный принцип устройства мироздания. Кроме того, «Видение Исаяи» четко, ясно и наглядно формирует принцип вселенского иерархизма. Соответствующая ему модель организации бытия идеально вписывается в дуалистическую христианскую доктрину.

Как можно видеть, космологические аспекты апокрифического рассказа о видении Исаяи оказываются лишь побочной, да к тому же и четко не обозначенной в ясных понятиях темой. О том, что автор апокрифа руководствовался в своих образах геоцентрической гипотезой, можно лишь догадываться, предполагая, что именно с геоцентризмом соотносится описание ярусов небес. Как убеждает анализ «Книги Еноха» и «Откровения Варуха», с небесными ярусами в древности вполне могли отождествляться пояса движения светил. В нашем же памятнике небеса дематериализованы, что отличает их от природно-прозрачных твердых планетных поясов. Непроницаемость небес в «Видении Исаяи» относится не на счет перегородок, как в «Откровении Варуха», но обусловлена принадлежностью к иному миру.

Еще один апокриф, который можно поставить в связь с геоцентрической космологией, — это «Откровение Авраама». Содержание произведения представляет собой рассказ библейского героя о том, что он увидел с высот мироздания, будучи вознесен туда на крыльях голубя: «...и възнесе ма на краи пламене огненаго. и възидо(х)мъ тако многи вѣтры на нбѣ оутверженое. на простертѣи(х). видѣ(х) на аерѣ. на нюже въздох(м) высоту свѣтъ силныи. еже не баше азѣ сказати»<sup>93</sup>. Упоминание такой незначительной детали как крылья, при всей фантастичности повествования, позволяет все-таки сделать заключение о воздушной природе небес, в чем нельзя не усмотреть принципиально иного устройства верхней части мироздания

ИУЪЪЗДАНІА  
 ЛЪ ДЕСНОГО РЦ  
 КРИЛОГОЛУ БИНО  
 КРИЛОГОРЛУЮ  
 КРАПЛАМЕНИ  
 МЪНАТЪ МОСТЪ  
 ИМАПРИНІИ  
 КОЮ ИВСАДИМА  
 ДЕСНОЕ АСАМЪСЪДЪ  
 ШЕ ИЪЗНЕСЕМА  
 ОГНЕПАГО ИЪЗІДЪ



Вознесение Авраама на небеса. Миниатюра из «Откровения Авраама».  
 Сильвестровский сборник XIV в. РГАДА

в «Откровении Варуха», где в твердых оболочках различных небесных ярусов имеются токи для проникновения с одного уровня в другой.

Авраам, согласно апокрифическому повествованию, сразу оказывается на восьмом небе, где в свете и славе великой его встречает сам Господь Бог. Творец сообщает своему избраннику тайны прошлого и будущего, раскрывая в этом рас-

сказе Аврааму идею замысла создания мира. С восьмого неба, называемого то «простертием», то «твердью» Авраам видит сквозь разверзнутое «протажение» низлежащие семь небес. Описание их весьма схематично и общо: там есть огонь, свет, роса, множество ангелов, исполняющих повеление огненных духов восьмого неба, силы звездные<sup>94</sup>.

Несмотря на лаконизм описания, отдельные детали в характеристике небес сопоставимы с аналогичными космологическими фрагментами «Книги Еноха». Не совпадает, однако, названное в «Книге Еноха» и в нашем произведении число небесных ярусов. Кстати, в «Откровении Авраама», как и в прежде рассмотренных апокрифах, даются картины многослойности небес при полном умолчании о характере строения мироздания. Соотнесенность апокрифических образов с геоцентрической моделью мироздания весьма вероятна, но не безусловна.

К циклу апокрифов, в содержании которых можно усмотреть влияние геоцентрических воззрений, относятся и «Заветы двенадцати патриархов». Здесь говорится о том, как во сне Левию открывается картина небесного устройства. Из переказа сна, в котором отразились представления об оригинальной космологической модели, следует, что между первым и вторым небом висит вода. Третье небо характеризуется как высота и светлость необыкновенная. Здесь сосредоточены ангельские силы, предназначенные для отмщения в судный день. Выше четвертого неба располагаются пояса планетные. С высоты седьмого неба Левий, как Енох, Павел и другие визионеры, восхищенные на небеса, видит всю неправду и грехи человеческие. Еще он видит духов, которые направляются с высот для отмщения неправедным людям<sup>96</sup>. Как «Книга Еноха» или «Богословие» Дамаскина, «Завет Левиа» не смешивает пояса светил с небесами. Прямых аналогов прорисованному в апокрифическом тексте образу мироздания среди рассматриваемых нами текстов не обнаружено.

Геоцентрическую космологию в древнерусской книжности представляет статья рукописного сборника XVI в. из собрания РГБ: «...ш нѣси. Нѣбо ѣдино ѣ(с) по сжществоу дѣва(т) же по числоу. и оубо ѣдино нѣбо по вбразоу вѣка сего, иже прѣж(д)ѣ сѣтворенїа мироу. дроугое же нѣбо по вбразоу вѣка иже по вѣскр(с)нїи сждѣ и вѣз(д)аанїи: ~ Ге(д)м же нб(с)ь сж(т) по вбразоу се(д)ми(х) вѣкувь мира. и оубо ѣдино нѣбо не прѣлѣстно глетсѧ. дроугое же везь свѣз(д)наа тврѣдь. седем же нѣсь имж(т), и велики(х) з свѣздь. црїе ины(х) вѣсѣ(х) свѣз(д)ь. ѣ(с) же на се(м) долни(м) нѣси. □\* . и на вторѣмъ по семь, ермись □. на третѣмъ ѣ(с), афрwdи(т). □ на чѣтврѣтѣмъ нѣси. □. на патѣмъ аресъ. □. на шестѣмъ, зевсь. з. на се(д)мѣмъ крѣн(н). √. сж(д) оубо имена се(д)мѣмъ, крѣн(н). зевсь. арн(с). слнце. афродн(т). ерми(с). ѿ лоуна. и сїа оубо се(д)мѣ свѣз(д)ь сж(т) на се(д)мѣ(х) нѣсе(х). на вѣсѣл нѣбо ѣдина свѣз(д)а. быше же се(д)маго нѣсе. сж(д) дроугѣмъ свѣз(д)ы, вї числѣмъ и(м) же ѣс(т)ж имена сїа. ѿвень. юнецъ. бланьнецъ, ра(н). хѣвь, дѣа. мремь, скорпїа. стрѣлецъ. козїирѣ(т). водоїатель, рыбы»<sup>97</sup>.

\* Здесь и далее на месте квадратов в рукописном подлиннике памятника помещены символические знаки перечисляемых в тексте светил.



Текст имеет научно-астрономический характер и дает нетипичное для других памятников число небес. Благодаря переводным произведениям в Древней Руси знали концепцию двух (антиохиец Козьма Индикоплов), трех (последователи каппадокийского богословия, Иоанн Дамаскин и Иоанн экзарх Болгарский), а также семи (как в большинстве апокрифических произведений) или восьми (как в «Откровении Авраама») небес. В процитированном тексте называется девять небес. Вместе с тем видно, что предполагаемая схема отражает совмещение дуалистической концепции бытия, вычленившей небо видимое и невидимое, с космологической моделью семи небесных планетных сфер. Среди других нетипичных вариаций в определении числа небес, укажем на фольклорную интерпретацию апокрифических мотивов, где встречается упоминание о том, что Сатана в соперничестве с Богом вытеснил его на двенадцатое небо и, окружив одиннадцатое небо холодом, отгородил таким образом подвластный ему мир<sup>98</sup>.

В апокрифических произведениях неоднократно встречаются разрозненные упоминания о многослойности небес. Присутствие в тексте высказываний, имеющих явно концептуально-космологический оттенок, могло быть связано с геоцентрическими воззрениями их авторов. Утверждать это с определенностью, конечно же, нельзя, ибо часто обо всем, что касалось характеристики небес, говорилось там кратко, попутно, в контексте, далеком от космологической темы. Так, буквально вскользь упоминается о воинстве семи небес в «Хождении Богородицы по мукам», когда Мария вызывает к архангелу Михаилу вступить перед Господом за грешников<sup>99</sup>.

Эсхатологическая версия «Видения пророка Исайи о последнем веке», в сравнении с «Видением Исайи», совершенно лишена интереса к устройству мира. Общим мотивом остается только упоминание в связи с вознесением героя семи небес<sup>100</sup>. Неопределенные указания на создание Богом семи высших небес содержатся в апокрифической «Книге Бытия». Здесь не уточняются концептуальные принципы устройства небесной многослойности, но вводится описание семи низших поясов (устоев) Земли<sup>101</sup>. Можно сказать, что мнение о существовании семи небес именно благодаря апокрифам стало широко распространенным. Как расхожее понятие, без космологических уточнений, оно неоднократно воспроизводится в списках «Беседы трех святителей»: «...**коликѡ ѿ(с) небесъ? ꙗко**» (то есть ответ — семь)<sup>102</sup>.

Представление о многослойности небес отразилось в «Видении апостола Павла». Герой апокрифа побывал на третьем небе, где помещался рай, и спускался в бездну, где были расположены муки. Во время пребывания на тверди ему встретились властители страшные, что напоминает описание «Книгой Еноха» духов нечестивых, населявших второе и четвертое небеса. В апокрифическом видении повествуется, как с высот Павлу открываются тайны посмертной участи людей. Он видит души умерших и сопровождающих их ангелов-хранителей, восходящих к еще большим высотам, откуда доносятся раскаты голоса Бога. На третьем небе Павел лицезрит райские реки, которые парадоксальным образом являются в то же время началом четырех великих земных рек<sup>103</sup>. В данном случае опять напрашивается сравнение с образом рая из «Книги Еноха», в которой исток четырех великих земных рек помещался на третьем небе.

Во время посещения ада и мук взору Павла является «начало небесное», основанное на окружающем Вселенную Океане<sup>104</sup>. Таким образом, в характеристику мироздания вводится четкое указание на плоскостное восприятие водно-земного пространства. Окраинная часть водного горизонта представлена в апокрифе опорой неба. Отраженная в «Видении апостола Павла» космологическая схема, равно как и аналогичные космологические характеристики мироздания в эманационной части «Книги Еноха», а также, возможно и в «Откровении Варуха», дают основания считать, что не все описания многослойности небес имеют отношение к геоцентризму. Безусловно, непричастны к геоцентрической космологии «Видение апостола Павла» и эманационная часть «Книги Еноха». Под тот же критерий скорее всего подходит и «Откровение Варуха», хотя безусловно достоверных аргументов в пользу этого все-таки нет. Остальные апокрифические описания многослойности небес с определенной долей осторожности можно гипотетически связать с геоцентрическими воззрениями<sup>105</sup>.

Бесспорно геоцентрическую схему космоустройства воспроизводят тексты, уподоблявшие строение Вселенной яйцу. В статье «О земном устроении» из рукописи XV в. Кирилло-Белозерского собрания геоцентрические воззрения полемически противопоставляются иным концепциям мироздания. Автор отвергает мнение о четырехугольной, треугольной и дискообразной формах Земли<sup>106</sup>.

Поименно объекты критики в памятнике не обозначены. Можно лишь предполагать, что опровержения адресуются и христианским экзегетам, и античным философам, космологические идеи которых перешли в богословскую литературу. В виде плоского продолговатого прямоугольника вслед за Феодором Мопсуэстийским представляли Землю многие антиохийцы (Севериян Габальский, Козьма Индикоплов и др.)<sup>107</sup>. Но они лишь развивали идеи, сформулированные задолго до них, в эпоху античности. Еще Демокрит подметил, что Земля продолговата и имеет длину в полтора раза больше ширины<sup>108</sup>. Отвергая мнение о дискообразной форме Земли, автор текста, возможно, метит в антиохийцев, ибо такие крупнейшие представители этой школы, как Иоанн Златоуст и Ефрем Сирин, представляли Землю округлым плоским диском<sup>109</sup>. Нельзя не отметить, что в этом вопросе они придерживались той же точки зрения, что и Фалес, Гекатей Милетский, Анаксимен и Анаксимандр.

В статье «О земном устроении» уподобление Земли треугольнику, скорее всего представляет собой полемическую гиперболу, которую не следует воспринимать в прямом смысле. Видимо, так, в утрированной форме, охарактеризованы «заблуждения» Платона, который атомам Земли приписывал геометрическую форму равнобедренных треугольников, а на самом деле являлся сторонником геоцентрической концепции Вселенной, помещая шаровидную Землю в центр сферического неба<sup>110</sup>. Не исключено, что таким экстравагантным способом автор, бывший сторонником яйцеобразной модели Вселенной, отмежевывался от геоцентрически-симметричного геоцентризма, в столь парадоксальной форме обнажая высвеченную им непоследовательность и противоречивость концепции сферически правильного мироздания.

Как приверженец космологической гипотезы о центральном положении шаровидной Земли в несимметрично-сферической Вселенной, автор текста «О земном устройении» отвергал идею существования земных опор. Для него в равной мере неприемлемы мнения, что Земля или опирается на столбы, или стоит на водах: «...нѣци же глаголят, яко на седмѣхъ столбѣхъ стоитъ Землѣ, еже нѣсть истина. Аще бо на седмѣхъ столбѣхъ землѣ висела бы, столби гдѣ быша были въдрүзени?... Инии же глаголят, яко над водами носима есть землѣ, приводяще два свѣдѣтеля, глаголяща: „Утверждьшому Земля на водахъ“... ни же водами носится, ни же столпы, но тѣчно божиею силою, — яко прѣмудрость ꙗко воды, силу же столпы»<sup>111</sup>. Концепция земных опор здесь опровергается вопреки прямым указаниям Писания на этот счет. Сначала автор цитирует высказывания Иова об «основаниях Земли» (Ио. 38, 4), воспроизводит тезис псалмопевца «об утверждении Земли на водах» (Пс. 135, 6), пересказывает знаменитую притчу Соломона об утверждении семи столпов Премудрости (Пс. 9, 1), сакральный образ которых поставлен в связь с трактовкой столпов как небесных опор (ср.: Ио. 26, 11). Затем, все эти, основанные на буквалистской методологии, постулаты опровергаются вполне рациональной логикой, базирующейся на рассуждениях о четырех основах (стихиях) мироздания. По убеждению автора, Земля не может пребывать утвержденной на водах, ибо количество разлитой в мироздании воды соразмерно земной субстанции. Исходной посылкой такого утверждения объявляется постулат о равном сопряжении между собой четырех стихий, природные массы которых пребывают в уравновешенном количественном соотношении друг с другом, а в силу этого равенства ничто не может преобладать и служить основанием. Кроме того, земля в смешении с водами, а воды смешанными с землей пребывают<sup>112</sup>. «Естественной» логике в таких рассуждениях отдается явное предпочтение перед авторитетом истин откровения. Возникавшие в связи с этим противоречия предлагалось разрешать на путях аллегорической трактовки цитат из Св. Писания. В ряду предложенных трактовок воды уподобляются Премудрости, а столпы — силе Бога. Таким образом, преобразованным рациональным суждением придается как бы высший статус достоверности.

Из посылки о присутствии в мире могущественной надприродной силы, к действию которой сводится логика онтологических суждений и объяснение устойчивости мироздания, делается основополагающий для христианской геоцентрической космологии вывод, что Земля ни на чем не висит, а держится повелением Божиим. Данный тезис подкрепляется авторитетом Иоанна Дамаскина: «...Землѣ же ни на чем же висит, тѣчно на въздүсѣ, яко же Иоаннь Дамаскинъ глаголетъ: „въдрүзивы ни на чем же Земля повелѣнием си“»<sup>113</sup>. Автор текста причисляет себя к единомышленникам последнего из отцов Церкви. На самом же деле, речь могла идти лишь о совпадении только по одному вопросу — о центральном безопорном положении Земли во Вселенной. Дамаскин был сторонником аристотелевско-птолемеевской схемы космоустройства, в основу которой положен образ шаровидной небесной сферы, равномерно отстоящей от находящейся в центре шаровидной Земли.

Трактат «О земном устройении» представляет собой особый тип геоцентризма, который и геоцентризмом-то можно назвать лишь с некоторыми оговорками, поскольку пространственный образ мироздания уподоблен яйцу, в котором прообра-

зующий Землю желток далеко не равномерно отстоит от изогнутой поверхности Космоса, мыслившегося наподобие яичной скорлупы. Правда, сам текст как бы абстрагирован от очевидности выводов о несимметричности очертаний внешних границ Космоса. В нем, даже вопреки наглядной конкретике асимметричного прообраза, говорится о равноудаленности Земли-желтка от поверхности скорлупообразного неба. Воспроизводится и классический для геоцентризма принцип многослойности небес. В качестве символического прообраза многослойности указывается на наличие в яйце пленочек, разделяющих его на части: «...вѣдѣти же подобает, яко ким же образом иматъ яйце жальчню посрѣдѣ, около же желъчния есть мяздрница, врѣху же мяздрница бѣлатъ яйцу, по бѣлатѣ же пакы другѣа мяздрница, и по ней чрюпка, и окрѣжается едино от другѣаго, сице разумѣи и о мирѣ. Есть яко же яйце: есть ѹбо жальчъ та вънѣтрѣшнѣа Землѣ, окрѣсть же Земля есть въздѣхъ, яко же мездрица; въздѣхъ же окрѣжаетъ небо, яко же и бѣлатѣ окрѣжаетъ мяздрница яична; небо же окрѣжаетъ другѣе небо, яко же врѣху бѣлаты яичныя другѣа мездрица есть; и тако едино небо другѣа иматъ, инѣ а иное, даже до девятого небесе. Зри, прочее: яко же и мяздрница яичнаа, и другѣа мяздрница врѣху бѣлаты, и чрюпка его окрѣжаютъ окрѣсть жальчъ и никогда отѣчѣаются, но въсюдѣ окрѣжается крѣгъ ихъ, и посрѣдѣ ихъ есть жальчъ та, сице сѣтъ и окрѣсть Землею въздѣхъ и небеса, и не отѣчѣаются никогда, но отвѣсюдѣ окрѣжаютъ Землю а и от горѣ, и от долѣ, и отвѣсюдѣ. Земля же носится на самой срѣдѣ, яко же нѣкое перо, небо колико отстоитъ небо от горнѣго лица земнаго, толико отстоитъ от лица долнѣго, и от вѣстока, и запада, и сѣвера, и полѣдня. И отвѣсюдѣ отстоитъ Землѣ от небесъ, и не прикасается емѣ»<sup>114</sup>.

В разбираемом космологическом отрывке далеко не все постулаты выглядят убедительно. Из предложенного читателю предметно-образного уподобления совершенно неясно, каким образом перечисленные пленочки могут символизировать девять небесных сфер. Числового аналога между пленочками яйца и небесами явно не получается. Прежде, когда автору надо было противопоставить собственную точку зрения буквалистской трактовке Св. Писания, он в довольно сомнительных, с точки зрения канона, рассуждениях о стихиях строго придерживался естественной логики доказательств. Теперь же в обосновании идеи геоцентризма и многослойности небес с позиции предметно-образных уподоблений демонстрируется непоследовательность и вольные натяжки. Древнерусского читателя, перед которым стояла дилемма выбора предпочтений между соперничавшими космологиями, такого рода неувязки в содержании переводного памятника могли насторожить. О степени интереса в обществе к идеям несимметричного геоцентризма можно судить по частоте встречаемости образов Космоса-яйца. На сегодняшний день известно около десяти случаев включения в рукописные сборники статей рассматриваемой традиции<sup>115</sup>. Реальное количество обращавшихся в древнерусской литературе текстов такого рода, а также их реминисценций, конечно же, было более представительным, но в общем пропорциональном отношении к числу памятников, отразивших сферически-геометрический тип геоцентризма, данный культурный пласт невелик.

Одним из наиболее интересных образцов этого типа геоцентрической традиции является недавно обнаруженный и опубликованный фрагмент о яйцеобразном

устроении Вселенной, который под названием «Указ о земли Ивана Дамаскина» находился в составе «Великих Миней Четых» митрополита Макария. В нем говорится о том, что Земля, как желток по отношению к скорлупе, отовсюду окружена небом. Небо же «непрестанно» «обращается и ходит» вокруг Земли, а она сама «висит на въздухѣ посреди небесныя праздности не прикасяся нигдѣ к небесному тѣлу, но отстоит отовсюду от небес неприкосновенно»<sup>116</sup>.

Содержанию фрагмента придана полемическая заостренность против иных концепций космоустройства: «...земное устройство ниже четвероуголно, ниже троеголно, ниже паки кругла, но устройство есть яйцевидным устройением»<sup>117</sup>. Одновременно опровергаются воззрения о существовании столбовых и водных опор Земли<sup>118</sup>. Отрывок можно бы было расценивать как свидетельство осознанного размежевания сторонников яйцевидного и шаровидного вариантов геоцентризма аристотелевско-птолемеевского толка, но в нем, как и в Кирилло-Белозерской статье «О земном устройении», постулируется равное отстояние Земли от всех сторон неба. Этот тезис нарушает четкость восприятия заданной по образу яйца пространственной схемы космоустройства. Есть и отличия между обоими произведениями. Среди уподоблений сфер мироздания строению яйца отсутствует упоминание о многослойности небес и соответствующей им символики в материальном прообразе.

В составе древнерусских сборников встречаются и такие, восходящие к яйцевидному варианту геоцентризма, тексты, переписчики которых утратили интерес к космологическому значению содержания. Есть образцы, в которых космический образ яйца превращен в выразительный нравственно-религиозный символ. Например, в статье рубежа XVI–XVII вв. «**о яйцѣ**» аллегорический смысл яйцеобразного Космоса выражен так: «**Н**боу и земли по(до)бно **я**ице по всем(Ѹ) чего ра(ди) червлено **я**ице на вели(к) днь **я**ице прикменено ко всен твари. скорлѹпа аколѣго плѣва акы облаци, бѣло(к) акы воды. **Ж**елто(к) акы земля. а сыро(с) сре(ди) **я**ица акы грѣ(х) в мирѣ. **г**ѣ нашъ **і**с **х**с въскрѣ(с)е **ѡ** мртѣвы(х). всю тва(р) ѡбнови своєю к(р)овію. тако (ж) **я**ице оукраси. а сыро(с) грѣхѡвнѹю иссѣщѣ, юко (ж) **я**ице отѣсти. **Н**а въскрѣ(с)ніе **г**нѣ, држ(г) држга целѣ(м) червлены(м) **я**ицемъ, рекѹще **х**с въскрѣе, а држгы **ѡ**вѣщае(т) въ истину въскрѣе **х**с. жи(до)ве бо звахъ **г**а пр(ѡ)рком, а не творца **н**ѣж и земли и все(и) твари, і распаши его. того ра(ди) **я**влено **я**ице что въ истинѣ распатса творе(ц) **н**ѣж и земли. **И** въскрѣе из мртѣвы(х) **х**с бѣ на(ш). і лице(м) прообразована обличеніе жи(до)вомъ»<sup>119</sup>.

Из сравнения процитированного текста с вышерассмотренными отрывками видно, что во всех этих произведениях присутствует общий для них смыслозначимый мотив яйца, которое олицетворяет собой наглядно-символический образ мироустройства. Совпадения, правда, ограничиваются лишь несколькими базовыми принципами космогонической схемы, уподобляющей Землю желтку, а небо — скорлупе яйца. Внутри этой схемы разные памятники дают различные ряды природно-космических соответствий. В «Указе о земном устройении» белок уподоблен воздуху, что вроде бы соответствует признанию существования только одного неба, прообразуемого скорлупой. В статье «О земном устройении», наоборот, акцентируется внимание на многослойности небес, с которыми соотносятся разделяющие состав яйца

пленочки. С пленочкой, обволакивающей желток, сравнивается воздух. Белок уподоблен небесной части мироздания, также разделенной на сферы пленочками. Соответственно скорлупа, в ее символическом смысле, знаменует замкнутую границу Вселенной. Согласно такой космологической схеме, со скорлупой ассоциируется крайняя небесная сфера, заключающая внутри себя небесные сферы меньшего радиуса, которые, в свою очередь, со всех сторон окружают Землю. Правда, в яйце не набирается пленочек — соответствий девяти заявленным небесным ярусам. Даже с учетом внешней небесной сферы (скорлупы) и неопределенной небесно-воздушной сферы (пленочки вокруг желтка) получается наглядная модель всего лишь трехслойного строения небес, тогда как на словах заявлено о существовании девяти небес. Что конкретно в космологической схеме мини-трактата «О земном устроении» символизирует белок — непонятно. Ясно только, что речь идет о небесной сфере, расположенной выше воздуха. В отрывке «О яйце» белок прямо уподоблялся водам. Можно бы было предположить, что это небесные воды, но этому препятствует сравнение в данной статье пленочки под скорлупой с облаками.

Из сказанного ясно, что единообразия космологических трактовок в кругу рассмотренных памятников не наблюдается. Но, несмотря на расхождения в толковании конкретных элементов, неизменным и общим для всех них был символический образ Космоса, пространственно мыслившийся устроенным по подобию яйца. По данным источников, яйцеподобная схема космоустройства предстает неустоявшейся и даже не лишенной противоречий в деталях. Но связанная с ней космологическая идея имела однозначно четкий геоцентрический смысл и работала на распространение геоцентрических воззрений в Древней Руси.

Представление о яйцеобразности Вселенной ошибочно было бы смешивать с аристотелевско-птолемеевским (или, иначе говоря, симметрично-сферическим) геоцентризмом, распространявшимся в христианском мире вместе с авторитетной традицией каппадокийского богословия. Уподобление Космоса яйцу было известно античности. Эмпедокл помещал Землю в центре движущейся яйцеобразной оболочки Космоса, пифагорейцы учили о преобразовании мирового яйца в шаровидный Космос, а орфики по той же аналогии, что и наши апокрифы, соотносили скорлупу с небом, а желток с Землею. Идея такого уподобления генетически восходила к архаическим космогониям, связывавшим происхождение мира из яйца. Согласно версии Геродота, мир разворачивается из яйца птицы Феникс. В одном из древнеиндийских мифов говорится, что, когда еще не существовало ничего, кроме водной бездны, в ней плавало яйцо — Золотой Зародыш мироздания. В «Калевале» Вайнемейнен творит мир из яйца, упавшего в море. Вавилонский миф также повествует о положенном в море яйце неба, которое высидел голубь<sup>120</sup>. Но здесь мы выходим еще на одну параллель с уже рассматривавшимися апокрифо-космогоническими мифами о творении мира на море Тевеиридском. Исходной ипостасью посвященных этому космогоническому сюжету апокрифов выступает творческая пара — водоплавающие птицы-гоголи<sup>121</sup>. Мотив яйца здесь отсутствует, но он, судя по древним аналогам этого сюжета, является утраченным элементом мифа. Круг религиозно-мировоззренческих установок, задававшихся разными

апокрифическими текстами, но восходящих к одним и тем же архаическим мифологическим архетипам, замкнулся. Есть основания считать, что яйцеподобный вариант геоцентрической космологии наряду с идеями о шарообразности Земли приносил в общественное сознание Древней Руси элементы мифологического традиционализма. Не исключено, что сама идея о шарообразности Земли восходит непосредственно к мифу о мировом яйце, который был знаком многим архаическим культурам, но из которого только античные мыслители сделали вывод о шаровидности Земли<sup>122</sup>, а апокрифы отразили античные переработки мифов.

В совокупности и канонические, и апокрифические тексты, в которых повествуется о шарообразности Земли и о сферичности неба, образуют в древнерусской письменности массивный пласт произведений, представляющих геоцентрическую традицию средневековой космологии. Многочисленные памятники знакомят с разными оттенками и вариантами геоцентризма. Наибольшим расхождением в описании деталей космоустройства отличаются апокрифы.

Параллельно с космологией геоцентризма в древнерусской письменности была представлена космологическая концепция плоскоотно-комарного (по подобию дома) устройства мироздания. Приверженцами и популяризаторами идеи Космоса-дома в средневековом христианском мире были представители антиохийской богословской школы. Именно их космологическая схема, ярким представителем которой на Руси был Козьма Индикоплов, давно попала в поле зрения исследователей древнерусского научного наследия, а порой даже выдавалась за официальную, принятую древнерусской церковью, концепцию космоустройства. Взгляды Козьмы Индикоплова представляют большой интерес не столько сами по себе, ибо они давно и хорошо изучены, — они важны для понимания развивавшихся на той же, что и у антиохийцев, основе апокрифических редакций гипотезы плоскоотно-вертикального строения мироздания. Чтобы выявить смысловые и мировоззренческие различия между типологически близкими космологическими схемами, необходимо сопоставить основные их постулаты, а для этого, естественно, приходится начинать с характеристики космологических идей Козьмы Индикоплова.

Через весь текст «Космографии» Козьмы Индикоплова сквозной нитью проходят полемические выпады в адрес приверженцев сферической-геоцентрической модели Вселенной. Аналогичные полемические выпады присутствуют в трудах богословствующих приверженцев аристотелевско-птолемеевского геоцентризма, которые, в свою очередь, постоянно обличали порочность антиохийской космологии. Взаимные упреки обнажают принципиальную мировоззренческую несовместимость обеих концепций.

Козьма Индикоплов, как и другие представители антиохийской богословской традиции, категорически не примет мысль о шаровидной форме небесного тела<sup>123</sup>. Соответственно отвергается базирующаяся на идее сферичности концепция многослойности небесных сфер: «З. ли, ѿ, нѣсѣ, нбо внѣшнии прославляюще кроуговѣратно є себо послѣдствующе, ни такоа надежа надѣющеся, нъ въ тлѣнии прѣсно быти мироу надѣются, ни въдамъ превыше нѣсѣ быти глѣють, ни скончанне звѣзд(д)амъ, и мироу приємлють исповѣдати но проявлено тако безнадежнаа,

хр(с)тианьмкон славѣ глѣте, в кое мѣсто ѿ ѿ н. нѣсѣ, или .ѿ вниде х(с)с, иде же и мы хощемъ внѣти»<sup>124</sup>. Особое возражение у Козьмы Индикоплова вызывал античный постулат о том, что с внешней стороны небесной сферы располагается абсолютная пустота, хотя христианские сторонники геоцентризма уже сделали поправку на библейский принцип удвоения мира, поместив выше сферического неба воды, а за ними иной, идеальный, мир.

Поскольку Козьма представлял пространственную структуру мира статичной, не только идея сферичности, но и сама мысль о вращении неба казалась ему абсурдной. По его убеждению, весомым и самодостаточным аргументом в опровержение оппонентов было то, что основные принципы неприемлемой концепции формулировались античными философами. Данный упрек адресуется не внешним мыслителям непосредственно, а воспринявшим их идеи христианским экзегетам: «...ѿ внѣшни(х) филосоѣ, иже и прославльши(х) шеращаемоу быти нѣси, изъшверѣте рекша сего разрѣшима... ни внѣшни(х) послѣдовавъ оучѣнню, ни въ ноутрѣненемоу дѣховномуу преданію, прѣлагааѣ не разоумѣв же внѣшнѣхъ многолічны(х) повелѣніи, и вноутрѣнаго, небладѣваго, и ч(с)таго црквиаго оученіа, и новаа оучѣтї, не съмнаса начатъ, не помыслѣвъ своихъ словесъ протѣвленіа»<sup>125</sup>. Надо сказать, что Козьма Индикоплов отнюдь не отождествлял христианских приверженцев геоцентризма с античными философами, предлагавшими геоцентрические космологии. Он прекрасно понимал, что первые, в отличие от «внешних», сферическое круговращение мыслили не извечным, а начально-конечным. Другими словами, последователи геоцентрических воззрений из числа экзегетов вносили в античную концепцию коррективы, задававшиеся доктринальными постулатами о начале и конце мировой истории. Однако уже сам факт причастности к античному наследию представлялся Козьме достаточным основанием для обвинения своих идейных противников в несостоятельности. В этой своей тенденциозности Козьма Индикоплов весьма уязвим, ибо и сама защищаемая им антиохийская космология также имела своих предшественников в античности, и даже более того, генетически была связана с архаической мифологической космологией. Эту непоследовательность представителей антиохийской традиции хорошо видели высокообразованные каппадокийцы, указывая в своей полемике с оппонентами на античных предшественников плоскостно-комарного мироустройства<sup>126</sup>.

Расхождения между последователями каппадокийской и антиохийской школ касались не только космологии и отношения к античному наследию. Они напрямую проявились при решении проблем гносеологии, натурфилософии и в отношении к методам толкования Св. Писания<sup>127</sup>. Что же касается воплощения в творчестве принципов дуалистической христианской онтологии, то оба направления в этом были весьма последовательны и принципиальных расхождений здесь не наблюдается.

Козьма Индикоплов, как и все экзегеты, независимо от принадлежности к тому или иному богословскому направлению, исходит из основополагающего для христианской доктрины принципа удвоения бытия. В своем трактате он противопоставляет мир физический, несовершенный и тленный, сфере надприродных идеальных существ, где пребывает судья и промыслитель мира — Бог. Оба мира разделяет «ше-



лонированная» граница из двух небес. Верхняя ее зона, где располагаются духовные существа, непосредственно примыкает к вечному надприродному сверхпространству. Функцию разграничивающего перехода от материальности к нематериальности, в силу своих особых онтологических свойств промежуточности между материальным и духовным, выполняет первое небо, которое было сотворено вместе с Землей. Ближайшим к сотворенному природному миру, как верхняя окраинная часть его, является второе небо, названное твердью, которое между первым небом и Землею Творец «срѣдѣ положѣвъ»<sup>128</sup>. Первое нижнее небо (твердь) по причине своей материальности — видимо. Назначение разлитых по поверхности тверди небесных вод — охлаждать мир от огня светил («посла на хрептѣхъ небес(с)омъ поучины... и тако протѣвѣтъ пламенѣ») и служить для отражения для лучей Солнца и Луны («оубо аще бы прозрачно нѣбо, вса лоуча горѣ течаше») <sup>129</sup>. Но главное его назначение — быть границей с тонким духовным, но тем не менее сотворенным миром невидимого неба: «...се нѣбо превышнее, нами невидимо, но свѣтло паче слнца и нарече бгѣ твердь нѣбо. Воды аже превыше нѣбсѣ. Ѡ твердѣ даже до высоты комарныя, мѣсто есть второе еже есть цр(с)тво нб(с)ное, иде же х(с)с възнесъса, пръвыи(х) всѣ(х) възиде шеновиѣвъ поутѣ, оудовенѣ и жѣвъ, Ѡтонѣ же нѣбо и аже под нимъ твердь на нем же стоать водныя ты без(д)ны пролѣты не бжѣю силою дръжѣма но бжѣимъ слово(м) оутвержено»<sup>130</sup>. Из текста ясно, что второе небо имеет комарную форму, а первое является как бы перегородкой, расположенной ниже этой небесной комары.

Козьма Индикоплов утверждает, что «земля свѣзана съ первы(м) нѣбомъ по широтѣхъ»<sup>131</sup>. Верхнее небо смыкается с нижним, и вместе они образуют жесткую связь с плоскостным водно-земным пространством — «краевѣ нѣси шбои. с краи земными сѣтъ свѣзанѣ»<sup>132</sup>. В пространственной схеме космоустройства нижний этаж мироздания, так же как и небо, представлялся двухчастным, только структурированное разграничение зон прилагалось к горизонтальной плоскости. В центральной части основания всего мироздания в окружении вод помещалась земля, на которой был расположен освоенный человеком мир. За кольцом Океана локализовались отделенные от ойкумены непроходимой водной границей окраинные земли Вселенной, на которые и опиралось небо: «...шбо оноу страну шкеана земля е(с) шкроужающи шкеана, нѣ»<sup>133</sup>; «Таче совокоуплаетъ водоу въ едѣнѣ съставѣ, и авлаетъ соушю, землю тоу нарекъ, покровеноу прежд(е) Ѡ во(д), и творитъ моря, еже есть, сеа оубо земля шкр(с)тѣ, внѣшная же вноутрьоуду, рекомаго шкеана, и ниже исходяща из него Ѡ, поучѣны, и излѣвающа на землю сѣю, шкеана раз(д)ѣлающа оубо, ниже сѣю, и шбо оноу страну землю»<sup>134</sup>. Населенное людьми пространство земли представлялось христианскому мыслителю прямоугольным, протяженность длины которого в два раза превышало ширину: «...шбразъ же земля речемъ тако же есть, Ѡ въстока до запада, и широта земля, Ѡ сѣвера до юга, раз(д)ѣлаетъ же сѣю на двое»<sup>135</sup>.

На дальней, заокеанской, прилежащей к небу земле, в восточной ее части, Козьма Индикоплов помещает рай: «И паки шкр(с)тѣ, еже есѣ, шбо оноу страну и шкр(с)тѣ шкеана землю, иде же на востоцѣ лежитъ, рай, иде же и краи нб(с)и свѣзанѣ с краи земными»<sup>136</sup>. Как и другие представители антиохийской традиции, Козьма

Индикоплов являлся безусловным приверженцем концепции земного рая<sup>137</sup>, о котором, буквалистски трактуя данные Св. Писания, он неоднократно повествует в своем трактате<sup>138</sup>. Рай для него — это место где люди жили до потопа. После того как волны принесли ковчег к горам Араратским, потомки Ноя оказались перемещенными из райских предместий к срединной земле. Здесь они обосновались, расплодились по странам света, после чего, согласно легенде, земля была поделена между сыновьями ноевыми<sup>139</sup>. Переселение из прилегающего к небу рая объясняется промыслом Божиим: «...чѣка ради на землю сию. лоуѣшю соуѣшоу, и подобноу раеву»<sup>140</sup>.

В «Космографии» также говорится, что из-за океанских райских мест дуют благовонные ветры и «исходяще множество птицѣ»<sup>141</sup>. Пассаж о птицах поразительно соответствует распространенному в Древней Руси поверью о том, что птицы прилетают из рая. С учетом того обстоятельства, что памятник в отечественной письменности имел широкое распространение, можно предположить, что он мог быть одним из возможных источников таких представлений.

В описании картины мироздания Козьма Индикоплов дважды говорит об удвоении пространства. Вертикальная стратификация неба как бы повторяется в горизонтальной стратификации земли, разделенной на две ценностно неравнозначные сферы. Примыкающие к небу земные края наделялись особыми сакральными свойствами. Из близости к небу и проистекают особые характеристики этой части мира. Как следствие, земля райская, находящаяся об «онѣ странѣ океана» (то есть в пределах физической реальности нижнего мира), объявлялась недосыгаемой. Пределы ее так же недостижимы, как недосыгаемо небо для простых смертных: «...и немощно є(с)тъ прелетѣтѣи океана тако и на нѣбо на(м) възйти, тлѣнномъ соуѣще(м)»<sup>142</sup>. Только в апокрифах избранники Божии попадают за пределы непреодолимой границы. Это герои хождений в рай и те, кто испытал чудесное, сродни путешествию, восхищение на небеса.

Пространственное устройство мироздания Козьмой Индикопловым мыслилось замкнутым по подобию дома. Комара этого дома-Космоса соответствовала крыше, а твердь — потолку: «Ибо въ прьвыи днь створи тлѣстоты з(д)анне(м), а въ дрюгьи днь красотоу изъображеніи и слоужбы з(д)аннемъ, тако се что глѣю сттвори нѣбо не соуѣща, не сего но превышняго, сие бо въ второи днь вы(с), створи бѣ нѣбо вышнее, нѣбо нѣси г(с)ви,и превыше (ж) є(с) сего, і ако в домоу двопокровнѣ,срѣдопрїатенѣ покровѣ посредѣ тако єдинѣ до(м) соз(д)авѣ бѣ, посредѣ столѣю положѣ нѣбо се, и превыше воды»<sup>143</sup>. Процитированная характеристика воспроизводится богословом со слов авторитетнейшего представителя антиохийской традиции Севериана Габальского. Как и Севериан, Козьма стены космического дома представлял в виде вертикальных плоскостей, которыми небесный свод опирается на водно-земное плоскостное основание мироздания.

Чтобы дать наглядно-образное представление о космоустройении, Козьма Индикоплов уподобляет его конкретному материальному объекту — Скинии, походной шатровой палатке, которая, согласно Библии, была устроена Моисеем по повелению Бога и являлась местопребыванием Иеговы. Скиния использовалась древними

евреями как походный храм, в котором проводились общественные богослужения во время исхода их из Египта. Образ Скинии в приложении к истолкованию пространственного строения мироздания синонимичен образу дома. Однако через уподобление частей мироздания частям Скинии вводится ценностная, символическо-религиозная оценка космических сфер.

В «Космографии» формулируются основные принципы символических толкований. Ход мысли здесь следующий: Моисей устроил «сѣнь» (Скинию) по «**вбразоу соущюу всего мїра**». В создании Сени-Скинии заключалась реализация божественного плана. По мнению экзегета, Бог таким образом раскрывал людям тайну мироустройства. Скиния, с ее опирающимся на столбы стенами и шатровым покрытием, знаменовала собой уменьшенную модель огромного космического дома с плоским основанием, стенами и комарным завершением. Прямоугольные ее очертания уподоблялись прямоугольнику водно-земного основания мироздания. По подобию священной постройки соотношение сторон прямоугольных пределов нижнего космического яруса было таковым, что длина в два раза превышала ширину.

Горизонтальное размежевание объектов мироздания также имело свою символику. Прообразом в данном случае выступала разделявшая пространство Скинии пополам завеса и примыкавшие к ней части помещения. Завеса являлась границей между т. н. первой Скинией — местом отправления ритуалов — и второй Скинией, которая более известна как Святая Святых. Эта внутренняя, сакральная, часть являлась святилищем. Здесь хранился Ковчег завета с десятью заповедями. Вслед за детальным описанием строения Скинии в «Космографии» подробно истолковывается космосимволическое значение каждой части. «**Внѣшним храмъ сего видїмаго мїра**» знаменует пространство от земли до тверди. Ограда Скинии «**назnamenaa море, глѣмое океан**».

Расположенная по периметру Скинии ограда, повторяющая пропорции ее прямоугольных очертаний, «**назnamenaua вб оноу страну землю, иде же є(с) ран на востоце, иде (ж) и краи нѣа прѣваго, комароу виднаго, краємь землі всако совокоуплаємю**». Семь свечей светильника толкуются как семь светил небесных, помещаемых, согласно антиохийской космологической схеме, в физическом пространстве ниже тверди. В предметной модели Космоса этому соответствует нахождение светильника, как того требует закон, в первой Скинии, прообразующей видимый мир. Святая Святых и Ковчег завета, с изображением на крыше его херувимов, подается как «**вбраз... нє(с)ныхъ ѿ тверді**», то есть знаменует приближенную к Богу духовную сферу мироздания, или второго комарного неба<sup>144</sup>.

В окраинной земной части мироздания, с северной его стороны, Козьма Индикоплов помещает высокие горы, с помощью которых объясняется наступление ночи. Представители антиохийского богословия, в отличие от приверженцев геоцентрической концепции, считали, что светила движутся по горизонтальным (над Землю) кругам. Когда Солнце заходит за гору, земное пространство оказывается в тени и погружается в ночную темноту. Движущей силою светил названы ангелы, которые исполняя повеление Божие, водят небесные тела «**и двизати вса яко послочшлїви вонї црѣвї**». Специальные ангелы приставлены к управлению природны-

ми стихиями<sup>145</sup>. Разъяснение небесной механики можно квалифицировать как часть космологии памятника, которая дополняет серию аллегорических космологических суждений. Дело в том, что прямых характеристик мироустройства, мифическая прообразы и уподобления, в рассматриваемом памятнике немного.

Особое внимание в «Космографии» уделяется рассмотрению сопряжения частей мироздания и неизбежности его основ. Согласно памятнику, огромный Космос держится одной только силою Бога: «...еже ничему же исподи быти по(д) землею, тако во нивѣ. повѣсивши землю ни на чем же»<sup>146</sup>. Козьма Индикоплов опровергает все нетеологические попытки поисков земных опор в виде воздуха, воды и огня. В этих рассуждениях присутствует критика античных космологий. Конкретных имен автор «Космографии» не называет, хотя адресат его полемических выпадов устанавливается с достаточно большой степенью вероятности. Известно, что в космологических концепциях Фалеса и Парменида роль земной опоры отводилась воде. По убеждению Анаксимена, Анаксимандра и атомистов, опорную роль в космоустройстве выполнял воздух. Автор объявляет древних мыслителей «е(с)твенѣишиими», а их идеи несостоятельными. По его убеждению, неизбежность и устойчивость такого сложного образования, как мироздание, с точки зрения естественной не может быть доказана, ибо земля всего тяжелее и потому с неизбежностью должна «всакѡ в си(х) падашесѡ». Любые попытки поиска конечных опор среди физических реалий объявляются «недоуменными». Единственно надежное и убедительное для понимания основание миру — твердь божественной силы: «...бѣтъ основаніе всемоу ту положи, оустроивѣ в своен тверди»<sup>147</sup>.

Выше уже отмечалось, что стремление противопоставить собственные убеждения идеям древнегреческих философов у Козьмы Индикоплова сочеталось с очевидными рецидивами, унаследованными от античности. Конечно, они не были обозначены явно. Автор «Космографии» воспроизводит хотя и препарированную, но тем не менее восходящую к Анаксимену мысль о приподнятости плоской северной части земной поверхности, за которой скрывается ночное солнце<sup>148</sup>. Правда, Анаксимен, как и Анаксагор или Гомер, мыслил Землю округлым плоским диском. Но еще задолго до создания христианских космологических схем высказывалась гипотеза о прямоугольной форме земной поверхности. Антиохийский постулат о четырехугольных очертаниях Земли предвосхитил Демокрит. Он предлагал считать протяженность плоского пространства Земли значительно большей, нежели ширина земного прямоугольника.

От античности остались в наследство не только отдельные космологические элементы, но и сам принцип ярусно-вертикального строения космических зон. В общем контексте преемственность практически не ощущается. На фоне обличений древнегреческих идей господствует знаковое выражение христианских мировоззренческих установок. Все космологические суждения сообразованы с доктринальным дуалистическим принципом удвоения пространства, в соответствии с которым постулируется существование разделенных сфер реального и идеального миров. Козьма Индикоплов, как и все христианские экзегеты, с позиций креационизма отверг античные представления об извечности мира и самым категорическим образом отказался от приложе-

ния естественной логики к объяснению строения Вселенной. Идеологические упреждения все-таки не скрывают от глаз исследователя типологической близости антиохийской космологии к античным архетипам.

В древнерусских переводах сохранились произведения, которые предлагали апокрифические варианты плоскоотно-комарных космологических схем. В них вводится новый по сравнению со звучащим в творении Козьмы Индикоплова, мотив устоев мироздания, выявляющий глубокую мифологическую архаику. В остальном космологические идеи очень похожи на те, которые формулировали в своих трактатах антиохийцы. Едва ли не подобного рода произведения имел в виду Козьма Индикоплов, когда, подчеркнуто отмежевываясь от античности, он подвергал критике тех, кто изыскивает естественные опоры земли. Желание предупредить о непричастности собственной космологии к схожим космологическим схемам, видимо, также имело место.

Сопоставимую в ряде деталей с предложенной Козьмой Индикопловым космологическую схему воспроизводит апокриф «О всей твари», известный по Троице-Сергиевому списку № 774 1531 года. Здесь многие постулаты соответствуют антиохийской традиции. Как и в «Космографии», основание Вселенной полагается в Божьей силе и одновременно опровергаются мнения о существовании устоев Земли: «...ни на чемъ же землю по повѣленъемъ си. а не яко то бллдо сло(вѣ)ца глго(т) на самъ или на нномъ земля стои(т)»<sup>149</sup>. В предлагаемой апокрифом космогонической схеме комарный свод неба опирается на четырехугольную землю. Движение светил, в полном соответствии с антиохийской традицией, помещается в воздушную сферу, заключенную между небом и землей. Далее в тексте идут заимствованные из разных источников сведения, причем некоторые из них даже не согласованы между собой.

Из содержания апокрифа следует, что наступление ночи начинается после того, как ангелы снимают венец с Солнца, которое «в ноци по окиану ниско лѣти(т) не чча(сѣ)»<sup>150</sup>. Затем вводится мифологический мотив: когда Солнце трижды перед утром омывается в «Окияне», огромная птица Кур, разбуженная поднявшимися волнами, бьет крыльями и будит всех петухов земных. Этот Кур имеет поистине космические размеры — море достигает ему лишь до колена, а голова поднимается до небес. В другой части апокрифического текста описан гигантский «столпъ зове(м)и адаматинъ»<sup>151</sup>. Как и Кур, он поднимается из Океана до неба. Оба образа близки между собой, ибо имеют мифокосмический характер. Они, как Древо мира, подчеркивают единство частей Космоса. У гигантского Кура обнаруживаются некоторые общие черты с Фениксом из «Прения Панагиота с Азимитом». Пробуждение петухов, согласно этому памятнику, происходит после того, как солнечная птица начинает бить крылами<sup>152</sup>.

В объяснении смены дня и ночи манипуляциями ангелов с венцом Солнца апокриф существенно отличается от сочинения Козьмы Индикоплова и представляемой им антиохийской традиции. Наступление темноты антиохийские экзегеты связывали с заходом светил за высокие горы. Здесь же причинность явления толкуется в точном соответствии с трактовками суточных перемен в «Откровении

Варуха», «Книге Еноха», апокрифических вопросах «От колика частей был создан Адам» и «Прения Панагиота с Азимитом»<sup>153</sup>.

В апокрифе «О всей твари» высота космического дома, перекрытого комарною небесною крышею, определяется как равная поперечнику Земли. Согласно такой логике расчетов, земное пространство могло мыслиться квадратным. Плоскость Земли описывалась плавающей среди вод: «...небо же крѣгавидно комарю а земля на .д. 8глы. елико же ѿ конецъ земля до конецъ толко. же до небеси толко же и до воды на ней земля плавае(т). тон же водѣ нѣ(с) конца»<sup>154</sup>. О характере земной поверхности в тексте ничего не говорится, но, судя по тому, что наступление ночной темноты объясняли передачей снятого светящегося венца Солнца в руки ангелов, она вряд ли мыслилась иначе как более или менее равнинной.

В силу компилятивности апокрифического текста характер высказанных суждений достаточно противоречив. Постулируя существование бескрайней бездны вод, которые объявлялись естественной опорой Земли, апокриф тут же возвращается к антиохийской схематике мироздания, убеждая читателя в том, что «за акнаномъ же є(с)ть земля на нем же раи и мѣки»<sup>155</sup>. Какая из двух названных земель является опорой неба? Как сочетается тезис о бесконечности вод с постулатом об окраинных землях Вселенной? Почему сначала говорится, что Земля ни на чем основана, а затем опорой ее названы бесконечные воды? На все эти встающие при чтении памятника вопросы ясного ответа нет. Видимо, сводчик текста был далек от интереса к собственно космологии и, механически соединив разные фрагменты, не устранил вытекающих из них противоречий.

Антиохийская космологическая схематика сочетается в апокрифе с явно дохристианской концепцией земных опор, в качестве которых в данном случае выступают воды. Сугубо мифологические архетипы прорываются сквозь христианскую фразеологию апокрифического текста. Субординация божественного и природного здесь еще не приведена к единому мировоззренческому знаменателю. Ведь, с точки зрения доктринальных установок христианства, ни водные опоры Земли, ни связующие сферы Космоса воедино Кур и столп явно неуместны. Характерно, что далекий от понимания богословских тонкостей компилятор текста не ощущал отличий антиохийской и мифологической космологий и посчитал возможным дополнить антиохийскую схему архаическими элементами. Автор неканонического памятника «пустил Землю в плавание» по безднам вод и тем самым дал основание для сопоставления мотива плавающей Земли с широко распространенным в апокрифической литературе сюжетом об огромных морских китах, удерживающих ее на себе.

В переводных древнерусских апокрифах китам, несущим на себе Землю, отводится не просто фантастически-функциональная, а в полном смысле слова мифо-космологическая роль. Причем далеко не всегда воды играют роль самого нижнего основания мироздания. В памятниках чаще говорится о многослойных устоях, нижние этажи которых включаются в вертикальную структуру единого Космоса. Например, согласно списку «Беседы трех святителей» из Соловецкого собрания № 925, Земля держится на китах, плавающих по морю. Дно моря, в свою очередь, держится на «железном столпии», опирающемся на неугасимый огонь<sup>156</sup>.

В другом списке «Беседы» описывается сложная структура устоев с участием китов: Землю держит «вода высока», ниже нее располагается «великий камень», который стоит на четырех золотых китах, плавающих в огненном море. Это огненное море держит другой огонь, вдвое больший огненного моря<sup>157</sup>.

Еще по одному варианту «Беседы» известен кит, называемый великорыбием «змеем елеафом». Это извергающее огонь чудовище, с огненным дыханием которого связываются эсхатологические ожидания, помещается на огненном море<sup>158</sup>. Кита апокрифа скорее можно считать мифологическим олицетворением подземных вулканических сил, чем гигантской рыбой. Высвеченная данной апокрифической редакцией мифологическая грань мотива кита-чудовища позволяет ставить вопрос о возможном олицетворении в одном образе водных и огненных подземных стихий, что и отразилось в смешении черт рыбы и чудовища. Возможно, какие-то воспоминания об этом образе сохранились в облике Индрик-зверя. Индрик русских духовных стихов — это могущественное подземное чудовище, живущее в глубоких недрах и распоряжающееся током подземных вод<sup>159</sup>. В апокрифе «Подвиги Федора Тирона» обнаруживаем синонимичный Индрику архаический образ змея — властителя подземных вод. Этот хозяин подземелий распоряжается водами. Об отношении змея и Индрика к огненной стихии не говорится, как не говорится в большинстве апокрифов и о причастности китов к огненному морю. Все-таки есть некоторые основания полагать, что разновременные, полустершиеся грани мифологического образа гигантского чудовища, объединяющего черты рыбы и подземного зверя, имеют отношение к мифопоэтическому олицетворению глубинных огненно-водных бездн, в сокрытую толщей земной поверхности тайну которых пыталось проникнуть мифологическое сознание. Интерес к этой мифологической тематике и отразили древнерусские переводы апокрифов.

Среди вариантов «Беседы трех святителей» есть текст, который усложняет традиционный для этого произведения мотив устоев мироздания. Сначала разворачивается обычная для «Беседы» космологическая картина: Земля плавает по водам, воды держатся камнем, камень опирается на китов, несущих свою ношу по реке огненной, которую, в свою очередь, держит нижерасположенный огонь. Но в эту схему вводится дополнительная опора — некий «первопосаженный дуб», коренья которого на силе Божией стоят: «В. Да скажи ми що дръжить змляю. рѣ(чѣ). Вода висока. В. Да що дръжить воду. О. Камень плосень вельми. В. Да що дръжить камень. О. Камень 4 китове златы. В. Да что дръжить китове златы. Рече. Рѣка огньма. Да что дръжить того огня? Рече. дръги огнь еже к(с) пожечь того огня 2 чести. Да что дръжить того огня. Рѣ(чѣ) доузь. Азмиить рѣ(чѣ). А подь земляк що к(с). Панагють рече. Вода. а здоле тьма. а здоле огнь. а здоле адъ. а здоле троуць. а поздоле тартарь»<sup>160</sup>. Совершенно очевидно, что в данном случае мы имеем слияние вертикальной космоустроительной схемы с сакральным образом Мирового древа, в мифокультуре олицетворявшего собой все ярусы Вселенной. Как прорастает дуб сквозь космические зоны, в тексте не говорится. Грани этого архаического образа отразили другие апокрифы. В «Прении Панагиота с Азимитом», например, говорится о могучем райском древе, крона которого достигает небес. В апокрифе «О всей

твари» столб пронизывает Океан и упирается в небо. Дополняя друг друга, тексты дают представление о мифологическом понимании единства мира по вертикали.

Новые детали к описанию нижней части мироздания добавляет список «Беседы трех святителей» из сборника Соловецкого собрания № 1138. В нем говорится о том, что Землю несут на себе по Океану три великих кита, а тридцать малых китов закрывают собой маленькие оконца по его периметру. Дно вод опирается на великое железное семистолпие, в пределах которого помещается адово жилище. Столпие держится огнем неугасимым, а под тем огнем находится денница, что «прежде мира была сотворена». Там же помещаются необычные, неясные по своему значению существа, крылатые и бессмертные, летающие мыслью, «как паучина». Все мироздание, кроме того, «обдержится» воздухом, а киты в оконцах наделяются привлекающим рыб райским запахом<sup>161</sup>. Упоминание райского запаха дает основание заключить, что рай мыслился помещенным за морем, в окраинной части Вселенной. В целом же мы имеем еще один вариант многоярусного устройства мира, объединяющий архаическую идею устоев с элементами антиохийской космологии, локализующей рай в пределах земного пространства.

В тех вариантах апокрифической «Беседы трех святителей», где наряду с нижними устоями мироздания подробно описывается небесная сфера, звучит тема тождества Космоса и Бога. К примеру, в сербском списке «Беседы» из собрания М. Слепче творение мира описывается как эманация Бога: Господь выдохнул из недр своих рай, от голоса его произошел гром, от лица — солнце, слово явилось молнией. Небо — хрустальное, опирающееся на столбы железные, а также воды, облака и звезды образуются волевым актом творения. Затем на Твериадском море по повелению Бога появляются три кита, а на тех китах — Земля. Здесь же встречаем распространенный апокрифический сюжет о гоголе, который назвался Сатаной. Из поднятого им со дна моря камня, точнее, из искр от ударов переломленных его частей, Бог создает ангелов, а Сатана — бесов<sup>162</sup>.

В сербской редакции «Беседы» эманационный принцип выдержан непоследовательно. Мотивы эманации, когда мир разворачивается из Бога, а очередное творение возникает из предыдущего, чересполосно соединяются с элементами креационизма, когда отдельные части мира появляются сразу из ничего, как результат волевого творческого акта Бога. Нельзя не отметить, что тождественными Богу оказываются только некоторые небесные объекты и связанные с небом природные явления. Нижний же ярус мироздания, кроме поверхности вод моря Твериадского и китов, удерживающих на себе Землю, в данной редакции апокрифа не обрисован.

Самая полная мифоапокрифическая характеристика мироздания содержится в тексте «Беседы трех святителей» из Соловецкого собрания № 925/1035 (XVII в.). Здесь как бы объединены и обобщены разбросанные по разным вариантам «Беседы» космологические сведения, выстроенные в целостную картину космоустройства: «В\* рече гъ естъ высота неб(с)нага широта зє(м)нага глѣбина мо(р)скаа И рече пє(т)ръ прини(к) виде

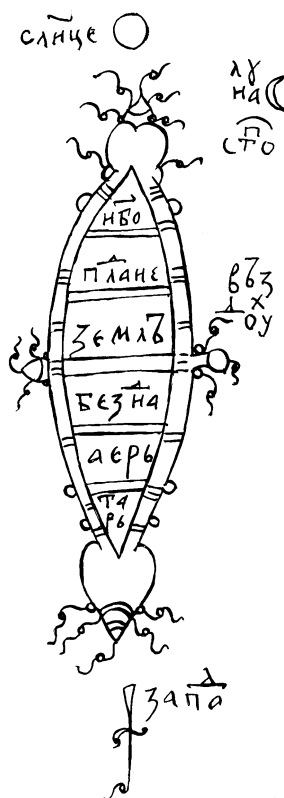
\* В рукописи имена трех святителей, участников «Беседы», обозначаются сокращенно, только начальными буквами: И — Иоанн, В — Василий, Г — Григорий.



ризы едины лѣжаща, ꙗ сѹда(р) ниже бѣ не (с) ризами лежи(т) но всобѣ сви(т) на едино(м) ме(с)ѣ г рече сѹда(р) бѣ два пласта слѹже(б)ныи на блюде в ризы его ве(р)хнее нѣо. пренс-по(д)нята бѣзде стон(т) такъ риза сти҃ха(р)ше (с)ѣтаго нѣа. его. а поа(с) желе(з)ное сто(па)ние школо великого моря на не(м) же зе(м)ля плавае(т). а патрахн(л) вхождѣ ꙗ нсхо(д). а по(д) поясо(м) зе(м)ля толстоа еа такъ ѿ востѣа ꙗ до запада и повеле его г(с)днь ан҃гло(м) со-гнати пенѹ мо(р)скѹ ꙗ сѣтворитѣ землю на трехъ нитѣ(х) велики(х) на три(т)цепи малы кнѣто(б) залаже(т) трице(т) шко(л) морскихъ а дѣа ихъ. третиа ча(с)ѣ ранскиа воа іду(т) на тѹ вонь ꙗ те(м) сыты бываю(т). а глѹбина (ж) того моря великого .ѣ. ро товъ, то(л)щина ка(б) зе(м)ля то(а)ста днѡ же по те(м) море(м) велики(м) ро(б)но к желе(з)ному столпию. того же моря днѡ стон(т). на семи тысяща(х) сто(л)пе(х) тѹ тоже естѣ адово жи-лицѣ тѹ то(ж) и антихри(с)ѣ связа(н) а ми(х), а аг҃гелъ по(т)ве(р)жает его (ж) тоже сто(л)пие его (ж) возвышено стон(т) тако того моря то (ж) сто(л)пие стонѣ на огне не҃та-симо(м) по(д) те(м) огне(м) тѹта же естѣ дѣница ꙗже пре(ж) со(л)нца сотворена и тѹ естѣ людие крилати летаю(т) тако па҃рчина мыслию. а сме(р)ти нетѹ и(м). то же много но... бж҃ин ꙗ светѣ де(р)житѣ, то ти естѣ зве(з)да ꙗко риза. В рече гдѣ пе(р)вее бѣ҃ъ бы(л) ѡже не бе света И рече три комары на небесе(х) в те(х) комаре(х) аг҃неце(м) тѹто е(с) сѹдаръ а светѹ не(т) ко(н)ца Г прото(л)кѹ ми тронѹ, И рече в те(х) комаре(х) шѣ ꙗ снѣ ꙗ стым дх҃ъ, све(т) естѣ а дрг҃гын све(т) огнь естѣ. В рече ѿ чего сѣт. аг҃гелн сотворены Г рече ѿ дх҃а г(с)днѣ ꙗ ѿ света гнѣа И рече ѿчего со(л)нѣе сотворено естѣ В рече ѿ нѹтренности ризы г(с)днѣа. Г рече ѿчего луна со(т)ворена быстѣ. В рече ѿ аера ѿ пре(с)тола г(с)днѣа и ѿ во(з)дѹха в рече еста а(г)гела гро(м)наа нане еле(н)ским старе(ц) перѹлѣ нахо(р) естѣ жидови(н). а два еста а(г)гла мо(л)ниика»<sup>163</sup>.

Характеристика верхней части мироздания процитированной редакции соответствует сведениям сербского списка М. Слепче, по сравнению с которым опущено описание гоголя. Большинство мотивов апокрифа встречается в списках «Беседы» из сборников Соловецкого собрания № 942 и 1138. Совпадения касаются описания трех китов на море Тевериадском, характеристик устоев мироздания, включающих рассказ об опирающемся на огонь столпии, сведений о локализации ада, о помещении в самом нижнем ярусе мироздания крылатых бессмертных существ и некоторых других частных. Расхождения заключаются в изменениях последовательности чередования подземных ярусов. По-разному локализуются несущие землю киты — то на водах, то в подземном огненном море. Нет в Соловецком списке № 925/1035 и образа камня, держащего море. Его замещает опирающееся на столпие дно. Нет также и конечной опоры в виде дуба с могучими корнями.

Предложенный сборником № 925/1035 вариант космоустройства обстоятельнее иных текстов описывает пантеистически-эманационный характер происхождения мира: ангелы появляются от света, огня и Святого Духа. Солнце — от внутренней ризы Господней, а Луна — от воздуха и престола Бога. Антропоморфное восприятие Космоса отразилось в отождествлении мироздания с одеждами Бога, что, как и эманация, фактически означает тождество мира и Бога. Проецирующиеся на зоны мира элементы одежды в знаковом смысле указывают на то, что той или иной сфере мира соответствует определенная часть обожествленного космического тела, воспринимавшегося антропоморфно<sup>164</sup>.



Схематический образ  
мироздания из древнерусской  
рукописи «Шестоднева»  
Северияна Габальского.  
РГБ. XV в.

В нашем тексте сударь — головное покрывало, — как и голова в мифологических олицетворениях Космоса, обозначал верхнюю, небесную часть мироздания. Стихарь — длинный, с широкими рукавами подризник — прообразовывал многослойностью одежных покровов многослойность небес («стихарь шестаго неба ея»). Преисподняя была уподоблена нижней части одеяния (риз). Круг пояса в горизонтальном значении образа знаменовал кольцо Океана, охватывающего землю. В целом же пояс, как предметно-символический знак, в символике вертикальной стратификации олицетворял собой срединную, пограничную часть мироздания, центр мира, его водно-земную плоскость, которая отделяла нижние устои от небесных сфер.

Едва ли не намеренно антропомифологические характеристики Космоса в рассматриваемой редакции «Беседы» соединены с рассказом о сотворении Адама из природных стихий<sup>165</sup>. Через уподобление Адама, как некоего космического человека, частям мироздания создавался параллельный образ антропоморфного мира.

В свое время еще А. П. Шапов указал на соответствующий архаическим воззрениям смысл апокрифа, в котором мифологические мотивы решительно преобладали над библейским<sup>166</sup>. Уточняя это верное наблюдение, можно добавить, что такой характер имел весь обозначенный нами цикл апокрифических космологических описаний. Этот цикл сохранил под оболочкой христианских терминов и понятий, не раскрывавших доктринальной сути проблем, древнейшие индоевропейские мифологические архетипы. Прототипы многих космологических идей апокрифической «Беседы трех святителей» обнаруживаются в мифокультуре. Когда Ксенофан сформулировал постулат о том, что Земля уходит своими корнями в бесконечность, а Эмпедокл заявил о существовании бесконечных глубин Земли<sup>167</sup>, то оба античных философа попросту повторили одно из положений Гесиода о корнях Земли и пустынного моря<sup>168</sup>. В его космологии мифологический образ корней обозначал собой одновременно и истоки и крайние пределы физического пространства земли, воды, неба и пустынных путей. В картине мира, по Гесиоду, ниже корней помещался только Тартар — ночь, смерть и Стикс — ответвление Океана, дно мира и великая бездна, в которой обитают сон, опоясывающего Вселенную. Поскольку Гесиод упоминает о шее Тартара, которую в три слоя опоясывает ночь, исследователи уподобили нижний этаж многоярусной Вселенной своеобразному подвалу вселенского здания, или гигантскому космическому сосуду, в котором свирепствуют вихри и из которого растут корни мира<sup>169</sup>.

Парадоксально совпадает апокрифические описания Космоса с образом мира по Гомеру. В «Илиаде» и «Одиссее» отразились представления о Космосе как об огромном жилище. Основание этого космического дома — плоская, ограниченная в своей пространственной протяженности Земля. Земной диск окружает Океан, замыкающийся сам на себя и названный прародителем всего. Полусферический свод металлического неба держат атланты, с которыми ассоциируются небесные опоры апокрифов. Гора Олимп, считавшаяся обителью богов, сливалась с небом. Здесь, ниже небесной тверди, но выше эфирной среды облаков, пребывают боги. Воздух, разлитый по поверхности земли, делает богов невидимыми. Солнце при заходе скрывается в водах Океана и выходит с другой его стороны. В подвале космического дома расположено подземное царство мертвых, с выходом наружу в Океан. Ниже залегает глубинная бездна Тартара — тюрьма бессмертных богов<sup>170</sup>. Вертикальная организация структурных элементов мира в античной мифологии и в апокрифических текстах совпадают.

Многие образы апокрифических текстов генетически восходят к глубокой дохристианской архаике. Образ космического дома и Адама, вобравшего в себя производные от эманации Бога природные части, есть не что иное, как ряд синонимичных, взаимозаменяемых образов. Уподобление мироздания одновременно

Богу, дому и человеку выражает пантеистическую идею тождества мира с Богом и человеком. Для сравнения приведем пример, отразивший отождествление Космоса с Богом и возникшей на этой основе символики антропоморфных олицетворений:

Как скоро проглотил он (т. е. Зевс) силу Фалеса перворожденного  
И строение мира вмести в своем пространном лоне,  
Смешалась с его глазами сила и крепость божества,  
Так очутилась теперь внутри Зевса, со всею Вселенною,  
Расширенного эфира и неба слепящая высота.  
Широты неизмеримого моря и зеленеющей земли,  
И необъятный океан, и крайние глубины в преисподней,  
И реки, и Понт безграничный, и все прочее,  
Все бессмертные, блаженные боги и богини,  
Все, что произошло и часто после имеет произойти,  
Все это в лоне Зевса вместе соединилось...  
Зевс был первый (первобожество) и  
Зевс последний (как Кронид) громовержец.  
Зевс глава, Зевс середина; из Зевса все произошло.  
Зевс был муж и вечный Зевс был дева  
(он соединил в себе все творческие силы);  
Зевс твердыня земли и звездами усеянного неба.  
Зевс дыхание всего и поток неустоящей теплоты.  
Зевс корень моря, Зевс солнце и луна;  
Зевс властелин, Зевс сам первовиновник Вселенной  
Одна сила: один дух, могучая основа мира.  
И одно божественное тело, в котором все круговращая:  
Огонь и вода и земля и эфир, ночная тьма и дневной свет,  
И Метис (прозорливость), первый рождатель и Эрот  
Ибо все это вмещается в пространном мировом теле Зевса  
Его голова и прекрасное лицо его.  
Это блестящее небо, и кругом как бы золотые локоны,  
В несказанной красоте носятся сверкающие звезды.  
Два золотых рога, по одному с двух сторон,  
Составляют восход и заход, врата небесных богов  
(восходящие и заходящие звезды, небесные тела);  
Глаза — это солнце и противостоящая луна.  
Истый царственный дух есть негибнувший эфир;  
Ибо он все слышит и наблюдает. Ибо нет  
Ни речи, ни голоса, ни шума, ни вести,  
Что утаились бы от ушей Зевса, всемогущего Крониды.  
Такую бессмертную голову, такую мысль имеет он.  
Столь же блестяще у него туловище, неизмеримое, несокрушимое,  
Крепкое, с сильными членами, гигантское;  
Плечи бога и грудь и широкая спина,  
Это — далеко простирающийся воздух и крыльями окрылен,  
Так что носится повсюду; его священное лоно

Есть общая мать-земля и высоко поднятые вершины гор,  
А посередине пояс из волн глухо шумящего моря.  
Подшвы его ног — корень земли,  
Мрачный тартар и край на свет многорадостный  
Все извести из лона, являя чудо за чудом <sup>171</sup>.

Тождество космического значения дома и человека\* отразилось в перенесении антропоморфных названий на элементы избы: причелины с солярной символикой украшений (ср.: чело, голова — символ неба), глазницы окон и т. д. Взаимозаменяемость космических олицетворений отразилась и на семантике греческого термина «Космос» (κοσμος), который, кроме мироздания и отдельных его частей (неба, земли, света) уподоблялся значениям 'порядок', 'строение', 'устройство', а также обозначал людей, украшения, наряд. Другими словами, термин покрывал смыслы, соответствовавшие выявленным нами на апокрифическом материале взаимозаменяемым синонимическим универсальным образам мироздания. Суть умножения образов и создание представления о едином через его части емко охарактеризовал А. Ф. Лосев: «Если Космос, взятый целиком, состоит из бесконечного количества частей, то и любая его часть состоит тоже из бесконечного количества частей, и в этом отношении целый Космос и любая часть его совершенно тождественны... ибо во всякой своей части он опять присутствует весь целиком, и опять его можно делить сколько угодно» <sup>172</sup>.

В древнерусской переводной письменности наряду с «Беседой» счастливо сохранился материал, обнаруживающий архаические представления о тождестве мира, дома и человека. В «Вопросах и ответах Афанасия Антиоху» мир, по принципу составляющих его четырех первооснов (стихий), объявляется четырехугольным пространством: «...отъ четырех конецъ глѣмъ миру составленъ быти, проявлено ѹбо яко четыре есть концы, востокъ и запад, и полночь, и полдень, четыри стихія рждает рекше теплое и студеное и сухое и мокрое, взыщем прочее, кое стихна отъ коея части мірскіе рождаются» <sup>173</sup>. В развитие этой мысли плоть человека, состоящая уже из тех же четырех стихий, уподоблена дому телесному, составленному из четырех стен: «...в си(х) четырех составехъ яко же в четырех стѣнахъ в домѣ тѣлеснѣ равно нѣкоей голубицы затворена есть дѹша. во время ѹбо смерти повелѣніемъ божіимъ отступаютъ другъ от друга четыре составы. яко же бы реклъ. разорятся четыре стѣны храмѹ. и отходитъ яже внѣтъ затвореная голубица рекше дѹша. и первѣе ѹбо отступаетъ кров. сирѣчъ теплый животный состав. тѣмъ же мертвая тѣлеса желчь ѹбо имѹтъ по смѣрти. и глѣнъ. и слѹз. кровъ же никакъ же» <sup>174</sup>. Та же глубоко мифологическая, архетипическая мысль о тождестве Бога, дома, человека и Космоса выражена народными поверьями: небо — это не только риза Бога, но и терем Господа, звезды — это одновременно и «зирки» (то есть небесные глаза) и окна неба, сквозь которые вылетают ангелы. Не случайно, что когда античная наука перешла к более абстрактному

\* Существовали и другие символические модели мира (Древо мира, одежда, на которую проекция Космоса перешла непосредственно с тела).

геометрическому представлению о Вселенной как о шаре, Эмпедокл обосновал новое космологическое видение негативным антропоморфизмом. Его Сферос предстает как божественное единство любви и вражды. Космический Сферос ни по каким признакам не сходен с человеком: «...нет ни рук у него... нет не быстрых колен, ни ступней, ни частей детородных: равный самому себе отовсюду был шар, или сфера»<sup>175</sup>.

Может возникнуть закономерный вопрос: какое отношение имеют переводные тексты апокрифов и их древнегреческие аналоги к идейной жизни Древней Руси? В диссертации Т. С. Галиченко, защищенной в 1987 г., было убедительно показано, что славянская мифология заключала в себе индоевропейские универсалии, которые, в силу устного характера культуры славян, не нашли отражения в собственных памятниках письменности. В мифологических сюжетах апокрифов по ассоциации мотивов узнавалось свое, созвучное славянскому мировосприятию. Поэтому переводные мифоапокрифические тексты «оживали» в отечественной культуре. Это не значит, что греческие мифологемы были зеркальным подобием славянских. Соппадали смыслозначимые узловые идеи переводных текстов с соответствующими им воззрениями, существовавшими в устной форме. Именно поэтому при трансляции чужого мифа в нашу культуру через переводные памятники абсолютно преобладала мотивность в ущерб сюжету<sup>176</sup>. Отсюда же и различие вариаций мифо-космологического сюжета «Беседы трех святителей», в которых, независимо от разночтений, присутствовали одни и те же архаические идеи. Тиражирование текстов отразило круг интересовавших древнерусского читателя мотивов. Узнаваемые и отобранные для переводов и копирования, мотивы стали той своеобразной формой отражения традиционных пережитков мифологизма в общественном сознании Древней Руси, которые в таком, вторичном своем, приложении оказались важным смыслозначимым элементом отечественной культуры.

Космогонические сюжеты «Беседы трех святителей» датируются XVII в. До этого времени, и даже позже, в простонародной и не чуждой двоеверия среде сохранялся интерес к мифу, который не могла удовлетворить христианская книжность. Церковная цензура не способствовала сохранению в книжности такого рода самовыражения. Поэтому в рукописях количество сюжетов, смыкавшихся с языческим традиционализмом и двоеверием, минимально. В XVII бунташном столетии, в связи с обмирщением и внутрицерковными противоречиями, цензура ослабла. В качестве отзыва на запросы общества в письменности получили распространение мифоапокрифические тексты «Беседы». Архаические дохристианские мотивы составляли основу космологической тематики этого апокрифа, вне зависимости от его вариантов и редакций.

Не исключено, что симпатиями к мифологизму была обусловлена популярность идей «Космографии» Козьмы Индикоплова, внесшей христианские поправки в древнюю мифо-космологическую схему, при сохранении столь близкого для двоевера образа космического дома. Рецидивы мифологизма в трактате Козьмы Индикоплова были трансформированы в скрытую форму, которая, однако, на

уровне подсознательного восприятия архетипа, видимо, оказывала влияние на предпочтения при отборе текстов.

Мифоапокрифическая космология «Беседы» и космологические идеи Индикоплова, несмотря на их концептуальные различия, генетически восходят к единой традиции. Общая для обоих произведений архаическая основа, в которой узнавалось свое, сокровенное, возможно, и породила тот резонанс, который получили оба памятника в отечественной культуре. Для неизжитого мифологического мировосприятия в общественном сознании Древней Руси были одинаково близкими и восходящая к Гомеру архаика «Беседы», и не чуждый этой архаики образ космического дома антиохийцев.

Подводя итог, можно сказать, что в богатейшем книжном наследии Древней Руси в составе рукописных сборников встречается большое количество произведений космологической тематики. Они имеют разную жанровую природу, и при этом чисто космологических трактатов среди них нет. Даже в тех текстах, где проблемам космологии уделялось большое внимание, концепции космоустройства формулировались в контексте сугубо богословских сочинений, наиболее интеллектуализированные образы которых представляли собой синкретический сплав религиозно-философских трактовок бытия. В этих богатых содержанием текстах догматико-вероучительные вопросы тесно переплетались с проблемами онтологии и космологии, а следовательно, и с воспроизведением соответствующих элементов научно-философского наследия античности, сохраненных и переработанных богословами применительно к установкам христианской доктрины. Такими произведениями были энциклопедические трактаты: «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Богословие» Иоанна Дамаскина, «Палая Толковая». В них давалась обобщенно-суммарная характеристика христианских воззрений, в том числе и правильные, с точки зрения доктрины, представления о мире. Космологические идеи были частью этих общих воззрений. Малым подобием таких трактатов с аналогичными пропорциями сочетания богословски-бытийного и космологического аспектов является апокриф «О всей твари».

Можно выделить также группу произведений, посвященных проработке каких-то отдельных тем религиозной проблематики, но при этом содержащих в своей повествовательной канве космологические сюжеты. К такого рода произведениям относится географический трактат Козьмы Индикоплова, включавший описание земли в общую картину мироздания. Имеется также довольно однотипный блок, в который входят апокрифические видения и откровения (такие как «Книга Еноха», «Видение Исайи» и др.). Чисто содержательно эти неканонические произведения в образной и доступной форме давали читателю представление о Боге, ангелах и сферах иного мира, где пребывают идеальные сущности, но при этом в канву картин запредельного как бы подспудно вводилось описание небесной топографии, обнажавшее лежащие в ее основе космоустроительные схемы. К произведениям, выходящим на космологическую проблематику, относятся многочисленные редакции «Беседы трех святителей», в чрезвычайно подвижном и не поддающемся систематизации составе которой на фоне самого широкого спектра толкований

Писания и разного рода курьезных для обыденного понимания вопросов в образной форме диалога дается описание мироздания.

Ни в одном из названных произведений космологические аспекты текстов не являются самодовлеющими и главными для содержания. Уж такова специфика средневековой религиозной литературы, допускавшей существование элементов научного знания лишь настолько, насколько они не противоречили догматическим установкам и мировоззренческим постулатам вероучительной христианской доктрины. Духовная литература была, в первую очередь, предназначена для решения вопросов дидактических и лишь отчасти касалась проблем познания бытия, к ряду которых, собственно, и относится космология.

Наконец, надо назвать такие произведения, в содержании которых отдельные идеи космологического значения высказывались попутно и не были напрямую связаны с истолкованием картины мира (например, «Житие Макария Римского», «Хождение Богородицы по мукам», «Видение апостола Павла» и др.). Эти случайные фрагменты расширяют ареал древнерусских произведений космологической тематики и, дополняя их, позволяют составить более полное представление о космологических воззрениях прошлого. Такие малые и сюжетно не обособленные фрагменты, даже будучи рассеянными в контекстах разнородных сочинений, безусловно, исподволь влияли на общественное сознание и вместе с научно содержательными сочинениями участвовали в формировании космологических воззрений наших предков.

Суммарно все виды произведений, так или иначе имеющих отношение к космологической проблематике, составляют внушительный пласт древнерусской книжности. Даже при далеко не полных наших представлениях о количестве учтенных списков тех или иных произведений, масштабы представленности космологических идей в культуре эпохи сопоставимы с такими традициомассивными блоками отечественного духовного наследия, которые представляют сферу эстетики, философизированного богословия, медицины, права, торжественного красноречия и пр. А ведь это часть наследия, которая самым тесным образом соприкасается с наукой, философией и мифологией.

Говорить об однородности древнерусской космологии не приходится. И это при том, что собственных космологических теорий выработано не было. Космологические представления наших предков базировались на идеях переводных текстов, сознательно отбиравшихся отечественными книжниками и помещавшихся в оригинальные русские компиляции. Яркими образцами таких сводных трудов, состоявших из прошедших оригинальную обработку заимствованных источников, являются памятники энциклопедического характера: «Палея Толковая», «Великие Минеи Четьи» митрополита Макария, подборки натурфилософского содержания из сборников Кирилло-Белозерского монастыря.

Не только в книжности в целом, но даже в рамках одного произведения уживались разнородные по своим идейно-мировоззренческим основаниям космологии. Например, в «Шестодневе» и «Великих Минеях Четьих» соседствовали друг с другом текстами, формулировавшие геоцентрические и прямо противоположные



им воззрения. Непосредственное знакомство с содержанием компиляций не оставляет сомнения в том, что в них были представлены взаимоисключающие друг друга космологические концепции, что подтверждается и взаимными polemическими выпадами приверженцев разных космологий. Так, Козьма Индикоплов безоговорочно отвергает сферически-геоцентрические принципы космоустройства, а сторонники геоцентризма из каппадокийской школы богословия, с которыми солидаризировался популярный на Руси Иоанн экзарх Болгарский, не принимали свойственное антиохийской школе уподобление Космоса дому, т. е. как раз те взгляды, ярким пропагандистом которых являлся многократно растиражированный древнерусскими книжниками Индикоплов.

Имеющиеся в нашем распоряжении тексты позволяют утверждать, что в древнерусскую эпоху были известны и имели своих приверженцев несколько космологических концепций:

- 1) геоцентрическая, генетически связанная с каппадокийской традицией христианства;
- 2) плоскостно-вертикальная, структурированная по подобию дома и разрабатывавшаяся сторонниками антиохийского богословия;
- 3) пантеистическая, восходящая к архаическим мифокосмологическим схемам и дававшая в условиях неизжитого двоеверия книжное соответствие простонародной устной космологии.

С учетом привнесившихся апокрифами вариаций космологических сюжетов спектр известных Древней Руси космологий вроде бы претендует на то, чтобы быть более обширным. Однако нельзя не отметить, что расхождения в пределах предлагавшихся космологических схем все же были незначительны и тяготели к трем вышеобозначенным направлениям космологической мысли. Апокрифические видения и откровения, к примеру, не совпадали друг с другом в определении числа небесных сфер (от трех до девяти в разных памятниках). В них по-разному описывалось устройство небес в связи с локализацией рая, мук, небесных чинов и ярусов передвижения светил. Но, внося разноречивую конкретику представлений о мироустройстве, эти апокрифы вместе с «Шестодневом», «Богословием» и им подобными авторитетными текстами являлись проводниками геоцентрических идей. Причем свойственная апокрифам высокохудожественная образная манера подачи материала способствовала лучшему усвоению общественным сознанием самого принципа геоцентризма. Частным вариантом геоцентризма являлись статьи, уподоблявшие мироздание гигантскому яйцу с шаровидным желтком-землей в центре и несимметричным скорлупообразным небом («О небе», «О небесном устройении», «О яйце» «Указ о земли Иоанна Дамаскина»).

Уже в эпоху античности не делали особого различия между сферическим и яйцевидными образами Вселенной, и Космос Эмпедокла трактовался то как шаровидный Сферос, то как имеющий форму яйца. Предельно ясное в своей наглядности уподобление Космоса яйцу, вместе с каппадокийской космологией, утверждали в общественном сознании представления о шаровидности Земли, а сравнение формы неба со скорлупой можно считать весьма незначительным отступлением от авторитетной

в христианской вероучительной литературе шаровидной космологической схемы. Принципиально нехристианское объяснение мирозданию давали только пантеистически-антропоморфные апокрифические мотивы, которые сопоставимы с тяготевающим к мифологической архаике двоеверным восприятием бытия.

Исследователями высказывались мнения, что геоцентрическая космология — это по-научному сложная космология, предназначенная для интеллектуальной элиты. Космология же Козьмы Индикоплова, напротив, расценивалась как народная космология, дававшая простое и доступное для неподготовленных людей объяснение мироустройства. Подобные обоснования, таким образом, противопоставленных концепций принять нельзя. Каждая из космологических схем представляла авторитетную в христианском мире богословскую традицию. Обе космологии (и каппадокийская, и антиохийская) были приспособлены к христианской доктрине, ибо четко проводили доктринальный принцип дуалистической онтологии, в соответствии с которым разграничивались сферы реального и надприродного пространства. Картина мира, как следствие, удваивалась. Бесконечное, вечное и совершенное в силу своей идеальной природы сверхпространство, с одной стороны, противопоставляется, а с другой — окружает собой созданный и конечный в своем бытии материальный мир. К этому тварному и несовершенному физическому пространству и прилагаются космостроительные схемы. Если в геоцентрической каппадокийской традиции иной мир, где пребывает Бог, выносился за пределы сферического мироздания, высшие ярусы которого населялись приближенными к первоначально идеальными сущностями, то, согласно антиохийской космологической традиции, Бог пребывает за пределами созданного им космического дома, а в верхней, пограничной между мирами, комарной части, действуют ангелы — сущности идеальные, но сотворенные и потому осуществляющие посредническую связь между Богом и природой.

Каппадокийская традиция освоила и приспособила к христианству античные идеи сферического мироустройства, в разное время формулировавшие Парменидом, Эмпедоклом, Платоном и обобщенные сначала Аристотелем, а затем Птолемеем. Аналогичную трансляцию космологических идей античных философов в христианство осуществляли антиохийцы, сохранившие к тому же генетически связанную с языческими космогониями схему космоустройства. Скорее, сама эта древняя схема, согласно которой Земля представлялась плоским четырехугольником, а мир уподоблялся дому, была воспринята из текстов Гесиода и Гомера. Мысль о четырехугольном плоском устройстве Земли формулировалась Демокритом, а идея размещения высоких гор на краю земной плоскости, объясняющая наступление ночи заходом за них Солнца, была заимствованная у Анаксимена. В целом же, с поправкой на дуалистическую христианскую онтологию, схема антиохийской космологии проста: противопоставление недоступного верха освоенному низу. Архетипы мифа в такой редакции, естественно, не изжиты. Ведь не случайно именно с этой концепцией Космоса-дома типологически была схожа эманационно-пантеистическая версия мироустройства. От антиохийской космологии она отличается прежде всего отсутствием в концепции бытия наделенной статусом

высшей реальности идеальной сферы. Бог как бы пребывает внутри космического дома, сливаясь с его частями. Естественно, что вследствие заложенных в антиохийской космологии архетипов она оставалась чревата рецидивами мифологизма.

Предлагавшаяся геоцентрической концепцией идея многоярусного устройства небесных сфер лучше, чем простая дуалистическая вертикаль, соответствовала христианскому принципу иерархизма. Иерархия небес и населявших их небожителей онтологически (и соответственно в ценностном восприятии) отражала динамическую последовательность в ряду элементов мироздания. Сущностный статус каждого такого яруса по мере удаления его от земного материального мира и приближения к Богу возрастал. Антиохийский вариант дуализма можно было бы охарактеризовать как контрастный, а каппадокийский — мягкий, последовательный, размывающий непреодолимость границ между мирами.

Круговая геоцентрическая схема, с ее условностью, геометричностью и отстраненностью от предметности, выглядит доктринально безупречно, в отличие от конкретно-наглядного уподобления Космоса дому, предлагавшегося антиохийской космологией.

В средневековую эпоху геометрические и числовые принципы космоустройства включали в себе важный, символически значимый смысл. Круговая сфера неба воспринималась как знаковый образ совершенства и вечности. Сферический геоцентризм в космологии — это идеальное выражение представлений о космическом равновесии, симметрии и гармонии всего мироздания. Такой символизм вполне соответствовал представлениям о периферийных, граничащих с запредельной сферой небесных кругах, где помещались ангелы и Бог. Шаровидная Земля, с точки зрения подобной символики, также должна была восприниматься как совершенное творение. Действительно, каппадокийской традиции, с ее сферическим геоцентризмом, присуща тенденция к оправданию тварного начала как причастного Богу. Абсолютная гармония идеального и материального, с точки зрения христианства, была исключена, но определенную тенденцию развития воззрений в этом направлении сферическая космология открывала.

Гармонию космоустройства отражала также числовая символика Космоса. Не случайно количество небес чаще всего определялось как семь, что соответствовало представлениям о полноте и совершенстве. Христианский дуализм ломал гармонию, предлагая дуальную числовую схему организации пространств. Идеальной формой здесь была антиохийская модель противопоставления верха и низа. Но и в геоцентрических космологических сюжетах к семи материальным сотворенным небесам добавлялось восьмое беззвездное сверхприродное небо. С дуальным удвоением картины мира, видимо, связана и космологическая схема девяти небес.

Числовой принцип двоичной организации пространства воспроизводится в «Христианской топографии», отразившей все типичные особенности антиохийской дуальной космологии. У Козьмы Индикоплова небо видимое (твердь) как материальное образование противопоставляется небу невидимому, надприродному,

вечному, где царствует Бог. Земная часть мироздания, мыслившаяся как плоский четырехугольник, и весь физический мир, включая твердь, подпадают под действие общего для них физического закона тленности. И в геометрическом, и в математическом выражении, принцип четверичности, как и фигура четырехугольника, являли собой знаковое выражение земного, телесно-тяжелого, устойчивого и ограниченного пространства. Символическое значение образа четырехугольника, в отличие от такового у круга, соответствовало представлениям о несовершенстве тварного мира. Ценностный аспект символики отвечал аскетическим установкам, с характерным для них крайне негативным отношением ко всему плотскому.

В космологию «Беседы трех святителей» вводится заимствованная из мифокультуры трехчастная вертикаль: высота небес, ширина земли и окраина моря-океана, глубина преисподней. В этой трехчастной вертикальной схеме космоустройства срединность четырехугольной Земли соответствует не только геометрическому принципу симметрии. Со стороны числовой символики пространственно-образная структура мироздания воплощает собой седмичность (3+4). Получается, что числовое выражение пространственной организации Космоса знаменует полноту и совершенство бытия.

В антиохийской картине мира за счет удвоения пространства (реальное — идеальное, надприродное) трехчастная вертикальная схема трансформируется в двухчастную, в результате чего небо видимое и четырехугольная Земля становятся частями единого разноразмерного целого, связанного стенами космического дома. Вместе они представляют собой материальный антипод духовной сферы. Симметричный небу антимир преисподней, которому в христианстве соответствует ад, переносится в горизонтальную плоскость, за Океан, где помещается вместе с раем в окраинную часть Вселенной. Ад и муки локализируются в глубоких расщелинах и провалах, иначе говоря, гигантская космическая сфера бездны преисподней становится нижней частью земного пространства и в качестве особого яруса не выделяется. Суть преобразования весомой в своей предметности архаичной трехчастной картины Космоса в христианскую двухчастную схему бытия наилучшим образом характеризует средневековый текст: «...міръ троякъ: первый міръ невидимый... второй міръ — небо и земля и вся яже в нихъ; третий міръ въ грядущемъ вѣцѣ»<sup>177</sup>. Сохранение архаичной трехчастной схемы, с точки зрения строгой ортодоксии возможно было только в аллегорическом смысле. Конкретно-зрительная картина мироустройства трансформирована в отвлеченно-символическую смысловую структуру. Таков результат приспособления мифологической основы космологического образа к дуалистической онтологии христианской доктрины.

Поскольку антиохийская космология предусматривала помещение рая в пределы земного пространства, то дуалистический принцип бытия в данной космологии, несмотря на контрастно-дуальное противопоставление верха — низу, сакрального — профанному, реализовывался все-таки непоследовательно. Сакральная сфера рая как части иного мира перемещается в пределы реального физического пространства. Вертикальный вектор структурирования Космоса

как бы поглощается горизонтальным. Ведь совершенно не случайно Козьма Индикоплов описывает мир с точки зрения путешественника — как пространственное перемещение по лицу земли. Верхняя часть картины мира достраивается уже не на основании личного опыта, а исходя из буквалистских толкований Св. Писания.

Еще нагляднее соприкосновение реального и запредельного идеального миров описывают апокрифы. Апокрифические хождения в рай, развивавшие принципы антиохийской космологии и приобщавшие читателей к тайнам сокровенного, основывались на вере в возможность прорыва в иной мир. Такие апокрифы, как «Хождение Зосимы к рахманам», «Хождение Агапия в рай» и «Житие Макария Римского», признают трансцендентность Божества и дуалистическую разорванность мироздания, но они, в нарушение доктринального принципа дуализма, как бы приземляют сферу сакрального и божественного. Открытый чувственному восприятию рай оказывается слишком посюсторонним, чтобы не вызвать возникающих в связи с его земной локализацией пантеистических ассоциаций. Данная мировоззренческая особенность оказывается в одном ряду с другими мифологическими рецидивами плоскостно-вертикальной космоустроительной схемы, ибо именно на этой основе возрождается пантеистическая концепция мироздания, отраженная в списках «Беседы трех святителей».

Хождения, сопрягая в земном рае посюстороннее с потусторонним, нарушали стерильность онтологической полярности сфер бытия, существенно приземляя общую мировоззренческую установку. Видения и откровения, как впрочем, и геоцентризм вообще, лучше соответствовали ортодоксальным представлениям о сущностном разграничении небесного и земного. Ярусный сферизм с его вертикально-духовной устремленностью давал четкий образ двуприродного мира. Герои видений и откровений, как очевидцы, наполняют в своих рассказах сухую геоцентрическую схему впечатляющими образами картин вселенского масштаба. «Визионеры» мир глобальным космическим взглядом из надмировой запредельности. Увиденный во всей своей всеохватности, он предстает в виде некоей малой и понятной по своему устройству модели, которая постигается персонажами апокрифа также и вблизи, непосредственно в процессе прохождения через небесные сферы. Восхищения-путешествия и откровения с характерным для них прорывом к сокровенному, самим сюжетом утверждали дуальный принцип организации мироздания. Уже само жанровое своеобразие отличает видения от хождений по их мировоззренческой сути.

Апокрифы сыграли важную роль в распространении космологических идей, с впечатляющими дополнениями и подробностями популяризируя разнообразные космологические концепции. Разным космологиям в древнерусском христианстве соответствовали различные богословские традиции. Мифопантеистические рецидивы из отечественной средневековой культуры изжиты не были и им находились подобающие соответствия в фонде переводной апокрифической книжности. Если «Беседа трех святителей» непосредственно знакомила с мифологической космологией, то переводы каппадокийских и антиохийских богословов привносили на

Русь христианскую обработку античных космологий. Античное наследие, которое архетипически сохранялось в этих космологиях, оказывало сильное влияние на отечественную культуру. Освоение Древней Русью дохристианских идей в христианской обработке можно рассматривать как особый, глубокий, тип традиционализма, распространявшегося по книжным каналам.

В синкретических религиозных текстах философские и научные знания античности были присущи не столько богословской, сколько космологической их составляющей. Поэтому космологические сюжеты можно считать тем каналом, через который античное наследие, минуя фильтры духовной цензуры, в большом объеме проникало на Русь. Античные мотивы космологии, так же как и восприятие древнерусской культурой отдельных философских идей, можно назвать книжным инвариантом двоеверия.

Распространение через переводную литературу космологических представлений нельзя рассматривать как явление чисто образовательного порядка. Есть основания говорить о значительных культурных последствиях знакомства Древней Руси с космологическими концепциями. Геоцентризм, например, это не просто абстрактная схема, а по-настоящему первая научная космология, на основе которой стали возможны расчетные геометрически-математические модели небесной механики. Впервые с такого рода научной астрономией древнерусский читатель познакомился благодаря «Шестокрылу» и «Космографии» жидовствующих, а в XVI–XVII столетиях астрономы и астрологи уже всю пользовались точными расчетами в предсказаниях знамений и в календарных исчислениях.

Не меньшее, если даже не большее культурное значение для Древней Руси имела вертикально-плоскостная антиохийская схема космоустройства. Вне предлагавшейся ею модели Космоса-дома невозможно представить символику храма и его росписей (ср.: хоромы-дом), где каждая часть культовой постройки и соответствующий ей сюжет в художественном убранстве символически обозначали ту или иную сферу мироздания, а сам храм олицетворял по-христиански дуалистическое представление о Вселенной.

Заимствованные Русью из инокультурной Среды космологические идеи были не просто скопированы, они были сознательно отобраны и освоены. Пришедшее к нам в переводах наследие не было грудой мертвых и никому не нужных текстов. Многочисленные их копии стали живой составной частью, обогащавшейся за счет различных влияний, но не терявшей собственного лица культуры русского средневековья. Значение космологии не ограничилось рамками письменности. Космологические идеи оказались напрямую причастными к материальной и художественной культуре, а также к древнерусской математике и астрономии. Через космологию научные и философские знания античности проникали на Русь гораздо большими порциями, чем это происходило через посредство чисто богословских текстов, отличавшихся предвзятостью по отношению ко всему дохристианскому.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В данном случае утверждение не распространяется на работы филологов, дававших общую характеристику апокрифа и практически не касавшихся анализа апокрифической космологии. В качестве источника, содержащего сведения об устройстве мироздания «Книгу Еноха» привлек Т. Райнов (см. его работу: Наука в России XI–XVII веков. Очерки истории донаучных и естественнонаучных воззрений на природу. М.; Л., 1940. С. 36–41).

<sup>2</sup> См.: *Мещерский Н. А.* К истории текста славянской книги Еноха // Византийский временник. Т. 24. 1964. С. 91–108. Извлечения из «Еноха», распространявшиеся вместе со списками «Мерила Праведного» в XV–XVI вв., указывают лишь на интерес к теме праведного суда, а отнюдь не к космологическому содержанию памятника, воспроизводимого немногочисленными рукописями краткой редакции (ГИМ. Увар. № 3(18). Л. 626 об.–639 об. (XV в.); БАН. № 45.13.4 Л. 357 об. и след. (XVI в.); Рукопись Белградской народной библиотеки № 443. Л. 1–25 (XVI в.); Рукопись Венской библиотеки № 125. Л. 305 об.–338 об. (XVI в.); РГБ. Барс. б. №. Л. 9–34. XVII в.).

<sup>3</sup> БАН. № 13.13.25. Л. 93–125 (XV–XVI вв.); Рукопись Белградской народной библиотеки № 321. Л. 269–232; ГИМ. Увар. № 1828. Л. 522–547 (XVII в.); ГИМ. Хлуд. список 1679 г. (см.: *Мещерский Н. А.* Апокрифы в древней славяно-русской письменности (ветхозаветные апокрифы) // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. 1. М., 1976. С. 203).

<sup>4</sup> См.: *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. 1. Пг., 1921 С. 227–231.

<sup>5</sup> См.: *Яцимирский А. И.* Указ. соч. С. 34, 247–250; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1.: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 95–98 (далее — Словарь...); *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. 35. Л., 1980. С. 64.

<sup>6</sup> РГАДА. ф. 181. № 53; ГИМ. Увар. № 1304/85; РГБ. Волок. № 549; РГБ. Тихонр. № 704; РНБ. Сол. № 711/653; ГИМ. Синод. № 210, № 211; РНБ. Погод. № 1435 (см.: *Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой Палей // ИОРЯС. 1897. Т. 2. С. 189–200; *Яцимирский А. И.* Указ. соч. С. 89–100; *Мещерский Н. А.* Указ. соч. С. 196–197; Словарь... С. 47–49, 285–288; *Щеглов А. П.* Толковая Палей // Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 516–517).

<sup>7</sup> См.: История русской литературы. Т. 1. М.; Л., 1941. С. 75; Словарь... С. 54–56.

<sup>8</sup> См.: *Баранкова Г. С.* К текстологическому и лингвистическому изучению «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского // Восточнославянские языки и источники для их изучения. М, 1973. С. 172–215.

<sup>9</sup> См.: *Лихачев Д. С.* «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского и «Поучение» Владимира Мономаха // Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 137–140; Словарь... С. 482; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 5.

<sup>10</sup> О составе и источниках «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского см.: *Баранкова Г. С.* Шестодневы повествовательные // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. 1. М., 1976. С. 168–169; Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского... С. 4.

<sup>11</sup> См.: *Баранкова Г. С.* Шестодневы повествовательные. С. 166.

<sup>12</sup> ГИМ. Синод. № 108. Опубликовано: Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, экзарха Болгарского // ЧОИДР. Кн. 4. 1877. См. также: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984. С. 162–163.

<sup>13</sup> См.: *Райнов Т.* Указ. соч. С. 155–156.

<sup>14</sup> См.: *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 16. К сожалению, история древнерусских переводов «Богословия», в отличие от хорошо изученной рукописной традиции «Диалектики», выявленной в количестве более чем 200 списков, еще ждет своего изучения (ср.: *Гаврюшин Н. К.* «Диалектика» на Руси // Памятники науки и техники. 1987–1988. М., 1989. С. 202–236).

<sup>15</sup> ГИМ. Синод. № 989. Л. 44 и след. (см.: *Гаврюшин Н. К.* Первая русская энциклопедия // Памятники науки и техники. 1982–1983. М., 1984. С. 122).

<sup>16</sup> См.: Там же.

<sup>17</sup> См.: Там же. С. 122, 129.

<sup>18</sup> ГИМ. Епарх. № 367. Л. 42–55 (конец XV в.); ГИМ. Барс. № 396. Л. 394 об.–398 об. (конец XVI–начало XVII в.); ГИМ Барс. № 1518. Л. 26 об.–28 об., 30 об.–31 об. (конец XVI–начало XVII в.); МГУ. № 1396. Л. 284 об.–286 об., 292–304 (середина XVI в.); РГБ. Муз. № 921. Л. 99 об.–104 (XVI в.); ГИМ. Воскр. № 103. Л. 22 об.–40 (XV в.); РГАДА. Ф. 201(1). № 161. Л. 602; ГИМ. Синод. № 997. Л. 1479–1479 об. (1530-е годы); ГИМ. Синод. № 183. Л. 701 об.–702; РНБ. Кир.-Бел. № XII. Л. 219–239 (XV в.). См.: *Гаврюшин Н. К.* Первая русская энциклопедия. С. 122, 129; Публикацию некоторых списков произведения см.: *Буслаев Ф.* Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861. Стлб. 695 и след.; Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 200–204; *Гаврюшин Н. К.* Космологический трактат XV в. как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. М., 1981. С. 183–197.

<sup>19</sup> ГИМ. Синод. № 997. Л. 1179 об. и след. (см.: *Гаврюшин Н. К.* Первая русская энциклопедия. С. 122).

<sup>20</sup> См.: *Илюшина Л. А.* Христианская топография Козьмы Индикоплова // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. 1. М., 1976. С. 158; *Пиотровская Е. К.* К изучению древнерусской версии «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова // ВВ. Т. 51. М., 1991. С. 106–107.

<sup>21</sup> См.: *Райков Б. Е.* Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. М.; Л., 1947. С. 11–45. Д. О. Святский лишь упоминает о распространении в Древней Руси «Шестоднева» Иоанна экзарха и текстов Иоанна Дамаскина, знакомивших с геоцентрическими идеями, но подавляющее значение отводит Козьме Индикоплову и народной астрономии (см.: *Святский Д. О.* Очерки истории астрономии древней Руси // Историко-астрономические исследования. 1961–1966. Вып. 7–9).

<sup>22</sup> См.: *Редин Е. К.* Христианская топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. М., 1916. Ч. 1.

<sup>23</sup> См.: *Дурново Н. Н.* Введение в историю русского языка. М., 1969. С. 110; *Илюшина Л. А.* Указ. соч. С. 159; Книга нарицаемая Козьма Индикоплов. М., 1997. С. 7.

<sup>24</sup> См.: История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 59, 205.



<sup>25</sup> Истрин В. М. Замечания о составе Толковой I–III Палеи // ИОРЯС. Т. 2. Кн. 1. 1897. С. 178–184; Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1967. Вып. 2. С. 3;.

<sup>26</sup> См.: Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. М., 1892. См. также: Истрин В. М. Замечания о составе Толковой Палеи. Вып. 2. СПб., 1898; Илюшина Л. А. Указ. соч. С. 158–159; Щеглов А. П. Философское содержание «Толковой Палеи» по материалам русских рукописей. Дис. канд. филос. наук. М., 1994. С. 59–63.

<sup>27</sup> См.: Илюшина Л. А. Указ. соч. С. 157–164; Щеглов А. П. Указ. соч. С. 13–18.

<sup>28</sup> См.: Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древней русской письменности. Т. I–II. Казань, 1899. С. 189–190.

<sup>29</sup> См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. Л., 1988. С. 89–93.

<sup>30</sup> См.: Мочульский В. Следы народной Библии в славянской и древнерусской книжности. Одесса, 1893. С. 66–71; Архангельский А. С. Указ. соч. С. 113 и след.; Шапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Шапов А. П. Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 33–46.

<sup>31</sup> См.: Баранкова Г. С. Об астрономических и географических знаниях // Естественно-научные представления Древней Руси. М., 1978. С. 48–62; Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли // Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996. С. 34.

<sup>32</sup> См.: Шестоднев. ГИМ. МДА № 145. Л. 276–486.

Справедливости ради надо сказать, что Иоанн экзарх компилирует тексты разных авторов очень умело. Что касается космологии, то из Севериана Габальского он заимствует только те положения, которые явно не противоречат геоцентризму. Извлечения из сочинения антиохийского богослова имеют отношение преимущественно к рассуждениям о дуальной природе бытия. Речь в компиляции идет о создании наряду со сверхчувственным небом первого дня, связанного с локализацией духовных сущностей, второго видимого неба, которое ввиду принадлежности к физическому миру имеет сугубо плотскую природу, образованную стуженной водой (льдом). Не противоречит каппадокийским воззрениям и объяснение предназначения разлитых по верху небесной тверди вод служить предохранителем от жара небесного огня (Л. 41а–42б). Никаких других постулатов, которые бы вступали в противоречие с каппадокийской интерпретацией аристотелевско-птолемеевской схемы сферического устройства мироздания в извлечениях из Севериана не обнаруживается.

<sup>33</sup> Цит по: Райнов Т. Указ. соч. С. 82. См. также примеч. 64, 65.

<sup>34</sup> Мочульский В. Н. Апокрифический элемент в вопросах и ответах Афанасия к кн. Антиоху. Одесса, 1900. С. 16.

<sup>35</sup> Шестоднев... Л. 486–496.

<sup>36</sup> См.: Аристотель. О небе. 269а 5; 270а 20; 272б 25; 279а 25; 280а 30; 283б 25; 284а 10; 285а 30.

<sup>37</sup> Шестоднев... Л. 49 б. Ср. Л. 55а–56б. Вопрос о дуалистическом восприятии мироздания, сводившийся к ценностному противопоставлению небесного и земного в связи с созданием водной бездны и небесных вод, уже возникал в «Шестодневе» и был представлен в интерпретации Севериана Габальского (см.: I Слово. Л. 14а) Иоанн экзарх воспроиз-

водит точку зрения, согласно которой небесные воды наделяются положительными свойствами (разумность, благодать) в противоположность отрицательным характеристикам земных вод (враждебность бездн). В этих случаях адресат критики неясен. Если Севериан имел в виду еретиков-дуалистов, то Иоанн скорее всего излагает какую-то богословскую концепцию с дуалистической окраской. В качестве предположения укажем на некоторые точки соприкосновения комментируемого высказывания со взглядами Григория Нисского, склонявшегося к мистическому дуализму неоплатонических идей Оригена. Он наделял воды, разлитые над твердью, особыми природными свойствами, отличавшими небесную влагу от земной. Благодаря этим свойствам воды не испаряются от воздействия на них огня (PG. T. 44. Col. 80).

38 Там же. Л. 50а.

39 Там же. Л. 53б.

40 Там же. Л. 53б–54а. Ср.: *Аристотель*. О небе. 269а 15.

41 Шестоднев... Л. 56а.

42 Там же. Л. 57а. Ср.: Определение сущности неба в «Шестоднев» во многом соответствует Аристотелю (ср.: *Аристотель*. О небе. 276а 15; 277б 10; 279а 5; «...по необходимости должно существовать некое простое тело, которому свойственно двигаться по кругу в соответствии с его собственной природой» О небе. 269а 5). Неприемлемым для христианства было лишь то, что Аристотель считал небесный эфир вечным, а его свойства с божественными (*Аристотель*. О небе. 270б 5–30; 284а 10).

43 Шестоднев... Л. 57б.

44 См.: Фрагменты ранних греческих философов. Т. 1. М., 1989. С. 283.

45 См.: *Диоген Лаэртский*. II. 1; Мнения философов. III. 10. 2; *Диодор Сицилийский*. Историческая библиотека. I. 7.1; *Аристотель*. О небе. 295б 10.

46 См.: Мнения философов. II. 11. 2; 31. 4; *Диоген Лаэртский*. VIII. 77.

47 См.: О небе. 295б 25; 296б 25; 297а 5; 298а 5.

48 Шестоднев... Л. 57б.

49 Ср.: *Аристотель*. О небе. 293а 20–30: «В центре, утверждают они, находится огонь, а земля — одна из звезд — движется по кругу вокруг центра, вызывая смену дня и ночи... по их мнению, наиболее ценному (телу) надлежит занимать более ценное место: огонь превосходит по ценности землю... отсюда они делают вывод, что в центре сферы находится не земля, а скорее огонь».

50 См.: Шестоднев. Л. 58а.

51 См.: *Аристотель*. О небе. 294а 30.

52 См.: *Аристотель*. О небе. 294б 15.

53 См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. II. 3.

54 См.: Там же. II. 8.

55 Шестоднев... Л. 58б.

56 Там же. Ср.: *Аристотель*. О небе. 295б 25.

57 Шестоднев... Л. 59а–59б.

58 Там же. Л. 60а.

59 Там же. Л. 60б–61а, 62а.

<sup>60</sup> См.: Там же. Л. 616–63а.

<sup>61</sup> Там же Л. 65а (ср.: Кор. 12, 2: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает — восхищен был до третьего неба»).

<sup>62</sup> Шестоднев... Л. 65а.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> «...бесчисмене нѣсе соутъ, и миръ многы рѣкъше твари. иже егда обличать а. како грѣѣтъ вѣстѣдоуютъ. оухыщрена и оуказующе землемѣрїи рѣкоуще. нѣсть ества иного. имъ же бы дрѣгое нѣбо было. развѣ того единого». В данном случае в «Шестодневе» говорится о взглядах античных атомистов, приписывавших разным атомам различные геометрические конфигурации. На несостоятельность этих взглядов указывал цитируемый в «Шестодневе» Аристотель (О небе. 276b; 303a–303b; 304a 15; 305a–306b). Гераклиту также приписывали утверждение, что огонь состоит из пирамид. Платон атомы земли представлял в виде равнобедренных треугольников, а атомам других стихий приписывал вид прямоугольных треугольников (Тимей. 53 и след.). Поэтому, когда Василий вслед за Аристотелем обличал геометрический атомизм, он мог иметь в виду не только атомистов, но сразу всех античных мыслителей, склонявшихся к геометрико-корпускулярным воззрениям (ср.: О небе. С. 304a, 10–15).

<sup>65</sup> См. там же. Л. 64а–64б. О существовании двух твердых небес, разделенных особой водной субстанцией, учил Фелопон. Иоанн Златоуст признавал существование только одного неба. Феодорит Киррский и другие антиохийцы, как и в Библии, говорили о существовании двух небес. Василий Великий и Иоанн Дамаскин считали правильным мнение о наличии трех небес.

<sup>66</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 52–54.

<sup>67</sup> См.: Соколов М. И. Славянская Книга Еноха Праведного. М., 1910. С. 4–5.

<sup>68</sup> Ср.: Книга нарицаемая Козьма Индикоплов. С. 82, 223, 235; Палея Толковая. С. 69–71.

<sup>69</sup> См.: Соколов М. И. Указ. соч. С. 6, 8.

<sup>70</sup> См.: Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 56. Примеч. 11, 12.

<sup>71</sup> См.: Там же. С. 66. Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. СПб., 1863. С. 350.

<sup>72</sup> Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 283, 289.

<sup>73</sup> См.: Апокрифы Древней Руси. С. 118.

<sup>74</sup> См.: МНМ. Т. 1. М., 1987. С. 37–38; Великие Минеи Четьи. Ноябрь. Дни 13–15. СПб., Стлб. 1894–1903.

<sup>75</sup> PG. T. I. P. 1221.

<sup>76</sup> См.: РГБ. Рогож. № 608. Л. 248 об.

<sup>77</sup> См.: Соколов М. И. Указ. соч. С. 10–22.

<sup>78</sup> Соколов М. И. Указ. соч. С. 25.

<sup>79</sup> Там же. С. 26.

<sup>80</sup> См.: Там же. С. 28–29.

- <sup>81</sup> Иоанн Дамаскин. Указ. соч. С. 53.
- <sup>82</sup> См.: Щапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Щапов А. П. Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 36.
- <sup>83</sup> Публикацию памятника см.: Златоструй. С. 257–282.
- <sup>84</sup> См.: РГБ. Синод. № 363. Л. 248 об.
- <sup>85</sup> См.: Там же. Л. 250.
- <sup>86</sup> Там же. Л. 246.
- <sup>87</sup> См.: Там же. Л. 248–248 об. Ср.: Апокрифы древней Руси. С. 49.
- <sup>88</sup> См.: РГБ. Синод. № 363. Л. 948 об.
- <sup>89</sup> См.: Там же. Л. 249.
- <sup>90</sup> См.: Там же. Л. 246 об.–248. Повествование о рае, виноградной лозе и потоке интерполировано в апокриф, но черты, указывающие на земную топографию рая, не противоречат описанию впадающих в Океан райских рек. Все эти мотивы связаны с концепцией земного рая.
- <sup>91</sup> РНБ. Соф. № 1488. Л. 3 об.
- <sup>92</sup> Там же. Л. 4.
- <sup>93</sup> Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 65.
- <sup>94</sup> См.: Там же. С. 68–69.
- <sup>95</sup> См.: Там же. С. 65.
- <sup>96</sup> См.: Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. С. 103–104.
- <sup>97</sup> РГБ. Муз. № 921. Л. 104–104 об.
- <sup>98</sup> См.: Городцов П. А. Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // ЭО. 1909. № 1. Кн. 80. С. 54–55.
- <sup>99</sup> См.: Златоструй. С. 289.
- <sup>100</sup> См.: Тихонравов Н. С. Апокрифические сказания // СОРЯС. Т. LVIII. № 4. СПб., 1894. С. 32–47.
- <sup>101</sup> См.: Мочульский В. Н. Следы народной Библии... С. 69. Установление схематики преисподней по аналогии с устройством небес отражает поиски симметрии в картине мироздания.
- <sup>102</sup> Там же. С. 66–67. Щапов А. П. Указ. соч. С. 120.
- <sup>103</sup> См.: РГБ. Рогожск. № 608. Л. 238.
- <sup>104</sup> См.: Там же. Л. 241.
- <sup>105</sup> Имеется один случай, когда в апокрифической традиции обнаруживается отражение геоцентрической тематики, не связанной с описанием небес. В «Повествовании о Соломоне и Китоврасе» упоминается двуглавый муж, живущий под землею, где солнце восходит с запада и обходит землю снизу (см.: Тихонравов Н. С. Указ. соч. Т. 1. С. 258). Здесь концепция геоцентризма совмещается с пифагорейскими воззрениями на антиподов.
- <sup>106</sup> См.: Памятники литературы древней Руси: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 200; далее: ПЛДР.
- <sup>107</sup> См.: Культура Византии: IV–первая половина VII в. М., 1984. С. 435–439.

108 Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., 1989. С. 137. Имеются также сведения о том, что Демокрит представлял Землю округлой, выгнутой в середине (см.: Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 226).

109 См.: Культура Византии. С. 436.

110 См.: Платон. Тимей. 53 и след.

111 ПЛДР. С. 200–202.

112 См.: Там же. С. 202. В пику оппонентам, помещающим Землю на водах, вводится восходящее к Аристотелю мнение о подземных хранилищах вод. Поскольку «по видимости» земли больше, чем вод, огромными подземные воды должны быть, чтобы уравнять воды и землю. Кроме того, Океан, окружающий Землю, занимает пространство большее, чем видимая Земля. Океан лишь по видимости превосходит землю. В сумме видимые и невидимые субстанции вод и земли уравновешены. Они неразлучны и в сочетании действуют друг на друга, как магнит и железо (см.: Там же. С. 209).

113 Там же. С. 202.

114 Там же. С. 204.

115 См. примеч. 18

116 Гаврюшин Н. К. Указ. соч. С. 129.

117 Там же.

118 См.: Там же.

119 РГБ. Унд. № 573. Л. 276–276 об.

120 См.: Щапов А. П. Исторический очерк народного мирозерцания и суеверия // Щапов А. П. Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 103–104; Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988. С. 31–32. Вероятно, какие-то отголоски этих мифов оказали влияние на космологическую схему Эмпедокла, помещавшего неподвижную землю в центр яйцеобразной вращающейся сферы кристаллоподобного прозрачного неба (см.: Мнения философов. II. 112; 31. 4). Но еще большее влияние эти древние мифологемы о мировом яйце оказали на пифагорейскую трактовку происхождения мироздания. В мистике сакральных образов космогенеза в учении пифагорейцев сотворению мира предшествует огромная темная бездна. Эта «последняя бесконечность» охватывает все, не имея ни границ, ни дна, ни опоры. Зевс, представляя несмешанную единицу, источает из себя первоматерию («корень жизни», отождествлявшейся с четверицей и с числовой десятирицей), которая сгущается и превращается в мировое яйцо. Оплодотворенное эфиром (нусом) оно превращается в мировой шар, объемлющий собой рождающихся космических божеств. Происходит распад на небо и землю, знаменующий становление видимого мира (см.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 22–24).

121 См. раздел «Споры XI века о „высших силах” и „потаянные книги”».

122 См.: Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 196.

123 См.: Книга нарицаемая Козьма Индикоплов. М., 1997. С. 57.

124 Там же. С. 125. См. также С. 63–64.

125 Там же. С. 208.

126 См. примеч. 48–50.

- 127 См.: Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли // Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. V Слово. М., 1996. С. 24–29.
- 128 См.: Книга нарицаемая Козьма Индикоплов. С. 108. См. также С. 201, 273.
- 129 Там же. С. 274–275.
- 130 Там же. С. 119–120. См. также: С. 84, 108–109.
- 131 Там же. С. 120.
- 132 Там же.
- 133 Там же. С. 67.
- 134 Там же. С. 99.
- 135 Там же. С. 64.
- 136 Там же. С. 67.
- 137 См.: Культура Византии: IV–первая половина VII в. М., 1984. С. 435–439; Мильков В. В. Церковные, народные и античные представления об ином мире в их отношении к апокрифическому образу рая // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 250–282.
- 138 См.: Книга нарицаемая Козьма Индикоплов. С. 67–70, 114.
- 139 См.: Там же. С. 65.
- 140 Там же. С. 69.
- 141 Там же. С. 65.
- 142 Там же. С. 70.
- 143 Там же. С. 273.
- 144 См.: Там же. С. 107–108.
- 145 См.: Там же. С. 82, 198, 225, 235, 263.
- 146 Там же. С. 234. Аналогичный тезис воспроизводит «Палея Толковая», в которой утверждается, что Земля «ни на чем не стоит» (Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. М., 1892. С. 7). В данном трактате и прочие постулаты совпадают с космологией антиохийца Козьмы Индикоплова. Здесь также воспроизводится вертикальная схема космоустройства. Мир уподобляется дому (палате), а потолочная преграда сопоставляется с ледовой небесной сферой с разлитыми поверх водами. Светильники также располагаются под твердью, и, так же, как у Индикоплова, перемещение их ставится в зависимость от деятельности ангелов (см.: Там же. С. 6–9).
- 147 Там же. С. 62.
- 148 См.: Культура Византии. С. 436.
- 149 Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1. С. 348.
- 150 Там же. С. 349.
- 151 См.: Там же. С. 350.
- 152 См.: Архангельский А. С. Творение отцов церкви в древнерусской письменности. Т. I–II. Казань, 1889. С. 140.

- 153 См.: *Архангельский А. С.* Указ. соч. С. 199; ср.: Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 278–279; Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 49.
- 154 *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. Т. II. С. 140, 350.
- 155 Там же. С. 350.
- 156 См.: *Щапов А. П.* Исторический очерк... С. 111.
- 157 См.: Там же.
- 158 См.: Там же.
- 159 См.: Голубиная книга. Русские народные духовные стихи. XI–XIX вв. М., 1991. С. 41; *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 69.
- 160 *Архангельский А. С.* Указ. соч. С. 140.
- 161 См.: *Веселовский А. Н.* Разыскания... // СОРЯС. 1891. Т. 53. Вып. 6. С. 133.
- 162 См.: *Щапов А. П.* Указ. соч. С. 100. Эманационный принцип космологического описания в рассматриваемой редакции «Беседы трех святителей» соответствует антропоморфическому пантеизму космогенеза «Голубиной книги» (см.: Там же. С. 101). Описание неба, опирающегося на железные столбы, встречается также в «Прении Панагиота с Азимитом» и в апокрифическом повествовании о Макарии Римском (см.: *Мочульский В. Н.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 66; *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. Т. II. С. 39).
- 163 РНБ. Сол. № 925/1035. Л. 173 об.–174 об. Данный текст неоднократно публиковался (см.: *Щапов А. П.* Смесь христианства с язычеством и ересями. С. 33–34; *Архангельский А. С.* Указ. соч. С. 113–114).
- 164 О космической символике одежды см.: *Пигилова Т. А.* Народная культура. М., 1993. С. 30–41.
- 165 См.: *Щапов А. П.* Смесь христианства с язычеством и ересями. С. 35.
- 166 См.: Там же. С. 33.
- 167 См.: *Аристотель.* О небе. 394а 20–25.
- 168 См.: *Гесиод.* Теогония. 726–728.
- 169 См.: *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 130–131. Некоторые исследователи, правда, считают описание Тартара поздней вставкой в «Теогонию», ибо этих сведений не дают ни Платон, ни Аристотель. Довольно позднее появление мифического образа подземного царства нельзя исключить вовсе, ибо архаическим сознанием обожествлялся и олицетворялся только видимый мир. Раскрытие неведомых бездн — это результат абстрагирующей работы сознания, предвосхищавшей идею иного мира мировых религий.
- 170 См.: Илиада. II, 412; IV, 166; VI, 19, 421; XIV, 246; XVII, 425, 504; XVIII, 395. Одиссея. III, 2; XII, 379–381; XV, 329, 505, 523; XX, 65.
- 171 *Новицкий О.* Постепенное развитие древних философских учений. Киев, 1860. Т. II. С. 160–162.
- 172 *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 139.
- 173 *Архангельский А. С.* Указ. соч. Т. I–II. С. 11, 28.

174 Там же. С. 167.

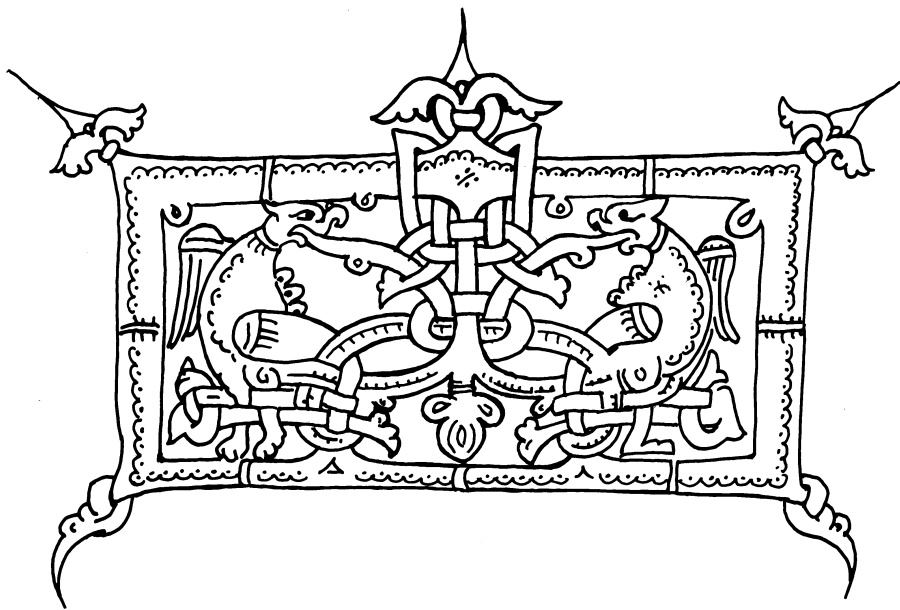
175 Цит. по: Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 167, 202–203.

176 Галиченко Т. С. Мировоззрение древних славян и античная культура (сравнительно-типологический анализ). Дис. канд. филос. наук. Киев, 1987. С. 36–37, 41.

177 Цит. по: Щапов А. П. Исторический очерк... С. 99.







## ИНОЙ МИР АПОКРИФИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

*Если задаться вопросом о каких сюжетах переводной апокрифической литературы оказали наибольшее влияние на отечественную культуру, то вряд ли стоит прибегать к скрупулезным текстологическим исследованиям и сложным статистическим подсчетам, чтобы убедиться, что таковыми безусловно являлись мотивы рая и ада. Мало какое произведение авторитетных древнерусских авторов, касавшихся данной темы, не несет на себе отпечаток этого влияния. Без разъяснений апокрифов не понять живописные образы мытарств и воздаяний, изображавшихся в миннатуре, на иконах и фресках. Из книжности апокрифические характеристики рая и ада перешли в духовные стихи и устные народные легенды. Попробуем понять, каковы были причины притягательности наших предков к апокрифическим образам иного мира, тем более, что некоторые описания рая предлагали далекую от конкретики наглядных характеристик интерпретацию обители праведных.*

**Ц**елый букет разнообразных культурных традиций отразился в цикле апокрифических сказаний, которые в яркой, занимательной и фантастической форме повествуют о наполненных испытаниями путешествиях к земному раю. В этот сюжетно-тематический цикл, мысль о существовании которого высказал Н. С. Тихонравов<sup>1</sup> (хотя к этому же мнению в исследовательской практике склонялись и другие авторы<sup>2</sup>), входят такие распространенные в древне-

русской книжности апокрифы, как «Хождение Агапия в рай», «Хождение Зосимы к рахманам» и «Житие Макария Римского».

Надо сразу сказать, что сказания о Зосиме, Макарии и Агапии — памятники, несколько отличающиеся друг от друга в деталях. Расхождения касаются описания устройства обители праведных и особенностей расположения этой чудесной страны. Тем не менее все названные произведения выражают общую для них веру в то, что рай находится не на небесах, а существует непосредственно на земле.

Апокрифическая трактовка рая не совпадает с ортодоксально-церковной, хотя внутри и той, и другой традиций предлагаются разные образы рая. Расхождения как по существу, так и в частностях объясняются отсутствием характеристики рая в Св. Писании. Разрозненные и далеко не однозначные библейские и евангельские высказывания о царстве Божиим не дают четкого представления об ином мире и о посмертном существовании. Недоговоренность о вещах столь важных для религиозного сознания побуждала к работе мысли в соответствующем направлении. Интерес к теме рая усиливался в связи с периодически охватывавшими христианский мир эсхатологическими ожиданиями. Одним из итогов поисков в этом направлении было появление цикла апокрифических сказаний о рае и его многочисленных версий. Литература о земном рае появляется главным образом в V–VII вв., в последующем она лишь тиражируется в списках с незначительными видоизменениями и дополнениями.

Весьма характерно, что на Руси, в связи с христианизацией и распространением переводной литературы, различные представления о рае стали доступны образованной части древнерусского общества. Версии рая среди духовенства возбудили идейные споры, оставившие заметный след в истории отечественной мысли. Во второй половине XIV в. новгородский архиепископ Василий Калика, занимавший кафедру с 1331 по 1352 г., пишет полемическое послание тверскому епископу Федору Доброму о земном рае. В нем нашли отражение основные апокрифические сочинения, повествовавшие о чувственном рае как реальности. В «Послании о рае» суть проблемы отнюдь не сводится только к тому — надо или не надо верить в существование земного рая. Рассуждения по частному церковно-доктринальному вопросу разворачиваются в целую панораму идей философско-мировоззренческого звучания. Возбужденные содержанием апокрифов рассуждения Василия, равно как и сами неканонические произведения, находившиеся в его поле зрения, заключают в себе богатое содержание. Повествовательной оболочкой памятников объемлется религиозно-богословский, исторический, нравственно-назидательный и философско-мировоззренческий пласты. В относящихся к теме земного рая произведениях разрешаются онтологические проблемы соотношения духовного и материального начал бытия. Гносеологический характер имеет разделение чувственного, рационального и символично-аллегорических способов познания бытия в их конкретном применении к исследованию природы рая. Кроме того, разнообразные варианты локализации рая имеют самое непосредственное отношение к глобальной картине мироздания и поэтому они включаются в разные космологические схемы.

Выделяя особый философско-мировоззренческий пласт апокрифов, необходимо сказать о специфике его «представленности» в неканоническом религиозном повествовании. Древнерусской, как, собственно, и восточнохристианской, литературе была чужда спекулятивная направленность в принципе. Соответствующие идеи философско-мировоззренческого характера приходится вычленять из контекста совершенно не философского характера. Но уж такова специфика русской мысли, когда сюжет и жанр текстов задают конкретику тем, в проработке которых совершенно не на понятийном и рассудочном уровнях, а как бы исподволь, через исходные посылки суждений, вскрываются те или иные мировоззренческие предпочтения. При этом они чаще всего не обозначаются в конкретных определениях, а заключаются между строк, в логике повествования. Способ передачи смыслозначимого содержания философско-мировоззренческого характера через контекст лучше всего рассмотреть на конкретных примерах.

Источников, которые знакомили древнерусского читателя с представлениями о земном рае, гораздо больше, чем приводит в своем «Послании о рае» Василий Каллика. Непосредственным возбудителем интереса к теме был библейский рассказ о насаждении рая на Востоке (Быт. 2, 9) и повествование о поселении в Эдемском саду Адама — «венца творения» (Быт. 2, 15), а так же указания на то, что четыре крупнейшие реки вытекают непосредственно из райских пределов (Быт. 2, 10). На основе этих библейских постулатов Козьма Индикоплов — известный сторонник буквализма в трактовке Св. Писания — выстраивает свою картину мира, отделяя рай от четырехугольной земли водной преградой. Тема четырех рек в связи с земной топографией рая и историей Адама является постоянным мотивом редакций «Беседы трех святителей»<sup>3</sup>. Близок Индикоплову апокриф «О всей твари», помещающий рай и муки на острове, отделенном Океаном от четырехугольной земли<sup>4</sup>.

Сразу несколько ветхозаветных апокрифов в подробностях живого, занимательного повествования детализируют и существенно дополняют скупые строки Книги Бытия о пребывании первых людей в раю и их грехопадении. В «Исповедании Евы», например, рассказывается о том, как Бог передал рай во владение человеку и, покинув свое творение, поднялся на небеса. После преступления Божиих заповедей Адам и Ева изгоняются из рая и живут близ райских мест, которыми оказывается отделенная для жизни падшего человека, седьмая часть Эдемского сада<sup>5</sup>. В «Житии Адама и Евы» («Слово об Адаме и Еве») повествуется о том, как Бог сходит с небес в рай и изгоняет согрешившую пару. У ворот рая Адам видит сон, в котором раскрывается судьба его потомков. Здесь же, у врат райских, он плачет и молится об избавлении от страданий в пустой и неустроенной земле. После этого Бог «отлучи седьмую часть от рая», «изгна все скоты и звери из рая» и «преда» их Адаму. Незадолго до кончины первосозданного человека, Ева и Сиф отправились в рай, чтобы принести оттуда растения для облегчения болезни Адама. После этого похода отрешенных от обители блаженства людей доступ в райские куши закрывается («изведоша нас ангели из рая и затвориша рай ангели от нас»). Когда Адам умирает, душа его оказывается в третьем небе, а тело пребывает в раю<sup>6</sup>.

Мотив путешествия Сифа к раю в виде распространенного убеждения о райском саде как части природного мира вошел в различные произведения древнерусской письменности: в «Беседу трех святителей», «Палею», «Хроно-граф» и в некоторые сборники смешанного состава. В Хиландрском списке «Откровения Мефодия Патарского» говорится, что Сиф «взведе род свой горе на гору некую близ сушу рая»<sup>7</sup>.

Иные рассказы, повествующие о посещении Сифом рая (вот откуда берет свое начало жанр хождений к раю!) содержат впечатляющее дополнение о грозной страже райских врат, изолирующей по приказу Бога обитель праведных от мира. В зависимости от редакций это или огненные ангелы, или лютые звери, «рекомые горгонии», сопоставимые с такими стражами иного мира, как пес Цербер или собаки Сарамеа. К апокрифическим текстам того же круга можно отнести рукописную книгу «Синаксарь» (XVI в.), где говорится, что пшеницу для первого земледельца (ратая Каина) принес из рая архангел Михаил<sup>8</sup>.

Примеры историко-библейского апокрифического характера можно было бы без труда умножить. Однако и приведенные сведения вполне красноречиво свидетельствуют о том, что апокрифическая картина мироздания не была столь резко поляризована, как в ортодоксальной доктрине, резко противопоставившей мир горний миру дольнему. В приведенных выше апокрифических сюжетах Божество приближено к миру и человеку. Обращает на себя внимание то, что Господь помещается апокрифами в верхнюю небесную сферу мироздания, откуда он специально спускается в рай для общения с Адамом. Рай же оказывается частью сотворенной природы. Первые люди изгоняются из рая, тогда как применительно к небесному Эдему речь должна была бы идти о свержении. Идеальный райский мир апокрифов вполне реален, доступен чувствам, его можно достичь и поселиться вблизи врат. Поэтому и история грехопадения символизирует не столько онтологическое противопоставление природного и идеального (в смысле полного отмежевания Бога от людей), сколько максимальное, в рамках идеалистического креационизма, сближение небесного и земного. Мир людей, в апокрифической трактовке, лишь отдаляется от сферы божественного, при этом возможность приближения и даже соприкосновения с этой сферой отнюдь не исключается. Логически, из апокрифического образа земного рая следует, что Бог творит собственно только рай, а не землю. Возможен и другой поворот мысли: сотворенный Богом дольний мир — это и есть рай, окруженный бесплодным пространством, так испугавшим Адама, изгнанного из обильного, плодородием места. Существует мнение, что библейский образ земного рая отразил привычное и типичное для ближневосточного человека восприятие географической среды как оазиса в окружении безжизненной пустыни<sup>9</sup>.

Популярность приземленного образа рая у принявших христианство народов могла поддерживаться в разноязычной среде пережитками индоевропейской мифологии. В разных культурах — от греческой до славянской — присутствуют сходные представления об ином мире, в который уходят предки. В мире предков — вечное лето, там нет болезней, страданий и во всем проявляется изобильный доста-

ток. В связи с этим надо упомянуть о Платоне, который в «Гордиасе» говорил об уготованной благочестивым людям островной обители блаженных. Согласно «Делам и дням» Гессииода для героев Трои предназначается некий блаженный остров, плодородная земля которого дает три урожая в год. Это чудное место, находящееся под властью Кроноса, помещается между миром людей и бессмертных. Известно, к тому же, что древние греки поселяли своих умерших в удаленную островную обитель, называемую Элизиумом.

В народных представлениях славян приход весны ассоциировался с дыханием тепла, даруемом предками. Владимир Мономах в «Поучении» воспроизводит известные и другим культурам воззрения, согласно которым птицы на зиму скрываются в рай, а по весне возвращаются обратно.

В свете приведенных соответствий об апокрифическом сюжете земного рая с полным правом можно сказать, что «средневековая легенда воскрешала древние верования и переносила их на христианскую почву»<sup>10</sup>. Надо сразу отметить, что в отличие от ветхозаветных исторических апокрифов ближневосточного происхождения, повествующих о жизни библейских первопредков, индоевропейские черты иного мира (как острова блаженных) в первую очередь обнаруживаются в апокрифических хождениях к земному раю. Агапий в долгом странствии пересекает различные неведомые места, непроходимые леса и достигает главной преграды — моря, которое пересекает на корабле, управляемом Христом и апостолами. На острове райское место дополнительно ограждено стенами, простирающимися до небес. Агапий попадает внутрь через оконце. Райские места, согласно этому апокрифу, достижимы для человека, но открываются они только избранным.

Синонимичный образ рая, соотносимый с индоевропейским прототипом островной страны, обозначен в «Хождении Зосимы к рахманам». Это сложный, составленный из нескольких частей памятник V–VI столетий, перевод которого получил распространение на Руси не позднее XIV в.<sup>11</sup> Апокриф относился Индексам к запрещенной литературе, но, несмотря на это, древнерусские книжники помещали его в сборники житий. В «Хождении» повествуется о том, как прославившийся отшельническими подвигами старец Зосима, преодолевая многочисленные земные преграды (пустыню, угрозы лютых зверей, бури, землетрясения), достигает непроходимой реки Евмасион (ср. с рекой-преградой: небезызвестным мифическим Стиксом). В апокрифе говорится о том, что рай окружала поднимавшаяся из вод облачная стена. Она ограждала его от любых сообщений с внешним миром — даже птицы и ветер ее не преодолевали. Зосима, однако, попадает на противоположную сторону, куда его переносят на своих ветвях чудесные деревья. За преградой Зосима наблюдает жизнь праведных людей. В рассказе об обитателях рая совмещены сведения об индийских брахманах (нагомудрецах), с которыми встречался во время своих походов Александр Македонский (ср. соответствующий сюжет «Александрии» хронографической редакции), и описание рехавитов — потомков Рехавы, легендарного родоначальника одного из еврейских колен, о котором повествует «Иосипон». Таким образом, обитель блаженных в ином мире, отделенном пограничной рекой, оказывается одновременно и изоли-

рованной от реального мира, и доступной избраннику Божию. К тому же и блаженные насельники рая оказываются вполне плотскими людьми, ибо они смерт-



*Александр Македонский.  
Миниатюра XV в.  
ГПБ. ПЛДР. Вып. 5.*

Статус святости рая и блаженных райских жителей непомерно высок, что подчеркивается и общением их с ангелами, и существованием почти непреодолимой границы. И все-таки рай «Хождения Зосимы» при всей его изолированности и обилии сказочно неземных качеств — это часть мира дольного, наделенная наивысшими в ценностном отношении характеристиками. Это некая пограничная сфера, в пределах которой божественное при определенных условиях (праведность, например) соприкасается с тварным.

В целом ряде произведений древнерусской апокрифической литературы присутствуют те же мотивы, что и в «Хождении Зосимы к рахманам». В сербской «Александрии», например, нагомудрецы указывают Александру Македонскому на землю близ рая, где прежде обитали Адам и Ева. Имеется и другая параллель. В иудейской редакции «Александрии» говорится о том, что великий завоеватель достиг в труднодоступных и отдаленных местах «врат господних», в которые могут вступить только обрезанные праведники<sup>13</sup>.

В «Слове об Антихристе» (редкий случай соединения мотива земного рая с эсхатологией) Михаилу — царю-победителю апокалиптического народа — приписывается происхождение от праведного безгрешного рода царей Маковицких, о которых сообщается, что они из тех мудрецов, что «близ рая живяху»<sup>14</sup>.

К суммарному апокрифическому образу земного рая некоторые особые черты добавляет «Житие Макария Римского». Оно совмещает в себе жизнеописание святого отшельника Макария, поселившегося в 20 поприщах от рая, со странствием трех иноков (Феофила, Сергия, Югина), пустившихся на поиски того места, где небо «прилежит к земле». Через неведомые земли и народы, среди которых называются фантастические андрогины, песьеглавцы и пигмеи, через испытания в пустыне и в населенных змеями местах, через преграды встающей тьмы и бездорожья двигались иноки в восточном направлении и достигли пределов, куда доходил Македонский. За этими пределами простиралась юдоль печали: в озере, полном змей, мучались и стонали люди, невдалеке окованные веригами титаны страдали в опалявшем их пламени, а из бездонной пропасти доносились крики помещенных туда на страдание людей. Путники видели, как души умерших в образе птиц слетались на ветви деревьев. Затем иноки шли навстречу вящему из рая благоуханию. Находясь на ближайших подступах к раю, непосредственно достигнуть его

пределов путешественники не смогли, но удостоились видеть чудную обитель во сне. Рай представился им в виде ледяной церкви, из-под алтаря которой струился белый как молоко источник бессмертия. По мере приближения путников к раю мертвая природа преобразилась в благодатную плодovitую землю. Горы там поднимались выше небес, воды озаряло мощное световое сияние, с четырех сторон дули чудесные четырехцветные ветры. В этих характеристиках ощущается определенное влияние ветхозаветного описания рая, противопоставлявшего цветущий оазис окружающей мертвой природе.

Обнаруженный иноками пещерножитель Макарий пребывал в непосредственном соседстве с раем, но, согласно апокрифической версии, лицезреть его, как человек плотского мира, не мог. Со слов отшельника, иноки составили жизнеописание подвижника, куда попал и рассказ об устройстве рая, переданный Макарию ангелом. По этому рассказу, рай Божий, в котором некогда находились Адам и Ева, окружают два града — железный и медный. Ограду стерегут херувимы и серафимы, которым дано оружие пламенное, чтобы оградить райскую обитель от земных пришельцев<sup>15</sup>.

«Житие Макария Римского», впитавшее в себя основные черты апокрифического образа рая и много сведений об окраинных землях вселенной из «Александрии», пользовалось на Руси огромной популярностью (ГИМ. Хлудовское собр. № 195; РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 4/1081; РНБ. Соловецкое собр. № 639/805 и др.). С XII в. «Житие» включалось в состав Пролога и сборники типа Миней. Церковная цензура исключала из содержания рассказ о путешествии иноков<sup>16</sup>. Однако, если принять во внимание факты из истории бытования текста, мы получаем все основания считать, что в отличие от ортодоксов простого русского читателя привлекала в первую очередь идея земного рая. Во-первых, в многочисленных списках не затерялась та часть, в которой повествуется о хождении к раю. Более того, тезис апокрифа об абсолютной недоступности земного рая, был снят в русской переделке памятника XVII в. Героями-путешественниками русского сказания выступают новгородские монахи, которым довелось самим увидеть земной рай, тогда как в апокрифическом прототипе о рае повествуется лишь со слов ангела<sup>17</sup>.

Как можно видеть, свойственная «Житию Макария» недостаточность приближения рая к миру людей осознавалась читателями и переписчиками неканонического произведения. Поэтому не случайно образ земного рая был приведен в соответствие с теми представлениями об идеальном мире праведников, которые заключали в себе большинство других произведений апокрифического цикла о земном рае.

Можно назвать и другие источники, через которые древнерусские читатели узнавали о существовании земного рая. «Ответы Афанасия Антиоху» в своем составе содержат сведения, соответствующие апокрифическому рассказу о земном рае, который локализуется памятником на восточной, примыкающей к Индии, стороне. Наличие только в этом краю ароматных веществ объясняются близостью его расположения к раю. Утопические черты в описании земного рая, уготованного

праведникам, добавляют апокрифические «Вопросы Иоанна Богослова Господу на Горе Фаворской»: «Ѡкрытсѧ рай. и бждеть всѣ землѣ ракъмъ ... Ѡ толи не боудеть болѣзнь ни печаль. ни слъзы. ни въз(д)иханна. ни памлати злоу. ни братоненавидѣнна. ни боудеть дѣла роучнаго»<sup>18</sup>. Праздник праведных среди цветущей обновленной земли переносится здесь в будущее, тогда как апокрифические хождения в земной рай говорят о доступности прижизненного райского блаженства в земле изобильной.

Сопоставимые с идеями апокрифического цикла сведения встречаем у Иринея, который в своем трактате «Против ересей» передает рассказ Папия о царстве Божием в земле многоплодной, а также у богомилов, называвших рай земной — раем Сатаны, в котором сверженный бесоначальник расплодил деревья, украденные из небесного рая<sup>19</sup>. Назовем также «Деяния апостолов в стране варваров», которые повествуют о том, как души в рай забирают с собой орлы, что со всей определенностью указывает на земное происхождение страны праведников.

Итак, из приведенных выше апокрифов следует, что рай как бы и не принадлежит миру, но одновременно является его частью. Райская страна — это наиболее удаленная, а также самая совершенная часть мироздания. На двойственную природу апокрифического земного рая указывают следующие его признаки: водная граница, символизирующая в архаической культуре иной мир, гора, стеклянная или облачная стена, а также локализация их на Востоке соответствуют символическому обозначению верха (неба). Напомним, что рай апокрифические ходоки ищут там, где небо сходится с землей.

Земной рай, в силу его пограничности, доступен для достижения только весьма своеобразными средствами. Переправа Агапия на корабле вызывает ассоциации с индоевропейскими представлениями о пути мертвых через Мировой океан или переправу через реку мертвых в лодке Харона (ср. также, широко распространенную традицию погребения в лодье и за водной преградой). В апокрифическом цикле о земном рае мотив непреодолимой стены также мог возникнуть из древних представлений о пути в царство мертвых. О существовании таких воззрений в целом ряде культур свидетельствуют источники. Согласно летописному сказанию, в загробный мир литовцев можно попасть, только используя приспособления для лазания — когти-крюки и ремни. О том же говорится и в «Житии Константина Муромского», в сказке об Иване-царевиче. Похожие приспособления археологи встречают и в древних захоронениях.

«Выключенность» земного рая из природного мира, оказывается неполной, а точнее говоря, условной. В апокрифической концепции преобладает стремление к сближению божественного и земного, чем преодолевается доктринальная установка на разорванность духовной и материальной сфер мироздания. Прежде всего это касается исторических ветхозаветных апокрифов об Адаме и его детях, а затем уже, в большей или меньшей степени, цикла хождений. Как бы то ни было, апокрифы, дополняя друг друга, давали опору вере в реальность земного рая, в то, что он существует сейчас, что его пределы достижимы (Агапий приносит райский хлеб, Ефросин — три целебных яблочка, Зосима наслаждается райским блажен-



ством непосредственно). В случае с историей Макария апокрифический образ отстраненного от мира рая переработан в соответствии с народным идеалом чувственного, земного и доступного блаженства. Если рай — часть мира, то этот тварный мир заведомо благ. На гармонизацию бытия, на оправдание плотского мира было ориентировано религиозное самосознание русского человека, и переводные апокрифы давали соответствующую такого рода духовным запросам пищу.

Апокрифы — литература межнациональная. Отраженная апокрифическим циклом вера в земной рай отмечается у многих народов, благодаря чему и выявляются совершенно неожиданные связи разных культур. Обратимся к фактам. Поскольку были распространены убеждения, что земной рай существует, он включался в космоустроительные схемы как часть природного мира. Вследствие этого рай попадал на средневековые карты, а на его поиски отправлялись экспедиции. Не без влияния апокрифических представлений о рае земном появились ирландские предания о райском острове, откуда не возвращаются посланцы (возможный параллельный прообраз: кельтский Аваллон — мифический остров блаженных или сад Гесперид греческих мифов). Ирландский монах Брендан (484–578) отправился на поиски рая. В Атлантике ему встретился несказанной красоты остров, который он принял за землю обетованную (на географических картах это остров св. Брендана). В 1489 г. Иоанн де Хозе описал остров близ Индии, гора на котором называлась Эдемом, а с заходом солнца на ней высвечивались стены рая. В той же Индии бенгальский царь Шаридип отправил экспедицию вверх по р. Ганг в уверенности, что это одна из четырех рек, вытекающих из рая. На карте Андрея Бианко 1436 г. рай помещен в истоке четырех рек на юге Азии. В азиатской космографии известен также остров блаженных (Макарицкий), откуда, по повериям, в мир прилетали птицы. Название острова явно перекликается с известным апокрифом, одноименный герой которого жил близ рая. Поверия о райских птицах находят соответствие в высказываниях Владимира Мономаха, считавшего, что птицы зимуют в Вьрии, а также в сюжете о райском орле из «Деяний апостолов»<sup>20</sup>.

А. Н. Веселовский приводит несколько западноевропейских легенд о заблудившихся рыцарях, которые оказывались у стен райской горы. Те из смельчаков, кто отваживался заглянуть за стену, теряли рассудок. Есть в немецких легендах и эпизоды с веревкой, которой обвязывают посланцев на райскую гору. При помощи веревки их возвращали назад, но только мертвыми. В рассказе об Аполлинарии Тирском повествуется о том, как герой во время морского странствия встречает блестящую стену и не находит прохода внутрь. Исследователь видит в легендах соответствие жанру апокрифических путешествий в рай и возможный источник новгородской легенды, сообщавшей о дышащем море, о встречах мореплавателей с непреодолимой райской стеной, о невернувшихся посланцах, а также о веревке, которой пытались удержать разведчиков, но выволакивали их только в мертвом состоянии. Все эти «международные» мотивы воспроизводит в «Послании о рае» Василий Калика, в подтверждение своей правоты, и при этом он ссылается на очевидцев<sup>21</sup>.

Вполне естественно, что средневековые представления о рае формировались не только под воздействием апокрифов. В христианских странах основным генератором идей являлись Евангелие, святоотеческая литература и восходящие к ним тексты иных жанров. Новозаветной традицией рай прежде всего понимался духовно, как «царствие небесное». Исходной посылкой таких воззрений были евангельские тексты, говорившие об уготованном праведникам блаженном состоянии душ. Предполагалось, что в раю небесном они будут пребывать вместе с ангелами в свете божественной славы. Небесное царство рисовалось в чертах абсолютно внеприродных. Небесный рай не причастен материальному началу бытия и не может быть объектом чувственного восприятия. Соответственно он не может быть описан в конкретных чувственно осязаемых образах: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9). Райское блаженство связывается прежде всего с грядущей эсхатологической вечностью, «ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 30). О духовном состоянии райского блаженства говорится также в других новозаветных текстах (II Кор. 12, 2–4; Евр. 4, 3, 11; Мф. 8, 11; Лк. 8, 28–29).

Надо сказать, что Апокалипсис дает основание прилагать к раю некоторые свойства предметности, поскольку любящим Бога в эсхатологическом будущем уготованы обновленные очищающим огнем второго пришествия земля и небо (Откр. 21, 22). Правда, понимать апокалиптические образы материально, без учета растворенности новой материальности в Божестве, вряд ли приходится.

Ортодоксальные идеологи христианства отстаивали главным образом духовное понимание рая как надприродного, надчувственного и наделенного идеальными чертами мира. В соответствии с дуалистической онтологией христианства они прокламировали отчужденность духовного и материального.

Определенную лепту в развитие онтологического дуализма и в противопоставлении рая и мира, как конкретного проявления дуалистического мировосприятия, внесли также некоторые апокрифы. «Видением апостола Павла» рай помещается в небесную сферу, хотя райские реки оказываются принадлежностью земной географии. Видимо, здесь действовала та же логика, что и у Ефрема Сирина, согласно которому берущие начало в раю реки неведомым образом соединяются с земными водами, услащая их. Небесную топографию рая предполагают так же «Хождения Богородицы по мукам», «Житие Андрея Юродивого», апокриф «Смерть Авраама», где герой возносится к вратам райским. В «Слове о втором пришествии и Страшном Суде и о будущей муке» Палладия Мниха рай отождествляется с Высшим Иерусалимом. Этот мотив перешел в народные духовные стихи. В «Успении Богородицы» повествуется о том, как архангел Гавриил приносит Богородице райскую ветвь, что сопоставимо с сюжетами о райских плодах или райском хлебе из апокрифов о земном рае. Посланцем небесного рая, в отличие от вполне плотских путешественников в рай земной (Агапий, Ефросин), выступает архангел.

Представления о небесном рае самым тесным образом связаны с эсхатологией. Вхождение в царствие небесное открывается праведникам, пребывающим в пре-

ображенном духовном состоянии. Воззрения на земной рай, наоборот, безразличны к финализму. Напрашиваются явные аналогии с язычеством. Рай существует где-то поблизости, он, как и весь земной мир, вечен. Именно так можно интерпретировать тезис Василия Калики «о тленности» творений Божиих, под которыми он понимал и природу, и чувственный рай, как часть этой сотворенной природы.

Трудно уловить четкую грань, где и когда абсолютизация онтологического дуализма в христианстве смыкается с ересью. В качестве примера здесь достаточно вспомнить дуалистов богомилов, отождествлявших земной рай с раем Сатаны. Другой пример — исихасты. Основываясь на онтологическом принципе несовместимости духовного и материального, они надеялись на прорыв в трансцендентное путем соединения через умную молитву с Богом. Рай, таким образом, оказывался не где-то вовне, а в самом человеке. В связи с этим можно вспомнить апокрифическое еретическое «Евангелие Фомы» («Евангелие детства»), отвергающее и небесную, и земную локализацию рая. Здесь говорится о том, что в стремлении к небесному раю человека опередают птицы, а уповающих на земной рай — рыбы. Остается только рай в самом человеке. Правда, исихастский рай в человеке — это не божественный небесный рай. Соединяясь с божественной энергией в Фаворском свете, человек приближается в своем преображении к Богу, но не соединяется с ним по существу. Небесный рай, в отличие от внутреннего, прежде всего открывает путь к сущностному соединению личности с Богом. Прижизненное обожение, конечно же, не может быть тождественным обожению праведных насельников Эдема.

Среди приверженцев «умной молитвы» существовала определенная тенденция к отождествлению небесного рая с раем мыслимым, иллюзорным. Например, предшественник исихазма, один из видных представителей мистико-аскетического направления в христианстве и ученик Синаита — патриарх Каллист — просветленное состояние, которого достигает в молитвенном экстазе молчалиник, сравнивал с состоянием, в котором находился Адам до своего грехопадения. Такого рода аллегорическое понимание ветхозаветных разделов о рае земном, не сопрягается с конкретно-чувственным восприятием исторического земного рая. Если Адам в раю ничем не отличался от исихаста, созерцающего райское блаженство в действии энергии Фаворского света, то к раю не могут быть применимы никакие сенсорные или рациональные характеристики.

Как это ни покажется странным, при всей склонности исихастов к дуализму богомильского типа, сосредоточенные на мистическом экстазе преображения молчалиники не выступали истыми приверженцами концепции небесного рая. Рай оказывался не мыслимым (как небесный) и не чувственным (как земной), он оказывался состоянием, в котором тварное соединялось с божественным, причем слияние идеального и материального начал происходило не в сущностном плане, а энергично. Достигавшееся таким образом неполное обожение открывало возможность для максимального сближения плоти и духа, насколько это позволялось онтологическими установками дуалистической доктрины. Отсюда и своеобразие понимания рая как некоего промежуточного материально-идеального мира, соответствующего промежуточному (еще не небесному, но уже и не земному) состоянию

молитвенного экстаза. Преображенная Фаворским светом плоть испытывала переживания райской благодати, одновременно и во плоти, и духовно.

Есть все основания считать, что мистико-аскетическая практика христианских анахоретов самым непосредственным образом была связана с решением дилеммы — является ли рай для находящегося в постоянной молитве отшельника чувственным или мыслимым. Эту проблему остро чувствовал идеолог аскетизма Симеон Новый Богослов, который предвосхитил духовно-практические поиски исихастов и предрешил (в исихастском, естественно, смысле) новгородско-тверской спор о рае. Один из его постулатов имеет непосредственное отношение к рассматриваемой здесь теме, а то, как он формируется, помогает пониманию идейно-мировоззренческой подоплеки иного мира, каким он виделся нашим предкам, Симеон Новый Богослов напрямую отождествляет Бога с раем: «Я — мысленный рай для рабов моих взамен чувственного рая... Я воссиявающий в них повсечасно ... Я солнце мысленное, и зрим ими, как и прежде являл себя в пророках...»<sup>22</sup>.

А. И. Клибанов обнаружил несколько сочинений о мысленном рае. Одно входит в сборник библейских текстов XV в. из собрания Ундольского № 1 (РГБ) и носит название «Который есть мысленный рай» (Л. 459–461). Этот сборник оценивается им как еретический и атрибутируется как труд представителя древнерусских жидовствующих Ивана Черного. Другой текст, озаглавленный «О еже кий есть мысленный рай и кий же в нем сади и божественнии сих плоди. Премудрейше и высоконравоучительно разумение», входит в состав рукописи, безусловно, нестяжательского толка (собрание РНБ, № Q1. 274, Л. 181. XVIII в.). В основе обоих произведений лежит перевод Никиты Стифата, ученика и последователя Симеона Нового Богослова. В первом случае текст значительно переработан, дополнен вставками, во втором — довольно точная передача греческого оригинала. По наблюдению публикатора памятника, источником точного перевода мог быть греческий протограф (например, греческая рукопись XIV–XV вв. из Синодального собрания ГИМ, № 325. Л. 151–154), тогда как текст из сборника Ундольского № 1 совпадал с «Точным изложением православной веры» Иоанна Дамаскина, которое было очень популярно в древнерусской письменности и в своем составе имело текст, сопоставимый с сочинением о рае. Согласно перечисленным источникам, мысленный рай открывается в человеке, ибо человек — это храм божий. А. И. Клибанов поспешил объявить идеи сочинения о рае еретическими. Более того, он отождествил эти идеи со взглядами тверского епископа Федора Доброго, которому как еретику противостоит радетель ортодоксии Василий Калика<sup>23</sup>. Автор сближает мистиков с рационалистами, противопоставляя их официальной Церкви. На самом деле варианты сочинений входят в состав безусловно авторитетных для древнерусской церкви произведений. Вряд ли есть основания сомневаться в заключении А. И. Клибанова относительно связи темы мысленного рая с мистико-аскетическим направлением в христианстве. Но вопрос о еретичестве все-таки вопрос спорный, хотя мистики исихастского толка с трудом вписывались в рамки ортодоксии. Поскольку в исследовательской литературе неоднократно заострялось внимание на непосредственной причастности исихазма к спорам о рае<sup>24</sup>, нельзя обойти вниманием ту

двойственность, которая появляется у христианских мистиков в понимании проблемы рая. Прямое влияния на идейную жизнь Руси исихазм скорее всего не оказывал, а вот родственные ему мистико-аскетические идеи задолго до XIV столетия проникли в отечественную культуру и пустили там глубокие корни. Поэтому, когда поднимается вопрос об исихазме, необходимо отделять то, что принадлежит непосредственно ему, как религиозно-политическому течению XIV в., а что — его идейным предшественникам.

Так или иначе, целостности и единообразия понимания рая в мистико-аскетической традиции не обнаруживается. Наряду с апологией мысленного рая мы встретим здесь также тезис о существовании чувственного (земного). Пожалуй, самый яркий пример дает раздел текста, входившего в одну из 150 Акростихических глав Григория Синаита, известного христианского идеолога мистико-созерцательного направления и идейного вдохновителя исихастов. Здесь почти в тех же словах, что и у Василия Калики, говорится о чувственном и мыслимом рае как равноправных реалиях: «Рай соугоуеъ естъ чювьствны и мыслыны. сирѣчь, иже въ едемѣ) и блг(д)тныи. естъ оубо иже въ едемѣ, мѣсто высоко зѣлау. іако быти третїе и части до нбсе, іако же сповѣдавшен гл҃ють. всацьскыи сады блговоннѣишыи насаж(д)енъ ѿ ба. ни съвршенѣ оубо е(с) нетлѣннѣ, ниже паки всацьскы тленнѣ. нъ посре(д) тле и нетлѣнїа сътв(о)ренъ. іако быти при(с) исплѣне-ноу плоды, и цвѣтащѣ. цвѣты и зелена(а). и зрѣлаа вощїа имѹщоу выноу съгнива-ющаа въ дрѣвеса и съвршенныи плоды на земаю падающе, персть блговонна быва-ють. а не тлѣю смрѣдѣть іако же мирстїи садове. се же бываеъ ѿ многаго израдѣства и ѿщенїа иже присн(о) нахѹдащѣ тамо блг(д)ти. тѣм же прохѹда посрѣ(д) иже того повѣлѣнныи напати выноу вкєанъ рѣка, исхѹдащїа ѿ него, и на чєтыре начала раздѣлающисѣ, персть же и садовы падшаа, индїано(м) и єѡйпланнѣмъ низъ текыи приноси(т) и даеъ. прѣграж(д)енъ сын при(с) при нивахъ ихъ изливаєтсѣ. фисвнъ коупно и гївнъ дондеже паки раздѣлатсѣ. вѣвъ, ливїнскѹ. вѣвъ же, єгѹпетскѹ страну напатиюще»<sup>25</sup>.

Автор текста последовательно воспроизводит положения Св. Писания о райском саде и четырех мировых реках. С формальной точки зрения, понимание Григорием Синаитом рая, представленного в единстве его двойственной природы, никак не совместимы с апологией мыслимого рая у другого авторитетного для исихастов мистика — Симеона Нового Богослова. Если мы прежде всего обратим внимание на весьма своеобразный смысл применяемых в мистико-аскетической среде понятий чувственного и мысленного, и если учтем весьма своеобразный подтекст мировоззренческих предпочтений автора, то, при всем функциональном расхождении, принадлежность их одной традиции, подготовившей исихазм, нелицезначит. Начнем с того, что созданный Григорием Синаитом образ чувственного рая имеет особую — благодатную — и тем самым уже не вполне земную природу. Это подчеркивается и занебесной локализацией рая, и его особым, пограничным, характером. В данном случае, с онтологической точки зрения, рай как бы объединяет в себе тленное и нетленное. Отсюда одновременно следует признание рая чувственного (то есть материальной его стороны) и рая мысленного (то есть идеаль-

ной духовной субстанциональности). Качественное свойство рая заключается в его промежуточности: он и небесный, и земной. Однако соединение Григорием Синаитом этих качеств рая предполагает, с одной стороны, некую несовместимость земного и небесного, а с другой, — их единство и взаимопроникновение. Противоположные начала смешаны, но не слиты по сущности. Повторяется парадоксальная логика Фаворского света — божественное озарение молчальника имеет благодатный характер и не может считаться сущностным единением божественной и человеческой природ. Стремление соединить несоединимое и преодолеть непреодолимое объединяет Григория Синаита с Симеоном Новым Богословом, а их обоих с исихазмом. Есть искушение поддаться соблазну внешних текстуальных соответствий и соотнести Василия Калику с Григорием Синаитом, а его оппонента Федора Доброго — с Симеоном Новым Богословом. Такой вывод из текстуальных совпадений формулировок и был сделан А. Д. Седелниковым и А. И. Клибановым. Но здесь как раз тот случай, когда совпадение «по букве» не означает еще совпадения «по духу». Ключевые определения рая у Василия Калики и Григория Синаита совпадают, однако, религиозно-мировоззренческое значение этих понятий, а также способ их обоснований совершенно разные.

Обратимся непосредственно к «Посланию о рае» новгородского архиепископа Василия и проверим, насколько соответствует обнаруженное единство тезисов самоопределению христианских мыслителей в рамках доктрины и насколько могли расходиться конкретные мировоззренческие ориентации внутри этих рамок.

«Послание» помещено в Новгородских летописях под 1347 г., которым в исследовательской литературе текст и датируется. Сочинение имело острополемическую направленность и было адресовано тверскому епископу Федору Доброму, возглавлявшему епископию в 1342–1360 гг.<sup>26</sup>

Из текста памятника следует, что Василий узнал о происходивших в Твери спорах («распре») о рае и, ревнуя об истине, решил вмешаться и изложить правильное (в смысле соответствия Писанию) понимание природы рая. Кто участвовал в споре и какие доводы выдвигал, мы не знаем. Со слов Василия можно судить лишь о некоторых идеях Федора Тверского, против которых было обращено острое полемики. Федор, в частности, держался того мнения, что насаженный для Адама рай (то есть земной рай Книги Бытия) погиб. Василий это категорически отвергал на том основании, что в Св. Писании никаких указаний на это не содержится. Более того, он считает, что Господь после грехопадения Адама специально сохраняет рай, чтобы человечество, познав истину, вновь его обрело<sup>27</sup>. Иными словами, идея земного рая напрямую замыкается на креационизм и финализм христианской доктрины. По мысли Василия, появление материального рая одновременно с созданием мира есть прообраз грядущей эсхатологической вечности, понимаемой также довольно материально и чувственно.

В соответствии с верой в существование земного рая древнерусским иерархом воспроизводятся все ветхозаветные постулаты, указывающие на природные черты рая: локализация его на Востоке, описание четырех мировых рек<sup>28</sup>. Далее, в дополнение, разворачивается аргументация апокрифического свойства. В качестве

убедительного аргумента, подтверждающего существование земного рая, приводится указание на некое недоступное место райского жительства рахман, сведения о чем позаимствованы из «Хождения Зосимы». Как на достоверных свидетелей, подтверждающих существование земного рая, новгородский архиепископ ссылается на Агапия и Макария — героев апокрифического цикла о земном рае. Называется также и Ефросин, который, согласно Проложному житию (помещено под 11 сентября), вынес из рая целительные яблоки. По убеждению Василия, Енох и Илья, которые во плоти были взяты Богом на небо, пребывают в чувственном раю<sup>29</sup>. С последними двумя персонажами получается неувязка. Согласно Св. Писанию, они были вознесены на небо, с чем согласуется и апокрифическая «Книга Еноха», повествующая о путешествии избранника Божия в небесных сферах. На соотносительность с чувственным раем могло указывать лишь то, что Енох с Ильей «восхীщены» были Богом во плоти. Но то, что они были восхীщены на небеса, владыка не мог не учитывать. Только в апокрифе «Хождение Агапия» телесность Ильи соотносится с его пребыванием в земном раю, где он встречает Агапия и вручает ему хлеб.

Василий Калика и далее разворачивает рассуждения, в которых признаки земного и небесного рая смешиваются. Перед Успением Марии ангел приносит из рая вполне материальную финиковую ветвь, указывающую на чувственный характер обители блаженных. По убеждению церковного иерарха, после Воскресения Христа охраняемые пламенным оружием врата райские открылись и в них введены были Адам, Богородица и святые праведники<sup>30</sup>. Характерно, что к обители праведников в данном случае применяются исключительно чувственные критерии, хотя в христианской традиции в подобных случаях обычно имелась в виду локализация рая на небесах.

Вопрос о том, существует рай на небе или на земле, архиепископом Василием не ставился вовсе. Дилемма в тексте заменяется оппозицией — рай чувственный и мыслимый. С достаточной степенью определенности чувственный рай можно отождествлять с земным. Мыслимый же рай оказывается совсем не тождествен небесному. Новгородский архиепископ убежден, что насаженный рай не погиб — он существует где-то в окраинной части вселенной, до которой добирались извещенные владыке Моиславу-новгородцу и сын его Иаков<sup>31</sup>.

В этой части «Послания» говорится о Дышащем море, куда Василий помещает место мучений. Тут же и кипящая река Морг, уходящая в преисподнюю, которая вполне соответствует мифологической пограничной реке смерти. В описании мест мучений, доступных визионерам, текст Василия больше всего соответствует тексту «Жития Макария Римского», хотя идея водной преграды, отделяющей рай от мира, формируется по аналогии со сведениями, содержащимися в «Хождении Зосимы к рахманам» и «Хождении Агапия в рай». В идейном плане автору «Послания» все-таки ближе первый из названных апокрифов. Он всецело разделяет сформулированную «Житием Макария» мысль о том, что царства праведных простым смертным видеть не дано. Как и в апокрифическом сказании о Макарии, новгородские путешественники достигают лишь ближайших внешних пределов рая, тогда как Зосима и Агапий проникают вглубь Эдема.

Описание рая в виде неприступной, излучающей свет горы с изображением деисуса, сопоставимо с соответствующими образами ирландских и немецких легенд о достижении путешественниками райских мест. Герои и тех и других повествований ведут себя одинаково: они не возвращаются, либо их вытаскивают веревкой из пределов рая неживыми.

Если чувственный рай понимается в пределах географического пространства и соответствует историческому библейскому раю, то мысленный рай Василий Калика соотносит с будущим райским блаженством, которое ожидает праведников после второго пришествия Христа. Мысленный рай — это ожидаемое эсхатологическое будущее праведников, которым уготована осиянная славой Христа и пришедшими с ним ангельскими чинами обновленная апокалиптическим пламенем земля. Прообразом мысленного рая Василий считает Преображение Господне — или явление Бога на Фаворской горе апостолам Петру, Иакову и Иоанну, а также пророкам Моисею и Илье<sup>32</sup>.

Исихасты, так же как и Василий, строили свою концепцию мысленного рая на метафизике Преображения, но при этом трактовки духовного рая не совпадали. В отличие от новгородского архиепископа исихасты отсекали мысленный рай от будущего. В мистической практике метафизика Фаворского света предполагала несущностное слияние с Божеством, что позволяло находящимся в молитвенном экстазе еще при жизни пережить ощущение (причастность) райского блаженства. Василий Калика, наоборот, в этом основополагающем для исихастов понятии Фаворского света (мысленного рая), видел не более как прообраз будущего сущностного божественного преобразования земли и ее праведных насельников. Этот рай будущего века является в полном смысле мыслимым (то есть не существующим, а только представляемым как возможное до момента светопредставления). В действии ожидаемого Преображения различия чувственного и мысленного рая исчезают. Отводимая земному раю малая часть мироздания как бы распространяется на весь мир. Обращает на себя внимание сугубо физическое, пространственное понимание мысленного рая в смысле его сопряжения с раем земным, только расширенным до пределов всей обновленной вселенной. Мысленный рай, как возможность, как образ существующий в представлениях, становится чувственным после второго пришествия. Освязаемости рая вполне соответствуют чувственные картины райского блаженства в том виде, в каком они рисуются в христианской интерпретации. Мысленный рай в трактовке Василия Калики оказывается лишь целью на пути к предуготованному чувственному раю, получившему свое обновление в Преображении.

Пламенное слово новгородского архиепископа Василия в защиту чувственного земного рая (особенно если учитывать мощный апокрифический фон) можно считать самым ярким отечественным произведением, написанным на данную тему.

Некоторые соответствия «Посланию о рае», кроме обозначенного цикла апокрифов о земном рае, встречаются и в других произведениях древнерусской книжности. Например, в рукописи XV в. из Синодального собр. № 327. ГИМ одна из статей специально написана в защиту чувственного рая, который помещается автором на земле: «...с҃щи н҃же нынѣ в раи во плоть снѣдають плода райского и не стареются»<sup>33</sup>. Несогласные с концепцией земного рая обвиняются здесь в ереси Оригена.



Назовем еще один относящийся к нашей теме памятник. В «Житии Василия Нового» почти так же, как и в «Послании» Василия Калики, раем объявляются обновленные небо и земля, тем самым снимается онтологическое разделение земного и небесного. Мир не гибнет в огне мирового пожара, а обновляется. В благоуханные сады обновленной земли ангелы сводят небесный Иерусалим, куда поселяются праведники. Царствие небесное оказывается землей кротких. Это соответствует пророчеству Давида о том, что праведники наследуют землю. Рай-де на земле оказывается вечно длящимся праздником природы. Подобные взгляды находим в сборнике «Власфимия» из Софийского собрания РНБ. № 1262. XIV в.: «...и бѹдетъ земля раемъ, имѣющи дрѣва плодовиѣта и блгоуханна многа зело» (Л. 17 об.). Далее в тексте говорится о том, что не будет скорби, богатств, времени. Здесь вполне плотское понимание райской жизни. Вопрос о трансформации небесного рая в земной в связи с эсхатологией «Власфимией» не ставится, что позволяет видеть в отрывке воплощение утопических взглядов, очень похожих на неизжитое языческое понимание загробного мира.

Текстов Федора Доброго, которые давали бы основание для представления о его взглядах, не обнаружено. О них мы можем судить только по высказываниям Василия Калики, излагавшего воззрения своего оппонента в тезисной форме. Из слов новгородского епископа мы наверняка узнаем лишь то, что тверской святитель признавал существование только мысленного рая, а рай земной, в котором жил Адам, считал погибшим<sup>34</sup>. Обвинение это не конкретизировано, поэтому неясно, как все-таки понимал мысленный рай Федор Добрый. Ясно только, что его понимание не совпадало с представлениями о мысленном рае Василия Калики. Обращает на себя внимание то, что Василий, для которого и чувственный и мысленный рай были безусловными реальностями, обвинял Федора в том, что тверской владыка представлял мысленный рай лишь в воображении, неким иллюзорным видением<sup>35</sup>.

Василий был обеспокоен тем, что Федор Добрый не признавал всей полноты реальности бытия мысленного рая («все мыслено мнится видением»). Далее критик развивал мысль о том, что убеждения в мнимости и иррациональности рая опасны, ибо по этой логике второе пришествие Христа оказывается не реальным грядущим, а лишь иллюзорностью. Идет ли в данном случае речь о взаимосвязи темы рая с эсхатологией, или имеется в виду отношение к догматам вообще, из контекста памятника неясно.

Наличный материал позволяет трактовать позицию Федора Доброго в разных смыслах. Заманчивой выглядит возможность сближения мысленного рая тверского владыки с подобными представлениями идеологов мистико-аскетической традиции, воззрения которых также нашли отражение в древнерусской письменности. Тогда обвинения Василия о мнимости рая должны соответствовать личному внутреннему ощущению райского блаженства, достигаемому в молитвенном состоянии. Этот внутренний рай действительно можно охарактеризовать словами Василия Калики как «мнящееся видение». Но остается неясным, какое отношение имеет эта индивидуальная мыслимая мнимость к эсхатологическим сомнениям. Грядущее светопредставление и второе пришествие Христа, согласно

догматам, являются действительной объективной будущей реальностью, поэтому не могут существовать только в мысли, только в переживаниях личных ощущений, связанных с ожиданием грядущего. Соответственно речь должна идти не о том, как представляются события грядущего, но само это грядущее оказывается как бы иллюзорным, воображаемым, то есть неосуществимым. Заподозрить церковного иерарха в столь откровенном еретическом заблуждении мы не можем, поэтому воображаемые мнимости, прилагавшиеся Федором к представлению о рае и догмату о втором пришествии, скорее всего следует понимать, как аллегорические толкования свидетельств Писания о будущем веке.

Символический аллегоризм получил на Руси широкое распространение. Выдающимися представителями этого направления были Кирилл Туровский и Климент Смолятич, которые, в свою очередь, ориентировались на образцы византийской символической экзегезы, в частности на аллегорическое богословие Феодорита Киррского. Аллегорический символизм давал определенную свободу толкователю в отношении к строгой букве догмата, открывал возможность для переосмысления тех или иных положений, а также доступ для привнесения нового, ранее не содержащегося в догмате смысла. Такого рода субъективизм вполне подходит под определение «воображаемое», а с учетом обличительного пафоса, неприятие этого «воображаемого» (то есть существующего только в сознании толкователя), вполне закономерно характеризуется как «мнимое видение» (то есть ложное).

С некоторой степенью надежности мы имеем основание предположить, что Федор Добрый прибегнул в богословских спорах к аллегорическому методу толкований, с позиций которого он переосмыслил не согласующиеся между собой сведения о рае земном и рае небесном и сделал вывод не в пользу чувственного рая. В гносеологическом смысле предложенная трактовка сюжета означала, что логическое познание мыслитель ставил выше знаний и убеждений, основанных только на ощущениях. Следовательно, Федора, с некоторой осторожностью (учитывая гипотетичность выводов), можно назвать теологическим рационалистом. Надо сказать, что аллегоризм, со свойственной ему раскованностью мысли не поощрялся ортодоксальными идеологами, ибо иносказание открывало путь к пересмотру догмы. Такую тенденцию, видимо, и отразил спор о рае.

Исторически аллегоризм являлся антитезой буквализм, но противостояние Федора Доброго и Василия Калики все-таки не было противостоянием аллегориста и буквалиста. Василий Калика в своих доказательствах реальности нетленного земного рая вроде бы буквалист, отстаивающий истинность свидетельств Писания об историческом ветхозаветном рае в самом что ни на есть их буквальном смысле. Но разве может быть совместимо с истинным богословским буквализмом (по типу антиохийской богословской школы, например) обращение к заведомо фантастическим легендам о земном рае, содержание которых совпадает с теми или иными положениями Св. Писания лишь в частностях, но в основном не укладывается в рамки ортодоксальной догмы? В апокрифах для новгородского владыки важными оказались не столько соответствия с ветхозаветными постулатами о земном рае, сколько наивная вера в достижимость райских пределов. Вера Василия Калики в земной рай весьма

своеобразна — для ее укрепления, а также для утверждения правдивости и авторитетности привлекаемых популярных преданий архиепископ обращается к живым свидетелям как высшей санкции достоверности. Никакого отношения к буквализму не могут иметь доказательства, если богословская проблема решается не путем ссылок на Св. Писание, а с помощью привлечения свидетельств очевидцев. Такого рода воззрения можно оценить не иначе как реализм, а ведь выразителем столь своеобразной религиозности выступает высшее должностное лицо новгородской церкви.

А. И. Клибанов, к сожалению, совершенно необоснованно представил Василия Калику выразителем и защитником церковной ортодоксии от ревизии догматов Федором Добрым. О какой чистоте православных воззрений может идти речь, если своим реализмом Василий фактически обосновал доступность для человека сверхъестественных явлений, причем доступность в непосредственном, физическом их восприятии. В онтологическом плане это означало, что духовного не существует вне материального, а в доктринальном смысле можно ставить вопрос о преодолении архиепископом Василием христианского дуализма, постулирующего разорванность небесного и земного, исключающего сущностное смешение духовного с материальным. В апологии чувственного рая Василий Калика если и не смешивал духовную и материальную сферы бытия, то, по крайней мере, сближал духовное естество с природным до такой степени, которая была непозволительна с точки зрения канона. Слишком далеко отстоит от правоверия предложенное архиепископом понимание чувственного рая, который как дело рук Божьих, объявляется нетленным. Если принять во внимание, что рай вполне материален, что он часть природного мира, который вместе с раем является божьим творением, то прокламирование нетленности (то есть вечности) Божьего дела следует с рая перенести на весь природный мир. Здесь сразу же проявляются две опасности — и уклонение в пантеизм, который предполагает извечность одухотворенной природы, и подрыв фундаментальной идеи христианского вероучения, идеи эсхатологического финализма.

В суждениях новгородского владыки нет даже попытки богословской проработки проблемы. Он мыслит конкретно, образно, ограничиваясь убеждениями житейской логики. В его повествовании отсутствуют тонкие духовные понятия, образы материализованы, все предельно заземлено, весомо, чувственно. Соответственно и гносеологические предпочтения автора недвусмысленны — в познании действительности полностью преобладает эмпирия. Критика Федора Доброго базируется на недоверии к рассудочности, ибо то, что существует в мысли, может быть и ложно, а то, что поверяется чувствами безусловно достоверно. Следовательно, мировоззрение Василия Калики, знатока и пропагандиста апокрифических сочинений, можно охарактеризовать как сенсуалистический реализм.

Как видим, и новгородский архиепископ и тверской владыка отступали от догматов, но на фоне свойственной обоим неортодоксальности первый отстоит от правоверия гораздо дальше второго. Проблема рая высветила пестроту взглядов в среде русских церковных иерархов, что уже само по себе говорит о неустоявшемся (в смысле канонической выверенности) характере древнерусского православия. Отсутствие постоянной и четко проводимой идеологической линии Церкви, а

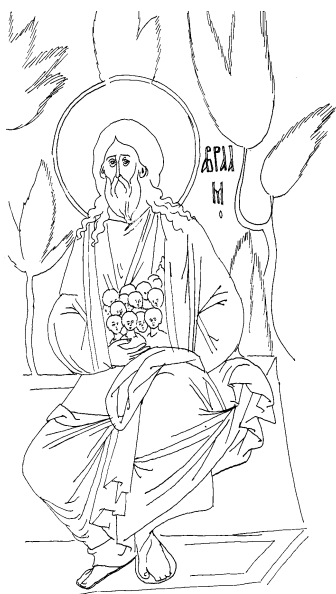
также разногласия среди иерархов, видимо, способствовало широкому распространению апокрифов и разного рода еретических увлечений. Ведь оба оппонента были младшими современниками стригольников, возрождавшими пантеистический культ земной и небесной сфер Вселенной, и это при том, что некоторые тенденции в сторону пантеистических уклонений присутствовали в воззрениях новгородского владыки. Духовная атмосфера в том виде, в каком она запечатлена в «Послании о рае», отразила потребность в определенного вида апокрифической литературе, и в качестве ответа на эту потребность в книжности, видимо, появился цикл переводных апокрифов о земном рае, который был востребован в соответствии с такого рода запросами и стал органической частью идейной жизни древнерусского общества. С учетом исторического контекста умонастроений, в которых существенно проявился фактор апокрифический, можно более четко представить философско-мировоззренческий характер содержания рассматриваемых апокрифов, особенно идеи, получившие значительный резонанс на Руси.

Апокрифы имеют разные оттенки трактовки райской природы, которые, в свою очередь, в немалой степени зависят от того, где авторы того или иного произведения указывают локализацию рая. Помещение на восточных пределах земли цветущего изобильного сада вполне соответствует натуралистическому мировосприятию, свойственному народному сознанию. Наиболее ярко такие мировоззренческие ориентации проявились в переделке «Жития Макария Римского». Мироздание здесь предстает в своей онтологической цельности, не нарушенной размежеванием разноприродных и в ценностном отношении не равных сфер. Рай в таких условиях открыт контактам, а в его описании преобладает образно-поэтическая чувственность, являющаяся прямым следствием натуралистического мировосприятия.

Помещение рая (обычно в виде града) на острове хотя и оставляет обитель блаженных в пределах географического пространства, но знаменует некоторое отдаление рая от человека. Разделение мироздания на противоположные сферы уже намечено, однако не реализовано («Хождение Зосимы к рахманам», «Хождение Агапия в рай»). Онтологическая картина мира усложняется, хотя цельность ее не нарушена. Божество приближено к природному миру и человеку. Рай выступает неким проницаемым пограничьем, образ которого сложился не без влияния языческих представлений об ином мире и который совместил в себе черты топографической достижимости и одновременно недоступности. На примере рехавитов показано, что существование в раю плотское. С одной стороны, здесь реализуется утопическая идея беззаботной справедливой жизни, с другой — оптимистическая вера в спасение от мук. Характерно, что сюжет мук, в качестве антитезы райскому блаженству, из всех апокрифов о земном рае вводится только в «Житии Макария Римского». Это единственный памятник цикла, в котором утверждается недоступность рая простому смертному. Поэтому есть основания говорить об определенной двойственности, компромиссности его установок.

В иносказательном смысле рай символизирует иной мир, который помещен за труднопроходимыми границами. О нем можно сказать, что он «почти земной», с чертами небесного (высокая гора, стена). Именно такое понимание земного рая

было свойственно Василию Калике. Выделение ценностно не равных сфер мироздания налицо, хотя поляризация еще не переросла в мировоззренческий дуализм, а лишь обозначила тенденцию развития представлений в этом направлении. Божество в сущностном плане еще не противопоставлено миру, оно так же приближено к нему, как человек к раю. Соответственно и материальное начало бытия расценивается как благое, едва ли не совечное Божеству. Эту вычлененную из апокрифических сочинений о рае, смыслозначимую идею выразил в своем «Послании о рае» новгородский архиепископ Василий, который в споре с тверским владыкой Федором выступал с позиций наивно-натуралистического мировоззрения.



Даниил Черный. Авраам в раю.  
Фрагмент росписи Успенского собора  
во Владимире.

Локализация рая на небесах была прямым следствием христианской дуалистической концепции мироздания, по сущностным признакам отграничивавшей сферу божественного от тварного природного мира. Такого рода идеи эпизодически встречаются в апокрифах, совпадая в данной части с канонической литературой, где соответствующие представления господствуют. Весьма показательно, что апокрифические сведения о небесном рае мы получаем из видений, тогда как земной рай неизменно описывается в жанре хождений.

Естественно, концепция небесного рая представляет прямую противоположность идеям, выражавшимся в апокрифическом цикле о земном рае. С концепцией небесного рая связана и соответствующая гносеология, переключавшая сознание на рациональное постижение духовной сферы. То, что было не подвластно чувствам непосредственно, получало свое описание через умозаключение. С этих методологических позиций ортодоксальное богословие характеризует невидимый идеальный мир. Описание рая, как следствие, лишается черт предметности. Вы

свеченные  
апокрифами зримые черты Эдема испаряются, рай отождествляется с царством Божиим в минимуме его конкретных характеристик.

Образ небесного рая, если говорить о его философско-мировоззренческих основаниях, выражает идею субстанционального размежевания земного и небесного. Он непосредственно связан с финалистической концепцией бытия. Представления о земном рае восходят к целостной картине мироздания, в которой духовное и материальное первоначально органически дополняют друг друга. Поверхностная

(формальная) христианизация сочетается с элементами христианских воззрений о некоей идеальной стране предков, помещаемой в отдаленной части посюстороннего мира. Первая концепция, по сути дела, тождественна ортодоксальной христианской традиции, вторая — соответствует наивному (с пантеистической окраской) натурализму народных представлений, которым свойственны многочисленные двоеверные пережитки и довольно поверхностное усвоение положений христианского учения, без проникновения в суть и дух его.

Мировоззренческие противоречия, которые возникали из-за различных трактовок райской природы, безусловно, осознавались богословами. Так, например, это противоречие пытался разрешить Иоанн Дамаскин, однако, примирение концепций небесного и земного рая было осуществлено в некой алогичной плоскости, путем абстрагирования от сущностных признаков рая небесного и земного и без учета онтологической специфики христианской схемы. Отсюда и примиренческий тон в отношении сторонников различных концепций: «А послѣ того какъ Богъ вознамѣрился и по образѣ, и по подобию Своемѹ сотворить челоувѣка какъ изъ видимой, так и невидимой природы, какъ нѣкотораго царя и начальника всей земли и того, что есть на ней, то прежде поставилъ для него какъ бы нѣкоторый царскій дворецъ, живя въ которомъ онъ имѣлъ бы блаженнѹю и вполне счастливѹю жизнь. И этимъ является божественный рай, рѹками Бога насажденный въ Эдемѣ, хранилище веселія и всякой радости. Ибо Эдемъ переводится: наслажденіе. Лежа на востокѣ а выше всей земли, бѹдучи благораствореннымъ и освѣщаемый крѹгомъ тончайшимъ и чистѣйшимъ воздухомъ, красѹясь вѣчно цвѣтѹщими растеніями, насыщенный благоноіемъ, наполненный свѣтомъ, превышая мысль о всякой чѹвственной прелести и красотѣ, он а истинно божественное мѣсто, и жилище, достойное того, кто созданъ по образѣ Божію: въ немъ не пребывало ни одно изъ безсловесныхъ сѹществъ, а одинъ только челоувѣкъ а созданіе божественныхъ рѹкъ... Такимъ образомъ, божественный рай, я думаю, былъ двойной, и истинно передали богоносные Отцы, какъ тѣ, которые учили однимъ образомъ, такъ и тѣ, которые учили инымъ...»<sup>36</sup>.

Если апокрифические тексты о земном рае противоречили доктрине, то чем тогда объясняется многократное тиражирование их и включение в состав безусловно авторитетных для Церкви сборников? Думается, что причина здесь внемировоззренческая. На присутствие сомнительных идей могли закрывать глаза ради каких-то более высоких и значительных (по сравнению с возможным идейным уроном от чтения текста) целей. Попробуем вычлениить из апокрифического цикла пласт важных, с точки зрения церковно-учительных задач, идей.

Общеизвестно, что по сравнению с догматической литературой апокрифы были легким, занимательным чтением, чтением для отдыха. Но включенные в состав церковных сборников, они, надо полагать, были призваны выполнять общую с религиозной литературой духовную работу. Поэтизация, сказочность, образность, доступность — все это выгодно отличало апокрифы от строгих и сухих догматических текстов. Занимательная повествовательная канва легендарных сказаний о рае как бы обрамляет создаваемый внутри ее собирательный и очень выразительный образ аскета-подвижника. Суровый монашеско-аскетический идеал в древне-

русскую эпоху задавался строгими правилами, предписаниями уставов, образцовыми житийными историями подвижников. Тот же монашеско-аскетический идеал, только в сказочной и привлекательной форме был положен в апокрифических сказаниях о земном рае. Идеи апокрифов в данном случае как бы исподволь влияли на общественное сознание и усваивались лучше, чем строгие догматические предписания. Эту особенность идеологии христианства, видимо, использовали в религиозно-учительных целях, что предопределило судьбу рассматриваемых апокрифов и обеспечило им долгую жизнь в древнерусской письменности.

В апокрифическом цикле о земном рае присутствует одна общая для него идея, которая не противоречит догме. Во всех рассмотренных произведениях проводится мысль о том, что путь в рай лежит через монастырь, отшельничество, через многочисленные подвиги умирения плоти. Все герои апокрифов непосредственно приблизились к раю (Макарий) или даже пребывают в нем (Агапий, Зосима). Здесь уместно вспомнить, что монахи считались ангелами во плоти. Рехавиты из «Хождения Зосимы» — это те же монахи: они живут в раю плотской, хотя и возвышенной, выстроенной по строгим правилам, жизнью. Они смертны и смерть, подобно монахам, принимают с радостью как окончательное освобождение от оков плоти.

По всему получается, что образы рая и монастыря в апокрифах совмещены, они как бы взаимозаменяемы. Монастырь — как подобие рая — это изолированная часть мира, где пребывают праведники. Описания преград, которыми огораживается рай (стены с малыми оконцами, например), непосредственно ассоциируются с монастырской стеной. Если судить по «Хождению Зосимы», то созданный там образ страны блаженных — это не рай изобилия, а рай аскезы. Рехавиты живут в нем по правилам, сопоставимым со строгим уставом египетских монахов<sup>37</sup>. Единственное занятие рахман — это молитва, а обо всем остальном заботится Бог. Аналогия с монашеским бытом, в том виде, в каком он описан в Киево-Печерском патерике, полная. То, что насельники земного рая символизировали собой монашество, подтверждает древняя восточная легенда о детях Сифа, которые были целомудренны и вкушали благо в земном рае. Согласно легенде, от этих праведных древних людей, собирательный образ которых, безусловно, синонимичен рахманам, ведет свое начало монашество<sup>38</sup>.

Дополнительное указание на то, что под земным раем в средневековой письменности понимался монастырь, можно найти в одной из редакций «Александрии», где в сказании о рахманах старейшина нагомудрецов Дандам назван игуменом. Учтем, также, что прообразом героя, оказавшегося среди рахман в земном рае, считают Зосиму Киликица, прославившегося своими отшельническими подвигами<sup>39</sup>.

В «Хождении Зосимы» некоторая условность, оттеняющая ощущение того, что рай какой-то ненастоящий, подчеркивается, в частности, тем, что Зосима-затворник и в пределах земного Эдема остается человеком суетного мира.

Рассказ о пребывании в раю Агапия со стороны предметного описания земного рая в деталях воспроизводит устройство монастыря. За стеной герой пребывает в

келье, участвует в трапезе, молится у креста, символизирующего алтарь. На уподобление земного рая монастырю указывает и смысло-проясняющее название апокрифа — «Сказание отца нашего Агапия, чего ради остави дома своя и жены, и дети, и взявше крест идут вослед Господу». Название содержит сжатое, концентрированное выражение основных поведенческих установок, отличающих монаха от мирянина.

«Житие Макария Римского» более строго подходит к проблеме. В духе христианской аскетической доктрины в памятнике проводится мысль о том, что райское блаженство возможно заслужить монашескими подвигами. Но, согласно аскетическому идеалу, подлинный рай прижизненно не достижим, как недостижим (а лишь ощущаем) земной рай нашего апокрифа. В этой связи важно иметь в виду, что героем апокрифа является Макарий — основатель пустынножительства, память которого Церковь отмечает 23 октября<sup>40</sup>. Аскетическому подвигу пустынножительства и посвящена одна из повествовательных линий памятника. Назидательная мысль апокрифа ясна и односложна. Макарий, несмотря на свои изнуряющие плоть подвиги, все-таки не является обитателем земного рая, как рахманы или Зосима. Отличие этого сочинения от других произведений апокрифического цикла в том, что подвиги аскетического уединения лишь приближают пустынножителя к раю, но отнюдь не открывают доступа к райскому блаженству непосредственно. По той же логике монастырская праведная жизнь ведет к вратам рая, символизируя будущее вознаграждение. Весьма характерно при этом, что монастырь иноков, посетивших Макария, гораздо дальше отстоит от рая, чем пустынная обитель Макария. И это при том, что приближенность монастыря к раю подчеркивается помещением его между двумя великими райскими реками — Тигром и Евфратом. Пространственная локализация отразила своеобразную ценностную лестницу аскетических подвигов, на которой отшельническое пустынножительство ставили выше монастырской аскезы: отшельническая обитель Макария предстоит ближе к раю, чем обыкновенный монастырь.

Все апокрифические сказания цикла о земном рае, дополняя друг друга, формируют представления об аскетизме как форме неприятия земной действительности с ее порядками, соблазнами и заблуждениями. Поэтому хождения в земной рай (или стремление к нему) прежде всего означают уход от мира, каким в реальной жизни являлся уход в монастырь. Литературный идеал и действительность смыкаются. Парадокс заключается лишь в том, что популяризация столь возвышенного идеала, с его пропагандой монастырской и затворнической жизни, формировали сочинения, идейно-мировоззренческие основания которых не соответствовали нормам строгой церковной догматики, скорее даже были ее полной противоположностью. Видимо, эффект эмоционально-психического воздействия в этом направлении превышал нежелательные побочные последствия ложных апокрифических идей.

В свете вышеизложенного, представляется, что составителей, помещавших апокрифы о рае в церковные сборники, мог интересовать лишь один, сугубо пропагандистский, аспект произведений, а именно — апология монашества и аске-



тизма. Воздействие, на которое рассчитывали в данном случае церковные идеологи, можно назвать ассоциативным. Без углубления в смысловые пласты текста, через поверхностные и легко усваиваемые аналогии формировалась целевая установка на то, что путь в рай лежит через монастырь. Это главный суммарный вывод из внешней повествовательной канвы всех произведений. Прочтение текстов под таким углом зрения превращает земной рай в простой синоним монастыря, которому соответствовала выключенная из грешного мира «земля без греха». Пребывание здесь в праведности приближало к Богу, к царству Божьему, или истинному раю. Следовательно, образ земного рая при таком понимании оказывался условным и символичным.

Аллегорическое восприятие памятников позволяет увидеть в них скрытый от очевидной данности смысл, который не явлен в «буквалистском» прочтении сюжетов. Антиохийская традиция буквалистского богословия, наоборот, абсолютизируя библейские сведения о первотворении, помещает рай в Океане на удаленном острове (Севериан Габальский, Козьма Индикоплов). Равенский Аноним, вслед за Афанасием Александрийским, помещал рай в Индии, на том основании что в этой земле дуют ветры, приносящие благоуханное дыхание рая. Ефрем Сирин — один из столпов мистико-аскетического направления в христианстве и влиятельный идеолог монашеского аскетизма — локализовал рай в окраинной островной части мироздания. Однако в его трактовке Океан, окружающий остров, образно уподоблен высокой, до неба, стене, что напоминает соответствующие образы апокрифов, причем буквалистский постулат преобразуется в аллереорию аскетического символа.

Многоплановость апокрифических текстов дает основание говорить о богатстве заключенного в них содержания, разные грани которого выявляются в различных идейных ситуациях, в соответствии с изменяющимися идеологическими запросами времени, обстоятельств и конкретных исторических лиц.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: Тихонравов Н. С. Отреченные книги древней России // Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 223.

<sup>2</sup> См.: Веселовский А. Н. Параллели к сказанию о рае // Филологические записки. 1875. Вып. III. С. 1–7; Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 92.

<sup>3</sup> См.: Мочульский В. Н. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 101–104.

<sup>4</sup> См.: Памятники отреченной русской литературы. Собраны и изданы Н. Тихонравовым. Т. 1. СПб., 1863. С. 350; далее — Памятники...

<sup>5</sup> См.: Памятники... С. 298–300.

<sup>6</sup> См.: Памятники... С. 1–11.

- <sup>7</sup> Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследования и тексты. М., 1897. С. 85.
- <sup>8</sup> См.: Мочульский В. Н. Указ. соч. С. 73.
- <sup>9</sup> См.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 363–365.
- <sup>10</sup> Сахаров В. Указ. соч. С. 40.
- <sup>11</sup> РГАДА. Ф. 381. Сильвесторский сб. № 53; ГИМ. Синод. собр. № 114 и др. Древнейший список апокрифа входит в «Успенский сборник XII–XIII вв.»
- <sup>12</sup> См.: Памятники ... Т. 2. М., 1863. С. 81–92.
- <sup>13</sup> См.: Гаркави А. Я. Еврейская Александрия XII в. // СОРЯС. Т. 53. Вып. 6. 1891. С. 119–120.
- <sup>14</sup> Истрин В. М. Указ. соч. С. 194–195.
- <sup>15</sup> См.: Памятники... Т. 2. С. 59–66.
- <sup>16</sup> См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI– первая половина XIV в. Л., 1987. С. 42.
- <sup>17</sup> См.: Ржига В. Ф. Новая версия легенды о земном рае // Byzantinoslavica. 1930. Roč. II. S. 374–385.
- <sup>18</sup> Мочульский В. Н. Указ. соч. С. 186.
- <sup>19</sup> См.: Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XVIII–XXIV // СОРЯС. Т. 53. Вып. 6. СПб., 1891. С. 135.
- <sup>20</sup> См.: Сахаров В. Указ. соч. С. 218; Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XVIII–XXIV. С. 99–100; Мочульский В. Н. Апокрифический элемент в вопросах и ответах св. Афанасия к кн. Антиоху. Одесса, 1900. С. 20; Хрупкий мир островов // Курьер. 1987. Ноябрь. С. 201.
- <sup>21</sup> См.: Веселовский А. Н. Параллели к сказанию о земном рае // Филологические записки. 1875. Вып. III. С. 1–7.
- <sup>22</sup> Преподобного отца нашего Симеона Нового Богослова двенадцать слов. М., 1869. С. 62–63.
- <sup>23</sup> См.: Клибанов А. И. Реформационные движения в России в XIV–первой половине XVI века. М., 1960. С. 49–54; 140–150; 358–366.
- <sup>24</sup> См.: Клибанов А. И. Указ. соч. С. 142; Седельников А. Д. Мотив о рае в русском средневековом прении // Byzantinoslavica. 1938. VII. S. 171.
- <sup>25</sup> Цит. по: Седельников А. Д. Указ. соч. С. 170–171.
- <sup>26</sup> См.: Клибанов А. И. Указ. соч. С. 138.
- <sup>27</sup> См.: Памятники литературы Древней Руси. XIV–середина XV вв. М., 1981. С. 42–43.
- <sup>28</sup> Там же. С. 44–45.
- <sup>29</sup> Там же. С. 44–45.
- <sup>30</sup> Там же. С. 46–47.
- <sup>31</sup> Там же. С. 46–47.
- <sup>32</sup> Там же. С. 48–49.
- <sup>33</sup> См.: Клибанов А. И. Указ. соч. С. 49.

<sup>34</sup> См.: Памятники литературы Древней Руси. XIV–середина XV вв. С. 42–45.

<sup>35</sup> См.: Там же. С. 44–45.

<sup>36</sup> Точное изложение православной веры. Творения иже во святыхъ отца нашего Иоанна Дамаскина. М.; Ростов-на-Дону. 1992. С. 146–147, 149.

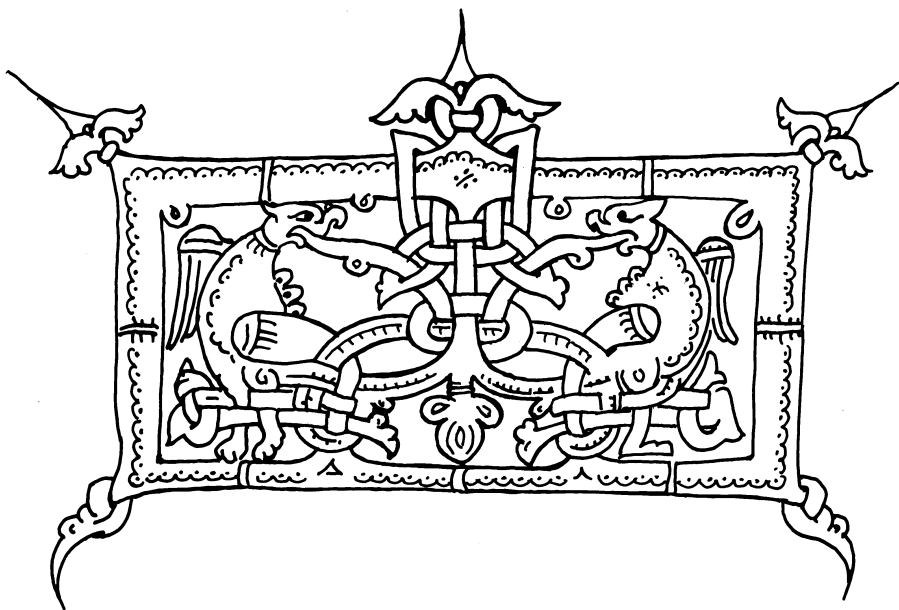
<sup>37</sup> См.: *Веселовский А. Н.* Из истории романа и повести. Вып. 1. СПб., 1866. С. 360–362.

<sup>38</sup> См.: *Веселовский А. Н.* К вопросу об источниках сербской Александрии // ЖМНП. 1884. № 9. С. 85.

<sup>39</sup> См.: *Веселовский А. Н.* К вопросу об источниках сербской Александрии // ЖМНП. 1884. № 6. С. 162–163.

<sup>40</sup> См.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 228–229.





## АПОКРИФИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В ЕЕ ОТНОШЕНИИ К АНТИЧНОМУ УЧЕНИЮ О СТИХИЯХ И ИНЫМ ИДЕЙНЫМ ТРАДИЦИЯМ

*Пожалуй, не было для древнерусских авторов более притягательного объекта познавательного интереса, чем человек. О чем бы ни шла речь — будь то история, вопросы нравственности или эстетические проблемы, — везде явно или неявно присутствует многоликий образ «венца творения», сердцем и умом постигающего тайны бытия, пытающегося проникнуть в глубины собственного внутреннего мира. И дело вовсе не в ярких и неповторимых деталях описания конкретных персонажей конкретной эпохи. Индивидуальные и исторические черты даже выдающихся личностей интересовали наших предков далеко не в первую очередь.*

*Исследователями давно уже замечено совершенно очевидная тенденция к обобщению и типизации книжных образов людей Древней Руси. Характеристики значительно отличающихся друг от друга исторических деятелей тяготеют к трафаретности. Столь не схожие между собой жития подвижников веры тем не менее сводятся к устойчиво повторяющейся схеме. Чаще всего «обезличенные» представители социальных групп на страницах древних рукописей воплощают собой некие эмблемные характеристики того или иного социального условия. Поступки характеризуются с позиций морального максимума и либо безусловная добродетель, достойная подражания, либо абсолютное преоблада-*

ние порока и греховности, не вызывающих в душе иного чувства, кроме как неприятие. Но в характерном для эпохи постижении человека  $\Delta$  это лишь начальная стадия обобщения, проявляющаяся на уровне чисто внешних (портретных, социально-исторических и бытовых) описаний. Таким образом как бы предвосхищалась сугубо философская постановка проблемы  $\Delta$  что есть человек вообще. На этом, более высоком, сущностном уровне обобщения мысль средневекового книжника была нацелена в самые глубины человеческой природы. Наиболее пытливые умы задавались вопросом о предельных и недоступных для проверки чувственным опытом основаниях физического устройства тела, о свойствах и качествах человеческой души и о ее взаимодействии с плотью. Вот тут-то, касаясь самых общих и фундаментальных антропологических представлений, наш предок пристально вглядывался в себя, пытаясь постигнуть собственную сущность. Эта сокрытая от данности сущность человека воспринималась средневековым сознанием как таинственная загадка мироздания. На пути пытливой деятельности самопостижения Ев. Писание помогало мало, вооружая лишь самыми общими принципами христианской антропологии. Однако в разное время и в разных странах появлялись авторы, которые соединяли доктринальные установки с достижениями античной философии и медико-биологической научной мысли, и таким образом создавали подробное, стройное и богословски выверенное учение о человеке.

В Древнюю Русь эти идеи приходили главным образом благодаря переводным энциклопедическим трудам, дававшим в доступной для восприятия форме самые общие основы правильных представлений о Боге, природе и человеке. К таким важным с религиозно-мировоззренческой точки зрения текстам относятся «Палей Толковая», «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Изборники». Но наряду с ними в раскрытии манящих пытливый ум тайн человеческого существа огромную роль играли древнерусские переводные апокрифы, удельный вес которых, судя по количеству обращавшихся в книжности списков, почти не уступал массову ортодоксальных произведений антропологической тематики. И официальная литература, и апокрифы активно вводили в оборот наследие античности. Некоторые исследователи были столь очарованы их внешним сходством, что рассматривали апокрифы и тексты авторитетных в христианском мире богословов как единый идейно-смысловой блок. Если же пойти по пути детального сличения церковно-ортодоксальной и апокрифической антропологии, едва ли не равновесных в общественном сознании древнерусского общества,  $\Delta$  то различия религиозно-мировоззренческих трактовок оказываются весьма красноречивыми, обнажая мировоззренческую неоднозначность духовной жизни, которая в конечном счете указывает на пестроту идейных направлений отечественной мысли.

**В**ажнейшей составной христианской антропологии и апокрифических интерпретаций сущности человека является воспринятое экзегетами и авторами неортодоксальных текстов античное учение о четырех стихиях как «корнях всех» вещей, в том числе и человеческих тел. Принятие некой исходной неделимой материальной первоосновы (начальных элементов) мироздания открывало путь к пониманию сложного через простое, указывало на субстанциональное единство всей природной сферы мироздания, на то родство человека с природой, которое не перечеркивает фундаментального сущностного отличия сотворенного материального мира от человека — творения двусоставного, объединяющего материю и душу. В отечественной культуре благодаря христианству был открыт богатый внутренний, личностный, духовный мир человека. Идеальный аспект антропологии, на осмысление которого столько сил положили христианские экзегеты, слабо развит в апокрифической традиции. Причины этого отчасти будут ясны из мировоззренческой тенденциозности апокрифического цикла о строении человека. Много может дать сопоставление ортодоксальной и неортодоксальной антропологии. Но сначала немного истории.

В целостном виде учение о четырех стихиях как «корнях всех вещей» было сформулировано Эмпедоклом<sup>1</sup>, а затем воспроизводилось в более поздних философских системах, включая платонизм и аристотелизм<sup>2</sup>. Начиная с Аристотеля, который к четверице стихий добавил еще и пятый элемент — небесный эфир, стали постоянно выделять четыре качественных состояния первовещества, каждое из которых соответствовало одной из четырех материальных стихий. Стихия огня характеризовалась теплым и сухим свойствами, вода — холодным и влажным качествами, воздух — теплом и холодом, земля воспринималась как явление холодного и сухого состояния вещества<sup>3</sup>. Позднее на основе удвоения четверицы за счет ее качеств развилось представление о восьмерице как универсальной онтологической основе мироздания. По мнению исследователей, на учение о восьмерице впервые указал Плутарх, который связывал его со стоиками<sup>4</sup>. Нельзя не отметить, что, согласно сведениям пришедших в древнерусскую книжность текстов о первоэлементах, состав восьмерицы оказался довольно подвижным, и в различных ее вариациях постоянным элементом оставались четыре природные первоосновы: огонь, воздух, земля, вода. Остальные компоненты варьировались. Параллельно с этим существовала приписанная Гиппократу традиция сведения онтологической основы к седмерице (т. н. гебдомаде), в соответствии с которой к седмичной основе сводились структура Космоса, строение человека, времена года, основы природной организации и прочее<sup>5</sup>.

Учению о четверице как «неиссякаемом источнике и корне природы» генетически предшествовали поиски древнегреческими философами элементарных первоначал. Попеременно таковыми объявлялись то вода (Фалес), то воздух (Анаксимен), то огонь (Гераклит), и только земля не была предложена в качестве первоосновы всего сущего. Можно предположить, что у учения о четырех стихиях есть даже не столько философская предыстория, сколько древняя архетипическая основа. Думается, что глубинные корни учений о стихийных первоначалах бытия

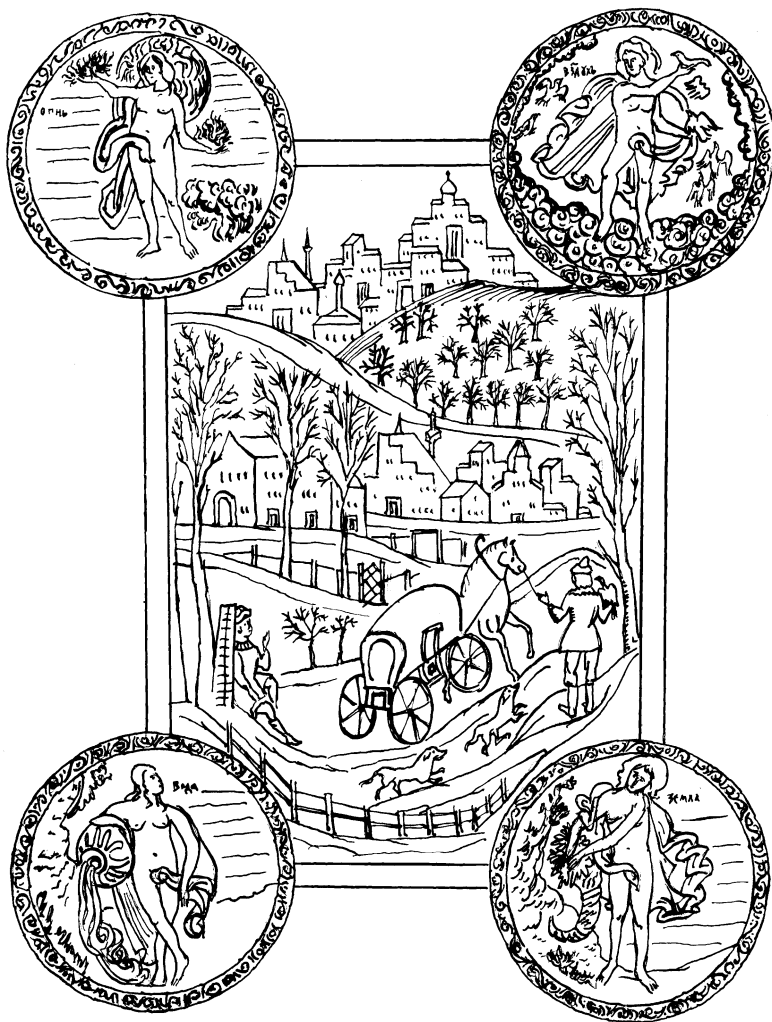
уходят в архаическую мифокультуру, где каждая из субстанций соотносилась с мифологическим олицетворением: Зевс — огонь, Гера — земля, Нестиды — вода, Аид — воздух. В тяготеющей к апокрифам двоеверной среде подобные опосредованные ассоциации в восприятии нельзя исключать вовсе. Мифологические соответствия учению об элементах мироздания тем более необходимо принять во внимание, что они имеют общечеловеческий характер, а также мифологические соответствия в китайской «Книге перемен», древнеиндийских «Упанишадах», скандинавской «Эдде» и других архаических культурах.

Учение о четырех или восьми первоначалах мироздания пришло в христианскую письменность, куда оно проникало главным образом через христианизированную традицию аристотелизма, но могли, конечно, быть и другие «трансляторы» идей, говорить о которых с определенностью до проведения специальных исследований преждевременно.

В христианской письменности есть примеры, когда идеологи монотеистического вероучения, привлекая и перерабатывая античное наследие, выделенные философами элементы (так называемую четверицу в сумме с их качествами) стали представлять как некую исходную первооснову мироздания. О тождестве восьмерицы и четверицы со всей определенностью свидетельствует Ириней Лионский, критиковавший неоплатоническую трактовку античных взглядов об исходных простейших элементах бытия: «Сперва, говорят, произведены во образ вышней четверицы четыре стихии: огонь, вода, земля и воздух; если к ним присовокупить их действие, как-то тепло и холод, сухость и влажность, то они представляют обычное изображение осьмерицы»<sup>6</sup>. На тождество четверицы и восьмерицы указывается в древнерусских списках «Ответов Афанасия Александрийского Антиоху»: «Четыре стихии раждает рекше теплое, и студеное, и сухое, и мокрое».

Исследователи убедительно показали тождественность представлений о восьми первоначалах античному учению о четырех стихиях, которые в ряде древнегреческих философских систем рассматривались как «корни всех вещей», как та простейшая первооснова, к которой сводилось все многообразие мира<sup>7</sup>.

Недавно С. В. Бондарь исследовал пути проникновения античного учения о четырех стихиях в Древнюю Русь, связав это учение с задачами пропаганды христианских представлений. Он предостерегает от поиска прямолинейных заимствований непосредственно из сочинений Эмпедокла, пифагорейцев, Платона, Аристотеля и т. д. Проникновение античных идей, по его мнению, предполагает существование посредствующего звена, конкретный адресат которого трудно определить. Возможные пути исследования, правда, названы. В качестве примера приводится, в частности, Иустин, который считал возможным заимствовать у греков идею о неразрушимых четырех стихиях и использовать эти взгляды для обоснования христианского догмата о воскрешении тел. Если сочетание четырех первоэлементов дает все многообразие мира, включая и состав человеческой плоти, то тела после смерти распадаются на составлявшие их элементы. В момент воскрешения тел по Божьей воле повторяются ранее существовавшие комбинации элементов<sup>8</sup>.



*Олицетворение четырех стихий. Миниатюра XVII в. БАН*

Остановимся прежде всего на ортодоксальных каналах, через которые античное учение о стихиях проникало на Русь. Переработку античных идей и взглядов, сопоставимых с апокрифическими сведениями о первоосновах бытия, находим и среди авторитетных вероучительных памятников древнерусской письменности.

Среди древнерусских переводных памятников христианской письменности, заключавших в себе значительный объем сведений об античности, особое место принадлежит составленному на основе греческих текстов «Изборнику 1073 года»<sup>9</sup>. В



его состав входит обширный раздел, содержание которого составляют комментарии к категориям Аристотеля. Кроме логико-философского трактата, характеризующего христианизированную традицию аристотелизма, в памятник включены тексты, воспроизводящие взгляды некоторых античных философов, главным образом в связи с учением о четырех стихиях. «Изборник 1073 года» содержит в себе отобранные идеологами христианства элементы древнегреческого философского наследия, которые целенаправленно приспособлены к целям богословско-философского обоснования тех или иных положений христианской доктрины. Внутри текста они не имеют самостоятельного значения, поэтому и характеризуют не столько античность как таковую и даже не знания о ней, сколько то направление в христианстве, которое впитало в себя элементы античной культуры, органически переработав их. Естественно, о полноте воспроизведения античных концепций говорить не приходится. Составители подобных нашему обобщающего назначения сборников осуществляли отбор материала в соответствии с узкоспециальными задачами утверждения и пропаганды христианского вероучения.

Рассматривая проблему человека, «Изборник 1073 года», в полном соответствии с дуалистической установкой христианства, подчеркивает двуприродность «венца творения»<sup>10</sup>. В разделе «Иустина Философа» воспроизводится античное учение о четырех стихиях, прилагаемых для объяснения строения плоти человека<sup>11</sup>. Материальная природа человека, согласно тексту, образуется сочетанием простейших элементов: огня, воды, земли, воздуха. Душа, в отличие от элементов плоти, характеризуется как простое неразложимое целое, что определяет более высокий онтологический статус душевной природы человека<sup>12</sup>.

В разделе «Феодорита о святой Троице» встречаем дальнейшее развитие теории четырех элементов. При перечислении составов человеческого тела подчеркиваются свойства элементов, которыми определяются характерные природные качества: от огня — тепло, от воздуха — «студенство», от земли — сухость, от воды — влажность<sup>13</sup>. Здесь же дается критика взглядов Платона, Пифагора, Плотина и Оригена, касающаяся неканонических трактовок души<sup>14</sup>. В другом месте этого уникального энциклопедического труда, излагающего основы христианского мировоззрения, речь идет о четырех качествах природного естества — теплоте, студености, мокроте и сухости<sup>15</sup>.

Учение о четырех стихиях в «Изборнике 1073 года» прилагалось преимущественно к антропологии, которая базировалась на дуалистической онтологии христианства, с его представлениями о двуприродности человека<sup>16</sup>. За счет введения элементов античной учености усложнялась христианская схема бытия, но ни одно из положений доктрины при этом не менялось принципиально. Именно такой механизм открывал возможность трансляции древнегреческих философских идей в древнерусскую культуру. Читатель получал хотя и фрагментарные, но вполне достоверные сведения об основных достижениях античной философской мысли по данной проблематике, а заодно дисциплинировал свою ученость христиански-благочестивой трактовкой античности<sup>17</sup>.

Ярким образцом приложения учения о четырех стихиях к христианской онтологии является «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского<sup>18</sup>. В памятнике идеи древнегреческой философии о конечных элементах мироздания соединяются с изложением концепции библейского креационизма и о них очень много говорится в разделах, обосновывающих христианскую онтологию и натурфилософию то есть, главным образом в комментариях к текстам о первом дне творения. Те же принципы четверичности материальной первоосновы прилагаются к христианской антропологии. И хотя тема стихий специально не развивается, отдельные высказывания на этот счет значительно интеллектуализируют библейскую концепцию. С одной стороны, в VI Слове «Шестоднева» создание человека описывается сугубо буквалистски, по Книге Бытия: «...тѣло преже дѣла бысть въземьшю творѣцю персть ѿ землѣ. и сътворѣшю є и съсоудивѣшю бернѣно. и все бє с чювьства капище. потомъ же бысть дѣла. бж(с)твенымъ вѣдоуновеніемъ»<sup>19</sup>. С другой стороны, сотворение человека, так же как и сотворение мира, связывается с комбинацией первоэлементов: «...но не тако творитъ прехитрѣи творецъ. же въ твари сен видимо є(с) не зра бо на вещьное качество. є(с)ства вещьная съставляеть. ни на перваа телеса. иже преже соутъ родилася. на та же зра творитъ. коеждо ѿ соущихъ образуетъ и описаетъ. иакоже платонъ мни(тѣ)»<sup>20</sup>. Бог, прежде чем творить человека, вводит из небытия в бытие стихии, комбинации которых возникают в соответствии с образами-замыслами творений: «...самъ исперва всю вещь сътворен бывѣшю. и естѣства вса и роды състави. и образы»<sup>21</sup>.

Определенно о четырехсоставности плоти живых существ говорится в «Шестоднев» при сравнении природы скотов и человека: «...и паки извести пристрон текоущимъ водамъ соущє. плѣжущаа дѣшъ живѣ. рекъше дѣшныа животы. и птѣц(а) парашаа по землѣи еще же и землѣи паки дѣшю живоу. плѣжущаа и скоты, и звѣри. ѿлоучышаго дѣши все, живѣ(т) проазываа, сказаетъ бо ѿ сего коупѣно быти. всѣмъ инѣмъ животомъ. оное то тѣло мѣню, и дѣшю. ѿ оное соущѣж. мѣню же ѿ воднаго, и ѿ земагнаго ниединоаго имоущоу разньствѣа. и разнѣа дѣши ѿ плоти соущіемъ. но акы ѿ единого, и того же соущѣ(а). рекъше еже съверѣши. съложеніе(м). и съчетаніемъ. ѿ четыреи вещи еже само къ себѣ сътронно. и иако(ж) єсть тѣло всоудоу видимо єсть изъвоноу. скотѣе. тако же и еже вноутрь єсть крыемое, рекъше дѣла. єю же кинждо животъ живѣ(тѣ). и чюетъ и ходитъ. тѣло єсть оутѣ съложеніемъ, тѣхъ четырехъ вещейъ състроено. и всемоу бо животоу бесловесномоу дѣла єсть кровь. рече сътворивыи все бѣ. не все астіи прихода же на сътвореніе, и бытіе члѣкоу. то же и свѣтъ ѿ немъ показатъ. и помышеніе. и по образоу, и по подобію. особѣ о немъ сътвори хоташе бо и явити. иакоже чьстнѣиши стѣ всеа тоа, тоа твари не рвеннаа. то же не точию чьстнѣи. но и властелинъ всемоу томоу. и того дѣла все творимо. сего бо соутоуѣа сътвори. то же не рѣчию точию. но самъ и творитъ. въземъ бо персть ѿ землѣи и създа члѣка. и вѣдоуноу на лице ємоу дѣхъ животенъ ти бысть члѣкъ въ дѣшю живоу. да тѣмъ колицѣмъ боудетъ чьстнѣи члѣкъ. тѣмъ всѣмъ приложаше къ скотѣи дѣши. члѣка бѣ дѣла. вѣдоуновена творцемъ. а скотѣа, и пѣтичѣа. плоть, и кровь єсть. ѿ землѣи, и ѿ воды. да елициѣмъ же бѣ, чьстнѣишии, и вышии вѣлегѣкааго соущіа, и соущааго. ѿ воды бо и землѣи дѣла всѣхъ бесловесныхъ на бытіе пришла. толициѣмъ же

вышыши. и чьстѣнѣши бесловесныхъ всѣхъ дѣшъ, члчѣ дѣша, тако(ж) нѣсть ѿ вещи  
иноѣ, никоеѣ же он(а) прѣлаа бытїе. но ѿ самого того творца въдоуновеною  
блг(д)тїю»<sup>22</sup>.

Аналогичным образом учение о стихиях в его приложении к трактовке плотской природы человека воспроизводит в трактате «Точное изложение православной веры» Иоанн Дамаскин. Этот трактат, который был переведен на славянский язык Иоанном экзархом и в рукописной традиции известный под названием «О правой вере», получил распространение на Руси, по крайней мере, до XIII столетия<sup>23</sup>. В нем повествовалось о том, что человек, со стороны своего тела, родственен всем другим материальным образованиям, ибо все они состоят из четырех стихий. В человеке стихиям соответствуют четыре телесных влаги, каждая из которых по своим сущностным свойствам соответствует тождественному ей элементу четверицы<sup>24</sup>.

«Палая Толковая» также сводит состав человеческого тела к четверице, причем каждый из первоэлементов характеризуется вместе с соответствующим ему свойством: «Тѣло ѹбо чловека отъ четырехъ состав иматъ отъ огня теплотѹ, а отъ воздуха студен, а отъ земли ли сѹхотѹ, а отъ воды мокротѹ»<sup>25</sup>. Получается, что плоть Адама, созданная из персти земной, оказывается некой «дробной перстью», включающей в свой состав исходную первоматерию. Соответственно смерть характеризуется как отторжение бессмертной души от тела, которое разлагается при тлении на исходные составные части, пребывающие до воскресения в дробном рассеянии, но хранящие воспоминание о душе, которая является как бы формой для воспроизведения обновленного, но повторяющего прежнюю индивидуальность тела. Описание четырех телесных стихий, прилагаемое к трактовке воскресения, здесь во многом повторяет концепцию Иустина Блаженного.

Кроме уже перечисленных текстов античные идеи об элементах мироздания встречаются в антропологических сюжетах таких произведений, как «Служебник Сергия Радонежского» XIV в., «Диоптра» Филиппа Пустынника, «Великие Минеи Четьи» митрополита Макария, а также в трудах Максима Грека и ряде анонимных статей из рукописных сборников смешанного содержания.

Теперь мы можем обратиться к апокрифической трактовке природы человека в «Повествовании о том, как сотворил Бог Адама». На первый взгляд апокриф воспроизводит христианизированную обработку античных представлений о первоначалах мироздания. Но при ближайшем рассмотрении сходство данного неканонического сюжета с авторитетными церковными текстами аналогичного содержания оказывается не более как внешним. Апокриф предлагает неприемлемую с точки зрения ортодоксии антропологическую концепцию. Творение тела первого человека, согласно апокрифу, осуществляется из дробной первоосновы. Бог, собственно, даже не творит, а комбинирует исходные восемь частей, которые образуют природный состав человеческого тела: «Бо(з)дати в земли мадѣ(м)стей чѣка, взѣ(м) земли горсть ото осми ча(с)те(й): а ѿ земли тѣло, в ѿ камені ко(с)тї, г ѿ моря кровь, д ѿ с(б)лнца очи, е ѿ облака мысли, з ѿ свѣта свѣ(т),



*Наречение имен. Фрагмент фрески «Творение Адама»  
Воскресенского собора в Тутаеве. 1679–1680 г.*

З ѿ вѣтра дыханіе, ꙗ ѿ огня теплота»<sup>26</sup>. Античный импульс апокрифа замешан на идеях глубокой языческой архаики. В состав исходных элементов, которые вобрал в себя первочеловек, наряду с классической четверицей, если допустить, что ветер тождествен воздуху, а море — воде, включались сугубо природные основания: камень, облака, солнце и свет. Причем описания головы Адама в ее соотносительности с солнечными очами и облаками-мыслями, явно вызывают мифологические ассоциации, когда череп первочеловека уподобляется небесной части мироздания. В мифах древних народов известны аналогичные уподобления телесных частей земле, камню, морю. Совершенно очевидно, что речь идет не столько о единой природной основе человека и природного мира и не о родстве на этой основе человека с природой, а о прямом тождестве первочеловека миру, когда природные первоосновы материальной сущности человека возводятся к комбинации природно-космических стихий. Адам, как микрокосмос, согласно апокрифу, являлся малым подобием мироздания. Он не только символически олицетворял собой макрокосмос, но и одновременно отождествлялся с ним. Аналогичные «Повествованию о создании Адама» мифологические архетипы были широко распространены в неканонической книжности.

Как уже говорилось, тело первого человека создается Богом из земли, кости — из камня, кровь берется от моря, очи — от солнца, мысли отождествляются с облаками, дыхание — с ветром, теплота относится к действию огня, даже за дыханием для Адама Господь отправляется в Горный Иерусалим. В другом ветхозаветном апокрифе — «Книге Еноха» — создание человека происходит аналогичным образом: «Пл(т)ь его ѿ землѣ кр(в)ь его ѿ роси и слнца ичи его ѿ без(д)ны морскыя... косми ѿ травѣ земнѣ. дшж его ѿ дха моего и ѿ вѣтра»<sup>27</sup>. Для сравнения приведем соответствующий апокрифический сюжет о сотворении человека по сербскому списку «Беседы трех святителей» XVI в.: «Откуда быс человек? — от земле. Како сотворен быс? — от восьми частей; 1) от земле, 2) от моря, 3) от солнца, 4) от облака, 5) от ветра, 6) от камена, 7) от Святого Духа, 8) от сего света. Тако сътвори Бог от восьми части воедино. Рече: Аще изыдет семе человеце и аще будет еще его от моря, то будет лаком, аще ли будет от солнца, то будет мудрь и почтен и съмыслны, аще от облака будет, то прельстивъ, аще ли от ветра, то сильнъ и срьдитъ, аще ли от камене будет, то смиренъ и добровольнъ въ вѣсѣмъ»<sup>28</sup>. Как видим, интерпретация «Беседы трех святителей», которая представляет собой памятник поздний и компилятивный, воспроизводила мотивы более ранних текстов. Она весьма близка «Повествованию о том, как сотворил Бог Адама». В данном случае возможен как общий протограф, так и параллельное существование близкородственных текстов, которые в идейно-мировоззренческом плане родственны также «Книге Еноха», от которой процитированные тексты отличаются лишь деталями.

Очень близкое соответствие «Повествованию о том, как сотворил Бог Адама» дает отрывок из Кирилло-Белозерского сборника XVI в., принадлежавшего известному древнерусскому книгочею и любителю апокрифического чтения Ефросину. Составные части первого человека, за исключением некоторых сугубо духовных характеристик, уподобляются важным частям природного макромира: «Гѣтв(о)ри бѣ чѣка ѿ ѿ ча(с)ти. а. часть ѿ земли. в. ѿ ѿ моря. г. ѿ ѿ слнца . д. ѿ ѿ облакѣ. е. ѿ ѿ вѣтра. з. ѿ ѿ каменѣ. ж. ѿ ѿ дха стго. и. ѿ ѿ мира свѣта сего. иже ѿ земли. то е(с) тѣло его. ѿ моря кровь. ѿ слнца ичи. ѿ облакѣ мысли. ѿ вѣтра дхъ его. ѿ каменѣ оуверженіе доброу и злоу. а ѿ стго дха иже поставленъ въ чѣцѣх а ѿ свѣта мира сего то есть дхъ е по чѣкѣ. ѿ земли хоужши всѣхъ части. ѿ моря доброта. ѿ слнца красота. ѿ облака легота. и оумы матежни. а ѿ вѣтра зависть. а ѿ стго дха на всако(м) блгть. а ѿ свѣта мира сего то есть кротость»<sup>29</sup>.

Восьмерица микро- и макрокосмических соответствий тяготеет к дуальной схеме запараллеливания четырех материальных свойств четырем свойствам духовно-нематериального порядка, но в результате отдельных нечетких уподоблений получается некая седмерица. Пары материальных уподоблений сводятся к классическому набору: тело — земля, море — кровь, солнце — очи, ветер — дух, камни — кости. В глаза бросается не сглаженное автором (или сводчиком) текста противоречие. Душа человека уподобляется свету мира, символически прообразующему Христа, и Духу Святому. Но одновременно эта несколько необычная символика нематериальной субстанции дублирует пару ветер — дух. К промежу-

точной, наименее материализованной сфере можно бы было отнести следующие пары уподоблений: мысль — облака и дух — ветер. Следствием дематериализации воздушной первоосновы исходной традиционной четверицы не получается. Таким образом, подгонка схемы восьми элементов к библейской дуалистической антропологии, с ее установкой на двуприродность, разрушает цельность изначального архаического и пантеистического в своей основе повествования о составе человеческого тела.

Несмотря на правку исходной мифопантеистической основы в духе антропологической концепции двуприродности венца творения, методология предшествующего такой переработке мифологизма просматривается в тексте вполне определенно: микрокосмос не утратил тождества макрокосмосу, являя собой в параллельной модели зеркало Вселенной. Правда, в результате правки в зеркале отражается образ, лишенный прежней гармонической цельности.

Текст памятника имеет синкретический характер, в нем совмещаются два мировоззренчески-разнородных концептуальных подхода, не отвергнутых древнерусскими переписчиками вопреки их несовместимости друг с другом. Такое книжное двоеверие можно сопоставить с бытовым. Синкретический текст мог вызывать ассоциации с сохранившимися в общественном сознании Древней Руси пережитками мифовосприятия действительности. Ведь антропоморфизм был связан с очеловечиванием и одушевлением природы, а это опасное вольномыслие с точки зрения канонов христианской веры.

Кроме того, выстроенная схема уподоблений дает набор нравственных и психологических качеств, которые, в силу соответствия их природным составам, попадают под управление стихий: кровью предопределяется доброта, зависящая от стихии воды; мысль порождается «легкота», являющаяся сущностным признаком облака; от дыхания ветра возникает зависть, причастная воздушной стихии; свет мира сего являет кротость, которая сущностно связана с солнечным огнем. Поведение человека, с точки зрения этих мировоззренческих установок, не может рассматриваться как акт свободного волеизъявления, ибо оно предопределено воздействием на него той или иной преобладающей в организме стихии. Выбор между добром и злом при таком раскладе не остается. Мировоззренческие установки апокрифа в итоге оказываются вне рамок канона, они сопоставимы разве что с установками на роковую предопределенность в восприятии бытия с позиций астрологии. Таким образом, получается, что изложенная апокрифами в библейских понятиях характеристика человека не просто далека от церковной ортодоксии, но и вовсе не имеет отношения к христианской антропологии. Отождествление макро- и микромиров в апокрифической трактовке возрождало принципы мифологического антропоморфизма в восприятии бытия<sup>30</sup>.

В аналогичном сюжете из другого Кирилло-Белозерского сборника, относящегося к XV столетию, довольно безыскусно объединены две традиции — античная, воспроизводящая строгую философскую формулировку учения о четырех первоосновах мироздания, и ее наглядная по своей предметности мифопантеистическая интерпретация, сливающая восьмерицу с мифологическим образом человека:

«Тѣло (ж) оу(б) члѣче ѿ четыре(х) съставѣ рѣ(ч) соз(д)ано има(т) ѿ огня теплоу а ѿ воздуха стоуденство. а ѿ земли соухотоу. а ѿ воды мокротоу. и индѣ пишет па(к) адамъ ѿ .н. части сътворенъ бы(с). а. є ѿ земли тѣло. б. є ѿ чермна(г) моря кровь. г. є ѿ слнца вчи. д. є ѿ вѣтра дыханіе дши его. е. є ѿ облака мысли его добрыа (ж) и злыа. з. є. ѿ каменя кости. ѿ. є ѿ дха стго и(ж) есть положилъ въ члѣцѣ правдѣ и часть. ѿ свѣта вѣка. и(ж) нарицается хс. н. а часть ѿ самого х(с)а. доуховеніа дша. егда сътвори бѣ адама»<sup>31</sup>. Если учесть, что восьмерица рассматривалась в средневековье как удвоенная четверица, то можно ставить вопрос об объединении в данном отрывке библейской, мифологической и философской концепций человека.

Классическая восьмерица получалась из объединения четырех стихий и их качеств. В апокрифе в нее включены как традиционные материальные основы мироздания, так и основы совершенно нематериальные, производные уже не от античной, а от христианской онтологии: земля — тело, «чермное» море — кровь, солнце — очи, ветер — дыхание, облака — мысли, камень — кости, от Духа Святого — правда, а от Христа — душа. Введение духовной субстанции в ряд мифоантропологических восьмеричных уподоблений, безусловно, отражает представления о двуприродности человека. Элементы библейской антропологической концепции, таким образом, вводятся в дополнение к философским и мифологическим характеристикам человека. Приведенный апокрифический фрагмент отразил в своем содержании попытки совмещения разнородных религиозно-мировоззренческих концепций.

Остается добавить, что уподобление частей тела природным элементам мироздания было воспринято в традиции народного православия и получило отражение в духовном стихе. Трактовка микро- и макрокосмических соответствий в духовном стихе та же, что и в апокрифе. Четверица состава человеческого тела выглядит следующим образом:

Первая часть, кости — от камня;  
 Вторая часть, тело — от земли;  
 Третья часть, руда — от Черного моря;  
 Четвертая часть, мысли — от облацев<sup>32</sup>.

Пантеистический характер антропокосмических соответствий сохранили в своем учении духоборы, которые удержали в религиозной доктрине много восходящих к язычеству элементов, облеченных сектантами в специфические двоеверные формы<sup>33</sup>. Природу человека они объясняли следующим образом: «...тело в человеке от земли, кости от камня, жилы от кореня, кровь от ветра, благодать от облака»<sup>34</sup>. Выстраивается линия преемственности через миф к апокрифу и к сектантской доктрине через духовный стих, который, в свою очередь, подпитывался апокрифическими мотивами. Ведь духоборы, чуждые письменной фиксации своих воззрений, непосредственно могли быть связаны с устной традицией народного, и притом нередко воспроизводящего двоеверные архетипы, духовного стиха.

Во всех цитирувавшихся выше текстах проводится мысль о том, что человек состоит из тех же субстанций, что и мироздание. Именно этот принцип лежит в основе уподобления частей человеческого тела той или иной части природы. М. Н. Громов, детально проанализировавший «Повествование о том, как сотворил Бог Адама», называет следующие возможные варианты сопоставлений: тела — с землей или перстью, костей — с камнем или облаком (тогда как в другом случае с камнем соотносится сердце), крови — с морем, очей — с солнцем, мысли — с облаком, а души человека — с вдуновением Божиим<sup>35</sup>. В «Книге Еноха» ряд антропокосмических соответствий отличен от вышеприведенного. Там кровь уподобляется росе и солнцу, очи — бездне морской, а волосы — траве, душа же одновременно производится и от духа, и от ветра. Значительно варьируют пары соотносимых частей и в текстах других апокрифических памятниках. Вне зависимости от конкретных уподоблений апокрифы о творении из элементов представляют собой один пласт, объединенный идеей субстанционального тождества человека и природы. Выделение четырех или восьми природных субстанций как единой природной первоосновы мира и человека характеризует такую особенность архаического мировоззрения, согласно которой человек воспринимался как космическое существо и, наоборот, Космос представлялся антропоморфным. На этой мировоззренческой основе осуществлялось уподобление макрокосма Адаму как малому подобию мироздания.

Создатели апокрифов, следуя принципу тождества, не ограничивались объяснением свойств человека природными аналогами — само мироздание, по логике таких воззрений, уподоблялось человеку. В одном из вариантов «Беседы трех святителей» образ мира дается в следующем описании: человек «есть бо небо и земля, и яже на небеси, и еже на земли, видимая и невидимая: отъ пупа до главы яко небо, и паки отъ пупа дольная его часть яко земля; ибо земля имѣетъ силу рождательную и прохождение водъ и звѣрей тѣлесоразянтельныхъ; тако и въ сей нижней части чловѣка сія сѣть. Паки же въ горней части его, яко на небеси свѣтила, солнце и луна, громъ и вѣтръ, сице и въ чловѣкѣ и во главѣ, очи и гласъ и дыханіе и мгновение ока, яко молнія скоростественно»<sup>36</sup>.

Пантеистически-антропоморфный образ мира находим в «Стихе о Голубиной книге»:

У нас белый вольный свет зачался от суда Божия,  
Солнце красное от лица Божьего,  
Самого Христа, Царя Небесного; ...  
Звезды частые от риз Божиих,  
Ночи темные от дум Господних,  
Зори утренни от очей Господних,  
Ветры буйные от Свята Духа, ...  
У нас мир—народ от Адамия,  
Кости крепкие от камня,  
Кровь—руда наша от черна моря<sup>37</sup>.



В духовном стихе и в апокрифах отражены представления, общие для индоевропейских народов. Учение о параллелизме микро- и макрокосма впервые было сформулировано младшим современником Пифагора Алкмеоном (ок. 500 г. до н. э.). Примеры того, что обоженный мир получал антропоморфные уподобления либо само мироздание отождествлялось с антропоморфным божеством, в мифокультурах известны. В древнеиндийской мифологии Пуруша олицетворял собой весь Космос<sup>38</sup>, а в «Старшей Эдде» скандинавов повествуется о создании мира от тела первого антропоморфного существа Имира. Его плоть дала начало земле, кости — горам, череп — небу, кровь — морю и волосы — лесу<sup>39</sup>. Получается, что и в древних пантеистических мифах, и в апокрифических сюжетах, отождествляющих микро- и макрокосм, выделяется довольно устойчивый, общий для них набор сопоставлений частей человеческого тела (либо тела божественного предка) и элементов мироздания. Варианты расхождений между мифами и апокрифами носят частный характер.

Генетические корни мифологического ядра рассматриваемых апокрифов глубоки. Можно сказать, что сама архетипическая основа пантеистического антропокосмического тождества имеет общечеловеческий характер и встречается в разных этнокультурных традициях. Так, например, согласно древнеиндийским аналогиям: «...из пяти частей состоит этот человек. Его тело — свет. Отверстия — пространство. Кровь, слезы и семя — вода. Тело — земля. Дыхание — воздух»<sup>40</sup>. Близкие идеи разрабатывались и веками сохранялись в других культурах. Суть этих идей можно обобщить словами Платона: «...Космос... уподобился совершенному и умопостигаемому живому существу, подражая его вечной природе»<sup>41</sup>.

Из восходящего к древней общечеловеческой мифологической основе принципа параллелизма частей тела Космосу проясняется смысл и мировоззренческая подоплека человеческих жертвоприношений. В космогенезе назначение жертвы может быть понято только с учетом мифологического антропоморфизма. Вселенная, согласно древнеиндийским мифам, составляется из частей космического первочеловека Пуруши (аналог Адама). Каждая пара уподоблений имеет космогенетическое назначение, каждая часть преобразуется в соответствующую часть Вселенной: глаза — в солнце, рот — в огонь, дыхание — в ветер, пуп — в воздух, голова — в небо, уши — в стороны света, ноги — в землю, разум — в месяц. В иранской мифологии Ормазд (Ахурамазда) образует небо из своей головы, землю — из ног, воды — из слез, растения — из волос, огонь — из духа.

Вариации этих общих для потомков индоевропейских народов древних идей звучат в переводной древнерусской книжности: в «Повествовании о том, от скольких частей создан был Адам», в «Стихе о Голубиной книге», в космологии «Беседы трех святителей». В контексте церковно-православной древнерусской культуры мифологические постулаты апокрифов выжили во многом благодаря их маскировке христианизированной риторикой. Характерно, что аналогичные синкретические процессы происходили и в других культурах, например в мусульманской. Согласно одной восточной легенде, дьявол проник внутрь Адама, а то, что он увидел, соответствует микро- и макрокосмической аналогии: в голове Адама

было семь небесных сфер, тело характеризовалось как земля, волосы — как деревья, кости представлены горами, а жилы — реками. В мусульманской легенде качества стихий, уподобленные телесным жидкостям и одновременно сезонам года, описываются так же, как и в апокрифе «О частях тела» — через действие черной и желтой желчи, а также крови и флегмы<sup>42</sup>.

Можно указать еще на один мотив апокрифического «Повествования о том, как сотворил Бог Адама», который также отражает затушеванную христианской фразеологией исходную мифологическую основу. Это сюжет о соучастии Сатаны в создании человека. Согласно содержанию памятника, Сатана остается при Адаме, когда Бог уходит к солнцу за очами и, улучив момент, прикладывает свою руку к творению, измазав тело первого человека тиною. Из этой тины, которую Бог соскребает с Адама, затем создается собака<sup>43</sup>. В данном случае апокрифические образы Бога и Сатаны заменяют приспособленный к привычным христианским понятиям и трансформированный на монотеистический лад древний миф о первотворении. Согласно другим вариантам этого мифа, непосредственно отражающим архаические воззрения, в миротворении, а затем и в творении человека принимала участие пара гоголей, замененная в поздних двоеверных вариантах этого мифоапокрифического сюжета на Бога и гоголя либо на Бога и Сатану. Сцена творения локализовывалась на море Твериадском, а исходным материалом для творения служила поднятая со дна моря донная субстанция, которой соответствует тина в руках Сатаны из нашего апокрифа<sup>44</sup>.

Идея антропокосмического тождества заложена в сюжете о наречении имени первому человеку. В апокрифе о создании Адама на этот счет сказано немного: «...і посла Г҃ъ аг҃ла своего повелѣ възатї а(з) на востоцѣ добро на запа(де) мыслїте на сѣверѣ і на юзѣ. і бысть чл҃къ в д(ш)ѣ живѣ наре(ч) нма емѣ ада(м), а костен сотвори в(г)ѣ во адаме ѡмѣ і бысть ада(м)»<sup>45</sup>. Апокрифическое объяснение происхождения имени от четырех сторон света дает космическое осмысление первочеловека. Присутствующую в данном мотиве идею всесветности Адама можно рассматривать в плане последовательного развития принципа уподобления микро- и макрокосмоса. Правда, вселенский смысл имени теряется в древнерусском переводе, ибо составляющие его имя буквы имеют символическое значение только в греческом языке. Уподобление Адама Вселенной соответствовало семантике греческих значений, поэтому «византийские мистики считали имя Адама аббревиатурой, составленной из начальных букв греческих названий сторон света: альфа — восток (ἀνατολή), дельта — запад (δύσις), альфа — север (ἀρκτος), мю — юг (μεσημβρία)»<sup>46</sup>. Кроме того, комментаторы указывают, что из-за непонимания символического значения имени первочеловека в древнерусском тексте появилась ошибка: «аз» следует связывать с востоком и севером, а «мыслите» с югом. Именно такое, правильное, понимание соответствия букв и сторон света отразила восходящая к апокрифическому сказанию об Адаме часть «Беседы трех святителей» по списку П. С. Сречковича XIV в.<sup>47</sup>. Трактовка аналогичная апокрифической фиксируется и в ортодоксальной письменности, в частности в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского (ГИМ. МДА. № 145. Л. 259).

В «Вопросах и ответах Афанасия к князю Антиоху» по списку XVII в. находим разработку той же самой темы всесветности Адама, проливающей свет на мировоззренческие основания связи символики имени с четырехсторонностью. Согласно тексту этого памятника, четыре стороны мира прочно закреплены за одной из четырех стихий: «Отъ четырехъ конецъ глѣмъ мирѹ составленѹ быти, проявленно ꙗко чѣтыри естъ концы, востокъ и запад, и полѹнощь, и полдень, чѣтыри стихіа раждает рекше теплое и стѹденое и сѹхое и мокрое, взыщем прочее, кое стихна отъ коея части мірскіе раждается»<sup>48</sup>. Следовательно, есть все основания ставить вопрос о существовании представлений, отождествлявших четырехсторонность видимого пространства мироздания с человеком, и их обоих с общей для них основой — четырьмя стихиями. Приведенные здесь отрывки имеют единую мировоззренческую основу. Они дополняют друг друга и вполне определенно свидетельствуют о том, что антропокосмическая модель мироздания и вселенскость человека есть не что иное, как разные характеристики одного и того же: мира через человека и человека через мир, образующие органическое единство, спаянное четырьмя стихиями.

Можно указать еще на один аналогичный по идейно-мировоззренческому значению вышеприведенным текстам фрагмент древнерусской переводной литературы: «И не бѣ имени емаѹ. и възва бѣ. ѿ ре агглы. и ре(ч) имѣ. ищитѣ имени емоѹ. агглъ миханлъ иде на восток). и видѣ тоѹ звѣздоѹ ен (ж) нма нафола. и взм(т) ѿтоѹдоѹ. азъ. гаврилъ иде на полѹднѣ. и видѣ тоѹ звѣздоѹ. ен (ж) нма. машинмъ. и взм(т) ѿтоѹдоѹ добро. оурилъ иде на палаѹнощѣ. и видѣ звѣздаѹ ен (ж) нма бѣѡнѣ. и взм(т) ѿтоѹдоѹ мыслѣтѣ. рафанлъ иде на запа(д). видѣ звѣздоѹ ен (ж) нма адоръ. и взм(т) ѿтоѹдоѹ. ерь. и прѣдоша прѣ(д) бѣа. и ре(ч) коа дора ѿлоѹчитти. и чте по числоѹ и исправисѣ нма то. адамъ»<sup>49</sup>. Трактовка имени первочеловека вытекает из еврейской этимологии. В данной апокрифической редакции всесветность Адама — отражение древней иудаистской традиции, представлявшей Адама космическим существом, вобравшим в себя все мироздание.

Так разновременные апокрифы, дополняя и проясняя друг друга, обозначают ареал неканонических памятников, в которых затрагивается тема уподобления человека Вселенной, связанная с сюжетом о составах человеческого тела.

Как можно видеть, в различных вариациях апокрифического сюжета о создании Адама просматривается его исходная пантеистическая основа, «загримированная» под христианскую литературу, с типичными для нее понятиями и фразеологией. Некоторые сюжеты неканонической книжности сохранили пантеистическую интерпретацию антропоморфного образа мира. Кроме того, за многие столетия бытования в разноязычных христианских культурах неканонической легенды о появлении первочеловека следы пантеизма также не потерялись. Согласно апокрифическим описаниям, и при создании человека, и в последовательности творений вообще используется уже существующая первооснова, то есть мир как бы множится. Процесс разворачивания мира из самого себя в конечном счете замыкается на божественном начале, что позволяет говорить о тождестве божественного и природного, или о пантеизме. Именно такую картину и рисует мировоззренчески родственная апокрифу об Адаме «Книга Еноха», в которой сохранилась не искажен-

ная позднейшими вмешательствами концепция эманации. Если учесть, что антропология «Книги Еноха» совпадает с «Повествованием» о создании Адама и его апокрифическими вариациями как раз в части эманационно-пантеистических реминисценций, то прописанную в апокрифе о Енохе концепцию пантеистической онтологии вполне можно считать общей для всего рассматриваемого апокрифического блока текстов.

Несколько иную трактовку антропологических идей привносил в древнерусскую культуру перевод «Галеново на Гиппократ»: «**Миръ ѿ че(ты)рехъ вещейъ състави(с). ѿ огня. ѿ въздуха. ѿ земли. и ѿ воды. съставле(н) же бы(с) малыи миръ сирѣ(ч) члѣкъ. ѿ четыре стихѣа. сирѣ(ч) ѿ крови. ѿ мокроты. ѿ черныа желчи и ѿ черныа. и оубо кровь видѣнїемъ червена. вкушенїемъ же сладка. подобна оубо е(с) въздухоу. тако мокра и тепла. флегма же таже е(с) мокрота видѣнїемъ бѣла. вкушенїемъ же сладка**»<sup>50</sup>. Затемненный некоторыми сокращениями смысл отрывка проясняется с привлечением параллельных источников. Из них следует, что в «Галеново на Гиппократ» кровь уподобляется воздуху по общему им свойству мокроты и тепла; флегма — воде по общему им свойству мокроты и студености; желчь черная уподобляется земле, ибо им приписывались свойства холодного и сухого; красная желчь отождествляется с огнем по признаку сухости и тепла<sup>51</sup>. Чисто внешне в данном конкретном отрывке фигурируют те же блоки античных идей, которыми широко пользовались философствующие богословы при толковании христианской антропологии. Зачин апокрифа звучит как строго философский, ибо в нем отсутствует столь рельефно прописанное в других апокрифах антропологической тематики мифопантеистическое уподобление частей тела Космосу. Микро- и макрокосмические аналогии все-таки предполагаются, что и подтверждается всем содержанием памятника. В нем, как ни в одном другом тексте, все установки построены на методологии жесткой взаимной зависимости макро- и микромиров, хотя концепция антропокосмического тождества здесь отсутствует. Это значит, что в основе признания глобальных взаимосвязей всех явлений мироздания лежит не миф, а некий чуждый христианству религиозно-философский принцип.

Идейно-мировоззренческие особенности «Галеново на Гиппократ» во многом проясняет культурный контекст бытования памятника. В XV столетии в древнерусской книжности появляется литература рекомендательно-астрологического и гадательного содержания, в блоке с которыми наш апокриф присутствует в рукописных сборниках. Исследователи связывают новые явления в духовной жизни с расширением кругозора за счет установления новых культурных связей с Европой и арабо-еврейской культурой. Считается, что качественные перемены в развитии отечественной научной мысли стимулировались передовыми для средневекового времени философскими и естественно-научными знаниями. Но на самом деле это были типичные для эпохи, нередко надконфессиональные идейные импульсы, к тому же и религиозная окраска некоторых «трансплантированных» в древнерусскую культуру источников оставалась довольно яркой<sup>52</sup>.

На протяжении почти полутысячелетнего периода (с момента введения христианства) в Древней Руси формировались канонически выверенные воззрения на природу, человека, а также механизмы их познания. В философско-мировоззренческих подходах хотя и наличествовали расхождения, каждая из концепций освящалась авторитетом той или иной святоотеческой традиции, и таким образом согласовывалась с религиозно-мировоззренческими установками Св. Писания. За рамки этих установок древнерусские мыслители, если они не были откровенными еретиками, не выходили<sup>53</sup>.

Трактат «Галеново на Гиппократе» со стороны формы, содержания и своего назначения был лишен связи с религиозными традициями православия. Поэтому его появление в средневековой русской письменности знаменовало существенные перемены в характере самой древнерусской апокрифической традиции, которая доселе хотя и не укладывалась целиком в канон, тем не менее не подвергала резкой ревизии догматы, довольно мирно и непротиворечиво соседствуя с ортодоксальной церковной письменностью. Если судить по числу сохранившихся списков, чуждый ортодоксальным воззрениям текст «Галеново на Гиппократе» сразу и прочно вошел в репертуар чтения русских грамотников<sup>54</sup>. Кроме того, он стал той первой ласточкой, вслед за которой в книжные собрания стали проникать самые разнообразные рукописи медико-астрологического и предсказательно-прогностического содержания. С новой культурной волной бескомпромиссную борьбу повела церковная цензура, хотя первыми потребителями запретной (вносившейся в Индексы под грифом отреченной) литературы были сами представители духовного сословия.

Древнейший из известных списков апокрифа, озаглавленный «Галеново на Гиппократе», входил в состав личной библиотеки Кирилла Белозерского (1337–1427) — выдающегося древнерусского церковного деятеля и писателя, основателя Успенского Кирилло-Белозерского монастыря (1397 г.). Принадлежащие перу Кирилла произведения (послания сыновьям Дмитрия Донского, а также поучения) выдержаны в традиционном для русского проповедника нравственно-назидательном духе, но одновременно он выступил в несвойственной для церковного деятеля роли предсказателя (предупреждение о грядущем тяжелом испытании в тексте пасхалии на 1427 г.). Весьма показательно, что наряду с типичной монашеской келейной литературой (Евангелие, Псалтырь, Святыцы, Каноник, Лествица) в его личное книжное собрание входили четыре сборника энциклопедического содержания, написанные едва ли не рукой самого Кирилла. Наряду с богословскими статьями они содержали много сведений по истории, географии, медицине, антропологии и философии<sup>55</sup>. В одном из сборников содержится подборка естественно-научных, философски значимых и космологических текстов, объединенная в раздел «О земном устроении». Подборку открывает апокриф «Галеново на Гиппократе», которому сопутствуют следующие разделы: о развитии зародыша (текст, предположительно приписываемый комментатору Аристотеля Александру из Афродиксии, — III в.); о широте и долготе Земли; об устроении Земли, где излагается геоцентрическая космологическая концепция, сочетающая античные идеи о

сферичности неба с древними индоевропейскими мифами о мировом яйце; о землетрясениях, объясняемых проходом ветров через земные трещины; о четырех стихиях и их качествах; о четырех морях; о появлении жемчужины как прообраза непорочного зачатия; о мифическом Океане, отделяющем землю от ада и рая; о природе облаков, грома и молнии<sup>56</sup>. Г. М. Прохоров, опубликовавший текст, считает, что перевод был осуществлен с греческого языка. Греческим источником подборки естественно-научных и натурфилософских статей сборника Кирилла Белозерского называется выборка из трудов греческого религиозного мыслителя Евстратия Никейского (1050–1120), который был учеником еретичествующего византийского философа Иоанна Итала. Оба автора стояли на позициях рационализации веры. Можно даже говорить о том, что они преступили рамки богословствования, перейдя от богословия к научной интерпретации действительности. В русле псевдоаристотелевской традиции Евстратий Никейский предполагал наличие в земле жил, по которым струятся воздух, огонь, вода, с конденсацией земного пара он связывал образование дождевых облаков, а движением больших масс воздуха в земных расщелинах объяснял землетрясения<sup>57</sup>.

Что касается трактата «Галеново на Гиппократе», то происхождение его остается неясным. Публикатор памятника склонен считать, что это краткая выборка из комментариев Галена<sup>58</sup> к «Своду Гиппократе»<sup>59</sup>, произведенная анонимным компилятором из разных трактатов Клавдия Галена<sup>60</sup>. В тексте, по всей видимости, нашли отражение взгляды как одного, так и другого мыслителя. Вряд ли к возможным авторам апокрифа можно отнести Евстратия Никейского. Онтологические принципы, изложенные в апокрифическом тексте, предполагают равноправие четырех первооснов бытия. Они не совпадают с онтологическими воззрениями византийского мыслителя, который считал первозданным элементом воздух. Преобразованию воздуха Евстратий Никейский приписывает порождение воды, земли и огня<sup>61</sup>. Интересующий нас текст вполне мог прийти из современной Евстратию культурной среды, непосредственно с самим мыслителем не связанной (например, из среды образованной интеллигенции и византийских медиков XI–XII вв.). В ту эпоху в Византии и в обучении, и в практике широко применялись идеи Галена и Гиппократе, а также широко практиковалось составление трактатов, заимствованных из их сочинений<sup>62</sup>.

Появление надписанного именем Галена апокрифа на Руси свидетельствовало о возникновении здесь к XV столетию духовно-интеллектуальных запросов, аналогичных тем, которые имели место в Византии в бытность Иоанна Итала, Евстратия Никейского и современных им последователей Галена.

Вслед за Кириллом Белозерским «Галеново на Гиппократе» включает в один из своих рукописных сборников монах-книгописец Кирилло-Белозерского монастыря Ефросин (вторая половина XV столетия). Многие тексты книг Ефросина были заимствованы непосредственно из энциклопедических рукописных сводов основателя монастыря на Белом озере. Известные науке шесть сборников Ефросина предназначались для келейного чтения. Характерно, что сведения из различных областей знания в этих книгах едва ли не преобладают над текстами церковно-учительного ха-

рактера. Исторические, географические, климатические, философские, астрономические, мифологические и медицинские темы характеризуют светско-просветительские и научно-познавательные запросы книжника. Скопированный Ефросином текст «Галеново на Гиппократе»<sup>63</sup> помещен переписчиком в чрезвычайно насыщенное апокрифами и научными (в средневековом понимании) текстами<sup>64</sup>.

Дальнейшая судьба «Галеново на Гиппократе» связана с включением его в энциклопедический свод митрополита Макария (1481/82–1563) — «Великие Миней Четьи»<sup>65</sup>. Памятник находится здесь в окружении статей антропологического и естественно-научного содержания. Среди догматически выверенных текстов из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, Иоанна Дамаскина и других авторитетных для православной Церкви деятелей здесь помещены разделы, относящиеся к той же тематике, что и апокриф: «От врачебных книг», «От Ипократе», «О чело-вечестве естестве», «О философах и врачех»<sup>66</sup>. Официозный характер «Великих Миней Четых» вроде бы означал легализацию сомнительного с религиозно-мировоззренческой точки зрения произведения. Но приходится учитывать, что все это происходило на фоне непрекращающейся борьбы древнерусского духовенства с магией, разнообразными предсказаниями и их родной сестрой — астрологией. Как бы то ни было, но пока остаются необъяснимыми причины включения Макарием «Галеново на Гиппократе» в его грандиозный общерусский свод. Известно, что митрополит выступал с резкими обличениями астрологических предсказаний, но это не помешало выполнявшим его заказ книжникам остановить свой выбор на произведении, текст которого являлся руководством для медико-диетического прогнозирования.

Любое средневековое прогнозирование в конечном счете сводилось к астрологии или к ее дериватам: гаданиям по руке (хиромантия), земле (геомантия), внутренностям, «птицеграю» и пр. За всем этим стояли весьма своеобразные, не имеющие никакого отношения к христианству воззрения. Собственно философско-теоретического обоснования прогностики в «Галеново на Гиппократе» мы не находим, но все тезисы произведения могут быть понятны только с точки зрения их мировоззренческих оснований, которые предусматривали глобальные взаимосвязи всех сфер мироздания. Именно эта методология неявно присутствует в тексте и может быть реконструирована по косвенным признакам из логики повествования.

В тексте, например, моделируются принципы соотношений между возрастaми человека, временaми года и господством соответствующих им стихий в организ-ме: «...з(д)равотвоуѣт животное члвкъ. всаки нбо въ пре(д)реченныа стоуѣхна инъ. инѣми възрастомъ раститъ и множитсa. паче же оубо въ ѿрочати до. дї. лѣтъ оумноживаетсa кровь. тако же и в пролѣтїи. марта. и априлїа. маїа. за еже быти мокро-ва и топла. въ юноши же. ѿ. тїмъ лѣто(мъ), оумноживаетсa чръмьнаа жлѣчь. тако же и в лѣто. сїрѣ(ч) ноуна. ѿла август(с) за еже быти емоу теплоу и соухоу. въсверше-номъ же моужїи. м̄. и патїмъ лѣтомъ, оумноживаетсa чръмьнаа жлѣчь. тако же и въ есень. сїрѣ(ч) септєврїа. и окто(мъ)врїа, ноє(м)врїа. заеже быти емѹ соухоу и сто-уденоу. въ старом же. п̄. лѣтомъ. оумноживаетсa флегма. сїрѣ(ч) мокрота тако же и в зимѣ стоудена и мокра»<sup>67</sup>. В основе уподоблений лежит представление о взаимо-

зависимости человека и природы, обусловленное единством составляющих их материальных элементов:

1) детский возраст соответствует весне, а умножающаяся кровь, следовательно, стихии воздуха;

2) юношество уподобляется лету, господству красной желчи в организме, управляемой стихией огня;

3) осень символизирует зрелость, характером которой управляет черная желчь, эквивалентом же является стихия земли;

4) старчество — образ и адекватное зимнему засыпанию состояние организма, оказавшегося под наступившим влиянием мокроты (воды).

Изменение всекосмического баланса стихий, увязанное с попеременным господствующим положением одной из них, ставится в зависимость от временного фактора, а время, как известно, определялось по положению светил. Логика повествования выводит на астрологию.

Из других источников мы узнаем, что не только материальный мир, но и вся жизнь «строятся стихиями». В «Премудростях царя Соломона», весна характеризуется сухостью, лето — жаром, осень — мокротой, зима — стужей<sup>68</sup>. В строгом смысле, если сравнивать конкретно пары отождествлений, уподобление сезонов качествам соответствующих им стихий несколько иное, нежели в «Галеново на Гиппократе», но принцип зависимости времени года от соответствующей ему стихии у обоих памятников общий. Расхождения здесь не в методе, а в конкретике толкований.

Заключение о возрастных темпераментах — еще один, дополнительный, блок антропоприродных соответствий: «И оуѣ ѡтроча. тоу естъ рас(т)ворение тепло и мокро, тако ѡ крови. и его же ра(ди) ѡвог(д)а играють. ѡвог(д)а смеатса. и ег(д)а плачетса. скоро же оутѣшается. юноши же раствореніе е(с) тепло и сѹхо. тако ѡ чрѣмниа жлъчи. и сего ради соу(т) брѣз(д)ѣиши и свѣрѣпѣиши. свершено(т) же моужа раствореніе е(с) соухо и стоудено. тако ѡ чрѣмниа жлъчи. и сего ради соутѣ теплѣиши и бл҃гостоателѣиши. старомоу же растворение е(с) стоудено и мокро. тако ѡ мокроты. сего ра(д) соу(т) печални, и драхли. и кѣни и непамятливи. и ег(д)а гнѣбаетсяа пребываютъ неоутѣшними. и се виж(д)ь тако кровь оубо. мл(с)твоу и пода-теливоу сдѣловаетъ дѣшю. мокрота же е(с) флегма. коснѣиша и забытлива. чрѣмниа жлъчь честнѣиша и бл҃гостоателѣиша. познаетъ жеса непщеванна, и вины болѣзнемъ. прѣвое оубо ѡврѣсты, аще оубо ѡтроча е(с) боли. кровь естъ виновна. аще ли юноша чрѣмниа жлъчь. аще ли старѣ. флегма естъ ускоребляущиа. второе же познаетса. и ѡ времниъ вина. аще ли е(с). чрѣмниа жлъчь повинна естъ. аще ли зима. мокрота повинна е(с)»<sup>69</sup>.

Градация возрастов человека и их медико-биологических и психологических свойств сводится в памятнике к четверичной схеме, которая конструируется на основе учения о четырех стихиях. В христианском мире, в том числе и на Руси, большое распространение получило сакральное восприятие седмичности, где семь возрастов символически уподоблялись семи дням творения и семивековому циклу мировой истории. Такой схемой подчеркивалось, что все в мире проходит



стадии развития, расцвета, упадка и смерти<sup>70</sup>. Наш апокриф лишен традиционного христианского символизма в схеме возрастов. Правда, и в гиппократовской традиции были известны выделения семи возрастных сезонов, но там это соотносилось с семичастным порядком и структурой мира: дитя, ребенок, отрок, юноша, муж, пожилой, старик — соответствовали семичастной Вселенной, семи элементам, семи сезонам года (так!), семи ветрам и т. д.<sup>71</sup> Так что седмеричность как принцип полноты не всегда может относиться к христианскому символизму. В апокрифе, как и в гиппократовской традиции, проглядывает античный циклизм, ведь Гиппократ, как известно, учил, что гибели нет — есть обновление.

На основании концепции глобальных взаимосвязей апокриф называет причинами болезней нарушение пропорционального соотношения стихий (точнее, соответствующих им жидкостей, или составов) в организме, которое зависит от времени года и возраста. С учетом этого даются практические рекомендации лекарям: «З(д)равне е(с) бл҃госта҃вореніе прѣвѣмъ. Ѡ ни(х) же съставлено. е(с) тѣло. Ѡ бл҃госѡухаго. стоуденаго. мѡкра(г)»<sup>72</sup>; «Имат же и година стихіе четыре. пролѣтъ, лѣто. есень. зима. А весна оубо начинается. Ѡ. кд. марта м(с)ца. да(ж)до кд. июніа. бывает же оумноженіе крови. по(д)бае(т) оубо пущати кровь и творити учнищеніе оутробѣ съ воифимою. пища. ж зеліе тепло бѣжати же сытости рыбныа. и вина тепла. и вечереніа позна: Лѣто же начинается Ѡ .кд. іюніа да(ж)до .кд. септевриа. бывает же оумноженіе чрѣмныа жлѣчи. и подобае(т) себе оупоконти. и не іасти мно(г). угрѣвати. же(с) елико соутъ люта. и пити подобае(т) водоу стоуденоу. и ве(ч)ераніа поз(д)на влоучатиса. іасти же рыбы стоудены мало учнищеніа же оутробы. и пущаніа крови бѣжати: Ѡ кд же септевриа начинается есень. до кд де(к)вриа. и по(д)бае(т) вшапатиса Ѡ въкоушениа ввощен. и стоудены(х) водѣ, и множества вина. и оутрени(х) и стѣдены(х). и не совлачити собе. аще и доушно боуде(т). и хранити собе Ѡ гнѣва и гарости. и всаки(х) снедей множества. пущати же кровь и оучищати оутрѡба. воифимою оумалившиа лѡнѣ: Ѡ кд. же де(к)вриа да(ж). до .кд. марта. начинается зима. оумножае(т) же флегма іаже е(с) мокрота. по(д)бае(т) же іасти елико имать тепло-тѣ»<sup>73</sup>.

В характеристике чувств наблюдается отступление от заявленного принципа четверичности, но внесенное дополнение соответствует элементам мироздания по Аристотелю к исходной четверице добавляется еще и эфир, которые вместе в сумме своих качеств характеризуют пять чувств: «Чювѣства же въ члѣцѣ. е(с). зрѣніе. вѡнаніе. слышаніе. вкоушеніе. всазаніа. и оузрѣніе. Ѡ ефара вѡна(н)е Ѡ въз(д)оуха. слышаніе Ѡ вгнѣ. вкоуш(н)ѣе же Ѡ мокрого всазаніа же Ѡ земля»<sup>74</sup>. Классификация чувств не укладывается в концепцию четверицы стихий, которыми оперировал автор апокрифа. Количество первооснов здесь то же, что и у Аристотеля. Природным субстанциям приписывается способность к тому или иному чувственному восприятию: зрение связывается с эфиром, обоняние — с воздухом, слух — с огнем, вкус — с влагой, осязание — с землей. Для полноты соответствий пятое чувство ставится в сопряжение с эфирной субстанцией. Каждый из способов восприятия действительности соответствует одному из преобладающих субстанциональных качеств стихии, на котором и специализируется конкретный сен-

сорный механизм. Получается, что первоосновы мироздания соответствуют не только возрастам и частям тела человека, но еще и органам чувств. Характерно, что прежде понятие эфира ни в онтологические, ни в антропологические разделы памятника не вводилось.

Традиция уподобления чувств стихиям уходит корнями в индоевропейскую древность, а в основе ее лежат опять-таки представления о глобальных взаимопроницающих связях макро- и микромиров. В «Ригведе» находим такое рассуждение: «Из рта вышла речь, из речи — огонь. Далее возникли ноздри. Из ноздрей вышло обоняние, из обоняния — ветер. Затем возникли глаза. Из глаз вышло зрение, из зрения — солнце. Затем возникли уши. Из ушей вышел слух, из слуха — стороны света. Затем возникло сердце. Из сердца вышла мысль, из мысли — луна... Затем возник детородный орган. Из детородного органа вышло семя, из семени — вода»<sup>75</sup>. Качественно-сенсорные пары древнего мифа не во всем соответствуют апокрифу, но мировоззренческая, а точнее сказать, архетипическая основа у них единая.

Обращает на себя внимание порядок расположения в апокрифическом тексте сенсорных качеств субстанции, предполагающий иерархическую субординацию стихий и соответствующих им чувств, а следовательно, и разную значимость их в смысле достоверности. Ведь земля и вода имеют вкус, цвет, запах; огонь — цвет и запах; воздух — только запах; эфир лишен и этих качеств, его наличие обнаруживается только зрением. Может быть, не случайно в сенсуалистических рассуждениях древних зрению отдавали предпочтение перед слухом? Если наше предположение верно, то в иерархии стихий высшим статусом обладают первоосновы, предельно отстраненные от качественности и субстанциональности, а наибольшая достоверность придается соответствующему им восприятию как самому тонкому и чувственному органу. Ведь даже цветовая гамма радуги (чем не готовый природный символ классификации!) указывает на градации перехода от высших небесных к низшим земным оттенкам. Древний человек чутко реанимировал на природные явления, открывая многочисленные соответствия им в своей жизни.

Видимо, отсутствие в памятнике прямых формулировок чуждой православию астрологической методологии способствовало выживанию текста в условиях цензурного отбора материалов для церковных сборников. Однако находилось много заинтересованных и понимавших суть дела читателей, которые переписывали его для своих, далеких от благочестивых православных потребностей, целей. Поэтому совершенно не случайно, что в рукописных сборниках памятник непосредственно примыкал к внецерковной литературе гадательного-предсказательного плана, а по своему прямому назначению являлся руководством по астрологической медицине. Уже в XV столетии подборки статей, в которые включается рассматриваемый здесь переводной трактат, логически завершают не прописанную в самом тексте трактата астрологическую основу календарных рекомендаций, суждений о сезонах, а также онтологических и возрастных характеристик человека. «Галеново на Гиппократа» и его «конвой» однородны с точки зрения заключенных в них методологических установок. Они образуют в древнерусской книжности устойчивый и весьма своеобразный по своим идейно-мировоззренческим особенностям пласт

культурного наследия. Типичным образцом не вписывающейся в рамки ортодоксальности подборки является созданный в XV в. сборник философско-богословского и натурфилософского содержания из Троице-Сергиева собрания<sup>76</sup>. В блоке однородных текстов сформулированы мировоззренческие основания прогнозирования. Своеобразно интерпретированное античное учение о стихиях и их качествах сопрягается с установками на зависимость человека от природы, от времен года, погодных и климатических условий. «Конвой» апокрифа как бы логически восполняет недостающее в содержании «Галеново на Гиппократе» методологическое обоснование прогнозирования. Основой последнего во всех идейно родственных нашему апокрифу текстах является астрология, согласно которой движение светил предопределяет и время, и погоду, а также состояние и судьбу человека. Окружение «Галеново на Гиппократе» достраивало отсутствующее в самом памятнике теоретико-методологическое звено, предлагая философско-мировоззренческое обоснование для вполне конкретных медико-биологических, диетогигиенических и хозяйственно-производственных прогностических рекомендаций.

В «конвой» апокрифа названной рукописи вошли следующие статьи: «О крови пущении»<sup>77</sup>; «От хитрец», посвященной небесным знамениям погоды<sup>78</sup>; «О власожелцех»<sup>79</sup>; «О двенадцати зодиях», где изложена сферическая концепция семи небес<sup>80</sup>; «О зодиях добрых и злых»<sup>81</sup>; «О летнем обхождении и воздушных преминениях»<sup>82</sup>; «О степенях зодиям»<sup>83</sup>. Эта уникальная по своему содержанию рукопись давно попала в поле зрения исследователей<sup>84</sup>.

Появление на Руси новой в религиозно-мировоззренческом плане литературы по времени совпало с приглашениями первых иностранных лекарей к великокняжескому двору, которые, как и Гален, считались и «дохтурами» и «философами», да к тому же руководствовались рекомендациями родоначальника средневековой медицины. В придворной среде и между образованными книжниками быстро распространились интеллектуальные веяния, прямо или косвенно возбуждавшие еретическую склонность к сокровенным знаниям, магии, разного рода прогностическим предсказаниям. В XV, а затем и в XVI в., вопреки активному противодействию духовенства, в письменности распространились многочисленные тексты гадательно-предсказательного плана (типа громников, трепетников, лунников, колядников), большинство которых носило неприкрытый астрологический характер<sup>85</sup>. Потребность в такого рода литературе была столь велика, что в дополнение к греческим делаются переводы астрологических трактатов с латинского и еврейского языков<sup>86</sup>. К XVII столетию их вытесняет европейский «Луцидариус»<sup>87</sup>, который в новой редакции принес с Запада ту же самую методологию, что и «Галеново на Гиппократе», ибо восходил к тем же, что и апокриф, оккультным истокам.

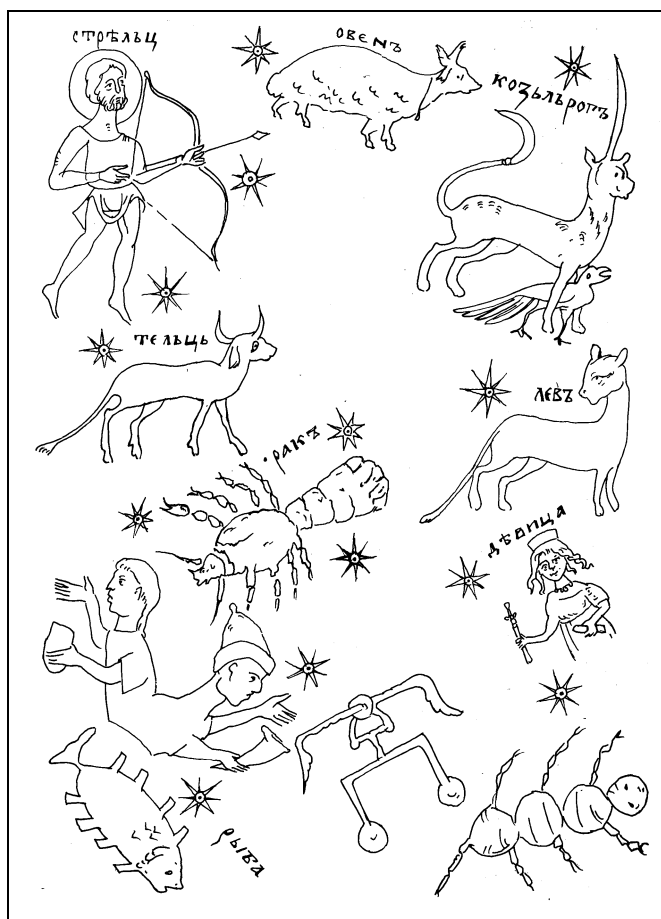
Закономерно, что именно в это время Индексы запрещенных книг выделяют в апокрифическом чтении раздел наиболее опасной в идеологическом отношении литературы — отреченные книги. Если апокрифы по большей части расценивались как сомнительные по достоверности содержания (что, кстати, не препятствовало их проникновению в литературу), то отреченные книги безоговорочно отме-

тались как злоеретическое богопротивное безумие. Цензурой запрещались: «рафли, шестокрыл, воронограй, астрономии, зодеи, алманах, звездочеты, аристотель, аристотелевы врата и иные составы мудрости еретические»<sup>88</sup>. Все эти произведения, при вполне конкретных различиях происхождения и содержания, объединяет общая для них и «Галеново на Гиппократата» оккультно-астрологическая методология, основанная на принципах всеобщей взаимосвязи явлений, управляемых движением светил.

Остановимся лишь на одном примере, ярко характеризующим идейное своеобразие увлечений астрологическими текстами древнерусских грамотников. В XVI в. высокообразованный псковский ученый-книжник Иван Рыков составил по заданию царского книгочеха компилятивный труд гадательного, прогностического и астрологического характера. Сюда наряду с извлечениями из Гиппократата и их толкованиями вошли почти все статьи, составлявшие литературный «конвой» «Галеново на Гиппократата» и обозначенные Индексами как отреченные: «Рафли», «Шестокрыл», «Аристотелевы врата», «Идеже святцы без алманах, ключ зодейной», «Паки по алманаху погодия, ветры», «О двенадцати зодиях, о месяцах», «О днях», «О часах», «Жил стрекания», а также статьи, характеризующие «Солнечное шествие в зодии», «Лунное шествие по зодиям», «Дни добрые и злые» и т. д.<sup>89</sup>

Математическая астрология Ивана Рыкова и основанная на ней прогностика базировалась на тех же онтологических основаниях, что и рукопись № 177 из Троице-Сергиева собрания РГБ, содержащая «Галеново на Гиппократата» вместе с мировоззренчески родственным ему «конвоем» из астрологических и прогностических статей. Планеты, имеющие связь со стихиями (водой, огнем, воздухом и землей) и их качествами (теплом, холодом, сухостью, влажностью), представлены в большинстве из перечисленных текстов управителями природных процессов. Из содержания ясно, что глобальная взаимосвязь всех явлений бытия осуществляется на основе взаимодействия макро– и микромиров, единых по природе, структуре и качественно обусловленных взаимными симпатиями. Воспринявшая импульсы античных идей средневековая оккультная натурфилософия объединила «звездное течение и лекарственные науки», к которым тематически примыкает наш апокриф.

Для истории древнерусской книжности и отечественной мысли «Галеново на Гиппократата» представляет большой интерес, ибо этот трактат замыкает на себе значительный пласт научного и культурного наследия, идеи которого оказались в мировоззренческом плане ключевыми для чуждого православной ортодоксально



Знаки зодиака. «Изборник Святослава 1073 года»

сти идейного направления. Это внецерковное направление в идейной жизни в конце XV в. представляли еретики-«жидовствующие», а в XVI в. разного рода гадатели, чернокнижники и «звездочетцы». И хотя в тексте апокрифа по цензурным или каким-то другим соображениям не была прописана астрология, она предполагалась в самом методе рекомендуемых памятником медико-диетических процедур. Эта «недостача» была восполнена устойчивым окружением произведения, в которое помещался апокриф «Галеново на Гипократа», но именно эта недоговоренность скорее всего и способствовала выживанию текста в условиях цензуры.

Близкие к прогностическим диетогигиенические рекомендательные статьи периодически встречались в древнерусских рукописях и ранее (начиная с «Изборника Святослава 1073 года»)<sup>90</sup>, а математическую расчетную сторону астроло-

гии не отвергали даже ее яростные противники (такие как обличитель жидовствующих — Геннадий Новгородский)<sup>91</sup>. Видимо, таким же неопасным мог быть текст «Галеново на Гиппократе», напрямую не предлагавший подрывавших православие методологических формулировок и противных канону мировоззренческих суждений. По формальным признакам, без углубленного проникновения в суть содержания текст вполне мог казаться идеологически неопасным и пригодным для помещения в авторитетные церковные сборники.

Можно высказать предположение о том, чем было вызвано проникновение внешне нейтральных текстов типа нашего апокрифа в православную письменность. Это были в научном плане наиболее информативные для своей эпохи произведения, что не могло не привлекать любознательного читателя и высокообразованных «книжников–интеллектуалов». Обращаясь к частностям, перенимая передовой для средневековья научный инструментарий, деятели русской православной культуры до XV в. избегали обращения к существенным философско-мировоззренческим основаниям светской науки. Думается, что именно еретичество возбудило интерес к мировоззренческой интерпретации античных знаний, сориентировав на сферу запретного с точки зрения христианских представлений. Когда «Галеново на Гиппократе» обросло логически дополнявшим его окружением, четко обозначилась методология отреченных сокровенных знаний, в самом произведении не заявленная. Поэтому есть все основания считать памятник в данном идейном контексте ярким образцом отреченной литературы, характеризующим внецерковное направление духовной жизни страны.

Апокриф и его «конвой» внедряли в сознание древнерусского общества посредневековому проинтерпретированные идеи великого древнегреческого врача и мыслителя Гиппократе и его толкователя Галена. Вслед за этими выдающимися мыслителями прошлого из учения о первоначалах как универсальной основы мироздания делались выводы о зависимости человеческого организма, да и самого макрокосма, от циркулирования и взаимодействия космических стихий. В зависимость от сочетаний стихий ставилась смена временных сезонов, возникновение болезней, психологическое состояние людей, которые, в свою очередь, представлялись управляемыми астрологическими знамениями в небесной конфигурации светил.

В ряду апокрифов антропологической тематики «Галеново на Гиппократе» стоит несколько особняком от таких неканонических произведений, как «Книга Еноха», «Повествование» о сотворении Адама и фрагменты о составах человеческого тела. В первом случае основой единства мироздания объявляются четыре стихии, а выявляемые в жизни глобальные взаимосвязи замыкаются на астрологию, во втором первоначалами названы микро- и макрокосмические объекты, в соответствии с чем формулируется мифопантеистическая религиозная концепция живого, антропоморфно мыслимого Космоса. Несмотря на отличия, все рассмотренные тексты воспроизводят набор элементов некой общей для всех них основы, компилируя идеи древнегреческих философов с библейским рассказом о творении. Апокрифические вариации темы либо получают астрологическую

аранжировку либо, что чаще, перерабатываются в духе мифопантеистической концепции бытия. При этом в текстах последовательно используются христианские понятия и образы.

Естественно, что в разных произведениях пропорциональные соотношения исходных информационно-смысловых блоков неодинаковые. В изложении учения о четырех стихиях порой преобладает по-научному строгая философичность, как это наблюдается на примере Кирилло-Белозерского сборника № 11/1088. Иногда на первый план выступают мифопантеистические антропо-космические образы, наиболее рельефно прорисованные в «Повествовании о том, как сотворил Бог Адама» и в «Беседе трех святителей». В других случаях мифопантеистическая трактовка мира и человека приглушена, но и тогда на первом плане оказываются не библейские и не философские представления о мире и человеке, а, как это наблюдается в случае с «Галеново на Гиппократе», формулируется замкнутая на астрологию концепция бытия.

Отдельные фрагменты апокрифов, в отрыве от общего контекста произведений, могут даже быть сопоставимы и со вполне ортодоксальными христианизированными обработками античного учения о стихиях. Например, «Книга Еноха» и «Галеново на Гиппократе» расходятся с каноном по кардинальным мировоззренческим вопросам, но эти расхождения касаются в первую очередь общеконцептуальной направленности произведения, в не конкретно-антропологической тематики. Среди апокрифов есть даже такие, отличия которых от ортодоксии весьма трудно различимы. Вот, например, один из вариантов рассказа о составе человеческого тела: «Тѣло (ж) оубо члѣ ѿ четыре(х) составъ создано имае(т). ѿ ѿгнѧ теплотѣ, ѿ воздуха студеньство. а ѿ земли сухотѣ. а ѿ воды мокротѣ. ѿторгнѣши же сѧ дѣши ис телеснаго сроднаго соуза. бж(с)твены(м) повелѣнїемъ. и тѣло в персть разнивае(т)сѧ. и часть къ части и кож(д)о ко своему сѣжичеству сходитсѧ. тако (ж) бо рѣтъ в сосѣде есть то аки дѣша в тѣле и егда пролѣтсѧ на землю то на многи части раздробитсѧ. к персти же земнѣи прилепи(т)сѧ. донде же прише(д) нѣкии хитре(ц) пакы ѿпа(т) совокупни(т) ю во едино тѣло. и во единѣ сосѣ(д) вливае(т). тако оубо и тѣло нашего естества кож(д)о по своей части разнивае(т)сѧ. тако (ж) возглашающе трѣбе и ѿ вѣка оусопшиѧ бѣдаши. тѣ абїе сливае(т)сѧ составъ ѿ частїи ра(з)ше(д)шихсѧ тѣла нашего»<sup>91</sup>.

В процитированном варианте апокрифа введен тезис о двуприродности человека. Этот важный для христианской антропологии принцип в других версиях апокрифа нигде с такой четкостью не прописан, что дает основание считать публикуемый текст наиболее христианизированной редакцией неканонического антропологического сюжета. Библейская концепция дуалистического антропоморфизма сказала здесь с наибольшей силой, тогда как в других апокрифах преобладает мифологическая или философская (что реже) трактовка темы.

Рассуждения о том, что в результате смерти обездушенное тело распадается на четыре первоначальных элемента, возможно, восходят к Иринею, который в распаде телесных комбинаций стихий видел залог будущего воскресения из мертвых, представлявшегося ему как возобновление существовавших прежде конкретных

комбинаций элементов, а затем соединение воссозданных по Божьей воле тел с оставшимися после их смерти душами.

Уподобление души руги свидетельствует о том, что автор текста душевную субстанцию человека понимал вполне материально. Вытекающие из этой мировоззренческой посылки дальнейшие рассуждения о сохранении душевной материализованной субстанции умерших в земле, а затем повторное соединение ее при воскресении с воссоздаваемыми из элементов телами расходится с онтологией и антропологией христианства. В апокрифической трактовке воскресение мертвых больше походит на широко распространенные у языческих народов представления о жизни умершего в подземной могильной домовине, связанные с верой в последующее возрождение усопших к новой жизни.

В данном отрывке апокрифического текста, ближе других стоящего к ортодоксии, указывается не восьмерица первоэлементов, а классическая античная четверица, запараллеленная на качества стихий. Попытка преобразования античной концепции о стихиях в христианские представления о воскресении не была доведена до логического завершения. Церковную трактовку философизированного пассажа о комбинации элементов можно считать привнесенной и вторичной, отражающей стремление некоторых не вполне христианских авторов переработать древнегреческое наследие.

Философский пласт памятника с заключающимися в нем античными идеями оказался нейтрализованным вследствие «подгонки» под библейско-монотеистическую концепцию бытия. В результате элементы философии были приспособлены к запросам теологии (что также было свойственно и ортодоксальному рационалистическому богословию). Но одновременно в тексте сохранились не стертые идеологической правкой следы наивно-материалистических воззрений на природу тонкой душевной субстанции, чем и определяется неканонический характер памятника.

Еще одно близкое соответствие только что рассмотренному памятнику находим в рукописи XVII в. Соловецкого собрания № 259 (317): «В\* ... ким же образом различается дша от тѣлесе? О\*. О(т) четырех вещей явѣ вѣрѹем яко тѣло члвкъ составляется. глѹ же о(т) крове и о(т) флегми и черныя и желтыя желчи. рекше о(т) теплаго и стѹденаго и сѹхаго и мокрого. сирѣч о(т) огна и воды и воздуха и земли. кровь ѹбо яко тепла явѣ яко о(т) огня. хмѣ же яко мокро явѣ яко о(т) воздуха. желчь же яко сѹха явѣ яко от земли. слѹз же яко стѹден проявлено яко о(т) воды. в си(х) четырех составех яко же в четырех стѣнахъ в домѹ тѣлесне равно нѣкоей голѹбницы затворена естъ дша. во время ѹбо смерти повелѣнїем божїим отступаютъ друг от друга четыре составы. яко же бы реклѣ. разорятся четыре стѣны храмѹ. и отходит яже внѹтрь затвореная голѹбница рекше дша. и первѣе ѹбо отступает кров. сирѣч теплый животный состав. тѣм же мертвая тѣлеса желчь ѹбо имѹт по смрти. и глѣнь. и слѹз. кров же никакo же»<sup>93</sup>. Как и предыдущий вариант, этот пассаж, построенный на синтезе античных и христианских представлений, можно было бы считать вполне

\* В и О в рукописи — аббревиатура слов «Вопрос» и «Ответ».



ортодоксальным, но уподобление тела человека «дому телесному» вызывает совершенно четкие антропокосмические ассоциации, ибо дом в традиционном мировосприятии, а именно таким было средневековое массовое сознание, однозначно ассоциировался с моделью мира, а части дома, в свою очередь, уподоблялись частям человеческого тела<sup>94</sup>. Впрочем, эти тонкости можно уже отнести на счет подсознательного восприятия архетипа.

Подводя итог, нельзя не отметить, что провоцировавшееся апокрифами нарушение доктринальной чистоты трактовки материальной природы человека отнюдь не было связано с античной составляющей их содержания. Трансляция отдельных античных идей, изъятых из контекста содержавших их дохристианских концепций, не нарушала установок канона. Именно поэтому к учению о стихиях обращались такие крупные богословы, как Василий Великий, Севериан Габальский и Феодорит Киррский, которые восприняли, переработали и сохранили античные идеи о неунитарности материальных первоначал бытия. Правда, у названных экзегетов элементы античного наследия были приспособлены к христианской в доктрине, согласно которой материальная субстанция лишалась сущностных качеств самобытия и ставилась в полное подчинение идеальному божественному первоначалу. Христианские богословы выдвинули тезис о промежуточном творении, согласно которому Бог сначала творит исходные материальные стихии, а потом из них формирует все многообразие мира. Данным приемом отсекался неприемлемый для христианства и ключевой для античных мыслителей принцип извечности материальных первоначал, которому соответствовали представления об извечности мироздания, пребывающего в постоянных превращениях и изменениях комбинаций первоэлементов. Христианская картина мира усложнялась и интеллектуализировалась за счет введения элементов античной учености, но все это осуществлялось только в пределах догматических рамок, с сохранением исходных установок на креационизм и финализм.

Из сказанного ясно, что не античные реминисценции влияли на оценку ненадежности текстов, ибо в таком случае под сомнение следовало бы поставить аналогичные фрагменты экзегетов. Все дело в концептуально-мировоззренческой аранжировке античных компонентов апокрифических текстов. «Повествование о том, как Бог создал Адама» и идейнородственные ему апокрифические сюжеты в принципе чужды христианскому вероучению, поскольку в них заложены идеи пантеистически-антропоморфного истолкования бытия, а это такой тип мировоззрения, который в отличие от христианского креационизма, противопоставляющего духовное и материальное начала мира, основывается на отождествлении божественного, природного и личного начал. Пантеистическое истолкование бытия возрождало языческий антропоморфный образ обожествленной Вселенной. Следовательно, имеются все основания ставить вопрос об отнесении апокрифа о сотворении Адама и других близких ему апокрифических текстов к разряду отреченной литературы.

Исследователи видели в античных реминисценциях христианских памятников «синтез мудрости Библии с мудростью Афин». В некоторых неканонических сю-

жетах антропологической тематики, как и в ряде авторитетных для Церкви богословских трактатов, восходящее к Эмпедоклу учение о четырех первоосновах бытия было вполне адаптировано к христианской доктрине путем изъятия из контекста породившего его мировоззрения. На древнегреческой философской основе учения о материальных первоэлементах построен текст «Галеново на Гиппократе» отреченный характер которому придает астрологическая аранжировка сюжетов памятника. В условиях русского двоеверия синкретические тексты таких апокрифов, как «Повествование о создании Адама» и «Книга Еноха», с типичной для них трансформацией четверицы первооснов в космоприродные стихии, сообщали импульс пантеистических переработок антропологического сюжета. Здесь наследие античности работало в контексте близкого язычнику и двоеверу мировосприятия. Памятники этого круга и воспроизведенное в них учение о стихиях характеризуют не античный традиционализм, но соответствовавший ему языческий тип культурной традиции, на славяно-русской почве вполне ассоциировавшейся с собственными дохристианскими пережитками. Если этот пласт неканонического наследия более всего соответствовал народному мировосприятию, то в полном смысле ересной оказывалась только смыкающаяся с отдельными апокрифами астрология.

Таким образом, исходный античный элемент оказался причастным к разным идейным традициям Древней Руси: ортодоксальной, двоеверной и еретической, близкой умонастроениям древнерусских вольнодумцев XV–XVI столетий.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитости философов. М., 1979. VIII. 76.

<sup>2</sup> См.: Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985. С. 117, 213–214. Первоматерия для Аристотеля — это всего лишь возможность того, чем она может стать после соединения с формой. В подлунном мире из различных сочетаний первоматерии возникают сложные тела. Эта часть учения Стагирита изложена в его трактатах «О возникновении и уничтожении», «Физика».

<sup>3</sup> См.: Богомолов А. С. Указ. соч. С. 214.

<sup>4</sup> См.: Мочульский В. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 71.

<sup>5</sup> См.: Громов М. Н. «Элементы мироздания» в апокрифической литературе // Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 1998. С. 63–67.

<sup>6</sup> Иринеи Лионский. Об осьмерице // Против ересей. М., 1868. С. 79.

<sup>7</sup> Бондарь С. В. Античное учение об элементах и некоторые антропологические воззрения в Изборнике Святослава 1073 г. // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 130; Громов М. Н. К истолкованию апокрифа о сотворении Адама // ТОДРЛ. Т. 42. Л., 1989. С. 256–258.

<sup>8</sup> См.: Бондарь С. В. Указ. соч. С. 128.

<sup>9</sup> «Изборник 1073 года» является одной из древнейших датированных русских рукописей, переписанной с болгарского подлинника для князя Изяслава, а позднее переадресованной ставшему киевским князем Святославу. Это емкое апологетическое изложение основ монотеистической религиозной доктрины в условиях христианизации Болгарии и Руси давало представление об основных положениях вероучения. Сохранились только русские списки памятника в количестве 24 экземпляров. Они датируются XII–XVII вв. (подробнее см.: *Левочкин И. В.* Византийский энциклопедический сборник в Болгарии и на Руси // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 35–41; *Его же.* О естественнонаучном и философском содержании Изборника Святослава 1073 г. // Памятники науки и техники: 1982–1983. М., 1984. С. 119–130; *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 119–196.* Извлечения в «Изборник 1073 года» делались главным образом из произведений апологетов и отцов Церкви. Широко представлены известные своей благосклонностью к античной мудрости представители каппадокийской богословской школы (Григорий Низианзин, Григорий Нисский), на фоне которых абсолютно преобладает авторитет Василия Великого. Из наиболее философичных авторов представлены в извлечениях Ориген, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Федор Раифский (см.: *Жуковская Л. П.* Древние книги и писатели в Изборнике Святослава 1073 г. // Изборник Святослава 1073 года: Научный аппарат факсимильного издания. М., 1983. С. 31–40).

<sup>10</sup> Статья «Иустина Философа о правой вере» // Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. М., 1983. Л. 9 об.–Л. 15.

<sup>11</sup> См.: Там же. Примеч. 17; *Бондарь С. В.* Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073, 1076 годов. Киев, 1990. С. 59.

<sup>12</sup> См.: Изборник... Л. 10 об.; 24 об.; 245–246.

<sup>13</sup> См.: Там же. Л. 232 об.; 243–246.

<sup>14</sup> Воспроизводимый «Изборником 1073 года» в данной части Феодорит Киррский опровергал общую для Платона, Пифагора и Плотина идею извечного существования душевной субстанции, а Оригену вменялась «безумная» мысль о переселении душ (см.: Изборник... Л. 246).

<sup>15</sup> См.: Там же. Л. 232.

<sup>16</sup> См.: *Бондарь С. В.* Античное учение об элементах и некоторые антропологические воззрения в Изборнике Святослава 1073 г. // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988.

<sup>17</sup> Большой объем сведений об античности содержится в так называемом «Философском трактате» («Максимова о различении сущности и естества по внешним»; «Феодора, пресвитера Раифского, о том же»). Текст в своей основе находит соответствия с разделами «Метафизики», «Физики» и «Категорий» Аристотеля. Источником скорее всего служили сочинения не самого Аристотеля, а кого-то из его средневековых толкователей. В этой наиболее философичной части памятника дано определение общих понятий: «сущность», «сущее», «природа», «ипостась», «род», «вид». Например, сущности разделяются на бестелесные и телесные, понятие о которых смыкается с представлением о четырех первоэлементах. Естество определяется как качественно определенное бытие, не нуждающееся для своего существования ни в чем другом. Надо сказать, что если в трактовках логико-философских понятий авторы следуют античной традиции, то в изложении материала, в его образном строе и примерах они вполне оригинальны. Наследие античности всецело

подчиняется задачам апологетики веры. Конечной причиной описываемого в аристотелевских категориях бытия объявляется Бог. Здесь разрабатываются те категории, которые требовалось применять в богословских штудиях для четкого, не вызывающего сомнений толкования триипостасности и других свойств Бога (см.: Изборник... Л. 223–237 об.; исследованию этой части памятника посвящена обширная литература: *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983; *Гаврюшин Н. К.* «Изборник Святослава 1073 г.» и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. № 4. С. 94–96; *Камчатнов А. М.* Философская терминология Изборника Святослава 1073 года и ее перевод // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 67–73; *Юрченко А. И.* Изборник 1073 г.: интерпретация основных древнерусских философских терминов // Вопросы языкознания. М., 1988. № 2. С. 87–90; *Бондарь С. В.* Указ. соч. С. 30–38).

<sup>18</sup> См.: *Милюков В. В.* Комментарии к Шестодневу // Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. Комментар. 7, 29, 37, 58, 92, 102, 109, 111, 123, 170, 175, 213, 215.

<sup>19</sup> ГИМ. МДА № 145. Л. 220б.

<sup>20</sup> Там же. Л. 230б.

<sup>21</sup> Там же. Л. 231б.

<sup>22</sup> Там же. Л. 212а–213б.

<sup>23</sup> См.: История философии в СССР. Т. 1. М., 1968. С. 85–86.

<sup>24</sup> См.: *Дамаскин Иоанн.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 153–154.

<sup>25</sup> РГБ. Ф. 98. № 13. Л. 45 об.

<sup>26</sup> РГБ. Рум. № 370. Л. 147–148.

<sup>27</sup> *Соколов М. Н.* Славянская Книга Еноха Праведного. М., 1910. С. 29–30.

<sup>28</sup> Цит. по: *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 70–71.

<sup>29</sup> РНБ. Кир.-Бел. № 22/1099. Л. 517 об.

<sup>30</sup> В ортодоксально-церковной традиции известны примеры уподобления человека малому миру, но они имеют не мифологический, как в апокрифах, а нравственно-символический, назидательный смысл. В формулировке Иоанна Дамаскина уподобление человека миру выглядит так: «...Бог сотворил человека... весьма украшенным всякою добродетелью, цветущим всякими благами, как бы некоторый второй мир, малый в великом» (*Дамаскин Иоанн.* Указ. соч. С. 152). Григорий Нисский вообще высмеивал греческих философов: «Что важного в том, чтобы почитать человека образом и подобием мира?... Говорили, что человек микрокосм... но громким этим именем... почтили человека свойствами комара и мышей» (*Нисский Григорий.* Сочинения. Т. 3. С. 107–108).

<sup>31</sup> РНБ. Кир.-Бел. № 11/1088. Л. 279 об.

<sup>32</sup> *Бессонов П. А.* Калики переходящие М., 1864. С. 73.

<sup>33</sup> Религиозное мировоззрение духовоборов принципиально отличается от типично сектантских воззрений, а корни духовоборства уходят много глубже появления первых свидетельств об этом духовном направлении. К основным постулатам духовоборства, безусловно, причастны пережитки язычества, лишь формально облакаемые в христианизированную

фразеологию. Основой учения духоборов является «Животная книга» (книга жизни), положения которой сохраняются в устной форме («написано в сердцах»). Немногие общие с христианством понятия трактуются здесь иносказательно: Бог — как дух, сила жизни и любовь; Троица — как память, разум и воля; Авель олицетворяет борцов духа, Каин — «рабов греха»; светопреставление истолковывается как начало царства духа для совершенных в правде и любви людей; Богородицей считается любая женщина как носящая в себе божественное чадородное начало. Проповедуя всеобщее равенство и ставя внутреннюю веру выше внешнего благочестия, многие духоборы отказываются повиноваться как духовным, так и светским властям, считая, что Бог живет в каждом человеке. Духоборы поклоняются не только своим лидерам (т. н. «христам»), но и друг другу (взаимные поклоны, целование, исповедь). Брак и деторождение считаются богоугодным делом. Редко в какой религии так высоко ставится назначение женщины: женщину-роженицу называли Богородицей и оказывали ей почести. Духоборы верят в бессмертие души, переселяющейся в разные живые существа или людей, а воскресение плоти не признают. Поэтому смерть называют «изменением или путем», а по умершим не скорбят и не имеют траурной одежды. Вместо молитв духоборы «шепчут» заговоры и заклинания. Пантеистический характер имеет не только уподобление человека Богу, Духу и Христу, а рожаящих женщин — Богородице, но и наделение жизненной силой неорганической природы. Согласно их доктрине, мир является обиталищем божественного Духа. Он стремится к совершенству через трансформацию (камень—растение—животное—человек). К основным постулатам духоборов, безусловно, причастны пережитки язычества, лишь формально облакаемые в замысловатую христианскую фразеологию. Ближайшими идейными предшественниками духоборов могли быть еретики—стригольники, возродившие в XIV–XV вв. пантеистический культ природы и патриархальные принципы равенства вместе с утверждением права прямого общения человека с Богом (см.: *Материалы по истории и изучению русского сектанства и раскола*. Вып. 2. СПб., 1909; *Записки о духоборах, обитающих в Мелитопольском уезде* // *Труды Киевской духовной академии*. 1876. № 8; *Каменев А.* Духоборческая секта // *Миссионерское обозрение*. 1904. № 12; *Иникова С. А.* История и символика духоборческого костюма // *Живая старина*. 1994. № 1).

<sup>34</sup> *Сумцов Н. Ф.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 31.

<sup>35</sup> См.: *Громов М. Н.* Указ. соч. С. 258–259.

<sup>36</sup> Цит. по: *Щапов А. П.* Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия // *Щапов А. П.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 102. Примеч.

<sup>37</sup> *Голубиная Книга* // *Голубиная Книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX веков*. М., 1991. С. 36.

<sup>38</sup> См.: *Мифы народов мира: Энциклопедия*. Т. 2. М., 1988. С. 351.

<sup>39</sup> См.: *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов // *Труды по знаковым системам*. Т. 5. Тарту, 1971.

<sup>40</sup> *Древнеиндийская философия*. М., 1964. С. 79.

<sup>41</sup> *Платон*. Сочинения. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 479.

<sup>42</sup> *Евсюков В. В.* Мифы о вселенной. Новосибирск, 1988. С. 85–86.

<sup>43</sup> См.: РГБ. Рум. № 370. Л. 148–150.

<sup>44</sup> Подробно мифологические вариации этого сюжета рассмотрены в главе «Споры о высших силах».

<sup>45</sup> РГБ. Рум. № 370. Л. 154–154 об.

<sup>46</sup> См.: Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 258. Прим.

<sup>47</sup> См.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Апокрифическая «Беседа трех святителей» в Древней Руси и ее идейно-мировоззренческое содержание // *Общественная мысль: Исследования, публикации*. Вып. III. М., 1993. С. 169.

<sup>48</sup> Цит. по: *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. I–II. Казань, 1889. С. 10–11.

<sup>49</sup> РНБ. Кир.-Бел. № 11/1088. Л. 280–280 об.

<sup>50</sup> Сборник XV в. — РГБ. Муз. № 921. Л. 107.

<sup>51</sup> См.: *Змеев Л. Ф.* Русские учебники // *Памятники древней письменности*. СПб., 1895. Т. 63. С. 242–245; *Громов М. Н.* Античное учение о стихиях в Древней Руси // *Вестник МГУ. Сер. 7: Философия*. 1981. № 2. С. 65–74.

<sup>52</sup> О разных оценках данного идейного феномена см.: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XVI–XVII вв. СПб., 1903; *Сперанский М. Н.* Из истории отечественных книг. Вып. 4. «Аристотелевы врата» или «Тайная тайных». СПб., 1908; *Попов П. С., Симонов Р. А., Стяжкин Н. И.* Логические знания на Руси в конце XV в. // *Естественнонаучные представления Древней Руси*. М., 1978. С. 98–112; *Гаврюшин Н. К.* Изборник Святослава 1073 года и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // *Советское славяноведение*. 1983. № 4; *Симонов Р. А., Турилов А. А., Чернецов А. В.* Древнерусская книжность (Естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). М., 1994; *Древняя Русь: пересечение традиций*. М., 1997. С. 452–453.

<sup>53</sup> См.: *Громов М. Н., Мильков В. В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 1998.

<sup>54</sup> Точное количество рукописей, содержащих данный памятник, еще не установлено. С учетом фрагментов и сокращенных редакций апокрифа уже сегодня можно говорить о нескольких десятках сборников XV–XVI вв., отразивших знакомство древнерусских книжников и читателей с «Галеново на Гиппократе».

<sup>55</sup> См.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. Л., 1988. С. 475–479.

<sup>56</sup> РНБ, Кир.-Бел. собр. № XII. — Опубликовано: *Памятники литературы Древней Руси*. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 192–215.

<sup>57</sup> См.: *Самодурова З. Г.* Естественнонаучные знания // *Культура Византии*. Вторая половина VII–XII вв. М., 1989. С. 314–315, 342–343.

В творчестве Евстратия Никейского присутствовали тенденции к секуляризации мысли. В истолковании бытия отход от Св. Писания компенсировался обращением к наследию античной философии и наукам, а естественнонаучному подходу, оценивая творчество Итала и его окружения, отдавалось предпочтение перед богословским истолкованием действительности.

<sup>58</sup> *Клавдий Гален* (129–199) — римский врач и философ, заложивший теоретические основы средневековой европейской медицины. Автор трактатов «О назначении частей человеческого тела», «О взглядах Гиппократе и Платона» и многочисленных комментариев к сочинениям Гиппократе, сведенных в трактат «О природе». В своих медицинских рекомендациях он исходил из мировоззренческого принципа взаимосвязей между живой и неживой природой. В основу его онтологии было положено переработанное античное учение о сти-

хиях как универсальном принципе мироздания, объясняющее зависимость человека от природы с позиций параллелизма микро- и макрокосмоса.

<sup>59</sup> *Гиппократ* (ок. 460–ок. 370 до н. э.) считается основоположником древнегреческой научной медицины, обосновавшим подход к болезням с естественнонаучной точки зрения. Во взглядах античного ученого много неясного, ибо его именем подписана масса трактатов, принадлежавших разным авторам. Считается, что Гиппократ соотносил устройство человеческого организма со строением Космоса, а свойствам космических стихий уподоблял жизненные соки (кровь — теплу, слизь — холоду, желтую желчь — влаге, черную желчь — сухости). Согласно объяснению «отца медицины», смешения качеств находилось под управлением космических стихий, определявших своим сочетанием болезни, душевное состояние, психологию. В сохранившихся текстах гиппократовской школы найдется немало разделов, напрямую сопоставимых со взглядами Галена и идеями апокрифа «Галеново на Гиппократа» (см.: *Культура древнего Рима*. Т. 1. М., 1985. С. 269; Ср.: *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1. М., 1989. С. 552–570).

<sup>60</sup> *Памятники литературы Древней Руси*. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 600.

<sup>61</sup> См.: *Самодурова З. Г.* Указ. соч. С. 315; ср.: *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1. М., 1989. С. 552–570.

<sup>62</sup> См.: *Самодурова З. Г.* Указ. соч. С. 324–325.

<sup>63</sup> РНБ, Кир.-Бел. собр. № 22/1099. Л. 209 об.–211.

<sup>64</sup> См.: *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // *ТОДРЛ*. Т. 35. Л., 1980. С. 7–105.

<sup>65</sup> ГИМ. Синодальное собр. № 996. Л. 1063.

<sup>66</sup> См.: *Гаврюшин Н. К.* Первая русская энциклопедия // *Памятники науки и техники*. 1982–1983. М., 1989. С. 125.

<sup>67</sup> РГБ. Тр.-Серг. № 177. Л. 259–259 об.

<sup>68</sup> См.: *Памятники старинной русской литературы*. Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. СПб., 1862. С. 62.

<sup>69</sup> РГБ. Тр.-Серг. № 177. Л. 259 об.–260.

<sup>70</sup> См.: *Шляпкин И. А.* Возрасты человеческой жизни. СПб., 1909. С. 9–11; *Бондарь С. В.* К пониманию проблемы «человек–история–время» в «Изборнике 1073 года» (Опыт реконструкции на основе фрагмента «О шестом псалме») // *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов*. Киев, 1987. С. 82.

<sup>71</sup> См.: *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1. М., 1988. С. 552–553.

<sup>72</sup> РГБ. Тр.-Серг. № 177. Л. 261 об.

<sup>73</sup> Там же. Л. 261 об.–262 об.

<sup>74</sup> Там же. Л. 261.

<sup>75</sup> *Древнеиндийская философия*. М., 1963. С. 80.

<sup>76</sup> РГБ. Тр.-Серг. собр. № 177. Л. 253–270.

<sup>77</sup> Там же. Л. 262 об.–263.

<sup>78</sup> Там же. Л. 263–264.

<sup>79</sup> Там же. Л. 264.

<sup>80</sup> Там же. Л. 264–264 об.

<sup>81</sup> Там же. Л. 265–270.

<sup>82</sup> Там же. Л. 253–257 об.

<sup>83</sup> Там же. Л. 257 об.–258.

<sup>84</sup> См.: *Змеев Л. Ф.* Русские врачевники // Памятники древней письменности. СХІІ. 1895. С. 242–245.

<sup>85</sup> См.: *Веселовский А. Н.* Гадательные книги на Западе и у нас // Вестник Европы. 1886. № 4; *Перетц В. Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды. I: К истории Громника. СПб., 1899; *Андреева М. А.* Политический и общественный элементы византийско-славянских гадательных книг // *Byzantinoslavica*. Praha, 1930. Roč. II. Распространение гадательной литературы строго преследовалось Церковью, а перечень текстов вносился в списки запрещенных к чтению книг (**«Иныя злыя книги волхвоникъ зеленник громникъ коладникъ птичин чаровъ астрологъ и родопочитание мартолон и всакоє метание и прочая книги отреченыя»** — РНБ. Кир.-Бел. № 22/1089. Л. 42)

<sup>86</sup> См.: *Перетц В. Н.* Указ. соч. С. 81–83; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1983. С. 396–428.

<sup>87</sup> См.: *Архангельский А. С.* К истории древнерусского Луцидариуса: Сличение славяно-русских и древненемецких текстов. Казань, 1899.

<sup>88</sup> См.: Текст «Стоглава» 1551 г. по: *Симонов Р. А., Турилов А. А., Чернецов А. В.* Древнерусская книжность (Естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). М., 1994. С. 24; а также: *Пытин А.* Для объяснения статьи о ложных книгах // ЛЗАК. Вып. 1. СПб., 1862. С. 50.

<sup>89</sup> См.: *Симонов Р. А и др.* Указ. соч. С. 48–49, 91–92.

<sup>90</sup> См.: *Симонов Р. А. и др.* Указ. соч. С. 6.

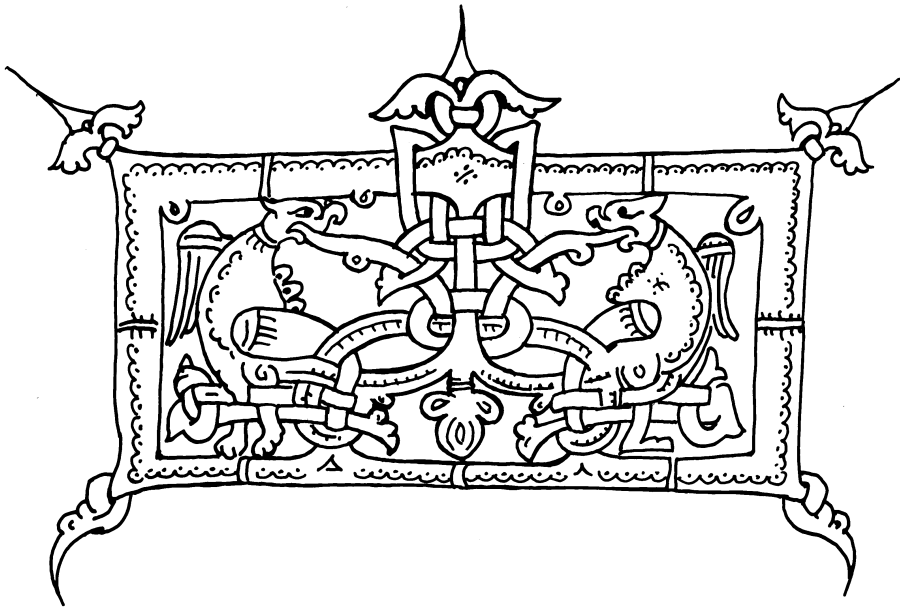
<sup>91</sup> Источники по истории новгородско-московской ереси // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 311.

<sup>92</sup> РНБ. Сол. № 653/711. Л. 59 об.

<sup>93</sup> Цит. по: *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. I–III. Казань, 1889. С. 27–28.

<sup>94</sup> См.: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.





## ИСТОРИЯ В ЗЕРКАЛЕ АПОКРИФА

*Какне только образы, сюжеты и темы ни разрабатывались апокрифами! В накопившейся за века библиотеке неканонической книжности оказались запечатленными все многочисленные грани средневекового религиозного сознания, в том числе, конечно же, и сознания исторического. На первый взгляд, правда, может показаться, что жанр появившихся в древнерусских переводах апокрифических видений, откровений и сказаний вовсе не пересекается с историческими повествованиями древнерусских книжников. Но дело, как нам представляется, все-таки не в жанровых соответствиях. Первые наши книжники освоили массивный раздел апокрифической ветхозаветной и новозаветной истории, умело выбирая и заимствуя оттуда сведения для своих собственных исторических экскурсов, где просматривались глубины прошедших времен, осмыслились судьбы собственной страны. Чтобы убедиться в этом, достаточно пролистать начальные главы «Повести временных лет». В сжатом очерке всемирной истории, предваряющем переход к описанию событий «крещеной Руси», можно найти немало апокрифических деталей. Но в трудах древнерусских летописцев не они представляют наибольший интерес в плане соприкосновения переводной апокрифической и оригинальной русской письменности. Это, если можно так сказать, внешняя сторона идейных контактов. Более важным и интересным для оценки особенностей духовной жизни Древней Руси оказываются не случаи механического перенесения тех или иных апокрифических сюжетов во вновь создаваемый авторский текст, а восприятие метода осмысления*

*исторической действительности. И такие случаи в книжности древнерусской есть. Правда, «родимые пятна», свидетельствующие об апокрифическом происхождении тех или иных теоретических постулатов, порой лишь с трудом угадываются. Исторические факты, как вещи в зеркале, отражаются в новом тексте путем копирования. Другое дело — логика осмысления исторических фактов. Чтобы проявилась логическая линия чтобы узнать ее отражение в памяти, нужно уже зеркало особого свойства. Заглянем же к нему...*

**П**опробуем предпринять небольшое путешествие к апокрифическому истоку одной довольно популярной в Древней Руси историософской идеи, сверяя курс по апокрифическим ориентирам. Но сначала — несколько слов о средневековых принципах осмысления истории, а также о том, как угол зрения исторический сопрягается с проблематикой религиозной и богословской — единственной всеохватывающей проблематикой средневековой литературы. Дело в том, что, с точки зрения современной научной классификации, выяснение причин, движущих сил и значения исторических событий относится к сфере историософии. В средневековый период эти вопросы ставились и решались в рамках богословия.

Теория истории, дававшая объяснение судеб мира, сопрягается с богословием самым непосредственным образом. Она была заложена в самую основу центральных положений Священного Писания.

Для всех христианских стран, в число которых с конца X в. входила и Русь, философия истории задавалась библейской концепцией всемирно-исторического процесса, согласно которой общий ход мировой истории предопределен. Сам принцип историзма, в смысле выстраивания строгой линейной последовательности чередующихся «задних» и «передних» событий, своим появлением обязан христианству, равно как и история получала свое начало вместе с созданным Богом миром. В исторической перспективе раскрывающаяся в будущее цепь событий выглядела сворачивающейся. История как бы деградировала, ибо она неумолимо двигалась к своему завершению. Согласно христианской философии истории, получив начало в акте творения, мир и человечество идут навстречу своему концу, который будет ознаменован пришествием Спасителя и Страшным судом. Но движение исторического бытия запечатлевается в памятниках письменности, которые отражают работу мысли, часто не укладывающуюся в рамки христианской историософии. Простор творчества открывал широкие возможности популяризации наряду со святоотеческими истинами и неканонических идей.

В строгом научном значении христианские представления о начале мира определяются термином «креационизм» (от латинского *creatio* — созидание), тогда как ожидание конца мировой драмы обозначается термином «финализм» (от латинского *final* — конечный). В рамках креационистско-финалистического христианского мировоззрения магистральный ход истории представляется предопределенным извне однонаправленным процессом, исходный и итоговый моменты которо-

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

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

Канонические рамки оставляли мало возможностей для развития самостоятельных историософских концепций. Но вместе с тем открывались большие перспективы в осмыслении исторического бытия на конкретных примерах современности. Реалии действительности при этом выполняли роль иллюстраций к тем или иным положениям вероучения. Не всему можно было найти адекватное объяснение в Св. Писании. Надо отдать должное древнерусским мыслителям, демонстрировавшим творческий подход и проявившим находчивость в умении приспособить догматические принципы к складывавшимся на Руси ситуациям. В этих условиях нюансы, которые несли в себе апокрифические идеи, выглядели весьма привлекательно. Порой именно они давали толчок к развитию оригинальной, не умещавшейся в рамках канона мысли.

В общем и целом летописцы Древней Руси, равно как и другие авторы, обращавшиеся к исторической тематике, воспроизводили в своих трудах христианскую схему мировой истории. Апокрифические штрихи привносили в нее определенные колебания вокруг истин вероучения, но не обязательно ломали его основы. Рассмотрим в качестве примера «Повесть временных лет». В ней, а затем и в более поздних летописных сводах, история страны подключалась к всемирно-историческому процессу. События давно минувших эпох воспроизводились по Хроникам, восходившим в древнейшей своей части к библейской истории. Правда, за-

остряя внимание на судьбах родной страны, первые наши историки давали значительно меньший по сравнению с масштабами Хроник охват событий. Отталкиваясь от спрессованного очерка всей предшествующей истории, они проникательно постигали современную им жизнь (точнее, те стороны ее, которые находились в поле зрения), притом гораздо меньше, чем византийская историософия, уделяли внимания ожидаемому эсхатологическому будущему.

Сменялись летописцы, невольные соавторы коллективного труда, сплетавшие словами единую многовековую нить повествования, нить, проходящую через их горячие, небезучастные к болезням времени сердца, ту нить, которая в преемственности своей даже применительно к малому событию обнажала глубинный стержень связи времен, неизменно открывавший в частном общее. Но в рамках даже отдельного летописного труда единого подхода в осмыслении истории так и не сложилось. Налицо разброс авторских точек зрения как в понимании механизма исторического процесса, так и в выборе источников, на которые ориентировались мыслители, в поисках смысла переменчивых судеб своей страны.

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

Пролистаем «Повесть временных лет». Всего несколько десятков страниц отделяют отмеченное апокрифическими вставками «Повествование о волхвах» от нового вторжения апокрифической струи в летописание. Интересующая нас запись приурочена к 1096 г. Тяжелое, мрачное время испытаний. В районе Киева хозяйничают половцы, сея пожары, смерть и опустошение. Нашествия степняков тревожили Южную Русь и раньше, но теперь на смену печенегам пришла воинственная половецкая орда. Летописец подчеркивает преемственность между прежними и нынешними врагами страны, одновременно объединяя тему о происхождении воинственных степняков с толкованием религиозно-символического значения бедствий.

В 1096 г. со ссылкой на «Откровение Мефодия Патарского» вводится апокрифический рассказ об изгнании библейским Гедеоном в Етривскую пустыню воинственных племен. В апокрифе побежденные Гедеоном нечистые народы называются измаильянами либо агарянами — наследниками Агари и ее сына Измаила (родившегося от сожительства Агари с Авраамом), к роду которого наш летописец относит печенегов, торков, куман и половцев<sup>1</sup>.

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

Следом за генеалогией степняков летописец приводит рассказ новгородца Гюряты Роговича, в котором тонкие и точные наблюдения за бытом северных народов (югры, печеры, самоедов) переплетены с легендарными апокрифическими сведениями о народах, «заклепанных» Александром Македонским<sup>2</sup>. Уральские горы летописцем-интерпретатором уподобляются легендарным горам, северные племена — нечистым народам: Гогу и Магогу, которые, согласно апокрифическому преданию, должны выйти в мир в преддверии конца света<sup>3</sup>.

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

От того времени, когда летописцы делали свои первые извлечения из «Откровения Мефодия Патарского», полных списков этого сочинения не сохранилось<sup>4</sup>. На основании вкраплений идей и сюжетов «Откровения» в летописные учеными делается вывод о распространении текстов апокрифа, по крайней мере, с начала XII столетия<sup>5</sup>. Этим временем датируется завершающая редакция «Повести временных лет», составитель которой активно обращался к приписанному Мефодию Патарскому творению. По заключению В. М. Истрина, который в деталях установил все обстоятельства бытования апокрифа в христианской рукописной традиции, в тот же самый период появляется древнейший славянский перевод «Откровения»<sup>6</sup>. Сопоставляя ранний славянский текст Мефодия с известными греческими редакциями и латинскими переводами, исследователь, кроме того, установил, что среди выделенных им четырех греческих редакций<sup>7</sup> этого произведения греческого прототипа у древнейшего славянского «Откровения» не имеется<sup>8</sup>.

В. М. Истрин текстологически восстановил внелетописную традицию бытования «Откровения» в древнерусской письменности. Согласно его наблюдениям, интерес к данному памятнику оказался настолько значительным, что он переводится вторично. Этот второй, отличный от предыдущего, перевод был сделан в Болгарии и дошел в списках XIII–XIV столетий<sup>9</sup>. К болгарским спискам восходят существовавшие независимо от летописной традиции русские копии «Откровения». Правда, широкое распространение на Руси получили не эти, восходящие через болгарское посредничество к греческим текстам, переводы. Здесь особым почитанием пользовалась возникшая в XV в. переделка «Откровения» (его так называе-

мая интерполированная редакция)<sup>10</sup>. Эта редакция, представленная списками XVI–XIX вв., включала в себя целый ряд дополнительных апокрифических деталей, заимствованных, в частности, из неканонического рассказа о потопе, а также из сказания о пришествии Антихриста. Здесь ряд сведений восходит к апокрифическим «Видению Даниила», «Слову Ефрема об Антихристе», «Хождению Зосимы к рахманам»<sup>11</sup>. Таким образом, получается, что в одном произведении как бы спрессовываются несколько взаимопересекающихся и дополняющих друг друга апокрифических блоков.

С появлением русской интерполированной редакции, которая по времени совпала с брожением умов накануне ожидавшегося в 1492 г. конца мира, резко повысилась эсхатологическое звучание памятника. В. М. Истрин вслед за А. Н. Веселовским пришел к выводу, что в этот период существовавший прежде исторический интерес к памятнику угас, но одновременно резко повысился спрос на заключенные в «Откровении» эсхатологические идеи<sup>12</sup>. С распространением старообрядчества XVII–XVIII вв. стали временем нового взлета популярности эсхатологического апокрифа.

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

Чтобы убедиться в этом, необходимо историческое, легендарное и религиозно-символическое содержание апокрифа рассмотреть в контексте духовной жизни Древней Руси. Для начала обратимся непосредственно к содержанию «Откровения» и проанализируем его состав в том виде, в каком произведение получило распространение у нас в стране. Это тем более необходимо, что славяно-русские тексты значительно отличаются от греческих и латинских<sup>13</sup>.

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

В содержательно-тематическом отношении «Откровение Мефодия Патарского» представляет собой эсхатологический апокриф, который можно рассматривать как развернутое дополнение к положениям Священного Писания о конце мира.

---

\* Жанр откровений был весьма распространен в переводной апокрифической книжности Древней Руси. «Откровение Варуха» появилось в домонгольский период. Большое внимание в нем уделено небесной части мироздания, в частности движению светил. Той же теме посвящено «Откровение Авраама», древнейший русский список которого датируется XIV в. «Видение апостола Павла» и «Книга Еноха» к тому же кругу вопросов добавляют сведения о будущем мира, о чем речь пойдет подробнее ниже (см. комментированные переводы названных памятников в разделе «Древнерусские апокрифы: тексты, переводы, комментарии»).

Если такие типологически родственные «Откровению» Мефодия апокрифы, как «Видение апостола Павла», «Книга Еноха», «Вопросы Авраама» и «Хождение Богородицы по мукам», как бы осуществляют прорыв в будущее, раскрывая судьбу мира и человечества после второго пришествия, то «Откровение» Мефодия и тесно примыкающее к нему «Видение Даниила», напротив, охватывают судьбы мира и человечества до Страшного суда и кончины мира. В сумме же они дают единую, целостную концепцию судеб мира и его бытия.

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

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

Первый тысячелетний отрезок охватывает время от Адама и Евы до разделения рода Сифа и рода Каина. Второе тысячелетие включает в себя события от убийства Каина до потопа, третье — жизнь потомков Ноя, включая рождение изобретателя астрономии Мунта, вражду сынов Хамовых и Невродовых, вавилонское столпотворение. На четвертое тысячелетие приходится борьба потомков Хама с Невродом, завоевание Невродом Египта и победа потомка его, Хозроя, над сынами Хама. Пятым тысячелетием датируется поход потомка Мунта-Сапсикара через Египет до пустыни Савской, откуда им вытеснены происходящие от Агари потомки Измаила, бежавшие в Етрив. Затем повествуется о войнах и пленении измаильтянами земли обетованной и об изгнании Гедеоном воинственных племен назад, в Етривскую пустыню<sup>14</sup>. В этом месте историческое повествование разрывается введенным в него пророчеством, в котором говорится об исходе измаильтян из Етривской пустыни в преддверии конца мира. Согласно предсказанию, наследники Агари будут владеть всеми странами и никто не сможет победить их до истечения седьмой тысячи лет («до времен седмиричных»). Единственным непокоренным называется богохранимое Греческое царство.

В описании шестого тысячелетия воспроизводится последовательность смены великих царств: царство исполинское времен Неврода и Перса, затем идут Персидское и Вавилонское царства, их сменяет царство Медийское и наконец царство Александра Македонского. В этом месте вводится рассказ о нечистивых народах

Гоге и Магоге, которые были заключены Македонским за северными горами. Судьбы носителей скверны увязаны с эсхатологическими ожиданиями, ибо конец заточения и явления в мир Гога и Магога должны произойти, согласно апокрифическому предсказанию, в «последние времена». Далее, после этой вставки, возобновляется рассказ о Римском и Греческом царствах. Здесь же говорится о подчинении христианскому Греческому царству египтян, евреев, персов, македонян. Повторяется мотив непобедимости христианского царства, которое падет только с истечением седьмой тысячи лет, а его властитель передаст царство Богу. Другими словами, вновь вводится пророчество об измаильтянах, в отношении которых специально указывается, что время их в шестой тысяче лет еще не пришло.

Седьмое тысячелетие — кульминационное и финальное в истории человечества. На нем фокусируются смыслозначимые для рода человеческого события. Подробно повествуется о воинственном походе измаильтян и опустошениях, вызванных этим нашествием. Торжество иноплеменников объясняется не благосклонностью к ним Божества, а возмездием христианам за прегрешения. Рассказ об измаильтянах венчает яркая картина ужасающих бедствий «последних времен». Затем является греческий царь-освободитель, порабоощающий измаильтян, после чего устанавливается мир. Мирное время обрывается новым знамением светопредставления — выходом из заключения Гога и Магога, несущих очередную волну страданий, беззакония, бесчестия. После этого посланный Богом архангел побивает «нечистые» народы. Далее в «Откровении» повествуется, как в Иерусалиме воцаряется греческий властитель, с правлением которого совпадает появление Антихриста, затем следует самостоятельный рассказ о происхождении Антихриста и его власти в мире. После победы над Антихристом последний властелин передает Богу регалии земной царской власти, которые возносятся на небеса. Этим земная история завершается.

В литературе давно уже указывалось на сложносоставной характер «Откровения», был очерчен круг непосредственных источников и идей, повлиявших на содержание памятника, ибо текст неканонического произведения был составлен, как мозаика, из уже готовых элементов и блоков. Указывалось, например, на то, что предсказания о «последних временах» сближают апокриф с «Пророчествами Сивиллы» о золотом веке и мировом царстве. Пророчества Тибуртинской Сивиллы включают появление Гога и Магога, пришествие Антихриста, Страшный суд. Идеи эти были предвосхищены ветхозаветным мессионизмом, отраженным в «Письмах Соломона» и «Видении Даниила». В христианстве представления о мировом царстве соединялись с идеей конца света (Апокалипсис, Послания Павла к солунянам)<sup>15</sup>. Историческая часть представляет собой краткое изложение библейской истории и наиболее значимых исторических событий, описание которых коучет из одной средневековой Хроники в другую. Самостоятельное происхождение имеют легенды о царе-устроителе и Антихристе<sup>16</sup>.

Непосредственно автору-составителю «Откровения» принадлежит, по всей видимости, рассказ об измаильтянах, части которого вкраплены в разные места апокрифического повествования. Они объединены идеей приурочения конца мира к



нашествию враждебных «нечистых» народов. Это эсхатологическое толкование, венчающее рассказ об измаильтянах и помещенное в заключительном разделе «Откровения», является идейным ядром всего произведения.

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

Столкновения Византии с арабами приходится на XI–XIII вв., а наиболее сокрушительные поражения датируются 634 и 638 гг. В последнем греческом царе видели то воинствующего Ираклия, (сначала проявлявшего бездействие, перенесшего древо честного креста в Константинополь (634 г.), а затем одержавшего ряд побед над врагами), то кроткого Михаила III<sup>17</sup>. По всей вероятности, блок рассказа о противоборстве последнего царя с незаконными народами тоже являлся странствующим сюжетом, кочевавшим из произведения в произведение и в зависимости от времени и места получившим различные исторические приурочения. Так, в «Слове Ефрема об Антихристе» врагами христиан выступают не арабы, а персы. В армянской редакции «Видений Даниила» измаильтян заменяют гунны<sup>18</sup>.

Аналогичный процесс подстановки происходил и на Руси. Если в 1096 г. «нечистые» народы отождествляются с половцами, то в 1223 г. Лаврентьевская летопись, как бы забывая уроки «Повести временных лет», в описании первого столкновения с татарами на Калке уже уподобляет измаильтянам новую, страшную, разорительную для Руси силу: «...гавиша(с) пазыци. ихже никтоже добрѣ пасно не вѣсть кто сѣть и ѿколѣ изидоша. и что пазыкъ ихъ. и которого племени сѣ(т) и что вѣра ихъ. и зовѣтъ га Татары. а нини глѣють Таѡмены. а друзии Печенѣзи. нини глѣють тако се сѣ(т)... ишли ис пѹстыни Ѹтривевскы сѣще межю восто(м) и сѣверо(м). тако бо Мефодии ре(ч). тако къ скончанью временъ гавитиса тѣ(м). паже загна Гедешнѣ. и поплѣнѣтъ всю землю. ѿ востока до Ѣфранта. и ѿ Тигрь до Понетъска(г) моря. кромѣ Ѣфиопыа. Бѣ же єдинъ вѣсть ихъ кто сѣ(т) и ѿколѣ изидоша. прѣдрии мѹжи вѣдѣтъ (ж) га. добрѣ кто книги разумно ѹмѣеть. мы же и(х) не вѣмъ кто сѣ(т). но сдѣ вписахо(м) ѡ ни(х) памяти ради»<sup>19</sup>.

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

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

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

апокриф существовал в качестве отдельного произведения). По его мнению, данный сюжет единственный, и потому он оказал весьма незначительное влияние на несомненно каноническую окраску произведения<sup>20</sup>. В доказательство своей точки зрения автор ссылается на то, что произведение с самого начала своего возникновения не вызывало сомнения с точки зрения его истинности и поэтому не попало в ранние Индексы запрещенной для чтения литературы<sup>21</sup>. Не находит В. М. Истрин достаточных оснований считать произведение апокрифом только на основании одного позднего Индекса (РНБ. Соловец. собр. № 191).

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

Во-первых, Индексы, как показано выше, не всегда отражали реальное положение дел в идейно-религиозной жизни, при том, что и рекомендации их были далеко не всегда обязательны. Нельзя недооценивать и то обстоятельство, что апокрифы не только не противоречили положениям Священного писания, но даже порой дополняли и разъясняли его<sup>22</sup>. Не будем спешить сбрасывать со счетов и указание Индекса, возникшего на русской почве и непосредственно отражавшего ценностные ориентации средневекового русского общества. К тому же речь в запретительной статье идет не только о Мефодии, но и о близких в идейно-тематическом отношении «Откровению» «Житии Василия Нового» и «Житии Андрея Юродивого». Запретительная статья, избегая излишней категоричности, рекомендовала «вопросити» у сведущих, насколько истинны перечисленные сочинения. Данные произведения В. М. Истрин считал безусловно каноническими, поэтому он сближал их с «Откровением» и ссылался на эту близость как на доказательство истинности сочинения Мефодия Патарского<sup>23</sup>.

Спрашивается, можно ли просто так отмахнуться от того, что в XV–XVI вв. содержание «Откровения» и пересекающихся с ним сюжетно-тематических Житий вызывало сомнение в каноничности? Недоверие В. М. Истрина к позднему Индексу, как нам представляется, противоречит наблюдениям самого исследователя за бытованием «Откровения» в письменной традиции. Во-первых, Индекс налагает запрет на русскую интерполированную редакцию, составленную русским автором в XV в. (ни в греческих текстах, ни в славянских переводах «Откровения» нет отмеченной в Индексе мысли о том, что в конце мира земля будет гореть три дня). Этот штрих имеется только в русской интерполированной редакции, а она-то уж оказалась перенасыщена вставками из бесспорных апокрифов, что В. М. Истрин блестяще продемонстрировал в своей работе<sup>24</sup>. Следовательно, категорическое заключение о том, что «Откровение» Мефодия Патарского следует изъять из разряда апокрифических и отреченных сочинений и отнести в разряд книг, предназначенных для чтения верующих<sup>25</sup>, оказывается далеко не бесспорным, особенно в отношении русской интерполированной редакции.

Во-вторых, славяно-русские переводы «Откровения» при ближайшем рассмотрении оказываются не лишенными некоторых присутствующих в них неявно апокрифических черт. В передаче эсхатологических знамений «последнего времени» «Откровение», например, имеет общий источник с бесспорно апокрифическим по своему происхождению «Видением Даниила». Кроме этого апокрифического «ро-

димого пятна» укажем также на отмеченное в свое время А. Н. Веселовским пересечение сочинения Мефодия Патарского с апокрифом «О двенадцати пятницах». Из этого апокрифа в «Откровение» переключалось обозначение пятой и восьмой пятниц как несчастливых, приуроченных к нашествию измаильян<sup>26</sup>.

Характер «Откровения» Мефодия Патарского, которое в Греции не считалось книгой запрещенной и в Киевской Руси было популярно, в общем и целом соответствует характеру «Палеи Толковой», когда само произведение считалось истинным, а отдельные составляющие его части проходили по ведомству неканонической книжности, чтение которой если не преследовалось, то, по крайней мере, не поощрялось как сомнительное. Скорее всего «Откровение», как и другие, резко не расходящиеся с истинами христианского вероучения, апокрифы, было открыто для чтения.

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

Более яркую апокрифическую окраску русская интерполированная редакция получила за счет введения неканонических подробностей о кознях дьявола против Ноя во время потопа. Рассказ о явлении Антихриста заимствован из «Слова Ефрема Сирана об Антихристе», но он пересекается с такими апокрифами, как «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской» и «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе»<sup>27</sup>. Укажем также на вариант «Откровения», где легенда о царе-победителе переплетена с апокрифическими сведениями о земном рае, почерпнутыми из «Хождения Зосимы к рахманам»: «...приидеть время царя Михаила во граде Риме и во Иерусалиме Цареграде царствовать будет и во всей вселенной. Тои же царь святыи безгрешен и праведен, а востанет царь отрок отроков Маковицких идеже близ рая живяху, Адамови внуци. Безгрешнии же суть всии человецы, а (не) носят одеание, но яко родишися тако и хождяху, не укрывашеся наготу свою, а пищу принимаху от древес виноградных оных, а сыхаху плод на всякой год по четыре краты... в то же время и тот царь Михаил родитца в мести том от колена царя Иосия Маковицкаго»<sup>28</sup>. Этот любопытнейший рассказ о царе Михаила совмещен в цитируемом памятнике с повествованием об Антихристе. Во всех деталях текст соответствует пространной русской (интерполированной. — В. М.) редакции, в которой нет только указания на происхождение Михаила от нагомудрецов\*. Зато в интерполированном варианте «Откровения» неизменно присутствует мотив пребывания победоносного царя Михаила на острове, неизвестный вообще по греческим спискам. Русский автор-составитель помещает царя-победителя на острове едва ли не под влиянием апокрифической легенды о

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

земном рае, который, согласно апокрифическим сведениям, тоже находился на острове.

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

Вернемся снова к «Повести временных лет». Если сравнить летописный отрывок о 1096 г. с содержанием «Откровения», на первый взгляд может показаться, что из Патарского там заимствовано совсем немного — всего несколько расширяющих кругозор читателя фактических данных. Но здесь как раз тот случай, когда необозначенное явно, так сказать, в лоб, гораздо существеннее того, что бросается в глаза. Случайно ли отобран сюжет с «нечистыми» народами? Ведь он замыкает на себе все идейно-смысловое содержание апокрифа. На легендарных исторических примерах «Откровение» учит, что торжество беззакония и победы варварских нашествий Бог являет в предзнаменование «последних времен» в наказание за распространившееся в мире поругание веры и благочестия. Эту-то мысль выбрал и воспринял древнерусский летописец, обратив ее к осмыслению потрясенный и нравственного состояния древнерусского общества. Непосредственным побудительным толчком к уподоблению степняков измаильтянам явился впечатляющий устрашающими сведениями о неведомой истребляющей силе рассказ «Откровения», в котором легко узнавались раны, страдания и бедствия, наносимые стране

степеняками. Кроме того, авторитетное в христианской традиции произведение помогало найти оправдание торжеству «нечистых» народов в собственном социально-историческом опыте, в приумножающихся пороках современников.

Религиозно-философская установка, пришедшая в летопись из апокрифа, связана с трактовкой Бога как грозного и карающего судьи. К анализу общественных событий установка эта применялась в целях комментирования и истолкования конкретных ситуаций 1068, 1092, 1093, 1094, 1096 и 1110 гг., связанных с природными и социальными катаклизмами, массовыми смертями, нападениями половцев. Исторические отступления в летописном тексте, объясняющие действие «Божьего батога», получили в литературе название теории казней Божиих. Обработка «Повести временных лет» с позиции так называемой теории казней Божиих была осуществлена скорее всего на завершающей стадии формирования этого летописного памятника, то есть в 20-х годах XII столетия <sup>29</sup>.

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

В 1068 г. полемическая энергия автора летописного комментария порождалась ненавистью к языческим обычаям, которых продолжали держаться русские, несмотря на крещение: «*Се бо не погански ли живемъ, аще ѹсрѣсти вѣрюще?... Но сими дѣяволъ лститъ и другыми нравы, всячьскими лєстѣми превабляя ны от бога, трѹбами и скоморохы, г҃сальми и р҃сальн. Видим бо игрища ѹтолочена, и людий много множество на нихъ, яко ѹпихати начнѹтъ другъ друга, позоры дѣюще от б҃са замышленнаго дѣла, а церкви стоять; егда же бываєтъ годъ молитвы, мало ихъ обрѣтаєтся в церкви. Да сего ради казни приемлемъ от бога всячскыя и нахоженєе ратныхъ, по божью повелѣнью приемлем казнь грѣхъ ради нашихъ*» <sup>30</sup>. Под пером летописца в бич Божий обращается нашествие половцев. Но наряду с этим в него же обращается и вызванный неурожаями голод. Это страшное бедствие, усугублявшее последствия нашествий, коснулось почти всего населения страны. Представители теории казней Божиих «природную» аргументацию приспособливали к целям религиозной агитации и перевоспитания тех, кто только «*словомъ нарицающеся хрестѣяни, а поганьски живѹще*». К ним обращены слова: «*Взицете мене зли, и не обряцете; не всхотѣша бо ходити по п҃темъ моимъ; да того ради затворяєтся небо, ово ли злѣ отверзается, градъ въ дождя мѣсто п҃ская, ово ли мразомъ плоды ѹзнавая и землю зноемъ томя, нашихъ ради злобъ*» <sup>31</sup>.

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

Главная публицистическая мысль теории казней и ее социальный резонанс вырастают на этической религиозной основе призыва к покаянию и покорности. В описании напастей заключалось суровое предостережение воздержаться от противных новой вере дел как злых и не угодных Богу. В силу этого и свершившиеся несчастья необходимо принимать со смирением, ибо Господь не карает дважды: «Душа бо, сдѣ казнима, всяко милость в бѹдѹщий вѣкъ обрящеть и лготѹ от мѹкъ, не мститъ бо господь дважды о томь... Се ѹже не хотяще терпим, се с нѹжею, и понеже неволю, се ѹже волею»<sup>32</sup>. Даже самое страшное бедствие, обрушившееся на человека, предписывается воспринимать как благо: «Се бо на ны богъ попусти поганыхъ, не яко милѹя ихъ, но насть кажа, да быхомъ ся востягнули отъ злыхъ дѣлъ. Симъ казнить ны нахоженемъ поганыхъ; се бо есть батоги его, да негли встягнувшеся вспоминаемъся отъ злаго пѹти своего... Сего ради вселеная предасться, сего ради гнѣвъ простреся, сего ради земля мѹчена бысть: ови ведѹтся полонени, дрѹзини постѣкаеми бывають, дрѹзини на мѣсть даеми бывають... дрѹзини гладомъ ѹмаряеми и водною жажею... И се притранѣе (удивительнее. — В. М.) и страшнѣе, яко на хрестяньстѣ родѣ страхъ и колѣбанье и бѣда ѹпространися. Праведно и достойно есть»<sup>33</sup>.

С точки зрения рассматриваемой концепции исторического развития любое бедствие оправдано, если оно способствует преломлению упрямства язычников, вызывает уважение к вероучению и почтительное отношение к Богу. В завоевании доверия к догматам вероучения и состояло основное назначение этой теории: «...такъ да накажемъся, такъ вѣрѹ имемъ, кажеми есмы... Да нахождениемъ поганыхъ и мѹчими ими владыкѹ познаемъ...»<sup>34</sup>. Если сравнивать в этом отношении нашу летопись с апокрифическим первоисточником, то надо признать, что древнерусские полемисты, отталкиваясь от «Откровения», намного превзошли своего учителя Мефодия Патарского в назидательном пафосе учительного слова.

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

Таким образом, существенной частью разработанной древнерусскими книжниками на основе переводных сочинений концепции было учение об ангелах, придавшее теории казней более стройный и достаточно зрелый, с точки зрения христианского богословия, вид. Отчасти этому способствовало обращение к авто-

ритетному в христианском мире Епифанию Кипрскому. В летописи под 1110 г. прямо говорится, что установки учения об ангелах принадлежат ему: «...**также пишеть премудрыи Епифанни. къ коенже твари англь приставленъ. англь влакомъ и мѣгламъ. и снѣгѹ и градѹ. и мразѹ. англь гласомъ и громомъ. англь зимы и знои. и осени. и весны. и лѣта. всемѹ дхѹ твари его на земли и. танныа бездны и сѹ(т) скровены подъ землею. и пренсподьнии (гни) тьмы и сѹщи врѣхѹ бездны, бывшиа древле верхѹ земли. ѿ неаже тмы вечеръ и нощь. и свѣтъ и днь. ко всимъ тваремъ англан приставлени**»<sup>35</sup>.

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

Но в первую очередь все же надо сказать о том, какие сведения об ангелах, их природе и назначении в мироздании содержали Священное Писание, а также толкования на него в святоотеческой и учительной литературе<sup>36</sup>. В ветхозаветной части Библии ангелы представлены подчиненными воле Бога служебными духами и вестниками, посредством которых Создатель являет в мир свое бытие<sup>37</sup>. В Новом Завете Бог чаще всего действует в мире напрямую, без посредников. Ангелы же присутствуют в описании Благовещения, Рождения, Воскресения и Вознесения Христа, а также в апокрифической сцене Успения Богородицы. В новозаветных текстах, кроме того, неоднократно встречаются описания бесед ангелов Господних с тем или иным новозаветным персонажем, посредством которых открываются воля, желание или тайна Божья.

В наиболее развитом виде христианская ангелология представлена Апокалипсисом. Здесь ангелы действуют как провозвестники грядущего пришествия, одновременно олицетворяя собой небесное воинство, которое выходит на брань с силами Антихриста<sup>38</sup>. Их могущественное воздействие распространяется на природную часть мироздания и человечества.

Библейская ангелология в силу ее разрозненности и несвязанности единой концепцией ангельского чина вызывала немало вопросов и сомнений, которые нашли отражения и в древнерусской литературе. Например, на вопрос: «Когда и откуда и како быша ангели?» — размышляющему над проблемой происхождения и назначения ангельского чина давалось следующее разъяснение: «Ниже откуда, ниже како быша ангели, рещи невозможно естъ естеству человеческому, развѣе сие точию: яко от небытия в бытие словом божиим быше. А еже когда, то овии реша в

первый день, инии же глаголют прежде первого дня, во святых же отец наш, Епифаний Кипрский, в своем слове на Павла Самосацкого в Панариих сказа, купно с небом и землею сим созданы быти»<sup>39</sup>.

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

Целостное учение об ангелах принадлежит Епифанию Кипрскому (IV в.) — общепризнанному авторитету в области христианской ангелологии. Целостность эта, надо признать, достигается за счет восполнения элементами апокрифическими. Еще В. Н. Мочульский отмечал, что сведения о единовременном творении мира и ангелов, управляющих природными стихиями, Епифаний заимствует из апокрифического «Малого Бытия», пересекающегося, в свою очередь, с «Книгой Еноха» и «Заветом Адама»<sup>40</sup>. Намеченный в самых общих чертах в Апокалипсисе принцип подчинения природной части мироздания Богу через бесплотных посредников у Епифания приобретает вид законченной схемы, с подробным разъяснением «механики» ее действия (и притом не только в «последние времена»).

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

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

Поскольку древнерусские представления об ангелах-посредниках формировались не только при чтении Библии, текстов Епифания Кипрского и соответствующих





*Собор Архангела Михаила.*

*Двусторонняя икона Софийского собора в Новгороде. Конец XV в.*

мест в «Книге Еноха», но и проникали к читателю также из других произведений неканонического круга, видимо, будет полезно и уместно хотя бы кратко остановиться на тех дополнительных сведениях, которые поставляла апокрифическая литература и которые могли нелетописным путем воздействовать на читателя.

Заметное внимание уделено вопросам ангелологии в «Заветах двенадцати патриархов», которые были включены в состав палейных сборников по крайней мере уже в домонгольское время <sup>41</sup>. Жизненные поступки объясняются в этом памятнике влиянием особых духов, благодаря которым практически все без исключения действия человека оказываются результатом внушения. Все духи делятся на мило-

стивых и злых. Влияние духов зла, например, тесно связывается с телесной природой человека <sup>42</sup>. В этом апокрифе много сведений, пересекающихся со сведениями из других апокрифов. Так, в завете Левия говорится о помещении на третьем небе сил, которые предназначены для дня Суда <sup>43</sup>. Здесь же говорится о том, как Бог направляет небесных посланников на отмщение отступниками от заповедей <sup>44</sup>, в чем завет соотносится с «Книгой Еноха», «Видением апостола Павла» и «Словом о казнях» <sup>45</sup>.

Вообще эта сторона ангелологии разработана апокрифами едва ли не самым детальным образом. Выделяется особый разряд ангелов, «специализирующихся» на конкретных функциях. В «Откровении Авраама» ангелом казни назван Илоил. Он же является повелителем херувимов. В «Исходе Моисея» один и тот же ангел то выступает в роли покровителя Моисея, то принимает грозное обличье и намеревается погубить необрезанных детей Моисея детей. С особым ангелом мы встречаемся в «Повести о плаче и рыдании пророка Иеремии». Согласно этому апокрифу, во власти ангела находятся войска, осаждающие город. В «Откровении» Мефодия Патарского есть сцена избиения ангелом измаильтян, которую исследователи переводят из символического плана в реальный и увязывают описываемые в памятнике события с 634–638 гг., когда арабам отошли Сирия и Римские провинции (погром Гога и Магога), а затем завоеватели потерпели страшное опустошение от эпидемии чумы <sup>46</sup>.

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

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

К особому разряду ангелов относились духи светил. Представления об ангелах — водителях светил, восходящие к преданиям иудаизма <sup>49</sup>, подпитывались такими апокрифическими текстами, как «Откровение Авраама», согласно которому ангелам послушны звезды и стихии, или апокриф «О всей твари», где действуют ангелы Солнца, Луны, звезд, ветра, а смена дня и ночи объясняется тем, что особые ангелы снимают и накладывают венец светила <sup>50</sup>. В этом апокрифе, как и в «Беседе трех святителей», фигурирует «громный ангел». В сборнике Загребской академии (№ 111. XVI–XVII вв.), например, гром и молния толкуются как оружие ангель-

ское, которым «аггль господень диавола гонить»<sup>51</sup>. Каждый из приведенных примеров либо восходит непосредственно к «Книге Еноха», либо развивает заключенные в ней сведения о звездных чинах, владеющих устройством небес и управляющих движением звезд и планет. Весь этот круг представлений вошел в «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова, посредством которой через многие и многие списки популяризировалась идея ангельского управления миром.

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

Не менее интересен созданный в произведении образ чудовища, пьющего воду из моря и тем предотвращающего подъем вод источников и затопление земли. Образ этот можно сблизить с фольклорным, но он уже сам по себе исключает какую-либо причастность ангельского чина к управлению водной стихией, ибо водный уровень поддерживается исключительно аппетитом дракона.

«Откровение Варуха» включает в себе значительно видоизмененное по сравнению с другими апокрифами описание движения небесных светил. Солнце, как свидетельствует Варух, выезжает днем на огненной колеснице, движимой огненными ангелами. Впереди него, согласно Варуху, шествует птица, которая названа хранительницей мира, ибо крыльями своими она закрывает землю от палящего Солнца. Имя птице — Феникс<sup>53</sup>. Так же как Солнце, восседает на небесной колеснице и Месяц. Колесницу эту приводят в движение воли («воли те ангелы суть»). Эта часть произведения наиболее мифологична. Весьма характерно объединение ангелов с мифологическими животными, соотнесенность которых со светилами глубоко символична. Символика апокрифа не могла не быть близка и понятна недавним язычникам, олицетворявшим дневное светило в облике солнечной птицы, а символическим заместителем (мифологической метафорой) Луны считавшим быка<sup>54</sup>. Мифологический пласт памятника соседствует с христианским, представленным в апокрифе описанием райских врат, на страже которых поставлен Михаил, получающий от ангелов вести о том, покаются опекаемые ими грешники или нет.

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

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

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

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

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

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

Начнем с описания Лаврентьевской летописью татаро-монгольского разорения в 1237-м и следующих за ним годах. Автор летописных записей не находит в прошлом своей страны потрясений, которые можно было бы поставить в сравнение с последствиями нашествия. От скорбного повествования о печальной участи страны автор переходит к толкованию скрытого смысла, проявившегося в кровавых событиях. Силой, которая вершит судьбу народов, объявляется Бог: «**За оумноженъе безаконни наши(х) попусти Бѣ поганыа. не акы милѣта нхъ. но на(с) кажа. да выхо(м) встѣгнулисѣ. ѿ злы(х) дѣлъ**»<sup>55</sup>. Но Бог не может быть источником зла и страданий. Божественное вмешательство в земную жизнь вынужденно, а напускаемые страдания не самоцель. Русичи сами, впав в беззакония, навлекли на свою голову наказание. Творец, по глубокому убеждению древнерусского писателя, своими действиями, несмотря на всю их беспощадность, не только не являет агрессивность и зло божественной природы, а, наоборот, проявляет высочайшее человеколюбие: «**Дѣла бо сдѣ казнима всѣмко. в вѣдущи сѣ(д) мѣ(с)тъ вѣраще(т). и агнию ѿ мѣкы**»<sup>56</sup>. Так формулируется в памятнике один из важнейших нравственно-философских принципов теории казней. Согласно ему, причина казни не в гневе, а в милости, которую оказывает Божество казнимым ради их собственного спасе-

ния. Напасти, претерпеваемые людьми, таким образом, получают высшее, божественным судом санкционированное оправдание.

Божья кара, по мысли летописца, должна способствовать исправлению в первую очередь религиозного, нравственного состояния общества. Видимо, согласно представлениям нашего книжника, отступления от правoverия приняли такой масштаб, что существованию православия на Руси угрожала реальная опасность. Ведь Бог вмешивается в ход событий, чтобы «не **вскꙋдѣла правовѣрнага вѣра хр(с)тянская**»<sup>57</sup>. Глубине заблуждения соразмерно суровейшее из возможных на земле возмездий. По мысли книжника, очистившиеся страданиями должны отрешиться от неверия и заблуждений. Страх и смирение перед карающей десницей — путь покорности Божьей воле, ибо «очи... **Господни на боящаяся его, а ѹши его в молитвꙋ нх**». Этого, если судить по материалам проповедей, антиязыческих поучений, да и других источников о религиозно-бытовом состоянии общества, как раз и не было в домонгольской Руси.

В летописи находим несколько иные оттенки обоснования благодати Божьей казни. Например, в повествовании о гибели в 1238 г. в татарском плену ростовского князя Василька Константиновича мотив казни сливается с мотивом мученичества. Страдания, выпавшие на долю пленного князя, уподобляются возмездию, которое «**Бѣ навѣде грѣ(х) ра(ди) мон(х)** (то есть за прегрешение Василька. — В. М.)»<sup>58</sup>. Переживая унижение и поругание, Василько принимает эту небесную кару как мученический венец. Таким образом, перед нами не классический агиографический пример личного подвижничества и мученичества за веру, а нечто иное. Все свертывается судом Божиим («...и тако скончаша(с) **тѣ сꙋдо(м) Бжѣимъ**»)»<sup>59</sup>. При этом цель мученической кончины за веру и одновременно за грехи — служить примером другим русским князьям, чтобы «**до конца не вѣра хр(с)тянская**»<sup>60</sup>.

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

ка соединил в себе наказание грешника с высоким предназначением страстотерпца, принимающего смерть за веру.

В теории казней наряду с религиозным порой резко обнажалось социально-политическое предназначение Божьей кары. Если для Лаврентьевской летописи, например, идеалом и гарантом благополучия страны является высоконравственное поведение граждан, то уже Тверской летописный свод таковым считает справедливую и крепкую власть удельных правителей, от которой ставилась в зависимость судьба страны и народа. Межкняжеские раздоры объявляются главной причиной постигших страну бедствий. «Гордости ради и величание русских князь попусти Бог сему быти», — пишет тверич о первом, трагическом для русских дружин столкновении с татарами в 1223 г.

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

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

Как видим, теория казней дает в данном случае расширительную трактовку бытия: фольклорно-символический план переводится в конкретно-исторический. Кроме того, тверской летописец не ограничивается обличениями недостойной православия жизни народа, он смело распространяет критику на социальные верхи общества <sup>61</sup>.

Свой классический и законченный вид древнерусская теория казней получила в произведениях видного мыслителя, крупного политического и церковного деятеля Северо-Восточной Руси Серапиона Владимирского. Известно, что он был послушником Киево-Печерского монастыря, а в последние годы жизни занимал епископскую кафедру во Владимире (1274–1275 гг.). Достоверно установлено, что его перу принадлежат пять Слов и Поучений, с которыми видный древнерусский проповедник обращался к своей пастве. Одно из них датируется 1230-м, остальные — 1274 годом.

Сквозная тема сочинений Серапиона — падение нравов и христианского благочестия. Этим, по убеждению древнерусского иерарха и проповедника, вызваны многочисленные беды, включая и утрату независимости страны. Самым опасным и самым распространенным грехом называется в Поучениях отступление от пра-

воверия. Нашествия татар и стихийные бедствия, по аналогии с летописными комментариями, трактовались как наказание за уклонение общества к язычеству, которое, судя по содержанию проповедей, приобрело в то время массовый характер. В своих современниках он видит не христиан, а маловеров (читай: двоеверов. — В. М.). Несмотря на то что уже несколько столетий назад Русь приняла христианство, продолжают беззакония, творящиеся по «поганским» обычаям. Епископ призывает всем сердцем обратиться к христианству и отвести от себя беды и напасти. В противном случае от Бога последует еще большее наказание. Он подчеркивает, что народ сам навлек на себя ярость Вседержителя. Пламенное слово обличения бередило незажившие раны, воскрешая в памяти не забытой еще трагические последствия разорения. Упоминание их в связи с неизбежностью небесной кары должно было устрашающе действовать на сознание народа, склонять его к покаянию <sup>62</sup>.

Еще до Серапиона в теории казней явственно звучит мотив непротивления и покорности постигшей судьбе. Вспомним хотя бы повествование о мученической гибели Василька, проявившего смирение и покорность перед выпавшей на его долю участию. Та же самая идея у владимирского епископа выражалась в утверждении, что Божьему гневу невозможно противиться <sup>63</sup>. С такой мыслью о смирении появляется один из защитников Русской земли на страницах Тверской летописи. Это владимирский воевода Петр, остановивший 3 февраля 1237 г. готовых выйти навстречу татарам князей. В уста ему вложены следующие слова: «Несть мужества, ни думы, силы противу божия посещения, за наше съгрешения» <sup>64</sup>. В условиях борьбы с внешними врагами подобные настроения вряд ли могли способствовать мобилизации сил для отпора захватчикам. Правда, мысли формулировались в летописи задним числом, как бы объясняя причины поражения. Но даже позже, в условиях практически безнадежных для оставшихся в живых, призыв Серапиона к всеобщей любви звучал как-то пораженчески, примиряя с утратой независимости страны <sup>65</sup>. Русь вряд ли бы выжила без осознания необходимости копить силы и от десятилетия к десятилетию проводить политику, завещанную Александром Невским. Но надо ли было примирять с положением рабства, идеализируя поработителей? А ведь в 70-х годах XIII в. владимирский епископ ставит «безбожных» татар в пример погрязшим в грехах маловерия соотечественникам <sup>66</sup>.

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

Зададимся вопросом; могла ли в тех исторических условиях проповедь покорности вызвать сочувствие у населения страны? Сам Серапион вынужден был признать, что его призывы не достигают цели. В фольклоре и в целом ряде произведений периода татарского владычества звучал призыв к активной борьбе за независимость. Проповедь смирения шла вразрез и с интересами государственной власти, мобилизовавшей силы для борьбы с внешней опасностью. Не случайно в XIX в., в связи с активизацией антитатарской политики и первыми успехами в борьбе с поработителями, происходит эволюция религиозно-философской концепции Божьей казни.

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

В подновленном виде она присутствует в «Повести о Куликовской битве», которая входила в состав Троицкого свода 1408 г., сгоревшего в пожаре Москвы 1812 г. С одной стороны, поход Мамаея расценивается как казнь, посланная русскому народу за его грехи, с другой же — победа над татарами объясняется Божьей милостью: «Се же бысть грѣхъ ради нашихъ въоружаются на ны иноплеменицы, да выхомъ ся отступили от своихъ неправдъ... Но милосердѣ бо есть богъ человеколюбець, не до конца прогнѣвается на ны...»<sup>69</sup>. Из общего контекста следует, что русский народ не заслуживает благорасположения Творца. В развитие этой мысли достижение победы ставится в заслугу исключительно одному князю Дмитрию облик, которого рисуется в чертах идеального правителя и образцового христианина. Всем изложением подчеркивается, что только достойным Бог дарует свое покровительство, а единственным достойным оказывается Дмитрий Иванович<sup>70</sup>.

Согласно «Повести», отнюдь не ратным превосходством воинства и не личными качествами полководца решается исход битвы. Ход событий вершится вмешательством Промыслителя. Орудием Божьей воли, согласно памятнику, является Дмитрий. За свое смирение перед Богом, за чистоту правоверия он удостоивается покровительства Всевышнего и победы: «Господь богъ единъ вожааше его, и не бѣ с нимъ богъ чюждь»<sup>71</sup>. Показана в сочинении и типичная для теории казней роль ангельского чина: на стороне христиан сражается небесное воинство, которое и побирает неверных татар.

Поход татарских войск на Русь представлен в «Повести» как поход против христианства. Поражение Мамаея — это казнь, посланная татарам за их безбожие, в отношении которых «Божий батог» действует так же, как он действовал, если судить по предшествующим текстам, в отношении вероотступников и язычников на Руси. Божий гнев, падающий на голову татар, вызван той же причиной, что и небесная кара русским. В обоих случаях исходной причиной мучений и бедствий





Фрагмент иконы «Битва новгородцев с суздальцами».  
Вторая пол. XV в. Новгородский музей.

казнимых оказывается «поганство». Дистанция между потерпевшими поражение неверными и все еще достойными Божьей кары русскими в глазах автора сочинения о Куликовской победе невелика. С тех же идейно-мировоззренческих позиций, что и «Повесть о Куликовской битве», написано «Сказание о Мамаевом побоище», датированном началом XV столетия<sup>72</sup>.

«Сказание» трактует пришествие татарских войск в духе теории казней, но с введением поправок на милующую десницу Господню: «Нѣ не до конца прогневаются господь, не в веки враждует»<sup>73</sup>. Оба произведения роднят и другие черты. Автор «Сказания» как бы абстрагируется от описания напряжения сил, которое обеспечило победу. Разгром врага приписывается единственно действию божествен-

ной воли: «И възвеси богъ родъ христіанскій, а поганыхъ уничижи и посрами ихъ сѹровство... Подобаеть намъ повѣдати величество и милость божию, како сътвори господь волю боящихся его, како поспоспѣшествова господь великому князю Дмитрию Ибаничю и брату его»<sup>74</sup>.

По убеждению автора произведения, победа обеспечивается не ратным превосходством, а безупречностью в делах веры: «Аще кто к богу вѣру з добрыми дѣлы и правду въ сердци дръжитъ и на бога ѹпование възлагаетъ, и того человека господь не дасть в поношение врагомъ быти и в посмѣхъ»<sup>75</sup>. Причем достойными покровительства оказываются не люди русские, а князь. Довольно невысокому нравственному состоянию общества здесь противопоставлен желаемый христіанскій идеал в лице великого князя. Автор «Сказания» подчеркивает, что благорасположение небесных сил Дмитрий заслужил тем, что строго исполнял заповеди, искренне покался в греховности, вручил себя воле Божьей и страстными молитвами отвел от страны погубель. Христіанская покорность ценится выше, чем талант полководца.

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

Подходящие для того обстоятельства не заставили себя долго ждать. Вторжение войск Тохтамыша в 1382 г. трактуется в Троицкой летописи по аналогии с объяснениями, которые давал Серапион событиям полуторастолетней давности. В описании выпавших на долю страны потрясений уже ничто не напоминает о проявившейся двумя годами раньше милости Божьей. «Си вся приключишася, — пишет о разорении столицы летописец, — на христіанскомъ родѣ от поганыхъ за грѣхы наша... и бысть имъ (то есть русским. — В. М.) четверообразнаа пагуба: пръвое Δ от меча, второе Δ от огня, третье Δ в водѣ потопша, четвертое Δ въ пленение поведени быша»<sup>76</sup>. Оказывается, население Москвы было достойно такой же казни, какую испытали на себе безбожные татары в 1380 г.

Как видим, в истолковании событий конца XIV—начала XV столетия русские книжники руководствовались теоретическими принципами, разработанными в теории казней. Но поскольку они жили в период мужания национального сознания, во время надежд и переменных успехов, через которые Русь шла к своему могуществу, резко сокращалось количество потрясений, которые можно было уподобить «Божьему батогу». Кроме того, надо было дать объяснение успехам, победам и достижениям в деле государственного строительства. Осмысление пе-

ремен не укладывалось в сложившийся под влиянием невзгод стереотип, когда вмешательство небесных сил в ход земных дел рассматривалось только как деструктивное. В новой обстановке мысль о причастности сверхъестественных сил к происходящим событиям реализуется в формуле, согласно которой Промыслитель либо казнит либо милует Русскую землю: **«Лице и дасть врагом нашим время приняти на ны, ранами смирняя неправды наша, милости своея не отвезде до конца...»**<sup>77</sup>. Эсхатологические ожидания, как видим, из подобного взгляда на бедствия страны развиваться не могут. Из всех апокрифических идей «Откровения» и примыкающих к нему памятников привилась и получила развитие только мысль о сверхъестественной каре.

За три столетия отпочковавшаяся от апокрифов теория казней претерпела определенную эволюцию. По сравнению с первоисточником постепенно были смещены акценты в сторону провиденциалистского истолкования бытия. После внесения поправок, допускавших наряду с деструктивным также и благотворное вмешательство Божества в земные дела, не оставалось ситуаций, при объяснении которых можно было бы обойтись без сверхъестественных причин. В XII–XIII вв. на исторический процесс смотрели как на сплетение случайностей, которое складывалось из поведения отдельных людей, поступавших согласно личному волеизъявлению. Предопределенность видели только в поворотных моментах жизни общества. Учение о самовластии человека исключало внешнюю детерминированность его действий.

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

Согласно древнерусской теории казней, ход жизни находится в прямой зависимости от религиозно-нравственной ситуации в тот или иной хронологический отрезок времени. С переменами нравственного состояния общества периоды благополучия сменяются периодами упадка, а сам ход перемен вершится по воле Творца. Надежды на лучшее будущее связываются с моральным перерождением общества. Для этого достаточно оставить неверие и строго следовать заповедям православия.

Теория казней возникла под влиянием идей как апокрифической, так и канонической литературы и развилась в условиях разрушительных последствий войн, сти-

хийных бедствий и дестабилизации устоев общественной жизни. Этим обуславливается ее мрачный, пессимистический характер<sup>78</sup>. Под воздействием первых успехов в борьбе за свержение татарского ига теологический пессимизм постепенно уступал место более оптимистическому взгляду на историю своей страны. Переменам обстановки соответствовало чередование оценок, смещение акцентов внутри провиденциалистской историософской концепции.

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

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

Конечно, не только апокрифы несли мысль о неизбежности Божьего суда, начинавшегося задолго до смерти человека. Идея прижизненного наказания за преступление заповедей уже была заложена в изгнании Адама из рая. Этот исходный момент человеческой истории превращается Библией в судьбоносный принцип для всех последующих поколений, ибо обречение на тяжкую земную жизнь, болезни и страх смерти — все это становится наследственной карой в отношении потомков Адама и Евы. Многочисленными примерами суровых расправ над боготступниками изобилует ветхозаветная часть Библии, апофеозом которых можно считать всемирный потоп<sup>79</sup>. Суровым и беспощадным судьей в отношении заблудшего человечества выступает Господь в «Откровении Иоанна Богослова».

В «Георгиевом мучении»<sup>80</sup> создан образ святого воина, принимающего страдания за веру христианскую. Здесь повествуется о том, как на своем жизненном пути герой проходит множество испытаний и искушений и наперекор им сохраняет непоколебимую приверженность Богу. Жизненный подвиг Георгия, как,

впрочем, и других персонажей апокрифических мучений, вознаграждается: за стойкость свою он получает чудесное покровительство, благодаря которому и выходит невредимым из самых суровых жизненных переделок. И наоборот, притеснители героя-мученика, выступающие одновременно хулителями христианства, подвергаются за свое нечестие и «поганство» божественной расправе. В «Георгиевом мучении» такого рода пример касается взаимоотношений героя с отцом, которого Георгий склоняет к принятию крещения. За то, что отец великомученика выказал себя непримиримым врагом христианства и с негодованием отверг предложение сына, Бог посылает ему тяжелую болезнь, после чего с помощью Георгия отец обращает свое сердце к истине и исцеляется<sup>81</sup>.

Акт крещения отца в «Георгиевом мучении» имеет глубоко символическое и назидательное значение: поновление водой и духом здесь представлено как средство избавления от мук. Промыслитель отводит от истинного христианства отмищающий меч и прикрывает его от невзгод незримым щитом. Эта мысль неоднократно усилена в сценах мученичества, где преданный Богу и претерпевающий страдания за веру воин Христов не чувствует никаких физических страданий<sup>82</sup>. Покровительство здесь присутствует в чудесных избавлениях от смерти, а образ казни воплощен в болезни.

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

К произведениям того же идейного звучания и той же полемической направленности относятся «Мучение Ипатия» и «Мучение Ирины». В первом житии противник святого и гонитель христианства игемон оказывается убитым силою Божьего гнева, а идольский храм разрушен<sup>83</sup>. В другом произведении мучители Ирины, заставлявшие свою жертву поклониться языческим богам, по наущению Господню оказываются погубленными посланным для отмщения ангелом. Присутствующий на экзекуции народ видит твердость Ирины в вере, а после того как все воочию убеждаются, что Бог своих последователей хранит, а хулителей обрекает на гибель, начинается массовое крещение<sup>84</sup>.

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

логике) самые изощренные смертельные муки, с другой — неминуемая гибель.

Впечатляющие и устрашающие примеры Божьего гнева встречаем в апокрифическом сказании о Мельхиседеке<sup>85</sup> и в «Мучении апостола Филиппа»<sup>86</sup>. В «Сказании об Успении Богородицы» из рукописного Торжественника XII в. также в духе теории казней повествуется об уничтожении иудеев огненной силой, которая посылается с небес как возмездие за намерение их сжечь дом Марии. Восходящая к апокрифической основе поздняя народная легенда «Странствие Богородицы с двумя женками» рисует Марию в традиционном христианском облике попечительницы рода человеческого, но как бы в пику привычному образу заступницы заставляет Богоматерь сурово наказывать тех, кто работает в праздники<sup>87</sup>. Принцип запрета на труд, поставленный в связь с наказанием за преступление запрета, восходит к «Епистолии о Неделе». Все сюжеты памятника, выражающие его центральную идею, построены на угрозах беспощадной кары всякому, кто не будет чтить воскресенья, среды и пятницы. Здесь, пожалуй, ярче, чем в каком-либо другом памятнике, делается ставка на запугивание тех, кто не будет следовать заповедям «Епистолии» и рискнет приступить к работе в запрещенные дни. В качестве примеров наказания приводятся все классические составные божественной казни: голод, болезни, нашествия и т. д.<sup>88</sup>

Моральному оправданию утверждения, что даже самое тяжелое страдание справедливо (как посылаемое в наказание Богом), вполне могло служить апокрифическое «Евангелие Фомы», где повествуется о жестокой мести Иисуса обидчикам<sup>89</sup>.

Еще один весьма любопытный ракурс теории казней высвечивают не вошедшие в канон, но весьма популярные в древнерусской письменности «Заветы двенадцати патриархов». В завете Левия отмщение за проступок возложено на Бога, но тот же самый проступок, в связи с раскаянием патриарха в содеянной им жестокости, попадает под санкцию всепрощения. Имеется в виду апокрифический сюжет о том, как Левий свершил отмщение Сухому за сестру Дину. Он заповедует потомкам не повторять ошибок и призывает к милосердию. Здесь нетрудно заметить двойственность нравственного завета. Ведь призыв Левия противоречит самой логике изложения, поскольку мщение осуществляется по появлению ангела. Сначала Левий видит во сне церковь небесную и получает благословение на святительство, а затем ангел вручает ему копье для отмщения<sup>90</sup>. Казнь, таким образом, оказывается богоугодной, а сам Левий выступает орудием Божьей кары.

Обращает на себя внимание совершенно недопустимое для христианской морали благословение священнослужителя на пролитие крови. Правда, позднее в русской истории мы встречаем аналогичный прецедент, когда иноки Пересвет и Ослябя направляются Сергием Радонежским в войско Дмитрия Донского для священной, а следовательно, богоугодной войны с безбожными татарами. Они, по сути дела, являются посланниками на казнь «поганым». Судя по «Сказанию о Мамаевом побоище», Сергию открыто грядущее («милость, которую показал Бог» Русской земле). Он предсказывает победу Дмитрия, а иноки, выполняя волю Божью,

вместе с ангельским небесным воинством выступают славными воинами за все православное христианство<sup>91</sup>. Они ведь тоже ангелы, но ангелы во плоти — так мыслился иноческий чин в средневековье.

Заложенная в «Заветах двенадцати патриархов» двойственность была отмечена в свое время А. Смирновым, который проанализировал этот ветхозаветный апокрифический памятник и показал, что некоторая терпимость, проявляемая иудеями к язычникам, компенсируется верой в то, что семя Хамово будет с неизбежностью истреблено самим Богом<sup>92</sup>. На Руси та же идея божественной расправы еще более ужесточена, а ревниво оберегаемый принцип религиозной исключительности не срабатывает, ибо с отмщением за грехи приходит оправдание торжества неверных.

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

Можно ли объяснить рассогласование ценностных установок внутри теории казней божиих? Думается, что да. На греческой почве, например, те же самые сцены довольно органично сливались с эсхатологическими ожиданиями второго пришествия<sup>93</sup>.

В «Вопросах Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе», так же как и в «Откровении Мефодия Патарского», весь набор знамений «последних времен» соответствовал тому, чем являет себя миру «Божий батог»<sup>94</sup>. Апокрифы эти отражали реальные события византийской действительности. В кризисной обстановке безысходности, как считают историки, порождалось мрачное, пессимистическое мировосприятие. Эсхатологические апокрифы рисуют картины страха и ужаса. Гнев Божий соразмерен беззакониям, а те, кто творит их, обречены на скорую и неизбежную погибель.

Как венец потрясений «последних времен» предстает «Вопрос Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской» гибель всего живого, вознесение праведников, очищение земли огнем, с последующим за Судом обновлением земли и превращением ее в земное райское царство, предназначенное для достойных Бога<sup>95</sup>.

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

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

Независимо от того, какую стадию «последних времен» описывают перечисленные здесь апокрифы, они объединены общей идеей оправдания смерти и страдания высшей целью существования: духовным обновлением мира, справедливым воздаянием при жизни и после смерти. В переводной апокрифической литературе наказание за проступки логически вытекает из эсхатологии, будучи тесно переплетенным с идеей конца мира. В некоторых случаях допускался предварительный частный Суд, когда душе умершего определяется мера наказания, которую она должна нести до второго пришествия, восстания из мертвых, всеобщего Суда и воздаяния. Таким образом, казнь Божья начинается при жизни, продолжается в связи с мытарствами после смерти, что в сумме своей составляет так называемую малую эсхатологию<sup>96</sup>.

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

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

Укоренение в сознании апокалипсического мировоззрения само по себе еще не возбуждает ожидания скорого конца мира. Примером тому служит освоение древнерусскими книжниками произведений Мефодия Патарского. Если возникновение апокрифического «Откровения», равно как и периоды наибольшего интереса к нему со стороны византийского общества, было вызвано непосредственными эсхатологическими чаяниями, то древнерусские летописцы XII–XIV вв. воспроизводили заложенный в произведении эсхатологический принцип в качестве постулата, к которому они относились с доверием, но реализацию которого соотносили с отдаленным будущим. Сопоставляя выпавшие на долю страны бедствия с апокалипсическими знамениями апокрифа, наши книжники ни запустение времен половецких погромов, ни ужасающие последствия татарского разорения не поставили в связь с предзнаменованием грядущего светопреставления. Умонастроения русских читателей «Откровения» переменились только в конце XV столетия в связи с истечением в 1492 г. седьмого тысячелетия от сотворения мира<sup>97</sup>. Именно в это время получают самое широкое распространение списки «Откровения Мефодия Патарского», а общие для этого апокрифа с «Видением Даниила» и «Житием Андрея Юродивого» эсхатологические предсказания расписываются русским автором по конкретным годам, ближайшим к 7000 г. от сотворения мира (или к 1492 г. от рождения Христова). За 1460–1492 гг.<sup>98</sup> в пасхальных таблицах 1470 г. обозначен как начало царствования Антихриста. К 1487 г. приурочено правление последнего царя<sup>99</sup>.

Одно из «предзнаменований», обозначенных в эсхатологической литературе в преддверии завершения седьмого тысячелетия, «сбылось» в 1453 г. Таким собы-



тием стал разгром Константинополя, воспринятый современниками как начало осуществления пророчеств «Откровения» и близких ему эсхатологических памятников (пророчеств Андрея Юродивого, например). В Никоновской летописи по данному поводу подытожено: и все, что написано «Мефодием Патарским и Львом Премудрым, и знамения о граде сем совершишася». Далее в летописи делается вывод, что если одно знамение исполнилось, следует ждать осуществления других. Еще В. М. Истрин, сопоставляя текстологические наблюдения с фактами исторической обстановки эпохи, очень точно и четко резюмировал: «„Откровение“ Мефодия в факте падения Византии получило сильный толчок к распространению»<sup>100</sup>. Другими словами, близость конца мира на Руси ощутили в первую очередь календарно, а не по аналогии с символическими переосмыслениями бедственных событий собственной истории, как это практиковалось у греков.

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

Переживание грядущего конца мира вовсе не занимало первых отечественных интерпретаторов Мефодия Патарского. Ведь такие знамения эсхатологической развязки из «Откровения», как смена властителей, воцарение Антихриста и тому подобные сказания, не попали на страницы летописей, содержащих извлечения из Мефодия. Другими словами, из эсхатологического сочинения не была воспринята именно эсхатология. Единственный воспроизведенный летописью мотив — это апокрифический мотив бедствий, связанных с появлением «нечистых» (то есть языческих) народов; составной частью его является описание последующих побед над ними царства Греческого. По сути, он означает, что торжество врагов-язычников временное, а победа христианства неизбежна. Именно эта идея в первую очередь привлекала интерес древнерусских интерпретаторов Мефодия. В летописной трактовке измаильтяне предстают отнюдь не апокалипсическим народом. Они представлены только как гонители христианства. Эсхатологический постулат, увязывающий появление этих народов с концом мира, вводится в летопись, но присутствует там довольно формально. Эсхатологизм составители летописи относили в далекое будущее, ибо ожидание конца мира «мало еще могло пугать воображение именно в силу своей отдаленности»<sup>101</sup>.

Едва ли не впервые в древнерусской литературе мысль об ожидаемой скорой встрече с вечностью прозвучала в домонгольском «Слове о небесных силах», приписываемом то Кириллу Туровскому, то Авраамии Смоленскому. Здесь говорится о приближающемся истечении семи тысяч лет. К этому времени число сверженных с

небес ангелов, согласно «Слову», должно пополниться душами умерших за это время праведников. После того как завершится этот «обмен», настанет время Суда (идея заимствована из «Жития Андрея Юродивого») <sup>102</sup>.

Эсхатологические ожидания нашли отражение в творчестве Епифания Премудрого. В созданном им «Житии Сергия Радонежского» говорится, что светильник сей воссиял на скончании седьмой тысячи лет. То же самое сказано и о Стефане Пермском <sup>103</sup>. Митрополит Фотий, занимавший кафедру с 1410 по 1431 г., называет свое время «последним».

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

В составе «Успенского сборника XII–XIII вв.» древнерусский читатель получил «Видение Исая», в котором говорится о вознесении пророка на седьмое небо. Подробно расписаны силы всех небес и посмертные судьбы умерших. В сербском списке XV в. звучит совершенно новая идейно-миро-воззренческая тональность, привнесенная, согласно духу времени в прежнюю сюжетную апокрифическую основу. Общим остается только описание строения небес. Исая, согласно сербской рукописи, узнает от Господа тайну мироздания, которая в деталях совпадает с пророчествами о «последних временах», заимствованными у Мефодия Патарского и из легенды о последнем царе-победителе <sup>104</sup>. Указанный памятник — сербский, а не русский, но если мы учтем его датировку и привнесение в текст заимствований из более ранних эсхатологических источников, то можем себе представить, насколько разительными были перемены в христианском славянском мире, происходившие во второй половине XV в.

Новый всплеск интереса к эсхатологии, к «Откровению Мефодия Патарского» и памятникам этого круга происходит в XVII–XVIII вв. в связи с распространением старообрядчества. Раскольники пользовались эсхатологическими образами апокрифов для доказательства осуществившегося уже прихода в мир Антихриста. На этом этапе развития эсхатологической идеи календарная основа ее сама собой отпала, а образ «последних времен» очерчивался с помощью традиционного набора эсхатологических предсказаний (смуты, неурядицы, осквернение святынь, нечестивые цари, пришествие Антихриста) <sup>105</sup>.

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

Не без влияния Мефодия Патарского возникла оригинальная историософская концепция, изложенная в «Послании» псковского старца Филофея<sup>106</sup> великому князю Василию III. В этом памятнике русской мысли давно теоретическое обоснование международного положения Руси, ставшей после завоевания турками Византийской империи крупнейшей христианской державой.

«Послание» Филофея, написанное между 1514 и 1521 г. (то есть в период, непосредственно примыкающий в пику эсхатологических ожиданий), совершенно очищено от всякой эсхатологии<sup>107</sup>, хотя и отталкивается от образов «Откровения Мефодия Патарского» и литературных источников апокалиптической тематики («Книги пророка Даниила», «Книга Ездры» и «Слово святого Ипполита об Антихристе»). Оно содержит популярную в средневековье идею смены мировых царств. В отличие от классической схемы четырех монархий периодизация Филофея располагает мировую историю только по трем царствам, соотнося четвертое с царством Бога (то есть эсхатологической вечностью): **«Вся христианская царства снисдошася в твое царство, посем чаем царства емыж нес конца»**<sup>108</sup>.

Идея Филофея «Москва — третий Рим» отражала притязания на византийское наследство. Если говорить о происхождении этой идеи, то следует в качестве источника указать на «Откровение Мефодия Патарского», принесшего с собой на Русь образ вечного царства, образ, который в самом памятнике до поры оставался не замеченным, так сказать, не востребованным русскими грамотниками<sup>109</sup>. Целую палитру идей нес в себе этот апокрифический памятник. Но заглохла острота конфликта с язычеством, отпала угроза завоевания страны языческими народами, а несостоявшееся пришествие Христа охладило эсхатологические ожидания (конец мировой истории снова переносился на неопределенное будущее); вот тогда-то и зазвучала идея вечного царства, не привлекавшая внимания читателя в иных исторических обстоятельствах.

Не оправдавшиеся ожидания, связывавшиеся с концом седьмого тысячелетия, не отменили эсхатологии как таковой. «Откровение» явилось тем памятником, который давал объяснение (пусть задним числом) падению Византии — несостоявшемуся вечному Греческому царству. В ходе мировой истории произошел существенный поворот, и русская мысль тут же откликнулась, дав религиозное осмысление перемен. Русь, заявив, что Третий Рим вечен, а четвертому не бывать, впервые в лице Филофея поставила вопрос о своем первенствующем положении, которое рассчитывала удержать до скончания мира<sup>110</sup>. По образцу апокрифических календарных сказаний мыслитель предполагал вручение вечного христианского царства русских князей непосредственно попечительству Бога.

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

мысли именно эта, эсхатологическая, сторона памятника. Она поэтому и подверглась наибольшему распространению, тогда как историческая часть сократилась. Сама замена исторической части библейско-апокрифическими сказаниями (это о пространной интерполированной русской редакции. — В. М.) может указывать на духовную среду, из которой вышла интерполированная редакция. На пробуждение эсхатологических сказаний, приурочивавших конец мира к концу XV в., ясно указывают замечания о последних царях... распределенные по годам... кончая 1492 г.»<sup>111</sup>.

Спектр идейного влияния эсхатологического апокрифа на древнерусскую культуру, как мы стремились показать, все-таки несколько более обширный. Чисто исторический материал оттуда переносился только в Хронографы<sup>112</sup>. В раннем летописании мы узнаем, конечно, пересказы тех или иных сюжетов апокрифа или прямое его цитирование. Но не только исторические сведения сами по себе интересовали древнерусских книжников. Интерес к истории на Руси соединялся с поисками ее смысла. По крайней мере, в исторической канве постоянно вычленяется нравственно-назидательное значение событий. Соотношение исторического и легендарно-пророческого в процессе восприятия памятника древнерусскими книжниками было подвижным. Книжника интересовала не столько чистая фактография событий прошлого, сколько их логика. По этой причине методология апокрифического памятника нашла отражение в философии истории, разрабатываемой древнерусскими мыслителями.

В домосковской Руси «Откровение» оказалось в стороне от проблемы «последних времен» только в силу того, что сама эта проблема отечественной мыслью была поставлена позже. Зато вместе с растиражированными историческими местами из апокрифа в нашу книжность входили другие идеи, разнообразие которых характеризует подлинное богатство содержания апокрифического памятника. Поэтому, бесспорно, прав В. М. Истрин, когда он утверждает, что «Откровение» в своей истории «отражает различные движения в политической и умственной жизни различных народов — византийцев, западноевропейцев и славян. Каждый народ в разное время различно смотрел на него и то проявлял к нему интерес, то опять равнодушно проходил мимо его. Но стоило лишь измениться обстоятельствам, как опять имя Мефодия выступало на сцену и носящее его имя произведение читалось и переписывалось, одного утешая в скорби, другого утверждая в уверенности близкого конца мира»<sup>113</sup>.

Всякая религиозная идея имеет свой назидательный смысл. Думается, можно ставить вопрос и о возможном религиозно-учительном назначении теории казней, и говорить о приспособлении ее древнерусскими идеологами христианства к определенному воздействию на общественное сознание. Исторические примеры божественной мести вероотступникам, учитывая психологические особенности религиозного мировосприятия, могли оказывать большое эмоциональное воздействие на человека, побуждая его к размышлению над выбором собственных поступков. В исследовательской литературе отмечалось, что картина Страшного суда призвана была запугивать воображение<sup>114</sup>. Насколько же сильнее должны были

действовать соответствующим образом откомментированные примеры прижизненного воздаяния вероотступникам! В условиях новообращенной Руси конкретные, живые, находящиеся на слуху и на памяти события выглядели достаточно убедительно и могли пробуждать у вчерашнего язычника мысль о неизбежности воздаяния.

Задачи учительного назначения теории казней не вполне согласуются с крайнеугольными доктринальными основами христианства. К примеру, вызываемое наказанием чувство религиозного страха чуждо такой стороне духовной жизни христианина, как живое переживание безграничной любви к ближнему и всепрощение. Ради утверждения в сознании неизбежности наказания за совершение смертных грехов забвению предается христианская идея милосердия <sup>115</sup>.

Гармонизация с Богом на основах взаимопонимания Бога и мира была свойственна эпохе апологетов <sup>116</sup>. Аналогичные установки, видимо, имели место и в древнерусский период. По крайней мере, в «Притче о расслабленном» Кирилл Туровский утверждал неизбежность небесной кары («...**нестъ бо земля, могуща божию казнь переменить**»), направляя свой полемический выпад в адрес тех, кто считал, что устрашение несовместимо с христианством.

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

Начнем с наиболее яркого и показательного материала, свидетельствующего о распространении в обществе недоверия к догмату воздаяния, а вместе с ним и к учению о Божьей каре: «**О, горе гадящим святыя книги ꙗзми ся лихо льстяще, да егда услышатъ о суде и мѹце то смеющеся глаголютъ, деѣши ли аз есмь добрее всех человек, идеже вси человеци тѹ и аз... наслажю точю добра века (!)... кончавшю же ся року житѣя сего (!) придетъ посланный ангел иже изметъ дѹшу глаголя, кончася ѹже житиѣ твое в вещь семь, понди ѹже в дрѹгяя человеки**» <sup>117</sup>. Если верить процитированному источнику, то теории казней противопоставлялось восходящее к язычеству воззрение о перевоплощении душ.

Есть основания говорить не только о сдержанном, но и о принципиально отрицательном отношении к теории казней Божиих какой-то части древнерусских книжников. Мотив казни совершенно отсутствует в таком богатом идейным содержанием памятнике, как «Изборник 1076 года». И наоборот, в нем, вопреки теории казней, утверждается, что выпавшие на долю человека невзгоды не могут служить средством принуждения к покаянию: «**Обычан несть богу егда съгрѣшаем не тѣгда мьстити грѣхом, нь терпѣти дая нам время покаянию**» <sup>118</sup>. Та же идея проводится в статьях, содержащих мотив милования грешников <sup>119</sup>.

Наряду с широким распространением теории казней убеждение в возможном спасении еретиков, язычников и прочих грешников удерживалось в литературе, подрывая саму идею воздаяния и Суда. Внесли в это свою лепту и апокрифы. В

«Хождении Богородицы по мукам», датируемом XII–XIII вв., если и не решается, то, по крайней мере, ставится вопрос о несовместимости наказаний с человеколюбивым обликом Божества. Мария молит Бога о прощении грешников. Правда, в апокрифе речь идет лишь о временной передышке в муках грешников, зато в народных духовных стихах это ограничение преодолено. Весьма характерно в данном случае само развитие апокрифических идей, их сближение с умонастроениями народа.

О неприятии теории казней заявил Иларион. В его произведениях практически повсеместно снимается тема воздаяния. Формально она прозвучала лишь в «Исповедании веры» и вскользь промелькнула в «Молитве»\*. Но, согласно, преобладающему в этих произведениях идейному звучанию, крестившиеся, согласно Илариону имеют все основания надеяться на Суд без кары и на помилование в этой жизни от напастей и казней: «...помиауѣ ны призываа грѣшники в покаяніе и на страшнѣмъ твоѣмъ суде деснаго стояніе на отлѣчи нас, нѣ благословленіе праведныхъ причасти нас» (Л. 198а)<sup>120</sup>. Как следствие, не развиты понятия греховности и воздаяния. Требование благих дел ограничивается чаще всего милостынею (Л. 189б, 190а, 194б).

Крещение предполагает новые нормы поведения, но, как признает Иларион, в практике они отсутствовали (см.: Л. 175а–176а, 194а–197а). Однако оказывается, что и безнравственное состояние общества не может служить основанием для казни. В своем молитвенном обращении к Богу Иларион предостерегает Творца(!), что всякая угроза в отношении новообращенных опасна: «Да не ѿпадоуѣтъ ѿ вѣры нетвердіи вѣроу. малы показни. а много помилѣи» (Л. 198б). В свете этих фактов становится понятно, почему при извлечении выдержек из Библии Иларион опускал ссылки, упоминавшие о божественной каре в отношении народов (см.: Л. 182б–184б).

Многократно обращаясь к Псалтыри, он не приводит ни одного примера наказания в отношении неверных и отступников, которыми изобилуют псалмы. Как бы там ни было, но разработанное в учении христианства понятие Суда утрачивает в передаче Илариона свое прямое назначение. Надежда на попечительство в жизни вытесняет заботу о будущем Суде: «...не вѣннѣи въ сѣдѣ съ рабы своими. мы людіе твои» (Л. 196а), «...іако ѿ тебе ѿщѣщеніе єсть; іако ѿ тебе милость. и много избавленіе. и дѣиіи наши въ рѣкѣ твоѣю. и дыханіе наше въ воли твоѣи» (Л. 197а). Здесь присутствует намек, что вследствие провиденциализма даже вина за проступки перелagается на Бога. На место требования покаяния ставится угроза отпадения верующих от Бога: «...не трѣпѣи наше єстьство дѣлго носити гнѣва твоего» (Л. 198б). И добрые дела и спасение — все возлагается на Бога: «...чѣлоубѣ. ты бо єси ѣ бл(д)ка и творецъ. и въ тобѣ єсть власть. или жити намъ или ѹмрѣти» (Л. 196а), «...терпѣ на насъ... направлаа ны на истинѣ тво(ю)» (Л. 197б).

---

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

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

Обходя вопрос о будущем Суде и воздаянии, древнерусский мыслитель рисует образ доброго, терпеливого к беззакониям и максимально приближенного к человеку Творца. Человеколюбивый Бог действует как заступник и попечитель и в этом своем проявлении мало чем отличается от древних славянских божеств-покровителей. Бог, по Илариону, призван быть источником милости: «**Вси во оуклонихомсѧ, ... нѣсть ѿ насъ ни единого. ѡ нѣ(с)ныхъ тѣшасѧ... Не сътвори намъ... по дѣломъ нашимъ... нѣ терпѣ на насъ. и еще долго терпѣ**» (Л. 197а–б). Иларион отдавал себе отчет в том, что новообращенные люди не могут выполнить всех заповедей христианства: «**Аще въздаси комѣждо по дѣломъ то кто спсѣтсѧ?**» (Л. 197а). И выход был один — уповать на милость и благорасположение Господа: «**Аще и добрыи(х) дѣла не имѣемъ. нѣ многы ра(ди) мѡ(с)ти твояе спси ны... Не ѡстави насъ аще и еще блждимъ... съгрѣшаемъ ти... не възгнѣшасѧ аще и мало стадо...**» (Л. 195б).

Теория «казней Божиих» ориентировала на мистико-аскетический идеал христианского благочестия. В этой религиозно-философской концепции подчеркивалось назначение Бога как грозного карающего судьи. Образ Бога здесь вполне соответствовал ветхозаветному. В сочинениях митрополита содержатся прямо противоположные взгляды тем, которых придерживались сторонники теории «Божьего батога». Строгому, бескомпромиссному и карающему даже за малые прегрешения (при жизни и после смерти) небесному судье противопоставлен Бог милующий: «**И донелѣ же стоитъ миръ. не наводи на ны напасти искѣшеніа. ни прѣдан насъ въ роуки чюж(д)нихъ. да не прозоветсѧ градъ твои градъ плѣненъ и стадо твое. пришельци въ земли несвоеи. да не рекѣтъ страны кде есть бѣ и(х). (Н)е попѣщан на ны. скорби и глада. и напрасныхъ съмертіи... да не ѡпадѣтъ ѿ вѣры нетвердіи вѣроу. малы показни. а много помилѣи. малы ѣзви. а милостивно исцѣли... продѣлжи милость твою на люде(х) твоихъ. ратныя прогона миръ оутверди... всѧ помилѣи. всѧ оутѣши. всѧ ѡбрадоѣи...**» (Л. 198а–199а). По настрою «Молитва» созвучна «Слову», в котором присутствуют мотивы спасения всех принявших крещение, а это уже само по себе исключает для них божью кару в принципе.

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

точка зрения, противоположная тому, что говорится в связи с объяснением летописью бедствий 1096–1110 гг. Богу карающему Иларион противопоставляет доброе Божество.

Опасения насчет благотворного воздействия аргументов «Божьего батоба» на устроении верующих высказывались даже в кругах книжников, не отвергавших теорию казней. При этом исходили из того, что казнь при жизни может быть расценена как жестокость Творца и повлечь отпадение от православия нетвердых в вере. С другой стороны, среди смертных нет ни одного абсолютно безгрешного человека, а поэтому никто не гарантирован от воздаяния. Такая установка, будучи принятой человеком, ставила его сознание в угнетенное состояние. Как бы суммируя все эти устроения, компромиссный вариант предлагала «Пчела»: **«Но не надо всім сѣ бог мѣсть творить, дабы не отчаяя въскрешения и отложи суд яко все здѣ дающій суд»**<sup>121</sup>. Обратим внимание, что реакцией на теорию казней, как следует из источника, могло быть и уклонение в саддукейство (то есть неверие в воскресение мертвых).

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

«Чтение о Борисе и Глебе» написано в классическом агиографическом стиле. Характеристики князей трафаретны: это «образцовые святые, стремящиеся чуть ли не с рождения к мученичеству»<sup>122</sup>. Сюжетная линия подчинена одной морально-назидательной идее — смирения и послушания. Мученическая гибель князей приравнивается к подвигу Иова и Лазаря. По мысли автора «Чтения», русские князья, как и библейские герои, — божественные избранники на мученичество, а избранничество предполагает терпение. Терпение проповедуется как высший моральный принцип, как средство спасения. Общеморальный принцип угодного Богу смирения в преломлении к социальной действительности выливается в проповедь повиновения, на которую как на одну из основ опирается феодальная идея иерархичности: **«...ни паки смею противитися старейшему брату, егда како суда Божия не убежю...»**<sup>123</sup>; **«...видите ли, братие, коль высоко покорение, еже стежаста святая к старейшу брату»**<sup>124</sup>. Терпение проповедуется как высший моральный принцип, как средство спасения. «Чтение» убеждает в недопустимости сопротивления божественной воле и божественным заповедям, преступление которых предполагает возмездие. Особенно акцентируется внимание на том, что повиновение брату приравнивается повиновению Богу: **«Идея слепой и безграничной покорности старшему брату так величественна и возвышенна, что лучше умереть за нее, чем, нарушив ее, спасти свою жизнь»**<sup>125</sup>.



Примеру святых должно следовать в практической земной жизни — к такому заключению приходит автор «Чтения». Важен моральный смысл затронутых в произведении событий. Вообще, «Чтение» как бы игнорирует историческую действительность, в нем «исторические интересы стоят на последнем месте»<sup>126</sup>. Изложение событий и описание природы ведется беспристрастно, лишь как необходимый фон для выражения стержневой моральной доктрины. «Чтение» построено так, что сам культ русских святых превращается в прославление христианского Бога, в тени славы которого меркнут авторитет и сила почитаемых на Руси князей-мучеников. В отличие от «Сказания» чудеса совершаются как бы помимо святых, по прямому произволению Бога, что надо понимать как последовательное проведение принципа монотеизма. Чудеса, приписываемые сверхъестественной силе князей, — лишь «*молитвы ради святого Бориса и Глеба*» — бывают, но свершаются неизменно «*силою Господнею*»<sup>127</sup>. Поэтому и славить надо сначала Бога, а потом уж святых: «*прославиша Бога*», давшего благодать «*святыма своимъ*»<sup>128</sup>. Роль святых в чудесах ограничивается посредничеством. Таким образом, «Чтение» отводит Борису и Глебу промежуточную роль связующего звена между миром людей и трансцендентным Божеством, что функционально близко роли ангельского чина.

«Сказание» по всем основным положениям расходится с «Чтением». Если в «Чтении» все события развиваются на фоне отвлеченного мира, то в «Сказании» все конкретно. Автор не уходит от наболевших проблем современности<sup>129</sup>. В качестве иллюстраций рассмотрим чудо с дорогобужской вдовой, которую святые наказывают за уклонение от служб. Согласно тексту, вдова оказывается неповинной, а страдания — незаслуженными. Мораль — несправедливость и незаслуженность казней.

Лейтмотив «Сказания» — заступничество святых. Идея, связанная с обоснованием необходимости наказания за проступки, ставится под сомнение. В сюжете (чудо с невинно заключенными), который, по мнению исследователей, отражает обстановку восстания 1068 г., Борис и Глеб становятся «на сторону оклеветанных, проявляя невиданную дерзость и подрывая авторитет власти»<sup>130</sup>.

Известно, что Борис и Глеб погибли в первой междоусобной войне. Автор «Чтения», отталкиваясь от этого факта, обратил историческую реальность в абстрактно-моральный нравоучительный пример. Судьбы государства остались не отраженными, штрихи современности расплывчатыми. «Сказание» представляет события такими, какими они были в действительности. Автор «Сказания» не уходит от современности в мистику и морализацию. Появление «Сказания» было полным боли откликом на события. В тексте памятника предвосхищается мысль, которая затем со всей силой зазвучит в «Слове о полку Игореве» и это горестная мысль о том, что отсутствие внутреннего единства делает страну беззащитной. В произведении звучит тревога за судьбы страны, могущество которой зависит от внутривластной ситуации и ослабляется крамолами. Жертвы междоусобиц, Борис и Глеб, обращаются в защитников, как «оружие и Земли русской забрала»<sup>131</sup>.

Согласно «Сказанию», независимо от божественного покровительства святые князья сами выступают защитниками своей земли. Они при этом защищают все население, не отделяя христиан от нехристиан. Они «*противѹ вѣстающая държавно побѣжають... и борета по своемъ отъчъстве и посовита*»<sup>132</sup>. Кроме того, святые князья как бы соперничают своим могуществом с самим Богом. Борис и Глеб без божественной помощи свершают чудеса, поэтому их покровительство и чудесные исцеления больше похожи на действия добрых языческих божеств, чем христианских святых. Охранительные, защитные черты роднят культ святых с богородицким в том его виде, в каком он был развит самозванным епископом владимирским Федорцом.

«Сказание» вселяло надежду на то, что благодаря святым заступникам «*не придѣтъ на ны многа гордыня и рѹка грѣшница не погѹбитъ нас, и всяка пагѹба да не наидѣтъ на ны. Гладѣ и озлобление отъ насѣ далече отъженета и всего меча бранна избавитъ нас, и ѹسوبичныя брани чюжи сътвориша, и всего грѣха и нападения заступитъ нас*»<sup>133</sup>. Сама мысль о заступничестве исключает истолкование напастей как Божьей кары. Приписываемые святым покровительственные функции нейтрализуют всякую возможность применения «божьего батога». Да и сам Бог «Сказания» милующий, а не карающий: «*...не ослави ны преданомъ быти грѣхы нашими, ни ѹснѹти, ни ѹмрети горькою съмѣртью, нѣ искупѹи ны отъ настоящааго зла и даждь ны время покаянню, яко многа беззакония наша предъ Тобою, Господи... и не сътвори насъ в понос, нѣ милость излей на овца пажити твоея*»<sup>134</sup>. Мотив человеколюбивого, терпеливого к беззакониям и слабостям людским Бога здесь сформулирован так же, как в «Изборнике 1076 года» и у Илариона.

Взаимоотношения «Сказания» и «Чтения» представляются нам отражающими идейное противоборство двух направлений в русском православии. Приведем еще несколько соображений, касающихся их отношения к идейной борьбе того времени. Чествование Бориса и Глеба было введено 2 мая 1072 г. и явилось идеологическим мероприятием, проведенным в ответ на антицерковные выступления конца 60-х—начала 70-х годов XI в. Компромиссный, полуязыческий смысл вновь введенного церковного культа давно отмечен исследователями. Само празднование не связано с датами памяти князей и приурочено к весеннему языческому празднованию первых всходов. Представляется, что характер культа святых, в том виде, в каком он отражен в «Сказании», может быть сближен с данными о двоеверном почитании святых<sup>135</sup>.

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

Летописное «Слово о казнях Божиих» праздник Бориса и Глеба трактует как наказание: «*Бого ради в праздники богъ нам наводитъ сѣтованье, якоже ся створи в*

се лѣто первое зло на Възнесенье господне, еже у Трьполя, второе же въ праздникъ Бориса и Глѣба, еже есть праздникъ новый Русьскыя земля. Сего ради пророкъ глаголаше: „Преложю праздники ваша в плачь и пѣсни ваша в рыданье”. Далее развенчивается именно охранительный смысл праздника, словами пророка внушается тщетность надежд на заступничество: «Падете предъ врагы вашими, поженутъ вы ненавидящии вас, и побѣднѣте, никому *женуцю* вас (то есть защитить; выделено мною. — В. М.). Скрушу руганье гордыни вашей, и бѣдетъ в тщетѣ крѣпость ваша, убьете вы приходяй мечь, и бѣдетъ земля ваша пуста, и двори ваши пѣсти бѣдутъ. Яко вы худи есте и лукави, и аз понду к вамъ яростью лукавою»<sup>136</sup>.

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

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

В кругу неканонического чтения можно было встретить произведения, идейно-полемический заряд которых подрывал основные принципы теории «Божьего багота». Другими словами, можно назвать переводные апокрифы, мировоззренческие установки которых по ряду позиций сближаются со взглядами противников теории казней. В количественном отношении таких апокрифов по сравнению с текстами, пропагандирующими идею Божьей казни, немного. Самым выдающимся памятником такого рода является «Хождение апостола Павла по мукам». В его первой части воспроизводится плач природы, в котором от лица светил, земли и вод звучит призыв покарать погрязшее в грехах человечество. Земля, к примеру, будучи не в силах терпеть скверну человеческую, просит Бога отнять плоды, а светила, дабы искоренить умножившиеся преступления, просят у Бога разрешения употребить в отношении к человечеству те вразумляющие меры, которые заложены в их природных возможностях: «...повели оубо да творю по моеи силе, на нн(х) да разоумѣю(т) како ты еси бгѣ единъ»<sup>137</sup>.

В ответ на жалобы природы Бог призывает к терпению и ожиданию покаяния («донде(ж) вератѣ(т)са») <sup>138</sup>. Заблудшему человечеству оставлена, согласно сформулированной апокрифом мысли, возможность уберечься как от прижизненной Божьей кары, так и от посмертных мук (в случае обращения на праведный путь): «Длѣготрѣпѣние мое жидает(т) на нн(х). донде(ж) вератѣтѣса и покаютѣса. аще ли не придѣу(т) къ мнѣ а(з) и(м) соужю»<sup>139</sup>. И далее: «...моа блг(д)тъ жидает(т) ихъ, донде(же) вератѣтѣса къ мнѣ»<sup>140</sup>. В данном случае создается установка не на прижизненное воздаяние, а на отдаленный Суд. Требованию немедленной расправы (прижизнен-

ной казни) в апокрифе противопоставлена проповедь терпения, ненасилия и милости. Все это является сильным (и притом воплощенным в высокохудожественную литературную форму) постулатом, который не только отходит от основополагающих принципов теории казней Божиих, но в прямом смысле является выражением прямо противоположных взглядов.

Милости отдается предпочтение перед казнью в апокрифе «Смерть Авраама». В нем рассказывается о том, как Авраам возносится на облаке на небеса, откуда видит врата в «живот» (рай) и в «палубу» (ад). И еще видит он сверху чудовищные беззакония, которые так ужасают его, что он взывает о свершении немедленной мести грешникам. Господь же, видя намерение Авраама истребить грешников, вмешивается и защищает творение свое: «Обрати Авраама на землю; аще ли тако види(т) многы(х) творяща злобы, и погуби(т) землю всю. и не дан(ж) емѹ вѣхидити всея земля ю(ж) сътвори(хъ), не милоуе(т)ь бо никогоже не сътворитъ бо ихъ е(с), и нѣгли обрататсѧ ѿ своихъ грѣ(х) и спсѧтсѧ»<sup>141</sup>. В апокрифе, таким образом, присутствуют уже известные нам из «Хождения апостола Павла по мукам» идеи о том, что, с одной стороны, человечество своим поведением заслужило гибель и смерть, но, с другой — Бог не оставляет своего попечения над «делом рук своих», ожидая покаяния грешников. Божество, согласно этим апокрифическим произведениям, с любовью и терпением оберегает творение, предпочитая миловать за проступки, а не казнить.

Теория казней, как говорилось выше, зиждется на трех китах: кара при жизни, кара сразу после смерти и, наконец, приговор Страшного суда и вечные страдания. В «Хождении апостола Павла по мукам» самым решительным образом отвергается необходимость прижизненных устрашающих мук, правда, при этом сохраняется принцип двойного Суда. Это видно из того, что во второй части произведения детально повествуется о посмертных мытарствах души (так называемый малый Суд), а затем идет подробное красочное описание ада и рая, с точностью обрисовывающее то, что ожидает людей после второго пришествия. Трехступенчатая схема воздаяния в итоге заменена двухступенчатой, причем ликвидировано звено, составляющее базовую, отличительную, особенность теории казней.

Звучащий в вводной части апокрифа мотив милования грешников проигрывается в произведении вторично. Он присутствует в сцене, повествующей о том, как потрясенный страданиями грешников Павел выступает ходатаем перед Богом и по его просьбе осужденные на вечные страдания получают отдохновение от мук раз в неделю: «...се даю ва(м) покой, и сущи(м) в мѹцѣ. [по]кон, и въ днь и в ночь. стѣла не(д)ля»<sup>142</sup>.

Идея, в которой присутствует мысль об отказе от жестокой прижизненной Божьей кары, проводится в памятнике последовательно. Она получает завершение в финальной части апокрифа, где введены персонажи-заступники, выступающие посредниками между Богом и миром. Вместе с апостолом Павлом в роли покровителей человечества выступают архангел Михаил и Илья<sup>143</sup>. Их функции однозначно охранительные, и этим они принципиально отличаются от ангелов-посредников из теории казней, посылаемых в мир с карательными намерениями.



*Китоврас и Соломон.*

*Клеймо Васильевских врат. Новгородский Софийский собор. 1336 г.*

Посредники-защитники имели свою специализацию, которая совпадала с народным пониманием персонажей. Так, на Илью была возложена обязанность оберегать мир от бездождия или, другими словами, предупреждать действие засухи. В такой роли он выступает защитником от бедствия, которое обычно связывается с карой господней. Персонажи-защитники выступают в апокрифе в роли своеобразного оберега, что сближает их с образами древнерусских святых-защитников — Бориса и Глеба, Николы, Владимирской Богородицы.

В апокрифических сочинениях несколько раз встречаются аналогичные Павлову хождению примеры заступничества лиц, выполняющих роль посредников между миром и Богом<sup>144</sup>. С просьбой отвести карающий меч от людей обращаются ангелы к Богу в «Исходе Моисея»<sup>145</sup>. Укажем также на ветхозаветную апокрифическую легенду «Соломон и Китоврас», включенную в состав «Палеи» и репли-

кой отразившуюся в рассказе о бесах из «Повести временных лет». В данном случае представляет интерес тот сюжет апокрифа, в котором говорится о том, что во время шествия Китовраса ко дворцу Соломона тот выводит слепого из терновника. Поступок этот сопровождается нравственной сентенцией, объясняющей мотивы такого действия в духе полемики с теорией казней. Китоврас подчеркивает, что человек должен получать наказание после смерти, а не при жизни, ибо с неба было сказано: «...не нужно наказание при жизни»<sup>146</sup>. Характерно, что летопись, отредактированная в духе теории казней, вобрала в себя некоторые мотивы апокрифа, включенные в рассказ о бесах, но совершенно опустила идеологию антиказни.

Просьбу о помиловании грешных можно было найти в «Варфоломеевых вопросах Богородицы»<sup>147</sup> и в популярном у древнерусского читателя «Хождении Богородицы по мукам»<sup>148</sup>. С «Хождением апостола Павла по мукам» они совпадают в той части, где описывается то, как грешники раз в семь дней получают отдохновение от мучений.

Совершенно тот же самый образно-смысловой блок присутствует в «Житии Василия Нового». Согласно этому памятнику, впитавшему в себя ряд апокрифических черт, в защиту осужденных на муки выступает спустившаяся с неба отроковица, которая названа «возлюбленной Божьей милостиной», но в которой легко узнаваем облик и действия Богоматери из апокрифического «Хождения». Так же как и в «Хождении Богородицы по мукам», в «Житии Василия Нового» речь идет об освобождении от мук тех, кто при жизни не скупился на милостыню<sup>149</sup>.

«Хождение Богородицы по мукам» оказало едва ли не магическое воздействие на исследователей. Дело в том, что звучащий в памятнике мотив предстояния и мольбы Марии за грешников в целом ряде работ выдается за наиболее яркий апокрифический пример обоснования идеи всепрощения, милости и заступничества. По убеждению Н. К. Бокадорова, в «Хождении Богородицы» этот мотив даже более отчетлив, чем в «Хождении апостола Павла по мукам», в котором, как указывал автор, идея милования перекрывается смакованием инквизиторских приемов наказания. Поскольку в апокрифе о Богородице пыток нет, а «милосердная идея легенды далеко не заслонена эпизодическими описаниями мучений... читатель легко может заметить в Хождении следы древнехристианского милосердия к грешникам»<sup>150</sup>. В целом апокрифический образ Богородицы наделяется в процитированной работе чертами непрестанной заступницы, ходатайствующей перед Богом за всех, кто признает имя ее. По убеждению Н. К. Бокадорова, сила этого заступничества такова, что ее состраданием к грешникам побеждается суровый «закон мздовоздаяния»<sup>151</sup>.

Тех же взглядов придерживается А. Кирпичников, по заключению которого, ни в одном сочинении идея заступничества Богородицы не выражена сильнее, чем в апокрифическом описании путешествия Марии по мукам<sup>152</sup>. Развивая свою мысль, исследователь приходит к выводу, что под непосредственным влиянием неканонического «Хождения Богородицы по мукам» в иконографии возникает

композиция деисуса\* с ярко выраженной идеей посредничества. С введением деисуса в композицию Страшного суда под влиянием апокрифа тема предстояния трансформировалась в апологию заступничества<sup>153</sup>.

Наблюдения и выводы А. Кирпичникова во многих отношениях точны, интересны и справедливы. Действительно, если в теории казней ангелы выступают посредниками в деле наказания, то в композиции деисуса святые из посредников превращаются в защитников. Однако проверим, можно ли безоговорочно вывести древнерусскую апологию заступничества только из апокрифического «Хождения Богородицы по мукам».

В исследовательской литературе по данному вопросу существуют достаточно взвешенные оценки. Такой крупнейший знаток апокрифической и отреченной книжности, как Н. С. Тихонравов, вопреки четко проявившемуся в иных работах соблазну к однозначным и прямолинейным выводам, все-таки более склонен был считать, что мотив милования «слабо пробивается в нашем Хождении»<sup>154</sup>. Он убедительно показал, что фактов для категоричного заключения об апологии апокрифом милосердия недостаточно, тем более что мотив этот существует на фоне основополагающей и последовательно проводящей через весь апокриф темы неизбежного и сурового наказания грешников. Вывод автора следующий: на основе единичного примера милосердия, идущего вразрез с основной идейной направленностью произведения, Богоматерь не может олицетворять собой идею милосердия<sup>155</sup>. Той же точки зрения придерживается и В. П. Адрианова-Перетц. В своем исследовании древнерусских апокрифов она приводит соображения о том, что в тексте «Хождения Богородицы по мукам» образ милостивой матери не выдержан<sup>156</sup>.

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

Для общего понимания идейной нагрузки апокрифического образа Богородицы весьма немаловажно то обстоятельство, что в апокрифическом «Хождении Богородицы» вовсе отсутствует описание рая. Как метко охарактеризовал эту особенность апокрифа Н. С. Тихонравов, Богородица «не перешагнула черты ада»<sup>157</sup>. Мария видит одни только муки, а проявленная ею милость выборочно-ограниченна: о полном и всеобщем прощении в произведении нет и речи. Временное послабление в наказании могут получить только христиане. Милость Богородицы не касается ни язычников, ни иудеев, чья вина перед ее сыном не имеет проще-

---

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

ния. Согласно жестким, непримиримым установкам этого апокрифа, наказания заслуживает большая часть населения.

Учитывая эту заключенную в «Хождении» односторонне карающую тенденцию, можно говорить, что данный апокрифический текст нельзя безоговорочно поставить в один ряд с другими памятниками, развивающими близкую раннехристианской литературе тему Божественного всепрощения и милости. В общем и целом «Хождение Богородицы по мукам» не противостоит в идейном плане тем апокрифам, которые подпитывали теорию казней. Хотя в апокрифе ничего не говорится о деструктивном вмешательстве Божества в мир (казнь при жизни), а муки ада в «Хождении Богородицы» в отличие от «Хождения апостола Павла по мукам» описаны в общих чертах, налицо другой факт, более важный в методологическом плане, — «забвение христианской идеи милосердия перед описанием семи смертных грехов»<sup>158</sup>.

Приведенные выше апокрифы заключают в себе мысль о неизбежности наказания и доказывают истинность и справедливость мучений. Идея милости в них только-только намечена. Наиболее радикально развита эта идея в «Хождении апостола Павла по мукам», но и оно ограничивалось лишь отрицанием прижизненных мук и, в лучшем случае, могло привлекаться в качестве аргумента против теории казней. Возможности апокрифической легенды о хождении Богородицы в этом смысле еще более ограничены. Зато оба этих памятника вполне могли использоваться в целях укоренения в сознании веры в воздаяние. Ничего более доходчивого по данному вопросу для не искушенных в догматике простецов христианская литература того времени не давала.

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

В исследованиях неоднократно указывалось, что апокрифическое «Хождение Богородицы по мукам» возникло в сложной обстановке религиозных споров по проблемам христологии<sup>159</sup>. Апокрифическое сказание о «Хождении Богородицы» возникло скорее всего после «Хождения апостола Павла по мукам» и испытало на себе сильное его влияние. Наряду с этим апокриф отразил одну из сторон развития богородичной легенды вообще, куда «Хождение» внесло элемент сокровенного и таинственного. Справедливо будет поэтому отнести его к категории особых жизнеописаний Богородицы.

Толчком к созданию богородичных апокрифических легенд послужила исключительная скудность источников о Богоматери, а также широкое распространение устных сказаний о Марии, которые восполняют пробелы евангельских сведений о матери Христа. Литературное же оформление их шло рука об руку с распростра-



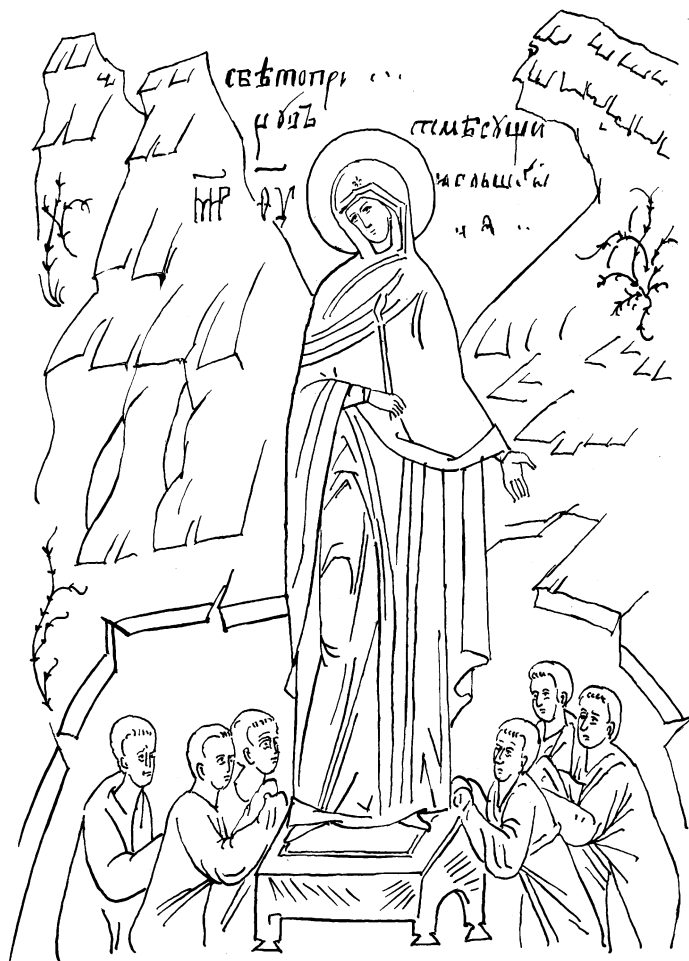
нением культа Марии. Особый интерес ко всему, что касалось Богородицы, проявился в V столетии, когда вследствие пропаганды Нестория под сомнение была поставлена божественная природа Христа, но богородичная тематика в христианской традиции развивалась и раньше. Праздник Успения существовал уже в IV в., а становление рождественских праздников приходится на IV–V вв. «Сказание об Успении Богородицы», приписываемое Иоанну Богослову, возникло уже в конце III–начале IV в. и как апокриф было определено декретом папы Геласия (ум. 496). Сказания о рождении Богородицы, как считается, получили распространение еще раньше, на исходе III в. В IV в. сооружаются первые храмы в честь Рождества, а празднование в честь этого события упоминается под 418 г. Рассказы о введении во храм относятся к VIII в., в это же время устанавливается праздник Введения, создаются канон, песнопения и живописные изображения события. Большое распространение получил канон Богородице, составленный Козьмой Маюмским (ум. 776). В общем к началу II тысячелетия культ и обслуживающие его богослужебные тексты в основном сложились<sup>160</sup>.

Теперь посмотрим, как в рамках этого культа развивалась тема заступничества, получившая выражение в «Хождении», но существовавшая и за рамками этого апокрифа. Исследователями установлено, что древнейшие сведения о ходатайстве Марии за людей перед Богом содержатся в Сивиллиных книгах, датируемых II столетием. В VII–IX вв. (то есть значительно позже создания «Хождения Богородицы по мукам») Марии приписывается помощь в избавлении от внешних врагов и успехи греческого оружия<sup>161</sup>. Вмешательством Богородицы объяснялись неудачи персидского царя Хозроя, который напал на Византию при императоре Ираклии в 626 г. В правление Константина IV Пагонита и Льва Исавра в 662 г., буря разметала флотилию агарян, что было также отнесено на счет чудесного заступничества Богородицы. В 866 г. та же судьба постигла напавшие на Византию дружины Аскольда и Дира — и это опять было объяснено вмешательством Богородицы.

В «Житии Андрея Юродивого» литературно была закреплена идея особого покровительства Богородицы Константинополю. В этом произведении, в частности, утверждалось, что под покровительством божественного заступничества Константинополь останется невредимым и недоступным врагам до скончания мира. На основе «Жития» сложилось особое «Сказание о Покрове Богородицы», вошедшее в литературу как самостоятельное произведение.

После всего вышесказанного нет нужды специально доказывать, что покровительственные функции Богородицы в реальной практике религиозной жизни Византии оказываются в некотором роде шире тех, о которых рассказывается в «Хождении Богородицы по мукам». По крайней мере, верующие возлагали надежды на повседневную посюстороннюю помощь матери Христа.

На основании всего этого с большой степенью вероятности можно заключить, что связанная с именем Богородицы идея заступничества в религиозной мысли развивалась вне влияния апокрифа. Скорее всего в «Хождение» эта идея попала не на ранней стадии бытования апокрифа, а само включение сюжета милования



*Хождение Богородицы по мукам.  
Фрагмент иконы «Похвала Богоматери». XVI в. ГРМ*

грешников отразило широко распространенные в обществе представления. Кроме того, идея милости и покровительства так и осталась несогласованной с основной для апокрифа установкой на неизбежность грядущих кар.

Такой вывод подтверждается и сравнением «Хождения» со сводной редакцией апокрифического «Сказания об Успении Богородицы», где образ заступницы прорисован, в отличие от «Хождения», четко и недвусмысленно. В этом памятнике, в частности, утверждается, что Господь «во всем слушает рабу свою»<sup>162</sup>. О многом говорит и характер просьб, с которыми обращается Мария к сыну в момент, когда

он принимает ее душу: «Всякому человеку, который станет призывать, или умолять, или называть имя мое, подай ему помощь Твою». И далее, со ссылкой на то, что плоть Богородицы носила в себе Бога, доказывается, что все тварное достойно снисхождения: «Помилуй мир и всякую душу, призывающую имя твое»; «...всемогущий на небе и на земле... в каком бы месте ни вспоминали имя мое, освяти Ты место сие прославь прославляющих Тебя через имя мое, освяти Ты место сие и прославь прославляющих Тебя через имя мое, прими всякое их приношение, всякую просьбу, всякую молитву»<sup>163</sup>.

Если сопоставить смысл этих просьб, так сказать заключенную в молитвенном обращении смысловую подоплеку, с аналогичным сюжетом из «Хождения Богородицы по мукам», то мы увидим в первую очередь отказ от жесткого размежевания верных и неверных, достойных и недостойных. Все в мире земном, все без исключения, достойны божественного покровительства и защиты, что, в свою очередь, создает и определенный оптимистический настрой, и жизнерадостное мироощущение: «Радуйся... всякия душа призывающая имя Твое, не постыдится, но обретет милость и утешение, воздаяние и дерзновение перед отцом моим небесным в настоящем веке и в грядущем»<sup>164</sup>. Ничего подобного, даже в ближайшем приближении, в апокрифическом «Хождении Богородицы по мукам» не содержится, зато буквально каждый тезис соответствует Владимирскому богородичному культу, сложившемуся во Владимиро-Суздальской Руси во второй половине XII столетия.

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

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

Вот некоторые примеры.

Самым непосредственным образом апокрифические сюжеты повлияли на развитие духовного стиха. Этот род близкой фольклору литературы можно считать одним из непосредственных преемников неканонической литературы. «Сон пресвятой Богородицы» (записан в XIX в.), например, вобрал в себя сразу несколько апокрифических сюжетов богородичного цикла. На его содержании отразилось и сказание о Крестном древе, и сюжет Успения Богородицы, и т. п. Так же как и в апокрифической легенде о Саломии, Богородица в духовном стихе предвидит рождение и распятие Христа. Мотив заступничества за людей звучит в финальной, завершающей части стиха о сне Богородицы. Правда, покровительствующие функции с Богородицы переносятся на текст «Сна», которому приписываются охранительные способности амулета. Владельцу стиха обещаются избавление от мук и доступ в Царствие небесное<sup>165</sup>. Таким образом, стих-амулет одновременно оказывается еще и своеобразным ключом от врат рая. Если судить по литературным памятникам богородичного цикла, то там надежды на покровительство связывались непосредственно с Марией. Духовный стих, приближенный к простонародной среде, сохраняет эту веру, но распространяет ее с образа Богородицы на текст, посвященный богородичной тематике.

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

Станет ражаница младенца родить,  
Проговорит Богородицын Сон,  
Не даст ей Господа долгое мучение,  
А даст ей Господи скорое души рождение<sup>166</sup>.

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

С одной стороны, вера в благотворное влияние «Сна Богородицы» восходит к «Хождению Богородицы по мукам», в котором утверждается следующее: «Егда рождается человек и глаголетъ: „Святая Богородица, помилуй мя”»<sup>167</sup>. С другой стороны, здесь отчетливо проступают народные представления, восходящие к двоеверному рожаничному культу<sup>168</sup>. В рамках культа образ Марии оказался слит с чертами женского языческого божества. Богородицу рассматривали как человеко-родиницу, покровительствовавшую рожающим женщинам.

На двоеверный рожанично-богородичный комплекс представлений и верований богородичного культа указывают обличающие его памятники учительной литературы и антиязыческие проповеди. Вытесненный из церковной жизни, этот комплекс долго удерживал пережиточное суеверие на периферии религиозной жизни. Тема заступничества Марии в оригинальных русских памятниках обрела небывалый и неизвестный греческим образцам богородичных текстов пафос. Из посредницы между Богом и людьми, которая вымалывает послабление наказания грешным, Мария превратилась в могущественную покровительницу всего рода русского. Одно имя ее несло могучую сакральную силу, соединяясь с заговором и

превращаясь в оберег. Этот религиозно-мировоззренческий принцип, провозглашенный еще в «Сказании об иконе Владимирской Божьей матери» (XII в.), проник в былинку о Василии и Батые, где Богородица представлена «стеной-матерью городской», то есть защитницей города в прямом и переносном смысле.

Половинчатый апокрифический образ заступницы, оплодотворенный местными верованиями, вырос в образ Богородицы-заступницы — объект истового поклонения в Древней Руси<sup>169</sup>. В условиях русской жизни мысль наших писателей отталкивалась от заложенных в переводную богородичную литературу мотивов милования и поднялась до могучей по силе воздействия идеи всеобъемлющего заступничества-покровительства самой Богородицы — такого покровительства, которое приближает достойных, но равно всех ограждает от невзгод силой могучей десницы своей. Глубокое убеждение во всеобъемлющем несокрушимом покровительстве коренилось в народной вере, а фольклорные мотивы, обнаруживавшие этот комплекс, традиционно представленный двоеверными суевериями, были оправлены в литературную сюжетно-тематическую оболочку, сотканную на основе заимствований из переводных произведений богородичного цикла.

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

С принятием христианства на Руси распространились необходимые сочинения, излагавшие основы христианского мировоззрения. Кроме библейских, евангельских и церковно-служебных книг появились переводы (готовые переводы на первых порах поставляла Болгария), специально предназначенные для религиозного и нравственного просвещения недавних «идолослужителей». Типичными можно считать «Изборник 1073 года», «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского. Они не были перегружены отвлеченным догматическим материалом, и на основе совокупности выдержек или подборка ряда самостоятельных произведений давали необходимую минимальную сумму христианских знаний. Параллельно получили распространение Жития святых восточнохристианской церкви, церковные и монастырские уставы и поучения, принадлежавшие перу представителей мистико-аскетического богословия. Уже самим набором произведений задавалась разная идейная ориентация.

Направление, отталкивавшееся от так называемой александрийской традиции в богословии, авторитетами которой были Иоанн Златоуст, Афанасий Александрийский, Ефрем Сирий, Иоанн Синайский, сосредоточило преимущественное внимание на противопоставлении мира сверхъестественного, надприродного, где царствует Бог, реалиям чувственного мира<sup>170</sup>. На этой основе развилась мораль аскетизма, ибо единственным путем к спасению признавался путь отречения от суетной действительности и устремления к надприродному идеалу. К этому направлению можно отнести труды летописца и агиографа Нестора, авторов Киево-Печерского патерика и составителей многочисленных безымянных поучений мистико-аскетического содержания<sup>171</sup>. На дуалистических крайностях челове-

ского существа сосредоточивал свое внимание выдающийся мастер красноречия и талантливый проповедник Кирилл Туровский<sup>172</sup>. Вслед за Нестором он учил об абсолютном превосходстве духовного начала над плотским. Первопричиной греховности человека он объявил тело, очищение которого суровыми аскетическими упражнениями должно повысить духовность и открыть наиболее прямой путь к спасению<sup>173</sup>.

Мистико-аскетическое направление в христианстве, начиная с трудов его основателей, было последовательно иррационалистичным<sup>174</sup>. Познавательный интерес переориентировался с мира реального на мир идеальный. Христианский иррационализм исключал возможность постижения тайн мироздания силой познавательных способностей разума. «Простота» ценилась выше мудрости. Единственным достоверным источником знаний о мире объявлялось Откровение.

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

Теория казней также разрабатывалась представителями аскетического направления в средневековой русской мысли. Ход истории они ставили в прямую зависимость от нравственного состояния человечества, противопоставляя высокие образцы духовности плотскому прозябанию в страстях. Действие в отношении народа «батога Божьего» обусловлено той «механикой» мироздания, какую, в согласии с Епифанием Кипрским, предлагали «Книга Еноха» и «Откровение» Мефодия Патарского, а также целый ряд соприкасающихся с ними в данном вопросе апокрифов. Различные примеры божественной казни были поставлены древнерусскими авторами в связь с пороками своих современников. Их сетования и разочарование в деле просвещения народа показывают, насколько несовместимым с реалиями быта оказался провозглашенный монашеской аскетической доктриной высоконравственный духовный идеал<sup>175</sup>.

В древнерусском обществе домонгольской поры было также и другое направление идейных ориентаций. Дохристианские мифологические представления в это время еще не утратили своей власти над общественным сознанием, в рамках которого они существовали параллельно с христианскими. Соприкосновение двух традиций давало начало новым синкретическим образованиям. В ортодоксальной культуре новообразования были более христианскими, в народной культуре более четко проступал мифологический компонент. Складывающееся при таком подвижном двоеверии миропонимание было чуждо дуализму духа и плоти. В результате столкновения двух этих традиций мировосприятия дуализм духа и материи был значительно смягчен, что и отражено в оригинальных произведениях русских писателей.

Усреднение идейных ориентаций наложило заметный отпечаток на творчество первого русского митрополита, Илариона, на русские по происхождению статьи «Изборника 1076 года» и в несколько меньшей степени на произведения Владимира Мономаха. Мономах руководствовался «Шестодневом» Иоанна, экзарха Болгарского, и под его влиянием трактовал Божество одновременно и как трансцендентное, и как имманентное, пронизывающее весь мир начало, в чем намечался крен в сторону пантеизма<sup>176</sup>.

Из произведений древнейшей русской литературы гармоничным мировосприятием отличаются сочинения Илариона, Кирика Новгородца и некоторые из статей «Изборника 1076 года». В них идеальное и материальное не разведены, а, наоборот, примирены. Оба начала расцениваются как равнозначные основы действительности. Стержневой принцип этих произведений — непротиворечивое единство внутреннего и внешнего и соответственно духовного и плотского начал человеческой личности. Принцип дуальности мироздания, свойственный другим древнерусским произведениям, не получил здесь развития<sup>177</sup>.

Усредненность идейных ориентаций в эпоху двоеверия имела прямой выход в теологический рационализм. Если, с точки зрения иррационалистов, истинное знание отождествлялось с божественным даром, то гносеологическая установка «Слова о законе и благодати» Илариона совсем другая. Мыслитель противопоставил закон благодати, утвердив превосходство внутренней свободы над внешними предписаниями. Иларион избегает ссылок на божественное откровение и утверждает за разумом право быть источником знаний и веры одновременно<sup>178</sup>. В «Слове о чтении книг» из «Изборника 1076 года» источником знаний объявляется книга, а посюсторонняя действительность — объектом и конечной целью познания<sup>179</sup>.

То направление развития христианства, у истоков которого стоял Иларион, связано с совсем иным, нежели в теории казней, осмыслением истории. К сочинению Илариона примыкает одна из древнейших редакций «Повести временных лет». Роднит их гордость за дохристианский период истории своей страны, который, вопреки установкам христианства, не противопоставляется времени, падающему на период после крещения<sup>180</sup>. Историческое мировоззрение оптимистично, в нем не остается места эсхатологизму<sup>181</sup>. В обоих произведениях отдается дань родовой традиции. Чувствуется и влияние адоптионизма, которое проявляется в уверенности, что крещение и добрые дела открывают путь к спасению.

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

Теоретико-богословские установки апокрифического «Откровения» Мефодия Патарского и идейно родственных ему неканонических сочинений послужили

---

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

толчком для разработки древнерусскими мыслителями оригинальной концепции отечественной истории, которая по своим характерным признакам получила название теории казней Божиих. В основу этой историософской концепции положен провиденциалистский принцип миропорядка, согласно которому всему в тварном мире уготовано свое определенное место, надо всем господствует воля Творца. Как следствие, общественное устройство и исторические судьбы страны воспринимались как Богом данная реальность, отмеченная печатью божественной благодати и разумности. Поэтому даже завоевание Руси татарами в большинстве источников вышеназванной философско-мировоззренческой ориентации не было воспринято как необратимый распад жизненных устоев. В бедствиях видели прежде всего нарушение привычного, гармоничного течения земных дел. С одной стороны, тут заключена скрытая жизнеутверждающая установка на стойкость, терпение и выживание, но, с другой стороны, этот «неявный жизненный оптимизм» подвел такого мыслителя, как Серапион, к оправданию бедствий и утрат, включая утрату политической самостоятельности страны. В представлениях теоретиков «Божьего батога» русские князья заслуженно разделили участь со своими подданными — все общество, о нравственном совершенствовании которого заботилась церковь, постигла достойная (по делам) суровая и справедливая кара.

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

Теория казней Божиих хорошо иллюстрирует переработку и творческое развитие «заемных» из апокрифической переводной литературы идей, положенных в основу древнерусской философии истории. Религиозно-миро-воззренческие принципы сочинения Мефодия Патарского наши древнерусские писатели и переводчики воспроизводят добросовестно, но на вооружение берут и творчески разрабатывают всего лишь один и притом далеко не главенствующий для апокрифического «Откровения» принцип (принцип наказания бедствиями как наказания за прегрешения). Конечно, эту идею несли не только апокрифы — она подпитывалась многими произведениями. Но если «Откровение» и родственные ему неканонические сочинения соединяли наказание при жизни с посмертным воздаянием, то на Руси обозначилась тенденция к подмене первого вторым, а точнее говоря, наблюдалось



смещение центра тяжести на прижизненное воздаяние ради облегчения посмертного.

В раннехристианской Руси эсхатологический тезис апокрифов (да и не только их) неоднократно воспроизводился наряду с другими основополагающими принципами христианского вероучения, но непосредственное ожидание конца мира захватило умы древнерусского общества довольно поздно, только в связи с календарными сроками истечения седьмой тысячи лет от сотворения мира. Финалистическую идею конца мира и Страшного суда в определенном смысле компенсировала идея прижизненного воздаяния. Это способствовало притуплению эсхатологических переживаний, переориентировало сознание с будущего на настоящее<sup>182</sup>.

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

В перенесении посмертного воздаяния на воздаяние прижизненное ни малая, ни большая эсхатология как таковые не отменялись, но они отодвигались на труднообозримую и почти не ощущавшуюся в реальной жизни периферию сознания. В итоге общая схема наказания за прегрешения получалась не двухступенчатой, как это было свойственно христианской традиции (мытарства — Страшный суд), а уже трехступенчатой: сначала казнь при жизни, потом сразу после смерти во время мытарства (малая эсхатология), а затем Страшный суд. Данную трехступенчатую модель можно считать оригинальной русской<sup>183</sup>.

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

Большие надежды возлагались на установление в стране сильной и справедливой власти, способной обеспечить цельность и независимость княжеств, включая и их свободное духовное развитие. По этой причине «Слово о погибели Русской

земли» (XIII в.) не признает факта раздробленности страны. Произведение проникнуто оптимистической, жизнеутверждающей верой в обновление поверженных жизненных устоев и восстановление независимого единогодержавия. Начиная с этого произведения и на протяжении тяжелых и смутных веков символом независимости и могущества становится древнекиевский период истории. В целостности страны, ее процветании и высоком международном авторитете виделось безымянным сочинителям будущее Руси. При осмыслении последствий разорительных войн во главу угла был поставлен призыв к жертвенному служению и подвигу («Задонщина», «Повесть о житии Александра Невского»). Эти идеалы воспеты в былинах и увековечены в высоких образцах воинских повестей и некоторых внецерковных сказаний (легендарный рассказ о Коловрате).

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

В заключение мы можем констатировать, что разные по своей идейно-мировоззренческой направленности историософские взгляды на Русь сопоставимы с идеями переводной неканонической книжности. Апокрифы, попав на Русь, оказались созвучными сразу нескольким направлениям в русской средневековой мысли. В толковании истории на апокрифический материал могли опираться как сторонники, так и противники теории казней. Каждой из этих точек зрения находились соответствия в апокрифической литературе, хотя и не каждый из известных переводных апокрифов (как, например, «Откровение» Мефодия Патарского) можно увязать с конкретными памятниками оригинальной отечественной письменности. Но есть еще и другая сторона: не всякое творческое заимствование и переработка апокрифического материала узнаны в авторских текстах. В этом плане исследователей ожидают еще многие и многие открытия. Выводы на сегодняшний день носят пока еще предварительный характер, выступают и в качестве постановки вопроса, и с целью заострить внимание на незаслуженно забытой проблематике. Нет сомнения, что «биографии» каждого апокрифического памятника со временем будут детально проработаны. Но уже теперь факт широкого распространения, а также мощный мыслительный потенциал, который несли в себе не включенные в канон произведения (хотя бы на уровне предварительных философско-мировоззренческих соответствий древнерусской культуре), мы игнорировать не можем. Некоторый накопленный в этом направлении опыт и предлагается на суд читателя.

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

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

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стлб. 234.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 234–236.

<sup>3</sup> В летописи потомки Иафета Гог и Магог не названы, но в апокрифическом источнике, которым пользовался летописец, «нечистые» народы отождествляются именно с ними. Сведения о Гоге и Магоге восходят к еврейским преданиям о враждебных народах (Иез. 38, 39). Прообразом легендарных гор была Дербентская стена, построенная, по преданию, Александром Македонским с целью защиты от нашествий диких народов. Эсхатологическое значение Гога и Магога обозначено в Апокалипсисе (Откр. 20, 7). См.: *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1875. № 4. С. 313.

<sup>4</sup> Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 283–284; далее: Словарь.... Вопрос об авторе произведения столь же сложен и запутан, как и проблема составных, разновременных по происхождению частей памятника. Известны два Мефодия: 1) Мефодий — епископ Патарский, живший на рубеже III–IV вв. н. э. (ум. 310); 2) Мефодий — патриарх Константинопольский в 842–846 гг. Вторая кандидатура отпадает, ибо древнейший латинский список «Откровения» датируется VIII в., первая также не подходит, по той причине, что исторические реалии указывают на создание текста в VII–VIII вв. (см.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 97–98). На этом основании предложено назвать автора «Откровения» Псевдо-Мефодием (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и летопись // ИОРЯС. Т. 29. 1925. С. 380–

382; *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. Т. 4. 1940. С. 92–103).

<sup>5</sup> См.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 380–382; *Шахматов А. А.* Указ. соч. С. 92–103.

<sup>6</sup> См.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 121. По мнению этого исследователя, древнейшим является Сборник Афонского Хиландрского монастыря (№ 24. XII–XIII вв.). Этот список издан В. М. Истриным (см.: его работу: Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах. Исследования и тексты. М., 1897. С. 84–100).

<sup>7</sup> В. М. Истрин выделяет первую греческую редакцию, распадающуюся на две группы списков, отличающихся друг от друга несущественными деталями и датируемых XIV–XVII вв. Вторая греческая редакция восходит ко второй группе первой редакции и включает заимствования из апокрифического «Видения Даниила». Она отличается сокращениями исторической части и излагает в основном эсхатологическое учение о конце мира по истечении седьмого тысячелетия. Третья редакция датируется X–XIII вв. Она, в отличие от второй, безразлична к теме конца мира, имеет светский характер преимущественно исторического повествования. Церковно-назидательные акценты приглушены за счет усиления акцентов социально-политических, поскольку в центр внимания поставлена судьба Греческого царства. Четвертая редакция, как и вторая, образовалась из первой. На место сокращенной исторической части введено описание явления Антихриста, восходящее к «Видению Даниила». Были и латинские переводы, датируемые IX–XIV вв. (см. *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 8, 94–105, 108–110).

Если сопоставить греческие редакции, то можно видеть, что в разное время переписчиков и читателей интересовали разные идеи произведения. Либо из «Откровения» извлекалось преимущественно историческое содержание, либо в центре внимания оказывался его религиозно-назидательный аспект. На Руси такого явного разделения смысловых пластов, видимо, не было. Живейший интерес к истории у русских книжников сочетался с почти-тельным вниманием к нравственно-назидательной тематике.

<sup>8</sup> В общих чертах славянский перевод соответствует второй группе первой греческой редакции, от которой он отличается свободной передачей содержания памятника. Отход от буквализма и нацеленность на передачу смысла говорят о большой древности перевода (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 32).

<sup>9</sup> Болгарский перевод отражен следующими рукописями: Синод., № 38 (1345 г.); Синод., № 682 (XV в.); Сб. Афонского Хиландрского монастыря, № 179 (XVI в.) (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 174). Как установил этот исследователь, ни к одному из двух выявленных им славянских переводов тексты Мефодия Патарского в «Повести временных лет» не относятся. Не исключено, что летописью в свободном пересказе воспроизводится неизвестная пока редакция «Откровения».

<sup>10</sup> См. об этом: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 241.

<sup>11</sup> См.: Там же. С. 194–195, 231–232.

<sup>12</sup> См.: Там же. С. 242.

<sup>13</sup> Русская редакция «Откровения» отражена в следующих рукописях: Синод., № 591 (XVI в.); Увар., № 66 (XIX в.); Синод., № 682 (XV в.). Расхождения внутри славяно-русской рукописной традиции незначительные.

<sup>14</sup> Как отмечает В. Сахаров, измаильянами здесь по ошибке названо племя мадианитское, которое было побеждено Гедеоном (см.: *Сахаров В.* Указ. соч. С. 100).

<sup>15</sup> См. об этом: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 10; *Веселовский А. Н.* Указ. соч. С. 304.

<sup>16</sup> Первоначально легенда о царе-устроителе существовала в Риме, где связывалась с именами Нерона и Августа. Позднее эта легенда получила греческую окраску, точно так же, как принцип мирового царства, выработанный в Риме, был перенесен затем на Византию (см. об этом: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 17).

Сложностной характер «Откровения» Мефодия Патарского осознавался древнерусскими читателями. В этом смысле весьма символично и показательно, что в одном из поздних списков распространенной редакции апокрифа переписчик произвел деление произведения на части, большинство из которых соответствует первоисточникам произведения: о царстве Антихриста, о «днях последних», о царе Михаиле, о трех нечестивых царях, о безбожной царице Маймоне (см.: *Соболевский А.* Материалы до русской литературы апокрифической О. М. Калитовского // ЖМНП. 1881. № 9. С. 161).

Объединение готовых элементов, из которых соткано «Откровение», и рассредоточение различных частей одного источника по тексту привели как к повторам, так и к нарушению логической непротиворечивости повествования. Дважды являются на историческую сцену Гог и Магог, повторяются сведения об измаильянах, идея вечности Византийского царства явно противоречит общему эсхатологическому звучанию апокрифа. Отмечаются различия в перечислении стран, через которые должны пройти измаильяне (подробнее см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 18).

<sup>17</sup> См.: *Веселовский А. Н.* Указ. соч. С. 314; *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 14; *Сахаров В.* Указ. соч. С. 108–109.

<sup>18</sup> Гуннам уподоблял Гога и Магога Андрей Кесарийский (ум. 565) в толковании на Апокалипсис (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 11–14).

<sup>19</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стлб. 445–446.

<sup>20</sup> См.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 5–8.

<sup>21</sup> См.: Там же. С. 6.

<sup>22</sup> См. наст. изд., главу «Сквозь запреты — к читателю».

<sup>23</sup> См.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 6–7.

<sup>24</sup> См.: Там же. С. 177–178.

<sup>25</sup> См.: Там же. С. 8.

<sup>26</sup> См.: *Веселовский А. Н.* Указ. соч. С. 336–337.

<sup>27</sup> См.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 232.

<sup>28</sup> Там же. С. 195.

<sup>29</sup> А. А. Шахматов возникновение теории казней связывал со сводом 1093–1095 гг. Б. А. Рыбаков не отвергает этой даты, но более склонен время появления свода относить к 1073 г. Н. Н. Воронин считал вероятным 1068 г.

<sup>30</sup> ПВЛ. Т. 1. М.; Л., 1951. С. 113–114.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. С. 147.

<sup>33</sup> Там же. С. 145–146.

<sup>34</sup> Там же. С. 146.

<sup>35</sup> ПСРЛ. Т. 2. М., 1962. Стлб. 262.

<sup>36</sup> В христианской традиции ангелы воспринимались как бесплотные существа, но иногда им приписывалось обладание особым духовным телом. В таких случаях существо ангельское уподоблялось огню или ветру, а в еврейском языке сохранилось отражающее это представление отождествление понятий «дух» и «ветер». Видимо, не без влияния этих восходящих к иудейству, представлений в «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского, Дух Божий уподоблялся ветру, носившемуся вверху вод до творения мира. Подобные представления получили распространение и в период подъема так называемой ереси жидовствующих.

<sup>37</sup> См., например: Быт., 28, 12–13.

<sup>38</sup> В христианской ангелологии антиподами ангельского чина выступают силы Антихриста (бесы, духи зла), которые до отпадения Сатаны и его воинства были обычными ангелами Божиими, за гордость и непокорство отвергнутыми от Создателя.

<sup>39</sup> Цит. по: *Мочульский В. Н.* Апокрифический элемент в «Вопросах и ответах Святого Афанасия князю Антиоху». Одесса, 1900. С. 14. Приурочение творения ангелов к первому дню мироздания соответствует иудейской традиции, отраженной в «Книге Юбилеев». О появлении ангелов прежде создания мира учил Иероним (IV–V вв.) (см.: Мифы народов мира: Энциклопедия. Т. 1. М., 1987. С. 77–78). Представления о существовании ангелов до начала творения могут отражать и гностическую традицию, согласно которой ангелы-зоны принимают участие в создании видимого мира. В древнерусской апокрифической традиции эту близкую гностической концепцию ангельского чина воспроизводит «Книга Еноха». О предсуществовании ангелов говорится также в Соловецкой редакции «Палеи».

<sup>40</sup> См.: *Мочульский В. Н.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 12, 240.

<sup>41</sup> См.: *Смирнов А.* Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова: Введение и русский перевод. Казань, 1911. С. 10–14.

<sup>42</sup> См.: Там же. С. 38–40.

<sup>43</sup> См.: Там же. С. 115.

<sup>44</sup> См.: Там же. С. 116.

<sup>45</sup> См.: Там же. С. 42.

<sup>46</sup> См.: *Сахаров В.* Указ. соч. С. 108–109.

<sup>47</sup> Смирнов А. Указ. соч. С. 153.

<sup>48</sup> Там же. С. 172.

<sup>49</sup> См.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 77.

<sup>50</sup> См.: Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. Т. II. М., 1863. С. 349; далее: Памятники....

<sup>51</sup> Мочульский В. Н. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. С. 57.

<sup>52</sup> См.: Иванов Й. Богомильски книги и легенды. София, 1925. С. 191–199.

<sup>53</sup> Образ солнечной птицы подробно разработан в других апокрифах. В «Книге Еноха» создан образ Феникса, пению которого вторят все земные птицы, приветствуя утренний восход солнца (см.: Соколов М. И. Славянская книга Еноха Праведного // ЧОИДР. 1910. Кн. 4. Отд. 2. С. 13). В апокрифе «О всей твари» Фениксу соответствует кур, перья которого омываются в океане, а голова достигает небес, в «Стихе о Голубиной книге» — «Страфаил-птица, прикрывающая своими крыльями мир» (см.: Бессонов П. А. Калики переходные: Сборник стихов и исследование. М., 1861. С. 273; Памятники... Т. II. С. 349–350). Образ кура нашел отражение в «Слове о полку Игореве», где он также поставлен в связь с водной стихией.

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

<sup>55</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стлб. 462.

<sup>56</sup> Там же. Стлб. 464.

<sup>57</sup> Там же. Стлб. 469.

<sup>58</sup> Там же. Стлб. 519.

<sup>59</sup> Там же. Стлб. 521.

<sup>60</sup> Там же.

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

<sup>62</sup> См.: ПЛДР. XIII в. М., 1981. С. 440–454. Поучения Серапиона можно сближать с целым рядом полемических слов и антиязыческих поучений, взявших на идейное вооружение теорию казней. Теория эта исключала всякую возможность идейных компромиссов, призывая отступников к беспрекословному покаянию и повиновению: «Аще ли к тому рече осуждаете я заповедии моих то наведу на вы меч отомщаючи вся суды моя... и будет земля ваша пуста» (Рукопись РНБ. Софийское собр., № 1262. Л. 73). Появление этой теории с самого начала было вызвано потребностями идейной борьбы с отступлениями от ор-

тодоксальности и уклонением в язычество. Антиязыческая заостренность не потеряла своей актуальности ни в XIII в., ни даже позже. Согласно «Измарагду» (XIV в.), «**здѣ многа скверныа моучи(т) Бгѣ. аще зло(б) са не остану(т). и не покаются истинною**» (Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. IV. Казань, 1890. С. 135; далее: Творения...).

«Слово Иоанна Златоуста яко несть грешным муки» свидетельствует о том, что в древнерусском обществе не верили в учение о посмертном воздаянии за грехи: «**...нѣкыи грѣ(х)любца глѣща. яко на стра(х) токмо моукою прети(т)**» (Творения... С. 134). Поскольку абстрактные, далекие от привычных воззрений на загробное существование положения вероучения не имели признания, идеологи православия обратили в аргументы наглядные уроки истории. Свой метод они определили так: «**И здѣ Богъ мучитъ. Да егда глаголомъ не вѣруете прещенія поне дѣломъ вѣруйте мученіа**» (Творения... С. 135). Суд при жизни — что может быть нагляднее для увещевания привыкших конкретно мыслить вчерашних язычников!

Всякий возможный упрек в несовместимости жестоких наказаний с божественным человеколюбием предусмотрительно снимался введением тезиса свободного уклонения человека ко злу. По «Златострую», «**сами на са гнѣвъ бжій приводимъ. наших ради злобъ, ѿ Ба всегда казни прихѣдѣт на нас...**» (Творения... С. 212). Все невзгоды человек вызывает на свою голову сам, и как бы ни повернулось колесо истории, верным оказывается пророчество: «Праведен еси, Господи, и прави суди твои». Величие народу и земле даруется тогда, когда беспрекословно выполняются божественные правила: «Тогда нам вся блага строение от Бога подаваема бывають. Мир в земли, обилие плодом и врагом отдаление» (Рукопись РНБ. Соф. собр., № 1262. Л. 72).

<sup>63</sup> См.: ПЛДР. XIII век. С. 444–448.

<sup>64</sup> Там же. С. 164.

<sup>65</sup> См.: Там же. С. 448.

<sup>66</sup> См.: Там же. С. 454.

<sup>67</sup> Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси: (XI–XIV вв.). М., 1960. С. 326.

<sup>68</sup> Там же. С. 327–328.

<sup>69</sup> ПЛДР. XIV–середина XV века. М., 1981. С. 126.

<sup>70</sup> Здесь уместно сопоставить трактовку «Повести о Куликовской битве» с рассказом о гибели последних русских богатырей из Тверского летописного свода. И тут, и там расположение Бога к Русской земле поставлено в зависимость от нравственного облика ее властителей, только в одном случае оценка дается со знаком плюс, а в другом со знаком минус. Соответственно в первом случае Творец проявляет благосклонность, а во втором — посылает казнь.

<sup>71</sup> ПЛДР. XIV–середина XV века. С. 120–122.

<sup>72</sup> Памятник включает в себя много устных преданий, но церковный элемент в нем все же преобладает над фольклорной поэтикой.

<sup>73</sup> ПЛДР. XIV–середина XV века. С. 134.

<sup>74</sup> Там же. С. 132.

<sup>75</sup> Там же. С. 136.



<sup>76</sup> Там же. С. 200. В процитированной летописной записи получил дальнейшее развитие принцип зависимости благосостояния страны от нравственного облика ее правителя. Описывая бегство Дмитрия в 1382 г., летописец не скрывает своей антипатии к московскому князю, выставляя его главным виновником случившегося. Вчерашний победитель татар по воле толкователя событий выводится из-под божественного покровительства, и тем самым выставляется виновником бед, выпавших на долю страны.

<sup>77</sup> Там же. С. 254.

<sup>78</sup> В некоторых произведениях древнерусской литературы историческое видение действительности восходит к иным, нежели теория казней, мировоззренческим основам. Оригинальная точка зрения в освещении темы татаро-монгольского завоевания содержится в «Повести о разорении Рязани Батыем», которая сохранилась в списках XVI в. В центре повествования судьба страны, подвергнутой трагическим испытаниям. Лейтмотив произведения — возвеличивание мужества, стойкости и героизма защитников земли. В «Повести» выражена идея жертвенного служения. Священная гибель оправдана даже в безвыходной ситуации, если речь идет о защите родины. В этом — надежда и залог будущей победы. Несмотря на боль и скорбь, которые были вызваны неведомым до того истреблением населения и опустошением, в «Повести» не содержится даже намек на покорность судьбе, что было характерно для летописных повестей, развивающих идеи теории казней Божиих.

Аналогичные мотивы, отвергающие теорию казней, можно проследить в таких древнерусских произведениях, как «Повесть о Николе Зарзаском», «Повесть о житии Александра Невского», «Слове о погибели Русской земли», в знаменитой «Задонщине» и других текстах.

Круг литературных произведений, остававшихся в XIII–XV вв. вне влияния официальной церковной доктрины казней Божиих, очерчивается довольно четко. Основанием для этого служит общий для них набор мировоззренческих признаков, таких как действие дохристианских идейных ориентаций и присущие данным сочинениям черты героического восприятия действительности. В эпической оценке исторических событий отражена та роль, которую играл народ в деле защиты своей страны. Идеал героя архаичен, в нем явно проступают черты богатства. Прославляется жертвенное служение ради блага земли и народа. Единство земли и рода скреплено могилами предков, защищать которые не щадя своей жизни считалось священной обязанностью каждого члена родового сообщества.

Авторы эпическо-исторических сочинений на каждое отдельное событие смотрели как на саморазумеющуюся данность. В жизни они видели устойчивую форму существования, определенную постоянством цикличности. Природный принцип цикличности переносился на социальную сферу жизни. Поэтому на неудачи смотрели как на временное явление, как на нарушение привычного порядка, который неизбежно должен восстановиться. В годину испытаний произведения эти укрепляли веру в лучшее будущее. В этом основа исторического оптимизма внецерковного средневекового литературного творчества.

<sup>79</sup> Библийские примеры божественной казни сведены в назидательных целях Серапионом в его «Слове о маловерье», где проповедником создается устрашающий образ карающей десницы Божьей: «*Ѡ, неразѹмнїи! всѧ БѢ твори(т), ꙗкоже хоче(т); вѣды и скѹдость посылаеть за грѣхи на(ш) ꙗ наказал насъ, привола на покапанье. Ѡ маловернїи, слышасте казни Ѡ Ба: в первыхъ родѣхъ потопа на гиганты, вгнемъ пожьжени, а Годомлане вгнем же сожени, а при Фаравнѣ ꙗ. ть казни на Египетъ, при Хананїи камє(н)є вгненное с нѣсѣ пѹсти; при сѹдыахъ рати наведе; при Дѣдѣ моръ на лю(д); при*

Титѣ плѣнь на Ёр(с)лмъ; потомъ тѣсненіе земли ѿ паденіемъ града. І в наша лѣта чего не видѣхомъ зла? Многи бѣды и скорби, рати, голод ѿ поганы(х) насиль(а). Но никак(о)ж) премѣнимъ(с) ѿ злыхъ вѣщан наших(х)» (РПБ. Кир.-Бел., № 1081. Паисьевский сборник. XIV в. Л. 128 об.)

<sup>80</sup> Если судить по датировке житийных икон Георгия, в основу иконографического типа которых положено «Георгиево мучение», то текст его должен был получить широкое распространение на Руси никак не позднее начала XIV в. Этим временем датируется великопеленный образец древнерусской живописи («Георгий с житием»), восходящий к неканонической литературной основе (см.: *Лазарев В. Н.* Русская иконопись: Новгородская школа и «северные письма». М., 1983. Ил. № 30). На довольно раннее время знакомства древнерусского читателя с житием указывают также внесение памятника в славянский Индекс XII в., сохранившийся в сборнике XIV в., и присутствие отдельных извлечений из «Георгиева мучения» в «Палее Толковой» Александро-Невской лавры (см.: *Тихонравов Н. С.* Отреченные книги древней России // *Тихонравов Н. С.* Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 77–78).

<sup>81</sup> См.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. II. М., 1863. С. 101.

<sup>82</sup> См.: Там же. С. 105.

<sup>83</sup> См.: Там же. С. 137.

<sup>84</sup> См.: Там же. С. 161–162.

<sup>85</sup> Апокриф о Мельхиседеке вошел в состав «Великих Миней Четых» и в «Пролог» под 22 мая. Самые ранние списки, содержащие апокриф, датируются XV–XVI вв. (Рукопись РНБ. Q1, № 1130; Рукопись РГБ. Рум., № 453, № 321; Рукопись ГИМ. Увар., № 307/77 — см.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. XI–первая половина XIV в.* Л. 1987. С. 62). Согласно этому апокрифическому рассказу, земля по молитве Мельхиседека поглощает его род вместе с другими участниками идолослужения, во время которого брат Мельхиседека должен быть принесен в жертву (см.: *Памятники... Т. I.* СПб., 1863. С. 26–31).

<sup>86</sup> В этом произведении, так же как и в апокрифе о Мельхиседеке, по Божьей карающей воле разверзается земля. Она поглощает тех, кто мучил Филиппа (см.: *Великие Миней Четых.* СПб., 1899. Стлб. 1991, 1996–2002, 2016–2022).

<sup>87</sup> См.: *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в Древней Руси // *Христианские чтения.* 1888. № 11–12. С. 645.

<sup>88</sup> См.: *Памятники... Т. II.* С. 315–316. С этим апокрифом пересекается также «Хождение Богородицы по мукам», где к неотмолимым, наказуемым грехам причислено непосещение церкви в воскресенье и пятницу (см.: *Веселовский А. Н.* Указ. соч. // *ЖМНП.* 1876. № 3. С. 68). Интересно, что в сравнении с «Епистолией» в «Хождении Богородицы» опущена среда. Этот день не почитается в Западной церкви, что, быть может, указывает на западное происхождение памятника. Такая связь тем более вероятна, что западные литературные произведения изобилуют запретами на труд в другие означенные апокрифом дни.

<sup>89</sup> Идея воздаяния тем, кто не читит Бога, в «Евангелии Фомы» предельно расширена. Предвосхищая будущее возмездие на Суде, Бог карает своих обидчиков при жизни. В апокрифе ребенок Иисус — это воплощенное грозное Божество, которое, присутствуя в этом мире, во время первого своего пришествия творит грозный, беспощадный суд и расправу. Иисус безжалостно иссушает сына книжника в наказание за то, что тот разрушил постро-

енную им плотину, а затем предаёт смерти отрока, проявившего крайнее непочтение и вскочившего на плечо к нему. В «Евангелии детства» описана также сцена ослепления всех, кто жаловался родителям на Иисуса и возмущался жестокостью ребенка. Правда, Иисус не только проявляет беспощадность, но и совершает разнообразные чудеса. Он оживляет отрока, упавшего с крыши, исцеляет отрубленную пятку и спасает от укуса змеи, воскрешает разбившегося строителя и оживляет умершего ребенка. Суровость как бы уравнивается благодеяниями. Но во всех случаях Божья кара в «Евангелии Фомы» чрезвычайно беспощадная. Можно провести и определенную параллель с древнерусскими летописными текстами, содержащими теорию казней. И в том, и в другом случае Божья кара мотивирована неуважительным отношением к Господу и небрежением верой (см.: *Яцимирский А. И.* Апокрифическое Евангелие Фомы в славянских списках // *Яцимирский А. И.* Из славянских рукописей: Тексты и заметки. М., 1898. С. 97–103).

А. И. Яцимирскому, исследовавшему «Евангелие Фомы», были известны списки XIV–XVI вв. (см.: Там же. С. 95). Сопоставляя славяно-русские тексты с греческими, он указал на появление в переводных текстах неизвестных ранее сюжетов. Только в славянских списках повествуется о падении камня с языческого храма, о разрушении этого храма и чудесном возведении на прежнем месте нового, очищенного от демонов святилища. Неизвестно греческим прототипам и чудо с исцелением слепого глаза (см.: Там же. С. 126–127). Вместе с тем эти сюжеты несут чрезвычайно важную идейную нагрузку: ведь прозрение и смена храма в христианской традиции означают приобщение язычников к вере. Все это дает основание поставить развитый апокрифическим «Сказанием о детстве Иисуса» мотив Божьей кары в связь с актуальными для новообращенных славянских народов задачами антиязыческой пропаганды. В контексте славянской редакции казнь Божья должна служить тому, чтобы люди, познакомившись с апокрифическими примерами, оставили сомнения маловерия и уверовали в Господа.

<sup>90</sup> См.: Памятники... Т. I. С. 104–105. «Заветы двенадцати патриархов» являются ветхозаветным апокрифическим сочинением, которое по своему идейно-религиозному содержанию занимает промежуточное положение между иудейской и христианской традициями. На примере назидательных случаев из жизни того или иного патриарха в нем излагаются принципы, которые в сумме представляют собой нравственные заповеди морального кодекса. В силу своей абстрактности они не имеют непосредственного отношения к какому-либо конкретному вероучению. Но именно этой своей промежуточностью, часто довольно противоречивой, они и представляют для исследователя наибольший интерес.

<sup>91</sup> См.: ПЛДР. XIV–середина XV века. М., 1981. С. 104–146.

<sup>92</sup> См.: *Смирнов А.* Указ. соч. С. 18 и след.

<sup>93</sup> Термин «эсхатология» происходит от греческого *eshatos*, что значит «краткий», «последний». Им обозначается учение о конце мира, наиболее полно и последовательно развитое христианством, но исторически, корнями своими восходящее еще к иудейским сказаниям о Мессии (см.: Ис. 52, 1; 60, 1; Иез. 34, 23). Одним из основополагающих источников эсхатологических чаяний были пророчества Даниила, под прямым влиянием которых возникла апокрифическая «Книга Еноха», созданная еще в дохристианский период, а затем выполнявшая роль образца для последующих апокалиптических сочинений. Если судить по древнерусским переводам «Книги Еноха», ее отвлеченно-неопределенным формулировкам, то далеко не сразу можно установить, что речь здесь идет не о втором пришествии Спасителя, а о пришествии Мессии. Соответственно заимствованные отсюда мотивы попадают во многие произведения как канонического, так и неканонического круга.

В раннехристианский период представления о конце света выражались в хилиазме — учении о тысячелетнем царстве Божьем, которое будет предшествовать окончательной победе над Антихристом, светопреставлению и Суду. В I в. н. э. возникло учение Керинфа о царстве праведных на земле, в котором люди с приходом Мессии-Христа должны, по уверениям хилиастов, обрести блаженную телесную жизнь. Епископ иеропольский Папий связывал с пришествием Христа наступление тысячелетнего царствия Божьего.

Идеи хилиазма развивали монтанисты, выделявшие в мировой истории периоды детства, юности и экстаза, укладывавшиеся в тысячелетнее царство. Ересь эта возникла в середине II в. и просуществовала до VIII столетия (основатель — фригиец Монтан). Последователи его придерживались уравнилельно-аскетических правил и ожидали второго пришествия в ближайшем будущем. Много последователей хилиазма проживало в Египте. Тех же взглядов в IV в. придерживался Аполинарий, осужденный на II Вселенском соборе (Константинопольский, 381 г.). Хилиастское учение о тысячелетнем царстве было объявлено ересью.

К хилиазму склонялись далеко не один еретики. Во II столетии таких взглядов придерживался Ириней, учивший о пришествии Христа и установлении тысячелетнего царства праведных, после которого последуют воскресение мертвых и Суд. Лактанций рисовал седьмое тысячелетие как время мира и покоя, которое завершится пришествием Антихриста и концом света. Эти и подобные им ожидания поддерживались авторитетом Апокалипсиса, в 20-й главе которого говорится, что дьявол будет связан на тысячелетие и явится вновь лишь перед Судом, чтобы прельстить языки.

Хилиазм, так же как и мессианизм, восходит к иудейской традиции. Согласно Талмуду, шесть дней творения символизируют шесть тысяч лет страданий. Седьмой день — день праздника Субботы — являет собой прообраз тысячелетнего царства Мессии, в которое допускались только иудеи и которое мыслилось как достижение плотских удовольствий, достатка и радостного блаженства.

Хилиастские взгляды были осуждены, и христианская доктрина освободилась от них, сохранив, однако, некогда тесно связанное с хилиазмом учение о семитысячелетних эпохах мировой истории, ставшее стержневой основой всех эсхатологических сочинений. Христианские мыслители, следуя талмудической традиции, уподобляли день тысячелетию, при этом они отталкивались от Библии, где говорится, что один день перед Богом равен тысячелетию (см.: Ис. 89, 4; Пс. 89, 5; II Пет. 3, 8). В четкой форме идея конца мира на исходе седьмого тысячелетия оформилась в трудах Иринея Лионского, Иустина, Лактанция. Эсхатологическую, с мотивами хилиазма модель рисует пророчество Тибурдинской Сивиллы, согласно которому мировая история заканчивается с завершением седьмой эпохи, соответствующей по времени седьмому тысячелетию. Она ознаменована явлением Антихриста, на обличение которого придут Енох и Илья, затем последует пришествие Господа, которому поклонятся цари земные, и наступит период всеобщего благоденствия.

К истечению седьмого тысячелетия приурочивает конец мира основанное на апокрифическом «Видении Даниила» «Житие Андрея Юродивого». Конец мира здесь соединен с представлениями о падении Византии. Тот же круг идей воспроизводит и «Откровение» Мефодия Патарского. Все остальные произведения христианской литературы на данную тему в основе своей являются производными от этого древнейшего ядра эсхатологических идей (подробнее см.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения... С. 5–26; *Бондарь С. В.* К пониманию проблемы «человек-история-время» в «Изборнике» 1073 г.) (Опыт реконструкции на основе фрагмента «О шестом псалме») // *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Киев, 1987. С. 67–69.*

<sup>94</sup> Памятники... Т. I. С. 197–198.

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

<sup>95</sup> См.: Памятники... Т. II. С. 177–181.

<sup>96</sup> Малую эсхатологию со свойственным теории казней ожиданием конца мира (включая набор признаков «последних времен») содержат также восходящие к неканоническим источникам памятники: «Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово» Ефрема Сирина, «Житие Василия Нового», за которым стоит апокрифическое «Хождение апостола Павла по мукам».

<sup>97</sup> Если на Руси преобладала календарная эсхатология, то в Византии, наоборот, мысль о конце мира меньше всего связывалась с ожиданием конца седьмого тысячелетия. Суммируя знамения «последних времен» и фокусируя их на конкретных исторических событиях, «Откровение» являлось для греков книгой утешения, которая обещала освобождение от потрясений в ближайшем будущем.

<sup>98</sup> См.: ГИМ. Синод. собр. № 316 (XV–XVI вв.).

<sup>99</sup> См.: Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 230; Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 197.

Вряд ли позднее пробуждение эсхатологических переживаний может служить основанием для вывода о слабой укорененности в общественном сознании веры в неизбежный финал мировой истории. Хотя противоположные этим постулатам мировоззренческие установки вместе с пережитками язычества держались в разных слоях населения довольно долго. Для тех, кто принял христианскую точку зрения, представление о начале и конце мира, как правило, служило отправным пунктом религиозных рассуждений.

Показательно, что в народной среде духовные стихи о конце мира и об Антихристе не получили широкого распространения. Это свидетельствует о том, что среди населения Руси эсхатологические чаяния долго находились вне сферы религиозного интереса (см.: Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 247).

<sup>100</sup> Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 233–234.

<sup>101</sup> Там же. С. 240. Кроме календарных причин отсутствия на Руси интереса к эсхатологии можно указать также и на обстоятельства объективно-исторические. Во вновь обращенной стране, делавшей существенные успехи на пути христианизации, в общественном сознании было больше оснований для чувства оптимизма, чем для мрачной, пессимистической доктрины. Чувство это блестяще выразил в «Слове о законе и благодати» еще в конце XI в. Иларион. И хотя у него имелись оппоненты, придерживавшиеся иных религиозно-

мировоззренческих взглядов, но были и последователи. Причем как те, так и другие могли черпать идеи из «Откровения». Чувство оптимизма, например, укрепляла содержащаяся в апокрифе мысль, что царство христианское не может погибнуть от неверных.

102 См.: Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 229.

103 См.: Сахаров В. Эсхатологические сочинения ... С. 53–55.

104 См.: Тихонравов Н. С. Апокрифические сказания // СОРЯС. Т. LIVIII. 1894. № 4. С. 32–47.

105 Интересен пример народной легендарной эсхатологии, только восходит она не к «Откровению Мефодия Патарского», а к неканонической «Книге Бытия». По одному из вариантов этого произведения, Земля стоит на китах и постоянно расширяется. Гибель мира здесь связывается не с Божьим судом, а с тем неизбежно приближающимся временем, когда киты не будут в состоянии удерживать непомерно разросшуюся Землю (см.: Городцов П. А. Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // ЭО. 1909. Кн. 80. № 1. С. 53).

106 Филофей (ок. 1465–1542) был игуменом Елеазарова монастыря в Пскове.

107 Преднамеренное очищение от эсхатологии тем более очевидно, что до Филофея идею Третьего Рима выдвинул митрополит Зосима в приложении к составленной им Пасхалии на период после 1492 г. (на восьмое тысячелетие). В нее, под впечатлением эсхатологических чаяний кануна 1492 г., он в изобилии включил финалистические мотивы.

108 ПЛДР. Конец XV–первая половина XVI века. М., 1984. С. 438.

Можно, конечно, спорить, что больше повлияло на Филофея — сочинение Ипполита или Мефодия Патарского, хотя в вопросе о смене царств принципиального различия между ними нет. Об обращении к идеям Ипполита говорят ссылки на этого автора, содержащиеся в тексте. Непосредственное влияние апокрифического «Откровения» просматривается в уподоблении турок агарянам, а также в отождествлении царского венца Василия III с регалиями последнего христианского царя, передающего, согласно «Откровению», свое царство Богу. Из этого апокрифического источника впоследствии развилась самостоятельная легенда о шапке Мономаха (см.: ПЛДР. Конец XV–первая половина XVI века. Комментарий. С. 734–735).

В связи с выявлением фактов взаимосвязи «Послания» Филофея с эсхатологическим апокрифом, большой интерес представляет обнаруженный В. М. Истриным список рукописи (Увар. собр. № 2054), где послание Филофея прикрыто авторитетным именем Мефодия Патарского (см.: Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 240).

109 Переосмысление конкретно-исторической привязки вечного царства уже имело исторический прецедент. Если первоначально предсказания Сивиллы, к которым восходит соответствующий легендарный мотив «Откровения», связывали конец мира с Римским царством, то после возвышения Византии образ вечного царства стал ассоциироваться с ней. Это и закреплено «Откровением» Мефодия Патарского. Той же самой логике следовал и Филофей, отражая доработкой легенды новые исторические реалии.

110 Стабильное и крепкое во времени Филофея общественно-историческое положение государства, как и в первые века после введения христианства на Руси, объективно не способствовало распространению эсхатологических переживаний.

111 Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 242.

112 Заимствованные из «Откровения» Мефодия места отмечаются в «Александрии» в описании «нечистых» народов и во второй редакции Еллинского и Римского летописца (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила... С. 239).

113 Там же. С. 249–250.

114 В наиболее категоричной форме эту точку зрения выразил Н. К. Бокадоров (см. его работу: Легенда о хождении Богородицы по мукам // *Изборник Киевский*. Киев, 1904. С. 63–66).

115 См.: *Бокадоров Н. К.* Указ. соч. С. 64.

116 См.: Там же. С. 69–70.

117 *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. III. Казань, 1890. С. 22.

118 *Изборник 1076 года*. М., 1965. С. 430.

119 См.: Там же. С. 505–510.

120 Здесь и далее в тексте в скобках помещены ссылки на соответствующие листы Синодального списка рукописи произведения Илариона, хранящейся в ГИМ (№ 591. XV в.). Памятник издан в сб.: *Идейно-философское наследие Илариона Киевского*. Ч. 1. М., 1986.

121 *Семенов В.* Древняя русская «Пчела» по пергаменному списку. СПб., 1893. С. 48–49.

122 *Воронин Н. Н.* «Анонимное сказание» о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // *ТОДРЛ*. Т. 13. 1957. С. 48.

123 Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916. С. 10; далее: Жития....

124 Там же. С. 25.

125 *Будовниц И. У.* Указ. соч. С. 160–161.

126 *Воронин Н. Н.* Указ. соч. С. 48.

127 Жития... С. 15

128 Там же. С. 19–23.

129 См.: *Воронин Н. Н.* Указ. соч. С. 52–53.

130 Там же. С. 30.

131 Там же. С. 49.

132 Там же. С. 49–50.

133 Там же. С. 51.

134 Там же. С. 51.

135 Ранняя иконография Бориса и Глеба отразила языческую суть культа святых, заместивших собою каких-то добрых и могущественных языческих богов, почитаемых как покровители земледелия и чествовавшихся в начале мая. Это нашло отражение на эмалях, когда святых изображали в окружении ростков-кринов и с зелеными нимбами (см.: *Рыбаков Б. А.* Славянский весенний праздник // *Новое в археологии*. М., 1965. С. 254–257).

136 *ПВЛ*. Т. 1. С. 145–146.

Византия последовательно выступала против попыток создания пантеона святых. Она всячески стремилась сковать движение провинциальных церквей к независимости и ревниво относилась к созданию местных культов, чреватых отступлением от догматических основ вероучения. Как мы убедились, именно таким — наполовину христианским, а наполовину языческим — и был культ братьев-мучеников. Конечно, приходилось мириться с популярностью святых, адаптируя культ и приближая его к ортодоксии. Эту тенденцию отражает «Чтение». Оно подчеркивает божественное всеисие, перед которым меркнет могущество святых, — все чудеса свершаются Господом. «Сказанию» в большей мере присущи черты народного культа. Кроме того, на нем сказалось западнославянское влияние.

137 Памятники... Т. II. С. 40.

138 См.: Там же. С. 40–41.

139 Там же. С. 40.

140 Там же. С. 41.

141 Там же. Т. I. С. 87.

142 Там же. С. 56.

143 См.: Там же. С. 57–58.

144 Роль посредников в защите от наказания изложена в Номоканоне следующим образом: «Вопрос: кое добро иматъ человекъ почитати святыхъ. Ответ: Кое его святого наречить человекъ почитати ты стый десяткуеть грехи человеку тому и измолить их перед богомъ» (см.: *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. С. 54).

145 См.: Памятники... Т. I. С. 87.

146 Там же. С. 174.

147 См.: Там же. Т. II. С. 20.

148 См.: Там же. С. 28–29.

149 См.: *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения ... С. 180.

Обращает на себя внимание то, что условием спасения поставлена милостыня. Это имеет свои соответствия в древнерусской культуре. На Руси в раннехристианский период путем к спасению объявлялись покаяние, милость и добрые дела.

Развитие этой темы в рамках византийской литературы мытарств проследил Ф. Батюшков. Он показал, что в «Житии св. Антония» (вторая половина IV в.) содержится рассказ об исходе души, спор за которую ведут демоны и ангелы. Согласно рассказу Александра-отшельника о видении, которое было Макарию, два ангела в разговоре касаются того, как душа два дня остается рядом с телом, на третий поклоняется Богу, шесть дней обходит селения и т. д. Ни о каких мытарствах речи не ведется. Независимо от того, праведна или грешна душа, ей одинаково показывают рай и ад. Впервые о мытарствах упоминает в V в. Кирилл Александрийский, который в «Слове об исходе души и о втором пришествии» пересказывает «Видение Макария», вводя тему допроса, в ходе которого души делятся на праведных и грешных (см.: *Батюшков Ф.* Сказания о споре души с телом в средневековой литературе // ЖМНП. 1890. № 9). В «Видении Макария» душа грешника получает пропуск к Богу добрыми делами, покаянием и милостыней. Общая тональность произведения светлая, гуманная. Только одни самоубийцы осуждаются на погибель. Произведение пронизано верой во всепрощающую справедливость Суда. Отсюда видно, что даже тема «малого Суда» совершенно несовместима с идеей милостивого Божества. Видимо, в «Житии Василия



Нового» и в апокрифических мытарствах она сохраняется как анахронизм. Логически выраженная таким образом идея милости подводит к адопционизму. Смысл отказа от воздаяния хорошо подмечен в «Житии Нифонта»: «Аще достоит сему спасяну быти, то примет весь мир спасение и все грешнии...» Здесь это слово оппонента ангела-хранителя, но также и точка зрения тех, кто встал на позиции теории казней.

150 Бокадоров Н. К. Указ. соч. С. 62

151 Там же. С. 58.

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

153 См.: Там же. С. 14–15.

154 Тихоурахов Н. С. Отреченные книги древней России. С. 202.

155 См.: Там же. С. 202–204.

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

157 Тихоурахов Н. С. Отреченные книги древней России. С. 204.

158 Бокадоров Н. К. Указ. соч. С. 70.

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

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

161 См.: Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказания... С. 319–322; Бокадоров Н. К. Указ. соч. С. 50–52.

162 Смирнов И. Апокрифические сказания о Божьей Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. № 4. С. 539.

Интересное преломление идеи божественного заступничества встречаем в «Повести о Темир-Асаке» (создана в окружении великого князя Василия I Дмитриевича в период между 1402 и 1408 гг.). Здесь говорится о том, что нашествие Тимура было отведено от страны Владимирской Богоматерью и самим Богом: «**Не мы бо ихъ гонихомъ, но богъ прогони ихъ невидимою силою своею и прѣчистиа его матери**» (ПлДР. XIV–середина XV в. М., 1981. С. 231). С мировоззренческой точки зрения, провиденциалистский принцип божественного вмешательства, восходящий к теории казней, объединен с богородичному культу принципом заступничества Марии за людей.

163 Смирнов И. Указ. соч. С. 601.

164 Там же. С. 602.

165 См.: Сулцов Н. Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 77–78.

166 Веселовский А. Н. Указ. соч. С. 345.

167 Там же.

168 См.: Мильков В. В., Пилюгина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 270.

169 Половинчатый, восходящий непосредственно к апокрифам образ Богородицы встречаем в сказании «Странствие Богородицы с двумя женами-мироносицами из града Иерусалима в город Киев и по всей Руси». В этом произведении заключена идея, что Мария ни при жизни, ни после смерти не оставляет своего попечительства над родом человеческим. Но одновременно она не только выступает заступницей, но и действует как «Божий батог», сама наказывая за проступки (см.: Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказания... С. 643). Недостаточность небесного покровительства Марии проявилась также в «Легенде о св. Меркурии», где не без влияния «Хождения» Богородица представлена спасительницей Смоленска. Согласно легенде, от ее лица действует «угодник божий Меркурий». Избранный на подвиг Меркурий является в город и освобождает его от врага. Характерна ремарка автора, вложенная в уста Меркурия: «Разве недостало тебе небесных сил, о Владычица, победить злочестивого царя». Из этой ремарки видно, что в Древней Руси размышляли над темой заступничества. Автора занимал вопрос, почему Марии, несмотря на то что она сама могла избавить город от врагов, тем не менее потребовалась жертвенная гибель героя.

170 Онтологическая картина мира строилась на догматических основах привнесенного на Русь вероучения. В духе трансцендентной монотеистической религиозности развивались положения, указывавшие на дуализм мироздания.

В компетенцию христианской онтологии входило определение высшей сущности — Бога и установление иерархии сущностей (Бог—ангел—душа). В соответствии с дуалистической концепцией мироздания принцип иерархии переносился на природу и общественные отношения. Данный круг вопросов представляет собой основу христианского мировоззрения, впитавшего в себя отдельные идеи Платона, Аристотеля и пифагорейцев.

171 Киево-Печерский монастырь был духовным центром аскетического монашества, «спасающегося» по самому жесткому из существующих уставов монастырской жизни (Студитскому).

172 Суть монашеской позиции заключалась в доказательстве преобладания духовного начала над плотским, точнее, принципиальной противоположности и вражды их. Кирилл Туровский, например, заявлял, что соединение с материальным отягощает и ослепляет душу. Только праведная жизнь и очищение от грехов в аскезе возвышают человека и дают ему основание надеяться на спасение. Вместе с тем оба начала — плотское и душевное — признаются одинаково ответственными за прегрешения (см.: Кирила мниха притчу о человеческой души и о телеси, и о преступлении божия заповеди, и о воскресении телесе человека, и о будущем суде и о муце. *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 12. 1956. С. 340–347). Решение конфликта между душой и телом древнерусский проповедник видит в усмирении плоти и гордыни.

173 В вопросах гносеологии в отличие от иррационалиста Нестора Кирилл Туровский стоял на умеренно-рационалистских позициях. Он высказал мысль, что созданный Богом мир открывает перед человеком возможность богопознания (см.: *Еремин И. П.* Указ. соч. С. 34). Разрабатываемый им метод символического аллегоризма открывал определенные возможности для познания мира. Он не отвергал данных чувств и рассудка. Гносеологическую позицию Кирилла Туровского можно свести к формуле: осязай—познавай—веруй.

174 Несмотря на присущий христианству иррационализм, гносеологическая проблематика присутствует в подтексте практически каждого повествования. Если теоретико-

познавательные вопросы не ставятся в произведении специально, то сам принцип изложения текста так или иначе свидетельствует о том, на каких позициях стоит автор: считает ли он возможным (и в каких пределах) познание Бога, созданного им мира, а также прошлого, настоящего и будущего.

Иррационалистические умонастроения культивировались преимущественно в среде пещерского монашества. Но задолго до того, как пещерское направление заняло господствующее положение в общественной мысли, на Руси распространялись иные идеи. Некоторые произведения, знакомявшие древнерусского читателя с основами христианского вероучения («Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Изборник 1073 года» и некоторые другие), несмотря на общее отрицательное отношение к античной мудрости, в целом ориентировались на познавательные способности разума, правда при условии, чтобы доводы от разума не шли вразрез с догматами. В средневековой культуре подобного рода идеи имели положительное значение. На их основе развивался умеренный (теологический) рационализм, противостоящий «святому незнанию». Благодаря этому направлению через древнерусские произведения распространялись сведения об античной мудрости, хотя греческая философия представлена там в существенно искаженном виде.

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

176 Описание нижнего яруса мироздания в «Шестодневе» и у Мономахов открывало некоторые возможности для трактовки мировоззренческих проблем в духе традиционных восточнославянских взглядов. В позиции Иоанна, экзарха, как совершенно справедливо отмечается в исследовательской литературе, «ощущается восходящая к ареопагитикам тенденция к деперсонализации Бога, к его пониманию, с одной стороны, как трансцендентного, единого, актуально бесконечного и неизменного по своей природе бытия, а с другой — как имманентного миру первоначала, наполняющего собой все сотворенное, всеохватывающего и всеопределяющего» (*Стратий Я. М.* Естественнонаучные представления Древней Руси и Болгарии и их место в истории отечественной натурфилософии // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев, 1983. С. 111–112). Отсюда следует, что Божество оказывается одновременно и над всем, и во всем, возвышая тем самым онтологический статус сотворенного и материального мира. Такая установка не перечеркивала познавательного интереса к земной жизни и земным вещам.

Мономах, прославляя красоту и разумность мира, обращает фразу из заутрени в словословие земной, чувственно-конкретной его ипостаси, а не одной только божественной сущности: «На рассвете, воздав богу хвалу, потом, когда солнце будет восходить и вы увидите солнце, прославьте бога с радостью и скажите: «Просвети очи моя, Христе-боже, который дал мне свет твой прекрасный!» (ПВЛ. Ч. 1. С. 156–158). В прозвучавшем в словах древнерусского князя порыве восторга перед миром как бы преодолевается разрыв между земным и божественным. Восхищение миром перерастает в гимн Творцу, привнесшему в

свое творение гармонию и порядок. В данном случае, отталкиваясь от «Шестоднева», Владимир Мономах пошел, несомненно, много дальше своего первоисточника. В его «Поучении» восторг перед величием мироздания звучит как поэтический гимн мудрому устройству природы, в которой он видит отблеск божественной благодати (ср.: *Лихачев Д. С.* «Шестоднев» Иоанна Экзарха и «Поучение» Владимира Мономаха // *Вопросы теории и истории языка*. Л., 1963. С. 187–190).

Владимир Мономах придерживался умеренно-рационалистических позиций. Судя по его высказываниям, он проявлял светский интерес к жизни, а к знаниям относился сугубо утилитарно. Князь, по его мнению, обязан знать больше других и хорошо разбираться во всех вещах. Мудрое разумение укрепляет силу и авторитет властителя. Большое внимание Мономах рекомендует уделять практическим вопросам, отдавая, естественно, должное и требованиям веры (см.: *ПВЛ. Ч. 1.* С. 153–154, 163–165).

177 Касаясь соотношения духовного и материального в этих сочинениях, нельзя обойти вниманием сюжеты, в центр которых был поставлен человек. Именно человек являл собой связующее звено материального и духовного начал жизни. В трактовке антропологической проблематики обнажались расхождения между представителями различных религиозно-философских направлений.

Но как бы ни расходились взгляды различных мыслителей по вопросу о природе человека, нельзя не отметить, что в целом в культуре Киевской Руси преобладало стремление к уравниванию начал человеческого естества, к утверждению высокого статуса личности.

Глубоко оптимистический взгляд на человека в древнерусской культуре первых двух веков после принятия христианства — это проявление жизнеутверждающего синкретического мировоззрения граждан страны, вышедшей в число первых держав мира.

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

179 Русский автор, составивший вошедшее в «Изборник 1076 года» «Слово о чтении книг», ставит в качестве цели познания обретение премудрости и практических знаний (см.: *Изборник 1076 года. М., 1965.* С. 151–206). В этом памятнике читатель ориентируется не на трансцендентный, а на посюсторонний, реальный мир. Мировоззренческой основой такой ориентации византийское христианство быть не могло.

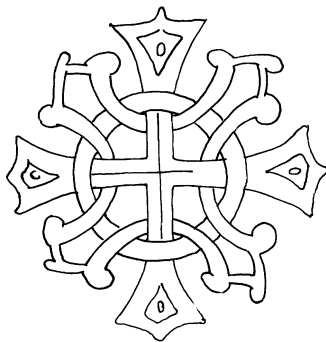
В русле традиции «Изборника 1076 года» и Илариона развивается творчество Климента Смолятича, второго после Илариона русского ставленника на независимую от Византии митрополию. Уже сам факт неканонического поставления вызывал определенное неуважение к авторитету вероучения. Это, видимо, сказалось и на общей мировоззренческой позиции автора, который, отступая от вероучительных установок, рассматривал действительность не как средство, а как цель и объект познания. Данная точка зрения существенно отличается от требования познать Бога по его творению. Климент Смолятич отвергал мысль о дуалистической разорванности мироздания. Цитируя Соломона, он пишет, что премудрость присутствует в миру, как в храме. При этом он толкует премудрость как божество, а храм — как человечество. Из этого следовали доверие к чувствам, уважение к разуму и признание авторитета античной философии. В домонгольский период соперничество философской и антифилософской ориентаций в богословии завершилось победой антифилософов.

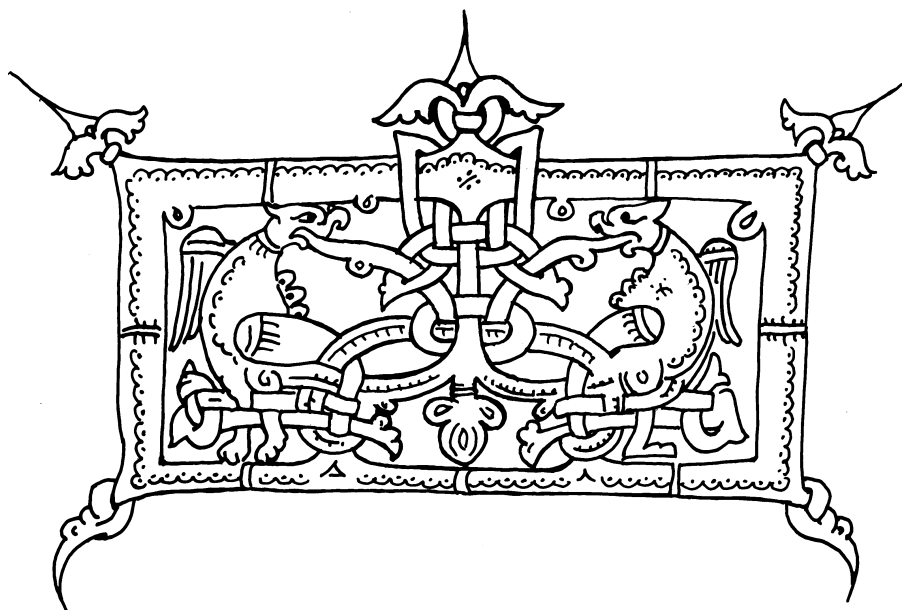
180 Успехи Киевской державы, борьба с политическими притязаниями Византии и принятие христианства — основные темы древнейшей летописи и творчества Илариона. Широко используя образы новой религии и принципы греческой историографии, древнерусские философы истории, подключая национальную историю к общемировой, выходят за рамки заданной христианством схемы. Хронологическая глубина русской истории значительно увеличена за счет включения в исторический процесс дохристианского периода как равноценного всей последующей истории «крещеной» Руси. Важное место в этих произведениях занимает идейно чуждое представителям теории казней прославление языческих князей.

181 Вопрос о сколько-нибудь отдаленном будущем в летописании обычно не ставился. В центре внимания древнерусских мыслителей находились события текущего дня. «Вещной» историей могла быть только современность, включающая в себя момент прошлого. Данная философско-мировоззренческая особенность проявилась в родовой традиции восприятия истории, в которой поступки современников встают в длинный ряд деяний отцов и дедов. Каждое поколение как бы фокусирует в себе судьбу всего рода.

182 Безразличие к будущему как типичную черту древнерусской мысли выявил на памятниках неапокрифического круга В. С. Горский (см. его работу: *Философские идеи в культуре Киевской Руси XI–начала XII в.* Киев, 1988. С. 160–161).

183 В дальнейшей своей эволюции древнерусская эсхатология вышла из-под пресса идеи прижизненной казни. Принцип воздаяния слился с утопической мечтой о торжестве справедливости. Народная фантазия определила в места мучений судей, бояр, чиновников и всяких притеснителей малого человека, отказав им в спасении и в смягчении наказания (см.: *Хачатурян В. М.* Отражение народных представлений в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам» // *Вестник МГУ. Сер. 9: Филология.* 1985. № 5. С. 71–77).





### ЭЛЕМЕНТЫ ДВОЕВЕРИЯ В АПОКРИФИЧЕСКОЙ КНИЖНОСТИ\*

*В предыдущих разделах неоднократно приходилось говорить о близости апокрифических мотивов народному пониманию христианства и даже о преднамеренном упрощении (адаптации) авторами неканонических сочинений доктринальных установок вероучения, о доведении сложных понятий до уровня доступного обыденному пониманию далеких от богословия простолюдинов. Вместе с тем известно, что именно в народной культуре пережитки язычества удерживались столетиями, образуя с усвоенными элементами православия разнообразные синкретические формы. Поэтому встает закономерный вопрос: имелись ли в обширном фонде переводной неканонической литературы тексты, которые непосредственно отзывались на двоеверные запросы общественного сознания Древней Руси? Поискам ответа на этот вопрос и посвящен раздел. Начнем его с предваряющего исследование проблемы уточнения а что такое двоеверие и в каких формах оно фиксировалось в отечественной культуре средневековья. Общий контекст позволит оценить роль и значение апокрифического фактора в двоеверном культурном наследии.*

---

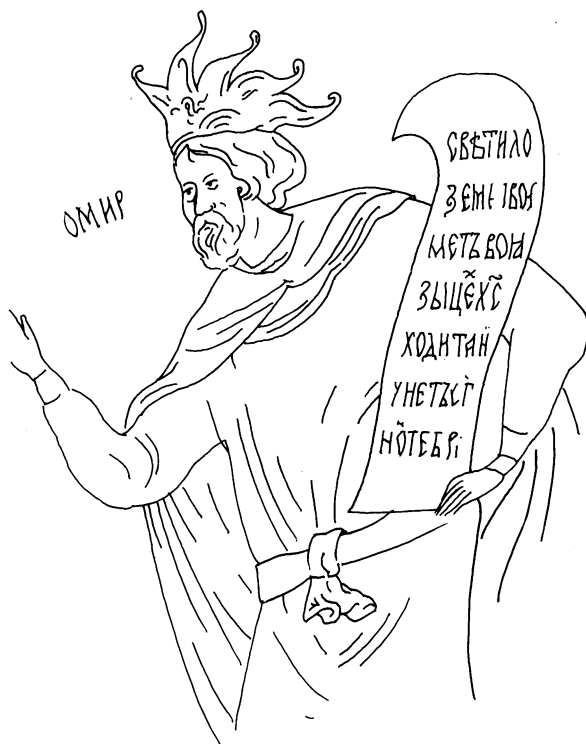
\* Глава написана в соавторстве с С. В. Мильковой.

**Д**воеверие — это различные формы православно-языческого синкретизма в духовной и материальной культуре, это симбиоз разнородных мировоззренческих форм, свойственный общественному сознанию в период смены мировоззренческих ориентаций<sup>1</sup>. Двоеверие являлось ключевым фактором, которым во многом предопределялось своеобразие древнерусской культуры и народного православия<sup>2</sup>.

Двоеверие на Руси — прямое следствие затянувшейся христианизации. По причине пережиточного бытования родо-племенных и общинных традиций переходные процессы в культуре растянулись на столетия. Синкретические новообразования давали разнообразное сочетание пропорций: от явного преобладания языческих элементов в народной культуре до скрытых, едва различимых примесей дохристианского наследия в культуре официальной<sup>3</sup>.

Древние верования присутствовали в культе тех христианских святых, которые наделялись функциями языческих божеств, нередко из-за совмещения календаря традиционных праздников с христианскими датами памяти этих святых. В просто-народной среде наиболее почитаемыми стали т. н. персонажи-двойники: Илья, заместивший Перуна, Власий — Велеса, св. Георгий (Егорий) — Ярилу, Параскева Пятница — Мокошь<sup>4</sup>. Поклонение Борису и Глебу было соединено с элементами почитания какого-то могущественного божества плодородия<sup>5</sup>. В древнерусском культе Богородицы христианские формы совмещались с пережитками древних культов плодородия и поклонения обожествлявшейся Земле<sup>6</sup>. Двоеверные черты присутствовали в неизвестном Византии, но чрезвычайно популярном на Руси культе Николы Мирликийского<sup>7</sup>. Иконописным изображениям Богоматери, Спаса, Бориса и Глеба, Николы и некоторым другим образам приписывались свойства покровительства и целительства, как языческим оберегам. Даже в последовательно ортодоксальной традиции Киево-Печерского монастыря отмечен синкретический обряд вкладывания умершему «пропуска на тот свет»<sup>8</sup>.

Образованию и бытованию двоеверных форм религиозной и культурной жизни во многом способствовало мягкое и невоинственное отношение к языческому прошлому, свойственное некоторым представителям раннего русского христианства. В творчестве авторов, отличавшихся терпимостью к язычеству, встречаются синкретические новообразования. Например, далеко не все дохристианские ценности отверг Иларион Киевский. Ему свойственна гордость за языческое прошлое, в основе которой лежит идея преемственности язычества и христианства вместо жесткого их противопоставления. Как следствие, в «Слове о законе и благодати» появляются синкретические идеи и образы, выражающие христианскую идею, но понятные вчерашнему язычнику<sup>9</sup>. Идейно близка Илариону т. н. десятинная традиция «Повести временных лет», которая освещает акт посмертного крещения в 1044 г. Олега и Ярополка, убитых в 977 и 980 гг.<sup>10</sup> «Слово о гибели Русской земли» культовые природные объекты в перечне святынь называет прежде церковей<sup>11</sup>.



Гомер. Фрагмент росписи северной галереи  
Благовещенского собора Московского Кремля.  
1563–1564 гг.

Обращение книжников к античности и аккумулярование ими элементов дохристианского классического наследия можно рассматривать как интеллектуальный тип православно-языческого синкретизма («Хроника» Иоанна Малалы, «Изборник 1073 года», «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского — в переводной литературе; «Учение о числах» Кирика Новгородца, «Послание иноку Фоме» Климента Смолятича и «Послание Владимиру Мономаху» Никифора — в отечественной книжности)<sup>12</sup>. Использование термина «двоеверие», применяющегося для характеристики спонтанно возникавших в культуре форм православно-языческого синкретизма, может быть, кому-то и покажется не вполне уместным, хотя природа симбиоза может быть определена как неявное двоеверие.

Шедевром двоеверной культуры является неоднородное в мировоззренческом плане «Слово о полку Игореве» (80–90 годы XII в.). Памятник отразил отзвуки славянских мифов (ветры, Стрибожьи внуки; Обида, в силах Дажбожа внука; веющий Боян, Влесов внуче; Див, Хорс, Кур); восходящее к язычеству циклическое



видение время-событийной действительности, являвшееся основой жизненного оптимизма, сакральное отношение к природным стихиям (заклинательный плач Ярославны), пантеистическое оживотворение природы, создающее гениальную поэтическую образность (Тресветлое Солнце, Ветер–ветрило, Сине–море, Днепр–Словутич)<sup>13</sup>. Одновременно в тексте присутствуют реалии христианизированной Руси (храм Софии, церковь Богородицы Пирогощи), в том числе фразы и речевые обороты церковной литературы (поганные, душа, воскреснуть, дети бесовы, болван, «поборая за христиан на поганные полки»)<sup>14</sup>. «Слово» отражает переходное состояние культуры, в котором дохристианское наследие становилось органической частью синкретических новообразований, придавая отечественной культуре черты неповторимой выразительности, жизненной силы и своеобразия. Миф, отмирая, дал начало высокой поэзии<sup>15</sup>.

Синтез язычества и христианства широко представлен во всех сферах культуры. В церковной обрядности практиковались двоеверные трапезы Роду и рожаницам<sup>16</sup>. До XIII столетия в быту социальных верхов общества дохристианские пережитки присутствовали в обычае нарекать новорожденного кроме крещального имени языческим именем умершего родича<sup>17</sup>. Свадебная обрядность, пронизанная культом Рода, магией чадородия и гаданиями на судьбу, вплоть до XVII в. остается нехристианской<sup>18</sup>. Как свидетельствуют данные археологии, одежда и украшения сохраняли языческую ритуальную символику (до XIII в.)<sup>19</sup>.

В простонародной среде двоеверная стихия господствовала: обереги-змеевики совмещали в себе христианские и языческие символы; иконки и кресты включались в состав амулетов; богатый вещевой инвентарь присутствует в сельских курганах и новгородских жальниках, отражая представления о плотском существовании умерших<sup>20</sup>. В похоронной обрядности до XIX в. сохранялись плачи, тризны, кормления покойника, вера в живого мертвеца, имитация сожжения, потопления и другие архаические действия<sup>21</sup>. Аграрная обрядность вплоть до недавнего времени так и не утратила своей синкретической природы. Она включала в себя огромный арсенал магических приемов продуцирующей и карпогонической магии, заклинания, заговоры и жертвоприношения обожествленным стихиям природы. Несмотря на внешнюю христианскую форму, годовой цикл праздников (Масленица, Семик, Иван Купала и т. д.) воспроизводит пантеистический культ природы<sup>22</sup>, ядром которого являлось почитание производящего, рождающего начала (Земля–мать, Небо–отец, а различные формы жизни — результат космического брака Неба и Земли)<sup>23</sup>.

Двоеверную основу имели ранние русские ереси. Языческую окраску верованиям в покровительство Спаса и Богородицы придал еретичествовавший самозванный епископ Федорец Владимирский (XII в.)<sup>24</sup>. Новгородско-псковские стригольники (XIV–XVI вв.) возродили пантеистические представления об обожествленном Космосе<sup>25</sup>.

Провизантийски настроенные идеологи древнерусской церкви обеспечивали чистоту доктрины, ее независимость от влияния двоеверия. Последовательно ис-

кореняли пережитки язычества в быту и верованиях такие их представители, как Серапион Владимирский, митрополит Кирилл Туровский, Стефан Пермский, автор летописного «Слова о казнях Божиих» и анонимные авторы антиязыческих поучений, скрывавшиеся под псевдонимами Иоанна Златоуста, «некоего Христолюбца» и др.

Фактор двоеверия позволяет ставить вопрос о том, что наднациональные импульсы, связанного с христианизацией влияния претерпевали преобразования, взаимодействуя с национальной традицией. Результатом такой встречи и взаимного влияния стала богатая и своеобразная средневековая культура славяно-русов. Вопреки разной онтологической природе христианского и языческого мировоззрений появились довольно органичные синкретические новообразования. В рамках двоеверия частично реабилитировалось дохристианское наследие, ставшее фактором православной культуры (в большей степени народной, в меньшей — церковной). Двоеверную специфику религиозно-культурной жизни отразили также переводные апокрифы. Присутствующие в некоторых неканонических произведениях православно-языческие синкретические образы, безусловно, находили своего заинтересованного читателя среди древнерусского населения. Факт распространения такого рода произведений указывает на резонанс сомнительных с точки зрения доктрины идей в национальном двоеверии.

Обратимся к детальному рассмотрению двоеверных мотивов апокрифических произведений древнерусской письменности.

В предыдущих разделах, по ходу рассмотрения сюжетов и проблем апокрифического наследия, уже приходилось отмечать двоеверную подоплеку целого ряда неканонических произведений. Напомним основные факты.

Например, даже в антиязыческом памфлете из состава «Повести временных лет» (т. н. «Повествование о волхвах») описание сотворения человека парой творцов восходит к апокрифическим мотивам «Беседы трех святителей», которая, в свою очередь, воспроизводила разные варианты космогонической легенды о творческой паре, создававшей мир на море Тевриадском<sup>26</sup>. Летописный текст построен на апокрифической основе с мифологической подоплекой. Мифологические мотивы апокрифа использованы летописцем для выражения мифологической идеи волхвов. Несмотря на полемические выпады в адрес язычества, древнерусский автор, считавший себя христианином и борцом с идеологами языческой веры, воспроизводит мифологемы, готовые формулировки которых он находит в обширном фонде апокрифической книжности, и в частности в каком-то общем с «Беседой трех святителей» источнике. Эта догматическая беспомощность новообращенного поборника веры во Христа обнажает в нем привычку во многом мыслить по-старому, когда дело касается мифологических понятий.

Космогонические сюжеты апокрифов оказались наиболее насыщенными мифологическими реминисценциями. Конечно, мифов как таковых в них не излагается. Но дохристианские мифологические мотивы в неканонических повествованиях о миротворении и о мироустройстве встречаются слишком часто, чтобы остаться незамеченными. В различных вариантах «Беседы трех святителей» (списки

Соловецкого собр. № 925, 1138; сербский список М. Слепче и некоторые другие) воспроизводится эманационная концепция творения мира, а образ Космоса предстает там в пантеистически-антропоморфных чертах. В апокрифах нашли отражение идеи Гессиода, из космологии которого, возможно, были заимствованы характеристики Тартара как пустынного мира и мифический образ корней земли. Есть в апокрифах и соответствия гомеровскому образу Космоса, ибо мироздание, как и у Гомера, рассматривается в некоторых неканонических текстах в виде огромного вселенского дома, основанием которого является плоская прямоугольная земля, окруженная мировым Океаном. Крышей же этого дома названо небо, прозрачный свод которого опирается на края земли точно так же, как небесный свод опирается на плечи атлантов в гомеровской космогонии<sup>27</sup>. Разумеется, апокрифы сохранили лишь осколки древних космогоний, которые эклектически соединены в них с библейским мифом о сотворении мира. Адаптация христианского креационизма в данном случае соответствовала особенностям двоеверного мировосприятия. Судя по значительному количеству славяно-русских списков, двоеверные космологические сюжеты апокрифов получили значительный резонанс в общественном сознании. Генетически связанные с язычеством архаические мотивы неканонических произведений перешли в устные народные легенды и духовные стихи. Обрывкам древних мифологем тесно и неуютно в обрамлении христианских терминов и понятий, которые не могут ни скрыть, ни нейтрализовать инородных включений. Органического синтеза явно не получалось. Архаика в космологических апокрифах и легендах преобладает, а библейская фразеология лишь слегка маскирует мифологическую основу.

Непосредственно с апокрифическим образом космического дома связаны представления о земном рае, помещавшемся за Океаном, в окраинной части Вселенной — там, где небо сходится с землей. На земной локализации рая настаивали представители антиохийской школы богословия и некоторые их древнерусские последователи. В получивших большую популярность на Руси переводных апокрифах («Хождение Зосимы к рахманам», «Житие Макария Римского», «Хождение Агапия в рай») идея земного рая приобрела еще более гипертрофированные черты. Апокрифические описания земной обители праведных продемонстрировали отказ от христианского доктринального дуализма, прокламировавшего несмешиваемость идеальной и материальной сфер бытия. Согласно неканоническим описаниям, иной мир оказывался в пределах посюстороннего. Онтологическая разорванность мироздания преодолевалась. Сакральная райская сфера заземлялась. По крайней мере, вовсе не исключается, что та часть природного мира, где локализовался земной рай, с его сущностными характеристиками нетленности, святости, причастности божественному, вполне могла восприниматься в соответствии с традиционными стереотипами в духе пантеистического обоготворения природы<sup>28</sup>. Тем более что апокрифы рассматриваемого цикла («Хождение Агапия в рай», «Хождение Зосимы к рахманам», «Послание о рае» новгородского архиепископа Василия Калики) воспроизводят мифологический мотив водной преграды — пограничной реки, разделяющей мир живых и мир мертвых. Эта непрохо-

димая граница обозначает выключенность рая из обыденного мира и недоступность его для простых смертных, за исключением нескольких избранных, героев апокрифических повествований. Тем не менее рай остается в горизонтальной плоскости реального географического пространства как его отдаленная, идеально совершенная вследствие причастности божественному природная часть.

В целом ряде апокрифов воспроизводятся сюжеты, в которых формулируются принципы антропокосмического тождества<sup>29</sup>. В «Повествовании о том, как сотворил Бог Адама» тело первочеловека отождествляется с землей, кости — с камнем, кровь — с морской водой, очи — с солнцем, мысли — с облаком, дыхание — с ветром. Согласно этому неканоническому произведению, божественные свойства присваивались природе, ибо душа космического человека отождествлялась с Духом Божиим<sup>30</sup>. В «Книге Еноха» ряд антропоприродных соответствий несколько отличен: кровь отождествляется с росой, очи — с бездной морской, волосной покров — с травами, душа человеческая — одновременно с ветром и духом Творца<sup>31</sup>. Аналогичные обоим апокрифам антропо-природные отождествления обнаруживаются и в «Голубиной книге». В вариантах «Беседы трех святителей», с одной стороны, утверждается, что человек «есть бо небо и земля», где голова отождествляется с небом, а все, что ниже пояса, с производительными функциями Земли, с другой же стороны, светила и атмосферные явления (ветер, гром, молния) уподоблены очам, гласу и дыханию Бога<sup>32</sup>. Вселенная, таким образом, наделялась свойствами человека и Божества одновременно. Данные мотивы восходят к дохристианским архетипам, отражавшим свойственное языческому сознанию оживотворение и антропоморфизацию обоженного Космоса. Адам заключал в себе как бы весь мир. Но если душа всесветного Адама отождествлялась с Духом Божиим, то из логики взаимного тождества следовал пантеистический вывод о родстве человека, природы и Бога. Примеры подобных антропокосмических отождествлений известны из мифологии — это Пуруша, из тела которого, согласно древнеиндийской «Ригведе», возникли элементы Космоса, и Имир — персонаж скандинавской мифологии, части тела которого стали созданным миром.

Особо следует обратить внимание на то, что в названных неканонических сюжетах речь идет не о единой природной первооснове мира и человека в виде неких абстрактных первоначал, а о микро- и макрокосмическом тождестве частей человеческого тела вполне конкретным природным стихиям, из седмицы или восьмерицы из которых только огонь, вода, земля и воздух соответствуют четырем античным первоначалам мироздания. В архаических мифокультурах четверица выступала не столько в качестве дробного первоначала, сколько представляла основные космические стихии мироздания, каждая из которых имела мифологические олицетворения. Свойства царя огня воплощал Зевс, царицы водицы — Нестиды, матери Земли — Гера, воздуха — Адоней. Пантеистические отождествления природных стихий с божествами — явление общечеловеческое, зафиксированное «Упанишадами», «Эддой» и мифологическими сказаниями других народов. Доста-

точно вспомнить об обожествлении Земли, воздушно-небесной и огненно-небесной сфер мироздания, а также сакральное отношение к воде у древних славян.

Антропологические характеристики и образ мира в неканонических текстах, если подходить к ним со строгой догматической меркой, несовместимы с христианством. Апокрифические образы восходят к языческой старине, от которой унаследована мифопантеистическая концепция живого, обоготворяемого и антропоморфно воспринимаемого Космоса. Влияние христианства в этих памятниках сказалось больше на форме, оно присутствует преимущественно внешне, на уровне терминов, и не затрагивает сущностных, религиозно-мировоззренческих основ содержания. Подобного рода симбиоз и есть двоеверие, в котором библейские выражения маскируют древнюю языческую подоснову, формально ретушируя ее под привычную доктринальную фразеологию, а по сути, продлевая жизнь мифоархетипам. В «Повествовании о создании Адама» и «Беседе трех святителей» древняя основа трансформирована чисто косметически. В такой двоеверной редакции мифопантеистические и антропокосмические мотивы апокрифов были близки и понятны людям, которые и столетия спустя после введения христианства не разучились мыслить язычески. Факт тиражирования переводов отражают двоеверные установки в русском средневековом обществе.

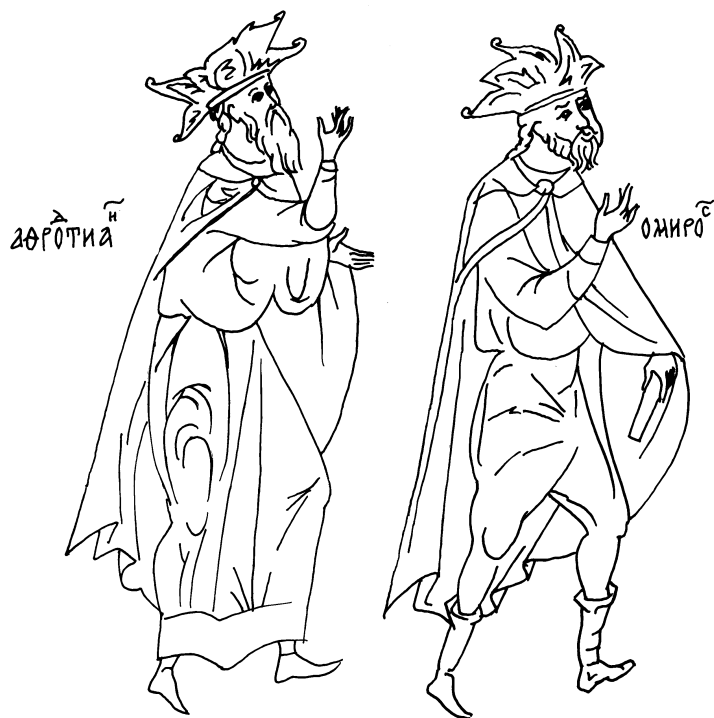
Наиболее ярко двоеверные стереотипы воплощены в необычном для христианской письменности «Сказании Афродитиана». В зачине этого неканонического произведения утверждается, что первыми о рождении Христа узнали персидский царь и его языческий жрец Проп. В апокрифе говорится о том, как впервые в языческом мире было услышано имя Христово и как мудрые персы поняли, что в связи с рождением Христа наступает новая религиозная вера. Повествование весьма одиозно с канонической точки зрения. В апокрифе разворачивается совершенно нетипичное для церковной книжности описание языческого храма, в котором происходит преображение одной из женских богинь в Богородицу. Сцена происходивших в кумирнице трансформаций имеет значение предзнаменования, символизируя не просто смену, но преемственность язычества и христианства. Вряд ли можно допустить, что такой идейный подтекст не вызывал неприятия у церковных идеологов или, по крайней мере, недоуменных вопросов у благочестивого читателя. Ведь памятник совсем лишен всякого осуждения связанных с язычеством реалий, и, более того, христианство как бы произрастает из язычества, являющегося для новой веры не антиподом, а некой благодатной почвой: «...свѣтѣлицѣ бѣ иры. иже естъ въ высокыи(х) црѣкыи(х) полата(х) е(ж) кврѣ црѣ сътвори. и(ж) всакаго оукрашенїа исплѣнь быти. и постави в немѣ богы истѣканныа златы и сребрены. мѣжеска полѣ и женьска и оукраси и(х) каменїе(м) многоцѣнны(м) и да не о оукрашени глѣа, продолжѣ слово. Въ шнѣ(х) оубѣ дне(х) тако(ж) писаныа книги оучѣа. въ ше(д)шѣ црѣю въ свѣтѣлицѣ по обычаю разрѣшенїе сънѣ(м) приати. рече емѣ іерен пропїе. сърадѣютисѣ вл(д)кѣ црѣю. такѣ ира въ чревѣ зачатѣ. и црѣ въсмѣявсѣа, глѣ емѣ. оумрѣшиѣ ли въ чревѣ зачатѣ. шн же ре(ч), ен. оумершаа оживе, и жизнь ражае(т) црѣ же что естъ се. повѣж(д)ѣ ли пропїе. шн же ре(ч) емѣ. вонстинѣ вл(д)кѣ црѣю до стиглѣ еси дн(с)ѣ таже здѣ съдѣвае(м). всю бѣ ночь истѣканнаа пребыша играюще,

и ликующе мѡжіе же и жены. и дрѹгъ къ дрѹгѹ глаахѹ сице. придѣте сра(д)ѹмса и рѣкоша же и мнѣ. іерею принди срадѹмса с нами ирѣ. тако лобзася. аз же рѣ(х), кто хоче(т) ю цѣловати, несѹщи еи. глаша(ж) уни ко мнѣ оживе ира. и жизнь раж(д)аетъ и к томѹ не наречетса ира. нѹ не(с)наа великое слѣце цѣлова ея жены (ж) къ мѡже(м) истѹканнаа глахѹ. пакѹ пѹ(до)внѣ вещь оумалающе. источникъ есть цѣловавнса. а не ира. дрѣводѣлѣ вѣрѹчиса ира и рѣша мѡжескы полѣ истѹканнаа къ жена(м). тако оѹбѹ источникъ есть правѣ рекѹстѣ приемле(м) оѹбѹ. каріа же нма есть еи, и(ж) мрїа глѣтса зане въ оѹтробѣ тако пѹчинѹ корабль богаты носитъ, слово вжїе. аще источникъ ѿ на(с) речеся. источникъ есть вонстинѹ живыа воды. источникъ вѹды пр(с)но текѹщїа. единѹ точїю имѹщи рыбѹ бж(с)твною оѹдицею емающе всего мира, тако въ мори пребывающѹ. и своєю плотїю питающѹ. добре (ж) рекѹстѣ. пакѹ за дрѣводѣла вѣрѹчиса ира: нѹ не ѿ смѣшенїа мѡ(ж)ска зача(т). его (ж) раж(д)аетъ древодѣла. нѹ есть рож(д)енныи ѿ неа, безначалнаго дѣлатела, началника оца. събезначалное слово и снѣ, иже трисоставныи покровѣ ѿ небытїа оѹдѣлавѣ, прѣмѹдростныи хытростми, и иже си(х) трїе(х) нѣсѣ словѹ(м) оѹтвердивѣ покрывало. пребывша оѹбѹ истѹканнаа всю ночь вѣсѣдѹюще, о ирѣ, и о источникѣ. и въкѹпѣ рѣша. пакѹ освитающѹ днѹ. истиннѣише вси. все оумѣмы»<sup>33</sup>.

Содержание этого отрывка находится в русле традиции языческих прорицаний о Христе. Тезис о познании Христа языческими жрецами имеет существенное значение для понимания идейного своеобразия апокрифа. К тому же он связан с антииудейской направленностью текста, ибо выражает идею первенства язычества перед иудейством в постижении истин новой веры. Такая постановка вопроса не совпадает с ортодоксальной христианской традицией, опирающейся на ветхозаветные факты предвосхищения Рождества Христова.

Процитированный фрагмент текста апокрифа по своему содержанию выглядит весьма одиозно. Ведь в качестве основного персонажа здесь фигурирует Ира — Гера (ср. греч. — ‘Hpa), которая в греческой мифологии считалась сестрой и супругой Зевса. Их брак в древности воспринимался как символ связи оплодотворяющего неба и дающей многообразие форм жизни земли. Кроме того, Гера являлась покровительницей царской власти, домашнего очага и рожавших женщин. Для понимания смысла воспроизведенного отрывка, необходимо указать на то, что в народной двоеверной традиции аналогичными функциями наделялась Богородица. Можно считать, что в факте отождествления апокрифом Геры и Марии присутствуют объективные и глубоко архаичные архетипические основания, свойственные общественному сознанию земледельцев.

Речь в апокрифе, однако, идет не столько о самой богине, сколько об идолѣ, посвященном ей. Мертвенность идола — это выражение христианской точки зрения, поскольку данный мотив как бы подчеркивает небытие языческих идолов. Следующее затем апокрифическое описание оживления через преодоление мертвенности вскрывает древнюю мифологическую основу, которая также была воспринята христианством (языческий мотив умирающе-воскресающего бога претворился в христианскую идею победы жизни над смертью).



*Афродитиан и Гомер.  
Клеймо Северных врат Благовещенского собора  
Московского Кремля. Сер. XVI в.*

В контексте памятника название Иры–Геры «Небесная», то есть Урания, весьма характерно. В греческой мифологии Урания — одна из девяти олимпийских муз, дочь Зевса и Мнемосины. Она считалась покровительницей астрономии. В контексте памятника — это, безусловно, не самостоятельный персонаж, уподобление которого Гере лишено смысла. Это — смыслозначимый эпитет, подчеркивающий принадлежность богини к небу. Именно так понимал квалифицированный автор перевода «Сказания» на славянский: «**Не наречется Ира, нь небеснаа, великое бо Солнце целова ю**»<sup>34</sup>. Тот же эпитет в греческой мифологии употреблялся и в отношении Афродиты, обозначая принадлежность богини к небу. Смысл эпитета в обоих случаях в том, что он подчеркивал, что обе богини были избранницами небесного божества.

Далее, как следует из текста, осуществляется переход к прямому отождествлению языческих персонажей с их христианскими двойниками. Мифическая Гера прообразует собой Богородицу, поскольку обрученником богини назван плотник,

то есть муж Марии, а коль скоро Иосиф является мужем Геры (Иры), то получается, что памятником создается выразительный, но канонически неприемлемый, двоеверный образ Геры–Богородицы.

Тенденция к отождествлению Геры с Богородицей завершается приложением к источнику кумирницы (т. е. идолу Геры при священном источнике) имени Мария. Далее двоеверный образ Богородицы (она же Гера, она же источник) обыгрывается при помощи двойственной символики рыбы, о которой в апокрифе сказано, что она обретается внутри этого чудесного и символически многозначного источника. Известно, что с древнехристианских времен рыба считалась метафорой Христа, имеющей зодиакально-астрономическое (рождение Христа в космическую эпоху рыбы) и филологическое (греческая аббревиатура, обозначающая имя Сына Божьего, переводилась как *рыба*) обоснование. Христа часто аллегорически называли рыбой, а христиан — рыбаками. Получается, что, с одной стороны, это символ веры, чистоты, девы Марии, а с другой — мифо-поэтическое олицетворение плодородия и зарождения новой жизни, что свойственно архаическим культурам. Отмеченная двойственность, открытая для восприятия и христианину и язычнику, важна для понимания двоеверных конструкций апокрифического текста. Двоеверный образ рыбы стоит в ряду иных двоеверных уподоблений: Мария — Гера, Бог — Великое Солнце и т. д.

Следующая часть апокрифа посвящена истолкованию того, что происходило в кумирнице. Действительно, содержание отрывка весьма необычно и требует пояснения. Пояснение это дается в форме дальнейшего разворачивания апокрифического сюжета. В тексте говорится, что по совету жреца царь остается в святилище до рассвета, чтобы получить объяснение увиденному. А видел он движущихся идолов, которые пели, аккомпанируя себе на музыкальных инструментах. Эта во всех отношениях фантастическая сцена торжественного апофеоза, предвещающего появление нового Бога, сопровождается объяснением смысла произошедшего события: «...Ѡкрыса покровъ свыше. и съниде велѣа звѣзда свѣтла. и ста верхъ источника. и гл҃съ Ѡ него слышаша сицевъ. вл(д)чце источниче великое с҃лце посла ма възвѣстити тебѣ. и послѣжити паже къ рж(с)твѣ. нескверненъ бракъ творѣ к тебѣ. мѣти бывши прѣваго цр҃ѣ всѣ(х) чиновъ. невѣста бывши трѣхмѣннаго бж(с)тѣѣ. наричете(т) же сѣ несѣѣанныи мл(д)нцѣ начало и конецъ; началу оубѣ сп(с)нѣѣ, конецъ (ж) погыбелѣ. и семѣ гл҃сѣ бывшѣ. всѣ истѣканнаѣ падоша на лицѣ свое(м). точію же столпъ источника пребы(с) стол. на нем же вѣнецъ цр(с)кый имѣѣ верхѣ себе, Ѡ ч(с)тны(х) каменїи. анѣраѣѣ и изѣмараѣѣ звѣздоустроено, выше (ж) сѣ столѣше пѣвѣшѣѣѣ звѣз(д)ѣ»<sup>35</sup>.

Участники негреховного брака определены апокрифом в двойственном — христианском и языческом — своем значении. Мать явившегося в мир Божества (она же Гера), оказывается возлюбленной Великого Солнца. Солнце, послужившее причиной непорочного зачатия, не получает в памятнике конкретного мифологического олицетворения, но уподобление этого синкретического образа Творцу просматривается вполне определенно. Это не просто небесное тело, которое, как известно, обожествлялось в язычестве. В приведенном отрывке сакральный



объект языческого поклонения, поставленный в связь с зачатием Марии—Геры, — это отождествленный с солнцем Бог Отец. Данный апокрифический мотив отражает архаические представления о супружеской, творящей мир, божественной паре. Он вполне соответствует древней мифологеме о космическом браке обожествлявшихся Неба и Земли, которая для канона, естественно, неприемлема. Характерно, что в древнерусской христианской традиции к Божеству нередко прилагались солнечные эпитеты. Некий общий источник для таких сопоставлений улавливается. Другими словами, в основе уподобления Творца Солнцу лежит двоеверное восприятие мифологического мотива космического брака, в котором солнечное небесное божество олицетворяло мужское активное начало, а Гера—Богородица — стихию земли и земное рождающее начало вообще.

Предлагаемая трактовка вполне обоснованна, ибо далее в тексте отождествление источника с Вифлеемской землей показывает различные грани синкретического образа, объединяющего Марию, Геру, языческую богиню Мать—прародительницу и землю: «...и вси прїидоша во свѣтилище, да тако (ж) видѣ(м) свѣз(д)ѹ врѣхѹ источника стоащѹ, мѣдрїи знаменорѣшитилїе, и вѣнец иже ѿ каменїи ч(с)тны(х), съ звѣз(д)ою, истѣканнаа же на земли лежащ(а); рекоша цр҃ю. корень бж(с)твыни и цр(с)кын приниче. нб(с)нааго и земна(г) цр҃а образъ носашци. прочее аще хошѣ(т) дрѣжава твоя, да слыши(т) сїа здѣ мѣрыни(х) раз(д)рѣшенїе, источникъ оубѣ карїа вифлеемьскыа, естъ дѣщи...»<sup>36</sup>

Затем в истолковательной части апокрифа говорится, что звезда, взошедшая над источником, знаменует новое царство, что пришедший во плоти Бог перенимает все почести, прежде воздававшиеся иным богам. Как бы то ни было, но в тексте, при некоторой его антиязыческой направленности, присутствует идея преемственности язычества и христианства. В этом своем свойстве апокриф более всего сопоставим со взглядами Илариона. Мотив звезды переключает повествование апокрифа на описание путешествия волхвов к родившемуся от столь необычного по доктринальным понятиям брака Христу: «...прѣбы(с) же свѣз(д)а врѣхѹ стѣденца стоащи, нареченныа нб(с)ныа. донде(ж)е послани быша вѣтсви ѿ кѹра цр҃а перскаго. тогда и та свѣзда съ ними понде...»<sup>37</sup>

Заключительный раздел апокрифа можно рассматривать как вторую, самостоятельную, часть произведения. В этой части последний раз в повествование вторгается античный, языческий образ. Разъяснение христианского смысла события явления в мир Бога вкладывается в уста Дионису: «...съ сафїры дївнис, їерею пропню пависа, въ том же стїлищи. дївнисъ съ сафїры. г҃ла прѣ(д)лежащи(м) истѣканны(м). ѿ источниче пакѹ источникъ сы нѣсть единъ ѿ нас. нѹ съ естъ нѣкоего раж(д)ающї члѣва бж(с)твына части сѹща зачатїе... ѿатъ ѿ на(с) ч(с)ть бе(з)славни безчестни быхѹ(м). едїнъ естъ бг҃ъ надо всѣми вземъ свою ч(с)ть...»<sup>38</sup>

Характерно, что Рождество Сына Божьего и превосходство его над языческими богами провозвещает бог плодородия — Дионис, отдельные черты которого сопоставимы с чертами Христа. Дионис в Древней Греции считался божеством растительности и плодоносящих сил земли. Почитание его было пронизано аграрной магией, в основе которой лежало представление об умирающем, а затем вос-

крешающемся Боге. В подтексте, таким образом, опять прочитывается идея преемственности язычества и христианства.

Совершенно очевидно, что мотивы «Сказания Афродитиана» имеют синкретическую природу и даже формально не могут быть примирены с каноном. Воспринимать подобного рода апокрифические мотивы с пониманием могли только люди, не чуждые двоеверия. Если для периода смены веры присутствие в книжности такого рода памятников можно понять, то как объяснить постоянное воспроизведение текста в богослужебных и безупречных с точки зрения ортодоксальности сборниках? Огромное количество списков свидетельствовало о популярности «Сказания», несмотря на то что идеи этого произведения подрывали устои православия. Как это ни парадоксально, но «Сказание Афродитиана» входило в состав так называемых уставных чтений, предназначенных для коллективного и индивидуального церковного чтения, где памятник был приурочен к Господским и Богородичным праздникам. Чаще всего «Сказание» помещалось в цикле текстов, приуроченных к Рождеству (25 декабря). «Сказание Афродитиана» включалось Минеи Четьи, в минейные Торжественники, в Цветники, Измарагды и в рукописные сборники смешанного содержания, не имеющие календарной привязки (типа «Златой Матицы»), и даже в летописные сборники, в той их части, которая относилась к священной предыстории. В более позднее время неканонические мотивы «Сказания» были переработаны исполнителями южнорусских духовных песен<sup>39</sup>.

«Сказание Афродитиана» повлияло на состав, содержание и идейно-религиозное своеобразие целого ряда памятников письменности Древней Руси. Ю. К. Бегунов выявил «Повесть о звезде Ираньи» XV в., которая представляла собой самостоятельное литературное произведение, использовавшее переработанные материалы из «Сказания Афродитиана»<sup>40</sup>. П. Е. Щеголев указал на то, что в 81-й главе первой редакции «Хронографа» среди провозвестников Христа назван Афродитиан, что свидетельствует не только о знании составителем апокрифа, но также отражает переосмысление его содержания. Им же обнаружены извлечения из «Сказания» в «Палею Толковую»<sup>41</sup>. Причем оба произведения роднит общая для них острая антииудейская полемическая направленность. На заимствованиях из «Сказания Афродитиана» построено «Слово на Рождество Христово о пришествии волхвов», которое получило широкую известность благодаря включению в состав «Великих Минеи Четьих» и которое И. Я. Порфирьев считает русским компилятивным произведением, восходящим к апокрифическому источнику<sup>42</sup>.

Активное тиражирование составителями сборников текста, несовместимого с догматическими принципами христианства, вызвало естественный в таких случаях протест идеологов древнерусской церкви. Памятнику было специально посвящено обличительное «Слово» Максима Грека, развенчивающее «живое писание Афродитиана персиянина зломудренного», известное ему по второму сербскому переводу текста<sup>43</sup>. Обличение это носит сугубо догматический характер. Оно предназначено «простейшим смыслом» (то есть не ведающим тонкостей богословия) читателям. Авторитетный среди современников полемист и богослов был убежден в том, что распространение опасных текстов осуществляется некими злоумышлен-

никами, имеющими «буй разум». Они преднамеренно распространяют тексты сомнительного содержания, чтобы склонить неискушенных людей к прельщению и отпадению от благоверия. Богослов-полемист выдвигал ряд основополагающих принципов, которым должны соответствовать истинные церковные тексты: они должны принадлежать перу известного и авторитетного автора, быть согласованными с догматами и не содержать противоречий. Ни одному из этих критериев обличаемое им апокрифическое произведение не соответствует. Максим Грек указывал на массу недопустимых с точки зрения православия моментов. Он возмущен тем, что кумирница названа святилищем, да еще о нем говорится, что оно «со всякой честью сотворено». Авторитетный старец заявлял, что с позиций православия неуместно представлять кумиров священными сосудами, а жреца священником. Но именно такие, приближенные к христианству и абсолютно лишённые предвзятости в отношении язычества, понятия присутствуют в целом ряде списков памятника. Правда, предельное смещение акцентов в сторону христианизации очевидно языческих реалий встречается в немногих списках, а такую подспудную переработку языческого пласта полемист считал наиболее опасной.

Максим Грек указывал на очевидные расхождения излагаемых в «Сказании» фактов с каноническими источниками: Благовещение происходило в Назарете, а не в кумирнице, причем провозвестником был Гавриил, а не звезда; Христос родился от девы, а не от «блудницы»; первые священные образы писаны Лукою, а не волхвами. Кроме того, идолы бесчувственны — они не могут наставлять в божественных таинствах, да еще радоваться своей гибели<sup>44</sup>.

Результатом обличений Максима Грека было внесение «Сказания» в «Индексы ложных и отреченных книг XVI–XVII вв.», где памятник был обозначен как «Афродитиана Персиянина Рождество Христово, что Ира во чреве зачала». Отмечался в Индексах и неканонический сюжет апокрифа о поклонении волхвов, которые «яко дву лет Христа виде»<sup>45</sup>. В результате к XVII столетию резко сокращается количество списков апокрифа, хотя приписки типа «сего на соборе не чтут» указывали на то, что изъятие произведения из обязательного церковного чтения отнюдь не исключало индивидуального (келейного) чтения апокрифического текста «Сказания».

Можно констатировать тот очевидный факт, что «Сказание Афродитиана» свободно распространялось в списках, ибо не попадало под запрет ранних Индексов, то есть до середины XVI в. относилось к числу вполне благонадежных. От XIII–XV столетий дошел 21 список памятника. Но пик его популярности приходится на XVI в. (25 списков). Точное объяснение такому обстоятельству дать трудно. Можно лишь предположить, что двоеверие в идейной жизни Древней Руси могло быть той средой, которая питала живой интерес к синкретическим, православно-языческим образам апокрифов. В XVI столетии, после разгрома еретических движений, в том числе двоеверного стригольничества XIV–XV вв., позиции церкви укрепились, стали канонически выверенными, а идеологи начали последовательно указывать на принципиальную вражду и несовместимость христианства с язычеством. До XIV–XV вв. в древнерусской религиозной жизни преобладало более

терпимое и мягкое отношение к языческому прошлому, а именно к таким установкам побуждало апокрифическое «Сказание Афродитиана». Однако только к середине XVI в. идеологи древнерусской церкви «созрели» для критики двоеверного апокрифа. Но и в прозвучавшем осуждении апокрифических идей этого уникального произведения двоеверная природа его так и не была обозначена.

Смена мировоззрений в условиях Руси осуществлялась постепенно, через промежуточные, компромиссные формы. Вторая жизнь греческого двоеверного апокрифического памятника показывает, что механизмы изменения общественного сознания в Византии и на Руси были одинаковыми, поэтому «Сказание Афродитиана» прожило свою вторую жизнь в русской средневековой культуре.

Можно указать на ряд примеров, когда в общественном сознании Древней Руси Богородица мыслилась в аналогичном «Сказанию Афродитиана» двоеверном облике. Во второй половине XII в. Андрей Боголюбский в своих единоподданых устремлениях, направленных на преодоление раздробленности, обрел идеологическую опору в двоеверном еретическом учении самозванного епископа Федорца, который несторианскую фразеологию о Богородице как «человекородице» слил с двоеверным рожаничным культом, приуроченным к Богородицким праздникам<sup>46</sup>.

В древнерусскую эпоху языческий культ плодородия принял форму культа Матери-Земли, одним из двоеверных олицетворений которого наряду с иными христианскими женскими персонажами была Богородица. Именно в такой двоеверной форме еретики-стригольники поклонялись обоженственной Земле<sup>47</sup>. Марию, равно как и Землю, воспринимали как Богиню-Мать — божественную и единую для всех прародительницу, а в крестьянской среде с древнейших времен и до XX столетия ритуальное языческое воздействие на Землю сопровождалось молитвами, адресованными Богородице<sup>48</sup>.

Все эти многовековые двоеверные переживания суть не что иное, как вполне синонимичные явления апокрифическому двоеверному образу покровительницы рожавших женщин Геры с чертами прародительницы Матери-Земли, отождествлявшейся «Сказанием Афродитиана» с Богиней Матерью-Богородицей.

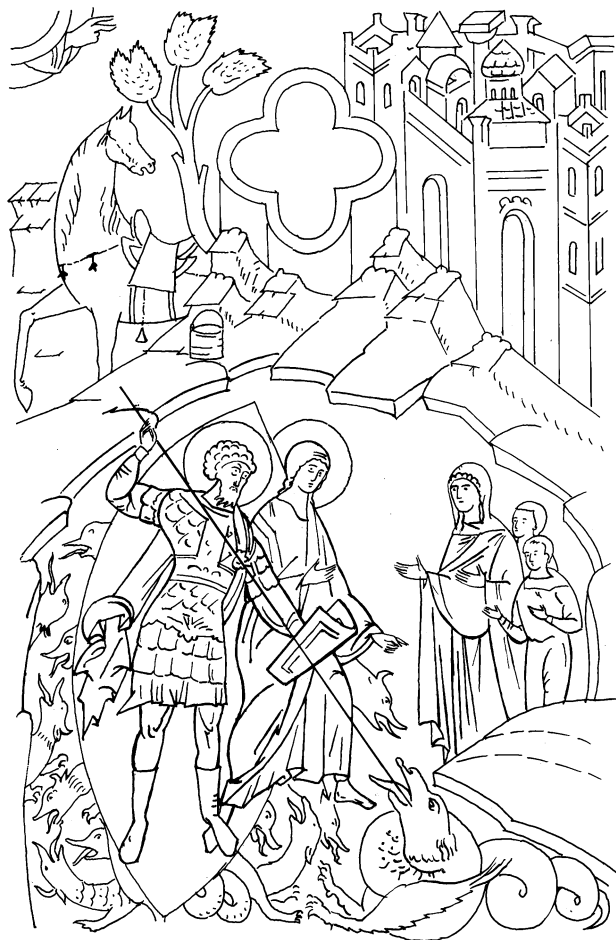
Думается, есть все основания говорить, что на раннем этапе христианизации страны синкретическое «Сказание» было востребовано двоеверным читателям. Это произведение, став ярким фактом древнерусской культурной жизни, вместе с другими родственными культурными явлениями характеризует далеко не ортодоксальное, но вполне своеобразное состояние отечественной средневековой культуры. Поэтому представляется необоснованным утверждение о том, что «Сказание Афродитиана» было и остается «загадочным памятником» эпохи<sup>49</sup>. Верное направление в раскрытии «таинственного» значения апокрифических образов и идей избрали те исследователи, которые расценили «Сказание» как «памятник переходной эпохи», когда язычество было еще вполне живо, когда христиански ориентированный автор «не мог оторвать своего зачарованного взгляда от старых образов, родных его душе»<sup>50</sup>. Неканоническая история о рождении Христа, совмещенная с фантастическими измышлениями о преемственности Бога Сы-

на и прежних языческих божеств, через двойственную природу Марии–Геры, — это плод грубого двоеверия, привлекательный для новообращенных язычников и тех, кто и столетия спустя после 988 г. считался формально православным, но так и не усвоил сути учения.

Насыщено мифологическими образами и «Откровение Варуха». Сюжетно-тематически этот памятник примыкает к апокрифическому циклу видений иного мира, в структурном представлении о котором у него много общих черт с «Книгой Еноха», «Откровением Авраама» и «Видением Исайи», где небесная топография, как и в «Откровении Варуха», рисуется многослойной. Однако в конкретике описаний небесных сфер и явленного визионеру «населения» запредельных небес наш апокриф существенно отличается от других произведений цикла. Если, со слов Еноха, Авраама и Исайи, в соответствующих апокрифических описаниях повествуется о размещенных в разных небесных ярусах и у престола Бога бесплотных духах, то Варух рассказывает о пребывании на небесах совершенно фантастических существ. В первом случае образные характеристики идеальных сущностей, несмотря на некоторые расхождения в конкретике описаний, в конечном счете восходят к библейским прототипам, понятным по-христиански мыслящему читателю. Во втором — количество по-христиански понимаемых реалий мироустройства сведено до минимума. На небесах в поле зрения Варуха оказываются не столько ангелы и прочие духовные силы, сколько необычные существа мифологического облика.

Например, в картинах, которые открываются Варуху при восхождении на небеса, пророку предстают гибридного (с чертами птиц, людей и животных) вида чудовища, в которых Бог превратил дерзостно штурмовавших небо строителей Вавилонской башни: «...ї пока(за) ми ан҃гль полато҃ѹ великѹ зѣло. и живахѹ в неѣ члѣвци ногы имѣ бахоу҃ скотѣьскы. и лица имѣ врыли рози козли. и въпросихѣ ан҃гла и рѣхѣ что си соу҃тъ. и ре(чѣ) ми си соу҃тъ стѣвѣщавшеи созьдати столтѣ. емоу҃ глава боудѣтъ до нѣбеси ѿ(ж) ты видеши»<sup>51</sup>. Ближайшие аналоги существ со смешанными чертами обнаруживаются в ассиро-вавилонской культуре, где известны рогатые львы, грифоны и крылатые быки с антропоморфными ликами<sup>52</sup>. Поскольку гибридным обликом наделяются древние вавилоняне, получается, что Божья кара обрекает на страдания вне традиционного места мучений (то есть вне ада). К тому же специфика воздаяния грешникам оказывается вне логики христианских религиозных воззрений и, скорее, воспринимается как некая расцвеченная чертами фантастики реинкарнация.

Возьмем другой пример. Варух рассказывает об увиденном им небесном чуде — гигантском, космических масштабов змее, который пьет воду Океана, предотвращая затопление земли. Змей держит уровень земных вод и не лопається,



Чудо Федора Тирона. XVI в. ГРМ

и это при том, что сотни рек, включая райские, непрестанно питают Океан-море: «...и показа ми поле. и стояше змин на камени, и пыаше моря локоть единъ по вса дни. землю (ж) падаше, и травы приѣдаше. и рѣхъ азъ вароу(х) къ англоу г(с)ню, аще пьеть локоть единъ ѿ моря. то како не wskoудѣть море, и ре(ч) ми англъ, послоушан вароуше г(с)ь бѣ створи .т. и ѿ. и г рѣкы .а. рѣка алефоуvara .б. авоуръ .г. тигръ .д. дѣнавъ .е. ефрантъ .е. зифонъ .з. зифисъ .н. аринесе .ѿ. фѣресель .і. пере-гоулъ, а ннѣ(х). т и н. рѣкѣ. и д. събираются въ море. и се естъ змин оупивааи. и не оупиваа. понеже раждѣже емѣ бѣ ср(д)це»<sup>53</sup>. С одной стороны, можно предполо-

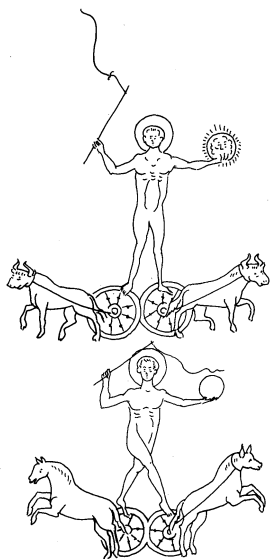
жить, что апокрифом воспроизводится некое символическое иносказание, объясняющее природные процессы круговорота воды в природе. С другой — образ змея вызывает прямые ассоциации с древними мифами о змеевидных существах и с фольклорными описаниями водных чудовищ, укрощенных героями сказок и духовных стихов. Одновременно, отражая пласт христианских понятий апокрифа, утроба этого, безусловно, мифического змея уподобляется аду ненасытному: «...и рѣхъ азъ вароу(х). да тѣ въпрашаю г(с)и мои едино слово понеже ре(ч) ко мнѣ. ꙗ(к) змии пьеть ѿ моря локотьъ единъ воды. колико есть чрево его еже толнко приемле(т). и ре(ч) адъ есть не сытъи. елико. .с. и .п. и .ѣ. не съкови и шлова приноситься толнко есть чрево его»<sup>54</sup>.

Соответствия мифоапокрифическим чертам образа змея в «Откровении Варуха» обнаруживаются в фольклорных описаниях главного персонажа сказок «Норка-зверь», «Иван-царевич и Марья-царевна», «Никита Кожемяка», в Индрике-звере духовных стихов, в драконовидном повелителе вод апокрифического «Мучения Федора Тирона»<sup>55</sup>. По совокупным данным, этот древний международный мифологический образ воплотил в себе представления о повелителе подземного царства, мира мертвых и всех вод.

В части описания механики движения небесных светил из «Откровения Варуха» много общего с соответствующими пассажами цикла апокрифических видений. Но только в нашем памятнике характеристики небесных тел откровенно языческие. Варух видит на небесах огненную колесницу Солнца, влекомую крылатыми конями в сопровождении ангелов: «...и възатъ ма англъ сильны и приведе ма ѿнюдоу же слнце исходить, и показа ми колѣсницу огнюноу кони же ти бахоу англи крилати. и на колеснице сѣдаше моужь. носѣ вѣнецъ огненъ гоняше же колѣсницу англъ. м.»<sup>56</sup>. Само Солнце выступает в антропоморфном обличье в виде мужа со светящимся венцом на голове. Именно этот венец и дает свет миру, а ночь наступает тогда, когда ангелы снимают светоносную корону с головы Солнца.

Близкое «Откровению Варуха» описание солнечной колесницы встречается в «Книге Еноха» и «Прении Панагиота с Азимитом». Но если там колесницу влекут ангелы, то в апокрифическом рассказе о видении Варуха дневное светило перемещают по небу солнечные кони, что соответствует языческим солярным мифам, где Солнце олицетворялось с образом коня, либо кони были атрибутом солнечной колесницы<sup>57</sup>.

В женском, как это и свойственно пантеистически-антропоморфному мировосприятию, обличье предстает в апокрифическом рассказе Луна, колесницу которой в сопровождении ангелов влекут волю: «...понди да видивѣ лѣноу кака есть. и видѣхъ женоу сѣдащу на на колесници. и предъ колѣсницею. вѣлове мѣчаще колѣсницу и ꙗ англъ баше с ними, шбразѣ м(с)цю ꙗко женѣ»<sup>58</sup>. Если принять во внимание, что в мифологическом сознании конь прочно ассоциировался с Солнцем, а Луна с волом (быком), да к тому же вспомнить архаические поверья и мифы некоторых древних народов о колесницах небесных светил, то мифологические реминисценции апокрифического сказания, несмотря на аранжировку текста христианскими образами и понятиями, выглядят более чем рельефно.



Небесные колесницы  
Солнца и Луны.  
Годуновская Псалтирь.  
1397 г. РГБ. Егор. Собр.  
№ 80. Л. 420.

Мифологические ассоциации вызывает детально прорисованный в апокрифе образ чудесной сказочной птицы Феникс, которая выступает спутницей Солнца, играет роль покровительницы мира и, вместе с зависимыми от нее земными петухами, является провозвестницей света<sup>59</sup>. Апокрифический мотив солнечной птицы Феникс встречается в «Книге Еноха» и в «Прении Панагиота с Азимитом», где содержатся дополнительные сведения о мифологических чертах солнечно-небесной птицы. Согласно «Книге Еноха», Феникс имеет львиный образ, а хвосты и голову — как у крокодила. Облик ее светлый, а крылья, как у ангелов<sup>60</sup>. Как говорится в «Прении Панагиота с Азимитом», чтобы предохранить от жара крылья, Феникс опускает их в море, а поднявшиеся от того волны будят петухов<sup>61</sup>. В апокрифе «О всей твари» приводятся уникальные уточнения мифологического образа солнечной птицы, которая выполняет ту же функцию, что и Феникс, но называется Куром: «Есть же кұр, емұ же глава до небес, а море до колена. Ёгда же Волнце омывается в Окняне, тогда же Окнян всколебается и начнёт волны кұра бити по перью, он же, очютив волны, и речёт кокорекұ, и протолкётся: *Светодавче Господи, дай же свет мирови*, и тогда вси кұрни воспоют во един год по всей вселенной»<sup>62</sup>.

Суммарные сведения апокрифов о возрождающейся птице Феникс позволяют ставить вопрос о близости этого мифологического образа к космическому образу Светодавца—Кура, загадочные архаические черты которого запечатлело «Слово о полку Игореве»<sup>63</sup>.

К кругу дохристианских по своему происхождению образов относится описание огромной небесной горы, где локализуется огромное озеро и собираются все птицы мира, включая и особенно выделяющихся среди них четырех гигантских птиц<sup>64</sup>. Близкие соответствия этому мифоапокрифическому образу находим в «Ригведе», повествующей о Рипейский горах — крайне периферийном по отношению к обжитому миру сакральном центре, объединяющем в себе черты земного и внеземного. Представления о высоких горах типа Высокой Хары (или Меру) постоянно присутствуют в кругу пережиточных архаических представлений многих древних народов. Здесь помещается страна блаженных предков и богов, отсюда берут начало реки Вселенной, в этих недоступных для простых смертных краях живут связывающие сакральный и реальный миры священные птицы, подобные индийской носительнице опьяняющей сомы Гаруде. Сюда в облике птиц слетаются души умерших, здесь же зимуют земные птицы, по поверьям, возвращающиеся в мир людей весною. Мифологические характеристики чудесной горной страны,



обособленной от остального мира, но также связанной с ним, очень напоминают неканонический образ земного рая. Так что апокрифическое «Откровение Варуха» предстает слишком насыщенным образами, не имеющими однозначно прямого отношения к христианству.

Сказочно-мифологические пласты памятника чересполосно чередуются с библейскими апокрифическими вариациями, а также с безусловно восходящими к монотеистической религиозности описаниями ада и рая. Некоторые характеристики обитатели праведных и юдоли мучений напоминают описания из «Видения апостола Павла», по сравнению с которыми соответствующие образы «Откровения Варуха» беднее и схематичнее<sup>65</sup>.

По насыщенности мифологическими мотивами, по преобладающему удельному весу их в контексте содержания апокрифический рассказ о видениях Варуха сопоставим только с самым «проязыческим» памятником переводной неканонической литературы — по-двоеверному грубо синкретическим «Сказанием Афродитиана».

В фонде апокрифической книжности присутствует целый блок гадательно-предсказательных произведений, которые восходят к глубокой дохристианской древности. Индексы связывают их с «халдейскими и еллинскими кошунами» и относят в разряд ложноотреченных, однозначно запретных, вредных по сравнению с полулегальными апокрифами книг. Начиная с «Погодинского Номоканона XIV титулов» из Паисиевского сборника конца XIV в. выделяется особый раздел «ересных и богоотметных» книг, куда заносятся произведения гадательно-прогностического содержания<sup>66</sup>. Этот раздел повторяется в Индексах митрополита Киприана (конец XIV—начало XV в.)<sup>67</sup> и митрополита Зосимы (1490–1494 гг.)<sup>68</sup>. Затем запрет на чтение гадательной отреченной литературы постоянно воспроизводится Индексами более позднего времени. Вот типичное предписание такого рода по рукописи XVI в.: «...отреченыя же книги сѣтъ астрономія, звездочѣтїя, сѣнник, вѣтхъвовник, птїичїи чарове, землемерїе, часомерїе, стѣгнень, знаменна лѣннаа и санчѣннаа... зеленник, колядник, громник, благоуханная воня иже в лесѣ и в поле, венчанїе зеленное им же тычѣтъся члѣци по ѹдесам... в сѣтѣхъ хнигахъ вписаны слова ложная на соблазн неразумнымъ... то сѣтъ книги халденскыя, кощуны еллинскыя басни»<sup>69</sup>.

В правление Ивана Грозного в одном ряду с прогностической отреченной литературой оказываются сочинения чисто астрологического характера. К числу отреченных книг «Домострой» относит «звездочетїе, рафли, алманахи... шестокрил», использование которых квалифицируется как волхование, колдовство и чернокнижие<sup>70</sup>. Старопечатная «Кириллова книга 1644 г.» в ряду гадательно-предсказательных еретических сочинений, «...ихъ же не подобаетъ чести православнымъ», также называет сугубо астрономические тексты: «Мартолой, рекше Астролог, Астрономїя. Землемерїе. Чаровник... Лопаточник... Путник... о часахъ добрыхъ и злыхъ... Книги звездочетѣ двѣ на десяти звезд, ей же имя Шестодневец, в нихъ же безумныи людїе волхвуютъ верꙋюще, нищѣ дни рождения своего, полꙋченїя часов, ꙗроки житїя,

бедных напастей, различных смертей, счастья в куплях и в службах и времен, нищут своим безумием»<sup>71</sup>.

Появление в древнерусских Индексах перечней гадательной и астрологической литературы было прямой реакцией на распространение в обществе сочинений подобного рода<sup>72</sup>. Объявленные вне закона памятники описывают архаические суеверные обычаи прогнозирования будущего. Рекомендуемые отреченной литературой магические приемы восходили к древним языческим воззрениям Востока и античности, которые, как двоеверные пережитки, перешли из язычества в неортодоксальную византийскую культуру, а затем и к нам<sup>73</sup>. Источником древнерусской отреченной книжности послужили южнославянские переводы с греческого языка, наряду с которыми в отечественную письменность проникали отдельные переводы с латинского и еврейского<sup>74</sup>. Новые веяния в духовной жизни были связаны с сильным внешним идейным влиянием, которое провоцировались, начиная с рубежа XIV–XV столетий и кончая XVII в., инокультурной а порою еще и иноконфессиональной литературной экспансией<sup>75</sup>. Названный Индексами перечень «богоотметных» произведений совпадал с репертуаром отреченного чтения, состав которого установлен исследователями по реально сохранившимся спискам апокрифов<sup>76</sup>. Выявлялись астрологические сочинения, восходящие к латинским и еврейским протографам<sup>77</sup>.

Обратимся к содержанию наиболее ярких отреченных текстов. «Эталонными» для блока гадательно-предсказательной литературы, в смысле содержания архаики и представления типичных для нее черт, являются «Лунники», «Молнияники» и «Громники».

Древнейшие славянские списки «Громников» датируются XIV в. В XV в. с южнославянских списков стали делать древнерусские копии, наибольшее количество которых сохранилось от XVI–XVII вв. В. Н. Перетц выявляет шесть редакций «Громников», каждая из которых предлагает различные способы предсказаний будущего. Разделение на редакции по типу предсказаний основывается на соотношении громных предзнаменований: 1) с четырьмя странами света; 2) с месяцами; 3) с медицинскими советами; 4) с положением Луны и землетрясениями; 5) с разными явлениями природы; 6) с комбинированными предсказаниями, объединяющими приурочение знамений к странам света, календарю и другим признакам<sup>78</sup>. В греческих протографах фиксируются те же типы «Громников», где ведущими признаками предсказаний в греческих текстах называются либо стороны, откуда прогремело, либо календарное приурочение громных знамений, либо соотношение предзнаменований с положением небесных светил. Встречается в греческих предсказательных книгах и смешение разных признаков, по которым гадают, включая природные и атмосферные явления (молнии, землетрясения и т. д.)<sup>79</sup>. Предсказания соотносились с месяцами года, а месяцы, в свою очередь, с созвездиями. В основе астральных связей лежали наблюдения за движением Луны в знаках зодиака, хотя прямых астрологических толкований «Громники» не содержат.

Например, древнерусский «Громник», приписывавшийся Ираклию-царю (византийскому императору в 610–641 гг.), предлагает преимущественно календар-

ный принцип предзнаменования, совмещенный со знаменами по землетрясениям: «Аще ўбо згремитъ в овне, иже от земля вѣсточныа Δ поряшатся и вѣщи бѣдѣтъ по вселеннѣ, в нестроение и растлѣние человеком и телесом погыбель. Бѣдетъ ж плодовом пагѣба, аще трѣс бѣдетъ Δ гладъ бѣдетъ и брани»<sup>80</sup>. Согласно этому памятнику, гром (надо полагать, первый гром каждого месяца) может предвещать гибель урожая, болезни и недуги, войны, разорения, голод, мятежи, погоду (чаще неблагоприятную), падеж скота, междоусобия, беснование зверей. В тексте очень много абстрактных формулировок: «Игемона некоторого явление», «разделение благородных мѣжей», «сѣкѣшениа в человецѣх», «страхованиа», «вѣды великиа», «нахоженна многа бѣдѣтъ искушениа», «лѣсть», «мѣжей сильных ѹбиениа» и т. д. Предзнаменований благополучия чрезвычайно мало («зима добра», «плодове мнози», «пшеници много и благостыня веселиа»). Причем среди единичных пресказаний благополучия присутствуют совершенно неопределенные обещания типа «вещем благодѣлнѣ», «радость велиа»<sup>81</sup>. Набор прогнозов представлен в самых общих формулировках о жизни вообще. Охвачены сферы политики, экономики и благосостояния общества в целом, но гадать конкретно на основании таких рекомендаций невозможно. Какой социальной группе предназначались предсказания — неясно. Можно предполагать, что потребителями подобного рода текстов могли быть скорее властители, нежели простолюдины, поскольку так называемый политический элемент в предсказаниях преобладает, а погодно-хозяйственные и медико-эпидемические темы имеют стратегическое значение, важное в масштабах страны или даже региона. Текст этот, однако, рассчитан далеко не на любую географическую зону земного шара, ибо среди предсказаний есть относящиеся непосредственно к Египту. Так что для Руси значение отдельных предсказаний было вообще бессмысленно.

Появление литературы гадательного жанра дает основание предполагать существование людей, практиковавших на ниве предсказаний. Есть, например, свидетельства, что при дворе московских государей обращались к услугам прорицателей. Гадания и прорицания — неотъемлемый атрибут большинства дохристианских ритуально-магических действий, столетиями рудиментарно сохранявшихся, согласно антиязыческим поучениям, в двоеверной среде.

Родственной «Громнику» гадательной книгой можно считать «Молнияник», где в основу гадания о будущем положен не звук грома, а вспышки молний. Способ гадания по молнии некоторые исследователи считают этрусским по происхождению<sup>82</sup>. Среди признаков, по которым осуществляются для предсказания будущего, называются формы молнии, день месяца, и места, куда ударяют разряды. В расчет принимаются и сопутствующие небесные явления. Приурочение гаданий к знаку зодиака осуществляется не по Луне, а по Солнцу. Объяснение этому видят в синкретическом облике Зевса — верховного божества ясного неба, объединяющего черты солнечного бога-плододавца и громовержца<sup>83</sup>. На славяно-русской почве «Громники» и «Молнияники» вполне могли вписываться в контекст многочисленных пережитков культа бога гроз Перуна и солнечного божества Ярилы-Дажбога-Хорса.

В древнерусской письменности «Молнияники» появляются синхронно с «Громниками». Опубликованный Н. С. Тихонравовым текст «Молнияника» по рукописи XV в. из собрания П. И. Савостьянова № 20 содержит роспись предсказаний, которые тематически могли представлять интерес в первую очередь для представителей власти. Все знамения расписаны по жестко календарным срокам<sup>84</sup>. Увязка набора предсказательных признаков с одними и теми же днями месяцев, независимо от года, вряд ли может расцениваться иначе как разложение и забвение древней астрологической основы прорицаний.

Упрощенные внеастральные варианты предсказательной литературы находились в обращении наряду с сугубо астрологической литературой, сориентированной на наблюдения за взаимным расположением светил. Такова, например, рукопись конца XV в. из Троице-Сергиева собрания № 177, содержащая целую подборку астрономо-астрологических статей, примыкающих к медико-диетическим рекомендациям «Галеново на Гиппократе». Сюда входили такие астролого-прогностические статьи, как «О летном обхождении и воздушных применениях», «Стухия двенадцатью месяцем», «О степенях зодиям»<sup>85</sup>. Календарно-астрономические и гадательно-астрологические тексты составили основу сборника псковского ученого-книжника XVI в. Ивана Рыкова, обладавшего глубокими научными познаниями и увлекавшегося разными предсказаниями, в том числе и геомантическими испытаниями судьбы по «Рафлям»<sup>86</sup>. В конце XV–начале XVI в. в связи с ересью жидовствующих появились и первые научно-астрономические трактаты — «Шестокрыл» и «Космография»<sup>87</sup>, формулировавшие математические и геометрические принципы расчета движения светил. Они использовались для предсказания затмений и иных аномальных небесных явлений, и стало быть, следующие рекомендации «Космографии» и «Шестокрыла» лица покушались на запретную сферу знания будущего.

Перечисленные выше гадательно-предсказательные и астрологические книги «Стоглав» объявлял вне закона. И если «Рафли» и «Шестокрыл» фигурируют там под своим именем, то разнообразные астрологические статьи древнерусских сборников, против употребления которых ополчался «Стоглав», по-видимому объединены там под собирательным названием «Алманах», «Астрономия»<sup>88</sup>. В ряду предсказательных произведений «Шестокрыл» представлял собой совершенно новый для Древней Руси тип научной литературы, существовавшей, правда, на стыке с астрологией. Предсказательные «Альманахи», впитавшие в себя солярно-астрологический опыт жречества, несли с собой в отечественную книжность мощный пласт дохристианской архаики. Переводы отреченных сочинений XIV–XVII вв. оказывались книжным эквивалентом собственно-русских пережиточных суеверных обычаев испытания судьбы, которые сохранялись в простонародной среде вплоть до недавнего времени.

Отчужденные от астрологической основы календарные предсказания по конкретным дням месяцев, в силу отсутствия в текстах явно враждебных монотеистической доктрине формулировок, чисто внешне выглядели более нейтральными по отношению к христианству, чем предсказательные рекомендации, основанные на

астральной зависимости. Данное обстоятельство вполне могло способствовать более широкому распространению именно первого, а не второго типа отреченной литературы. Впрочем, детально история бытования большинства гадательных книг еще не изучена, поэтому высказанное предположение требует специальной проверки и текстологического подтверждения.

Из всех известных науке календарных предсказаний по определенным дням месяца самое прямое отношение к языческой магии прорицания будущего имеет «Колядник». Прогностика этого памятника отличается совершенно иной мировоззренческой природой, нежели предсказания в жестко фиксированных числах, которые встречаются и среди «Громников», и среди «Молниянников». Прогнозы «Колядника» зависят от того, на какой день недели в тот или иной год приходится праздник Рождества Христова<sup>89</sup>. Несмотря на церковную дату, приуроченные к ней действия по сути своей являются гадательной частью дохристианских ритуалов первого дня года, по приметам которого в архаических обществах, а затем и в двоеверной среде судили о том, каким будет наступающий год и каких перемен следует ожидать в жизни. Известны греческие списки «Колядников», приуроченные к сентябрю, с которого начинался год, а это прямое указание на связь гадательной книги с архаическими пережитками сакрально-магического отношения к первому новогоднему дню. Фиксируется и приурочение первого дня гадания к положению Солнца и Луны<sup>90</sup>.

Древнерусские переводы «Колядников», имеющие свои греческие прототипы, отразили, естественно, двоеверные обычаи Византии. Но тиражирование списков отечественными книжниками ясно показывает, что восходящие к дохристианской архаике греческие суеверия были близки и понятны древнерусскому читателю, что языческая логика восприятия ключевого дня года как дня, значимого для будущего, не была изжита в образованной части общества к XV–XVII вв. Книжное наносное двоеверное суеверие типологически сопоставимо с крещенскими гаданиями, рождественскими «волшеваниями» и заклинаниями грядущего после осеннего сбора урожая. Архаические обычаи такого рода этнографы фиксировали в простонародной среде в XIX–начале XX в. «Колядник» — это книжный вариант широко распространенных и державшихся столетиями после введения христианства гаданий на грядущий год. «Колядник» приносил слегка христианизированные книжной манерой архаические элементы, наложившиеся на уже существовавшую архаическую традицию новогодних прорицаний.

Самым распространенным произведением предсказательного жанра, перешедшим из греческой литературы в древнерусскую, был «Лунник». Время появления его в Древней Руси В. Н. Перетц датирует XV в. Этот исследователь, специально занимавшийся изучением списков «Лунников», выделяет несколько типов переводной гадательной книги, которые он связывает с различными способами и целями гадания по ночному светилу: 1) прорицания о судьбе новорожденных и будущих качествах человека в зависимости от взаимного расположения небесных тел; 2) предвосхищение погоды и влияния Луны на сельскохозяйственные растения; 3) астрологические характеристики благоприятных и неблагоприятных дней

и выбор стратегии деятельности в связи с этим; 4) медицинские предписания, указывающие сроки кровопускания и врачевания разных болезней, а также некоторые другие комбинации предсказательных признаков<sup>91</sup>. Предугадывание течения земной жизни по «Лунникам» строится на астрологической основе и увязываются с прохождением светила по зодиакальному кругу. В число признаков, по которым осуществляется гадания, включаются наблюдения за цветом и формой Луны, а также за различными явлениями, происходящими в небе (падающие звезды, взаимное расположения планет). При гадании учитывается время суток, состояние погоды, сопутствующие лунным предзнаменованиям землетрясения, гром и т. д. Таким образом, свойственные «Сейсмологиям» и «Громникам» гадательные приемы дополнили основополагающий для «Лунников» метод предсказаний по ночному светилу.

Астрологическая методология предзнаменований в «Лунниках» дополняется также библейским символизмом, что выразилось в приурочении каждого дня лунного календаря к тому или иному ветхозаветному событию. Архаические, уходящие в глубокую языческую старину предсказательные формулы оказывались в обрамлении христианской лексики, что приближало тексты к книжно-церковной форме, но не меняло внедоктринальной сути гадательной методологии.

Астрологический метод познания действительности с поправкой на приспособление лунных знамений в зодиаке к солнечному календарю, прописан в подборке гадательно-астрологических статей из рукописи конца XV в. Троице-Сергиева собрания № 177: «Сказаніе ѡ двою на десѧ(т) зодіѡ(х). Верхѡу седмаго нѣси е(т) планитъское к(о)ло. идѣ же соутъ дванадесѧ(т) нелестни звѣз(д)ы. им же имена соутъ син. швенъ. юнець. близнець. ра(к). левъ. дѣла. аре(м). стрѣлецъ. козин ро(т). водолен. рыба. скорпіа. снѧ же двѣнадесѧ(т) наричатсѧ звѣз(д)ы нелъстивыѧ. и домове нелъстивыѧ наричютъ(с)ѧ. зане же прельщають на(с) и тыѧ. тако же планите. но па(ч) знаменіѧ ѿ нихъ же безъ лщениѧ. ѿ ни(х) (бы)вають в мирѣ зодіа же си и глѧтсѧ. заеже жизненны и поутъ иматъ всѣмъ члкомъ. домове бо наричютсѧ... ѡ в(х)одѣ лоуинѣ(м) и исхѡдѣ вторы(х) зодіѡ(х) вчинѣваетсѧ. Ѣ шьбавихомъ и проначертахомъ слнчнаго вхѡда иже к зодіѡмъ. и наоучистесѧ семѡу днѣ и ноци в кон(х) вхѡдитъ и исхѡдитъ. и исхѡдитъ в си(х) слнце. в нем и оубо всег(д)а оумоантнѣ. и расмо(т)ри по всемъ(у) годѡу днѣ (ж) и чл(с). в кое(м) зодіи миноваетъ слнце и познаван в кое(м) зодіи е(с) слнце. тог(д)а расм(т)ри и считан луну коликими днѣи е(с) и шерѣтъ съвѣкупі ѿ оногѡ днѣ. шерѣтаемыѧ дни лоуинѣ. и со(г)убивше приложи. ать и дрѣжи въ прѣсто(х). и видѣвъ грдѣ естъ слнце. тог(д)а имашн начатокъ. и ѿ дни оусоугубленіѧ ѿ оногѡ лоуинѧ. тако исприлого(м) ѿ того зодіа и деже е(с) слнце. ѿ прѣди па(т) по патъ днѣ. коеж(д)о зодіа. даже свершатсѧ дни шны. в томъ зодіи е(с) лоуна. в таковыи днѣ и считаю по всѧ лѣта выпѡу. рыба февроуаръ. водолен винуаръ. козин роуъ де(к)мврии. ск(о)рпиѧ ѡ(к)томъврии. аре(м) септеврии. дѣла. аугъ(с). левъ, ию(л). ра(к). июніе. близнець, май. юнець апри(л). швенъ мартъ. и шерѣтан лоуноу в коемъ зодіи е(с). и познаван съ в(х)одѧщаѧ. тако же имамъ сказати здѣ вниман»<sup>92</sup>.

В процитированном памятнике нашли отражение многие из свойственных «Лунникам» предсказательно-рекомендательных приемов. По Луне здесь предлагалось делать предзнаменование погоды: «...тако же луна творить многа з(н)аменїа различна. въ третїи бо днь егда боудеть тенка и чиста. подлѣгоу а тихость знаменаетъ. аще ли тонка боуде(т) анъ не ч(с)та, но акы учнена. вѣзъ назноуменуѣть рамены. аще ли вѣѣ марого мара внаса павлае(т)»<sup>93</sup>. Исходя из положения ночного светила в зодиакальном круге обозначалось благоприятное и неблагоприятное время для лечения: «...w оудовѣны(х) зодїи(х) добры(х) же злы(х) и посредни(х). овенъ. близнецъ двѣа рыба и оудовни же па(ч) и добрини. ракъ. левъ. козин рога. злїи. юнецъ. гаремъ. стрѣлецъ. средни(х). не толико же еанкость... Гмоутримъ болащаго. и съчти въ которон днь. назнаменан его недугъ. и вѣрращеши днь паденїа его. тог(д)а расмотри в кое(м) зодїи е(с) баше луна. ег(д)а въ недугъ. и аще вѣрращеши блю(д)и расмотри. добро ли естъ. е(с) зодїе шно. или зло. или посреднее. даеще добро естъ зодїе шно. внем же бѣша луна в днь ег(д)а падеса болаи. и аще въ зло боудеть нецѣлѣеть»<sup>94</sup>. По форме Луны предписывались лучшие сроки для кровопускания: «...w крови поущени. Наставша луна а̇. днь рано поущай б̇. днь полоудни поущай. г̇. днь полоудни пойщай. д̇.е̇. рано поущай з̇. в̇.е(с)ме пощай. з̇. весь поущай. й̇. по(а̇)д̇ни поущай. ѿ̇. весь не поущай. і̇. аі̇. вї̇. гї̇. дї̇. еї̇ весь поущай»<sup>95</sup>. Тут же дается роспись дней всех двенадцати месяцев года, в которой за календарными числами закрепляются астральные характеристики в виде указания на управление событиями значимых дат движением Луны в зодиаке<sup>96</sup>. Пользуясь приведенными в рукописи таблицами, можно определить наилучшие сроки для начинания разных дел и ориентироваться, исходя из чисел, в прогностике на будущее. Лунно-зодиакальные характеристики календарных сроков восходят к знаниям жрецов древних цивилизаций. Магическая суть текста в Троице-Сергиевом сборнике изложена по-деловому прямолинейно. Генетически восходящие к язычеству рекомендации не прикрыты даже гримом христианской риторики, присутствующей во многих гадательных рукописях двоеверного содержания.

Иной характер имеет «Лунник», опубликованный сначала Н. С. Тихонравовым, а затем В. В. Колесовым по рукописи XVI в. из Троице-Сергиева собрания № 321<sup>97</sup>. Прорицания будущего здесь абстрагированы от астральных характеристик. В основу предсказаний положены порядковые дни лунного месяца, каждый из которых соотнесен с важными фактами библейской истории. Смысл грядущего в данной редакции «Лунника» определяется не астральным положением ночного светила, а исключительно символическим значением ветхозаветного события, жестко закрепленного за порядковым чередованием дней календарного лунного месяца. Например, с новолунием связывается сотворение Адама, поэтому первый день месяца на всякие дела годится. Он благоприятен для сельскохозяйственных работ, путешествий, торговли, любого ремесленного рукоделия. Этот день хорош для свадеб, а рожденным в новолуние предрекается долгая жизнь и добрые качества<sup>98</sup>. Пятый лунный день характеризуется как крайне неблагоприятный, поскольку предполагается, что в этот день Каин совершил убийство Авеля. В пятый день ни

сажать, ни забивать скот, ни приступать к какому-либо начинанию не рекомендуется. Для появившихся на свет новорожденных он особенно опасен и предвещает неминуемую тяжкую болезнь и смерть тому человеку, дата рождения которого падает на день Каинова преступления. Назван также особо неблагоприятный час суток этого дня, обозначенный как «злой час»<sup>99</sup>.

Гадания по «Лунникам» предусматривали самые разнообразные жизненные интересы: простолюдина, которого касались предписания о беседе с высокими властями, торговца и покупателя, винодела, ремесленника, крестьянина, с его сельскохозяйственными заботами, горожанина, у которого была возможность отдавать детей на учебу. По моделируемым ситуациям «Лунники» больше соответствовали городской среде, нежели сельской и скорее всего были рассчитаны на незнатные сословия, озабоченные тем, когда лучше к властям ходить и к князю обращаться. Предписаний, которые могли бы интересовать правителей, в календарно-библейском типе «Лунника» очень немного, а так называемый политический элемент в тематике (войны, нашествия, заговоры, предательства) и вовсе отсутствует. Соответственно и ситуации моделируются более конкретные (частно-бытовые), наряду с которыми сохраняются и абстрактно-обобщенные прогнозы, допускающие произвольные вариации при толковании. Неконкретность прогнозируемых очертаний грядущего — типичная черта для предсказательной литературы вообще.

Ближайшие аналоги календарно-библейского типа «Лунника» с точки зрения заложенной в тексте методологии предсказаний — «Громники» и «Молнияники» «в числах». В отличие от «Колядника» или солярного типа «Лунника» они не ориентируют на поиск астральных причин событий, что является следствием деградации возникшего в дохристианскую эпоху гадательно-предсказательного жанра. Эволюция гадательно-предсказательных произведений в процессе их бытования в книжной христианской культуре выражалась в забвении архаики. Христианская фразеология и библейская символика выступают на первое место. Становятся значимыми для прогнозирования библейско-знаковые признаки текста. Такого рода гадательные произведения, по крайней мере внешне, на уровне понятийно-терминологическом, резко контрастируют с фоном церковно-книжного окружения. Но даже в трансформированном виде гадательные книги остаются чуждыми церковно-монотеистическому мировоззрению. Замаскированные под христианскую форму гадательно-предсказательные произведения представляют двоеверный тип книжно-письменной культуры, отличающийся от откровенно астрологических и генетически связанных с греческой культурой языческой эпохи редакций апокрифических предсказательных произведений. Можно говорить о некоторой компромиссной адаптации старых ритуальных приемов к реалиям новозаветной религиозности.

Маргинальность предсказательной литературы среди церковной книжности очевидна. Поэтому она и отнесена Индексами к разряду особо опасной: отреченной по названию, ересной по своей идейной направленности, языческой, или полужазыческой по природе.



Попытаемся в общих чертах оценить характерные особенности иных «предвещательных умствований» из всего обширного фонда гадательно-предсказательной переводной книжности. По Индексам и по рукописям известны разнообразные «богоотметные книги». Предлагавшиеся в них приемы гаданий были столь разнообразны, сколь многочисленны были виды языческих ритуальных действий по испытанию судьбы. Отреченные книги предлагали обширнейший комплекс примет, приобщавших к знанию о будущем: по сновидениям («Сносудцы»), по трепету различных частей тела («Трепетники»), по голосам птиц («Птицеграй»), по костям животных («Лопаточник»). Добавим сюда еще выбор стратегии поведения, основанный на выпадающем жребии («Метание»), предзнаменование, получаемое от случайных встреч («Путник»), а также рекомендации, делавшиеся по совокупности предсказательных признаков («О часах добрых и злых»). Большинство названных гадательно-предсказательных методов отреченных сочинений напрямую не связаны с астрологией, но имеют единую мировоззренческую основу с астрологическим прогнозированием. Можно говорить о том, что отреченная книжность озвучивала далекую языческую ритуальную практику.

Исследователи, которые занимались анализом содержания гадательно-предсказательных апокрифических произведений, уже неоднократно отмечали связь «предвещательного умствования» с древними языческими знаниями античности и с полужазыческими двоеверными запросами читателей. На связь отреченных верований с языческими воззрениями указывал, в частности, Ф. Керенский. Возможности существования собственных книжных апологетов язычества он не допускал, полагая, что в толще народа «первобытные религиозные верования старины хранились и защищались самою жизнью»<sup>100</sup>. Потребность в соответствующей пережиточным первобытным верованиям литературе восполняли переводные апокрифы, в которых «крылись древние воззрения», понятные и легко усваиваемые именно «потому, что напоминали старинные нехристианские верования»<sup>101</sup>.

По составу находившегося в обиходе отреченного репертуара можно судить о характере пережиточных языческих суеверий двоеверной среды. В переводной отреченной литературе, казалось бы, не было «ничего почти своего, русского», но заемное обрело почву в родных языческих верованиях<sup>102</sup>. Феномен двойного востребования «старого греческого знания»<sup>103</sup> — сначала в Византии, а потом у нас, на Руси — хорошо объяснила М. А. Андреева. Отмечая связь гадательной литературы с древними языческими культами, она указала на присутствие в астролого-астрономических блоках текстов «научного элемента», привлекавшего не только архаикой, но также и возможностью приобщения к знанию. Предсказательные тексты, за исключением «Шестокрыла» и «Космографии», были «далеки от подлинной астрологии», но присущая им околону научная форма удовлетворяла скромные, по причине специфики средневековой эпохи, потребности в рациональности и одновременно служила прикрытием для «запретных языческих верований»<sup>104</sup>. Ни античная наука, ни дохристианские верования не были представлены отреченными книгами сколько-нибудь полно и в изначально чистом виде. По заключению М. А. Андреевой, «гадательная книга передает на веру готовые фор-

мы, созданные вековым опытом»<sup>105</sup>. Добавим от себя: речь может идти лишь об отдельных элементах научного и религиозного опыта прошлого. Рационально-научное значение отреченных книг невелико. Что касается сохранения гадательными текстами языческой архаики, то можно говорить лишь об отдельных ее пережиточных формах, сохранившихся вопреки многовековому идеологическому диктату Церкви. К тому же и степень синкретичности двоеверных прогностических текстов разная: от придания церковно-риторических форм древнему гаданию, приспособленному к библейскому символизму календарных предсказаний, до почти языческой архаики не утративших астрологическую основу прорицательно-предсказательных сюжетов. В первом случае налицо попытки компромисса, во втором — грубое двоеверие с преобладанием дохристианских форм.

Гадательные тексты всех видов контрабандно проникали в книжную культуру, контролировавшуюся Церковью, подрывая основывавшиеся на новозаветно-монотеистической доктрине воззрения. Ведь чуждая христианству методология предсказаний утверждалась не идеологами язычества, проповедовавшими свои воззрения и суеверия изустно, но существовала в новых формах церковно-книжной культуры. Только одно это обстоятельство дает основание считать все произведения переводной предсказательной литературы синкретическим культурным явлением. Движение в сторону компромисса связанных с разными верами компонентов отразили «продвинутые» к эталонам эпохи тексты «Громников», «Молниянников», «Лунников», ориентированных на предсказание «в числе». Органических форм православно-языческого синкретизма, однако, не получилось. Трансформированные варианты отреченных книг не отвечали строгим критериям христианской литературы, а христианизированные обработки гадательных рекомендаций знаменовали собой отход от породившего магические приемы приобщения к будущему язычества.

Чтобы понять суть возникавших в Древней Руси идейных запросов на переводную гадательно-предсказательную литературу, обратимся к сведениям источников о тех явлениях духовной жизни Отечества, которые не просто отдаленно напоминают отреченные верования, а прямо аналогичны им.

Сообщая о восстании волхвов XI в. «Повесть временных лет» стремится «опровергнуть народную веру в присущий якобы волхвам дар высшего знания и ясновидения»<sup>106</sup>. Эта сквозная мысль произведения продолжает тему доказательства бессилия и ничтожества языческих богов, а также их служителей. Волхвы, по характеристике летописи, выступают как оракулы воли богов, с которыми они находятся в доверительных отношениях и претендуют на право предвидения и абсолютного знания будущего («**ве веке**», «**проведе вся**», «**нама бози поведаютъ**»). Они приписывают себе божественные свойства («**творяся акы бог**»). Соответственно этому в летописном полемическом произведении, известном как «Повествование о волхвах», опровергается, во-первых, покушение человека на дар провидения, как на область для него запретную и подвластную только Богу («**человек не веи ничтоже**», «**только един бог весть**»), а во-вторых, само вешее могущество языческих бо-

жеств нейтрализуется утверждением: «...лжють вама вози»<sup>107</sup>. Не ограничиваясь выпадами негативного характера, древнерусской книжник развертывает стройную и по-своему убедительную систему аргументации.

В рассказе о казни Яном волхвов в 1071 г., например, назидательно подчеркивается, что кудесники «инем ведуща, а своеа пагубы не ведуче. Аще ли быста ведала, то не быста пришли на место се; иде же ятома има быти; аще ли и ята быста, то почто глаголаста: „Не умерети нама“, оному мышлящю убити я?»<sup>108</sup>.

Ту же самую смысловую нагрузку включает в себе описание мятежа в Новгороде в 1071 г., где языческий кудесник повел за собой горожан, соблазняя их предсказаниями какого-то заманчивого будущего: «Многы прельсти, мало не всего града, глаголашеть бо, яко „Проведе вся“ и хуля веру хрестьянскую»<sup>109</sup>. Можно предположить, что волхвы-прорицатели в условиях голодных 60–70-х годов XI в. вселяли уверенность в неизбежность лучшего будущего, одновременно направляя недовольство против Церкви. Оттого «люде вси идоша за волхва», «и вси яша емү веру, и хотяху погубити епископа»<sup>110</sup>. На стороне епископа остался только князь с дружиной. Лишь решительное действие Глеба, на деле доказавшего невозможность предвидеть будущее, решило судьбу восстания, а заодно и предмет спора: «Глеб же возма топор под скүтом (плащом), приде к волхвү и рече емү: „То веси ли (знаешь ли), что үтро хощеть быти, и что ли до вечера?“ Он же рече: „Проведе вся“. И рече Глеб: „То веси ли, что ти хощеть быти днесь (сейчас)“? „Чюдеса велика створю“, — рече. Глеб же, вынемъ топор, ростя и (ударил его), и паде мертв...»<sup>111</sup>. Таким неотразимым аргументом опроверг Глеб народную веру в вещую силу языческих жрецов, поколебал один из постулатов дохристианских представлений. Успех был очевиден. Удара топора оказалось достаточно, и «люде разидошася». Возможность предвидения будущего в глазах очевидцев событий дискредитировались.

Идейное и композиционное единство с «Повествованием о волхвах» обнаруживает легенда о смерти Вещего Олега<sup>112</sup>. Согласно ей, волхвы предрекают князю смерть от любимого коня. Князь, который и сам слыл вещим, высказывает сомнение в возможность исполнения предсказания, но на всякий случай изолирует коня. После смерти коня у его костей он пытается укорить волхвов: «То ти неправо глаголють волъевн, но все то лъжа естъ: конь умерла, а я жив»<sup>113</sup>. После чего и погибает от укуса змеи. Идейное звучание и полемический акцент усиливаются так же, как и в предыдущих случаях, за счет развития темы незнания вещим князем своего конца, а также тем, что оружием возмездия выступает священное для славян животное — конь, апотропеический (охранительный) смысл которого, связь с культом небесного доброго божества и гаданиями, хорошо известны. Здесь общее с рассказом о волхвах — выпады против кудесников, подчеркнутое бессилие их как провидцев судьбы. Используется знакомый уже и убедительный полемический прием: «...смерть точь-в-точь так же иронизирует над самим Олегом, как удар топора... над волхвами 1071 г.... Нестор иронизирует над неведением того, кто слыл „вещим“, в чем нельзя не заметить „отпечаток антиязыческой пропаганды“»<sup>114</sup>.

Усиленная комментариями из Григория Амартола летописная легенда приобретает характер едкого памфлета, направленного против волхвования.

Тема знания будущего, как особая смысловая линия «Повествования о волхвах», в идейно-тематическом плане примыкает к комментированным записям о знамениях десятинной летописной традиции. «Повествование о волхвах» и комментарии знамений, находящихся, по нашему мнению, в рамках одной летописной редакции, объединены общим интересом к такой форме восприятия действительности, как будущность, в ее причинной обусловленности данностью реального настоящего. Позднейшие редакции нарушили, но до конца не ликвидировали признаков первоначального единства записей. В комментариях к знамению 1065 г., например, обнаруживаются те же стилистические особенности, что и в «Повествовании о волхвах». Под одной датой помещаются разновременные явления, объединенные, по откровенному признанию автора, с приблизительной точностью («в си же времена», «пред сим же временем»). Его, как и создателя «Повествования», больше интересует дидактическая часть, а не точность изображаемых событий. Хронологически эта запись предшествует рассказу о восстании волхвов. Если принять во внимание, что в заключительной части «Повествования» (1091 г.) тема волхвов объединена с темой знамений (там падение звезд рассматривается как причина появления волхва), то становится понятным и замысел статьи 1065 г. Собранные под этим годом разновременные свидетельства о небесных явлениях действительно имели место незадолго до восстания 1068–1071 гг. и в символическом переосмыслении могли восприниматься древнерусскими неофитами как предвещающие грядущие общественные потрясения и появление волхвов. Согласно точным астрономическим расчетам, помещенные под 1065 г., небесные явления имели место в 1064 и 1066 гг.<sup>115</sup>

Автору летописного рассказа о волхвах тема знамений как знаков грядущего, также не чужда. Под 1068 г. в летопись занесено осуждение тех, кто верит в символы грядущих перемен — «чох и встречу». Другая часть «Повествования» (запись 1071 г.) заключает в себе иронию по поводу «земных знамений» чудесного кудесника, прорицающего не от звезд, а от являющихся ему во сне и «мечте» видений. Укажем еще на одну черту идейно-тематического единства «Повествования о волхвах» с летописными записями о знамениях. Под 1065 г. к небесным, солнечным и звездным знакам добавлено предзнаменование по птицам: «Знаменья бо в небеси, или звездах, ли солнци, ли птицами, ли етеромь чим, не на благо бывають, но знаменья сиця на зло бывають, ли проявление рати, ли гладу ли смерть проявляють»<sup>116</sup>. Позднее, наряду с другими языческими пережитками, имевшими отношение к предзнаменованиям, гадания по птицам подверглись преследованиям со стороны духовенства<sup>117</sup>. Таким образом, древнерусские обличения двоеверия указывают на те же магические манипуляции, что «Птицеграй» мировоззренчески родственная ему отреченная литература. Летописец противопоставляет свое понимание знаков будущего языческому. Он иронизирует, например, над мифологическим восприятием солнечных затмений, которые «невегласи глаголють снедаемү

сущью»<sup>118</sup>. Широкое бытование таких воззрений подтверждается материалами сказок и песенных образов о похищении светил, а также поверий о крылатых во-вулаках, сохранивших мифическую основу о съеданном Солнце<sup>119</sup>. В Никоновской летописи имеется группа записей о знамениях, опущенная сводчиком «Повести временных лет» (988, 989, 991, 1000, 1002, 1004 и 1008 гг.). Знамения эти символизировали для автора текста и читателей связь мирового Космоса с земными делами. Летописцы проявили склонность к суждениям о будущем по этим знакам, но трактовали их только символически и не иначе как отрицательно.

Легализации некоторых видов знамений в древнерусской церковной литературе способствовали рекомендации авторитетных богословов, не исключавших небесного символизма в принципе, но объявивших самого Бога творцом знамений, а следовательно, предлагавших иной, чем в язычестве, механизм предзнаменований. У Иоанна Дамаскина имеются такие установки, которые допускают некоторое влияние знамений на характер отдельных природных и общественных явлений. С одной стороны, категорически отрицаются занятия астрологией, по законам которой небесное течение управляет земными делами. С другой — утверждается, что небесными светилами «даются предзнаменования дождя и бездождия, сырой и сухой погоды, а также ветров и вод»<sup>120</sup>. Допускается, что кометы могут служить «некоторыми знамениями, возвещающими, например, о смерти царей». Влияние этой богословской концепции находим в русских палейных текстах, согласно которым знамения значимы для самой природы как часть ее и свершаются по божественному изволению<sup>121</sup>. В 1113, 1115, 1137, 1230 и 1236 гг. летописные свидетельства о необычных небесных явлениях трактовались как предзнаменования княжеских смертей или нашествий. Правда, символизм здесь проводится задним числом, что свидетельствует об отсутствии четкой семантики небесных символов.

В рекомендациях Дамаскина, касающихся знамений, имелись теоретические тонкости. Так, кометы, знаменующие рождение, смерть или войны, «не принадлежат к тем звездам, которые были сотворены в самом начале, но, по божественному повелению, образуются в соответствующее время и опять распадаются»<sup>122</sup>. Их появление не подчиняется законам и природе сотворенных звезд<sup>123</sup>. Назначение постоянно видимых звезд — освещать ночью и быть знаками времяисчисления и смены сезонов. Такое понимание небесных светил сообразно закону, изначально установленному свыше<sup>124</sup>.

Высказывания другого авторитетного в Древней Руси руководства по истолкованию мира — «Шестоднева» — по этому вопросу еще более категоричны. Назначение светильников в «**назнамения все еста и на дни и на годы и на лета отлучена творцьомь богомь**». Всякий небесный символизм категорически недопустим: по небу невозможно «**не стронти ничесоже, ни нежеде нарицати, ни творити в семь жити вещей, ни человекж жизни можетя стронти ни какоже о себе**»<sup>125</sup>. Однако, постулат о знамениях, предвещающий божественную волю, есть и здесь. Это уже не

знамения в прежнем смысле, а провиденциально-символическое предзнаменование, имеющее характер чудесных явлений.

Вот несколько примеров, демонстрирующих полемическое осуждение архаической традиции выявления причинно-следственных связей между небесными явлениями и земными событиями. Князь Игорь, вопреки широко распространенному воззрению на затмение как недоброе предзнаменование, выступает в 1185 г. в поход, попирая суеверные предрассудки. В комментариях Ипатьевской летописи к его походу знамение дискредитируется как отторгнутое от земных событий: «**Таны Божия никто же не вестъ, а знаменню творецъ Бог и всемѹ своемѹ. А нам что сотворить Бог, или на добро или на зло, а то нам видити**»<sup>126</sup>. Вывод таков, что и пытаться о будущем не надо. Не от символа — от самого события человеку или вред, или польза. В 1203 г. в летописи допущен скепсис по поводу течения звездного: не надо комментировать знамения, не от звезд, а от Бога вершится ход истории.

В XIII в. из летописей постепенно исчезает фиксирование соотношенности небесных явлений с земными бедствиями. В сознании укрепляется уверенность в возможности умолить Бога и, вопреки небесным знамениям, отвести бедствия (1207 г.) или, вопреки толкованиям «хитрецов»-прорицателей, приписать Божьей воле способность отвести угрозу (1264 г.). Другими словами, девальвируется сама идея небесного явления как знамения, как определенного знака земных превращений. К XIV–XV столетиям в летописи попадают исключительно единичные записи о явлениях в небе и светилах. Видимо, чтобы не искушать пристрастного к звездной символике русское общество, большинство имевших место знамений вообще не попадало на страницы средневековых исторических трудов<sup>127</sup>. Но именно в это время, как бы компенсируя действия церковной цензуры, получают распространение гадательные книги. Позиция древнерусской церкви в вопросе гаданий и предсказаний в это время однозначна. Согласно сборнику антиеретических произведений XIV в., всякое знамение бывает «на потребу недостойным». Любая попытка толкования знамений — лжепророчество, ересь<sup>128</sup>.

Достоверно не известно, как обставлялись прорицания волхвов. Арсенал различных способов проникновения в тайну будущего достаточно разнообразен. Имеются многочисленные средневековые свидетельства о широком бытовании языческих ритуальных действий, связанных с осмыслением будущего через настоящее. Они, как несовместимые с христианским мировоззрением, усиленно преследовались Церковью, а литература, отражающая отреченные воззрения и верования, вносилась в разряд запрещенной. Церковь боролась и с суевериями, и против распространения произведений гадательного содержания, которые проповедники, судя из контекста обличений, соотносили с языческими пережитками<sup>129</sup>.

Астрологический метод познания по небесным светилам может рассматриваться лишь как частный случай в системе равноправных, дополняющих друг друга, способов проникновения в знания о будущем. Набор составных обычно традиционный: «**Иже еретическаа дела держаще... внимают же и гласы кокошем и враном, и иным пѣтицам и лисицам и сряща глаголюща овы злы овы добры, и зрениа солнцѹ и**

луне и звездам, и зрение скотом...»<sup>130</sup> В поучении XVI в. приводится тот же набор знамений, который, как живое проявление язычества, зафиксирован и в «Повествовании о волхвах» в XI в. Те же гадательно-предсказательные предрассудки отразились в содержании отреченных книг.

Из других памятников древнерусского времени интерес к астрономическим предписаниям отражает «Изборник 1073 года», где отнюдь не в христианском духе проиллюстрированы 12 знаков зодиака и выделены счастливые и несчастливые дни. В «Изборник 1076 года» включены проклятия «бледословам», доказывавшим, что мир стоит «переходом звездным». Пристрастие к прорицаниям было так сильно, что даже в княжеской среде прибегали к несколько облагороженному способу гадания по Псалтыри (Владимир Мономах, Василько Теребовльский). Дмитрий Донской гадал по земле на исход сражения 1380 г. В рукописном сборнике XV в. среди еретических заблуждений и языческих пережитков названо прорицание по светилам удачи и богатства, сопровождавшееся жертвенным «мисоставлением»<sup>131</sup>.

Обостренное восприятие неба и повышенное внимание к светилам восходит к языческой обрядности, приуроченной к солнечному календарю. Испытание судьбы осуществлялось с помощью магических действий, входивших в состав языческих празднеств, приуроченных к периодам солнцеворота. Прорицания составляли органический элемент всего ритуального комплекса, назначением которого являлась трактовка будущего как рефлексии текущего бытия. Астральные предзнаменования затрагивали тот аспект познания действительности, в котором раскрывалась внутренняя закономерная связь явлений окружающего человека мира (не исключая из этой связи и самого человека). В переводе на язык религиозной терминологии трактовались такие фундаментальные мировоззренческие категории, как предопределение и самовластие, что в философском аспекте соответствует понятиям «необходимость», «случайность», «свобода». Предсказаниями регулировалось поведение человека. Языческая астрология, с ее трактовкой необходимости как предопределенности (рока), подрывала главный принцип учения о Христе — принцип личной ответственности за поступки. Поэтому соотношение поведения людей с «двизанием звездным» расценивалось церковными идеологами как одно из самых порочных заблуждений.

В целях борьбы с языческим мировоззрением средневековые проповедники имели в своем распоряжении теоретические рекомендации, специально разработанные для подобных случаев жизни систематизатором греческого богословия Дамаскиным. В тексты «Изложения основ православной веры», широко известных древнерусским книжникам, в части критики языческой астрономии, включено следующее теоретическое рассуждение: «А если мы все делаем в силу течения звезд, то то, что мы делаем, мы делаем по необходимости. То же, что происходит по необходимости, не есть ни добродетель, ни порок. А если мы не имеем ни добродетели, ни порока, то мы недостойны ни наград, ни наказаний, равно как и Бог окажется несправедливым, подавая одним блага, другим скорби. Даже более того: раз все ведется и влечется необходимостью, то не будет ни управления Божия в мире, ни промысления Божия о творениях. Сверх того, и разум будет нам не ну-

жен, ибо, раз мы не властны ни в одном действии, то нам нет нужды что-либо обдумывать. Между тем, разум нам, несомненно, дан для обдумывания наших действий, почему всякое разумное существо в то же время есть существо свободное»<sup>132</sup>. На этом основании ни звезды (и природа вообще), ни судьба, ни дьявол — как разные проявления внешней детерминированности — не могут предопределять течение жизни. Благодаря такой установке предполагается, что Бог в конечном счете остается лишь начальной причиной всего сущего, а ход событий складывается из переплетений множества самовластных волевых поступков.

Согласно догматам христианства, человек «по природе безгрешен и по воле свободен», а возможность греха заключена не в его природе, но в свободной воле<sup>133</sup>. Уже в первых древнерусских церковно-богословских произведениях («Палея», Кирилл Туровский) провозглашенный Дамаскиным принцип свободного волеизъявления целиком был воспринят как определяющий для православной нравственности и историософии. Но наряду с этим в начальный период распространения христианства на Руси заметны вполне определенные симпатии к провиденционалистическому истолкованию бытия. В древнейших летописных записях присутствует пристрастная симпатия к некоторой сверхъестественной предопределенности, ограничивающей самовластие человека. Провиденционалистические идеи обнаруживаются в историософской концепции Илариона, согласно которой история народов развивается по определенному Богом сценарию. «Благодать» для него тождественна предизбранности новых народов.

Повышенный интерес к проблеме предопределения отразил «Изборник 1076 года». В нем рок означает волю Божию, которой как бы замещается народное понятие судьбы. Тема судьбы здесь звучит так: «Урок убо есть человек воля божия и ему же хочеть приложить и ему же велити умлетъ все творя на пользу комуждо: яко же хочеть». Судьба находится в руках Вседержителя. Когда захочет он, тогда может отнять жизнь человека «и тогда находить человекю рокъ рекъше летъ живота его...»<sup>134</sup>

Формулируемые в тексте «Изборника 1076 года» понятия о роке не ликвидировали внутренней противоречивости ни с языческой концепцией, ни с ортодоксальными воззрениями. Приспособление к православию архаической идеи рока вызвало много недоумений, на которые обращает внимание составитель «Изборника 1076 года». В памятнике подчеркивается несовместимость самой идеи предопределения с Писанием: «Великое и всемоискомое рок ли хощем рещи человекю житие или ни аще ли рок есть то како рече Давыд к Богу не възведи мене в преполовление дний моих аще ни несть рока то како паки тѣжде глаголетъ се пядию измерены положи еси дни моя аще ли паки рок есть како Соломон рече не буди жесток ни нечестив zelo да не умреши в безгодие свое да аште есть умирати в безгодие то како другим изволи ся глаголати яко съмръти наводять ся рокомъ жизненным... Аште ли некимъ мнимо есть уречени сѣть днье человекю то како рече Соломон чѣти отца своего и мать свою да будеши многолетень»<sup>135</sup>. Уже сам факт заострения внимания на противоречивости священных текстов и сама постановка вопроса: есть рок или нет, а если есть, то зачем обращаться к Богу, — являет собой дерзкое вольномыслие.



Согласно «Изборнику», трактовка рока сливается с идеей промысла. Сама судьба становится промыслом, где Бог действует как демиург и без него не происходит ничего на земле и на небе<sup>136</sup>. Такая трактовка не оставляет почти ничего на долю самовластно живущего человечества.

Концепция «Изборника», с одной стороны, близка языческому фаталистическому восприятию действительности. С другой стороны, идеи этого памятника совпадают с основными положениями августианской теодицеи, согласно которой «Бог ни на один миг не оставляет своего попечения над миром»<sup>137</sup>.

Трактовка роковой предопределенности «Изборником» отличалась от языческого понимания рока отрицанием всякой возможности общаться с высшими силами и непосредственно от них прорицать. Человек как бы отсекался от божественной тайны будущего. Исторический процесс воспринимался в его предопределенности, которую человек бессилён был познать. В лучшем случае ему открывалась лишь тенденция перемен, и то через посредника — символический чудесный знак предопределенного Богом грядущего. Конкретная семантика символа оставалась расплывчатой. В такой интерпретации фаталистической установки сказалась некоторая антиязыческая заостренность.

Большинство древнерусских авторов последовательно ориентировались на концепцию самовластия, которая абсолютно несовместима с идеей рока и всякого надличностного демиурга. Полемически заострены против провиденциального мировосприятия некоторые из сочинений Кирилла Туровского. В «Измарагде» XIV в. среди других положений, утверждавших чистоту православия, дается обоснование самовластия как противоядия фатализма чуждого духу православия. Прикрывшись авторитетом Иоанна Златоуста, русский автор ополчается против тех, кто считает, что человек отроду бывает гневлив или блудлив и тем оправдывает греховную жизнь. По убеждению древнерусского полемиста, над поведением человека даже сам Бог не властен, ибо если он повинуетя религиозным предписаниям, то волю Христа творит, а не «нужду», понимаемую как божественную предопределенность. Человек в своих поступках остается абсолютно автономным: **«Вмотри же самоволство чловека яко не под н҃ждею положил его Бог, но под законом»**<sup>138</sup>. Еще определеннее эта позиция была сформулирована позже Максимом Греком, утверждавшим, что над человеком не довлеет никакая высшая сила: ни ангел, ни бес, ни звезды, **«ни колесо форт҃уны, бесы изобретенныя»**<sup>139</sup>.

Идея предопределенности была главной в языческом рожаничном культе. Базировавшиеся на фаталистической концепции бытия предсказания были связаны с пристрастным отношением славянского общества к небесным знамениям. Астрологические суеверия процветали на Руси в силу того, что в дохристианский период со звездами связывались рождение и смерть каждого человека. До сих пор живет образное понятие, что у каждого человека своя звезда (судьба). В древности эта же идея выражалась в наименовании «рожаницами» планет и звезд, по которым «нарекался» жизненный путь и нрав новорожденного: **«Рожаницы свято дня рождения младенца в кой же день кто родится, то нрав и ос҃д примет»**. Планеты и

звезды, из года в год повторяющие свой небесный бег, наводили на мысль, что все в мире определено постоянством цикличности. Гадания, приуроченные ко дню рождения, квалифицировались проповедниками как «рождественное волшебание», «родозрительное упражнение» или «рождествословие от звезд движания». «Рождественные волшебания» — это один из самых укорененных пережитков языческой старины.

Со времени появления волхвов в поле зрения древних авторов со стороны христианских проповедников не прекращалось преследование прорицателей, и в том числе предсказателей по звездам. На недопустимость предсказывать будущее («строить мир») по звездам указывают тексты «Изборника 1076 года», «Толковой Палеи», анонимные антиязыческие поучения, сочинения Максима Грека. В них содержится материал для обвинения тех, кто считает, что характер, внешность и судьба людей зависят от положения звезд, «Палея» квалифицирует предсказателей как **«неких баснословцев, глаголющих, яко человецы в звезды рождаются, да того ради бывает ов рус, ов же бел, ин чермен, другий же чер»**<sup>140</sup>. Тут же приводится и возможный арсенал аргументов, которые можно использовать для обоснования антифаталистических воззрений: обычаи гаданий о рождении, смерти и богатстве уже потому неверны, что сотворенные светила не могли знаменовать ничье рождение, ибо Адама еще не было, с другой стороны — царские сыны в разное время рождаются, но одно царство наследуют<sup>141</sup>.

В XV–XVI вв. преследовалась уже не языческая практика, а провоцировавшие «книжным зломудрием» еретические заблуждения. Так, обличитель еретиков Иосиф Волоцкий обвинял своих оппонентов в заблуждениях, что **«они по звездам смотрят рождение и житие человеческаа»**, а его соратник Геннадий Новгородский в связи с этим же утверждал, что невозможно предвидеть перст Божий. По мнению этих православных мыслителей, предсказывая будущее, в том числе и сроки необычных небесных явлений (то есть собственно самих знамений), еретики XV–XVI вв. покушались на область, им неподвластную, так как знамения — от Бога, а дела его неподвластны человеческому разуму<sup>142</sup>. Филофей фатализму противопоставлял самовластие и утверждал, что судьбы царств и народов зависят не от звезд, а от того, как соблюдается воля Божья (то есть как хранит заповеди самовластное человечество)<sup>143</sup>. В другом источнике («Азбуковнике») та же мысль выражена так: **«А не хотят окаяннии они звездословци разумети, яко не по естеству в человецех лежит злое, но по произволению. Бог бо зла ни сотвори ни созда, добродетели же многи по естеству от Бога насаждени быша в нас»**<sup>144</sup>. Полемисты этого периода ополчаются против тлетворного влияния гадательно-предсказательной отреченной литературы.

При ближайшем рассмотрении оказывается, что прорицание по звездам находится в тесной связи с культом Рода и предков. Согласно традиционным славянским представлениям, доля всегда прирождена. Она имеет отношение не только к звездам, но и посредством самого акта рождения зависит от родителей. Поэтому в сознании формировалась идея обусловленности судьбы (доли) родом, дедами, предками<sup>145</sup>. Представления о судьбе сливались с поклонением верховному язы-

ческому божеству Роду, который был главным подателем жизни, творцом звезд и управителем движения светил. Родопочитание в Древней Руси объединено с почитанием рожаниц, которым ставили вторые трапезы двоеверно живущие<sup>146</sup>. Трапезы (магические жертвоприношения) являлись необходимым элементом в «рожаничном волшебании», в функцию которого входило и предсказание будущего.

Астральные верования более других родственных им суеверий заключали знания о мире в целом. Прорицателей интересовали не изолированные небесные явления, но в первую очередь их воздействие на земную жизнь. Задолго до принятия христианства предзнаменования всех видов представляли собой сложную регулируемую систему ориентиров. Ими, вплоть до мелочей, был пронизан быт и действия наших предков. Природа толкователями знамений воспринималась в нерасчленном единстве и живой взаимосвязи всех явлений, объединенных своеобразной «языческой» логикой причинно-следственных отношений. Мир являл собой целостное единство и в космической, и в земной ипостасях, тесно связанных в своем развитии. Отношение к знамениям как к знакам, открывающим последующий ход событий, обуславливалось верой во взаимосвязь и взаимозависимость всех явлений мироздания, верой, которая вырабатывалась вековыми наблюдениями за постоянными повторениями в жизни природы. Цикличность и повторяемость ориентировала языческое сознание на фаталистическое восприятие действительности. Закономерность природного процесса в дотеоретической ритуальной форме, в знаковом выражении раскрывалась через знамения, с которыми, по языческой логике причинно-следственных связей, соотносились те или иные перемены в природе и жизни.

Ту же регулятивную роль, что и небесные знамения, выполняли их «меньшие братья» — приметы, соблюдение которых было не менее обязательным в пору языческой, а затем и двоеверной древности. Назовем для примера основные известные обличителям языческих пережитков приемы постижения будущего: «...встреча добрая и злая, и скотская, и птичья, и звериная, и человеческая, избе хрестить, огонь бѹчит и искра прянет и дым высоко в ызбе ходит, к погоду,и оберег подымается, и море дичится и ветры сѹхие или мокрые тягѹт, и облаки дождевыя и снежныя и ветреныя, и гром гремит... и вода пребѹдет и плодов в лете в коем не бѹдет, или ѹмножится, и зори смотрят, небо дряхлѹет ведро бѹдет и пчолы шѹмят рой бѹдет»<sup>147</sup>. Неисчерпаемым богатством подобных материалов обладает малый фольклор (пословицы, поговорки, загадки), а также архаические сельскохозяйственные приметы. Не все из них выводились из опыта и соответствовали действительности, но кое-что имело рациональную основу и было апробировано на практике славянином-земледельцем<sup>148</sup>.

Пристальное внимание наших предков к природе можно объяснить обостренным чувством зависимости от стихийных сил. Из соображений самосохранения человек издревле вынужден был неустанно следить за всеми изменениями в окружающем его мире. Знамения и приметы являются объективным показателем той роли, какую играла природа в судьбе земледельца. Ощущение нашими предками зависимости от Космоса породило представления о природе как соучастнице люд-

ских судеб. Эти представления пронизывают восточнославянскую календарную обрядность. Они отразились в литературе и искусстве Древней Руси. В лучших образцах средневековой литературы («Слово о полку Игореве», «Слово о погибели Русской земли», «Задонщина») и в фольклоре природа изображается зримо и конкретно, как сочувственно относящаяся к человеку. Порою она своими метаморфозами предвещает бедствия, выполняя тем самым покровительственную в отношении людей роль защитника (апотропеическая функция божественного начала вообще).

Христианство несло иную литературу. В произведениях, выходивших из-под пера православных авторов, материальный мир природы в значительной мере обесценивался. В канонических сочинениях Космос был представлен как некий бездушно-бесчувственный фон, одинаково удаленный как от Бога, так и от человека. Справедливости ради надо сказать, что лучшие умы православной мысли, будь то Иоанн экзарх Болгарский, митрополиты Иларион и Никифор, ученый Кирик Новгородец или автор «Сказания о житии Бориса и Глеба» демонстрировали стремление к преодолению — одни в большей, другие в меньшей мере — трагического разрыва материальной и духовной сфер, корректируя доктринальную установку на онтологическую несовместимость разноприродных начал. Статус материального при этом значительно повышался.

Согласно учению, выразителями которого были волхвы, в мире царит необходимость. На этой основе сформировались языческие представления о судьбе и роке. Понятие случайности и не могло возникнуть в среде, всецело зависящей от природы и подчиненной ее ритму. В бесклассовом обществе, где человек не осознавал себя вне коллектива и не мыслил себя вне соотнесенности со всем миром (общиной), представление о свободном, ничем не связанном чередовании событий попросту отсутствовало. Деятельность общинного коллектива была как бы запрограммирована вековой традицией и ритуалом. В условиях сквозной сакрализации всех сторон жизни доклассового общества традиция являлась регулятором поведения, неписанным законом, требовавшим обязательного исполнения. Инерция этих архетипов не исчезла в первые века христианской истории Руси.

В заключение следует сказать о том, что гадания осуществлялись по светилам, стихийным явлениям и объектам природы, которые в дохристианскую эпоху обожествлялись, а божества являлись лишь мифологическими персонификациями обожествленной природы. Поэтому и прорицания по грому, Луне либо землетрясению — это не что иное, как стремление «считать» волю богов. Преднаменование можно назвать голосом обожествленной природы, который зависящие от природных стихий предки пытались уловить мифологическим слухом. Поэтому и запреты в средневековье переносились с сочинений на суеверные обычаи, описывавшиеся в них.

Остается поставить следующий вопрос: почему распространение гадательно-предсказательных текстов происходило более чем полтысячелетия спустя после введения христианства на Руси? Не исключено, что книжное и бытовое двоеверие в XV–XVII вв. взаимообуславливали друг друга. С одной стороны, в обществе

существовала потребность в отреченной литературе, с другой — книжники, осуществляя переводы и «тиражирование» списков, давали вторую жизнь языческим пережиткам, которые в письменной форме бытовали несколько столетий, а в фольклоре и того более. Гадательная двоеверная литература была достоянием грамотной и преимущественно городской среды. Она вряд ли имела большое распространение в толще народной. Аналогичные отреченным верованиям обычаи с дохристианской поры существовали сами по себе. Однако факт приверженности наиболее образованной части общества к архаическим пережиткам весьма красноречиво характеризует двоеверные процессы в отечественной культуре в целом. Отрицать наличие пересечений между параллельно существовавшими в устной и книжной форме традициями не приходится. Но будучи явлениями типологически и мировоззренчески родственными, они представляли разные грани многовекового взаимодействия христианства и язычества.

Наряду с апокрифическими произведениями, имеющими синкретическую природу, в неканонической книжности эпизодически встречаются отдельные фрагменты, которые заключают в себе восходящие к язычеству архетипы. По сути своей это рудименты, которые существовали хоть и не во вполне ортодоксальном, но тем не менее в христианском контексте. Они сохранились как бы по инерции, чему, видимо, способствовала неподвластность апокрифов цензурной строгости канона. В ряду синкретических явлений древнерусской культуры генетически связанные с дохристианской эпохой апокрифические фрагменты представляют неявное двоеверие, резко отличающееся от грубо двоеверных форм отреченной литературы.

Яркий пример почти пантеистического оживотворения природных стихий дает «Видение апостола Павла». В зачине апокрифа, образно-поэтический рисунок которого является едва ли не самой выразительной частью памятника, приводятся эмоционально напряженные стенания природы, взбунтовавшейся против нечестия людского. основополагающая идея апокрифа — внушение читателю мысли о долготерпении Бога, который до конца ожидает обращения грешных и этим отличается от прежде почитавшихся божественными природных стихий. Стихии природы выглядят в тексте еще во многом по-божественному могущественными, но при этом демонстрируют признание власти над собой Бога Творца.

Сначала Солнце, не в силах более взирая на людские беззакония, предлагает Богу направить свою испепеляющую силу на отступников от благочестия. Также Луна и звезды, раздраженные наблюдаемыми ими в ночи прелюбодеяниями и кровопролитиями («*блѡудство и кровь прольаніе*»), возносят к Богу заклинаніе о том, чтобы покарать погрязшее в грехах человечество и при этом сами готовы обрушить на головы людей возмездие, испрашивая у Вседержителя разрешение «*по силѣ нашей*»<sup>149</sup>.

Наиболее выразительное молитвенно-заклинательное воззвание к Богу, преисполненное обличениями распутной жизни утративших человеческий облик потомков Адама, включено в жалобу Земли к Богу: «*Многажды же и зе(м)ла вопне(т) къ бѣгу въпрашающю, на сны члч(с)кѣа. и ре(ч) г(с)и вседръжителю. а(з) па(ч) всеа твариwсоужена есмь. не могоущи трѣпѣти блѡуда, и ра(з)вонства, и та(т)бы, и кла(т)бы. и*

волхвованнѣ. и ѡбаженыи чл(с̑)кѣ. и всѣ(х) ѡѡ(л̑) па(ж) тѡрѡ(т) ꙗко ѡцѣ востати на сѣа. и снѡу на ѡца. и бра(т) на брата, и странѡмѡу на страннаго. и ѡскверниша женѡу бѣи(ж)наго своего. и ѡцѣ влѣстина ложе снѡвнѣ. и снѡу тако(ж) влѣсти на постелю ѡца своего. и вси(м) ѡсквернише мѣсто, сѣѡе твое принесѣще же(р)твы. имени твоемѡу. тѣ(м) же ѡсѣже на есмь па(ч̑) всеа твари. ꙗко не хотѣшѣ подающи крѣпость свою плоды снѡм члч(с̑)ки(м). но повели ми, и не пода(м) крѣпостию мое плодѡвѣ»<sup>150</sup>. Блудодѣяннѣ и междоусобия среди родственников, беззаконные жертвы, грабежи и клятвѡпреступленнѣ — все это Земля воспринимает как невыносимые для себя мучения и предлагает карами, которые в ее силах, воздать падшему человечеству.

Рассматриваемый сюжет из «Видения апостола Павла» можно было бы принять за плод фантазии автора, за выразительный художественный прием, не имеющий никакого отношения к реалиям жизни. Но в пантеистической двоеверной ереси новгородских стригильников, которые проповедовали покаяние Земле, обнаруживаем аналогичную «смоделированную» апокрифом ситуацию, когда одухотворенная часть природы (в данном случае Земля) реагирует на грехи людей. Стефан Пермский, осуждая принесение покаяния в грехах Земле, свидетельствует как раз о таком антропоморфном (способность чувствовать) и сакральном (быть высшим судьей) восприятии земной стихии, которое было свойственно древним язычникам и нашло отражение в апокрифе: «А кто исповѣдается земли, то исповѣданнѣ не исповѣданнѣ естъ, земле бо бездѣшна тварь естъ, не слышит и не ѹмѣет ѡтвѣчати и не въспретит сѣгрѣшащѣмѡу»<sup>151</sup>.

Апокрифический мотив жалоб природы сопоставим с архаическими в своей основе, сказочными приемами антропоморфизации природных стихий и объектов, выступающих в роли говорящих персонажей. В самом одухотворении-оживотворении природы пробивается неугасшее архаическое мироощущение. Обращает на себя внимание то, что в сюжете фигурируют Солнце, Луна, Земля и воды — наиболее почитаемые в дохристианскую эпоху сакральные объекты, персонифицировавшиеся в мифологических образах подателя благ Хорса-Дажбога, Велеса, великой Матери-Мокоши, Царицы-водицы. Поэтому совершенно не случайно в апокрифе именно они «узурпируют» божественную прерогативу судить и карать. Полемический пафос текста явно рассчитан на отклик в сердцах тех, кто веками воспитывался на сказках и трепетном отношении к одухотворявшейся природе. Ведь возмездием беззаконникам, прибавляющим грехи к грехам, грозят сакральные в традиционном восприятии природные объекты. Апокриф разве что не называет соответствующих этим объектам имен богов, которые были не чем иным, как их мифологическими персонификациями. Однако двоеверному читателю было ясно, что угроза проистекает от тех, с кем издревле связывались надежды на благополучие, кому при испрашивании благ адресовались жертвы и заклинания участников сначала языческих, а затем и двоеверных ритуалов.

Не вызывает сомнения, что «вопиющие» к Богу светила и стихии — это уже далеко не «бози неб̑(с̑)нии... земнїи... польстинїи... во(д̑)нїи»<sup>152</sup>. Но они в «Видении апостола Павла» выступают как могущественные силы, небезучастные к происхо-

дющему в жизни и способные влиять на ее течение. Генетическая наследственность от свергнутых языческих богов в апокрифических образах говорящих Солнца, Луны и Земли ощущается достаточно явственно. Автор неканонического текста резко не противопоставляет язычество христианству, скорее даже в завуалированной форме проводит мысль об их преемственности. Ведь в его трактовке уже не вполне божественные, но все же живые и могущественные природные стихии и объекты признают верховную власть стоящего над ними Вседержителя, единовластного управителя мира. Взаимоотношения между Богом Творцом и стихийными полубожествами воспринимаются как иерархические.

Апокриф, по существу, отразил ту же двоеверную мировоззренческую особенность переходных от язычества к православию процессов, что и «Сказание Афродитиана». В обоих неканонических памятниках присутствует один и тот же синкретический стереотип, воплощающий идею преемственности язычества и христианства, которая выражается в утверждении власти истинного Бога над прежними божествами, признавшими свое бессилие и полностью подчинившимися Вседержителю. Онтологического разграничения божественного и природного начал бытия, которое бы соответствовало доктринальным установкам монотеистического вероучения, в данных апокрифах мы не находим. Резко непримиримого противопоставления язычества христианству здесь также нет, и наоборот, налицо совершенно явное стремление найти какую-то опору в использовании стереотипов неизжитых воззрений дохристианского прошлого. Природные образы «Видения апостола Павла» выглядят менее «бунташными» по сравнению с грубо-двоеверными образами «Сказания Афродитиана», где фигурирует прямой языческий прототип Богородицы. Двоеверные реминисценции апокрифов не вписывались в строгие рамки церковного канона, как не укладывалась в них идейная жизнь Древней Руси. Двоеверные процессы были объективной реальностью. Отражением этой реальности и являются широко распространенные на Руси списки названных выше переводных произведений.

Двоеверные черты отмечаются в апокрифической интерпретации образа ветхозаветного пророка Ильи. Илья, «поглотивший» Перуна, перенял и некоторые свойства этого могущественного божества, в частности творческие функции, влияние на погоду, плодородие и благополучие. Воспроизведение некоторых из этих свойств в апокрифических повествованиях об Илье — двоеверный реликт мифологизма. Известен апокрифический текст, из которого видно, что ветхозаветный пророк воспринимался как могущественный Бог Творец. В «Синаксари» XVI в. (из Национального музея в Праге, № 12) на вопрос: «Кто сотворил небо?», следует ответ: «Илья»<sup>153</sup>. По материалам обрядов и поверий, Илья предстает верховным распорядителем водно-небесной дождевой стихии<sup>154</sup>. Согласно ортодоксальным воззрениям, перемены погоды находятся непосредственно «в компетенции» Вседержителя. В церковной практике были приняты обращения к святым, «специализировавшимся» на том или ином виде помощи людям. При этом святые выступали как посредники, способные умолить Бога. Илья же, «узурпирует» функции Вседержителя и действует напрямую, как демиург. В

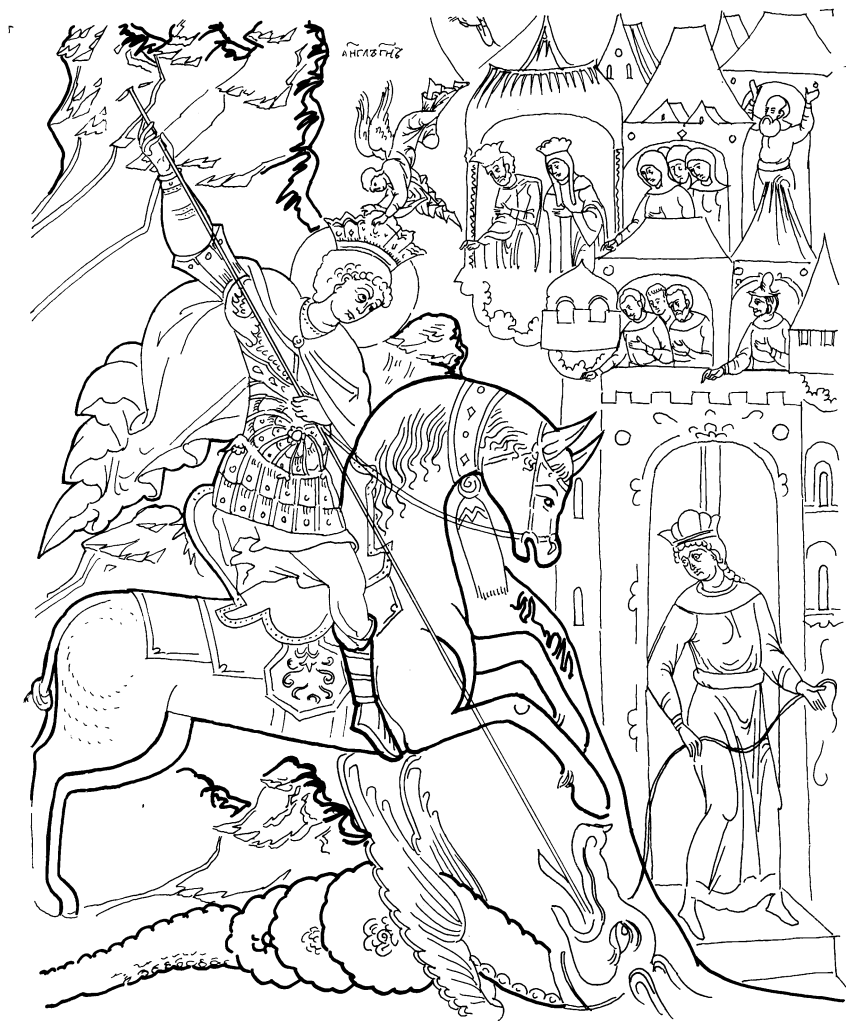
«Похвале пророку Илье», которая приписывается Клименту Охридскому, отразились «народные воззрения на Илью-пророка как на аналог бога-громовника»<sup>155</sup>.

Имеется еще один вышедший из неканонической литературы двоеверный персонаж — Георгий (в народе Егорий, Юрий). Согласно апокрифическому житию, это христоробивый воин-змееборец, которого Бог чудесным образом избавляет от смертельных мук, демонстрируя превосходство непоколебимого в вере последователя Христа над бессильной злобой язычников. Если судить по культу Георгия, который сложился на основе народно-фантастических легенд христианского Востока в IV–V вв., причем Георгий стал одним из наиболее почитаемых в христианском мире святых, воин-мученик воспринимался как покровитель земледелия и скотоводства, которому приписывалось благотворное влияние на приплод и рождающую силу земли<sup>156</sup>. В древних легендах о Георгии усматривали влияние черт Персея, вавилонского бога Мардука и иранского Митры.

На первый взгляд в самом содержании апокрифического жизнеописания святого воина прямых оснований к народной, внедоктринальной интерпретации культа вроде бы не содержится. Но здесь наблюдается как раз тот случай, когда неявное, так сказать подсознательное, оказывается более значимым и важным, чем прямо сформулированные в тексте религиозные постулаты. В свое время А. Н. Веселовский проницательно указал на «первобытность» Георгиева чуда, с которой он и поставил в связь «живучесть культа в двоеверной среде»<sup>157</sup>. Он обратил внимание на то, что культ Георгия-воина распространился в тех христианских странах, где сохранялась память о других эпических героях-змееборцах (в частности, в Армении, Каппадокии, Галатии и т. д.). Чудесная победа над змеем встречается уже в греческих сказаниях. Подобно подвигу другого змееборца — Федора Тирона, Георгий освобождает девицу, предназначенную в жертву змею, «залегающему» (то есть перекрывающему собой) воды. Характерно, что греческие тексты жития не знают ни страны, ни места, где совершилось чудо. Во всех змееборческих сюжетах мог отразиться общечеловеческий архетип героя-победителя, эпического воителя, ограждающего от зла и напастей.

Христианский персонаж, подвиги которого возвеличены неканоническим сказанием, мог бы поспорить в популярности со святыми, прославленными, соборной канонизацией. В культе Георгия в разных местностях фиксировались многочисленные архаические элементы. При храмах выставлялись палицы и стрелы святого как чтимые предметы поклонения. Осетины чествовали Георгия как бога скота, хлеба и богатства. Абхазцы посвящали Георгию белого коня, ему же в жертву приносили вино и лучший приплод. Георгия почитали даже под именами языческих божеств: Уастырджи у осетин, а также Хызыр и Кезер у мусульман Востока. У славян на Юрия Вешнего (31 апреля ст. стиля / 6 мая нов. стиля) про-





Чудо Георгия о змие. XVII в. Рязанский музей.

износили заклинания на отмыкание земли. У многих народов Георгий почитался как сверхъестественный покровитель животных, победитель зла и небесный воин, приходящий на помощь в битвах<sup>158</sup>. Во внецерковных чертах культа Георгия А. Н. Веселовский справедливо усматривает «народно-мифологические аналоги»<sup>159</sup>.

Култ Георгия сложился в Византии и пришел к нам в готовом виде. В Древней Руси апокрифический источник, прославлявший жизнь и подвиги страсто-терпца, породил весьма сходные с существовавшими в других странах двоеверные

формы чествования святого воина. Можно предположить, что прототип апокрифического персонажа изначально олицетворял солнечно-божественного всадника, побеждающего зло. В переосмысленном христианском понимании зло стало олицетворять язычество. Образ древнего героя, мифического небесного воителя, трансформировался в победоносца и страстотерпца, а сам апокрифический сюжет получил антиязыческую окраску.

Символически закодированная печать двоеверия заложена в самой житийной легенде, ведшей происхождение Георгия от матери-христианки и отца-язычника. Думается, что не только совпадение памяти святого с датой языческого праздника, но также и глубоко запрятанный в ткань неканонического образа Георгия-воина архетипический смысл обычно вызывал во всех культурах, с которыми апокриф соприкасался, возрождение сходных языческих пережитков. Видимо, глубоко скрытый подтекст, оживлявший архаику, и являлся одной из основных причин, которые обуславливали отнесение этого, по внешней форме весьма христиански-апологетического сочинения, в разряд апокрифов. Налицо непреложный факт: с формальной точки зрения апологетическое и даже антиязыческое житие святого воина вело к распространению далеко не канонического, с чертами двоеверия, культа Георгия–Егория.

Отражение двоеверной логики мировосприятия можно встретить в разных по жанру и датировке апокрифах. Например, в одном из поздних списков «Беседы трех святителей» на вопрос: «**Что есть светила небесная, широта земная, глубина морская?**» дается недвусмысленно-пантеистический ответ: «**Оцѣ, снѣ и сѣын дхѣ**»<sup>160</sup>. Из такого ответа понятно, что автор апокрифического текста мыслил мироздание тождественным Богу. В другом позднем, но не менее архаическом по своим мировоззренческим основам варианте «Беседы» находим отражение не только пантеистического, но и в довершение к нему — антропоморфного восприятия мира. Вопрос сформулирован следующим образом: «**Который пророк покрыл дланью семь небес?**». Ответ дается такой: «**Иоанн Предтеча возложи руку на главу Христову**»<sup>161</sup>. В контексте диалога голова Христа отождествляется с небом, состоящим из семи сфер. Понять смысл фрагмента можно только не утратив древней привычки язычески антропоморфного восприятия небесной части мироздания как головы некоего космического существа. Если мир отождествляется с Богочеловеком, то из этого следует вывод об обожествлении Вселенной\*.

Рецидивы язычества в традиции бытования апокрифов на Руси обнаруживаются при использовании текстов «Епистолии о неделе», «Ипатьева мучения» и некоторых других в качестве оберегов, в обращении к образу Саломеи из «Первоевангелия» при магических родовспомогательных действиях, а также в многочисленных молитвенно-заклинательных апокрифических формулах. Примеры двоеверного синкретизма в содержании древнерусских переводных апокрифов, при жела-

---

\* Сюжеты подобного характера, с двоеверным смыслом, рассматриваются в главах об апокрифической антропологии и космологии.

нии можно было бы умножить. Но это вряд ли уже изменит суть выводов, вытекающих из имеющихся наблюдений.

Целиком синкретически-двоеверные памятники в общей массе неканонической книжности единичны, а синкретические элементы в апокрифических текстах фрагментарны и не всегда явно выражены. Кроме нескольких ярких примеров грубого двоеверия (типа «Лунника» или «Сказания Афродитиана») говорить о значительном удельном весе в апокрифических текстах восходящих к язычеству пережиточных мотивов не приходится. Более того, содержащие двоеверные реминисценции апокрифы сыграли большую роль в перестройке общественного сознания на основах монотеистической религиозности, ибо они сообщали упрощенное, а потому доступное представление о христианстве. Некоторые же из такого рода апокрифов имели прямую антиязыческую полемическую направленность.

Остановимся только на некоторых наиболее ярких примерах, памятуя о том, что, как и в других жанрах древнерусской литературы, среди апокрифов количество памятников, выражающих пусть и не канонические, но тем не менее христианско-монотеистические идеи, значительно преобладает над числом произведений пережиточно-двоеверного характера.

Для начала снова обратимся к апокрифическому образу св. Георгия, абстрагируясь от архаических архетипов, присущих культу змееборца. В церковной традиции он воспринимался как *«БЕСОМ Г҃ВНИТЕЛ, ЕДИНОМ РАЗР҃УШИТЕЛ, ВЕРЫ ПРАВИТЕЛ»*<sup>162</sup>. Такое восприятие святого воина сложилось под влиянием резко антиязыческой направленности внеканонического «Георгиева мучения». Жизнь Георгия — это сплошное противоборство с язычеством, из которого он выходит победителем, сплошной триумф непоколебимого приверженца веры во Христа, символизирующий торжество истинной веры и обреченность язычества<sup>163</sup>.

Впервые Георгий проявил себя приверженцем «Бога истинного», когда отказался исполнить волю отца и принести жертвы языческим богам. Одновременно он начинает истово проповедовать веру во Христа. В рассказе о попытке обращения отца в христианство формулируется резко антиязыческая сентенция: *«Бози иже не сътвориша небесе и земли да погнѣнѣт, и доли бо сѣт и рѣкама сътворено гл҃шо к ним не слышат, помаваѣши им и не зрят, падѣтсѣ и не встают»*<sup>164</sup>. Тезис о мертвенности и беспомощности сотворенных истуканов — традиционный мотив полемической антиязыческой литературы, в общем ряду с которой оказывается апокрифическое житие Георгия.

Далее в житии идет последовательное развитие антиязыческой темы. Проявивший упрямство отец наказан болезнью, от которой он чудесным образом избавляется по принятии крещения. После смерти отца Георгий последовательно воплощает своими подвигами победное утверждение правоты и величия христианства над ничтожеством язычества. Он разрушает кумирницу, а серебряных и золотых богов раздает нищим. По обвинению в разорении языческих святилищ и в изгнании жрецов поборник правоверия предстает пред судом царя Дадияна. Там он отказывается принести жертву несуществующим богам и претерпевает нечеловеческие мучения, когда его принуждают отречься от Христа. Многие из мук

смертельны, но святой не чувствует боли и остается жив после перепиливания, колесования, поджаривания, утверждая тем величие «Бога истинного и ничтоже-ство богов еллинских». Апофеозом унижения язычества и утверждения превосходства над ним христианства является сцена разорения царской кумирницы, куда герой проник обманом, дав ложное согласие принести жертву Аполлону. Он сокрушает изваяние Ираклия, в очередной раз демонстрируя бессилие «еллинских» богов, которые не только другим, но и сами себе не в силах помочь.

Апокрифическое повествование о сокрушении Георгием идолов воспроизводит мотив ниспровержения языческих богов, известный по ветхозаветному апокрифу «Откровение Авраама». В нем рассказывается о том, как Авраам, «**приидя в размышление**», что кумиры не суть боги: имеют уши и не слышат, имеют руки и не осязают, имеют ноги и не ходят, — разрушил идолов отца Фарры, чтобы показать тем, «**кый есть во истину бог силен**»<sup>165</sup>. Здесь же формулируется стандартно-расхожий для антиязыческой полемики тезис о бессилии языческих богов, которые «**сами себе избавити не возмогоша**»<sup>166</sup>. Сокрушая идолов, Авраам наглядно демонстрирует, что «**мощь их тоща есть, сами себе не помогоша, како тебе помогуть**»<sup>167</sup>. Учитывая известность и распространенность этого апокрифического текста, и без дополнительных текстологических изысканий можно признать, что сформулированная в памятнике ярко и убедительно антиязыческая идеология в качестве типовой постоянно воспроизводилась как в апокрифической, так и в канонической письменности. Рукотворные боги — сотворенные, немощные и тленные — не могут служить объектом поклонения.

Свершают подвиги на ниве утверждения правоверия и посрамления язычества и другие персонажи апокрифических сказаний. Разрушение требниц, например, повторяют Никита и Ипатий<sup>168</sup>. В идеологическом смысле они имеют синонимическое значение.

В неканоническом тексте «Никитина мучения» тема перехода из язычества в христианство является центральной и назидательной идеей для читателя. Согласно житийному повествованию, Никита, «**отвергая богов кумирских**», стал поклоняться «**богу рожешемуся от двѣи Марія**». В духе Авраамовой аргументации он обличал кумиров перед царем: «**Бози глуши и неми и слепи и безгласни сѣть. уста имѣть и не глаголють, очи имѣть не вѣять, уши имѣть не слышать, и рѣци имѣть не осяжѣть, нози имѣт и не пондѣть, ноздре имѣть не обоняють, падыють не встають, то аще ти сами собе помощи сътворити не могутъ**»<sup>169</sup>. Как и Георгий, Никита дал ложное согласие поклониться богам и, попав таким образом в кумирницу, сокрушил идолов. Автор апокрифа не только повторяет мотивы «Георгиева мучения», он непосредственно высказывает знание этого апокрифического памятника, называя Никиту преемником Георгия. Далее следуют традиционные сцены испытаний, где мучители страстотерпца пытаются склонить его к отречению от веры в Бога истинного.

В идейном смысле главным для всего произведения является сюжет с бесом. Дьявол, которого на пути преодоления искушений укрощает Никита, пытается склонить мученика за правую веру поклониться богам, дабы избежать мук. В этом

контексте победа над бесом, мотив которой был весьма популярен в искусстве Древней Руси, однозначно воспринимается как символ преодоления язычества христианством. Религиозно-идеологические установки неканонического повествования о мучениях Никиты исключают всякие компромиссы христианской и языческой вер. Безуспешные попытки беса вынудить святого к уступке и почтить богов мнимыми жертвами, имитируя приверженность языческим верованиям ради облегчения мук, воспринимаются как приговор любым соблазнам на двоеверие. Неколебимому в вере Никите дается сила посрамления понуждающего его к ложной вере беса и самих служителей многобожия. Волхвы пытаются отравить святого, но, видя, что тот принимает яд как причастие, сами проникаются верой в Бога истинного. Вообще, все творимые Никитой чудеса сопровождаются триумфальным обращением язычников в христианство. Чудо оживления мертвых имеет символически прообразный смысл, означающий второе рождение к вечной жизни уверовавших во Христа<sup>170</sup>.

Еще один выразительный апокрифическо-героический образ, служивший в идейной жизни Древней Руси целям развенчания язычества, — это Ипатий Гангрский. Согласно неканоническому тексту «Ипатиева мучения», его герой прославился тем, что учил церквам бесовским не кланяться, угрожая муками вечного огня. Одна из «специализаций» святого — укрощение змеев, победы над которыми сопровождалась обращением в христианство язычников. Например, после чудесной расправы над «глубинным змеем» «*весь град крестисе въ име ꙗ нашего нисѹса х҃а. идолы же сквернава трѣбници нх съжеже огнемь*»<sup>171</sup>.

Как и Георгий Победоносец, Ипатий, используя лесть, проникает в языческий храм. По молитве святого храм и идолы сокрушаются, погребая игемона, склонявшего Ипатия вернуться к поклонению лжебогам. Ипатий стойко выдерживает смертные муки, но не отступает от правоверия. Как птица Феникс, семикратно восстает святой из мертвых, будучи растерзан конями, расстрелян, сварен в котле и т. д. Каждое воскрешение демонстрирует могущество истинного Бога, каждое чудо служит делу обращения людей. Ипатий не только собственной стойкостью доказывает всемогущество Бога истинного, он приводит ко Христу многих последователей. Смысл подвига Ипатия, как впрочем, и апокрифических героев-мучеников, — в том чтобы опорочить язычество и убедить в истинности правой христианской веры.

Еще один идеологически однозначный Георгию и Ипатию апокрифический образ — это Федор Тирон. Он не только побеждает змея, но и разрушает «храм его»<sup>172</sup>, что позволяет рассматривать чудо тоже как аллгорию преодоления язычества. Текст апокрифического повествования о подвигах Федора Тирона, точно так же, как и содержание «Ипатиева мучения» и «Георгиева мучения», имеет антиязыческую идейную направленность. В чуде со змеем следствием победы было прекращение обычая жертвоприношения чудовищу, что символизировало преодоление язычества. Тот же смысл имеет сцена распечатывания источника, который после гибели змея дал воду (чистая вода — традиционный символ живительной веры). Всем своим логическим построением описание апокрифических чудес под-

водит к мысли о том, что победа над воплощающими собой язычество силами дается истинному воину Христову, поборнику благочестия.

Тенденциозно антиязыческую направленность, в смысле идейно-религиозного воздействия на читателя, имеет «Хождение Богородицы по мукам». Древнерусский переписчик этого памятника помещает в ад не только тех, кто веровал в языческих богов, но и самих божеств — Хорса, Велеса, Перуна и Трояна<sup>173</sup>. Обрекает на вечные мучения всех, кто не принял крещение, автор «Вопросов Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах»<sup>174</sup>. Апокриф «Вопросы Иоанна Богослова на горе Фаворской» также устрашает читателя примером скорбной участи тех, «**ниже вероваша в звезду, в солнце и луну**». В этом произведении язычество названо самым страшным и непрощаемым смертным грехом<sup>175</sup>.

Делу янтиязыческой полемики служили и другие примеры из неканонической переводной письменности. Назидательный сюжет уничтожения противного православию язычества заключал в себе апокрифический текст «Исхода Моисея». Здесь повествовалось о торжестве Моисея над соперничавшим с ним антагонистом-волхвом. Если в рассматривавшихся выше неканонических сюжетах речь шла о бессилии богов, то здесь, как бы в развитие этой ключевой для антиязыческой полемики идеи, акцент делался на бессилии служителей лжебожеств<sup>176</sup>. Аналогичный сюжет, с тем же самым антиязыческим полемическим смыслом, положен в основу фабулы внеканонического «Прения Петра с Симоном-волхвом». Петр, как проповедник учения Христа, побеждает своего религиозного противника — языческого жреца. Последний, несмотря на ухищрения и чудеса, терпит поражение так же, как и соперничавшие с Моисеем и Ипатием кудесники. Все перечисленные сюжеты передают одну и ту же, общую для них идею торжества подвижника истинной веры над жрецами лжебогов. Остается добавить, что ту же идейную направленность имели «Хождения апостолов». В апокрифе прославлялись подвиги учеников Христа в деле обращения варварских народов в истинную веру<sup>177</sup>.

Как видим, многие апокрифические сочинения идеологически обеспечивали уничтожение и развенчание язычества. Выполняя общую работу с произведениями каноническими, они служили реальным подспорьем в борьбе древнерусской церкви с язычеством и его двоеверными пережитками.

Задававшиеся апокрифическими текстами антиязыческие установки не всегда были выдержаны в бескомпромиссно враждебном по отношению к несовместимому с христианством вероучению духе. Например, в т. н. «Худых номоканунцах» критика язычества уживается с достаточно терпимым отношением к дохристианским пережиткам. В тексте, который представляет собой набор внеканонических правил регулирования религиозной жизни, осуждается много связанных с двоеверием заблуждений: участие в языческих ритуалах, в том числе и рожаничных, вера во встречу и чёх, гадания по звездам, испытание доброго и злого времени, участие в калядовании, русалиях и других непотребных действиях. Осуждаются те, кто не кланяется кресту и иконам, кто не верит, что тварь Богом сотворена. Анафема провозглашается двоеверам<sup>178</sup>. Очень много в этом памятнике совпадает с антиязыческими поучениями, но решение вопросов предлагается часто совсем не ка-

ноническое. Бросаются в глаза мягкие, компромиссные рекомендации в отношении ряда проступков (например, послабления в дисциплине постов, рекомендации допустить к обязанностям священнослужителя вчерашнего язычника и многое другое).

Христианизация Руси, как известно, растянулась на столетия. В нелегком противоборстве идеологов древнерусской церкви с цепко державшимися пережитками язычества программно-идеологическое значение имело любое средство, способствующее утверждению новой веры. Одним из таких действенных средств были в том числе и апокрифы, полемически заостренные против дохристианской архаики. На начальной стадии знакомства с доктринальными положениями христианского монотеизма отступления от канона вряд ли могли иметь большое значение, а вот образно-эмоциональная наглядность и поэтическая убедительность апокрифического материала едва ли не прямо была рассчитана на неискушенное восприятие неопитов. Не потому ли огромное количество апокрифов распространяется чересполосно с произведениями каноническими уже в первые века после крещения Руси? Апокрифическая книжность давала убедительные и предметно-наглядные аргументы для антиязыческой полемики. Кроме того, неканоническая литература вводила неискушенного читателя в круг новых религиозно-монотеистических понятий и представлений, открывала мир библейской истории, знакомя с ветхозаветными и новозаветными событиями, а также и с почитаемыми в христианстве лицами. Поэтому и резкообличительные антиязыческие реминисценции неканонической литературы, и апокрифические Евангелия, как, впрочем, и неканонические жития, хождения, исторические и чудесные рассказы, — все они делали одну и ту же работу по приобщению сознания Древней Руси к вере во Христа.

В апокрифической редакции сказаний о Георгии, Ипатии, Никите и др. эта вера, пусть даже не всегда идеально выверенная с точки зрения канона, была проста, но истова, и в качестве исходной своей основы предлагала прежде всего размежевание с язычеством.

Итак, на примере отношения к язычеству видно, что апокрифическая литература — это литература разнополярная. В составе неканонической книжности наряду с обилием полемически заостренных против многобожия и жречества мотивов («Ипатьево мучение», «Никитино мучение», «Исход Моисеев») фиксируются произведения откровенно языческой и двоеверной тематики (гадательно-предсказательные отреченные сочинения). Некоторые из них имеют двойственную природу. Так, в «Георгиевом мучении», «Чудесах Федора Тирона», «Видении апостола Павла» и в ряде других текстов антиязыческие мотивы сочетаются с трансформированными элементами дохристианского наследия, которые, не обладая чертами ярко выраженной архаики, воспринимаются скорее на подсознательно архетипическом уровне (черты неявного двоеверия в образах Георгия, змея, говорящей природы). В апокрифах встречается как бескомпромиссное неприятие язычества (установки на разрушение кумиров в «Откровении Авраама»), так и апология преемственности вер («Сказание Афродитиана»), которая сродни мягко-

му, невоинственному отношению к языческим пережиткам («Худые номоконунцы»).

Учитывая близость неканонической книжности к народной культуре, можно было бы предполагать значительно большую концентрацию пережиточных языческих и двоеверных мотивов в апокрифическом наследии. Однако такие грубодвоеверные произведения, как «Сказание Афродитиана» и «Откровение Варуха», маргинальны в раннехристианской письменности Древней Руси. Генетически связанные с языческими верованиями отреченные книги также стоят особняком. Во-первых, они пришли на Русь поздно, в конце XIV–XV вв., и потребности древнерусских приверженцев язычества в период христианизации не «обслуживали». Во-вторых, собственные славяно-русские языческие верования эта литература отражала лишь настолько, насколько сохраненная ими античная и древневосточная архаика совпадала с веками державшимися в народе языческими суевериями, но самое главное — отреченная книжность, в первую очередь связанная с астрологией, сомкнулась с древнерусскими еретичеством, связанным, начиная с жидовствующих, как с рациональной тягой к знаниям, так и с мистикой, далекой от двоеверной народной культуры. Блок гадательных книг («Шестокрыл», «Альманахи», «Лунники») находился в обиходе антицерковно настроенных грамотников, у придворных медиков и предсказателей типа «дохтура и философа» Николая Булева, у средневековых ученых типа Ивана Рыкова — «хитреца» книгам и знатока «звездного двизания». Всех их объединяла склонность к астрологии. Поэтому к единой традиции двоеверные апокрифические и отреченные гадательно-предсказательные тексты отнесены быть не могут.

Апокрифы не были источником языческих верований и двоеверных предрасудков Древней Руси. Последние держались независимо от влияний, шедших по литературным каналам. Они дожили в фольклорной культуре до XX в. и практически не отразили следов книжного влияния. Параллельные книжные двоеверные суеверия сохранились до XVIII в. Христианству и язычеству, представлявшим два разных типа мировоззрения, соответствовали два разных типа культуры: письменная и устная. Двоеверный синкретизм отразил встречное движение культур, которое тем не менее не завершилось их органическим синтезом. Книжная и устная культуры развивались каждая по своим законам, а элементов двоеверия в первой было меньше, чем во второй. Поэтому в апокрифах, как и в оригинальной русской литературе, пережитки язычества фиксируются эпизодически.

Воспроизведение дохристианских архетипов апокрифами не имеет отношения к творческому самовыражению наших предков. «Тиражирование» апокрифов — это проблема отзывчивости переводчиков и переписчиков на инокультурные внешние влияния. «Захожесть» переводных апокрифов в отечественную культуру не принижает значения собственных культурных потенций. Сознательно отбирали и использовали те произведения, содержание которых соответствовало собственным культурным стереотипам. Переводы неканонических, с включением двоеверной архаики, текстов могли осуществлять книжники, симпатизировавшие народной двоеверной культуре, или даже идеологи христианства, использовавшие при-



вычные архетипы для начального приобщения вчерашних язычников к вере во Христа. Вопрос о том, какие из отреченных книг имеют отношение к отечественному двоеверию, а какие древнерусские еретики «списали на помощь ереси своей» — требует специального исследования.

Несмотря на всю онтологическую противоестественность восходящих к различным основам компромиссных двоеверных форм, наличие таковых в неканонической переводной древнерусской книжности — объективная реальность. Пережиточные элементы язычества в апокрифах отразили разные срезы видоизменявшейся дохристианской духовности. Рассыпанные по памятникам и не всегда сразу узнаваемые скрытые двоеверные мотивы преобладают над грубодвоеверными сюжетами запрещенных, по определению Индексов, произведений. Двоеверие в апокрифах — частный случай двоеверия в древнерусской культуре вообще.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Некоторые исследователи склонны критически относиться к употреблению термина «двоеверие». Критика эта отчасти справедлива, ибо к синкретическим культурным образованиям чаще всего были причастны не два, а гораздо большее число исходных элементов. Наряду с разными традициями христианства (византийского, римско-католического, антиохийского, ирландского) на Руси действовали исламский и тюрко-хазарский факторы и довольно неоднородные славяно-варяго-русские, угро-финские и иранские языческие традиции. Понятие двоеверия в сложном синкретическом узле выделяет две определившие характер эпохи традиции: восточное христианство и славянское язычество. Приверженцы чистоты православия также скептически относятся к двоеверию, но уже не как к термину, а как к религиозному явлению. Они не склонны замечать чужеродных примесей, присутствующих в церковной и народной культурах. В данном случае предубеждение имеет сугубо идеологические основания. Вместе с тем многие исследователи осознают неоднородность духовного наследия Древней Руси и исследуют отдельные его компоненты. Нам представляется, что все богатство древнерусской культуры не вмещается в рамки греческого канона, а оригинальность и неповторимость ряда явлений отечественной культуры нередко имеет своим основанием двоеверие.

<sup>2</sup> См.: Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 454.

<sup>3</sup> См.: Мильков В. В., Пилюгина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 263–273.

<sup>4</sup> См.: *Соболевский А.* Волос и Власий // Русский филологический вестник. 1886. № 3. С. 185–187; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* К проблеме достоверности поздних восточных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. 6; *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мерликийского). М., 1982. С. 134–138.

<sup>5</sup> См.: *Рыбаков Б. А.* Славянский весенний праздник // Новое в археологии. Л., 1965. С. 254–257.

<sup>6</sup> См.: Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957. С. 40–61, 150.

<sup>7</sup> См.: Успенский Б. А. Указ. соч.; Мокеев Г. Русский Бог // Можайск — город русских. XVI век. М., 1992. С. 9–32.

<sup>8</sup> См.: Успенский Б. А. Указ. соч. С. 124–125.

<sup>9</sup> См.: Мильков В. В. Иларион и древнерусская мысль // Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1981. С. 6–38.

<sup>10</sup> См.: ПСРЛ. Т. II. М., 1962. Стлб. 143; О традиции летописания при Десятинном монастыре см.: Кузьмин А. Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969. С. 117 и след; *Его же*. Древнерусские исторические традиции и идейные течения XI в. // ВИ. № 10. 1971. С. 55–78.

<sup>11</sup> См.: Древняя Русь: пересечение традиций. С. 178.

<sup>12</sup> См.: Там же. С. 13–84.

<sup>13</sup> См.: Слово о полку Игореве. Древнерусский текст и переводы. М., 1965. С. 43, 44, 46, 48, 56–58. О двоеверной природе «Слова» см.: Слово о полку Игореве и древнерусская философская культура. М., 1989. С. 23–42, 67–74; 108–139.

<sup>14</sup> См.: Слово о полку Игореве. С. 44–47, 49, 55–56, 58, 61.

<sup>15</sup> См.: Мильков В. В. Мировоззренческие основы поэтической образности «Слова о полку Игореве» // Слово о полку Игореве и древнерусская философская культура. С. 43; Мильков В. В., Макаров А. И. «Слово о полку Игореве» — памятник синкретической культуры переходного периода // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 85–135.

<sup>16</sup> См.: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. II. М., 1913. С. 18, 24–25, 43. Исследование этой проблемы см.: Срезневский И. И. Свидетельство Паисиевского сборника о языческих суевериях русских // Москвитянин. 1851. № 5. Ч. II. С. 52–64; Шеннинг Д. О. Опыт о значении Рода и Рожаницы // Временник Московского общества истории и древностей российских. Кн. IX. М., 1851. С. 25–36; Срезневский И. И. Рожаницы у славян и других языческих народов. СПб., 1855; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1986. С. 439–440.

<sup>17</sup> См.: Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. М.; Л., 1960. С. 84–104.

<sup>18</sup> См.: Рабинович М. Г. Свадьба в русском городе XVI в. // Русский народный свадебный обряд. М., 1978. С. 7–31.

<sup>19</sup> Именно этим временем датируется исчезновение вещевого инвентаря из погребений и прерывание традиции изготовления амулетов (см.: Журжалина М. П. Древнерусские привески-амулеты и их датировка // СА. 1961. № 2. С. 122–140; Мильков В. В. Комментарии к иллюстрациям // Введение христианства на Руси. С. 250.

<sup>20</sup> См.: Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА. 1960. № 4. С. 58–59; *Его же*. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // СА. 1964. № 4. С. 91–102; Мильков В. В. Комментарии к иллюстрациям. С. 246–251; Николаева Т. В., Чернецов А. В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.

<sup>21</sup> См.: Стоглав. СПб., 1863. С. 140–142; Котляревский О. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868; Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев-Посад, 1913; Токарев С. А. Религиозные верования XX в. М.; Л., 1957. С. 34–

43; *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978; *Фролов А. А.* Пережитки язычества в древнерусской погребальной обрядности // *Древняя Русь: пересечение традиций.* С. 283–309.

<sup>22</sup> См.: *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979.

<sup>23</sup> См.: *Мильков В. В.* Эстетические установки в мировоззрении древних славян // *Эстетические ценности в системе культуры.* М., 1986. С. 49–52.

<sup>24</sup> См.: *Мильков В. В.* Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половина XII столетия // *Общественная мысль: исследование и публикации.* Вып. I. М., 1989. С. 5–27.

<sup>25</sup> См.: *Мильков В. В.* Учение стригольников // *Общественная мысль: исследования и публикации.* Вып. IV. М., 1993. С. 33–46.

<sup>26</sup> Подробнее см. главу «Споры XI в. „о высших силах” и „потаенные книги”» в наст. изд.

<sup>27</sup> Детально архаические дохристианские мотивы неканонических сюжетов о миротворении рассмотрены в главе «Апокрифические и ортодоксальные воззрения на космоустройство в Древней Руси».

<sup>28</sup> О мировоззренческой специфике апокрифического образа земного рая см. главу «Иной мир апокрифической литературы».

<sup>29</sup> Об этом см. главу: «Апокрифическая антропология в ее отношении к античному учению о стихиях и иным идейным традициям», «Апокрифические и ортодоксальные воззрения на космоустройство в Древней Руси».

<sup>30</sup> См.: РГБ. Рум. № 370. Л. 147–148.

<sup>31</sup> См.: *Соколов М. Н.* Славянская книга Еноха Праведного. М., 1910. С. 29–30.

<sup>32</sup> См.: *Щапов А. П.* Сочинения. Т. 1. С. 102. Примеч.

<sup>33</sup> РГБ. Овчин. № 54. Л. 96–96 об.

<sup>34</sup> РНБ. Погод. № 873. Л. 50.

<sup>35</sup> РГБ. Овчин. № 54. Л. 96 об.–97.

<sup>36</sup> Там же. Л. 97.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Основные аспекты литературной истории памятника изложены в следующих работах: *Лавровский П. А.* Описание семи рукописей императорской Санкт-Петербургской публичной библиотеки // *ЧОИДР.* 1858. Кн. 4. Вып. 3. С. 40–46; *Щеголев П. Е.* Очерки истории отреченной литературы: Сказание Афродитиана // *ИОРЯС.* 1899. Т. 4. Кн. 1. С. 150–170; *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусская апокрифическая литература // *История русской литературы.* Т. 1. М.; Л., 1941. С. 77; *Ее же.* Из истории русско-украинских литературных связей в XVII веке: (Украинские переводы «Хождения» игумена Даниила и «Сказания Афродитиана») // *Исследования и материалы по древнерусской литературе.* М., 1961. С. 245–299; *Бобров А. Г.* Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб., 1994.

<sup>40</sup> См.: *Бегунов Ю. К.* Новонайденное апокрифическое «Слово о звезде Ираньи» // *Ztschr. für Slawistik*. 1983. Bd. 28. H. 2. S. 238–257.

<sup>41</sup> См.: *Щеголев П. Е.* Указ. соч. Т. 4. Кн. 3. С. 1326–1344 *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 87.

<sup>42</sup> См.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // *СОРЯС*. 1890. Т. 52. № 4. С. 20–30.

<sup>43</sup> См.: *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 83–85. Подлинник «Слова обличительного» Максима Грека, развенчивающего «лживое писание Афродитиана», опубликовано в приложении к названной книге А. Г. Боброва (см.: С. 130–144).

<sup>44</sup> См.: Преподобный Максим Грек. Творения. Ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. С. 82–97.

<sup>45</sup> См.: *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 85–86.

<sup>46</sup> См.: *Милюков В. В.* Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // *Общественная мысль: исследования и публикации*. Вып. I. М., 1989. С. 18–19.

<sup>47</sup> См.: *Милюков В. В.* Учение стригольников // *Общественная мысль: исследования и публикации*. Вып. IV. М., 1993. С. 36–39.

<sup>48</sup> См.: *Топорков А. Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ матери-сырой земли в дер. Присно) // *Древнерусская литература. Источниковедение*. Л., 1984. С. 230.

<sup>49</sup> См.: *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 98.

<sup>50</sup> *Щеголев П. Е.* Указ. соч. Т. 4. Кн. 1. С. 185; *История русской литературы*. Т. 1. М.; Л., 1941. С. 77.

<sup>51</sup> РГБ. Синод. № 363. Л. 246–246 об.

<sup>52</sup> См.: *Борнград-Леви Г. М., Грантовский Э. В.* От Скифии до Индии. М., 1974. С. 81; *Мировая художественная культура*. М., 1997. С. 27.

<sup>53</sup> РГБ. Синод. № 363. Л. 247 об.–248.

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> См.: *Мифы народов мира*. Т. 1. М., 1987. С. 470; *Голубиная книга*. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991. С. 41; *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991; *Протп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996. С. 263 и след.

<sup>56</sup> РГБ. Синод. № 363. Л. 248.

<sup>57</sup> См.: *Даркевич В. П.* Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // *СА*. 1960. № 4. С. 61–62; *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981. С. 236 и след.; *Мифы народов мира*. Т. 2. С. 462.

<sup>58</sup> РГБ. Синод. № 363. Л. 249.

<sup>59</sup> См.: Там же. Л. 248–248 об.

<sup>60</sup> См.: Апокрифы Древней Руси. С. 49.

<sup>61</sup> См.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной литературы. Т. II. М., 1863. С. 140.

<sup>62</sup> Там же. С. 349–350.

<sup>63</sup> См.: Слово о полку Игореве. С. 56. Как и апокрифический Феникс, Кур «Слова» имеет прямое отношение к морской стихии, ибо локализация Кура в Тмутаракани, где «си-

нее море», восходит к представлениям о водной границе иного мира, а это и есть Океан, окружающий Вселенную, в котором мочит свои крылья солнечная птица, поднимая тем волны, пробуждающие петухов.

<sup>64</sup> См.: РГБ. Синод. № 363. Л. 249.

<sup>65</sup> См.: Там же. Л. 249 об.–250. Ср.: Апокрифы Древней Руси. С. 61–70.

<sup>66</sup> См.: РНБ. Погод. № 31. Л. 187–190.

<sup>67</sup> См.: *Тихонравов Н. С.* Отреченные книги древней России // Н. С. Тихонравов. Сочинения. Т. 1. М., 1898. С. 146–147.

<sup>68</sup> См.: ГИМ. Синод. № 853. Н. С. Тихонравов был склонен считать, что Индексы Киприана и Зосимы положили начало русской традиции запретов на ложные сочинения, хотя сами эти запреты, отражая как в зеркале, репертуар распространявшегося на Руси «богоотметного» чтения, воспроизводили наставления и рекомендации церковных Соборов, в частности 6-е и 61-е правила Трульского (VI Константинопольского) Собора, постановления Лаодикийского Собора IV в. (см.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 145; *Кобяк Н. А.* Списки отреченных книг // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI–первая половина XIV в. Л.*, 1987. С. 443). С запретом на гадание древнерусские книжники могли познакомиться и через тексты «Хроники» Георгия Амартола, дававшей подробные разъяснения «**О скотосмотрении, ѹбо о птице смотрении, храмѹ смотрении... нѹжной срезни... и трепетѹ различных частей тела**» (ГИМ. Синод. № 148. Л. 27 об.)

<sup>69</sup> РНБ. Соф. № 1285. Л. 46.

<sup>70</sup> Домострой. М., 1990. С. 35.

<sup>71</sup> Кириллова Книга. М.: Печатный двор, 1644. Л. 1–7.

<sup>72</sup> См.: *Пытин А.* Исследования для объяснения статьи о ложных книгах // ЛЗАК за 1861 г. Вып. 1. СПб., 1862. С. 1–55.

<sup>73</sup> См.: *Керенский Ф.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 54–55.

<sup>74</sup> См.: *Перетц В. Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды: I. К истории Громника. СПб., 1897. С. 43; *Андреева М. А.* Политический и общественный элемент византийско-славянских гадательных книг // *Byzantinoslavica. Praha*, 1930. Roč. II. S. 68.

<sup>75</sup> См.: *Андреева М. А.* Указ. соч. С. 68.

<sup>76</sup> См.: *Пытин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины // Русское слово. 1862. Вып. 1. Отд. 2. С. 48–130; *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. Т. 1. СПб., 1863; Т. II. М., 1863; *Его же.* Отреченные книги древней России // Сочинения. Т. 1. СПб., 1898; *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Пг., 1925; *Кобяк Н. А.* Индексы «ложных» и «запрещенных» книг в русской письменности // Древнерусские литературы: источниковедение. Л., 1984. С. 45–54. Среди отреченных текстов исследователи затрудняются указать соответствия «Чаровнику» и «Волховнику» Индексов.

<sup>77</sup> См.: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси // СОРЯС. Т. LXXXIV. № 1. СПб., 1903. С. 130–134, 137–143, 225, 428–432.

<sup>78</sup> См.: *Перетц В. Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды: III. К истории Громника и Лунника. СПб., 1903. С. 128–130.

<sup>79</sup> См.: *Андреева М. А.* Указ. соч. С. 39.

- 80 Домострой. С. 260.
- 81 Там же. С. 260–261;
- 82 См.: *Андреева М. А.* Указ. соч. С. 61.
- 83 См.: Там же. С. 62.
- 84 См.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 375–376.
- 85 См.: Там же. С. 399–444.
- 86 См.: *Симонов Р. А., Турилов А. А., Чернецов А. В.* Древнерусская книжность (Естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). Л., 1994.
- 87 См.: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 413–419.
- 88 См.: Стоглав. М., 1890. С. 181–189.
- 89 См.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 277–279.
- 90 См.: *Андреева М. А.* Указ. соч. С. 67.
- 91 См.: *Перетц В. Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды: II. К истории Лунника. СПб., 1901. С. 43 и след.
- 92 РГБ. Тр.-Серг. № 177. Л. 464 об.–465.
- 93 Там же. Л. 263 об.
- 94 Там же. Л. 265–265 об.
- 95 Там же. Л. 262 об.
- 96 См.: Там же. Л. 266–270.
- 97 См.: РГБ. Тр.-Серг. № 321. Л. 1235 об.–1244 об. Публикацию см.: *Тихонравов Н. С.* Указ. соч. С. 388–395; *Колесов В. В.* Гадальные книги // Домострой. М., 1990. С. 263–264, 274–276.
- 98 См.: *Колесов В. В.* Указ. соч. С. 274.
- 99 См.: Там же. С. 275.
- 100 *Керенский Ф.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. № 3. С. 56.
- 101 Там же. С. 54.
- 102 Там же.
- 103 *Пытин А.* Заметки по литературной археологии // Древности. Т. 1. М., 1967. С. 113.
- 104 *Андреева М. А.* Указ. соч. С. 53.
- 105 Там же. С. 57.
- 106 *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. М.; Л., 1960. С. 95.
- 107 Повесть временных лет. Т. 1. М.; Л., 1950. С. 118.
- 108 Там же. С. 119.
- 109 Там же. С. 120.

- 110 Там же.
- 111 Там же.
- 112 См.: Повесть временных лет. Т. 2. М.; Л., 1950. С. 281.
- 113 Повесть временных лет. Т. 1. С. 29–30.
- 114 Комарович В. Л. Указ. соч. С. 112.
- 115 См.: Повесть временных лет. Т. 2. С. 394–395.
- 116 Повесть временных лет. Т. 1. С. 111.
- 117 См.: Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества. Т. 2. М., 1913. С. 68, 69, 93, 100, 275.
- 118 Повесть временных лет. Т. 1. С. 111.
- 119 См.: Мельников П. И. Солнечные знамения, виденные в России до XVI столетия // Отечественные записки. 1842. Т. 22. Ч. II. С. 52; Святский Д. О. Очерки истории астрономии в Древней Руси // Историко-астрономические исследования. Вып. VII. М., 1962. С. 90–92.
- 120 Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры // Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. Т. 1. СПб., 1913. С. 200.
- 121 См.: Успенский В. Толковая Палея. Казань, 1876. С. 27.
- 122 Иоанн Дамаскин. Указ. соч. С. 200.
- 123 См.: Там же. С. 201.
- 124 См.: Там же. С. 198.
- 125 Иоанн экзарх Болгарский. Шестоднев // ЧОИДР. Кн. 3. М., 1879. Л. 115 об.–116.
- 126 ПСРЛ. Т. 2. М., 1962. Стлб. 635.
- 127 См.: Мельников П. И. Указ. соч. С. 60–70.
- 128 См.: РНБ. Соф. № 1262. Л. 103.
- 129 См.: Гальковский Н. Указ. соч. С. 61, 68–69, 92, 94, 100, 115, 274–275, 305–308.
- 130 Там же. С. 100.
- 131 См.: ИРЛИ. Пинежское собр. № 505. Л. 17.
- 132 Иоанн Дамаскин. Указ. соч. С. 200.
- 133 См.: Там же. С. 213, 231.
- 134 Изборник 1076 года. М., 1965. С. 504.
- 135 Там же. С. 499–503.
- 136 См.: Там же. С. 579.
- 137 Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 56.
- 138 Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. IV. Казань, 1890. С. 116–117.
- 139 Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. 1. Казань, 1859. С. 441.
- 140 Успенский В. Толковая Палея. С. 28.
- 141 См.: Там же.

- 142 См.: *Святский Д. О.* Указ. соч. С. 71–76.
- 143 См.: *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества. Т. 2. М., 1913. С. 188.
- 144 Цит. по: *Срезневский И.* Роженицы у славян и других языческих народов. М., 1855. С. 9.
- 145 См.: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области духовного стиха // *СОРЯС*. Т. 46. СПб., 1890. № 6. С. 177, 208.
- 146 См.: *Срезневский И.* Указ. соч. С. 1–29.
- 147 *Гальковский Н.* Указ. соч. С. 93.
- 148 См.: *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 1: Всенародный месяцеслов. СПб., 1901; Т. 2.: Всенародная агрономия. СПб., 1905.
- 149 См.: РГБ. Рогожск. № 608. Л. 229 об.–230. Публикацию текста в переводе см.: *Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования*. М., 1997. С. 59–60.
- 150 РГБ. Рогожск. № 608. Л. 230–230 об.
- 151 Источники по истории еретических движений конца XIV–начала XVI вв. // *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–начала XVI вв. М.; Л., 1955. С. 241.
- 152 *Гальковский Н.* Борьба христианства с остатками язычества. Т. II. М., 1913. С. 52.
- 153 См.: *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 77.
- 154 См.: *Славянская мифология*. М., 1995. С. 204–206.
- 155 *Рождественская М. В.* Апокрифы об Илье-пророке // *Словарь книжников и книжности Древней Руси: XI–первая половина XIV в. Л.*, 1987. О двоеверных воззрениях, связанных с этим христианским персонажем, см.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 164–170; *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 40; *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // *Обряды и обрядовый фольклор*. М., 1982.
- 156 См.: *Кирпичников А.* Св. Георгий и Егорий Храбрый: Исследования литературной истории христианской легенды. СПб., 1879.
- 157 *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов: II. Святой Георгий в легенде, песне и обряде // *Записки Императорской Академии наук*. Т. 37. Кн. 1–2. СПб., 1880. С. 50–52.
- 158 См.: *Веселовский А. Н.* Указ. соч. С. 5–9, 53–55, 132–136, 150–151.
- 159 Там же. С. 9.
- 160 *Мочульский В.* Указ. соч. С. 132.
- 161 Там же. С. 157.
- 162 *Веселовский А. Н.* Указ. соч. С. 24.
- 163 Публикацию древнерусского текста памятника см.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. II. М., 1863. С. 100–110. Перевод памятника на совре-



менный русский язык опубликован в кн.: Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 133–140.

164 Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 101.

165 Там же. С. 32.

166 Там же. С. 34.

167 Там же.

168 См.: Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 113, 118, 132, 137.

169 Там же. С. 113.

170 См.: Там же. С. 112–118. См. также: Истрин В. М. Апокрифическое мучение Никиты. Одесса, 1899. С. 3–80.

171 См.: Тихонравов Н. С. Указ. соч. С. 132.

172 См.: Там же. С. 95.

173 См.: Там же. С. 194.

174 См.: Там же. С. 199.

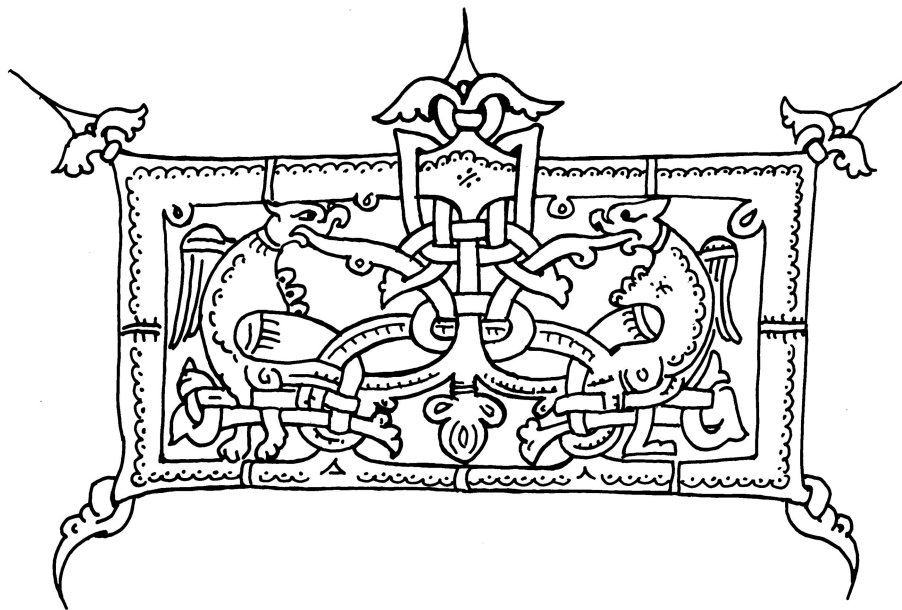
175 См.: Там же. С. 180.

176 См.: Тихонравов Н. С. Указ. соч. Т. 1. С. 233–240.

177 См.: Тихонравов Н. С. Указ. соч. Т. 2. С. 5–10.

178 См.: Там же. С. 289–310.





## АПОКРИФИЧЕСКИЕ ДОПОЛНЕНИЯ КАНОНИЧЕСКИХ ЕВАНГЕЛИЙ\*

**Т**ермин «апокрифическое евангелие» уже сам по себе является парадоксальным, то есть противоречивым по внутреннему содержанию. Такая противоречивая афористичность — наличие отрицательного и утвердительного оттенков одновременно (как наличие двух полюсов) — отразила своеобразие исторической судьбы жанра в христианской культуре.

Понятие «ευαγγέλιον» в значении ‘радостная весть’ родилось в греческой среде классического периода, где оно имело и дополнительный оттенок ‘воздаяние (награда) за радостную весть’; ‘благодарственная жертва за радостную весть’. В эпоху позднего эллинизма это понятие относится уже к культу римского императора со значением сообщения о различных событиях в жизни обожествленного правителя.

Из еврейской библейской традиции подобное понятие приходит со словом «besoga» в значении ‘весть’ и ‘радостная весть’ или ‘награда за радостную весть’<sup>1</sup>. И уже через Септуагинту передается словом «ευαγγέλια», попадая в обиход протохристианских общин<sup>2</sup>.

Исторически первый «биограф» жития Христова Марк<sup>3</sup> первым же и употребляет этот термин: «Начало Евангелия Иисуса Христа Сына Божия...»<sup>4</sup>; «...пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царства Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царство Божие: „Покайтесь и веруйте в Евангелие“»<sup>5</sup>. Из этого видно, что именно Иисус как раз и несет «благую весть», что подтвер-

---

\* Автор раздела А. И. Макаров.

ждает и Матфей: «...и ходил Иисус по всей Галилее, уча в синагогах их и проповедуя Евангелие Царствия»<sup>6</sup>.

Современные исследователи Нового Завета склонны видеть двойной подтекст в зачине Марка: не только «начало вести Иисуса Христа», но и «начало вести об Иисусе Христе». Приводятся аргументы в пользу обоих толкований<sup>7</sup>. Таким образом, в новозаветном значении слова «εὐαγγέλιον» заключается христианская весть о спасении, совершившемся в Иисусе Христе. А поскольку это уникальное событие, то и употребляется слово в единственном числе, означая «провозвестие Христа».

У апостола Павла это понятие приобретает оттенок «проповеди о спасительном деянии Бога во Христе»: «Напоминаю вам, братья, Евангелие, которое я благовествовал вам»<sup>8</sup>. Кроме того, апостол Павел напоминает коринфянам весть о смерти и воскресении Иисуса как о спасительном событии: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша»<sup>9</sup>. Исследователи отмечают, что уже в 50-е годы I в., к которым относят послания Павла, слова и спасительная миссия Иисуса не обозначались как Евангелие<sup>10</sup>.

И в первой половине II в. слово «εὐαγγέλιον» по-прежнему указывало лишь на содержание христианского провозвестия. По мере того как нормативный авторитет Иисуса Христа переходил на книги, сообщавшие о его деяниях, понятие «евангелие» становилось литературным термином. Самое раннее его употребление в таком смысле отмечено в «Дидахе» (учение 12 апостолов) на рубеже I–II вв., а также во «Втором послании Климента» неизвестного автора середины II в. Постепенно письменное изложение истории жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа стало пониматься как Евангелие в привычном для нас значении. Термин этот фигурирует в первой «Апологии» Юстина (50-е годы II в.): «Ибо апостолы в воспоминаниях, которые называются Евангелиями, передали, что им было так заповедано»<sup>11</sup>. Появившиеся с конца I в. сочинения от имени апостолов Иисуса стали приобретать форму: «Евангелие (κατὰ) по Матфею... от Луки... по Иоанну».

Постепенно оформлялось представление о том, что Евангелие может быть в подлинном смысле слова лишь единым «Евангелием об Иисусе Христе». Возникли попытки гармонизации основных четырех Евангелий. Так, например, Татиан, ученик Юстина, выпускает «Диатесарон», или «Евангелие по четырем», распространенное в сирийских общинах и уничтоженное в V в. Церковью как еретическое. Однако попытки подобной гармонизации Четвероевангелия продолжались. Августин написал специальный трактат «О согласовании четырех Евангельских книг». В последнее время аналогичные тенденции нашли отражение в специально составленном приложении к Библии — «Последовательность евангельских событий по четырем евангелистам»<sup>12</sup>.

Уже в период раннего христианства появляется тенденция дополнения Четвероевангелия, находившаяся в русле стремления более полного выявления «благой вести» о жизни и деятельности Иисуса Христа. Когда популярность не освященных каноном текстов стала возрастать, восполняя в сознании верующих пробелы

евангельской биографии Христа, — появились и первые запреты. Именно эти произведения впоследствии и получили в литературе наименование апокрифических евангелий.

В современной науке принято деление апокрифических евангелий на три группы. К первой относятся апокрифические произведения, предваряющие канонические Евангелия (фрагментарные тексты из Оксирина и т. н. иудео-христианских евангелий — «Евангелия эбионитов», «Евангелия евреев» и «Евангелие Петра»). Это самый ранний слой апокрифической литературы, отвечавший главному формальному признаку жанра Евангелия — повествованию о земной жизни Иисуса, быть способом выражения вести о спасении во Христе. Ко второй группе апокрифических евангелий принадлежат гностические евангелия, особой теологической задачей которых являлась передача тайного знания. К ним относятся следующие произведения середины II в.: «Евангелие Фомы» (признаваемое ранее чуть ли не за пятое Евангелие), «Евангелие Филиппа», «Евангелие Марии». В третью группу включают датируемые второй половиной II в. «Протоевангелие Иакова» и «Евангелие детства» («Сказание Фомы, израильского философа, о детстве Господа»), а также «Евангелие Никодима» III в., повествующее о крестной смерти Христа и сошествии Его во ад.

Собственно, термин «апокрифический» церковные писатели позаимствовали у гностиков, со временем отождествив значение «тайный, скрытый, сокровенный» с понятием «поддельный, ложный». Они применяли этот термин к сочинениям, возникавшим вокруг формировавшегося канона. Уже с конца II в. внеканонические сказания получили название «апокрифические евангелия». Парадокс здесь заключался в том, что «благая весть» о Христе проповедовалась в рамках произведений, не принятых Церковью. Собственно, если отправляться от слов, произносимых на литургии в храме: «Всякое дыхание да славит Господа», то здесь Церковь как бы отнимает право славить Господа у авторов текстов, созданных во славу Иисуса Христа, но не вошедших по разным причинам в число авторитетных книг. По ходу и логике истории сама жизнь все расставляла по своим местам. Церковь порой невольно принимала складывавшуюся исподволь традицию, которая, согласно ее же определениям, являлась сомнительной и неистинной. Так, из «Первоевангелия Иакова» позднее вырастает культ Богородицы. А мотивы «Евангелия Никодима» фигурируют в торжественном пасхальном богослужении и включаются в оформление литургического пространства.

Идея «благой вести» и литературные жанры, ее обслуживавшие, вырастают на почве мессианизма. Начиная с провозвестия израильских пророков, «благая весть» предвосхищается в провидении грядущих событий. В Библии пророчеству соответствует специфическое время (грамматическое и мировоззренческое) — *perfectum propheticum* (прошедшее пророческое), употребленное для обозначения будущих событий, видимых только избранными Божиими, — например, когда Исайя говорит о грядущих страданиях помазанника Божьего: «И мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему»<sup>13</sup>. Со времен пророческих провозвестий в израильском обществе нарастало ожидание прихода Мессии<sup>14</sup>.

У Даниила Мессия выступает уже как «Сын человеческий»<sup>15</sup>. В терминологии Филона — это «небесный человек». Таким образом, Мессия сближается с Адамом до грехопадения (в апостольском послании Христос — «последний Адам»<sup>16</sup>). Для ветхозаветных пророков характерна тенденция устремления от слишком темного настоящего — к светлому будущему, что затем найдет отражение и в новозаветных Евангелиях. Ожидаемое избавление от бед, которое возлагалось на Мессию, мыслилось связанным не только с муками самого народа, но и с муками самого Мессии. Глубоко в недрах иудейского менталитета был заложен мотив мук Мессии, т. е. бед и страданий неслыханной силы, долженствующих предшествовать прорыву мессианского времени, времени окончания ожидания Мессии. В иудейской традиции даже возникает версия о двух Мессиях — гибнущем и торжествующем. Позже это наложит свой отпечаток на христианское учение о двух пришествиях Христа — сначала это явление в мир с благой вестью и мученическая смерть, потом — пришествие во Славе (парусия).

В религиозных представлениях христиан образ Мессии переосмысливается и видоизменяется. На место «избавителя» только «избранного народа» христианство ставит «искупителя» грехов всего человечества. С приходом Христа мессианские ожидания преобразуются в эсхатологическое переживание. Христос-Мессия пришел в «последние времена»<sup>17</sup> и «победил мир»<sup>18</sup>.

Для первого поколения христиан земная жизнь Иисуса, его возвышение к Богу и ожидаемая парусия составляли три этапа актуального, длящегося, еще не завершенного настоящего времени. Все эти события мыслились как три акта одной «драмы спасения». Соответственно и Христос воспринимался как Спаситель<sup>19</sup>. Композиция этой драмы не предусматривала никакого будущего времени внутри истории<sup>20</sup>.

Если в эллинистическом христианстве ожидание скорой парусии составляло центр веры, а мотив «близкого ожидания» присутствовал в синоптических Евангелиях (у Марка и, особенно, в Евангелиях Матфея и Луки<sup>21</sup>), то в «Евангелии Иоанна» уже происходит отказ от «близкого ожидания» и перенос решающего эсхатологического свершения в прошлое: событие спасения впервые отождествляется с приходом в мир Иисуса, с его смертью и Воскресением. Но здесь Иоанн идет уже следом за апостолом Павлом, послания которого датируются более ранним временем — 50-ми годами I в. В посланиях Павла не проявляется особого интереса к жизни Иисуса, для Павла более важны смерть Иисуса на кресте и его Воскресение, которые видятся как решающее спасительное событие.

Именно с текстов Павла акцент веры с напряженного эсхатологического переживания переключается на веру в воскресшего Христа<sup>22</sup>. Мессия Иисус первый раз приходит «в образе раба» как Учитель, Исцелитель и Искупитель, который к тому же отказывается «судить людей». Этот период и воспринимается верующими как «длящееся настоящее». Воскресение Христа трансформируется затем в ожидание прихода его во Славе, когда он «придет со славою судить живых и мертвых». И спасение должно завершиться в эсхатологической перспективе загробного суда. Явление Спасителя переносится в плоскость будущего. Происходит как

бы удвоение эсхатологического финала<sup>23</sup>: во временном плане векторное направление в будущее совмещается с векторным разворачиванием настоящего времени в сторону сопереживания Пасхального *со-бытия*. Религиозное сознание, с одной стороны, как бы переводится на режим воспоминания богоспасительного явления Христа-Мессии, а с другой стороны, дабы не замкнуться на прошлом, религиозное христианское сознание дополняется упованием на грядущее явление Христа во Славе.

Евангельская «благая весть» базируется на сквозной идее мессианского предвосхищения (ожидания), пасхального сопереживания, литургического воспоминания и религиозной веры и надежды на грядущее спасение во Христе. Именно такова динамика Предания на стадии канонического его оформления. Стремление же узнать о Спасителе больше, чем давал канон, приводило к тому, что появлялись произведения, восполнявшие существующие пробелы в жизнеописании Христа. Таким образом возникала апокрифическая «оболочка» вокруг основного канонического ядра.

Уже в каноне в описании личности Христа и его деяний основной вероучительный акцент делается на элемент чудесного. Чудо в деяниях Иисуса становится демонстрацией божественной власти. Иисус предстает как божественный чудотворец, являя через свои действия мощь и силу Бога. «Связь между чудесами и христологическим интересом подтверждается и наблюдениями над историей традиции. Изображение чудес в письменной традиции разрастается: у Матфея и Луки элемент чудесного выражен сильнее, чем у Марка; у Иоанна — сильнее, чем у синоптиков»<sup>23</sup>. Наиболее силен элемент фантастически чудесного в «Апокалипсисе», который Предание приписывает евангелисту Иоанну, а наука ставит особняком.

Апокрифические Евангелия особенно отличаются элементами чудесного, с яркой детализацией, рассчитанной на экзальтированное религиозное воображение, а значит, и на укрепление веры в сверхъестественный характер изображаемых событий. Эта апокрифическая манера призвана повергать в религиозное смятение умы верующих, вызывать в душе человека восхищение и страх, чтобы находясь в этом состоянии верующий смог бы уловить трепещущим сердцем малейшую надежду на спасительное ожидание явления Христа.

Ярким примером такой апокрифической трактовки чудесного является «Первое евангелие Иакова», известное также под названием «Откровение Иакова. Рождение Марии». Появление этого апокрифического текста не было самоцелью для изображения жизни только Марии как матери Иисуса. В уже существовавшем своде основных Евангелий отсутствовало подробное благочестивое описание жизни Богоматери, с личностью которой связывалась провиденциальная миссия боговоплощения Сына Божия. Это означало, что без внимания оставалась история богоизбранничества, не было также описано детство Иисуса после его чудесного рождения. А в то же время появлялись сочинения противников христиан (например, Цельса и др.), пытавшихся опорочить имя родительницы Иисуса и бросить тень на благочестивую жизнь земных его родителей. Уж коль позволял себе усомниться в невинности Марии сам Иосиф, то какова же могла быть реакция прочих

единоплеменников, особенно недоброжелателей. Если жизнь Спасителя, отраженная в Четвероевангелии, была связана с необычными, порой чудесными деяниями, через которые сам Бог являл себя, то апокрифические сочинения, расширявшие представления о земной жизни Христа, а также о том, что предшествовало рождению Его, еще в большей мере, нежели канонические, были наполнены чудесными событиями.

Когда Евангелие воспринималось преимущественно в спасительном, а не в жизнеописательном смысле, роль Марии в глазах первых христиан не занимала важного места. Позже, когда христианство окрепнет, возрастет значение священной истории, и, как важнейшая часть этой истории, легендарные предания о необычайно чудесных событиях богоизбранничества лягут в основу культа Богоматери.

Апокрифическая история чуда Боговоплощения представлена автором «Первоевангелия» следующим образом. Усыхает одна из ветвей израильского древа. Богатая и знатная семья бесплодна. Супруги Иоаким и Анна начинают неистово молить Бога снизить до их беды и послать им дитя. В награду за их благочестивость Господь являет первое чудо — через ангела сообщает Анне, что она зачнет и произведет необыкновенное дитя. По прошествии положенного срока Анна рождает дочь Марию, которая, по обету, посвящается храму Господню. Согласно апокрифическому преданию, необычное рождение и последующая жизнь Марии — это приурочивание к высшему предназначению.

Как голубка, жила Мария в храме, чудесным образом принимая пищу из рук ангела. Когда исполнилось ей 12 лет, по чудесному знамению, обручена она была престарелому вдовцу Иосифу-плотнику. Затем в череде чудес происходит самое судьбоносное для утверждения веры и самое непостижимое для обыденной иноверной логики событие. Марии является архангел, который возвещает, что зачнет она по слову Божьему, что осенит ее сила Всевышнего и что рожденное ею дитя будет Сыном Всевышнего. И сразу же чудесным образом первосвященник благославляет ее, возвеличивая предстоящую ей жизнь. После чего родственница ее Елизавета чудесно провидит в Марии мать Господню. Сама Мария не может постичь тайну, открытую ей архангелом Гавриилом, не может понять величие своего предназначения. Череда чудес продолжается после возвращения Иосифа, который, видя беременную Марию, впадает в сомнение. Но ангел ночью является к Иосифу и сообщает ему замысел Божий о том, что родится Иисус, который спасет мир от наказания за грехи. Затем Иосиф с Марией чудесным образом оправдываются перед лицом первосвященников, проходя обряд испытания «водою обличения». Наконец провидение приводит Марию и Иосифа в Вифлеем. Апофеоз как бы непрерывно длящегося чуда — это рождение божественного младенца Иисуса. Все замирает и прислушивается, весь мир внимает, оставив суетные дела, рождению Спасителя. Немота — это восторг и изумление перед неординарностью, небывалостью и величием сакрального события. В этот торжественный и неповторимый момент пред всем миром Господь являет своего Сына. Вот для чего нужно было все предыдущее накопление чудесного. Предшествующая череда чудес



Иаков, Мария и Иосиф.

Фрагмент иконы «Рождество Христово» из Холмогор. XVI в.

лишь предвосхищает главное чудо Богоявления. Апокрифические мотивы чудесного знаменуют непостижимую для человека тайну.

В апокрифическом сюжете, посвященном рождению Христа, еще более усиливается или, по крайней мере, удерживается автором на постоянной высоте интенция чудесного. Пришедшая повитуха увидела «облако сияющее» в пещере, где рожала Мария. Иосиф и повивальная бабка Саломия не смогли вынести яркого света, окружавшего младенца. Символ сияющего облака в пещере и яркий неземной свет, предвещающий появление младенца, — это атрибуты самого Божества, сопричастствовавшего чудесному рождению Иисуса.

Уже в первый день явления Иисуса в мир вокруг него свершаются чудеса. Апокриф ярко живописует сомнение Саломии, которое по сравнению с сомнениями неверующего Фомы, вырастает до невиданной дерзости: Саломия посягает в



своим бесчестном неверии на божественную непорочность девственного лона. За неверием следует суровое божественное возмездие: у Саломии отнимается рука. Но через раскаяние приходит ее чудесное избавление от недуга, с чего, по сути, и начинается среди людей вера во всемогущество Богочеловека.

Черета не чуждых каноническим воззрениям чудес апокрифического повествования завершается традиционным сюжетом поклонения волхвов. Затем следует эпизод чудесного спасения Елизаветы со своим младенцем Иоанном (будущим Крестителем).

Почти в то же время, что и «Евангелие Иакова» (т. е. в конце II в.), появляется и основной сюжет о детстве Христа, ходивший во многих списках под названием «Сказание Фомы, израильского философа, о детстве Господа». Чудесная история рождения Иисуса как бы продолжается жизнеописанием происходивших с ним чудес в молодые годы. Автор «Евангелия детства» через чудесное стремится показать божественную силу ребенка Иисуса и могущественную власть его как над природой, так и над людьми, окружавшими сына Марии с детства. Иисус апокрифа проявляет божественную проницательность и провидческую мудрость смлада. Автору было важно включить чудо в бытовую реальность и этим возвысить того, кто его совершил. Прославление чудесного события было рассчитано на то, чтобы привести к вере в сотворившего чудо. Уверовавший в могущество Христа-ребенка как бы становился под защиту божественного покровителя и заступника, а неверующие наказывались. Так в апокрифе недвусмысленно формулируется принцип: уверуешь — получишь помощь, не уверуешь — будешь наказан.

Достаточно лишь вкратце остановиться на перечислении чудес, чтобы понять идейный замысел автора: пятилетний Иисус лепит из глины 12 птиц и, оживляя их, отпускает на волю. Эта глубоко символическая сцена знаменует собой идею того, что приход Христа в мир несет торжество жизни над смертью. В следующем апокрифическом сюжете юный Иисус в гневе иссушает своего сверстника (как в каноническом сюжете иссушает не дающую плодов смоковницу), а в другом случае, рассердившись, умерщвляет толкнувшего его приятеля. Все указывает на то, что это всемогущий Бог, которому дано миловать и карать тех, кто его не чтит.

В апокрифе повествуется о несвойственном для простого человека знании книжной премудрости, которую Иисус проявляет перед учителем Закхеем, поясняя ему потаенный смысл начертания букв. Автор здесь приписывает Иисусу знание сокровенного в грамоте. В разговоре с учителем Иисус-отрок раскрывает истинные смыслы обыденного, недоступные для пребывающих в духовной слепоте неверия. Этот апокрифический мотив включает в себе призыв к тому, чтобы люди прозрели и уверовали в того, кто послал Иисуса сюда. Свершаемые юным Иисусом чудеса призваны подтвердить его божественные способности. В разных списках апокрифа воспроизводятся и другие эпизоды чудесных исцелений, спасения от смерти и прочих невероятных для простого смертного дел. Из апокрифа можно было узнать, как Иисус исцеляет сильно поранившегося сверстника, как оживляет разбившегося мальчика, как приносит воду в одежде, вместо разбитого

кувшина. Иисус, посеяв малую толику пшеницы, собирает великий урожай. Символическое значение последней сцены очевидно: бросив всего лишь несколько слов о вере, можно спасти во Христе многочисленных верующих. Видимо, этот аллегорический смысл мы вполне можем отождествлять с тем побудительным стимулом, который подвигнул безымянного автора апокрифа на создание компактного и емкого произведения, прославляющего Христа и призванного пробудить и утвердить веру во всемогущего Богочеловека.

«Протоевангелие Иакова» и «Евангелие детства» своим пафосом чудесного как бы расширяли представления о жизни Иисуса. И, кроме того, именно пафос чудесного ярче воздействовал на религиозное сознание, придавая Иисусу вполне земные черты через открытие новых страниц в его жизни. А значит, чувство сострадания, сопереживания и понимания исходных этапов его тернистого пути привлекало большее количество последователей, приобщавшихся к христианству. К тому же во времена гонений и преследований появление дополнительных произведений о матери Иисуса и о детстве его самого придавало человеческую теплоту христианским воззрениям. По-земному это было так понятно, и за это можно было страдать.

Но наряду с произведениями, углублявшими представления о личности родителей Иисуса, его рождении и детстве, появлялись произведения, где история земной жизни Иисуса уточнялась как бы пред его смертным концом и даже живописались события, которые виделись религиозным авторам за крестной смертью Христа. Причем заполнялась именно лакуна, присутствовавшая в канонических Евангелиях. Так, пробел в Священном Писании между крестной смертью Христа-Мессии и его Воскресением и затем явлении своим ученикам искушал желанием восполнить историю явления Бога Сына в мир. Апокриф предлагал ответить на вопросы: где находился Христос после своей крестной смерти? когда чудесным образом исчез из гробницы? где пребывал до своего Воскресения? От имени Карина и Лицеоша — свидетелей и очевидцев одного из самых сокровенно-чудесных деяний Христа-Спасителя — описывается сошествие Сына Божьего во ад, в преисподнюю — это средоточие сил смерти и зла. В событии Сошествия Бог распространяет свою власть на узилище, где находились до того момента все смертные — и грешники, и праведники.

Из апокрифического описания, составленного со слов непосредственных свидетелей, передававших тайну чудесного сошествия Христа во ад, читатель в подробностях узнавал о главном из деяний воплотившегося Бога. В живых подробностях в тексте повествуется о том, как врата адовы не могут сдержать входящего в преисподнюю Господа, как Царь Славы силою своею связывает дьявола и предает его муке вечной. Сам же Ад вменяет Сатане в вину, что тот на смерть осудил и на кресте распял не имевшего ни единого греха и тем самым погубил царство тьмы. Никто прежде не выходил из недр преисподней, этого вместилища грехов и виновности. Но после сошествия Христа Господь призывает к себе всех святых и выводит их вверх, из ада. Из рук в руки передает Господь всю свою свиту архангелу Михаилу, который и вводит их в райскую обитель. Христос является во Славе

и в преисподней данной ему Богом силой он не только осуждает царящее там зло смерти, но и освобождает праведников из-под действия забвения в смерти. Здесь, таким образом, проводится основополагающая для христианства мысль о том, что единая праведная жертва искупает все грехи, если она истинна и целостна от начала; иначе говоря, только абсолютно целостное способно восстанавливать ущербность и неполноту.

В описании чудес апокрифы, дополняя друг друга, образуют единые звенья одной цепи восхваления всемогущества Бога. В этой цепи «Евангелие Никодима» является не просто завершающим, но как бы замковым кирпичом в целостном своде. Именно в этом произведении Христос предстает в Силе, присутствуя как бы на генеральной репетиции своего будущего пришествия во Славе. И здесь он является не столько судить мертвых, сколько побороть сами силы ада и зла. Своей крестной мукой, своей праведной жертвой Христос спас людей от греховности мира, и теперь только вера во Христа может спасти самого человека. Тем самым произошло замыкание религиозного сознания на прошлые события, на события свершившиеся. Спасительная вера в Христа приходит как бы через воспоминание о его жертвенной смерти и его земных деяниях. И здесь эсхатологическая тенденция как бы замыкалась в прошлом. Но этого было недостаточно. И следующим теологическим моментом стало разворачивание эсхатологической тенденции снова в будущее, куда должны быть устремлены чаяния и ожидания верующего во Христа. Эту нацеленность и создавала апокрифическая история о сошествии Христа во ад. В этом чудесном событии, как отмечает С. С. Аверинцев, происходит эсхатологическое удвоение<sup>24</sup>: один вектор замыкается на прошлое, другой направлен в грядущее, предвосхищая будущее.

В христианской вероучительной доктрине сакральный эпизод «Сшествия во ад» стал фактически центральным, даже не будучи включенным в канонические сочинения. Это был по-своему уникальный факт, имевший в веках яркий резонанс и оставивший глубокий след в отечественной культуре. Показательно и то, что «Евангелие Никодима», будучи апокрифическим, даже не было включено в Индексы.

Серия менее значительных чудес обрамляет апокрифический рассказ о Распятии, Воскресении и Сошествии во ад. В начальной части неканонического повествования осуществляется как бы приурочивание к главному событию данного неканонического евангелия. История осуждения Христа на смерть здесь изложена подробнее, чем в канонических Евангелиях, а образу Пилата придано особое значение. Обращает на себя внимание частичное оправдание Понтия Пилата в решении участи Иисуса, и все это происходит на фоне самого резкого осуждения иудейства, которое является одним из основных мотивов «Евангелия Никодима». Элементы чудесного пронизывают повествовательную ткань произведения. Излучение магии чудесного, исходящее от самого Иисуса, чувствуется во всем, к чему он имеет хоть малейшее отношение. Напряжение от проявления чудес как бы нарастает, переходя во второй части, в «Сошествии во ад», в апофеоз христианского

представления о чудесном. Проявление чуда в антииудейском контексте — это всякий раз возвышение новоутвержденной веры во Христа.

Первое чудо совершается на фоне иудейских наветов на Иисуса, уже находящегося под стражей. Стражник, вводя Иисуса в преторию, чудесным образом вдруг распростер пред ним платок в знак уважения и почета. При повторном введении Иисуса знамена со знаменосцами преклоняются пред ним. В среде иудеев после этих чудесных знамений начинается раздор, наветы на Иисуса усиливаются. Но одновременно возрастает распря среди обвиняющих и появляется немало защитников Иисуса. Пилату же становится ясно, что «нет греха в этом человеке». Чудеса приводят Пилата, как свидетеля необыкновенного, на грань веры во всемогущество «царя иудейского», только иудеи неколебимы в своем неверии и злобе. Затем в апокрифическом повествовании появляются очевидцы чудесных исцелений Иисусом калек и немощных. Вспоминается также чудесное воскресение Лазаря, совершенное Иисусом. Нарастание чудес усиливает колебания Пилата в решении участи Иисуса, и он умывает руки свои перед «жестокосердным» народом израильским и первосвященниками иудейскими, которые принимают на себя и на детей своих кровь невинного Христа.

Следом идет событие чудесного исчезновения из темницы Иосифа Аримафейского, обрядившего тело Иисусово после смерти по закону иудейскому. Живописен апокрифический рассказ Иосифа о чудесном явлении Иисуса ему в темнице и об освобождении из нее. Иудеи приходят в полное смятение от этого рассказа, они стараются отыскать в своих преданиях причину для объяснения случившегося и припоминают такие же чудесные вознесения Еноха и Илии. Они пытаются осмыслить чудо Иисусово в ряду непрерывности иудейской традиции мессианских явлений, но иудеи не способны понять новое эпохальное значение чуда. Иисус осмысливается ими не как посланник Божий, а как воплощенный Бог.

В тексте воспроизводится свидетельство сторожей иудейских о чудесном Воскресении Иисуса в гробнице и как бы задокументировано желание иудеев скрыть эту тайну за счет подкупа очевидцев. Затем появляются свидетели встречи Иисуса с учениками и последовавшего за этим чуда Вознесения. Весть об этом великом знамении, попирающем неверие, переполошила верхушку иудейскую. Первосвященники пытаются сравнить Вознесение Христа с вознесением Илии. Чудо явления могущества Богочеловека оказывается выше понимания иудейского.

Общее количество неканонических евангельских текстов в раннехристианской литературе было значительно бóльшим, нежели обозначено нами<sup>26</sup>. Мы же сознательно ограничились характеристикой лишь тех произведений, которые существовали в славянских переводах и перешли, благодаря им, в отечественную культуру<sup>27</sup>.

Широкому распространению «Евангелия Никодима» («Никодимово евангелие») и «Первоевангелия Иакова» в немалой степени способствовало то обстоятельство, что оба названных памятника считались практически благонадежными, по духу и по фактуре не противоречившими канону<sup>28</sup>. Но известны и крайне отрицательные отзывы о полезности апокрифических дополнений к священной био-

графии Христа. Андрей Курбский высказывался, например, безапелляционно и резко: «Довольно, думаю, четырех Евангелий, не нужно пятое... Поистине ложь есть сие писание и неправда и написано от некоего неискусного и неправого»<sup>29</sup>.

Считается, что списки «Евангелия Никодима» стали известны на Руси в XVI в. Только в одном собрании рукописей В. М. Ундольского списки этого неканонического произведения читаются в составе «Измарагда» второй половины XVI в. (№ 543); в полууставном сборнике № 561 XVI в.; в «Златоустнике» XVI–XVII вв. (№ 1085)<sup>30</sup>. Особенно заметно влияние «Никодимова евангелия» на «Сказание о страстях Господних», в котором вся история страданий Христа в подробностях воспроизводится по канве сюжетов «Никодимова евангелия».

Период расцвета в распространении апокрифических евангелий в древнерусской книжности относится ко времени до появления западного влияния и до начала раскола. В XVII в. на смену старым литературным памятникам приходят новые, переведенные с латинского, польского, немецкого языков. Эти новые памятники, основанные иногда на тех же источниках, что и старые византийские, излагали те же темы и сюжеты, что проникали на Русь вместе с западным влиянием. Таковым является текст «Страстей Иисуса Христа», переведенный с польского языка, и входящий, в свою очередь, к «Никодимову евангелию», хотя и сильно переработанному<sup>31</sup>.

К неканоническому повествованию о крестной смерти тематически примыкает целый блок апокрифических текстов. Назовем прежде всего «Акты Пилата» и «Послание Пилата к Тиверию-кесарю», которые как бы дополняли собой содержание «Евангелия Никодима». Эти тексты встречаются в рукописях как отдельные произведения, и даже чаще, чем само «Евангелие Никодима».

Наряду с «Посланием Пилата» в рукописях помещается близкое по теме «Сказание о приходе в Рим сестер Лазаря, Марфы и Марии», в котором высказывается жалоба на Пилата. Будучи принятыми Тиберием, они рассказывают кесарю о жестокости Пилата и, кроме того, исцеляют кесаря от «жестокого срупа» на лице, и тот предает Пилата казни. Пилат в последний момент молится Христу, прося о помощи. После казни ангел возносит голову прокуратора на небеса.

Мотивы «Евангелия Никодима» вошли в «Слово о сошествии Иисуса Христа во ад» Епифания Кипрского и Евсевия Александрийского, популярных в славянском мире.

Апокрифические евангелия, как и древние памятники старой литературы, находили живой отклик в тех слоях общества, которые отличались приверженностью к старине: главным образом в среде раскольников, старообрядцев и в народной массе. Они переписывались в народных и старообрядческих тетрадках и отражались в лубочных изданиях<sup>32</sup>.

М. Н. Сперанский в своем фундаментальном труде показал, что в славянских переводах присутствуют две редакции «Никодимова евангелия» — полная (с рассказом о сошествии Христа во ад) и краткая, дополненная «Актами Пилата» и «Посланием Пилата кесарю». Рукописей полной редакции сохранилось гораздо меньше, чем краткой. Старшая из полных редакций — Софийская — относится к

XIV–XV вв. и восходит к латинскому оригиналу, а краткая воспроизводит греческий прототип. Исследуя особенности языка памятника М. Н. Сперанский приходит к выводу, что перевод полной редакции «Никодимова евангелия» «приходится отнести едва ли не к первым векам христианства у славян, во всяком случае, к начальному периоду славянской литературы»<sup>33</sup>. По мнению исследователя, перевод возник на западе или юго-западе славянского мира. И то, что он сделан прямо с латинского является фактом достаточно красноречивым, свидетельствующим о западных ориентациях славянской культуры в эпоху христианизации.

Если полная редакция «Никодимова евангелия» представляет раннюю традицию славянской книжности, то древнейшая рукопись краткой редакции датируется XIII в.<sup>34</sup> В массе же случаев списки относятся к XVI–XVII вв. Но существовал еще русский вариант, объединявший особенности латинской и греческой редакций текста. Он представлен рукописями из собрания Ундольского: списками № 1109 XVII в. и № 537 XVII в., а также спискам Тверского музея № 30 (3101)<sup>35</sup>. Причиной появления смешанной редакции могла послужить большая распространенность краткой греческой редакции сравнительно с полной. Интерес к развитию темы стимулировался еще и тем, что помимо этого апокрифа существовали «Сошествие во ад», «Огласительное слово» Иоанна Златоуста, слова Евсевия Александрийского на Великий пяток и Епифания Кипрского на Великую субботу<sup>36</sup>. Все они повествуют о сошествии Христа во ад, но ни одно не дает такой полной, и яркой картины этого события, как «Никодимово Евангелие». Это могло быть причиной для соединения краткой греческой редакции неканонического текста с полной латинской редакцией. В своем стремлении дать максимально подробное описание страстей, компилятор отдал предпочтение переводу греческого текста перед переводом менее динамичной и не столь богатой деталями полной редакции, ибо в краткой редакции содержатся такие прибавления, как «Сказание о смерти Пилата», «Сказание о путешествии Марфы в Рим» с жалобой на Пилата. Иногда добавлялось и «Послание Тиверия кесаря к Пилату», то есть ответ на «Послание Пилата»<sup>37</sup>. Таким образом, суммарно охватывались все события и лица, обозначенные апокрифом. Так и могла возникнуть смешанная редакция. Дату ее возникновения, судя по рукописям, относящимся только к XVI в., определить трудно, но предварительно можно было бы ее датировать временем не позднее XV в.<sup>38</sup> Как в раннем христианстве появление апокрифических евангелий восполняло существовавшие пробелы в жизнеописании Христа, так и возникновение на Руси обобщающей полной редакции, объединившей все производные от мотивов «Никодимова евангелия» сюжеты, отражало стремление иметь полное представление об истории земного бытия Спасителя.

Влияние «Никодимова евангелия» на древнерусскую культуру в деталях специально не исследовалось. Однако о возможности отражения отдельных апокрифических идей этого сочинения в творчестве ряда выдающихся представителей древнерусской книжности можно говорить уже сейчас. Например, в «Слове на Святую Пасху в светноносный день Воскресения Христова» Кирилла Туровского присутствуют заимствования из «Послания Пилата». Подобное заимствование из

апокрифов в тексты на тему распятия в христианской литературе было делом обычным и могло попасть Кириллу Туровскому как бы из вторых рук, но и прямого знакомства мыслителя с апокрифическими сочинениями отрицать нельзя. Таким же заимствованием можно считать и упоминание имени Логгина, известного по «Никодимову евангелию». Впрочем, имя было в употреблении в христианской литературе и помимо апокрифа. Поскольку Логгин причислен к мученикам и ему составлена служба (сохранилась в списках XII в.), имя вносилось в древнейшие месяцесловы, откуда его и мог знать Кирилл Туровский<sup>39</sup>. В том же «Слове» Кирилла говорится: «Где ты, смерти победа? Где ты, ада жало?» Апокрифические мотивы отразились также в «Слове на третью неделю по Пасхе». И хотя первоисточником считаются Псалом 23 и I Послание к Коринфянам (15, 54–55), влияния «Никодимова евангелия» также нельзя исключать. Впрочем, Кирилл не имел необходимости обращаться к первоисточникам, ибо у него уже был целый ряд греческих слов на ту же тему. Например, «Огласительное Слово» Иоанна Златоуста, читаемое на Пасхе в церкви, было Кириллу хорошо известно<sup>40</sup>.

Заимствование апокрифических мотивов «Никодимова евангелия» фиксируется в «Беседе трех святителей», где названы имена распятых вместе со Христом разбойников<sup>41</sup>. Однако М. Н. Сперанский отмечает, что само «Никодимово евангелие» если и имеет отношения к славянскому тексту «Беседы», то ровно настолько, насколько оно было источником для греческого текста<sup>42</sup>. Существовали и прямые заимствования из «Никодимова евангелия», показывающие его популярность и в то же время древность для славянской литературы. Таковым было «Сказание о Сифе», встречающееся в «Толковой Палее».

Мотивы «Никодимова евангелия» вошли в устную и книжно-народную словесность, отразившись в духовных стихах на темы крестной смерти Спасителя. Порою можно говорить о прямом переложении апокрифа в стих:

Рыдание слезы услышал Господь:  
Начали трястися небо и земля,  
Солнце и месяц не стали светить  
От шестаго часа до девятаго.  
Со страху великаго и со ужаси  
Жидове попадали ничком на землю,  
В неуме лежали четыре часа<sup>43</sup>.

В других стихах отражены сцены Сошествия Христа во ад:

Христос воскрес славно:  
Он всех просветил в тьме адской явно,  
Извел оттуду Еву и Адама,  
Всех своих верных, с ними Авраама,  
Разорил ад по пределу,  
Поправ врага темну силу:  
Все свет той узрели,

Радостно воспели.  
Земля и небо днесь купно играет,  
Един только ад прегорько рыдает,  
Что Господь славен идет горе с лики  
В радости шумной, аки бы с музыки,  
Идет ада разоритель,  
Врага темна победитель <sup>44</sup>.

Или:

Вчера <sup>45</sup> весь мир бысть печален  
Днесь радуется и веселится:  
Праотцы из ада вышли,  
В рай вселишася <sup>46</sup>.

Большое распространение мотивы «Никодимова евангелия» имели в изобразительном искусстве Древней Руси. Иконографический извод «Сошествия Христа во ад» — это прямая иллюстрация апокрифической легенды. Здесь изображены половинки дверей ада, на которых стоит Христос. Седой старец, которого Христос держит за руку, — это Адам. Во главе группы праведников стоит царь — это Давид, первый из пророков.

Прямой след влияния «Никодимова Евангелия» обнаружен в книжной миниатюре. В «Псалтыри Хлудова» под распятием помещены две сияющие фигуры. Над ними надпись: Карин и Лицеош, то есть главные персонажи, от лица которых во второй части «Никодимова евангелия» ведется рассказ о сошествии Христа во ад. Само имя Лицеош (Leucius) дано в той самой форме, которая воспроизводится в пространной, переведенной с латинского языка редакции «Никодимова евангелия» <sup>47</sup>. Это говорит о том, что уже к XIV в. перевод не только существовал, но и вдохновлял древнерусских художников и мастеров, вносивших апокрифические подробности в традиционное изображение распятия.

Не меньшее значение для культуры Древней Руси имели «Первоевангелие» и «Евангелие детства». Что касается первого из названных произведений, то еще И. Я. Порфирьев утверждал, что среди новозаветных апокрифов «Первоевангелие» и по древности, и по своему достоинству занимает главенствующее место <sup>48</sup>. В пору раннего христианства «Первоевангелие» оказало глубокое влияние на церковную письменность, церковные песнопения и живопись. Его мотивы отразились в словах на Рождество Богоматери Гарасия, архиепископа Константинопольского, и Иоанна Дамаскина; в церковных канонах Андрея Критского и Иоанна Дамаскина на зачатие св. Анны и Рождество Богородицы; в канонах на Введение во храм пресвятой Девы Георгия Никомидийского (IX в.) и инока Иосифа (ок. 883 г.).

В славянской письменности если не само «Первоевангелие», то некоторые рассказы из него встречаются довольно рано <sup>49</sup>. Игумен Даниил в своем «Хождении» воспроизводит апокрифический эпизод о спасении в горе праведной Елизаветы с Иоанном Предтечей. Иаков мних, автор «Сказания» о страстях святых мучеников

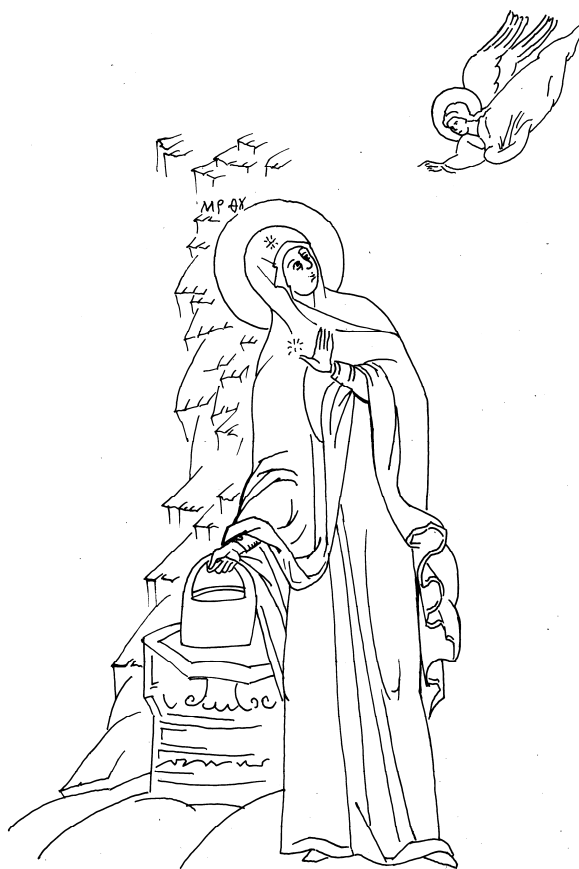


Бориса и Глеба, приводит слова из «Первоевангелия»<sup>50</sup>. К числу старейших русских памятников со следами заимствований из «Первоевангелия» относится «Слово на Рождество Христово», автор которого неизвестен. В славянских рукописях часто встречается «Житие Богоматери» иерусалимского иеромонаха Епифания. В Хрониках и Хронографах русской редакции, в разделах, повествовавших о Рождестве Христа, также чувствуется влияние «Первоевангелия». Сюжеты «Первоевангелия» вошли в «Великие Минеи Четьи» митрополита Макария, где они приурочивались к 8 сентября: «Месяца сентября ѿ день слова святого Иакова (иногда «брата Господня по плоти») на рождество пречистая владычицы наша Богородицы и Присно-Девы Марии». Иногда «Первоевангелие» в минейных сборниках делили на части. Апокрифическая часть рассказа о Рождестве помещалась под 25 декабря (ст. стиля). Эта часть фигурировала под названием: «Слово святого апостола Иакова, брата Божия по плоти, на рождество Господа нашего Иисуса Христа».

К концу XVII в. вариации «Первоевангелия» переходят уже из рукописной традиции в книгопечатную. Они воспроизводятся в «Минеях Четых» Дмитрия Ростовского, завершенных в 1705 г. Дмитрий Ростовский, как восприемник южной латинской школы, не ограничивался одними старыми славянскими памятниками типа «Великих Миней Четых» митрополита Макария, прологов, отдельных житий. До него сведения о Богородице, ее родителях, рождестве Спасителя черпались из канонических писаний, из слов византийских писателей и, наконец, из «Первоевангелия»<sup>51</sup>. Дмитрий Ростовский опирался на западные издания по агиологии, с помощью которых обрабатывал старые славянские тексты. Подобной обработке и подверглось «Первоевангелие». После такой модернизации, отразившей сведения из занесенных с Запада источников типа «Огородка св. Богородицы» (1676 г.) и «Руно орошенное» (1680 г.), интерес к «Первоевангелию» в образованном кругу церковных писателей и читающей публики падает. Рукописная редакция «Первоевангелия» постепенно забывается, заменяясь сочинениями, стоящими ближе к «Минеям» Дмитрия, чем к старой письменности. Одним из последних всплесков интереса к апокрифической теме явилась популярная книга А. Глинки «Жизнь пресвятыя Девы Богородицы» (8-е изд., 1879), популяризовавшая сведения «Миней» Дмитрия Ростовского.

Но и после завершения книжной традиции бытования «Первоевангелие» продолжает жить, трансформируясь в духовные стихи и обрядовые песни. «Первоевангелие» служило основой для стихотворных сказаний, посвященных детству и воспитанию Богородицы. Мотивы апокрифа отразились в обрядах, которыми обставлялись роды. В Тверской и Вятской губерниях, при появлении новорожденного повитуха приговаривает:

Не я тебя парила,  
Не я тебя правила,  
Тебя парила — правила  
Бабушка Саламандушка»<sup>52</sup>.



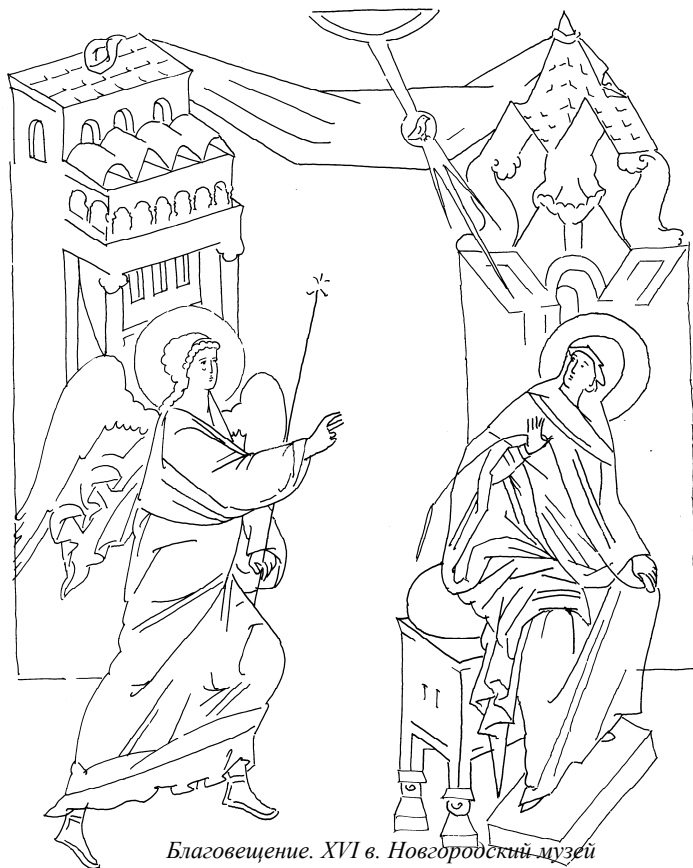
*Благовещение у колодца. Икона «Рождество Богоматери в житии». Втор. пол. XVI в. Новгородский музей*

Интересно отметить, что образ Саломии уже не назидательно-показательный, как в самом апокрифическом тексте, а добрый, оберегающе-покровительствующий вновь рожденному.

Сюжеты «Первоевангелия» широко отразилось в древнерусском изобразительном искусстве<sup>53</sup>. Видимо, сложившийся еще в Византии полный цикл иконографических изображений «Первоевангелия» был унаследован древнерусской иконописью.

В иконописи неоднократно воспроизводился апокрифический сюжет с Саломией. Рассказ о двух Благовещениях Богоматери (одно при колодце, куда пришла Богоматерь с сосудом, а другое близ церковной завесы) отразился в церковной

живописи, в частности в Софийском соборе Киева. Изображения апокрифической сцены «Благовещения у колодца» (или «Предблаговещения») восходили еще к



Благовещение. XVI в. Новгородский музей

византийским прототипам, которые древнерусскими художниками были заимствованы и восстановлены. М. Н. Сперанский отмечал, что если «Первоевангелие» на славяно-русской почве «не было непосредственным источником для творчества художника, то тем не менее оно не осталось без влияния на славянского и русского мастера»<sup>54</sup>. Это влияние проявилось прежде всего в том, что иконописец «в подписях» к изображениям из цикла «Первоевангелия» иногда исходил именно из славянского перевода апокрифа (например, надписи на Суздальской пелене).

В русском искусстве сюжет «Первоевангелия» никогда не оставался без развития. Конец XV и начало XVI в., а особенно XVII–XVIII вв., носят признаки усили-

вавшегося западного влияния, которые и отразились в особенностях апокрифической иконографии. В Западной Европе с сюжетами апокрифического предания о Богородице знакомило «Евангелие Псевдо-Матфея». Поэтому заимствование сюжетов из него в русской иконописи служило подтверждением западного влияния, хотя бы и только сюжетного<sup>55</sup>. Изображения Рождества Христова, соединенные со сценой поклонения волхвов, в поздней их редакции XIII в., уточняют имена волхвов, которые появляются в подписях изображений как результат заимствования из «Евангелия Псевдо-Матфея».

В отличие от вполне благочестивых апокрифических рассказов о Богородице, сошествии Христа во ад, на «Евангелие детства» накладывалось запрещение как на книгу «ложную и богоотметную». Отцы Церкви, а также Индекс V в. (Геласия) указывали на популярность этого евангелия у еретиков. Но запрещения порой только возбуждали интерес к апокрифу, но они же инициировали истребление списков бдительными цензорами. Как следствие, тексты этого неканонического памятника были редкими в греческих и латинских списках, а среди славянских вообще почитались за редчайшие<sup>56</sup>. Причину этого М. Н. Сперанский видит в самом характере сюжета «Евангелия детства»: «...в нем поражает нас особенный характер Христа, какой ему придается этим (в общем чересчур реалистическим) евангелием: здесь Христос является далеко не проповедником любви к ближнему, не основателем христианского учения, не чудотворцем — благодетелем человечества: это — мальчик, озлобленный на окружающих его иудеев, к которым он относился не только сурово, но подчас и жестоко; мальчик, который, будучи одарен высшей силой, употребляет эту силу, чтобы покарать, наказать, а не только вразумить не видящих в нем Бога иудеев; единственно симпатичными ему людьми, к которым Он относится ласковее, — Его родители; да и то не всегда в отношении к ним может Он сдерживать свой самоуверенный, строптивый характер. Понятно, насколько Христос с подобным характером был далек от того Христа, каким Его себе представляли христиане на основании писаний канонических, на основании преданий, легенд и всего христианского вероучения. Даже другие апокрифы, и те не дают ничего подобного. Таким образом, этот странный, непривычный тип Христа мог быть причиной того, что только крайние секты, рационалистические и грубые по характеру, могли пользоваться и принимать такое изложение детства Христова. При этом само собой разумеется, что, чем глубже вкоренялось христианство в сознание людей, тем менее и менее могли быть симпатичны



*Изображение родителей. Клеймо иконы XVI в.*

и интересны подобные памятники. Поэтому, вместе с ослаблением ересей и учений крайних сект, становятся все реже и реже подобные эксцентричные памятники. И если подобные памятники, как ев. Фомы, дошли до нас, то мы обязаны этим, если не случайности, то во всяком случае исключительным обстоятельствам... Может быть, этому способствовало, по отношению к ев. Фомы, и то, что оно избрало своей темой один из самых действительно темных и в то же время очень интересных уголков в жизни Христа, именно — Его детство, о котором, как известно, мы знаем весьма и весьма немного»<sup>57</sup>.

Сделав весьма верные и важные заключения о мировоззренческих особенностях текста, исследователь, к сожалению, не задается вопросом, почему апокриф возник во II в. именно таковым, с таким идейно-сюжетным наполнением. Ведь это было время гонений на христианство, время отмежевания христиан от распявших Христа иудеев, время утверждения христианства, среди еще сильной языческой идеологии и мифологии римлян. Так почему же такой жестокий облик Спасителя человечества, да еще в самый, можно сказать, ответственный момент выживания христианства складывается и формируется явно вопреки другим евангельским характеристикам Христа, еще не утвердившимся как нечто единое? Почему же он не был отвергнут и запрещен сразу же как неприемлемый (как, например, сюжет Цельса о соблазнителе Марии)? А может, он вообще был написан как провокация, с целью опорочить родоначальника христианства, используя благовидный предлог описания детства? Видится за впечатляющими образами апокрифа чья-то соблазняющая к разочарованию в вере и искажающая благочестивый облик Христа рука. Как бы то ни было, но другой, более благочестивой трактовки апокрифического сюжета о детстве Христа неизвестно.

В славянской письменности известны только два списка этого сочинения — т. н. Хлудовский и Новаковича. Обе рукописи относятся к XIV в. Сохранился также текст XVI и список XVIII в. южного письма того же собрания № 1244. При сравнении славянских списков с греческими и латинскими (шедшими от тех же греческих) трудности в объяснении появления славянских текстов не всегда преодолевались. На помощь привлекались тексты на других языках, например, на сирийском. Круг «Евангелий детства» Христа дополнялся еще и арабским текстом — т. н. «Евангелием детства Спасителя». И все они вместе помогали прояснить историю бытования апокрифа. М. Н. Сперанский, который посвятил специальное исследование славянской традиции памятника, установил, что все три славянских текста, несмотря на различия между собой, восходят к греческому оригиналу одного и того же типа. Протограф славянских переводов превосходил известные до того греческие тексты, а сам исходный греческий оригинал был древнее дошедших до славян греческих текстов. Поэтому в истории восстановления исходного греческого оригинала они должны играть ту же роль, что и латинский и сирийский, ибо есть эпизоды, которые встречаются только в славянском тексте (список Хлудова).

Состав «Евангелия детства» отличается подвижностью и отсутствием тесной внутренней связи между отдельными эпизодами. Как в разных житиях чудеса одного и того же святого могли быть разными по численности (одно житие приводило их больше, другое — меньше), так и рассказы о чудесах ребенка Христа, составляющие главное содержание «Евангелия Фомы», являлись независимыми и слабо связанными друг с другом. Поэтому переписчик мог выбирать для своего списка одни рассказы, опуская другие и сохраняя при этом в неприкосновенности саму редакцию жития<sup>58</sup>. Список XVII в. отличается от ранних славянских списков тем, что он включает эпизоды, отсутствующие в других рукописях: об окраске материи и о разорении идольского капища. Как заметил М. Н. Сперанский, эти эпизоды (чудеса) могут быть и в более раннем оригинале текста.

Появившись в первые века утверждения христианского вероучения, сочинения, складывавшиеся вокруг основных Евангелий, уже с момента своего рождения начали претендовать на звание «евангелий». Однако в замыслы первоиерархов и отцов Церкви, формировавших канон Св. Писания на периодически созываемых Соборах, не вписывались некоторые особенности этих сочинений. Но, отвергая апокрифические тексты, боговдохновенные родоначальники канона не всегда могли усмотреть жизненно продуктивные для христианской веры тенденции, заключавшиеся в них. Именно они обеспечили долгую жизнь апокрифических евангелий в христианской и светской литературе последующих веков. В деле христианского просвещения были востребованы оказавшиеся исторически перспективными ключевые идеи апокрифических евангелий. Назовем основные из них — то есть непреходящее значение которых для Церкви очевидно:

- 1) житийное описание благочестивых родителей Богоматери;
- 2) изображение чудесного рождения и жизни самой Марии;
- 3) детализированное изображение детства Иисуса;
- 4) описание дополняющих канон подробностей земной жизни Иисуса;
- 5) мистериальное изображение «Сошествия во ад» как восполнение лакуны между Крестной смертью и Воскресением Христа.

Последующая историческая судьба неканонических жизнеописаний Христа и его матери показала истинный потенциал, заложенный в апокрифах. Он развернется затем в процессе воспроизведения сюжетного разнообразия христианской литературы разных жанров. Под влиянием апокрифического «Первоевангелия» на католическом Западе возник и развился культ Богоматери. На славянской почве апокрифические евангелия также повлияли на формирование древнерусского образа Богородицы, буквально сотканного из апокрифических черт. «Евангелие Никодима» отразилось в мистериальной литургике пасхального события, важнейшего в христианстве. Мотивы апокрифических евангелий отразились в живописном оформлении храмов, послужили лейтмотивом многих духовных стихов. Вопреки никогда не угасавшему предубеждению к идеям апокрифической письменности, сами памятники — носители этих идей — стали ярким явлением отечественной культуры, причем неканонические мотивы стимулировали появление соответствующих им художественных образов и развитие сюжетов христианского фольклора. Другими словами, есть основание говорить о воздействии неканонических евангелий на различные сферы древнерусской культуры.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> 2 Цар. 18, 20; 22, 25, 27; 4 Цар. 7, 9; 2 Цар. 4, 10.

<sup>2</sup> См.: Канонические Евангелия. М., 1992. С. 7.

<sup>3</sup> Научная и богословская традиции расходятся по вопросу о первенстве канонических Евангелий: Церковь древнейшим считает «Евангелие от Матфея», научные же факты подтверждают первоначальность «Евангелия от Марка».

<sup>4</sup> Мк. 1, 1.

<sup>5</sup> Мк. 1, 14–15.

<sup>6</sup> Мф. 4, 23.

<sup>7</sup> См.: Канонические Евангелия. С. 7–8.

<sup>8</sup> 1 Кор. 15, 1.

<sup>9</sup> 1 Кор. 15, 14.

<sup>10</sup> См.: Канонические Евангелия. С. 8.

<sup>11</sup> Там же. С. 9.

<sup>12</sup> Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета. М., 1994. С. 1361–1371.

<sup>13</sup> Ис. 53, 2.

<sup>14</sup> *Мессия* — евр. ‘помазанник’. В религиозно-мифологических представлениях иудаизма — это идеальный царь эсхатологических времен, провиденциальный устроитель вечных судеб «богоизбранного народа», посредник между Богом и людьми и носитель высшего авторитета на земле. Собственно, сама идея Мессии даже противоречила пафосу ветхозаветного монотеизма, поскольку кроме Яхве не допускалось наличия других спасителей, а также посредников между Яхве и его народом. Тем не менее учение о Мессии заняло заметное место в системе иудаизма, а затем оказалось абсолютным центром христианских представлений (подробнее см.: Мифологический словарь. М., 1990. С. 355).

<sup>15</sup> Дан. 7, 13.

<sup>16</sup> 1 Кор. 15, 45.

<sup>17</sup> 1 Пет. 1, 20.

<sup>18</sup> Ин. 16, 33.

<sup>19</sup> *Иисус Христос* — ‘Спаситель Помазанник’. ‘Иисус’ — это греческая передача еврейского личного имени Йешу(а). Исходная форма этого имени — Йегошуа, что означает ‘Бог помощь’, ‘спасение’. ‘Христос’ — это перевод на греческий язык слова ‘мессия’ — ‘помазанник’. Значение слова происходит от помазания священным мирром (обряд, через который издревле посвящали царей, первосвященников и пророков). Близкий по значению эпитет Иисуса Христа — ‘Искупитель’ — это перевод еврейского слова «go’el» — ‘кровный родич’, ‘заступник’, употребляемый в Ветхом Завете к Яхве (Ис. 41, 14; Иов. 19, 25). Эти эпитеты — отражение догматического положения о том, что Иисус Христос, добровольно приняв страдания и смерть, освободил людей из плена и рабства у сил зла, которым они предали себя в акте «грехопадения» Адамы и Евы.

<sup>20</sup> См.: Канонические Евангелия. С. 54.

<sup>21</sup> Ср.: Мф. 10, 23; 24, 27; Лк. 21, 25 и след.

<sup>22</sup> 1 Кор. 15, 14–22.

<sup>23</sup> Мифологический словарь. С. 355.

<sup>24</sup> См.: Канонические Евангелия. С. 66.

<sup>25</sup> Мифологический словарь. С. 355.

<sup>26</sup> См.: Апокрифы древних христиан. М., 1989.

<sup>27</sup> *Сперанский М. Н.* Славянские апокрифические евангелия // Труды Восьмого археологического съезда в Москве. 1890. Т. II. М., 1895. С. 56.

<sup>28</sup> См.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890. С. 9.



<sup>29</sup> Православный собеседник. 1863. Ч. 1. С. 550–567.

<sup>30</sup> См.: Булгаков Ф. И. Сказания о страстях Господних // ПДП. СПб., 1878–1879. С. 158–159; Порфирьев И. Я. Указ. соч. С. 10.

<sup>31</sup> С началом западного влияния на славяно-русскую культуру интерес к теме страстей Господних не падает. Появляются переводы с польского сочинений о страстях. «Старая литература страстей мало-помалу уступает место новой, пришедшей с Запада; таким образом „Страсти“ почти совершенно заглушают в литературном обиходе старое Никодимово евангелие. Это было тем легче сделать, что „Страсти“ целиком построены на том же Никодимовом евангелии, но уже более соответствующим вкусам и потребностям читателя XVI–XVII вв.» (Сперанский М. Н. Указ. соч. С. 112). Нарастание западного влияния, в том числе и «страстей», объясняет причины того, почему списки апокрифических евангелий встречаются в письменности все реже и реже.

<sup>32</sup> См.: Сперанский М. Н. Указ. соч. С. 54–55.

<sup>33</sup> Там же. С. 95.

<sup>34</sup> Список Михановича конца XIII в. (Загреб).

<sup>35</sup> См.: Сперанский М. Н. Указ. соч. С. 105.

<sup>36</sup> См.: Порфирьев И. Я. Указ. соч. С. 204, 214.

<sup>37</sup> Тексты «Послания Пилата» встречаются как самостоятельные произведения в составе других литературных памятников, ибо содержат в себе как бы конспект «Никодимова евангелия».

<sup>38</sup> Сперанский М. Н. Указ. соч. С. 106.

<sup>39</sup> См.: Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии. СПб., 1892. С. 362.

<sup>40</sup> См.: Сперанский М. Н. Указ. соч. С. 115.

<sup>41</sup> См.: Тихонравов Н. С. Памятники отреченной литературы. Т. II. М., 1853. С. 430, 435.

<sup>42</sup> См.: Сперанский М. Н. Указ. соч. С. 116.

<sup>43</sup> Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. СПб., 1860. С. 56.

<sup>44</sup> Калики переходные: Сборник стихов и исследование П. Бессонова. М., 1864. Вып. 5. № 405.

<sup>45</sup> *Вчера* — от вечера. Понятие связано с тем, что христианство переняло у иудеев лунное исчисление пасхалий, а затем совместило его с солнечным календарем — Юлианским. Отзвук лунного исчисления получил отражение в мировоззрении славян, но не привился. Славяне настолько были привязаны к исчислению по солнцу (утром — солнце красное встает), что даже церковная традиция отсчитывать день с вечера не особенно прививалась, разве что только службы шли по ней. Отсюда словом «вчера» (то есть с вечера) стало применяться к прошедшим суткам — время появления на небе луны. В апокрифической антитезе тьма — свет, зло — добро, то есть вчера — сегодня (сего дня = днесь) славянское солнечное мировоззрение исподволь боролось с внедрением в сознание чуждого представления о времени (ср.: «Утро вечера мудренее»).

<sup>46</sup> Калики переходные: Сборник стихов и исследование П. Бессонова. № 407.

<sup>47</sup> См.: Сперанский М. Н. Указ. соч. С. 118.

<sup>48</sup> См.: Порфирьев И. Я. Указ. соч. С. 63.

<sup>49</sup> Перевод неканонического памятника с греческого языка восходит к глубокой (по славянским меркам овладения письменностью) древности. Он появился еще на заре славянской письменности, хотя списков старше XIV в. не было известно. «Первоевангелие» включается в весьма уважаемые сборники типа Торжественника, Златоуста, Миней. Знакомство славян с текстами «Первоевангелия» могло быть также и опосредованным, через памятники византийские, отразившие в своем содержании мотивы «Первоевангелия». Такими были жития Богородицы, церковные песнопения, «Слово на день смерти пророка Захарии» (РГБ. Рукопись Ундольского. № 590. XVI в. Л. 17 об.–21).

<sup>50</sup> См.: *Сперанский М. Н.* Указ. соч. С. 64–65.

<sup>51</sup> См.: Там же. С. 67.

<sup>52</sup> *Магницкий М.* Поверья и обряды в Уржумском уезде Вятской губернии. Вятка, 1883. С. 19.

<sup>53</sup> В XIX в. появился целый ряд исследований на эту тему: *Пытин А. Н.* Памятники старинной русской литературы. Вып. III. М., 1862. С. 76; *Покровский Н.* Иконография подлинника Новгородской редакции. М., 1873; *Барсов Е. В.* О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // ЖМНП. 1885. № 12. С. 102, и след.; *Покровский Н.* Евангелия в памятниках иконографии. СПб., 1892. LIV.

<sup>54</sup> *Сперанский М. Н.* Указ. соч. С. 69.

<sup>55</sup> См.: Иконописный подлинник сводной редакции. М., 1876. С. 301.

<sup>56</sup> См.: *Попов А. Н.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. С. 319.

<sup>57</sup> *Сперанский М. Н.* Указ. соч. С. 74.

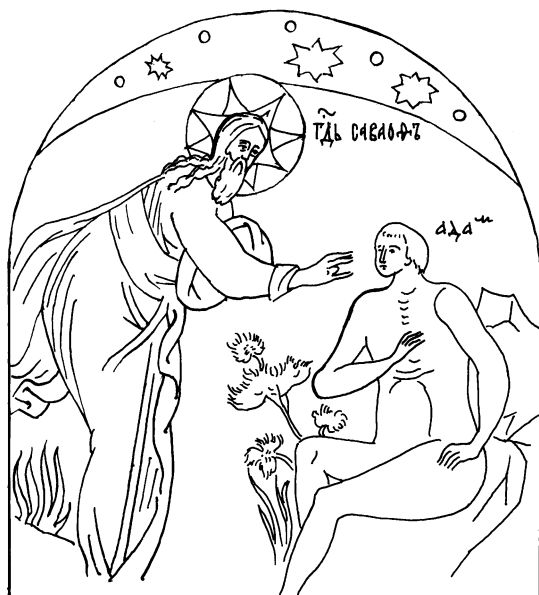
<sup>58</sup> См.: Там же. С. 84.





СЫНЪ КАИНОВЪ    ЁИОХЪ ГРАДЪ СОЗНАЕТЪ





## ПОВЕСТВОВАНИЕ О ТОМ, КАК СОТВОРИЛ БОГ АДАМА

**В**етхозаветный апокриф «Повествование о том, как сотворил Бог Адама» (или, по другим вариантам названий, «Сказание о сотворении Богом Адама», «От скольких частей создан был Адам») — выдающийся и одновременно загадочный памятник древнерусской письменности. Он сохранился в единственном списке XVII столетия, но о широком распространении идей памятника свидетельствуют запретительные статьи Индекса ложных и отреченных книг, а также многократное воспроизведение его содержания в разных списках «Беседы трех святителей» (в части, касающейся апокрифических сведений о создании Адама), в апокрифических отрывках о составе человеческого тела из сборников смешанного содержания и в некоторых апокрифических фольклорных сюжетах.

Детально причастность памятника к идейно-религиозной жизни Древней Руси еще не изучена, однако уже сейчас очевидно, что представления, которые заключает в себе этот апокриф, накладывали заметный отпечаток на духовную жизнь наших предков: от создания древнейших памятников отечественной письменности — до влияния на устные народные сказания, записанные в прошлом веке.

Естественно, не все обнаруживаемые при сопоставлении разновременных текстов сюжетные и идейные соответствия можно относить на счет прямого и непосредственного влияния этого апокрифа. Идеи, свойственные «Повествованию», приходили на Русь разными путями, притом не всегда через посредство апокрифов. Вне зависимости от происхождения идейно-родственных текстов само присутствие их в

культуре, так сказать духовный резонанс совокупного воздействия через литературу, указывает на весьма своеобразные устроения и духовные запросы общества.

Апокриф о сотворении Адама резко выделяется среди произведений древнерусской книжности откровенно неортодоксальной концепцией антропогенеза. Не отрицая того факта, что в данном тексте, а главное, в сюжетно родственных ему памятниках, отразились почти не искаженные христианской трансформацией античные представления о первоначалах мироздания, считаем необходимым указать, что формально однотипные пассажи о первоэлементах относятся к разным идейно-религиозным традициям: одни действительно генетически связаны с древнегреческой философией, другие восходят к дофилософской, языческой интерпретации бытия.

Само «Повествование о том, как сотворил Бог Адама» воспроизводит реликты мифологического мировоззрения, преобразуя античную характеристику бытия. В апокрифе о создании Адама воззрениям древнейших греческих мыслителей на четверицу первоэлементов соответствует выделение таких первоначал, как огонь, земля, водно-морское естество. Не назван воздух, который в данном случае представлен, видимо, ветром, добавлены также солнце, облако, камень и свет. На основе трансформации традиционной четверицы в восьмерицу макроприродных субстанций, как материала для создания человека, макрокосмос отождествлялся с Адамом — малым подобием мироздания. Тело первого человека состоит из земли, кости — из камня, очи берутся от солнца, кровь — от моря, мысли отождествляются с облаками, дыхание — с ветром, теплота относится к действию огня. Здесь проводится мысль о том, что плоть Адама вбирает в себя природные субстанции мироздания, а по этой логике антропоморфный облик переносится и на само мироздание.

В некоторых апокрифах идеи антропокосмического тождества выражены более четко, чем в «Повествовании» об Адаме. В «Беседе трех святителей», например, мироздание прямо уподоблено человеку: голова и верхняя часть тела отождествляются с небом, нижняя часть тела — с половыми органами, которые рассматриваются как аналог производительной функции земли. В верхней, небесно-головной, части этой антропокосмической модели очи, голос и дыхание уподобляются светилам, грому и ветру (см.: *Щапов А. П.* Исторический очерк народного мирозерцания и суеверия // *Щапов А. П.* Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 102. Примеч.). Антропоморфное восприятие мира сливалось с представлениями о тождестве природно-космического и божественного начал, поскольку в архаическом сознании обоженной природе соответствовали антропоморфные олицетворения. В одной из версий «Беседы трех святителей», по сути дела, формулируются мысли о пантеистическом тождестве Божества и мироздания, хотя они слегка приглушаются обилием христианских символов. Антропоморфная характеристика космоса здесь дается в синонимичном образе человека описании облачения священника: «Василий рече: „Что есть высота небесная, широта земная, глубина морская?“ И рече: „Петр приник виде ризы едины лежаща и сударь, иже бе на главе его, не с ризами лежит, но особь свит на едином месте“. Григорий рече: „... ризы его верхние небеса, преисподняя бездня стоит яко риза, стихарь шестаго неба его,

а пояс железное стояние около вод великаго моря, на нем же земля плавает, а патрахиль вход и исход, а под поясом земля”» (цит. по: *Щанов А. П.* Указ. соч. С. 33).

В «Повествовании о том, как сотворил Бог Адама», равно как и в вышеупомянутых апокрифических соответствиях ему, заложены идеи пантеистически-антропоморфного истолкования бытия, которое основывается на отождествлении божественного природного и личностного начал. В плане онтологии в апокрифическом сказании о создании Адама христианскому дуализму материального и идеального противопоставлена гармонизованная по образцу древних мифологических прототипов модель мироздания. Если учесть эти соображения, то становятся ясны причины, почему в процессе многовекового формирования древнерусского книжного фонда сохранился лишь один список столь неортодоксального апокрифа. Цензуру в какой-то мере компенсировали сюжеты «Беседы трех святителей», а также идейно-родственные апокрифические тексты и их вариации в книжности, которые, что характерно, давали откровенно мифологическое истолкование бытия, которое соответствовало идейным запросам двоеверной среды.

Если учесть вышеприведенные соображения, то приходится признать, что апокрифичность памятника определялась не дополнительными относительно Библии сведениями, не яркой, занимательной образностью рассказа и даже не античными реминисценциями, которые, как оказывается, были отнюдь не чужды и вполне ортодоксальным произведениям.

Имеются все основания ставить вопрос об отнесении апокрифа о сотворении Адама к разряду отреченной литературы. Это принципиально несовместимый с ортодоксией текст, а не безвредное чтение, удовлетворявшее запросам любознательного читателя за счет построения увлекательного повествования и введения дополнительных по отношению к Св. Писанию фактов. Однако столь категорическая оценка касается только первой части апокрифа. Вторая его половина написана в ином мировоззренческом ключе, и в ней не содержится резких расхождений с каноном. По сути дела, под одной шапкой оказались объединены два неканонических рассказа на общую тему. Если начало произведения представляет собой отрывок откровенно мифологического повествования об акте творения человека из макрокосмических природных элементов, то во второй части в совершенно ином мировоззренческом ключе повествуется о творении мира, причем вопрос об исходных элементах мироздания и антропоморфном олицетворении природы остается даже не намеченным. Во второй части события, о которых говорится в Книге Бытия, передаются в интерпретации, близкой древнерусским палейным текстам. Повествование расцвечено разнообразными апокрифическими подробностями, которые ни по отдельности, ни в совокупности не представляют собой реальной угрозы догматическим основам вероучения.

Кроме идейной разногласии обеих частей и присущих им отличий концептуально-мировоззренческих трактовок творения, в самом тексте памятника имеются прямые и убедительные свидетельства о происхождении составных частей апокрифа от разных источников. По версии начального (а точнее говоря, антропо-

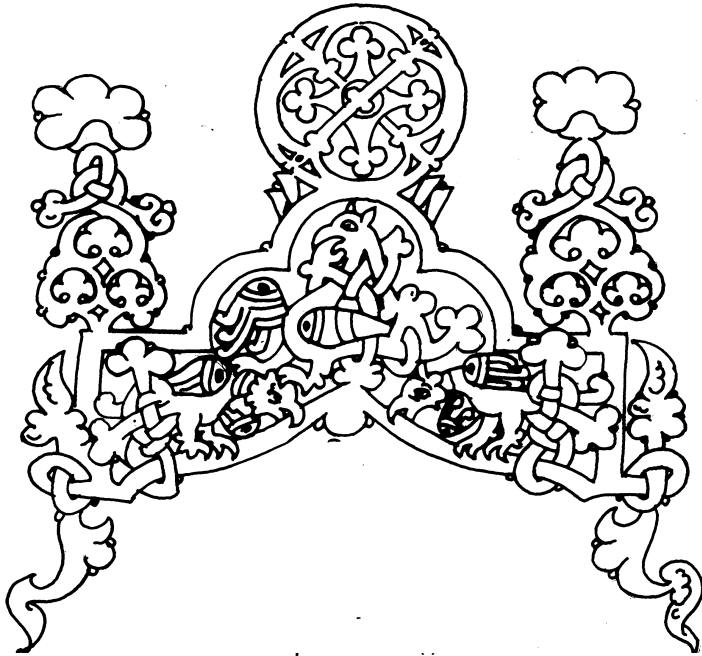
космического) сюжетно-смыслового блока памятника, Адам находился в раю семь дней, тогда как в конце текста время пребывания в раю обозначено шестью часами. Скорее всего из-за механического объединения двух частей в апокрифическом повествовании нарушена логика последовательности событий: сначала говорится о создании Адама, затем о творении мира, но из этого последовательного рассказа выпадает сцена о создании Адама и Евы, а описание творения мира завершается сюжетом о преступлении заповеди и изгнании из рая. В первой части произведения мы видим Сатану соучаствующим в творении человека, что типологически соответствует древним космогоническим мифам, где основными персонажами является творческая пара. Известно, что именно в этом направлении в фольклорной двоеверной традиции трансформировался обозначенный здесь мотив апокрифа (см.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Апокрифическая «Беседа трех святителей» в Древней Руси и ее идейно-мировоззренческое содержание // *Общественная мысль: исследования и публикации*. Вып. III. М., 1993. С. 153–164). Тратовка Сатаны в первой части — еще один дополнительный штрих, косвенно указывающий на связь текста с древней мифокосмогонической основой. Во второй части Сатана выступает в традиционной роли искушителя. В обстановке многовекового русского двоеверия, безусловно, существовали объективные причины, провоцировавшие интерес к такого рода синкретическому тексту и к пантеистическим вариантам антропологического сюжета. Но это касается не всего апокрифа, а только его начальной части, ибо в свете выше высказанных соображений, говорить об однородности всего текста не приходится.

Теперь несколько слов об истории изучения апокрифа. Он давно попал в поле зрения исследователей и неоднократно издавался, правда, первые публикации были усеченными и содержали много фактических ошибок при воспроизведении текста (см.: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным // *Памятники старинной русской литературы*, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. III. С. 12–14; *Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII вв.* М., 1972. С. 91–92). Перевод этого сокращенного варианта помещен в кн.: *Древнерусская литература: Хрестоматия* / Сост. А. Л. Жовтис. М., 1966. С. 91–92. Исправленный и полный список опубликован не так давно М. Н. Громыным (см.: *Апокрифическое Сказание о сотворении Адама в составе сборника середины XVII в. из Румянцевского собрания* // *Записки Отдела рукописей ГБЛ*. Вып. 46. М., 1987. С. 76–81). Появился и его перевод (см.: *Златоструй: Древняя Русь XI–XIII вв.* М., 1990. С. 257–261). Содержание памятника анализировалось в ряде работ историков древнерусской культуры (см.: *Пытин А. Н.* История русской литературы. Т. 1. СПб., 1902. С. 425–426; *Гудзий Н. К.* История древнерусской литературы. М., 1938. С. 42–43; *Громынов М. Н.* Античное учение о стихиях в Древней Руси // *Вестник МГУ. Сер. 7: Философия*. 1981. № 2. С. 65–74; *Его же.* К истолкованию апокрифа о сотворении Адама // *ТОДРЛ*. Т. 42. Л., 1989. С. 256–261; *Кузьмин А. Г.* Апокрифическое сказание об Адаме // *Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв.* М., 1990. С. 256–257).

В нашем издании памятник публикуется по списку середины XVII в. РГБ. Румянцевское собр. № 370. Л. 147–174.







Л. 147

Во(з)дати<sup>2</sup> в земли мадіа(м)стей ча\_ка взе(м) земли горсть ото осми ча(с)те(и).

Л. 147 об.

а. ѿ земли тѣло, б ѿ каменї ко(с)тї. г, ѿ моря кровь, д. ѿ слнца очи, е ѿ облака мысли. з ѿ свѣта свѣ(т), з ѿ

Л. 148

вѣтра дыханїе, и ѿ огня теплота, и понде гъ бгъ очи има(ти) ѿ со(л)нца і оставї а́ама єдино(г) лежаща на зе(м)ли.

Л. 148 об.

прїнде (ж) окал(н)ный сотона ко а́ама і н(з)маза его кало(м) і тиною, і во(з)грамнї, і прїнде гъ ко а́ама, і восхотѣ о

Л. 149

чи вложити во а́ама, і видѣ его гнѣсна н(з)маза(н)на, і ра(з)гнѣва(с) гъ на дїавола. і на(ч) глатї окал(н)не дїаволе про

Л. 149 об.

---

<sup>1</sup> Название писано киноварью.

КЛАТТЫЙ НЕ ДОСТОИ(Т) ЛИ ТВОѦ ПОГИБЕЛЬ ЧТО РАДІ ЧЛКЪ СЕМЪ СОТВОРИ(Л) ЕСИ ПА-  
КО(С)ТЬ И(З)МАЗА ЕГО, І ПРОКЛА(Т) ТЫ БѸДИ

Л. 150

І ДІАВО(Л) ИСЧЕЗЕ АКІ МО(Л)НІѦ СКВО(З) ЗЕМЛЮ Ѡ ЛІЦА Г(С)НА. ГЪ (Ж) СНЕ(М) С НЕГО  
ПАКО(С)ТИ САТААИНЫ И В ТО(М) СОТВОРИ ГЪ СОБАКЪ, І СМЕ

Л. 150 об.

СИ(В) СО АДАМОВЫМИ СЛЕЗА, І ТЕСЛОЮ ОЧ(С)ТИ ЕГО АКІ ЗЕРЦАЛО Ѡ ВСѢ(Х) СКВЕРНЪ. І  
ПОСТАВИ СОБАКЪ І ПОВЕЛѢ СТРЕЩІ АДАМА, А СА(М)

Л. 151

ГЪ О(Т)НДЕ В ГОРНІЙ ЕР(С)ЛИМЪ ПО ДЫХАНІЕ АДА(М)ЛЕВО, І ПРІНДЕ ВТОРЫЕ СОТОНА І  
ВОСХОТѢ НА АДАМА НАПѸСТИТИ ЗЛЮ СКВЕРНЪ, І ВИ(ДЕ)

Л. 151 об.

СОБАКЪ ПРІ НОГА(Х) АДАМЛЕВЫ(Х) ЛЕЖАЩА І ОУБОЖСА ВЕЛЬМИ СОТОНА, СОБАКА НАЧА  
ЗЛО ЛАЛТІ НА ДІАВОЛА. ОКАМ(Н)НЫН (Ж) СОТОНА ВЗЕ(М)

Л. 152

ДРЕВО І ИСТЫКА ВСЕГО ЧЛКА АДАМА І СОТВОРИ ЕМЪ В НЕ(М) Ѡ. НЕДѸГОВ І ПРІНДЕ НС  
И(З) ГОРНЕВО ІЕРСАІМА, І ВИ(ДЕ) АДАМА ДРЕВО(М) ИСКЛОТА

Л. 152 об.

І МЛ(С)РДОВА О НЕ(М) І РЕ(Ч)Е СОТОНѢ ПРОКЛАТЫЙ ДІАВОЛЕ ЧТО СОТВОРИ(Л) ЧЛКЪ  
СЕМЪ, ПОЧТО ВЛОЖИ(Л) НЕДѸГІ СІѦ, ТОГДА ѠВЕЩА ДІАВО(Л)

Л. 153

ОКАМ(Н)НЫЙ СОТОНА ГЪ ГЛА А(Щ) ПРІНДЕ(Т) КАМ БОЛѢЗНЬ Ч(Л)КЪ СЕМЪ ДА НЕ  
ПО(С)ТИГНЕ(Т) ДО СКО(Н)ЧАНІѦ ВСЕГО ТОВА НЕ ПОМАНЕ(Т), АЩЕ (Л)

Л. 153 об.

ПОБОЛИ(Т) КОЙ НЕД(Г)Ъ В НЕ(М) ПО(С)ТРАЖЕТ ТОГДА ВСЕГДА ТЕБѦ ІМА(Т) НА ПО-  
МОЩЬ ПРІЗЫВАТИ В НЕДѸЗЕ(Х) СИХ І ѠГНА ГЪ ДІАВОЛА І И(З)ЧЕЗЕ

<sup>2</sup> Буквица **Г** писана киноварью высотой в две строки.

Л. 154

дѣво(л̄) прогна акї тма свѣто(м), і обороти всѣ недугї в не(г̄) і посла г̄ аггла  
своего повелѣ взатї а(з) на востоцѣ добро на запа(де)

Л. 154 об.

мыслїте на сѣверѣ і на юзѣ. і бысть члкъ в д(ш)ѹ живѹ наре(ч̄) имѹ емѹ  
ада(м), а кости сотвори б(г̄)ъ во адаме. т̄мѣ і бысть ада(м)

Л. 155

цр̄ь всѣ(м) землѹ(м) і птица(м) н(с̄)ны(м) і звѣрем земны(м) і рыба(м) мор-  
ски(м) і самовла(с̄)ть дастъ емѹ б̄г̄ъ, і ре(ч̄) г̄ъ адамѹ г̄ла тебѣ ра

Л. 155 об.

ботае(т) с(л̄)нце, і лѹна и звѣзды, і птицы не(с̄)ныѹ, и рыбы морскїѹ, і пти-  
цы, і скоты і гадн, и насади г̄ъ б̄г̄ъ рай на восто

Л. 156

цѣ і велѣ адамѹ і велѣ адамѹ<sup>3</sup> пребыти а жена адамѹ еще не сотворена  
вы(с̄)ть, і вложи г̄ъ б̄г̄ъ со(н) во адама і о҃спе адамъ, і взл(т̄)

Л. 156 об.

его ребро лѣвое, і в то(м) ребрѣ протѹ(ж) рѹцѣ і нозѣ і глѹ і созда емѹ женѹ  
в ше(с̄)тый дн̄ь, і показа емѹ г̄ъ свою

Л. 157

см̄рть і распѹтїе і воскр(с̄)нїе і провидѣ во(з)несенїе за по(л̄)шесты тысящ  
лѣ(т), і видѣ ада(м) г̄а распѹта, а петра в римѣ хѹда

Л. 157 об.

ща, а павла в дамасцѣ о҃чаща наро(д) і проповѣдѹющ̄ твое воскр(с̄)нїе, і  
во(з)несѣм̄ г̄ъ і во(с̄)та ада(м) ѿ сна своего і трепете(н)

Л. 158

---

<sup>3</sup> Повтор в тексте.

бысть во оужастѣ велицѣ о провидѣніи і вожда ꙗ́адама в рай ходѣща, і рече́(ч) емоу́ адаме адаме повѣждаь ми

Л. 158 об.

адам же Ѹбоа́(с) велми не съмѣа́ бѣгоу́ повѣдати того видѣніа, і рече́(ч) емоу́ ꙗ́а бѣгоу́ адаме адаме ада(м) же рече́(ч) емоу́

Л. 159

ꙗ́и ва(д)ко тебе видѣ́(х) на крестѣ́ распѣта во іеру́(с)лимѣ, а оученики твоа́ видѣ́ ходѣща петра в риме, а павла в дама́(с)цѣ,

Л. 159 об.

проповѣдающе твое ра́(с)пѣтіе. і воскрѣ́(с)ніе і рече́(ч) емоу́ ꙗ́а подобае́(т) ми тебе ради снити на землю і распѣтѹ быти

Л. 160

і въ третѣи днѣ́ воскрѣ́(с)нѹти, а ты (ж) не повѣдай никомѹ́ (ж) видѣніа сего, донде́(ж) Ѹвидѣши ма́ в раю сѣдѣща оде́(с)нѹю ѡ(цѣ) і ты о то(м) по(сѣ)

Л. 160 об.

корби адаме і бы́(с)ть адам в ран, ѿ дний, прообразѹа ꙗ́а бѣгоу́ жѣтіе ч(л)а́ческое, де́са(т) лѣ́(т) ісполни́(т)сѹ роженіе, кѣ́ лѣ́(т) юноша, лѣ́ лѣ́(т)

Л. 161

свершеніе, мѣ́ лѣ́(т) средовѣчіе, нѣ́ лѣ́т сѣдина, ѿ́ лѣ́(т) старо́(с)ть, ѡ́ лѣ́(т) ско(н)чаніе, і сотвори ꙗ́а бѣгоу́ всю тва́(р) море і рѣки і скоти своєю

Л. 161 об.

хитростію, а та ѿ́ днѣй против сѣдми ты́сѣщъ лѣ́(т), і постави ꙗ́а бо́(г) двѣ́ свѣ́тилѣ велицѣ на тверди не́бе(с)нѣи, о́с(т)и

Л. 162

ти землю, і ра(з)лѹчи ме́ждѹ днѣ́(м) і но́щю да бѹде́(т) во знаменіи днѣи лѣ́та, а бѹде́(т) просвѣщеніе на тверди не́бе(с)ней светила велика́а.

Л. 162 об.

в начато(ѣ) днѣ второе свѣтило в начато(ѣ) нощи, и (з)вѣзды постави гъ бгъ на твердѣ нб(с)ней, ꙗ(ѣ) светити по земли і обла

Л. 163

дати днѣ(м) і нощю, і ра(з)лѣчитѣ междѣ днѣ(м) і нощю і свѣто(м), і бы(с)тъ вечер і бысть оутро де(н) че(т)вертый, по(с)тави гъ бгъ пла

Л. 163 об.

ниты і облацы зарьным і дѣги на облацѣ(х) є(ж) пѣщатѣ дожди, і громѣ і молніѣ члѣко(м) всеѣ земли, просвѣщати древа плоды

Л. 164

витаѣ, і ре(ч) гъ бгъ, и(з)ведѣ воды живых во вѣки пти(ц) пераще(с) по за-воде(м) на тверди нб(с)ней і бысть ꙗко со(т)вори гъ бгъ че

Л. 164 об.

тыре киты великіѣ, и(з)веде ѿ них всѣхъ птицѣ і всѣ(ѣ) га(д) на земли і инымъ бл҃г(с)ви пастѣ. і гл҃а ра(с)титеса і оумножитеса

Л. 165

і наполните(с) і обладайте ею, а в се(м) бо днѣ о(б)ходи(т) кр҃с(ѣ) сл҃нчннѣ, а зл҃ѣ(т) за всю зл҃ѣ(т), и сѣмъ тысячѣ нѣсть конца, є(ж) есть вє(з)коне

Л. 165 об.

чннѣ, в недѣлю днѣ рекомѣи н(д)ѣла в тои днѣ воскр҃се хс̃ ѿ мертвых і в тои (ж) днѣ гъ на облацѣ(х) сѣдѣти всемѣ мирѣ, и(ж) не има(т) конца свѣ

Л. 166

та, і во(з)дастѣ комѣждо по дѣло(м) его, і всѣ гъ бгъ пакѣ ѿ земли во(з)сѣѣ всѣко древо і добро і кра(с)но зрако(м) добро в снѣдѣ. древа живо(т)наѣ

Л. 166 об.

посреди раю стоѣща, и(ж) видѣти добро и зло, река (ж) выходи(т) и(з) єде-ма(с)каго раѣ напаѣѣ райскѣм древа, і ра(з)дѣлѣе(т)са

Л. 167

на четыре рекі и имѧ единой ѿисо(н). Ѡ. имѧ гео(н). г. имѧ тигрь д̄ имѧ  
ѡра(т), а ѡнно(с̄) же обходн(т) всю землю ела(д)скѡю, идѣ(ж) ра(ж)дае(т)сѧ  
добра(м)

Л. 167 об.

злата тѣ е(с̄) драгій каме(н)е і апраксѣ зеленый, ѡра(т) же обходн(т) всю  
землю ѡѡ(п̄)скѡю іер(с̄)ли(м)скѡю, гео(н) же об

Л. 168

ходн(т) аси(р̄)скѡю землю, і поса(дн) гѣ бгѣ адама посреди раѧ аки црѧ ѡкра-  
шен(н)а і дасть н(м) гѣ зако(н) не вкѡшатї ѡ

Л. 168 об.

древа единого іаго(д), по(с̄)реди раѧ столща, заповѣда гѣ бгѣ адамѣ ѡ того  
древа не ѡ(с̄)тї сѡщаго, аще (л̄),

Л. 169

снѣси то злою смр̄тїю ѡмрете. і сотвори гѣ бо(г̄) звѣри дѡбравным і птица  
не(с̄)ным, скоти і гади,

Л. 169 об.

і прїнде гѣ бо(г̄) ко адамѣ емѣ(ж) в ше(с̄)тын днѣ ре(ч̄) адаме сей есть кость  
ѡ кости твоеѧ сего ради наречетсѧ

Л. 170

жена ѡ мѡжа, сего ра(дн) оставн(т) чл̄к ѡца своего і м̄тр̄ь і все імѣнїе свое, і  
взыде гѣ бо(г̄) ѡ адама на

Л. 170 об.

небеса, ада(м) же і жена его не стыдѧсѧ хождаше в ран, і видѣ окамн(н)ый  
сотопа адама в ран

Л. 171

ходяща аки црѧ ѡкраше(на) сѣдаща по(д) древо(м) таковыѧ славы ѡ бгѧ іако  
са(м) сверже(н) бы(с̄)ть с нѣси ѡлѡче(н) ѡ бгѧ

Л. 171 об.

і ѿ аг҃ла і в вѣчнѣю мѣжѣ осѣжде(н) бысть, і в заведе(д) еѣ вельми добро, і претворисѣ во (з)мѣю і прїиде

Л. 172

ко еѣзе пошепта ей во Ѹхо, почто не повѣда ва(м) части ѿ древа то(г҃)а паго(д), єдино(г҃)а столица посреде раа,

Л. 172 об.

і ре(ч҃) еѣга ко (з)мѣи не повелѣ на(м) б҃гъ і ре(ч҃) на(м) аще ли снѣ(с҃)те, то злою смертію Ѹмрете, і ре(ч҃) змѣи не смертію Ѹмре

Л. 173

те но бѣдете тако б҃гъ. вса разѸмѣти начнете добро и зло і є(в҃)га ре(ч҃) еи добро па(с҃)ти і послаѸша дїавола

Л. 173 об.

і вземши і снѣ(д)а пагодоѸ ѿ древа заповѣда(н)наго, і дастъ мѣжѣ своемѸ, і ѿверго(с҃)тасѣ и(м) очн обою

Л. 174

такѣ наги єсть, і зшивастѣ себѣ листвїе смоковное і одеваста тѣло своѣ а прѣ

Л. 174 об.

бы(с҃)тъ же ада(м) в ран шесть часов і и(з)гна(н) бы(с҃)тъ из раа в третїи ча(с҃)а днїи заповѣ(д)а прї

Л. 175

а(т) ѿ б҃га 5 часов ѿ б҃га і ѿ древа вѣси, ѿ часо(в). і и(з)гна(н) бы(с҃)тъ и(з) раа него(д)но ада(м) і вселн(с҃)

Л. 175 об.

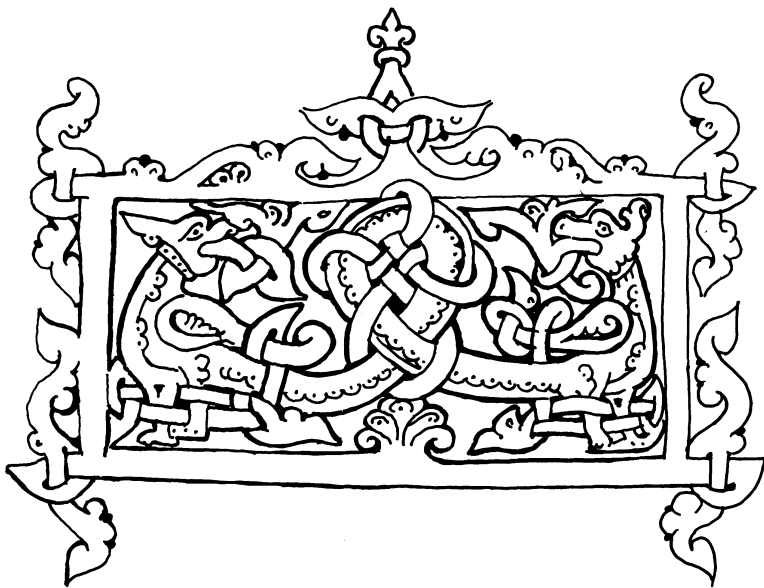
в землю мадїа(м)скѸю ѿ тога (ж) созда(н) бысть в тои (ж) і Ѹмре, і проти-внѣ еѣ г҃ъ б҃гъ ншѣ

Л. 176



---

тс хс в третій днь осудженіе прїа(т) в 5 ча(с) дхъ предаде



### ПОВЕСТВОВАНИЕ О ТОМ, КАК СОТВОРИЛ БОГ АДАМА \*

(Л. 147) [Решил Господь]<sup>1</sup> создать в земле Мадиямской<sup>2</sup> человека. [И] взял [Господь] горсть [этой] земли, [и еще других] частей, [всего] восемь [числом]<sup>3</sup>. [Сотворил Господь человека таким образом]: (Л. 147 об.) 1) из земли — тело, 2) из камня — кости, 3) из моря — кровь, 4) из солнца — очи, 5) из облака — мысли, 6) из света — свет<sup>4</sup>, 7) из (Л. 148) ветра — дыхание, 8) из огня — теплоту<sup>5</sup>.

И пошел Господь Бог очи [для человека] взять от солнца<sup>6</sup> и оставил Адама [созданного им человека] одного, лежащего на земле. (Л. 148 об.) Пришел же проклятый Сатана к Адаму и измазал его калом, и тиной, и слизью<sup>7</sup>. И пришел Господь к Адаму и хотел очи (Л. 149) вложить в Адама. И увидел [Господь] его [человека] гадко измазанным. И разгневался Господь на дьявола и начал [так] говорить: «Окаянный дьявол, (Л. 149 об.) проклятый, не достоин ли ты погибели? Ради чего человеку этому сделал ты зло, [так] измазав его? И [поэтому] проклят ты будешь». (Л. 150) И дьявол исчез, как молния [прошел] сквозь землю от [слов] Господа<sup>8</sup>. Господь же снял с него [человека] гадости сатанинские. И из этого сделал Господь собаку и смешал со (Л. 150 об.) слезами Адама<sup>9</sup>. И теслом очистил [Господь] его [Адама] от всех скверн, [и стал чистым Адам] как зеркало. И поставил [Господь] собаку и велел [ей] стеречь Адама. А сам (Л. 151) Господь ушел в Вышний Иерусалим<sup>10</sup> за дыханием для Адама.

И пришел второй Сатана<sup>11</sup> и захотел на Адама напустить злую нечисть. И увидел [Сатана] (Л. 151 об.) собаку, у ног Адамовых лежащую, и испугался очень Сатана. Собака начала злобно лаять на дьявола. Проклятый же Сатана взял (Л. 152) дерево и истыкал всего человека Адама, напустив на него 70 болезней<sup>12</sup>. И при-

---

\* Перевод Л. Н. Смольниковой.

шел Иисус из Вышнего Иерусалима и увидел Адама, деревом исколотого. (Л. 152 об.) И сжалился [Иисус] над ним [Адамом]. И сказал Сатане: «Проклятый дьявол, что сотворил ты человеку этому, почему вложил [в него] болезни эти?» Тогда ответил дьявол, проклятый Сатана, [так] Господу говоря: (Л. 153) Если придет какая болезнь [к] человеку этому, не поймет всего [человек] до конца [и] тебя не вспомнит. Если же (Л. 153 об.) возникнет какой недуг в нем [человеке], то начнет страдать [человек] [и] тогда всегда тебя должен на помощь призывать в болезнях этих». [И] прогнал Господь дьявола, и исчез (Л. 154) дьявол. [И] прогнал [Господь дьявола] как свет [прогоняет] тьму. И повернул [Господь] все болезни к нему [дьяволу].

И послал Господь ангела своего, повелел [ангелу] взять [букву] «аз» на востоке, [букву] «добро» на западе, [букву] (Л. 154 об.) «мыслете» на севере и на юге<sup>13</sup>. Костей же сотворил Бог в Адаме 345. И был Адам (Л. 155) царь всем землям, и птицам небесным, и зверям земным, и рыбам морским. И свободную волю дал ему [Адаму] Бог. И сказал Господь Адаму, [так] говоря: «Тебе (Л. 155 об.) служат солнце, и луна, и звезды, и птицы небесные, и рыбы морские, и птицы<sup>\*</sup>, и животные, и пресмыкающиеся»<sup>14</sup>. И посадил Господь Бог сад на востоке (Л. 156) и велел Адаму<sup>\*\*</sup> пребывать [в нем]<sup>15</sup>. А жена Адаму еще не сотворена была. И вверг Господь Бог в сон Адама, и уснул Адам. И взял [Господь] (Л. 156 об.) его [Адама] ребро левое и в том ребре вытянул руки и ноги и голову<sup>16</sup>. И создал [Бог] ему [Адаму] жену в шестой день.

И показал ему [Адаму] Господь свою (Л. 157) смерть, и распятие, и воскресение. И предвидел [Иисус свое] вознесение через три тысячи лет<sup>17</sup>. И увидел Адам Господа распятого, а Петра — по Риму ходящим, (Л. 157 об.) а Павла — в Дамаске учащим народ и проповедующим Твое [Господи] Воскресение<sup>18</sup>. И вознесся Господь. И встал, пробудившись от сна своего, Адам. И (Л. 158) трепетал от ужаса великого, [вспоминая] увиденное. И поджидал Господь Адама, который ходил по раю. И сказал ему: «Адам, Адам, Расскажи мне, [что ты видел]». (Л. 158 об.) Адам же испугался очень, не смея Богу рассказать о том видении. И сказал ему Господь Бог: «Адам, Адам!» Адам же сказал ему: (Л. 159) «Господи Владыка! Тебя я видел на кресте распятого в Иерусалиме, а учеников Твоих видел ходящими: Петра — в Риме, а Павла — в Дамаске, (Л. 159 об.) проповедующим Твое распятие и воскресение. И сказал ему Господь: «Следует мне ради тебя сойти на землю и быть распятым, (Л. 160) и в третий день воскреснуть. Ты же не рассказывай никому видения этого, пока [не] увидишь меня в раю сидящим справа от Отца<sup>19</sup>. И ты о том (Л. 160 об.) пожалей, Адам».

И был Адам в раю семь дней<sup>20</sup>, [поэтому так] предназначеновал Господь Бог жизнь человеческую: [когда человеку] 10 лет исполнится — [это] начало жизни, 20 лет — юноша, 30 лет (Л. 161) — совершение [то есть зрелость], 40 лет — сред-

---

\* Повтор в тексте памятника.

\*\* В этом месте в тексте рукописи «и велел Адаму» повторено два раза.

ний возраст [то есть время расцвета жизненных сил человека], 50 лет — седина, 60 лет — старость, 70 лет — смерть<sup>21</sup>.

И сотворил Господь Бог всю тварь: море, и реки, и животных своей (Л. 161 об.) мудростью. А те семь дней [даны для указания] на семь тысяч лет<sup>22</sup>. И поместил Господь Бог два светила великих на тверди небесной, [чтобы] освещать (Л. 162) землю. И разделил [Господь] день и ночь. [И] пусть [это] будет для указания дней года. А [когда] будет свет на тверди небесной: [тогда] светило великое — (Л. 162 об.) начало дня, [а] второе светило — начало ночи. И звезды поместил Господь Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю. И [чтобы] (Л. 163) владеть днем и ночью, [чтобы] разделить день, ночь и свет<sup>23</sup>.

И был вечер, и было утро — день четвертый. Поместил Господь Бог планеты, (Л. 163 об.) и облака светлые, и дуги на облаках. [Облака нужны для того, чтобы] испускать дожди, и громы, и молнии людям [на] всей земле, чтобы освещать деревья плодовые. (Л. 164) И сказал Господь Бог: «Создам воду [для всех] живых во веки [веков], а птиц пернатых в заводах на тверди небесной». И было [так], что сотворил Господь Бог четыре (Л. 164 об.) кита великих, произвел от них разных птиц, и разных пресмыкающихся на земле. И некоторых [из них Бог] благословил и [так] сказал: «Растите и размножайтесь, и распространитесь [по всей земле], (Л. 165) и обладайте ею»<sup>24</sup>.

За семь дней обходит [землю] круг солнечный, а за семь лет — все 7000 лет, а восьмой тысячи нет конца, [ибо она] бесконечная<sup>25</sup>.

(Л. 165 об.) В день, который называется неделя<sup>26</sup> и в который воскрес Христос из мертвых, и в тот день Господь на небесах будет судить весь мир, который не имеет конца<sup>27</sup>. (Л. 166) И воздаст Господь Бог каждому и всем по делам их. [И] опять на земле прославится всякое растение. И хорошо, и прекрасно будет [оно] по виду, и приятно для пищи. [И прославятся] деревья жизни<sup>28</sup>, (Л. 166 об.) посреди рая стоящие, которые [нужны для того, чтобы] видеть добро и зло. Река же выходит из Едемского рая, насыщая водой райские деревья. И разделяется [эта река] (Л. 167) на четыре реки. Имя одной [реки] — Фисон, второй имя Геон, третьей имя Тигр, четвертой имя Евфрат. А [река] Фисон обходит всю землю Елладскую, где рождается хорошее (Л. 167 об.) золото. Там есть и драгоценные камни, и рубин зеленый. Евфрат же обходит всю землю Ефиопскую, Иерусалимскую. Геон же (Л. 168) обходит Ассирийскую землю<sup>29</sup>.

И поместил Господь Бог Адама посреди рая, как царя украшенного. И дал им [Адаму и его жене] Господь закон: не есть ягод<sup>30</sup> только от (Л. 168 об.) дерева, [которое] стоит посреди рая. Приказал Господь Бог Адаму от того дерева не есть [плодов]. [И сказал Господь Адаму и его жене]: (Л. 169) «Если сорвете, то злой смертью умрете».

И сотворил Господь Бог зверей лесных и птиц небесных, животных и пресмыкающихся. (Л. 169 об.) И пришел Господь Бог к Адаму. К нему же [пришел Господь] в шестой день, [и] сказал: «Адам — это кость от кости твоей, поэтому [она] назовется (Л. 170) жена<sup>31</sup>, [ибо она есть] от мужа. Ради этого [т. е. созданной женой] оставит человек отца своего и мать свою и все имение свое, [и будут жена и

муж одним целым]». И взошел Господь Бог от Адама на (Л. 170 об.) небеса<sup>32</sup>. Адам же и жена его не стыдясь ходили по раю. И увидел проклятый Сатана Адама в раю (Л. 171) ходящим, как царя украшенным, сидящим под деревом — такая слава [Адаму была] от Бога. [Сатана же] свержен был с небес, отлучен от Бога (Л. 171 об.) и от ангелов, на вечную муку осужден был<sup>33</sup>. И позавидовал [Сатана] ему [Адаму] очень сильно. И превратился [Сатана] в змею<sup>34</sup> и приполз (Л. 172) к Еве, пошептал ей в ухо: «Почему [Бог] не разрешил вам есть ягод от дерева того единственного, стоящего посреди рая?» (Л. 172 об.) И ответила Ева змее: «Не разрешил нам Бог [есть плодов], ибо сказал нам [Бог]: „Если сорвете, то злой смертью умрете”». И сказала змея: «Не смертью [злой] умрете, (Л. 173) но будете как Бог, все понимать начнете, [и] добро и зло». И Ева сказала ей: «Хорошо есть [ягоды с дерева, растущего посреди рая]». И послушала [Ева] дьявола, // 1736 и сорвала ягоду с дерева запретного, и дала мужу своему. И открылись у них обоих глаза. (Л. 174) И [увидели они], что нагие, и сшили себе листья фиговые. И прикрыли [Адам и Ева] наготу<sup>35</sup> свою.

(Л. 174 об.) Был же Адам в раю шесть часов<sup>36</sup>, а [потом] изгнан был из рая. В третий час дня приказание принял [Адам] от Бога, [но только] шесть часов [выполнял он волю] Бога. В девять часов от дерева вкусил [плод] и изгнан был из рая позорно Адам. И поселился (Л. 175) в земле Мадиямской. От которой [земли он] создан был<sup>37</sup>, в той же [земле] и умер. И претерпевая за него, Господь Бог наш Иисус Христос в третий день осуждение принял, в шесть часов дух испустил<sup>38</sup>.

#### КОММЕНТАРИИ\*

1 Начало текста в подлиннике памятника утрачено, поэтому зачин восстанавливается гипотетически. Не исключено, что правка касалась еще протографа. Вполне вероятно, что она носила идеологический характер и выражалась в сокращении. Можно предположить, что отсечена была слишком явно противоречившая христианскому учению о бытии часть повествования, но и сохранный отрывок о сотворении Адама слишком далек от ортодоксальности.

2 В Библии сведений о создании человека в Мадиямской земле не содержится (ср.: Быт. 2, 7), однако она неоднократно упоминается в канонических текстах (Исх. 2, 15, 21). Мадиямскую землю экзегеты локализуют на восточный стороне Эланитского залива, где находился город Мадиям (Мадиян). Мадиянитами считают семитский народ, занимавший во II тысячелетии до н. э. северо-западную часть Аравийского полуострова. Это библейские потомки Авраама, которые ведут свое происхождение от последней его жены Хеттуры. Библия называет имена пятерых сыновей Мадияна (Быт. 25, 4).

В связи с сюжетом о создании первого человека, а затем и о его погребении, сведения о Мадиямской земле попали в «Беседу трех святителей», что указывает на зависимость ее от апокрифического сказания о создании Адама, которое наряду с другими неканоническими памятниками, послужило источником апокрифической вопросно-ответной композиции

---

\* Комментарии 26 и 31 выполнены Л. Н. Смольниковой.

(см.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Апокрифическая «Беседа трех святителей» в Древней Руси и ее идейно-мировоззренческое содержание // *Общественная мысль: Исследования и публикации*. Вып. III. М., 1993. С. 178. Комментар. 61).

3 Наряду с землей Творец человека использует и другие «природные материалы». Известны случаи, когда первоэлементы мыслились содержащимися непосредственно в земле. Например, согласно взглядам Севериана Габальского, воспроизведенными также в «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, сотворенные Богом небо и земля уже содержали в себе исходные четыре стихии (см.: Мильков В. В. Комментарии к «Шестодневу» // *Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования* М., 1991. С. 136. Комментар. 102). Рассмотрение земли как некоего универсального вещества, содержащего в себе все исходные первоэлементы, можно расценивать как компромисс между античными и библейскими представлениями. В мотиве создания человека из щепотки земли заключается идея родства человека и природы, тогда как в нашем памятнике описание творения из восьми частей предполагает уже не просто родство, а некое субстанциональное тождество микро- и макрокосмоса. В апокрифе Бог как бы лепит человека из исходных природных субстанций. Такова отличительная особенность данного бытийного сюжета первой части апокрифа, отличающая его от принятых в христианстве трактовок. Получается, что некий архаичный, с явным пантеистическим подтекстом пласт, с его мифологическими ассоциациями, совмещен с библейским, а библейская фразеология образует словесное обрамление небиблейской концепции.

4 Из всех восьми природных уподоблений наиболее полно исследовано уподобление мысли облаку. М. Н. Громов, который посвятил этому вопросу специальную работу, считает, что облако, начиная с ветхозаветной традиции, символизировало связь божественного и земного. Облаку уподоблялись избранники Божии, что означало причастность их горнему миру. Кроме возвышенного значения, оно символизировало текучесть, неустойчивость, подвижность, что относилось к характеристике мыслительной деятельности. В совокупности своих значений соотношение мысли с облаком означало «представление о мысли как удивительной способности человека духовно устремляться всюду, куда влечет его пылкий разум» (Громов М. Н. К истолкованию апокрифа о сотворении Адама // *ТОДРЛ*. Т. 42. Л., 1989. С. 259). Не совсем ясно, чему в данном случае соответствует свет человеческой природы. Если учитывать христианские трактовки света, в частности световые характеристики Бога (например: «...что есть тебѣ бг҃у, пр(и)сносущные имена истинные, еже есть близостные, и что виновные, стрѣчь похвалныє. Гня с҃у(т)ь с҃ущие: сын, свѣтъ, истинна, животъ» — *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О божественных именах), то можно предположить, что уподобление Адамова естества свету как-то связано с библейским тезисом о подобии человека Богу. К сожалению, в контексте никак не проясняется: какой свет — какому свету уподобляется. В широком значении, которое коренится в древнем мифологическом понимании, свет воспринимался как символ жизни (см.: *Сл.РЯ XI–XVII вв.* Вып. 23. М., 1996).

5 Аналог этому находим в «Беседе трех святителей», содержание которой в данной части вполне может зависеть от апокрифического сказания о сотворении Адама или одного из его промежуточных протографов. Как и в комментируемом апокрифе, тело первочеловека представлено взятым от земли, моря, солнца, ветра, камня, света и облака. Добавлен только отсутствующий в нашем списке Святой Дух (см.: *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 70–71). В другой, более ранней, сербской рукописи (т. н. Сборник Сречковича XIV в.) в ответ на вопрос, от скольких частей сотворен мир, следует описание творения уже не от восьмерицы макро-

природных частей, а из четырех стихий: «...за четыре стълпы: от облаци и земля, а четыре състави — пръва нед дръжит влага, вторая же огнь, третия глет, четверта же аерь» (цит. по: Мочульский В. Указ. соч. С. 101). Исходные основы, задействованные в акте творения, разные по числу, однако сюжеты, в которых они использовались, позволили ставить вопрос о тождестве четверицы и восьмерицы. Исследователи указывают, что источником представлений о частях, составляющих человеческое тело, являются воззрения Плутарха, который, в свою очередь, приписывает данные взгляды стоикам (см.: Мочульский В. Указ. соч. С. 71; Веселовский А. Н. Разыскания в области духовного стиха XI–XVI вв. // СОРЯС. Т. 53. Вып. 6. 1891. С. 228). Учение о первоэлементах (или стихиях) имело широчайшее распространение, начиная от Эмпедокла и кончая христианскими интерпретаторами Аристотеля. С точки зрения этого учения истолковывалась структурная основа космоустройства, в том числе и человека как части мироздания. Если в античном понимании основой всяких материальных образований являются простейшие первоэлементы, то в комментируемом тексте исходной основой являются макроприродные стихии, включая и тождественную им по свойствам четверицу: земля, вода, огонь, воздух. В нашем случае воздуху соответствует ветер. В ряде иных архаических культур первоосновы материи сводятся к четверице или восьмерице исходных первоэлементов. В нашем памятнике речь идет о прямом родстве человека с окружающей его природой, которое обосновывается участием ее частей в антропогенезе. О некой общей для мира и человека первооснове вопрос в такой его трактовке не встает.

6 Возможно, что объяснение происхождения очей от солнца связано с прямой зависимостью зрения от солнечного света, благодаря которому человеку открывается мир. Не исключается и мифологическое соответствие, согласно которому голова отождествлялась с небом, гром с голосом, дыхание с ветром, а очи со светилами (см. список «Беседы трех святителей», воспроизведенный в издании: Щапов А. П. Исторический очерк народного мирозерцания и суеверия // Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 102. Примеч.).

7 Упоминание кала и слизи в связи с отрицательным отношением к деятельности Сатаны предполагает перенос эмоционально брезгливого восприятия сатанинской субстанции на того, с кем эта субстанция соотносится. Однако обозначение в этом ряду тины как дьявольского добавления к человеку вызывает определенные ассоциации с известными отечественной культуре сюжетами, в которых апокрифические сведения о творении оказались слитыми с элементами древнего космогонического мифа, в котором фигурирует ил как исходная первооснова материального мира и два творца, один из которых шкодник-дьявол. Известны обработки мифологического рассказа о сотворении мира и человека в ряде списков «Беседы трех святителей» и целиком соответствующие им устные мифоапокрифические рассказы на ту же тему. Сцена творения отнесена там к бескрайнему морю Твериадскому, а творцами выступает пара в лице Бога и водоплавающей птицы (в вариантах: две птицы либо Бог и Сатана). Суша создается из поднятой со дна глины или ила, а затем на этой основе формируется тело человека. Там же звучит мотив соперничества Бога и дьявола (тексты, иллюстрирующие такие примеры, приводятся в следующих работах: Щапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями // Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 34–37; Городцов П. А. Западносибирские народные легенды о творении мира и борьбе духов // Этнографическое обозрение. 1909. № 1. Кн. 80. С. 51–61). В нашем случае такого рода мифологические отголоски, фиксируемые в сюжете творения, исключать нельзя.

8 Подразумевается мотив низвержения Сатаны. Тезис апокрифа о его прохождении сквозь землю, видимо, соответствует представлениям о том, что стоявший над падавшими ангелами начальник является хозяином преисподней (см.: Цодикович В. К. Русское церков-

ное искусство XVIII–начала XX вв. Ульяновск, 1991. С. 148). Мотив низвержения Сатаны апокрифичен. В Древней Руси основными источниками его распространения были тексты «Палеи Толковой», «Книги Еноха» и «Беседы трех святителей», а также ряд других, причем не только апокрифических, сочинений. В оригинальной литературе мотив низвержения Саианы воспроизводится в «Повести временных лет» (см.: *Попов А.* Книга Бытия небеси и земли: Палея историческая с приложением сокращенной Палеи русской редакции // ЧОИДР. 1881. Кн. 1. С. 2; *Веселовский А. Н.* Разыскания в области духовного стиха XI–XVI вв. // СОРЯС. Т. 46. Вып. 6. СПб., 1890. С. 68; Повесть временных лет. Т. 1. М.; Л., 1950. С. 118). В отличие от нашего памятника, низвержение Сатаны осуществляет архангел Михаил, действующий по указанию Бога.

<sup>9</sup> Согласно некоторым народным поверьям, фиксируемым этнографами, к собаке нередко относились с предубеждением.

<sup>10</sup> Указание на то, что автор данного текста различает земной рай, в котором жил Адам, и рай небесный — Вышний Иерусалим. В христианской письменности, в том числе и в древнерусской, наряду со спорами приверженцев земной и небесной локализации рая (см.: *Мильков В. В.* Концепция земного рая в древнерусских апокрифах // Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования. М., 1997. С. 229–254) можно встретить доказательство двойственной природы рая, совмещавшего в себе черты чувственного и мыслимого, небесного и земного (см.: *Седельников А. Д.* Мотив о рае в русском средневековом прении // *Byzantinoslavica*. Roč. VII. 1937–1938. S. 170–171; *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 146–149).

<sup>11</sup> По смыслу речь должна идти о появлении Сатаны во второй раз. Видимо, в подлиннике в этом месте порча. Апокрифическая письменность знает многочисленный и многоликий чин Сатаны, но второй Сатаниил ей неизвестен.

<sup>12</sup> Данный мотив соответствует апокрифическому представлению о том, что Сатана портит все, к чему прикасается. Причастностью дьявола к творению в поздних списках апокрифической «Беседы трех святителей» объясняются худшие качества человеческой природы (см.: *Щапов А. П.* Смесь христианства с язычеством и ересями // Щапов А. П. Сочинения. СПб., 1906. Т. 1. С. 34–37). В литературе делалась попытка связать апокрифические сказания о деятельности Сатаны с влиянием дуалистических идей манихейского толка (см.: *Попруженко М. Г.* Синодик царя Бориса. Одесса, 1899. С. 155–157; *Иванов Й.* Богомильски Книги и легенди. София, 1925. С. 49–57; *Шувалов С. В.* Дуалистические апокрифы в древней русской литературе: Апокриф о споре и борьбе дьявола с Иисусом // Ученые записки Московского государственного педагогического дефектологического института. Т. 1. М., 1941. С. 179–191). Присутствие мифологического подтекста в апокрифах и неоднократные примеры переосмысления Бога и Сатаны как напарников, а не соперников в деле творения (см. коммент. 7) имеет своей основой архаические представления о соучастии творческой пары в творении. Близкую апокрифической трактовку мифа находим в «Повести временных лет», где в создании человека принимают участие Бог и Сатана, а сам акт творения соотносится с небесной влагой, представленной в образе божественного пота (подробнее см.: *Мильков В. В., Смольникова Л. Н.* Указ. соч. С. 153–161). Даже в тех сюжетах, где Сатана соперничает с Богом, как в нашем случае, он не равнозначный Божееству антагонист, а скорее шkodник. Дуализм гностико-манихейского типа чужд как нашему памятнику, так и апокрифической письменности в целом.

<sup>13</sup> Адам в переводе с еврейского означает «человек» (אָדָם). В женском роде это слово обозначает «землю» (אָדָמָה). Та же семантическая связь закреплена и в латинских



соответствиях (ср.: homo — человек и humus — земля см.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 39–41). Если этимология имени соответствует библейскому рассказу о сотворении человека из земли, то символическая трактовка значения составляющих имя букв, указывающих на четыре стороны света (см.: Златоструй: Древняя Русь XI–XIII вв. С. 258), отражает архаическое осмысление первочеловека как существа космического. Присутствующая в данной трактовке идея всесветности Адама оказывается в русле микро- и макрокосмических уподоблений.

14 Согласно Библии, Адаму было уготовано стать владыкой мира и животного царства (Быт. 1, 26).

15 Соответствует Быт. 2, 8.

16 В описании творения Евы из ребра введены подробности, представляющие Творца скульптором (ср. Быт. 2, 21–23). Едва ли не апокрифические подробности послужили основанием для уподобления данного библейского сюжета черенкованию, когда человек, как виноградная лоза, развивается из части целого в полное подобие этого исходного целого (см.: Мифы народов мира. Т. 1. С. 91). Как и в сюжете о восьмерице, Бог предстает в апокрифе не всесильным создателем, а умелым мастером, чудесно преобразовывающим исходный материал.

17 В хронологическом расчете, видимо, допущена ошибка, внесенная в текст его переписчиком. Период от сотворения мира до Рождения Христа определяется в разных церковных традициях разными исчислениями: 5508 лет по константинопольской эре и 5500 лет по антиохийской эре. В апокрифах чаще использовалось антиохийское летоисчисление, а его присутствие в письменности наряду с официально принятой константинопольской хронологией свидетельствует о наличии разных тенденций в древнерусском христианстве. Поскольку в тексте идет речь о распятии и воскресении Христа, дата должна определяться с учетом возраста Сына Божьего, пробовавшего на земле 33 года (т. е.  $5508 + 33 = 5541$ , либо  $5500 + 33 = 5533$ , что вероятнее).

18 Эта часть апокрифа не расходится с церковным преданием. После распятия Христа Петр действительно проповедовал христианство в Риме, а Павел в Дамаске. Петр особенно почитается на Западе и считается первым римским епископом. Павел проповедовал среди многих народов и считается апостолом язычников. Апостолы олицетворяют собой разные тенденции в христианстве: Петр настаивал на ограничении проповеди христианства только среди евреев, Павел резко порвал с традициями замкнутости иудейской среды, противопоставив узкой национальной идее избранничества всесветную открытость новой веры всем народам.

19 Из апокрифического сюжета сна, с помощью которого открывается будущее, следует, что Вседержитель предстает в ипостасном облике Христа. Вместе с тем упоминание о том, что в раю Христос должен находиться справа от Отца, отражает проникновение в ветхозаветный апокриф тринитарных идей, которые, с догматической точки зрения, наивны, грубы, искусственно-механистичны. Отождествление Бога с Христом отражает тенденцию не только к преодолению монотеизма в ветхозаветном его понимании, но и к преодолению тринитарности. Комментируемый апокриф отразил прямолинейное перенесение функций Творца на Христа, поглощение последним ипостасных свойств Троицы. Подобное смещение, связанное с упрощенным пониманием природы божественного, в отечественной культуре фиксируется материалами духовных стихов и фольклорными трактовками народного православия, для которых характерна устойчивая замена в именовании Бога, Творца, Все-

держителя и Отца — Христом (см.: *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 29, 33, 34).

Противоречивость и непоследовательность апокрифической трактовки налицо. С одной стороны, Бог Сын подменяет собою Бога Отца, с другой — имеется прямое указание как бы на пространственную локализацию второго лица в Троице, что позволяет столь предметно конкретизированное апокрифом описание ипостасей Троицы сопоставить с иконографией этого сакрального образа. Ортодоксальным изводом Троицы считается ее ветхозаветный образ, основывающийся на библейском рассказе о том, как Аврааму явились три ангела. С Христом соотносится центральный ангел, что удостоверяется и надписями, иногда вносимыми в этот иконописный сюжет (см.: *Сергеев В. Н.* Рублев. М., 1981. С. 230; *Рыбаков Б. А.* Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. М., 1993. С. 234–238). Убеждение в том, что Сын сидит справа от Отца, присутствующее и в нашем апокрифе, восходит к евангельскому свидетельству о вознесении Христа и соответствующему положению Исповедания веры. Это расходится с иконографией Троицы, хотя споры вокруг трактовки продолжаются.

20 В Писании не содержится сведений о времени пребывания Адама в раю, зато исследование этого вопроса является излюбленной темой апокрифической литературы. В разных толкованиях называются различные сроки (см.: Палея Толковая по списку сделанному в Коломне в 1406 г. М., 1892. С. 79–80). Когда в разных произведениях даются разные решения вопроса, то это и понятно и объяснимо, но когда в одном тексте совмещаются две противоположные версии, как, в частности, в комментируемом тексте, то это может свидетельствовать только о разнородности частей, составляющих памятник. Если в данном пассаже срок пребывания в раю определяется как семилетний и стоит в ряду других примеров толкования седмиричности, представляющих собой особую сюжетную линию апокрифа, то в конце апокрифа Адаму отводится только шесть часов райской жизни (см. коммент. 36). В первом случае толкование базируется на символическом восприятии седмиричности как абсолютной полноты, оно поставлено в ряд аналогичных по методу символично-числовых толкований. Повторение мотива, обнаруживающее механическое объединение концептуально разнородных текстов, отражает аллегорический метод восприятия ветхозаветных событий, из которых извлекается прообраз новозаветной истории. Предположительно вторая трактовка может быть поставлена в связь со смертью Иисуса на кресте в шестом часу (см. коммент. 38).

21 Возрасты человека рассматриваются соответственно сакральному восприятию седмиричности, когда недельный круг (семь дней творения, семь дней пребывания Адама в раю) является прообразом семитысячелетнего цикла мировой истории, которым, в свою очередь, уподобляются семь ступеней возрастов. Сравнение возрастов человека с семью днями в Древней Руси было известно благодаря «Изборнику Святослава 1073 года», чему посвящено толкование «О шестом псалме» (Изборник Святослава 1073 года. М., 1983. Л. 42 об.–43 об.). В апокрифе каждая из семи возрастных ступеней соответствует десятилетнему отрезку, и этим апокриф отличается от «Изборника», не связывающего седмиричный принцип с конкретной временной наполненностью, а выделяющего лишь основные этапы в развитии человека: 1) младенчество, 2) отрочество, 3) зрелое отрочество, 4) юношество, 5) «средовек», 6) старчество, 7) время смерти. Известно было Древней Руси и удвоение седмиричного принципа в градации возрастов, которое выражалось схемой 7 x 7 (вместо 7 x 10 или просто семь абстрактных ступеней): 1-я седмирица — несмышлен и незлобив; 2-я седмирица — возбуждение страстей; 3-я седмирица — приход в разум; 4-я седмирица — зрелость, совпадающая с «неистойной буюстью»; 5-я седмирица — возраст совершенства телесного и зрелости разума; 6-я седмирица — муж совершенный; 7-я седмирица (56 лет) — дряхлость и смерть. Восьмая седмирица соотносима в данном случае с восьмым веком веч-

ности (см.: Шляпкин И. А. Возрасты человеческой жизни. СПб., 1909. С. 9–11). В средневековом восприятии «уяснение аналогии между стадиями жизни человека, стадиями развития истории неизбежно должно было привести к мысли об истории индивидуального бытия как истории становления, развития, расцвета, затем упадка, затухания, смерти души и тела; об истории человечества как возникновении, развитии, расцвете, упадке, смерти сознания и природы, идеального и материального» (Бондарь С. В. К пониманию проблемы «человек–история–время» в «Изборнике» 1073 г. (Опыт реконструкции на основе фрагмента «О шестом псалме») // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Киев, 1987. С. 82).

22 Ср.: «... у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3, 8); «...ибо перед очами твоими тысяча лет, как день вчерашний» (Пс. 89, 5).

23 В целом отрывок о третьем дне творения соответствует Быт. 1, 14–18.

24 В рассказе о четвертом дне творения много фантастического, включая утверждения, прямо противоречащие Библии. Например, сотворение и упорядочение вод в Книгах Моисея относится к первым двум дням творения (Быт. 1, 1–10), тогда как в апокрифе создание вод и населяющих их животных царства относится к четвертому дню. Согласно библейской концепции, в четвертый день были сотворены птицы, пресмыкающиеся и рыбы (Быт. 1, 20–22). Птицы не случайно поставлены в связь с водами и соотнесены с заводями небесных вод — по классификации животных Аристотеля, птицы, как плавающие по воздуху, и рыбы отнесены к одному классу. Образ четырех великих китов мог возникнуть в результате трансформации библейских сведений о сотворении Господом «рыб больших» (Быт. 1, 21), одновременно этот образ вызывает ассоциации с легендами о китах, держащих на себе землю. Тезис о происхождении птиц, рыб и пресмыкающихся непосредственно от китов являет собой последовательное развитие апокрифом идеи множасьегося творения на основе уже существующих субстанций или предшествующих творений (ср.: очи от солнца, тело от земли, Ева от ребра). В существующей череде творений явления грозо-дождевой стихии никак не обозначены в Библии. Эту часть повествования следует охарактеризовать как апокрифический домысел.

25 Дальнейшее развитие символики седмиричности, которой в комментируемом произведении придается значение едва ли не одного из основополагающих принципов бытия (ср. коммент. 20–22). Если семерка символизирует полноту, то семь веков (тысячелетий) истории обретают эту полноту с наступлением после 7000 лет эсхатологической вечности.

26 Неделя — употребляется в значении «воскресение» (см.: Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 11. М., 1986. С. 74). Считается, что термин произошел от слова ‘неделания’, ибо воскресение в христианском мире являлось днем отдыха.

27 Тезис явно противоречит финалистическим установкам, в том числе и содержащимся в самом апокрифе. Видимо, данное утверждение следует понимать в том смысле, что светопреставление воспринимается не как абсолютный конец мира, а как его преобразование, когда очищенная и обновленная земля становится вечным цветущим раем. Подобную трактовку эсхатологии давали некоторые памятники христианской литературы. Начнем с того, что в самом Апокалипсисе говорится не о конечной гибели мира, а о его обновлении, изменении сущностных природных свойств вследствие очищения от зла и несовершенства. В преодолении онтологической разорванности земного и небесного, божественного и плотского Царствие небесное оказывается в том числе и земным, приобретая вместе с преобразованием вечность. Именно в этом смысле понимается пророчество Давида,

согласно которому праведники наследуют землю. Подобная установка в одном из произведений древнерусской книжности формулируется следующим образом: «...и будет земля раем, имеющим древа плодовая... не будет скорби, богатств, времени» (РНБ. Соф. № 1262).

28 Библейское древо жизни, древо познания добра и зла, с которым связано преступление заповедей (Быт. 2, 17; Быт. 3, 1–6). На каком основании в апокрифе употреблено множественное число в отношении этого сакрального образа, неясно.

29 Вытекающие из рая реки указывают на его земную топографию. С Фисоном некоторые экзегеты отождествляли Инд или Ганг, с Геоном — Нил, хотя общепризнанных уподоблений в историографии не сложилось. Апокрифическая локализация рек отличается от библейской (ср. Быт. 2, 10–14).

30 Древо жизни, в отличие от предыдущего сюжета, здесь и в числе, и в характере описания трактуется вполне канонически (ср. коммент. 28). Замещение плодов древа ягодами — следствие русификации текста.

31 Термин «жена», видимо, употреблен в данном месте в значении ‘женщина’, а не ‘супруга’ (см.: Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 5. М., 1978, С. 87). Ведь, согласно Библии, Адаму была сотворена помощница, ставшая супругой после вкушения запретного плода. В целом, данная часть апокрифического повествования соответствует Быт. 2, 23. Наименование Евы, что означает ‘жизнь’, ‘рождающая’, жена получает после грехопадения (Быт. 3, 20).

32 Еще одно указание на земную топографию рая.

33 Вторично в апокрифе говорится о свержении Сатаны (ср. коммент. 8). Повтор свидетельствует о сводном характере текста. Причем объединенные в нашем повествовании источники по-разному описывают отпадение Сатаны.

34 Экзегеты считают образ змея-искусителя загадочным. В апокрифе, в отличие от Библии, прямо говорится об оборотничестве. В христианском богословии принята трактовка Иоанна Златоуста, согласно которой дьявол воспользовался пресмыкающимся как орудием (Толковая Библия. Т. 1. Пб., 1904–1907. С. 23–24). Тем не менее известны антропо-зооморфные изображения дьявола-змея (Златоструй: Древняя Русь XI–XIII вв. С. 259). Поскольку Писание избегает наглядных характеристик Сатаны, фантазия средневековых художников наделяла его самыми причудливыми и фантастическими чертами (см.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 914).

35 Этот мотив созвучен апокрифическим сведениям, сообщаемым «Беседой трех святителей», которая характеризует Адама как первого портного (см.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Указ. соч. С. 168). По Библии, сам Господь одел Адама и Еву в одежды кожаные, а до этого они использовали листья смоковницы (Быт. 3, 7, 21).

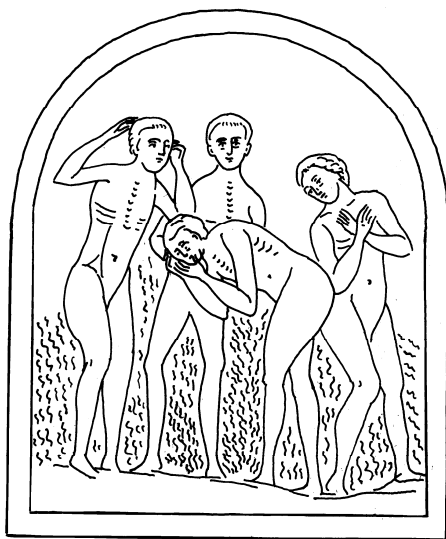
36 Явное противоречие начальной части апокрифа, которое можно объяснить разнородностью его источников (ср. коммент. 20).

37 О Мадямской земле и ее связи с апокрифической версией земного рая см. коммент. 2. Данный сюжет указывает на земную топографию рая. В отличие от апокрифа, Библия не локализует географически ни рая, ни места, где жили Адам с Евой после изгнания (см.: Быт. 2, 8; Быт. 3, 24). Аналогичные нашему апокрифу сведения сохраняются в «Беседе трех святителей» (см.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Указ. соч. С. 169).

38 Ветхий Завет не дает временных характеристик райской жизни Адама. Апокриф для решения этого вопроса предлагает метод уподобления событий ветхозаветных новозаветным, которые обозначены хронологически. Благодаря параллелизму событий начальная

история получает временные параметры. По этому пути шли толкователи и экзегеты (см.: Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Указ. соч. С. 179–180. Примеч. 66; коммент. 20). Методология сопоставления Адама и Христа заложена уже в Евангелии, где указывается на преемственно-прообразное значение первого по отношению ко второму (Лк. 23, 23–38; Рим. 5, 14).





## **АПОКРИФИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ О СОСТАВАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА**

**Ц**икл статей о составах человеческого тела из рукописных сборников смешанного содержания сюжетно-тематически примыкает к апокрифу о создании Адама. От этого апокрифа, который представляет собой интересное и довольно пространное религиозно-мифологическое повествование о сотворении первого человека, антропологические отрывки отличаются полным отсутствием беллетризации текста, лаконичностью и сугубо информативным характером. Каждая из статей представляет собой подборку религиозно-философских сведений, формулирующих представления о сущности первого человека, а также человека вообще.

Статьи сопоставимы и с «Повествованием о том, как сотворил Бог Адама», и с вариантами антропологических сюжетов апокрифической «Беседы трех святителей», в мозаичном, перетасовываемом от списка к списку составе которой присутствуют блоки тех же самых идей, только повествование ведется в вопросно-ответной форме. Суждения о четырех составах человеческого тела и их свойствах сопоставимы с идеями «Галеново на Гиппократе», в котором четверица «корней всех вещей» уподобляется четырем телесным жидкостям как раз на основании общих для четырех стихий и четырех жидкостей свойств сухости, тепла, холода и мокроты.

Все отобранные для публикации апокрифические тексты образуют единый пласт рукописного книжного наследия, поскольку воспроизводят общие для них источники: 1) античное учение о стихиях и составах человеческого тела; 2) мифопантеистическую концепцию космического первочеловека, с характерным для нее принципом параллелизма микро- и макрокосмоса; 3) библейский рассказ о

творении Адама. Однако, если присмотреться повнимательней, даже в пределах трех небольших отрывков из публикуемой подборки признаков абсолютного идейного родства этих апокрифических сюжетов мы не обнаруживаем.

Можно предположить, что различные идейные оттенки в трактовку одной и той же темы внесли переписчики и составители древних книг, которые путем незначительных изменений, дополнений из разных источников, а также сокращений текста вводили новые смысловые акценты, характеризующие те или иные религиозно-мировоззренческие предпочтения, которые, как следствие, оказывались далеко не однозначными.

Из исходных, и притом довольно неоднородных самих по себе, частей апокрифического сюжета о составах человеческого тела древнерусские книжники (как, впрочем, и их греческие учителя) выстраивали разнообразные идейно-смысловые конфигурации. Например, публикуемый в нашей подборке первым текст из Кирилло-Белозерского сборника № 11/1088 дает едва ли не самый яркий в древнерусской письменности пример неискаженного звучания античной теории четырех элементов. Начало апокрифической миниатюры — это, по сути дела, строгая научно-философская формулировка. Мотив создания Адама из восьми частей лишь развивает заявленную посылку о четырех первоосновах мироздания, отождествляя четверицу с восьмерицей. Создается впечатление, что этот текст — просто образная и более легкая для восприятия предметная иллюстрация, дающая мифопантеистическую интерпретацию и адаптирующая строгие научные понятия зачина апокрифического фрагмента. Христианский взгляд на человека как на существо двуприродное в этом памятнике как-то теряется, ибо духовные характеристики оказываются в ряду природных уподоблений.

В другом рукописном сборнике из того же Кирилло-Белозерского собрания (рукопись № 22/1099) в апокрифическом отрывке о составах тела вообще опущен пассаж о четырех стихиях. Природа человека характеризуется в духе мифологического антропоморфизма, уподобляющего восемь составных частей тела природно-космическим стихиям. Параллельное введение библейской фразеологии, однако, не приближает текст к традиционным христианским воззрениям на человека. Из содержания ясно, что параллелизм микро- и макромира служит для обоснования религиозно-символического смысла сущностных свойств человека.

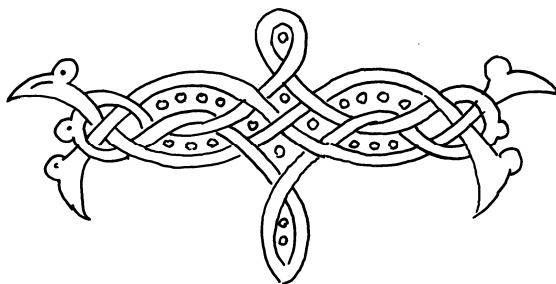
Нравственные характеристики объясняются влиянием жидкостей человеческого тела, а через них, в конечном счете, сочетанием стихий. Поведение мотивируется не нравственным выбором, а управляется переменчивыми комбинациями телесных первоэлементов.

Еще один отобранный для публикации раздел — «О теле» — из рукописи Соловецкого собрания № 653/711 преимущественно развивает христианский тезис о двуприродности человека, причем мифоантропологический сюжет о человеке-космосе здесь отсутствует. Телесная природа человека сводится к четырем первоэлементам, за каждым из которых закрепляется свое качество. Такой взгляд на материальную природу человека не идет вразрез с высказыванием на ту же тему таких авторитетных богословов, как Василий Великий и Иоанн Дамаскин. Собст-

венно апокрифическая окраска текста минимальна и на первый беглый взгляд почти не заметна. Отрывок можно было бы принять за вполне ортодоксальный, если бы не одно обстоятельство: оживляющая человека душа представлена некой тонкой и текучей материальной субстанцией, которая уподобляется ртути. Отступления от канона очевидны, хотя формально доктринальная схема христианской дуалистической антропологии соблюдена. Отход от канона в данном случае является результатом интеллектуализации богословской проблемы. Как следствие, образ человека обрисован не в догматических формулировках, а с использованием подходящих к теме характеристик из античной философии, соединенных с не доведенными до требований канона характеристиками душевной природы.

# I

**Раздел «О теле»** дается в переводе на современный русский язык по рукописи XV в. из Кирилло-Белозерского собрания РНБ № 11/1088 (Л. 279 об.–280 об.). Этот рукописный сборник включает в себя значительный объем информации энциклопедического содержания, в том числе и большое количество апокрифических текстов (см.: Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. XXXV. Л., 1980. С. 172–196).



Л. 279 об.

**W теле.** т&ло (ж) оу(б)  
 члв+че ѿ четырё(х) съставъ ре(ч) соз(д)  
 ано има(т) ѿ огн# теплоу. а ѿ  
 воздоу(х)а стоуденьство. (а) ѿ зе  
 мл# соухотоу. а ѿ воды мокро  
 тоу. и инд& пише(т) @к) адамъ ѿ .и.  
 части сътворенъ бы(с). а. є ѿ зе  
 мл# т&ло. в.є ѿ чермна(г) мор# кро  
 вь. г. є ѿ слн+ца чн. д. є ѿ в&



Л. 280

тра дыханіе дшӣ его. ѿ̄ е ѿ обла  
 ка мысли его добры# (ж) и злы#. ѿ̄ е.  
 ѿ камени# кости. ѿ̄ е ѿ дха+ стг+о  
 н(ж+) есть положилъ въ члвц+& правд&  
 и часть. ѿ св&та в&ка. н(ж) нарицае  
 тс# хс+. н. # часть ѿ самого х(с)а.  
 дохновені# дш+а. егда сътво  
 ри бѣ+ аама. и не б& имени емау.  
 и възва бѣ+. д̄ ре агг+лы. и ре(ч) имъ.  
 ищитѣ имени емоу. агг+лѣ ми  
 ханлѣ иде на всто(к). и вид& тоу  
 св&здоу еи (ж+) им# нафолла. и вз#(т)  
 ѿтоудоу. азъ. гаврилѣ иде на  
 полоудне̄. и вид& тоу св&здоу.  
 еи (ж) им#. машинъ. и вз#(т) ѿтоу  
 доу, добро. оурилѣ иде на палоу  
 нощѣ. и вид& св&здоу еи (ж) им#,  
 брїнѣ. и вз#(т) ѿтоудоу мысл&  
 те. рафанлѣ иде на запа(д). и вид&  
 св&здоу еи (ж+) им# адорѣ. и вз#(т) ѿ

Л. 280 об.

тоудоу. ерѣ. и прїдоша пре(д) бга+.  
 и ре(ч) ко адори ѿлоучити. и чте  
 по числоу, и исправис# им# то.  
 адамъ. ре(ч) г(с)ь всемогїи. тако  
 взывается# им# его. и р&ша  
 вси агг+ли. ты (ж) г(с)+и помилуи на(с):.



## О ТЕЛЕ\*

(Л. 279 об.) Тело же человека [состоит] из четырех составов — [оно] имеет: от огня — теплоту, от воздуха — холод, от земли — сухость, от воды — мокроту»<sup>1</sup>.

И еще пишется о том, что Адам из восьми частей сотворен был: Первая [часть]: от земли — тело; вторая: от красного моря — кровь; третья: от солнца — очи; четвертая: от ветра (Л. 280) — дыхание души его; пятая: от облака — мысли его [как] добрые, так и злые; шестая: от камня — кости; седьмая: от Духа Святого — положил в человеке правду и часть от света жизни, который [и есть] Христос; восьмая часть — от самого Христа, который вдохнул душу [в человека]<sup>2</sup>.

Когда сотворил Бог Адама, [то] не было имени ему. И призвал Бог четырех ангелов и сказал им: «Ищите имя ему [человеку]». Ангел Михаил пошел на восток и увидел там звезду, которой имя Нафола. И взял [Михаил] оттуда — «аз». Гаври[и]л пошел на юг и увидел там звезду, которой имя Машим. И взял [Гавриил] оттуда — «добро». Ури[и]л пошел на север и увидел звезду, которой имя Бион. И взял [Уриил] оттуда — «мыслите», Рафаил пошел на запад и увидел звезду, которой имя Адор. И взял [Рафаил] от (Л. 280 об.) туда — «ер». И вернулись к Богу [четыре ангела] и сказали, какие дары нашли и прочитали [их] по порядку, и получилось имя то — «Адам»<sup>3</sup>. Сказал Господь: «Так [пусть] называется имя его [человека]». И решили все ангелы: «Ты же, Господи, [так говоришь], прости нас, [Господи]».

## КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Сугубо философичная вводная часть, формулирующая восходящее к Эмпедоклу учение о четырех стихиях. Ввиду краткости текста неясно, в чьей интерпретации дошли до нас эти популярные в античности и средневековые идеи.

<sup>2</sup> Фрагмент о создании Адама из восьми частей объединяет в себе библейскую антропологию с мифологически-пантеистическим антропоморфизм.

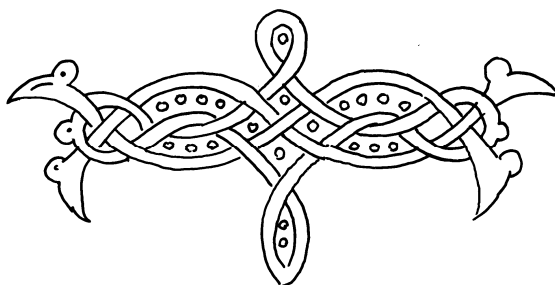
<sup>3</sup> Широко распространенный сюжет, объясняющий происхождение имени Адама от четырех сторон света. Имена ангелов указывают на еврейское происхождение легенды, тогда как имя Адам можно объяснить начальными буквами названий сторон света из греческого языка: «анатоле» — восток; «дюсис» — запад; «арктос» — север; «месембриа» — юг.

---

\* Перевод Л. Н. Смольниковой.

## II

Отрывок, условно озаглавленный нами «О составах человеческого тела», взят из рукописного сборника XVI в., принадлежащего перу известного книжника Ефросина, который питал пристрастный интерес к апокрифическим рассказам и естественно-научным знаниям (РНБ. Кир.—Бел. Собр. № 22/1099. Л. 517 об.).



## [О СОСТАВАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА]

Л. 517 об.

СѢТВ(О)РИ БѢ+ ЧЛК+А Ѡ .и. чА(С)ТИ. а.  
 ЧАСТЬ. Ѡ ЗЕМЛИ. в. @ Ѡ МОРЕ#. г. @ Ѡ  
 СЛН+ЦА .д. @. Ѡ ОБЛАКЪ .е. @ Ѡ ВѢТРА.  
 .з. @ Ѡ КАМЕНИ .з. @ Ѡ ДХ+А СТ+ГО .и. @  
 Ѡ МИРА СВѢТА СЕГО. ИЖЕ Ѡ ЗЕМЛИ  
 ТО Е(С) ТѢЛО ЕГО. Ѡ МОРЕ# КРОВЬ. Ѡ  
 СЛН+ЦА ЧИ. Ѡ ОБЛАКЪ МЫСЛИ. Ѡ  
 ВѢТРА ДХЪ ЕГО. Ѡ КАМЕНИ ОУВЕ  
 РЖЕНІЕ ДОБРОУ И ЗЛОУ. А Ѡ СТГ+О  
 ДХ+А ИЖЕ ПОСТАВЛЕНЪ ВЪ ЧЛЦ+Х.  
 А Ѡ СВѢТА МИРА СЕГО ТО ЕСТЬ ДХ+Ъ  
 Е ПО ЧЛ+КЪ. Ѡ ЗЕМЛИ ХОУЖШИ ВСѢХЪ  
 Ч#СТИ. Ѡ МОРЕ# ДОБРОТА. Ѡ СЛН+ЦА  
 КРАСОТА. Ѡ ОБЛАКА ЛЕГОТА. И ОУ  
 МЫ М#ТЕЖНИ. А Ѡ ВѢТРА ЗАВИСТЬ.  
 А Ѡ СТ+ОГО ДХ+А НА ВС#КО(М) БЛГ+(С)ТЬ. А  
 Ѡ СВѢТА МИРА СЕГО ТО ЕСТЬ КРО  
 ТСТЬ.

**[О СОСТАВАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА]\***

(Л. 517 об.) Создал Бог человека из восьми частей<sup>1</sup>: первая часть — от земли; вторая — от моря; третья — от солнца; четвертая — от облаков; пятая — от ветра; шестая — от камня; седьмая — от Духа Святого; восьмая — от света мира этого. [Та часть], что [взята] от земли, — это есть тело его [человека], от моря [же] — кровь [человека], от солнца — очи, от облаков — мысли, от ветра — дух его, от камня — укрепление добру и злу<sup>2</sup>. А от Святого Духа и от света мира этого есть дух в людях<sup>3</sup>. От земли [взята] худшая из всех частей<sup>4</sup>, [а] от моря [взята] доброта, от солнца — красота, от облаков — легкость и умы волнующиеся. От ветра [взята] зависть, от Святого Духа [же] — на всяком [человеке] благодать, а от света мира этого [взята] кротость<sup>5</sup>.

## КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> В отличие от двух других публикуемых редакций апокрифа, в данном тексте библейско-мифологическая концепция о восьми составах человеческого тела вводится без предварительного экскурса в античное учение о четырех стихиях.

<sup>2</sup> В обозначенной восьмернице антропокосмических соответствий присутствуют как природные, так и духовно-нематериальные основы человеческого естества, также символизируемые материальными уподоблениями (дух — ветер, мысли — облака). Некоторые из природных уподоблений напоминают классическую четверицу: тело — земля, кровь — море (вода), очи — солнце (огонь), ветер (воздух). Текст в христианизированной оболочке возрождает мифологические воззрения о тождестве человека и Вселенной.

<sup>3</sup> В ряду уподоблений дух человека поставлен в пару одновременно и Духу Святому и свету мира, что может находиться в какой-то связи с древними представлениями об огненном характере духовной субстанции. Впрочем, не вполне четкое определение «свет мира» может означать не столько субстанциональность уподобления, сколько иметь отношение к сущностной характеристике человека. Светлость — это признак духовной природы, обозначающий явленность для чувственного восприятия нематериального первоначала. В световых образах описываются в текстах представители идеального мира — ангелы и архангелы. Светом замещено явление в мир Бога, световые эпитеты прилагаются к характеристике его ипостасей. Как невыносимый по яркости свет предстает Творец перед своими избранными — героями апокрифических откровений, вознесенных к божественному престолу. Напомним, что в апокрифической миниатюре из Соловецкого собрания № 653/711 Святой Дух и Христос не только наделяют человека душой, но и сообщают ей частицу своей божественной сущности — «свет жизни». Учитывая, что дух в восьмернице уподобляется также ветру, получаем суммарную характеристику человеческого духа: воздушность, огненность (светлость), божественность. Пантеистическая логика подобных уподоблений очевидна, поскольку природное и божественное начала слиты воедино.

---

\* Перевод Л. Н. Смольниковой.

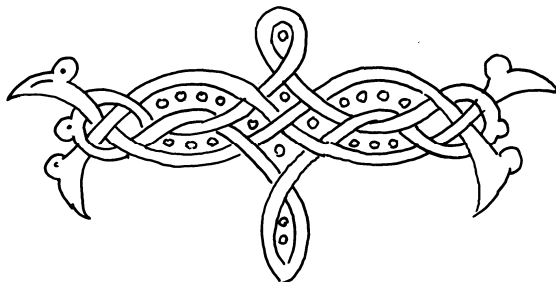
<sup>4</sup> Выстраивается ценностный иерархический ряд, в котором наиболее весомое и грубое материальное образование (земля) наделяется худшими качествами. Апокриф отражает трансформацию пантеизма (с его ценностно не дифференцированным мировосприятием равнобожественных сфер бытия) в дуалистическую онтологию объективного идеализма, с характерным для него противопоставлением идеальной субстанции материальным основам мироздания.

<sup>5</sup> Логика уподобления нравственных качеств природным неясна. Видимо, данный ряд соответствий довольно произволен. Если каждая из стихий имеет жесткий ценностный статус, определяющий ее положение в ряду онтологической оппозиции материального и идеального, то введение нравственно-назидательных толкований не обнаруживает какой-либо закономерности при выборе религиозной символики.



## III

**Фрагмент «О теле»** публикуется по рукописи Соловецкого собрания РНБ, № 653/711 (Л. 59 об.), которая содержит палейные тексты. В ее состав входит много апокрифических сказаний, а также разделы естественно-научного и натурфилософского планов: о временах года, о светилах, о служебных ангелах, об образовании земли и вод, сказание о солнце, о влиянии светил на природу и т. д.



Л. 59 об.

Т&л&. Т&ло (ж)

оубо члч+е ѿ четыре(х) составъ создано.  
 имае(т). ѿ гн# теплотѣ ѿ воздѣ  
 ха стѣдѣнство. а ѿ земл# сѣхотѣ.  
 а ѿ воды мокротѣ. ѿторгнѣщи же  
 с# дш+и ис телеснаго сро(д)наго соуза.  
 бж(с+)твены(м) повелѣнїемъ. и т&ло  
 в персть разливае(т)с#. и часть къ ча  
 сти. и кож(д)о ко своемѣ сѣжичествѣ  
 сходитс#. @ко (ж) бо рѣтъ в сосѣде есть  
 то аки дш+а в т&ле и егда проліетс#  
 на землю то на многи части ра(з)дро  
 битс#. к персти же земнѣи приле  
 пи(т)с#. донде же прише(д) н&кїи хитре(ц)  
 пакї п#(т) совокѣпи(т) ю во едино т&  
 ло. и во единѣ сосѣ(д) вливае(т). тако оу  
 бо и т&ло нашего естества. кож(д)о  
 ко своен части разливаетс#. тако (ж)  
 во(з)глашающи трѣбе и ѿ в&ка оусо  
 пшї# бѣдѣщи. тѣ абїе сливаетс#  
 составъ ѿ частїи ра(з)ше(д)шихс# т&  
 ла нашего.

## О ТЕЛЕ\*

(Л. 59 об.) Тело же человека из четырех составов [частей] создано. [Оно] имеет: от огня — теплоту, от воздуха — холод, от земли — сухость<sup>1</sup>, а от воды — мокроту. Отторгается душа от телесного рожденного союза по божественному повелению: и тогда тело в землю растекается, [разлагаясь на изначально составлявшие его части], а каждая его часть [состав] к своему [изначальному природному] назначению приходит<sup>2</sup>. Как ртуть находится в сосуде, [так и] душа в теле. И когда прольется на землю [ртуть], то на многие части растечется, к пыли земной прилепится. [И это будет до тех пор], пока [не] придет некий Творец, чтобы опять соединить ее в одно тело и в один сосуд влить<sup>3</sup>. Так же и тело нашего естества из своих частей стекается [как по] трубе, будя давно умерших. Таким образом соединяется состав из частей распавшихся нашего тела<sup>4</sup>.

## КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Традиционный для подобного рода текстов раздел о четырех стихиях и их качествах, характеризующих естество человека. Эти восходящие к античным идеям положения включались из состава других вариантов антропологических апокрифических фрагментов по соображениям идейно-мировоззренческого порядка (например, из рукописи из Кирилло-Белозерского собрания. № 22/1099. Л. 517 об.).

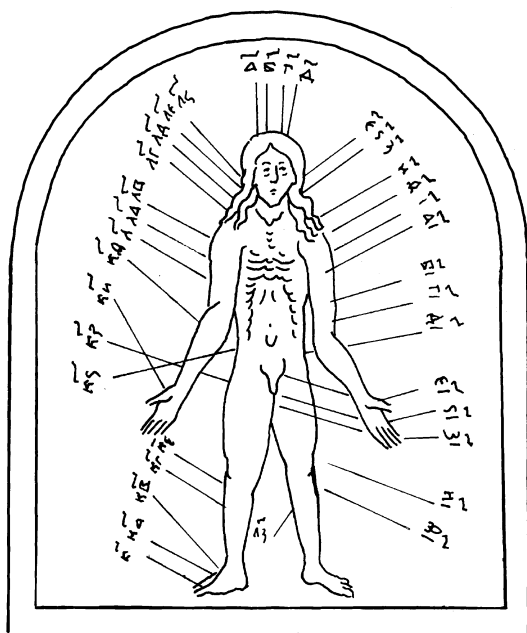
<sup>2</sup> Как и в ортодоксальной антропологии, текстом постулируется принцип двуприродности человека, соединяющего в себе духовную и материальную сущности. Но из дальнейшего видно, что духовное связано с материальным не так, как это постулируется в христианской доктрине.

<sup>3</sup> Взгляд на душу как материальную субстанцию не соответствует канону. При таком материализованном понимании души утрата ею цельности и распыление тонкоматериальной душевной субстанции вместе с разложившимися первоэлементами в природе возможна только с точки зрения стихийно-материалистических позиций признания пантеистического единства духовного и материального начал бытия. Тонкая и текучая материальная душа, с точки зрения подобного рода установок, оказывается имманентным свойством физического тела. Вместе с элементами (частями) тела она разлита в прахе земном, вместе с ними она воссоздается в новом, воскресшем теле. Творец же выступает в качестве преобразователя форм.

<sup>4</sup> Трактовка воскресения из мертвых как повторения прежде бывшей комбинации элементов напоминает рассуждения на этот счет Ириней (см.: *Ириней Лионский. Против ересей*. М., 1868. С. 79). Однако апокрифом нарушено основополагающее для христианской антропологии противопоставление души и плоти. Апокрифическая концепция смерти и воскресения (то есть разлучение и соединение души с телом) исключает существование личной души вне природной субстанции, а следовательно несовместима с доктринальными воззрениями на воздаяние.

---

\* Перевод Л. Н. Смольникова.



### ГАЛЕНОВО НА ГИППОКРАТА\*

**А**покриф «Галеново на Гиппократa» — один из интереснейших образцов неканонической письменности. К сожалению, памятнику повезло меньше, чем другим апокрифам: ни детальная история его бытования, ни рукописные списки, ни идейно-мировоззренческое содержание апокрифа специально еще не изучались. До сих пор остаются неясными вопросы происхождения текста и непосредственные источники воспроизведенных в неканоническом трактате идей. Нет ясного представления о путях проникновения этого памятника в древнерусскую культуру и о причинах востребования столь необычного для древнерусской культуры текста. Хочется надеяться, что это неканоническое произведение привлечет к себе внимание источниковедов, которые проведут столь необходимую для историков культуры работу по выявлению списков апокрифа, их фрагментов в сборниках смешанного содержания и, возможно, установят редакции, варианты, а так же взаимоотношения между ними. Большая работа предстоит по идентификации текстов с их возможными авторами и в направлении смыслового анализа содержания памятника.

По данным ранних рукописей, в составе которых обнаружен текст «Галеново на Гиппократa», время появления памятника в древнерусской переводной письменности предварительно можно датировать XV столетием. Помещение в рукописные сборники полных и сокращенных вариантов «Галеново на Гиппократa», а также распространение в древнерусской письменности небольших фрагментов,

\* Вводная часть написана в соавторстве с Т. А. Исаченко.



отражающих мотивы этого произведения, дает основание говорить, что апокриф стал фактором духовной жизни страны и оказал значительное влияние на идейные искания отечественных грамотников. Списки памятника, его сокращенные варианты, а также мелкие извлечения встречаются в рукописях XV–XVII вв.

Самый ранний список апокрифа обнаружен среди книг, принадлежавших Кириллу Белозерскому (РНБ. Кир.–Бел. № XII. Л. 215–219 об. — Текст относится к первой четверти XV столетия. Описание памятника см.: *Прохоров Г. М.* Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Т. XXXVI. Л., 1981. С. 65–66). Во второй половине XV в. апокриф собственноручно воспроизводит в одном из своих сборников известный книгописец Кирилло-Белозерского монастыря Ефросин (РНБ. Кир.–Бел. № 22/1099. Л. 209 об.–211). Сокращенная редакция апокрифа обнаружена еще в одном сборнике XV в. этой крупной по масштабам того времени библиотеки (РНБ. Кир.–Бел. № 101/ 1178. Л. 261 об.–262). Ко второй трети XV в. относится список памятника из собрания РГБ. Тр.–Серг. № 762. Л. 270 об.–274. Отрывок этого текста с разночтениями по Кир.–Бел. № XII, его перевод и описание опубликованы (см.: Книга глаголемая «Прохладный вертоград». Лечебник патриаршего келейника Филагрия / Вст. ст., перевод и коммент. Т. А. Исаченко. М., 1997. С. 275–283, 375–366). В этом же XV столетии наиболее полный вариант апокрифического текста помещается в богословско-философской рукописи, принадлежавшей Троице-Сергиеву монастырю, вместе с «Диалектикой» и «Небесами» Иоанна Дамаскина (РГБ. Тр.–Серг. № 177. Л. 253–270). В XVI в. апокриф воспроизводится митрополитом Макарием в его официозном государственном своде «Великих Миней Четьих» (ГИМ. Синод. № 996. Л. 1063), и это при том, что одновременно текст или его дериваты включались в подборки гадательно-астрологических и медико-диетических рекомендательных текстов. Например, хорошее знание апокрифа демонстрирует псковский ученый-книжник XVI в. Иван Рыков, указывавший на «сочинения Пократа» как на один из авторитетных источников составленной им гадательно-астрологической компиляции (сохранилась в поздней копии XVII в. РГБ. Барс. № 518).

Г. М. Прохоров указывает на существование списка Чешского Народного музея, собрание Шафарика № 14 (см.: *Прохоров Г. М.* Указ. соч. С. 64. Примеч. 54). XVII в. датировался список апокрифа из Народной библиотеки Белграда (№ 54), сгоревший во время Второй мировой войны (см.: *Новаковић Ст.* Примери књижевности и језика. Белград, 1909. С. 509–510. Перевод *Милтеновой Анисавы* (см.: Средневековни лековници и амулети. София, 1994. С. 18–20). Апокрифический памятник, наряду с заключенной в нем научной, философской и медицинской информацией, отразил в своем содержании сокровенные знания. Медико-гигиенические рекомендации текста основываются на принципе глобальных взаимосвязей всех сфер и частей мирового универсума. Все постулаты «Галеново на Гиппократа» основаны на методологии, которая родственна астрологическим и гадательным рукописям, в окружении которых апокриф нередко и находится. В гадательно-астрологических подборках само произведение и его «конвой» представляют собой единый в философско-мировоззренческом отношении пласт книжности,

относящийся к неортодоксальному направлению древнерусской мысли. Представители этого направления определенно тяготели к оккультному чернокнижию и имели непосредственное отношение к еретическим умонастроениям, созвучным древнерусским «жидовствующим» и астрологической моде, распространявшейся заезжими «дохтурами» типа Николая Булева (ум. 1548). Вместе с тем апокриф принадлежал к такому пласту книжности, который питали наиболее передовые для своего времени научные знания, нередко смешанные с мистикой и таинственной магией. Апокриф и примыкающие к нему произведения, помещенные в рукописных сборниках XV–XVI вв., были теми каналами, по которым распространялось внешнее культурное влияние Византии, Востока и античности. В частности, «Галеново на Гиппократа» знакомило древнерусских грамотников не только с имеющими астрологическую подоплеку установками и медико-биологическими знаниями античности, но и являлось транслятором на Русь древнегреческого учения о четырех стихиях.

Естественно, встает вопрос — как такой сомнительный с точки зрения правоверия текст оказывался в составе монастырских сборников для келейного чтения. Ведь наличие этого текста в книжных собраниях Троице-Сергиева и Кирилло-Белозерского монастырей, а следовательно, обращение его в кругах учеников Сергия Радонежского, делает проблему интригующей, а сам памятник вдвойне интересным для нас. Предварительно можно предположить следующее объяснение: читатели, тяготивших к разносторонним научным знаниям, привлекала богатая фактура памятника и, в частности, его вполне конкретные медицинские рекомендации. Рассуждения о четырех стихиях, их связи с четырьмя временами года и одновременно с жидкостями человеческого организма не противоречили аналогичным высказываниям авторитетного в христианском мире Иоанна Дамаскина (см.: Государственная библиотека. Одесса, сборник № 415. XV в. Л. 87–87 об.). Учение же о четырех стихиях как первоосновах физического мира стало общим местом натурфилософских толкований бытия экзегетами (см.: *Мильков В. В.* Античное учение о четырех стихиях в древнерусской письменности // *Древняя Русь: пересечение традиций.* М., 1997. С. 57–66). Астрология прямым текстом в апокрифе не прописана, а астрологический метод рассуждений его автора может быть постигнут исключительно аналитически. Но в Древней Руси находилось немало читателей, пристрастных именно к данной методологии, поэтому совершенно закономерно в ряде сборников «Галеново на Гиппократа» обросло гадательно-астрологическими статьями, замкнув на себе целый пласт однородной в философско-мировоззренческом отношении еретической литературы.

Текст апокрифа «Галеново на Гиппократа» несколько раз публиковался (см.: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. II. М., 1863. С. 405–410; *Змеев Л. Ф.* Русские врачевники // *Памятники древней письменности.* СХII. 1895. С. 242–245). В подборке с естественнонаучными, медицинскими и натурфилософскими статьями апокриф и его комментируемый перевод по Кирилло-Белозерскому списку № XII опубликовал Г. М. Прохоров (см.: *Памятники литературы Древней Руси: Вторая половина XV в.* М., 1982. С. 192–215). Опубликованы пе-

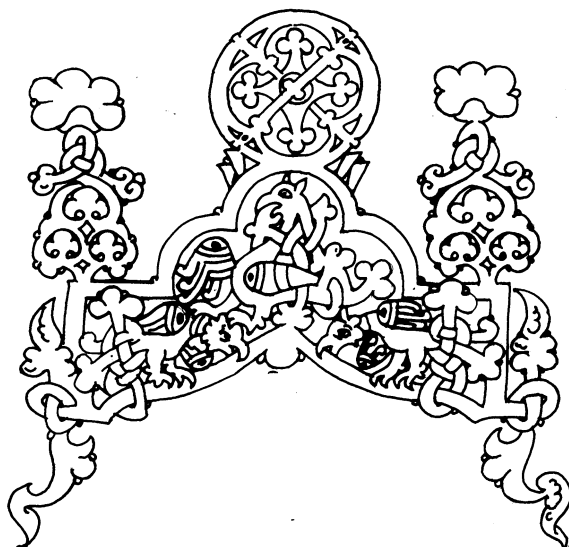
реводы на современный болгарский язык (см.: *Кристанов Цв., Дуйчев И.* Естествознание в средновековна България. София, 1954. С. 516–525; *Старабългарска литература.* Т. 5. Естествознание. София, 1992. С. 208–210, 441–442; *Средновековни лековници и амулети* / Сост. и редакция Анисава Милтенова, Анни Кирилова. София, 1994. С. 14–17).

В основу нашей публикации положен список Тр.–Серг. № 177 с подведением к нему разночтений по Тр.–Серг. № 762, который в ряде случаев дает более правильное воспроизведение протографа и восполняет лакуны публикуемого списка. Для сравнения также помещаются сокращенные варианты апокрифа, которые публикуются по рукописям XV в. Кирилло-Белозерского собрания (Кир.–Бел. № 10/1178; Кир.–Бел. № 22/1099).

Сравнивая ранние списки «Галеново на Гипократа» между собой, можно убедиться, что Тр.–Серг. № 762 отличается русскими чертами, тогда как Кир.–Бел. № XII — южнославянскими (ср. лексические замены: *пролет* (Кир.–Бел.) — *весна* (Тр.–Серг.); *огребатися* (Кир.–Бел.) — *отлучатися* (Тр.–Серг.) и т. д.). В публикуемом списке (Тр.–Серг. № 177) русское присутствие даже более ощутимо, чем в списке № 762 (ср.: *собе* Δ Л. 262 — на месте прежнего *себе* и т. д.). Общие ошибки в троичных списках позволяют говорить об едином для них протографе (*аще и душно вѹдетъ* вм. Кир.–Бел. *задѹшно; оѹчищати* вм. *очищати*). Совпадения по линии Тр.–Серг. № 177 — Кир.–Бел. № XII (вроде тех, что на Л. 262: *оѹчищати оѹтѹрѹба вонфимою*, Тр.–Серг. № 762 — *ѿ гада съ вонфимою*) допускают вероятность списка-посредника. Оба троичных списка объединяют общие лексические черты, отличающие их от Кир.–Бел. № XII: *подвижник* — вместо Кир.–Бел. *соподвижник* (Л. 261 об.); *хитрость* — вместо *хѹдожество* (Л. 261 об.); *ошаятися* — вместо *бежати*; *позна* вм. *кѹсна* (Л. 262).

Основные отличия между троичными списками сводятся к следующему: в Тр.–Серг. № 177 встречаются лакуны (одна на Л. 259 и две на Л. 260). Имеют место искажения, свидетельствующие о вторичности этого списка, например: *им ки* вместо *єлики* (Л. 261); *въ быци* вместо *в неѡци* (то есть *на нѡбе*); *є(с̣)* вместо *сж(т) ѿ*; *оѹзрѣнїе* вместо *оѹбо зрѣнїе* (там же).





# ГАЛИНОВО. НА ВПОКРАТА <sup>1</sup>

Л. 258

**М**иръ ѿ четыре(х) вещи съставитеса. ѿ о  
гнѧ. ѿ въздоуха. ѿ землѣ. и ѿ воды.  
съставленъ же бысть и малыи миръ. си  
рѣ(ч) члвкъ. ѿ четыре стоухин рекше. ѿ кро  
ви. ѿ мокроты. ѿ чрѣмныа<sup>2</sup> жлъчи. и кро  
вь оубо видѣниемъ чрѣвлена. вкѣшени  
емъ же сла(д)ка. по(д)бна естъ въздоуху. тако  
мокра и тепла. флегма же таже естъ  
мокрѣтна. видѣние(м) была<sup>3</sup>. вкоуше  
ниемъ же слана. по(д)бна оубо е(с) водѣ. тако  
мокра и стоудена. чрѣмнаа жлъчь. ви

Л. 258 об.

дѣние(м) люта. вкоушениемъ же горка. По(д)  
бна оубо естъ вгню. тако соуха и тепла.  
чрѣмнаа<sup>4</sup> жлъчь. видѣние(м) черна. вкѣ  
шениемъ (ж) кисла. по(д)бо е(с) земли. тако сѣ

<sup>1</sup> Заголовок писан киноварью.

<sup>2</sup> В Тр.—Серг. № 762: чермыа; правильно чрѣмныа (то есть черная). Здесь и далее разночтения к списку подведены Т. А. Исаченко.

<sup>3</sup> Так в рукописи, следует читать бѣла.

<sup>4</sup> См. выше сноска 2.

ха и стоудена. си(м̄) оубо стоуχна(м̄). оума  
лѣющимса или ѹмножащимса. или ѡ  
дебелевающимса. выше ест(ь)ства свое(г̄)  
или премѣнившимса и ѿстоупльшимъ  
ѿ своихъ мѣстъ. и проходящимъ в не  
обычныа мѣста. многообразно и  
много и различно сътворяють чл̄ка бо  
лѣти. ре(ч̄)мъ оубо, и где. и в кон(х) мѣ  
стѣхъ пребываетъ. мокрота оубо  
по(д) слезною быти ей. продыхает же и  
исходитъ сквозѣ оуста и ноздри. кро  
вь жь пребываетъ ѡколо ср(д)ца въ прѣгра  
дѣ. и ѿтоудѣ раз(д)ѣлаетса и проходи  
тъ сквозѣ флєвы. ꙗ артирию. и ког(д)а оу  
множитса. продыхает(т̄). и исходитъ  
сквозѣ носъ. иноудѣ бо не можетъ. нѣ  
же иматъ изыти. чр̄мнаа жалъчь.

Л. 259

пребываетъ по(д) оутробою въ прелепле  
ноую патроу мошничнѹю. и продыхает(т̄)  
сквозѣ оуши. калъ оубо его же очища  
етъ въ оухо то е(с̄) чр̄мнаа жалъчь. чр̄мна  
ѧ<sup>1</sup> жалъ. по(д) слезною<sup>2</sup> и та пребывает(т̄). въ при  
саженюуѧ вънатрѣ<sup>3</sup> мошницу. и та  
продыхаетъ сквозѣ оочи. горе либо ѧ  
же измываемъ ѿ ѡчию. тыа чр̄мны  
ѧ жалъчи соутъ<sup>4</sup>. сѧ пре(д)реченныа стоу  
χна. тѣкмающимса равно прѣбы  
вающимъ. з(д)равствоуетъ животное  
чл̄къ. всаки нбо въ<sup>5</sup> пре(д)реченныа стоуχни  
ѧ инъ. инѣми възрастомъ расти  
тъ и множитса. паче же оубо въ ѿро  
чати до .д̄і. лѣтъ оумноживаетса

<sup>1</sup> В Тр.—Серг. № 762: чр̄мнаа.

<sup>2</sup> В Тр.—Серг. № 762: по(д) слезною.

<sup>3</sup> В Тр.—Серг. № 762: въ присажноуѧ вънатрѣ.

<sup>4</sup> В Тр.—Серг. № 762 далее текст: калъ оубо еще очищаемъ во оухо то е(с̄) чр̄мнаа жалъчь.

<sup>5</sup> въ — вписано над строкой.

кровь. ꙗко же и в пролитии <sup>1</sup>. марта.  
и априлиа <sup>2</sup>. маіа. за еже быти мокро  
ва и топла <sup>3</sup>. вѣюноши же .л̄. ти  
мъ лѣто(м̄), оумноживается чръмъ  
наа жлъчь. ꙗко же и в лѣто. сирѣ(ч̄)  
ноуна. ѿлаа аугж(с̄) за еже быти емоу

Л. 259 об.

теплоу и соухоу. въсвершеномъ же моу  
жи .м̄. и пѣтимъ лѣтомъ, оумно  
живается чръмнаа жлъчь. ꙗко же и  
въ есень. сирѣ(ч̄) септєврїа. и ѡкто(м̄)  
вриа, нос(м̄)вриа. заеже быти емѹ  
соухоу и стоуденоу. въ старомъ же .п̄.  
лѣтомъ. оумноживается флегма.  
сирѣ(ч̄) мокрота ꙗко же и в зимѣ стоуде  
на и мокра. и оу <sup>4</sup> ѡтроча. тоу есть рас(т)во  
рение тепло и мокро, ꙗко ѿ крови. и е  
го же ра(ди) ѡвог(д)а играютъ. ѡвог(д)а смеа  
тсѧ. и ег(д)а плачѣтсѧ <sup>5</sup>. скоро же оу  
тѣшается. юноши же растворенїе  
е(с̄) тепло и сѹхо <sup>6</sup>. ꙗко ѿ чръмныа жлъчи.  
и сего ради соу(т) бръз(д)ѣиши и свѣрѣпѣи  
ши. свершено(г̄) же моужа растворенїе  
е(с̄) соухо и стоудено. ꙗко ѿ чръныа жлъ  
чи. и сего ради соутъ теплѣиши и блго  
стоѡтєлнѣиши. старомоу же раство  
рение е(с̄) стоудено и мокро. ꙗко ѿ мокрѡ  
ты. сего ра(д) соу(т) печални, и драхли. и к[ъ]сни

Л. 260

и непаметливи. и ег(д)а гнѣбается пре

<sup>1</sup> В Тр.–Серг. № 762: въ пролѣтїи.

<sup>2</sup> апр — надписано над строкой.

<sup>3</sup> В Тр.–Серг. № 762: тепла.

<sup>4</sup> В Тр.–Серг. № 762: оубо.

<sup>5</sup> В Тр.–Серг. № 762: смеются... плачются.

<sup>6</sup> Отсюда и далее текст в Тр.–Серг. № 762 принадлежит другому писцу.

бывають неоутѣшими. и се виж(д)ѣ тако  
 кровь оубо. мл(с̄)тивоу и подателивоу сдѣ  
 ловаеть дшю. мокрота же е(с̄) флегма.  
 коснѣиша и забытлива. чръмная жлъ  
 чь честнѣиша и бл҃гостоятелиѣиша.  
 познавает же сѧ непщеваниѧ, и вины  
 болѣзнемъ. прьвое оубо ѿ врѣсты <sup>1</sup>,  
 аще оубо вторча е(с̄) боли. кровь естъ  
 виновна. аще ли юноша чръмная желъ  
 чь <sup>2</sup>. аще ли старъ. флегма естъ вско  
 рбляюща. второе же познаваетсѧ.  
 и ѿ времени <sup>3</sup> вина. аще <sup>4</sup> ли е(с̄). чръмная  
 жлъчь повинна естъ. аще ли зима. мо  
 крота повинна е(с̄). а еже помнѣти и мѹ  
 дрѣствовати. бываеть чл҃комъ ѿ бл҃го  
 растворена тыла. сирѣ(ч̄), иже по(л̄) имѹ  
 щемоу теплотѹ и стѹдѣнь тылъ. забы  
 тие же бывае(т) ѿ стоудена тыла. ѿ огне  
 ны(х) же и палителны(х) естествоу бывае(т) бе  
 зоумие огненѣ бо парѣ <sup>5</sup> сквозѣ меж(д)о ра

Л. 260 об.

мне испоущаемѣ ѿ ятрѣ к тылоу. и бы  
 ваеть безоуменѣ чл҃кѣ. сирѣ(ч̄) истоупленіе  
 оума. и по(д)баеть раствореными маслы  
 еже гл҃ать евѣкрато. помозовати тѣ  
 лѣ <sup>6</sup>. сирѣ(ч̄). шипково масло, и подобная  
 семоу. съкрывленіе бывающе укѹ. и  
 ли оустнамъ или по(л̄) вбѣраза. и се ѿ стоу  
 денѣиша е(с̄)ства подаваемо ѿ тыла.  
 в них же подобае(т) сквозѣ ноз(д)ри ичища  
 ти, и ѿ вонѣ парами огненными напа

<sup>1</sup> врѣста — возрастной отрезок, степень, ступень.

<sup>2</sup> В Тр.—Серг. № 762 далее идет текст: аще съвершенѣ мѹжъ чръмная жлъчь.

<sup>3</sup> В Тр.—Серг. № 762: временѣ.

<sup>4</sup> В сравнении с Тр.—Серг. № 762 здесь пропущено: оубо пролѣтное вре(м) е(с̄) кровь повинна.

<sup>5</sup> В Тр.—Серг. № 762: огненѣ нбо парѣ.

<sup>6</sup> В Тр.—Серг. № 762: помазовати... тылъ.

ривати главоу: + Илика<sup>1</sup> страданіа бы  
 ваютъ главѣ, ѿ стомахѣ начало иматъ<sup>2</sup>.  
 паже соу(т) болѣніе очима. болѣніе зѡуба(м̄).  
 болѣніе горлоу. соухотнаѣ. оудшіе.  
 болѣніе оушима. осипнѣтне. болбаніе,  
 и по(д)бнаѣ симъ: + Имат же глава шѣвы.  
 вѣрѣтает же сѧ и самотворна глава.  
 не имоуши шѣвы. и та з(д)рава естъ. про  
 ста косма же бывае(т) глава. ѿ многіа мо  
 кроты ниже в главѣ. коудрава же бывае(т̄).  
 тепла соуши глава. чръмность власѡмъ.

Л. 261

ѿ чръмныѣ желчи чер(м̄)но же, ѿ чръныѣ  
 и стоуденыѣ мокроты. плѣшивѣство  
 же ѿ еже wskoудѣвати тинѣ, питѣю  
 щин власы: + Илики<sup>3</sup> страсти бывають  
 въ главѣ ѿ желоудца имѧ(т) начало, пако  
 же, смолкота желѣза. бѣлмо на очню.  
 зѡубомъ болѣзнь. въ въци<sup>4</sup> што(к) рекше паго  
 дица: + Брадѣ же прибытци. е(с̄) широко  
 ка дѣга. мала. срѣ(д)на. испаность еже  
 естъ скѣдость брадѣ. и се wskoуденіѧ<sup>5</sup> пи  
 тѣющ(е)и тинѣ е(с̄): + Чювѣства же въ члѣвѣ.  
 е(с̄)<sup>6</sup>. зрѣніе. вбонаніе. слышаніе. вкоушеніе.  
 wskazаніѧ. и оузрѣніе<sup>7</sup>. ѿ ефара<sup>8</sup> вбонѧ(н̄)  
 е ѿ въз(д)оуха. слышаніе ѿ вгнѧ. вкоуше(н̄)е  
 же ѿ мокрого wskazаніѧ же ѿ землѧ: +  
 въспро(с)<sup>9</sup>. Колики соутъ дшѣвныѣ части. ѿвѣ(т) Трї  
 словесное гаростное и желателное.

<sup>1</sup> В Тр.–Серг. № 762: Ёлика же.

<sup>2</sup> В Тр.–Серг. № 762: имоут.

<sup>3</sup> В Тр.–Серг. № 762: Ёлики.

<sup>4</sup> В Тр.–Серг. № 762: въ неци.

<sup>5</sup> В Тр.–Серг. № 762: ѿ wskoудѣніѧ.

<sup>6</sup> В Тр.–Серг. № 762: сж(т), ѿ. (то есть пять).

<sup>7</sup> В Тр.–Серг. № 762: wskazаніе и оубо зрѣніе.

<sup>8</sup> В Тр.–Серг. № 762: ѿ ефара.

<sup>9</sup> Написано киноварью на полях.



вспро(с) <sup>1</sup>. Тог(д)а з(д)раствоуєть члкъ. и ког(д)а изнемо  
гаєть. ѿвѣ(т) <sup>2</sup>. Здраствоует же оубо.  
ког(д)а сочтательно <sup>3</sup> по силѣ. и равностопате  
лнѣ стоать четыре стоухна пре(д)реченныа

Л. 261 об.

во всемъ. равенствѣ и(ж) оутишен: +  
вспро(с) <sup>4</sup> что е(с) з(д)равие. З(д)равие е(с) бл҃гораствореніе  
прввымъ. ѿ ни(х) же съставлено. е(с) тѣло.  
ѿ бл҃госоухаго. стоуденаго. мѡкра(г): +  
всро(с) <sup>5</sup>. Что е(с) врач: + ѿве(т). Врачъ е(с) естество  
слоужитель. и въ болѣзне(х) подвижникъ.  
и свершенъ бы(с) врачъ. иже видѣниѣ(м) и д(ѣ)лани  
емъ искоусенъ. израднѣниши(х), иже всѣ  
творѡи врачеваніе по правому слову: +  
Врачество е(с) хитрость. мѣра з(д)равьствѣ  
ющи(м), и исцели(тѣл)ство <sup>6</sup> болаши(м): + Члкъ и  
мать части в тѣлѣ .ѣ. роуцѣ двѣ. и  
нозѣ двѣ. и главоу: + Стухне же .вѣ. ве  
рхъ. оуши. оочи. ноз(д)ри. оуста. съсци.  
роуцѣ двѣ. тѣло: колѣни. нозѣ двѣ: +  
Имат же и година стихне четыре. про  
лѣтъ, лѣто. есень. зима. А весна <sup>7</sup> оу  
бо начинается. ѿ .кд. марта м(с)ца. да(ж)  
до .кд. ноуниа. бывает же оумноженіе  
крови. по(д)бае(т) оубо пущати кровь и твори  
ти ичищеніе оутробѣ съ вонфимою <sup>8</sup>.

Л. 262

пища (ж). зеліе тепло бѣжати же сыто

<sup>1</sup> Написано киноварью на полях. Здесь и далее в данном слове о прописано как с.

<sup>2</sup> Писано киноварью.

<sup>3</sup> В Тр.–Серг. № 762: сочтательно.

<sup>4</sup> Написано киноварью на полях.

<sup>5</sup> Написано киноварью на полях.

<sup>6</sup> В Тр.–Серг. № 762: и целительство.

<sup>7</sup> В Кир.–Бел. № XII: пролетъ.

<sup>8</sup> Греч. τὸ βοήθημα — ‘средство, пособие’. В данном случае, видимо, ‘пропускное зелье’, ‘слабительное’.

сти рыбныѧ. и вина тепла. и вечеренїѧ  
 позна <sup>1</sup>:+ Лѣто же начинается Ѡ .кѣ. їоуїї  
 ѧ да(ж)до .кѣ. септевриѧ. бывает же оумъ  
 ноженїе чръмныѧ жалъчи. и подобае(т) себе оу  
 поконти. и не пасти мно(гѣ). угрѣвати. же(сѣ)  
 елико соутъ люта. и пити подобае(т) водоу  
 стоуденоу. и ве(ч)ерннѧ поз(д)на Ѡлоучатисѧ.  
 пастѣ же рыбы стоудены мало вчищенїѧ  
 же оутробы. и пѣщанїѧ крови бѣжати:+  
 Ѡ <sup>2</sup> кѣ. же септевриѧ начинается есень. до  
 кѣ. де(к)вриѧ. и по(д)бае(т) вшапатисѧ Ѡ въ  
 коушениѧ вощен. и стоудены(х) водъ, и мно  
 жества вина. и оутрени(х) и стѣдены(х). и не  
 совлачити себе. аще и доушно боуде(т). и храни  
 ти себе <sup>3</sup> Ѡ гнѣва и гарости. и всаки(х) снѣдей  
 множества. пѣщати же кровь и оучища  
 ти оутроба. вонфимою <sup>4</sup> оумалившисѧ  
 лѧнѣ:+ Ѡ кѣ. же де(к)врїѧ да(ж). до .кѣ.  
 марта. начинается зими <sup>5</sup>. оумножае(т)  
 ж е(сѣ) ѡлегма ꙗже е(сѣ) мокрота. по(д)бае(т) же пастѣ

Л. 262 об.

елико имать топлотѣ. ꙗже соутъ снѧ.  
 напѣ. сице рѣ(чѣ) горчица. редеси. лоу(к). чесно(к)  
 прасѣ. пеперѣ. зинциверѣ. карафалѣ. си  
 рѣ(чѣ) врѣшки м[ъ]скатны. пити же оукропъ  
 с медо(м). и мѣсто(м) варены(м) <sup>6</sup>. иже глѧть ни  
 мо угрѣвати ж е(сѣ) сытости <sup>7</sup>. и рыбъ свѣ  
 жи(х). и Ѡ зелеѧ и вечера поз(д)ны: +

<sup>1</sup> В Кир.—Бел. № XII: вечера късныѧ.

<sup>2</sup> Написано киноварью на полях.

<sup>3</sup> В Тр.—Серг. № 762 здесь и далее: себе.

<sup>4</sup> В Тр.—Серг. № 762: Ѡ ꙗда съ вонфимою, (то есть от излишек пищи).

<sup>5</sup> Так в рукописи. В Тр.—Серг. № 762: зима.

<sup>6</sup> В рукописи буквы размыты. В Тр.—Серг. № 762: и мѣстом вареном.

<sup>7</sup> В Тр.—Серг. № 762: огрѣвати же светости.



## ГАЛЕНОВО НА ГИППОКРАТА\*

(Л. 258) Мир составилсЯ из четырех первоэлементов: из огня, из воздуха, из земли и из воды<sup>1</sup>. Создан же был и малый мир, то есть человек, [также] из четырех элементов<sup>2</sup>: из крови, из мокроты, из красной [и черной] желчи. Ибо кровь по виду — красная, а на вкус — сладкая. [Кровь] подобна воздуху, [как и он], — теплая и мокрая. Флегма же, то есть мокрота, — на вид белая, на вкус соленая. Подобна [она] воде, ибо мокрая и холодная. Красная желчь на вид (Л. 258 об.) желтая, на вкус же горькая. [Она] подобна огню, ибо [как и он] — сухая и теплая. Черная желчь — на вид черная, на вкус кислая. [Она] подобна земле, ибо сухая и холодная<sup>3</sup>. Когда эти элементы умалются, или умножаются, или накапливаются выше меры своей, или, изменившись и отступив от своих мест, проникают в необычные места, — многообразно и многоразлично создают человеку болезни<sup>4</sup>.

[Теперь] скажем, где и в каких местах они находятся [у человека]. Мокроте, [например], подобает быть под селезенкой. При дыхании исходит [мокрота] через рот и ноздри. Кровь же находится [у человека] около сердца за преградой, откуда [она] разделяется и проходит через вены<sup>5</sup> и артерию. И когда она увеличивается, [то] просачивается и исходит через нос, ибо нигде в другом месте не может выйти, поскольку не имеет другого пути. Красная желчь (Л. 259) находится [у человека] под печенью в присоединенном к печени пузыре. [У человека] при дыхании желчь [исходит] сквозь уши. Сера же, которую удаляем из ушей, — это красная желчь. Черная желчь [находится] под селезенкой в прикрепленной внутри мошоночке. Она исходит через глаза. Ибо то, что жжет, выходя из глаз, — это черная желчь<sup>6</sup>.

Когда вышеназванные элементы пребывают во взаимном соответствии, — [организм] здоров<sup>7</sup>. Ибо у всякого человека вышеназванные элементы в разном возрасте по-разному растут и множатся. Больше всего в отроческом [возрасте], до 14 лет, увеличивается кровь, ибо [ей свойственно умножаться] весной: в марте, апреле, мае. Поэтому она [кровь] мокрая и теплая. У человека до 30 лет умножается красная желчь, [потому что ей свойственно умножаться летом], то есть в июне, июле, августе, потому что оно [лето] — (Л. 259 об.) тепло и сухо. [У человека] в возрасте 45 лет умножается черная желчь, [ибо ей свойственно умножаться] осенью, то есть в сентябре, октябре, ноябре, потому что, [как и осень, черная желчь] сухая и холодная. В старом же, 80-летнем, возрасте умножается флегма<sup>8</sup>, то есть мокрота, потому что она, как и зима, холодна и мокра. [Как следствие], у детей характер горячий и легкий под влиянием крови. И из-за этого [они] иногда играют, иногда смеются, а если плачут, то скоро утешаются. У юношей же характер пылкий и страстный под влиянием красной желчи, и из-за этого они более быстрые и вспыльчивые. У человека в зрелом возрасте характер сухой и холодный под влиянием черной желчи, и поэтому эти люди более суровые и крепкие. У старого же [человека] характер холодный и податливый под влиянием мокроты. (Л. 260)

\* Перевод Л. Н. Смольниковой, с дополнениями Т. А. Исаченко.

Поэтому [также] они печальные, и дряхлые, и медлительные, и беспамятные. И когда они гnevаются, [то долго] остаются неутешны. И вот знай, что кровь делает душу милостивой и податливой, мокрота же, то есть флегма, — медлительной и забывчивой. Красная желчь — честной и благопристойной<sup>9</sup>.

Распознаются поводы и причины болезней. Во-первых, по возрасту: если отрок болен, то виновата кровь, если юноша — красная желчь, если старый человек — виновата флегма. Во-вторых, причины распознаются и от времени [года]: если осень — черная желчь виновна, если же зима — мокрота повинна<sup>10</sup>. А чтобы помнить и быть мудрыми — это зависит от хороших свойств тыла, то есть по имеющему теплый и студеный тыл. Забвение бывает от студеного тыла, от огненных же и жгучих вещей бывает безумие. (*Л. 260 об.*) От огненного начала исходит безумие и жар, [который], поднимаясь к голове, делает человека безумным, вводя его в иступление. [В этом случае] необходимо смешанными [разными] маслами, как говорит Гиппократ, помазать тело, [употребляя для этого] розовое масло и подобные ему. Искривление бывает глазу, или губам, или человеку — и это от студеного естества, что идет от тыла. В этом случае подобает очищать через ноздри, а снаружи огненными парами действовать на голову.

Сколько страданий бывает человеку [от болезней, которые] имеют начало в желудке. Или болезнь от глаз, болезнь зубов, болезнь горла, жар, удушье, болезнь ушей, осиплость <...> и подобные этим [болезни]. [Например], имеются на голове швы, но бывает и такая [голова], которая не имеет швов<sup>11</sup>, и та есть здоровая.

Прямые волосы на голове бывают от большого количества мокроты, что в голове. Кудрявая же [голова] бывает от тепла, которое в ней. Рыжие волосы — (*Л. 261*) от красной желчи, черные — от черной и студеной мокроты, плешивость — если уменьшается влажность, питающая волосы. Если боли бывают в голове — [то это] от желудка зависит или же от железы [зависит], бельмо на глазу, болезнь зубов, в боку отек (то есть так называемая шишечка[?]).

Бороду характеризуют [следующие качества]: широкая, длинная, маленькая, средняя <...> это скудная борода. И такая скудная [борода бывает] от уменьшения влаги, питающей волосы.

Чувств же в человеке пять — зрение, обоняние, слух, вкус и осязание. Зрение — от эфира, обоняние — от воздуха, слух — от огня, вкус — от влаги, осязание же — от земли<sup>12</sup>.

*Вопрос:* «Сколько частей у души?» *Ответ:* «Три — словесная, яростная и жалящая»<sup>13</sup>.

*Вопрос:* «Когда бывает здоровым человек, а когда он болеет?» *Ответ:* «Здоровым бывает [человек], когда вышеназванные [четыре стихии] сочетаются по силе, то есть находятся в равенстве, равновесии [и] полном покое. (*Л. 261 об.*) *Вопрос:* «Что такое здоровье?» *[Ответ]:* «Здоровье [человека] — это хорошее сочетание первоэлементов, из которых составлено тело: теплого, сухого, холодного, влажного<sup>14</sup>.

*Вопрос:* «Что такое врач?» *Ответ:* «Врач — это слуга природы и помощник в болезнях. Настоящий врач — это [тот], кто способен искусно видеть и делать, а

превосходнейший [врач] — это тот, кто лечит правильно. Лечение — это искусство: профилактика — для здоровых, исцеление — больным»<sup>15</sup>.

Человек имеет пять частей в теле: руки — две, ноги — две и голову.

Элементов [которые характеризуют человека] — 12: темя, уши, глаза, нос, рот, груди, руки — две, туловище, колени, ноги — две.

Имеет же и год четыре составные части: весна, лето, осень, зима.

Весна начинается с 24 марта и [продолжается] до 24 июня. [В это время] бывает умножение крови. [Тогда] необходимо пускать кровь и делать очищение желудка, [применяя] слабительное. (Л. 262) Пища же [в это время] — овощи теплые. [Следует] избегать пресыщения рыбой, и вина теплого, и ужина позднего<sup>16</sup>.

Лето же начинается с 24 июня [и продолжается] до 24 сентября. [В это время] бывает умножение черной желчи, [поэтому необходимо] себя успокаивать и не есть много, остерегаясь острого. Пить следует воду холодную, поздних ужинов избегать, есть [следует] немного холодной рыбы, [при этом] очищения желудка и пускания крови [следует] избегать.

С 24 сентября начинается осень, [которая продолжается] до 24 декабря. [В это время] следует избегать употребления в пищу овощей, холодной воды, большого количества вина и [остерегаться] утренних заморозков, не раздеваться, если и душно будет, беречь себя от гнева и ярости, [а также] от пресыщения пищей. [Следует] пускать кровь и очищать желудок, [применяя] слабительное, когда умалится луна.

С 24 декабря начинается зима, [которая продолжается] до 24 марта. [В это время] умножается флегма, то есть мокрота. [В это время] следует есть (Л. 262 об.) все, что имеет теплоту<sup>17</sup>, а именно: горчицу, редьку, лук, лук-порей, перец, имбирь, мускатные орешки. Пить же [надобно] горячую воду с медом и с володым вином вареным, что называется ипсимо (то есть сыта). [Следует] остерегаться пресыщения (переедания), [употребления] сырой рыбы, злаков (хлеба) и позднего ужина.

## КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Учение о четырех стихиях как первоэлементах и основах бытия впервые в наиболее полном виде было разработано Эмпедоклом и оказалось столь популярным, что с различными модификациями воспроизводилось как античными, так и средневековыми мыслителями. Теория первоэлементов играла едва ли не ведущую роль в рассуждениях как Гиппократ, так и Гален. К сожалению, конкретный источник апокрифической редакции, передающей это учение как бы от лица Галена, остается пока неясным. Учение о четырех стихиях встречается и в ортодоксальных, и в еретических текстах, которые кардинально отличаются друг от друга концептуальными религиозно-мировоззренческими трактовками античной первоосновы.

<sup>2</sup> Прямое уподобление человека «малому миру» (то есть микрокосмосу) встречаем в апокрифическом сказании о сотворении Адама в одном из вариантов апокрифической «Беседы трех святителей» (ср.: Щапов А. П. Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 102. Примеч.).

Правда, уподобление микрокосмоса макрокосмосу имеет здесь мифологическую окраску, ибо тело человека, как и тело мифического первопредка, отождествляется с частями Вселенной. В апокрифических текстах о создании Адама, хотя прямо и не говорится о том, что первый человек представляет собой малый мир, уподобленный большому, но реально повествуется о соотношении частей тела сферам мироздания. Обычно восемь частей, из которых создается Адам, уподобляются одновременно и четырем стихиям и космическим сферам (ср.: *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 70–71; *Громов М. Н.* Апокрифическое сказание о сотворении Адама в составе сборника середины XVII в. из Румянцевского собрания // Записки Отдела рукописей ГБЛ. Вып. 46. М., 1987. С. 79; РНБ, Кирилло-Белозерское собр. № 22/1099. Л. 517 об.; Кирилло-Белозерское собр. № 11/1088. Л. 279 об.). Аналогичные воззрения получили распространение не только в христианском мире, но и на мусульманском Востоке: «Буквальное отождествление первого человека со Вселенной мы встречаем в одной из средневековых мусульманских легенд, где рассказывается, что после того, как Бог за сорок дней... сотворил Адама, дьявол через рот проник в его тело. Внутри он обнаружил целый „малый мир“ подобный „большой“ Вселенной. Голова Адама состояла из семи сфер, его тело было землей, волосы деревьями, кости и жилы горами и реками. Подобно тому, как в природе существует четыре времени года, так и внутри Адама оказались четыре стихии — жар, холод, влага и сушь, образованные черной и желтой желчью, флегмой и кровью» (*Евсюков В. В.* Мифы о Вселенной. Новосибирск, 1988. С. 85–86. В приведенных примерах налицо компромисс между мифологической, философской и библейской концепциями. Существуют тексты, в которых говорится о составе человеческого тела от четырех стихий (РНБ, Соловецкое собр. № 65/711. Л. 59 об.). В них, так же как и в апокрифе, речь идет о составе человеческого тела вообще — в абстрактном смысле. С одной стороны, налицо большая степень обобщения, с другой — совершенно явное обособление от мифологической и, главное, от библейской точки зрения. Очевидное отступление от религиозной трактовки бытия за счет философизации текста — типичная черта комментируемого памятника.

<sup>3</sup> Согласно принципу параллелизма, каждой стихии макрокосмоса уподобляется одна из четырех жизненных жидкостей в человеке — микрокосмосе: кровь — воздуху, ибо мокрая и теплая, флегма — воде, ибо мокрая и холодная, красная желчь — огню, ибо она суха и тепла, черная желчь — земле, ибо она суха и холодна. По сути дела речь идет о телесных эквивалентах стихий и их качествах. Античное учение о единстве мироздания выглядело более просто и строго. Через каппадокийскую традицию идеи греческих философов были воспроизведены богословами, в частности популярным на Руси Иоанном Дамаскиным: «Должно же знать, что есть четыре стихии: земля, которая — суха и холодна; вода, которая — холодна и влажна; воздух, который — влажен и горяч; огонь, который — горяч и сух. Подобным образом есть также и четыре влаги, которые соответствуют четырем стихиям: черная желчь, которая соответствует земле, ибо она — желчь — суха и холодна; слизь, соответствующая воде, ибо она — слизь — холодна и влажна; кровь, которая соответствует воздуху, ибо она влажна и горяча; желтая желчь, которая соответствует огню, ибо она — горяча и суха. Плоды, конечно, состоят из стихий, а влаги (или соки) — из плодов, тела же живых существ — из влаг, и в них разрешаются» (Точное изложение православной веры. М.; Ростов-Дон, 1992. С. 154). С богословской точки зрения, человек через стихии имеет родство со всей неживой природой, над которой он возвышается в силу своей двусоставной сущности (тело — душа): «Должно знать, что человек имеет общее с неодушевленными предметами и участвует в жизни бессловесных существ, и получил мышление существ,

одаренных разумом. Ибо с неодушевленными предметами он имеет общее со стороны своего тела, также потому, что он соединен из четырех стихий; а с растениями как в этом отношении, так и со стороны силы питающей и произрастающей» (Там же). Душа — это главное, что отличает человека от всех творений. «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, ... бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы, пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая этому жизнь, и приращение, и чувствование, и производительную силу...» (Там же. С. 81). Богословская экзегеза на темы онтологии, вводившая, как и некоторые апокрифы, элементы античного учения о «корнях всех вещей», строилась на компромиссах между Писанием и, в некоторой мере, философией. Наше произведение, в котором предлагается онтологическая основа в виде первоэлементов и сопряженная с этой основой модель параллелизма макро- и микрокосмоса, включая имеющие прямое отношение к астрологии характеристики природного мира, оказывается вне христианской религиозной традиции вообще. Его своеобразие определяется смесью философии, мифа, мистики и науки. Ниже мы публикуем текст, который соединил в себе текст, буквально совпадающий с процитированным выше отрывком из Дамаскина, и мотивы апокрифа, обосновывающие принцип онтологической связи времен года с соответствующими каждому сезону признаками стихий (см.: Государственная библиотека. Одесса, Сборник № 415. XV в. Л. 87–87 об.).

<sup>4</sup> Мысль о равновесии составов человеческого тела была высказана Алкмеоном Кротонским (V в. до н. э.). В последующем данное положение, начиная с Гиппократов, воспроизводили все рассуждавшие о природе плотских недугов медики.

<sup>5</sup> В рукописи: *φλέβι* (мн. ч.; ср. греч. φλέψ, φλεβοζ — ‘жила, артерия’).

<sup>6</sup> Реальные физиологические и анатомические наблюдения соединены с довольно искусной схемой соответствия органов тела с жидкостями, являющимися эквивалентами стихий.

<sup>7</sup> Продолжение темы равновесия природных составов в контексте медико-антропологических рассуждений (см. коммент. 5).

<sup>8</sup> В рукописи: *φλέγμα* (ср. греч. φλέγμα — ‘слизь, мокрота’).

<sup>9</sup> Важный в философско-мировоззренческом отношении отрывок, отражающий признание концепции четырех стихий для характеристики сезонов и возрастов. Онтологическим основанием медико-биологических свойств организма в соответствии с возрастами и периодами года является временная смена соответствующих стихиям жидкостей организма. Попеременное господство их — часть глобальных взаимосвязей мироздания, в котором круговорот стихий осуществляется с тем же постоянством, что и повторяющиеся астральные циклы небесных светил.

<sup>10</sup> О временных (по сезонам и возрасту) причинах болезни как первых, вытекающих из концепции глобальных взаимосвязей, причин недугов.

<sup>11</sup> Общим для нашего памятника и трактата Аристотеля «История животных» является ошибочное утверждение о том, что некоторые черепа не имеют швов (ср.: *Аристотель. История животных. I. VII. 40*). На самом деле черепов без швов не бывает, а видимость отсутствия таковых — следствие старческой облитерации, т. е. тканевого зарастания (см.: *Старостин Б. А. Примечания // Аристотель. История животных. М., 1996. С. 425–426*).

<sup>12</sup> В классификации чувств наблюдается отступление от преждезаявленной четверичной схемы характеристик различных явлений жизни, что является прямым следствием воззрений на античную четверицу первоэлементов как на предельные онтологические основа-



ния бытия. В данном случае субстанциональная зависимость органов чувств от соответствующих им стихий сходна с онтологической концепцией Аристотеля, добавившего к традиционной четверице первоэлементов — эфир. Наиболее грубые чувства связываются с плотными и тяжелыми стихиями (соответствие осязания — земле, вкуса — воде), бескачественному эфиру соответствует самое тонкое и надежное зрительное ощущение. Просматривается определенное стремление к иерархическому упорядочению чувств по достоверности и соответственно ценностным их свойствам. Сенсорные качества увеличиваются в зависимости от степени «дематериализации» лежащих в основе механизма их действия стихий.

<sup>13</sup> Воспроизводится тезис платоновского учения о трехчастной природе души. Произведение выполняло роль транслятора античных идей на Русь — «Послание» митрополита Никифора (вторая половина XI в. — 1121 г.), знакоmintшее древнерусского читателя с некоторыми философскими идеями античности.

Суть учения о душе сводится к тому, что словесное начало объявляется высшей руководящей силой, тождественной разуму человека. Яростная сила души отождествляется с чувственным началом, которое господствует над страстями. Желанное начало соответствует воле, в управлении которой находится яростная сила души. Разум–инстинкт–воля — качественные проявления души, которые в сумме с предшествующими онтологическими характеристиками дают довольно завершенную концепцию сформулированной в данном апокрифическом памятнике антропологии. След платонизма в апокрифе, видимо, не случаен, ибо Гален высоко ценил авторитет Платона.

<sup>14</sup> См. коммент. 6, 7.

<sup>15</sup> Выразительный, афористический панегирик врачу.

<sup>16</sup> Медицинские и диетические рекомендации основаны на принципе микро-, макрокосмического соответствия.

<sup>17</sup> Предлагаемая памятником схема доступна для восприятия. Она довольно инструментальна и может быть легко перенесена в практику. В качестве, видимо, утилитарных практических рекомендаций текст использовался в православной среде, ибо религиозно-конфессиональная окраска текста отсутствует. При поверхностном восприятии текст мог и не восприниматься как чужеродный, ибо его мировоззренческая специфика извлекается аналитически, из контекста. На такое аналитическое восприятие текста были способны многие по-богословски высокоподготовленные люди и, конечно же, те грамотники, которые искали в книжности запретные смыслы. Учитывая характер литературного окружения («конвоя») «Галеново на Гиппократа», именно этот смысл и был востребован при тиражировании текста памятника.

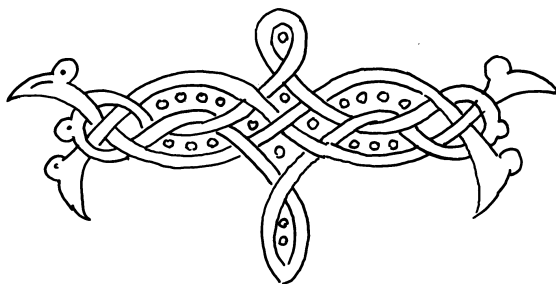


## Варианты древнерусских текстов

## «Галеново на Гиппократе»

## I

**П**амятник воспроизводится по рукописи РНБ. Кирилло-Белозерск. собр. № 22/1099 (так называемый сборник Ефросина), датируемой XV в. По сравнению со списком из РГБ. Тр.-Серг. собр. № 177. Л. 253 — этот текст памятника значительно сокращен. Опущено описание органов, с которыми соотносятся стихийные жидкости и характеристика действия этих жидкостей в теле соответственно возрасту. Отсутствует также панегирик врачу, перечисление болезней и указание на различия людей по внешнему виду.

ГАЛИНОВО НА ИПОКРО(ТѦ)<sup>1</sup>

Л. 209 об.

Миръ ѿ че(ты)рехъ вещейъ състави(сѣ). ѿ огня.  
ѿ въздуха. ѿ земли. и ѿ воды. съ  
ставле(н) же бы(сѣ) малы(и) миръ сирѣ(чѣ)  
члѣкъ. ѿ четырехъ стихій. сирѣ(чѣ) ѿ  
крови. ѿ мокроты. ѿ черныя

Л. 210

желчи и ѿ черныя. и оубо кровь ви  
дѣнїемъ червлена. вкүшенїемъ же  
сладка. подобна оубо е(сѣ) въздухоу.  
такъ мокра и тепла. флегма же. та  
же е(сѣ) мокрота видѣнїемъ бѣла.

<sup>1</sup> Киноварный заголовок.

вкоушеніем же слана. подобна  
 оубо е(с) водѣ. тако мокра и стоуде  
 на. чермнаа же желчь видѣніе  
 мь желта. вкүшеніем же горка.  
 подобна оубо е(с) огню. тако соүхоу  
 и теплоу. чернаа желчь. видѣ  
 ніемь черна. вкоушеніем же ки  
 села. подобна оубо е(с) земли. та  
 ко соүха и стоудена. чюства ж(е)  
 въ члѣвѣ соү(т) .ѣ. видѣніе. ѡбонѣ  
 ніе. слышаніе. вкоушеніе. и ѡ  
 сазаніе и оубо видѣніе. ѡ ефе  
 ра. ѡбонѣние же ѡ въздоуха.  
 вкоушеніе же. ѡ мокраго. ѡ  
 сѣзаніе же. ѡ земли. въпро(с).  
 колики соү(т) дшвным части. ѡвѣ(т).  
 г. словесное. аrostное. и же  
 лателное: Члѣк има(т) части въ тѣ  
 лѣ. ѣ. роуцѣ двѣ. нозѣ двѣ. и гла  
 воу

Л. 210 об.

стихїа же вї. върхъ. оуши. очн.  
 ноздра. оуста. сосци. роуцѣ.  
 тѣло. колѣнѣ. нозѣ. има же  
 и година стихїа. пролѣть. лѣ  
 то. есень. (и) зима. И пролѣть оу  
 бо начинается ѡ кд. мартїа  
 м(с)ца даже до кд. іоунїа бывае  
 т же оумноженіе крови. по(д)бае  
 ть оубо поущати кровь. и тво  
 рити очищеніе ютробѣ съ вон  
 фимы. пища же зелїе тепло. бѣ  
 жати же сытости рыбным. и  
 вина тепла. и вечера кѣсным:  
 лѣто начинается ѡ кд. іоунїа.  
 даже до кд. се(п)теврїа. бывае  
 т же оумноженіе черным желчи.  
 и по(д)баеет себе оупокоавати.

и не ѡсти много. ѡгрѣвати ж(є)  
 сѧ ѿ елика соү(т) люта. и пити по(д)  
 баеть водоу стоуденоу. и вече  
 ра докосна ѡгрѣватисѧ. ѡ  
 сти же мало рыбы стоудены.  
 оүчищенїа ютробѣ и поүщенїа  
 крови бѣжати:

Л. 211

ѿ кѧ. се(п)теврїа начинается есень.  
 да кѧ. декеврїа. по(д)баеть бѣжа  
 ти ѿ вкоүшенїа многы(х) ѡвощен и  
 стоуденыхъ водъ. и множество  
 вина. и нүтръныхъ стоуденїи. и не  
 съвлачити себе аще и доүшно боү  
 деть. и храни ти себе ѿ гнѣва и  
 ѡрости. и ѿ всахъ(х) снѣден мно  
 жества. поүщати же кровь и о  
 чищати ютробоу ѿ ѡда воифи  
 моѡ. оүмаливши сѧ лоүнѣ: ѿ кѧ.  
 же декеврїа. даже до кѧ. мартїа.  
 начинается. зима. и оүмножа  
 вает же сѧ флегма. ѡже е(с) мокр(о)  
 та. по(д)бает вкѣ<sup>1</sup> ѡсти елика има  
 ють теплоу. ѡже соү(т) сїѡ. напе  
 родковы. кромида. лоүкъ бѣлы  
 и. прасы. пиперь. зинзиберь. ка  
 рофаль. пити же и оүкропъ с мѣ  
 домъ. и съ мстомъ варѣнѣмъ.  
 ниже глѣтсѧ ипсима. ѡгрѣва  
 ти же сѧ рыбѣ прѣсны(х) сыто  
 сть. и ѿ зелїа и ве(ч)ра коснымї.

<sup>1</sup> В рукописи ошибка. Должно быть: все.

## ГАЛЕНОВО НА ГИППОКРАТА\*

(Л. 209 об.) Мир из четырех веществ составил: из огня, из воздуха, из земли и из воды. Составлен же был и малый мир, то есть человек, [также] из четырех элементов, то есть: из крови, из мокроты, из красной (Л. 210) желчи и из черной. Ибо кровь по виду красная, по вкусу же — сладкая. [Она] подобна воздуху, как [и он], — мокрая и теплая. Флегма<sup>1</sup> же, которая есть мокрота, по виду белая, по вкусу же соленая. [Флегма] подобна воде, ибо мокрая и холодная. Красная желчь по виду желтая, по вкусу горькая. [Она] подобна огню, ибо тот сухой и теплый. Черная желчь по виду черная, по вкусу кислая. [Она] подобна земле, ибо сухая и холодная. Чувств же у человека — пять: зрение, обоняние, слух, вкус, осязание. Зрение — от эфира, обоняние — от воздуха, вкус же — от мокрого, осязание же — от земли.

*Вопрос:* «Сколько частей у души?» *Ответ:* «Три — словесная, яростная и желеющая».

Человек имеет пять частей в теле: руки — две, ноги — две и голову.

(Л. 210 об.) Элементов же [человеческого тела] — двенадцать: темя, уши, глаза, ноздри, рот, груди, руки, туловище, колени, ноги.

Имеет же части и год: весна, лето, осень и зима.

Весна начинается с 24 марта [и продолжается] до 24 июня. [В это время] бывает умножение крови. Следует [при этом] пускать кровь и делать очищение желудка, [используя] слабительное<sup>2</sup>. При этом в пищу следует употреблять овощи теплые. [Следует] избегать пресыщения рыбой, вина теплого и ужина позднего.

Лето начинается с 24 июня и [длится] до 24 сентября. [В это время] бывает умножение черной желчи, [поэтому] следует [в это время] себе давать покой и не есть много, предохранять себя от всего острого и пить следует воду холодную. Также ужинов [подобает] поздних избегать. [В это время подобает] есть немного рыбы холодной, [делать] очищение желудка и [при этом] избегать пускания крови.

(Л. 211) С 24 сентября начинается осень, [которая продолжается] до 24 декабря. [В это время] подобает избегать [обильного] употребления овощей, холодной воды и большого количества вина. А также внутренних охлаждений [надо избегать, то есть в это время] не следует раздеваться, если даже и душно будет. [Надо] охранять себя от гнева и ярости и от всякого излишества пищи. [В это время следует] пускать [себе] кровь и очищать желудок от съеденного, [используя] слабительное, когда умалится луна.

С 24 декабря начинается зима, [которая продолжается] до 24 марта. [В это время] умножается флегма, то есть мокрота. [Тогда же] подобает есть [такую пищу, которая] имеет теплоту, а именно: горчицу<sup>3</sup>, редьку, лук<sup>4</sup>, лук белый, лук-порей<sup>5</sup>, перец<sup>6</sup>, имбирь<sup>7</sup>, мускатные орешки<sup>8</sup>. Пить же [надобно] горячую воду<sup>9</sup> с медом и с молодым вином вареным<sup>10</sup>, что называется варево<sup>11</sup>. [Следует] остерегаться пресыщения пресными рыбами, овощами и позднего ужина.

---

\* Перевод Л. Н. Смольниковой.

## КОММЕНТАРИИ\*

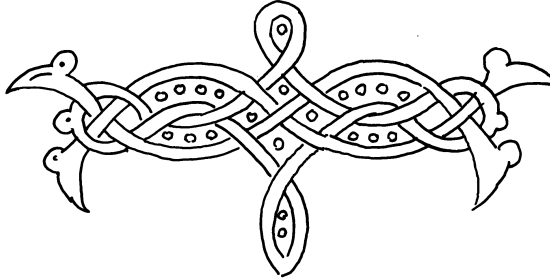
- 1 **Флегма** (ср. греч. φλέγμα — ‘слизь, мокрота’).
- 2 В тексте: **вонфимы** (ср. греч. βοήθημα — ‘помощь врачебная, лекарство’).
- 3 Лексема **напе** переведена как ‘горчица’ (см.: О земном устроении / Подготовка текста, перевод и комментарии Г. М. Прохорова // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. М., 1980. С. 197).
- 4 В тексте Кир.-Бел. № XII: **кромидь** (возможно от греч. κρίμιον, κρίμιον — ‘лук’).
- 5 В тексте: **прасы** (мн. ч.; от греч. τὸ πρᾶσιν — ‘лук’, ‘растение’).
- 6 В тексте: **пиперь** (ср. греч. τὸ πέπερι — ‘перец’).
- 7 В тексте: **зинзиберь** (ср. тур. zendzeil — ‘имбирь’, греч. τὸ ζιγγίβερις; см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1986. С. 94).
- 8 В тексте: **карофаль** (ср.: **карафалъ**) — ‘орешки мускатные’ (см.: *Фасмер М.* Греко-славянские этюды // СОРЯС. Т. III. СПб., 1909. С. 79); имеется и другая трактовка, согласно которой **карофалъ** — ‘гвоздика’ (см.: О земном устроении. С. 197).
- 9 В тексте: **оукропъ** — др.-рус. **ѹкропъ**, ст.-слав. **оукропъ** (см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1987. С. 157).
- 10 В тексте: **мстоь** (твор. пад. др.-рус. **мсто** — ‘молодое вино, муст’ (см.: Сл. РЯ XI–XVII вв. Вып. 9. М., 1982. С. 292). Возможно имелось в виду сыта).
- 11 В тексте: **ипсима** — ср. греч. τὸ ἐψίμα — ‘все варимое или удобное для варенья’.

## II

**П**амятник воспроизводится по списку РНБ. Кир.-Бел. собр. № 101/1178. XV в. Это самое краткое из существующих извлечений, сделанных на материалах апокрифа. По сути дела, воспроизводятся лишь первые строки «Галеново на Гиппократата», постулирующие онтологический принцип единства мироздания и человека на основе четырех стихий. К извлечению из апокрифа присоединены фрагменты из космологических и метрологических греческих сочинений (статьи: «О стадиях и о поприщах», «Об устроении Земли», «О том, насколько отстоит небо от Земли»). Более полные варианты этих текстов, восходящих к Аристотелю, Платону, Пармениду и Пифагору, содержатся в сборнике XV в. из РНБ. Кир.-Бел. собр. № XII. Л. 219–239 (см.: Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 192–215, 599–601).

---

\* Комментарии Л. Н. Смольниковой.



Л. 261 об.

Галиново, на ипакрата. Миръ ѿ че  
тыре(х) вещен состависа. ѿ огня, ѿ  
воз(д)ѣха. ѿ земли. и ѿ воды. соста  
влен же бы(с) и малыи миръ, сирѣ(ч) члѣкъ  
ѿ четыре стихїа. сирѣ(ч) ѿ крови. ѿ мо  
кроты. ѿ чрмныхъ жолчи. и ѿ черныхъ.  
ѿ широтѣ и доглотѣ <sup>1</sup> земли. Земли  
растоанїе е(с) ѿ востока даже до запа(да), стадїе  
кѣ темъ. ѿ сѣвера же до полѣднїе.  
бї и по(л) тмы, двоицею бо е(с) долго  
та широка > нежели широты:  
о стадїе(х) и ѿ поприще(х). стадїе има(т)  
соженен р̄. поприще же соженен се

Л. 262

мьсо(т) и ѿ е(с) же ѣво едино поприще.  
стадїи з̄ и по(л). сїлѣ бо мы ѿ земли  
мѣречь приахомъ:· нбо колико ѿстон  
тъ нбо. ѿ горна(г) лица земна(г). толико  
ѿстон(т) ѿ лица долна(г). и ѿ востока  
и запада и сѣвера и полѣднїа и ѿ всю  
дѣ ѿстон(т) земля ѿ нѣсъ и не прикаса  
етса емѣ. ѿстонит же нбо ѿ  
земли. тзѣ. те(м). поприща, па(ж)  
обходи(т) члѣкъ по халдѣм(х) зае  
со(т)ѣ лѣ(т). то ж(д)е  
ѿстоанїе. ѿстонитъ нбо ѿ земли(а)

<sup>1</sup> Так в рукописи, и над словом написаны буквы ки, обведенные кружком.

и окр(с)тъ ѿ. се же сказаша звѣзо  
блюстители и землемѣрители:

### ГАЛЕНОВО НА ГИППОКРАТА\*

(Л. 261 об.) Мир из четырех веществ составилсѧ: из огня, из воздуха, из земли и из воды. [Также] создан был и малый мир, то есть человек, из четырех элементов: из крови, из мокроты, из красной желчи и из черной.

О широте и долготѣ Земли. Земля имеет расстояние от востока до запада 25 десятков тысяч стадий<sup>1</sup>, от севера же до юга — двенадцать с половиной десятков тысяч. Ибо вдвое долгота больше широты.

О стадиях и о поприщах<sup>2</sup>. Стадий имеет сажень<sup>3</sup> 100, поприще же сажень (Л. 262) 750. Одно поприще [имеет] семь с половиной стадий. Ибо это мы от землемеров узнали. Насколько отстоит небо от верхней поверхности Земли, настолько [оно] отстоит от нижней поверхности; и [точно так же] на востоке, и западе, и севере, и юге<sup>4</sup>. Отовсюду отстоит Земля от неба и не соприкасается с ним, небо же отстоит от Земли на расстоянии 365 десятков тысяч поприщ. [Это расстояние] проходит человек, [как свидетельствуют] халдеи<sup>5</sup>, за 500 лет. То же расстояние отделяет небо от Земли и вокруг нее. Об этом сообщили астрономы и геометры.

### КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Стадий (стадие, стадия) — от греч. στάδιον — ‘мера длины с несколько меняющейся протяженностью’ (см.: Романова Г. Я. Наименование мер длины в русском языке. М., 1975. С. 32).

<sup>2</sup> Поприще — 1) ‘расстояние, соответствующее длине греч. стадия (ок. 185 м); путевая мера’; 2) ‘расстояние, соответствующее длине римско-греч. мили (ок. 1480 м)’ (см.: Сл.РЯ XI–XVIII вв. Вып. 17. М., 1991. С. 99–100).

<sup>3</sup> Сажень — ‘русская мера длины, равная 2,134 метра’ (см.: Словарь русского языка. Т. IV. М., 1984. С. 13).

<sup>4</sup> Воспроизводится геоцентрическая модель космоустройства. В протографе, кторым является переведенная с греческого языка статья «Об устройении Земли», кроме того, подробно говорится о шарообразной форме Земли, критикуется буквалистские трактовки мироздания, а образ Вселенной уподобляется по строению яйцу, где желток символизирует Землю, а пленочки, белок и скорлупа — небесные сферы. Комментаторы видят в этом тексте влияние древнего орфического мифа о «мировом яйце» (см.: Памятники древнерусской литературы. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 201–205, 600).

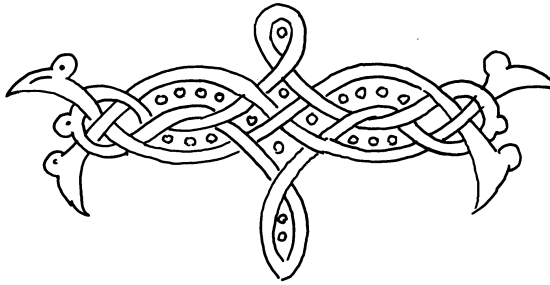
<sup>5</sup> Халдеи — одно из семитских племен, жившее в Южной Месопотамии в 1-ой половине I тысячелетия до н. э.

\* Перевод и комментарии Л. Н. Смольниковой.



## III

**Д**ля иллюстрации взаимодействия канонических и апокрифических мотивов в трактовке древними книжниками антропологической тематики, приводим текст из рукописи XV в. (Государственная библиотека. Одесса, Сборник № 415. Л. 87–87 об. — В переводе на совре. болг. язык опубликован: Средневековни лековници и амулети / Сост. Анисава Милтенова, Анни Кирилова. София, 1994. С. 18)\*. Перевод этому небольшому отрывку мы не даем, ибо вся его небольшая часть дословно совпадает с «Точным изложением православной веры» Иоанна Дамаскина, а заключительный фрагмент является обобщением неоднократно воспроизводившейся выше апокрифической идеи о сезонной обусловленности господства в организме человека той или иной жидкости и соответствующих каждой жидкости, исходя из принципа природных свойств, на основании которых древние медики ставили диагноз и назначали лечение. В этом смысле можно говорить об общем влиянии мотивов «Галеново на Гиппократа», или какого-то источника, развивавшего подобные апокрифические мотивы.



Л. 87

Потрѣба є(с) вє(д) <є>ти, тако д̄ (4) състави сѣть  
Земля сѣха и стѣдена. въздѣхъ мокрь и  
топлъ. вгнь сѣхъ и топлъ. Тако ж(д)є и  
изавни (!) д̄ по(д)бщи є(с) д̄-мъ съставомъ.  
чрьна жльчъ по(д)вещіє земли, сѣха бо  
к(с) и стѣдена.

Глѣнь и флѣгмѣ разѣменїи.

Глѣнь по(д)бщи се воде Δ стѣдень бо  
к(с) и мокрь: Крьвь по(д)бщи се въздѣхъ.  
мокра бо к(с) и тома. Жльта жльчъ.

Л. 87 об.

по(д)вещісе ѿгню. топла бо к(с̑) и сѣха.  
 да ѡбо паднѣ съставъ състаются  
 ѿ плодовъ животнихъ  
 животнии же телеса ѿ изливъ.  
 и въ тѣ и ж(д)е расходетсе. ѿ и(х) же  
 сложенно би(с̑): ~<sup>1</sup>  
 Крѣчина. Есень имать сѣхо и  
 стѣденно. по(д)бно земли: ~  
 Зима имать мокро и стѣдено  
 по(д)бно воде. Пролѣтїе имать  
 мокро и тепло. по(д)бно въз(д)ѣхъ<sup>2</sup>



\* Текст подготовлен Т. А. Исаченко.

<sup>1</sup> Дословно соответствует Иоанну Дамаскину (см.: Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону. 1992. С. 154. Перевод см. выше коммент. 3 к «Галеново на Гиппократу»).

<sup>2</sup> Обобщение апокрифических мотивов, отражающих принцип параллелизма стихий и их свойств жидкостям организма, попеременное преобладание которых в человеке ставится в онтологическую зависимость от смены времен года (ср.: Тр.-Серг. № 177; Кир.-Бел. № 101/1178 и др.).



## ОТКРОВЕНИЕ ВАРУХА

**П**ереводное неканоническое произведение «Откровение Варуха» повествует о восхождении героя апокрифа на небо, где он чудесным образом познает тайны мироустройства. Оно входит в апокрифический цикл видений, и поэтому в нем обнаруживается много общих черт с «Книгой Еноха», «Откровением Авраама», «Видением Исаяи», «Видением апостола Павла». Главный персонаж произведений такого рода — это праведник, который за свое благочестие удостоен божественного избранничества и сподобился узнать сокровенные и недоступные для простого человека стороны бытия. Обычно в видениях раскрываются тайны иного (надприродного мира): даются наглядные характеристики Бога, раскрывается роль ангельского чина во «взаимоотношениях» трансцендентного Божества с природным миром и человеком. Варуху, Еноху, Павлу и другим достойным избранникам Бога открываются тайны прошлого и будущего, вестниками которых для грешного мира и оказываются эти персонажи в своих необыкновенных рассказах о чудесных путешествиях. Особенно зримо и впечатляюще наглядно рисуются уготованные людям рай и адские муки. В нашем апокрифе, как, впрочем, и в «Книге Еноха» или «Откровении Авраама», эта зримая наглядность прилагается к раскрытию «механики» движения светил и к объяснению разного рода природных явлений. Вознесенным в запредельные сферы открываются всекосмические масштабы мироздания, увиденные необыкновенно проницающим

взором, от которого не может укрыться ничего из того, что делается на земле и на небесах.

Вот эти-то всеохватность и чудесная открытость не явленного обыденному сознанию придают рассматриваемому апокрифическому циклу особую ценность, ибо уже сам масштаб видения мира, задаваемый этими неканоническими текстами, предполагает наибольшую степень обобщения отраженных в апокрифическом цикле видений (откровений), знаний и представлений, максимально приближающих данный жанр к философско-мировоззренческой интерпретации бытия. Высказывалось мнение, что «Откровение Варуха», равно как и идейно-тематически близкие ему «Откровение Авраама», «Книга Еноха» и «Видение Исайи», формулируют одну и ту же космологическую концепцию геоцентрической Вселенной. В соответствии с учением Аристотеля и Птолемея многие апокрифы действительно воспроизводят сферическую модель мироздания, согласно которой Земля воспринимается шарообразной, окруженной семью поясами небес. Такое мнение основано на ошибочном отождествлении ярусности устройства небесных сфер с уровнями поясов движения светил, нередко связанном с представлениями о купольно-шатровом своде, опирающемся на горизонтальную водно-земную поверхность. Не всегда четко обозначенные в апокрифах признаки космологических концепций требуют специального изучения. Есть основания говорить, что перечисленные памятники могут принадлежать к разным космологическим традициям. Что касается нашего памятника, то бесспорных и однозначных заключений, по причине фрагментарности косвенных космологических характеристик, приходится избегать, ограничиваясь предположениями возможного. Есть некоторые основания считать, что генетическая связь с геоцентризмом маловероятна, а речь идет о связанных с краями земными.

На фоне сопоставимых в рамках цикла видений и откровений черт, «Откровение Варуха» имеет целый ряд только ему присущих особенностей, отличающих рассматриваемый апокриф от других неканонических сочинений. Например, в картинах, которые открываются Варуху при восхищении на небеса, пророку предстают гибридного (с чертами птиц, людей и животных) вида чудовища, в которых Бог превратил дерзостно штурмовавших небо строителей Вавилонской башни. Получается, что Божья кара обрекает на страдания даже вне традиционного места мучений, да к тому же данная специфика оказывается вне логики христианских религиозных воззрений и, скорее, воспринимается как некая расцвеченная чертами фантастики реинкарнация.

Возьмем другой пример: Варух рассказывает еще об одном увиденном им на небесах чудовище — гигантском, космических масштабов змее, который пьет воду Мирового океана, предотвращая затопление земли. Змей держит уровень земных вод и не лопается, и это при том, что сотни рек, включая райские, непрерывно питают Океан-море. С одной стороны, здесь можно предположить, что апокрифом воспроизводится некое символическое иносказание, объясняющее природные процессы круговорота воды в природе. С другой — образ змея вызывает прямые ассоциации с древними мифами о змеевидных существах и с фольклор-

ными описаниями водных чудовищ, укрощенных героями сказок и духовных стихов. Одновременно, отражая пласт христианских понятий апокрифа, утроба этого, безусловно мифического, змея уподобляется аду ненасытному.

Варух видит на небесах огненную колесницу Солнца, влекомую крылатыми конями в сопровождении ангелов. Само Солнце выступает в антропоморфном обличье в виде мужа со светящимся венцом на голове. Именно этот венец и дает свет миру, а ночь наступает тогда, когда ангелы снимают светоносную корону с головы Солнца.

В женском, как это и свойственно пантеистически-антропоморфному мировосприятию, обличье предстает в апокрифическом рассказе Луна, колесницу которой в сопровождении ангелов влекут волю. Если принять во внимание, что в мифологическом сознании конь прочно ассоциировался с Солнцем, а Луна с волком (быком), да к тому же вспомнить архаические поверья и мифы некоторых древних народов о колесницах небесных светил, то мифологические реминисценции апокрифического сказания, несмотря на аранжировку текста христианскими образами и понятиями, выглядят более чем рельефно.

Мифологические ассоциации вызывает детально прорисованный в апокрифе образ чудесной сказочной птицы Феникс, которая выступает спутницей Солнца, покровительницей мира и, вместе с зависящими от нее земными петухами, является провозвестницей света.

К тому же кругу дохристианских по своему происхождению образов относится описание огромной небесной горы, где локализуется огромное озеро и собираются все птицы мира, включая особенно выделяющихся среди них четырех гигантских птиц. Близкие соответствия этому мифоапокрифическому образу находим в «Ригведе», повествующей о Рипейских горах — крайне периферийном по отношению к обжитому миру, сакральном центре, объединяющем в себе черты земного и внеземного. Представления о высоких горах типа Высокой Хары или Меру постоянно присутствуют в кругу пережиточных архаических воззрений многих древних народов. Здесь помещается страна блаженных предков и богов, отсюда берут начало реки Вселенной, в этих, недоступных простым смертным, краях живут связующие сакральный и реальный миры священные птицы, подобные индийской носительнице опьяняющей сомы Гаруде, сюда в облике птиц слетаются души умерших, здесь же зимуют земные птицы, по поверьям, возвращающиеся из райских мест весной. Так что апокрифическое «Откровение Варуха» предстает слишком насыщенным не имеющими ни прямого, ни косвенного отношения к христианству образами.

Правда, сказочно-мифологические пласты чересполосно чередуются с библейскими апокрифическими вариациями, а также с безусловно восходящими к монотеистической религиозности описаниями ада и рая. Некоторые характеристики обители праведных и юдоли мучений напоминают описания из «Видения апостола Павла», по сравнению с которыми соответствующие образы «Откровения Варуха» беднее и схематичнее.

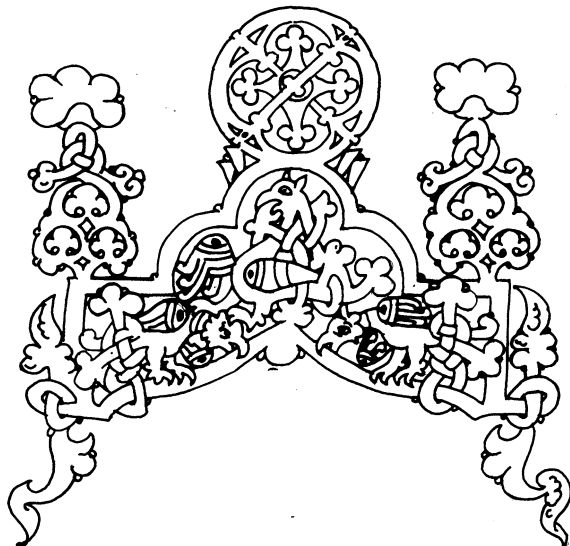
Для исследователей неканонических сюжетов наш апокриф интересен тем, что в состав его входит небольшой апокрифический рассказ о происхождении вина, который представляет собой вполне самостоятельное и законченное произведение. Это произведение, связанное с именем Ноя, относится к кругу неканонических рассказов о подробностях жизни ветхозаветных персонажей.

История бытования и общее количество списков «Откровения Варуха» в подробностях еще не изучены, хотя исследователи говорят о значительной популярности этого апокрифического сочинения в древнерусском обществе. В составе рукописных сборников текст апокрифа встречается в двух редакциях, одна из которых (т. н. полная и наиболее адекватно отражающая греческий протограф) в существующих публикациях представлена южнославянскими списками (см.: *Novaković St. Otkrivene Varuhove // Starine*. Kn. 18. U Zagreby, 1886. S. 203–209; *Лавров П. А. Апокрифические тексты // СОРЯС*. Т. 67. 1899. С. 149–151; *Соколов М. И. Апокрифическое откровение Варуха // Древности: Труды славянской комиссии Императорского Московского археологического общества*. Т. 4. Вып. 2. М., 1907. С. 201–258).

Другая редакция, которую еще называют русской или краткой, представляет собой сокращенный вариант югославской версии (РГБ. Синод. № 363; РГБ. ф. 299. № 173. Л. 3 об.–7). Синодальный список № 363 прежде публиковался Н. С. Тихомировым (см. его работу: *Апокрифические сказания // СОРЯС*. Т. 58. 1894. С. 48–54). Перевод по этому изданию был осуществлен А. Ю. Карповым (см.: *Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв.* М., 1990. С. 276–282).

В основу нашего издания положен древнейший из дошедших списков, т. н. русской редакции из собрания РГБ. Синод № 363, который входит в состав сборника исторических и апокрифических сочинений, датируемых концом XV–началом XVI вв.





Ѡкровение варѡхѡ егда посланъ бы(с) к немѡ ан҃глъ раѡа  
 нлъ. по повелѣнїю гнїю. въ сѣын [гра(д)] <sup>1</sup> сишнѣ на гороу. егда  
 плаканїѡ иерорѡсалимова. г(с)и бл҃г(с)ви ѡче: <sup>2</sup>

**В**ъ <sup>3</sup> время шно первын азъ варѡхѡ. блѡхъ въ домоу мо  
 емъ сѣда и почиваѡ. вънезапоу имѡ ма ан҃глъ при  
 веде ма въ а є нѡ. и въ третѣе и показа ми двѣ  
 ри великыѡ ѡверсты зѣло. и ре(ч) ми вънидѣмъ скво  
 зѣ на. и вънидохѡвѣ. подобно летѡща. ѡ(к) днни. ѡ. и  
 ї пока(за) ми ан҃глъ полатоу великѡ зѣло. и живѡхѡ в не  
 и члѣци ногы имѡ блѡхѡу скотѣскы. и лица имѡ ѡрлы

Л. 246 об.

а рози козли. и въпросихъ ан҃гла и рѣхъ что си  
 соутъ. и ре(ч) ми си соутъ съвѣщавшен созьдати сто  
 лтъ. емоу глава боудетъ до нѣси ѡ(ж) ты видеши  
 собращасѡ моужескы полъ и женескы. копати  
 калъ въ нихъ ѡбрѣтесѡ єдина жена. копаючи и  
 приближисѡ время єи родити, и не даша єи ѡстоу  
 пити, нѣ копаючи роди ѡтроча. и въземъши лѡу  
 нтини свои препоясавъшисѡ. нача здати ѡстави  
 въши чадѡ свое. тог(д)а ѡвисѡ имѡ г(с)и бѣ. и премѣни

<sup>1</sup> Подписано над строкой простыми чернилами.

<sup>2</sup> Название писано киноварью.

<sup>3</sup> Буквица **В** писана киноварью на поле рукописи высотой в четыре строки.

имѣ языки. и создаша столпѣ .дѣ. ста. ѿ. и. ѿ. и. гѣ.  
 въ высоту. и възаша свердьлы. да провертатъ  
 нѣо. видѣ гѣ и разгнѣвася, и порази я невидимо  
 и рѣхъ азъ варѣхъ велика показалъ еси мнѣ гѣ,  
 и ре(чѣ) ми ангѣлъ, понди да прондеветъ врата сна. и ви  
 диши славѣ бою. и внидоховѣ съ ангѣлмъ леташе  
 ма нама яко дѣни и .мѣ, и показа ми поле. и стояше  
 зми на камени, и пыаше моря локоть единъ по  
 вса дѣни. землю (ж) падаше, и травы приѣдаше. и рѣхъ  
 азъ вароу(х) къ ангѣлоу г(сѣ)ню, аще пьетъ локоть единъ  
 ѿ моря. то како не wskoудѣетъ море, и ре(чѣ) ми ангѣлъ,  
 послоушан вароуше г(сѣ)ь бѣ створи .тѣ. и ѿ. и гѣ рѣкы  
 .а. рѣка алефоуvara .б. авоуръ .г. тигръ .д. дѣнавѣ.  
 .е. ефрантъ .ѡ. зифонъ .з. зифисъ .н. аринесе .ѿ. фѣ  
 реселъ .і. перепоуль, а инѣ(х). тѣ и нѣ. рѣкѣ. и .дѣ. събира  
 ютсѣ въ море. и се естъ зми оупиваѣи. и не оупива  
 я. понеже раждѣе емѣ бѣ ср(д)це. И сниде г(сѣ)ь посредѣ  
 раѣ, и повелѣ .дѣ. ангѣлъ. принести перстъ. ѿ земли и  
 созда тоу чѣлка. и ре(чѣ) вса добра тварь роукѣ мо(е)ю. и дѣ

Л. 247

ноу на нѣ дѣхъ животенъ. и рѣхъ азъ вароу(х). г(сѣ)и пока  
 жи ми дрѣво (е)же прельсти. евоу. и адама. и повелѣ ми  
 ханѣлоу собрати .тѣ. и нѣ. и гѣ. ангѣлъ да насадиатъ рани,  
 в немъ же жити адамоу и принесе миханѣлъ маслнецю<sup>1</sup>  
 и въсади. и тѣо ради мл(сѣ)тивъ наре(чѣ)сѣ миханѣлъ, а гаври  
 лѣ насади яблонѣ оуриль wrѣхъ рафанилъ къдѣлю. а со  
 тоналиъ лозоу. и вси ангѣли по чиноу насадиша рани, и  
 потомъ преда члѣкоу рани, и ре(чѣ) миханѣлъ въстрѣби да  
 съберѣтсѣ ангѣли и да поклонѣтсѣ твари роукѣ мо  
 ею. яже с(т)вори хъ и въстроуѣи миханѣлъ ангѣлъ, и  
 собращасѣ вси ангѣли, и поклоннишасѣ вси адамоу  
 по чиноу. а сотонанилъ не поклонисѣ и ре(чѣ). азъ калѣ  
 и бернаю<sup>2</sup> не поклонюсѣ нѣ и ре(чѣ) поставлю пр(сѣ)тѣ  
 мон на вѣлацѣ(х). и. воудоу подовенъ вышнемѣоу  
 да того ради бѣ ѿверже и ѿ лица своего, и съ ангѣлы сво

<sup>1</sup> не — лигатура.

<sup>2</sup> В слове предпоследняя буква и исправлена на а.



ими. тако же ре(ч) прркъ оудалишася ѿ лица его вси не  
навидаши бѣ. и славы бжиа и повелѣ г(с)ь ангѣлѣ  
стрещи раа, и внидоша поклониться боу, тогда  
шедъ сотонанлъ вбръѣте змию. и створиса червемъ  
и ре(ч) зми изини пожри ма въ оутробоу свою. и вниде  
чресъ вградоу въ ран. хоши прельстити евгоу. то  
та бо ради изънанъ<sup>1</sup> бы(х) ѿ славы бжиа, и пожре и змиа  
и вниде в ран. и вбръѣте евгоу и ре(ч). что повелѣ вама  
бѣ тастн ѿ ранскыа пища, и ре(ч) евга. ѿ всего. древа  
ранскаго тавѣ. ѿ дрѣва сего не повелѣ нама бѣ тастн  
слышавъ же сотонанлъ ре(ч) еи. възревнова бо бѣ жити  
ю ваю. да боудета бесмртъна нѣ прими и таж и оу  
зриши и даси и адамоу. и сѣнѣста вба, ѿверзостася

Л. 247 об.

учи вѣѣма и разоумѣста тако нага еста, И рѣхъ  
азъ варохъ рци ми дрѣво что естъ еже снѣстъ адамъ  
и евга, и ре(ч) виноградъ еже насади сотонанлъ того  
ради прокла его бѣ и плодъ его. и рѣхъ вароу(х) къ  
ангѣлоу. аще тог(д)а прокла его бѣ виноградъ. тѣ ка<sup>2</sup>  
ко ны нынѣ на потревоу естъ. и ре(ч) ангѣлѣ. добръ въ  
прашаеши ма ег(д)а створи бѣ потопъ. потопи вса  
кого первѣнца д. ста. и ѿ. тысящъ великихъ моу(ж)  
и възиде вода многа зѣло. и вниде в ран възатъ  
весь цвѣтъ. и изнесе лозъ ѿ раа и егда ѿстоупи вода  
потопънаа. и тависа земла соуха. и изиде нон и  
с ковьчега, вбръѣте лозоу ранскою лежащую и ре(ч)  
нон. въсадилъ ю гыхъ<sup>3</sup> въ землю вѣдѣ тако ѿ сего въ  
коуси адамъ, и изгнанъ бы(с) изъ раа. аще ю въсажю  
то ег(д)а и на ма прогнѣвается [г(с)ь]<sup>4</sup> и преклонъ колѣнѣ  
помолиса. и постиса .м. днни. и плакаса и ре(ч). г(с)н.  
бѣ мон въсажю ли или ни и посла г(с)ь анѣ сарсанила. и ре(ч)  
ноеви въсади лозоу и преложи има еи горестъ въ сла  
достъ и шномоу бы(с) въ смртъ. а тобѣ боуди жи

<sup>1</sup> Так в рукописи.

<sup>2</sup> Против этой строки на полях написано: зри.

<sup>3</sup> В рукописи из Успенского сборника XII–XIII вв. в этом месте стоит: выхъ.

<sup>4</sup> Слово приписано над стокой.

вотъ. нѣ блюдисѧ ною ѿко и еще имать древо ѿ  
 злобы тоа да еще кто без мѣры пьеть ѿ него коль  
 ко въпадають <sup>1</sup> оцѣ сѣа. сѣѣ оца. въ мнозѣ пыанъ  
 ствѣ бываетъ разбон. блѣдъ все злое, его же нена  
 видить г(ѣ)ѣ, и рѣхъ азъ вароу(х). да тѣ въпрашаю  
 г(ѣ)и мон едино слово понеже ре(ч) ко мнѣ. ѿ(к) зми пьеть  
 ѿ мора локоть единъ воды. колико есть чрево его  
 еже толико приемяе(т). и ре(ч) адъ есть не сытын. елико.  
 .с. и н. и .е. не съкови и олова приноситься толи

Л. 248

ко есть чрево его. еще хощеши гради и покажу ти  
 ина больша. и възатъ ма ангѣль сильны и приведе ма  
 ѿнюдоу же слнце исходитъ, и показа ми колѣсни  
 цю огнюю кони же ти блхоу ангѣли крилати. и на  
 колесници сѣдѣше моужь. носѧ вѣнецъ огненъ  
 гонѣше же колѣсницу ангѣль. м. и се птица велика  
 зѣло. лѣтающи верхоу, и рѣхъ азъ вароухъ къ анъ  
 гиоу что есть птица сѣа. и ре(ч) ми се есть хранитель  
 ница мироу. и рѣхъ что есть хранительница мирѣ  
 повѣжъ ми. и ре(ч) ми ангѣль си птица ходитъ съ слнцѣмъ  
 и щититъ огньныи зракъ слнцю. еще бы си не щити  
 ла. то не бы живѣ [былъ] <sup>2</sup> родъ члвчкъ и на земли ни всѧ тѣа  
 рѣ ѿ теплоты слнчныа. нѣ повелѣ бѣ сѣи птици слѣ  
 жити вселенѣи, и прочти же еи на крилѣ деснѣмъ  
 и вижъ писание на нѣи и простре десное крило, и ви  
 дѣ книги великы зѣло ѿко въсѣѣтисѧ .ѵ. къбелъ  
 на крѣлѣ единомъ, и блхоу кнынгы <sup>3</sup> златы. и ре(ч) ми  
 прочти. и прочтохъ, и блше написано снѣ. ни зѣ  
 маѧ ражають мора ни нѣо нѣ ражають ма крила  
 огньнаѧ. и рѣхъ г(ѣ)ѣ како имѧ птицы сѣи. и ре(ч) ми фи  
 низъ. и рѣхъ что ѿстъ. и ре(ч) ми манноу нѣ(с)ноу. и рѣ  
 хъ како творить прохѣдъ или не творить прохѣдъ  
 еѧ червь бываетъ. кинамомъ. имъ же мажють  
 сѧ ц(с)ри. ц(с)рь же бес кинамона нѣ(с). нѣ имать его въ сѣ

<sup>1</sup> во грѣ(х) бра(т)ѣ брата не помянуть — текст приписан на нижнем поле рукописи.

<sup>2</sup> Слово подписано вверху строки.

<sup>3</sup> В лове буква и переправлена из ѱ.

соудѣ и есть ражало покоуѣхнѣмъ, его же есть покѣ  
хнѣ сребрьна. и егда цр(с)ъ оуспнетъ. и съпадаеть ра  
жало. и оударить въ похонни. и бываетъ звоукъ  
вѣли. и въстаненъ <sup>1</sup> цр(с)ъ и придетъ на шдръ инъ. по

Л. 248 об.

добоваеть емоу измѣнити. в. часы. стрѣгомъ бо  
есть .л. ю мѣчникъ. нагы нмоуща мѣча. и ре(ч) ми анъ  
гилъ. постон и еще да видиши славоу бѣю. и оузриши  
что хошетъ птица быти. па(ж) подъ слнцемъ ходитъ. и  
се бы(с) гл(с)ъ великъ зѣло. и потрѣсеса мѣсто ндѣже сто  
паховѣ и рѣхъ что есть гл(с)ъ съ великъ зѣло. и ре(ч) ми анъ  
гилъ. Ѡверзають англи н. двѣри е. не(с)ъ. и Ѡлѣчаетъ  
сѧ свѣтъ Ѡ тмы. и простре птица крилѣ свои и въстре  
па крилома поющи. свѣтодавче г(с)и свѣтъ даже ми  
рови. и рѣхъ азъ вароухъ что есть гл(с)ъ съ. и ре(ч) ми се  
есть иже коуры възбоужаетъ и(ж) на земли. си бо гласи  
соутъ пѣ(с) птицю глѣцю свѣтодавче г(с)и Глѣцю вше  
шедшю <sup>2</sup> коури въспѣша дондеже свѣнетъ дастъсѧ  
свѣтъ мирови, и весь миръ просвѣтитъ(с) постон и  
еще да видиши славоу бѣию. и егда без вѣнца въ  
.с. и .л. англѣ прежде птица смѣрена и оумилена. и  
грѣхъ что бы(с). камо сѧдѣ вѣнецъ емоу почто бы(с) ске  
рѣна птица и ре(ч) ми вѣнецъ слнцю ег(д)а скончаеть(с)  
днѣ. сънимають англи вѣнецъ. и възносѧтъ и  
англи на нѣ(бо) понеже въспѣють зарѧ слнчныѧ по зе  
мли по всѧ днѣ. и ре(ч) ми англѣ понеже видѧтъ всѧ  
безаконныѧ мирьскыѧ на земли. еже есть блѣдъ. ра  
збон тѧтѣба ненавистъ всѧ ненавистъ всѧ <sup>1</sup> непра  
вда и все злое его же ненавидитъ бѣ. того ради ске  
рѣна птица и оумилена. и паки принесоша вѣ  
нецъ слнцю. и положиша вѣнецъ на немъ. азъ же  
оужасоухъсѧ великыѧ славы. и привѣгоухъ подъ  
крилѣ англоу. и ре(ч) ми англѣ не бонсѧ варѣше г(с)ъ

Л. 249

<sup>1</sup> Ошибка писца. Должно быть: въстанетъ.

<sup>2</sup> В слове буквы шѣ — зачеркнуты.

с тобою и рѣхъ англоу поиди да видивѣ лѣноу ка  
ка есть. и видѣхъ женоу сѣдѣщую на на колесници.  
и предѣ колѣсницею. вѣлове мѣчаще колѣсни  
цю и к̄ англѣ баше с ними, шбразѣ м(с̄)цю іако женѣ  
и рѣхъ г(с̄)и что есть се, еже швогда погыбаеѣт шво  
гда ражаеѣтсѣ. и ре(ч̄) ми англѣ послоушѣи варѣше,  
еже<sup>2</sup> егда же ю видиша красноу бывающую егда ѿ  
паде первозданыи адамѣ и вѣплакасѣ всѣ тварь  
тогда же си веселашесѣ, того ради прогнѣвасѣ бѣ  
на ню, и оуѣа красоты еѣа ѿ красоты шскервию, и  
пакы взѣтъ мѣ англѣ силою своею и видѣхъ горѣ<sup>3</sup>  
высокоу подобна соущи нб(с̄)и. и средѣ горы тоѣ  
баше шзеро, исполѣ(нѣ)но воды многы. и блѣхуѣ пѣти  
ца ѿ всего мира различныѣа, и блѣхуѣ .д̄. птица  
великы зѣло и вѣпросихъ англа и рѣхъ г(с̄)и что  
соу(т̄). и ре(ч̄) ми си соуѣтъ птица нб(с̄)ныѣа. іа(ж) видиши,  
хвалѣтъ бѣ непреста(н)о днѣ и ношѣ. немолчѣнымѣ  
гл(с̄)мѣ и воды іа(ж) шблѣци приемлюѣтъ и дѣждѣтъ зѣ  
млю. и рѣстетъ<sup>4</sup> плодѣ члѣвомѣ безоумѣнии же глѣю  
тѣ іако шблѣци сѣходѣтъ вѣ морѣ и родѣтъ воды ты  
и ѿ того дѣждѣтъ и ре(ч̄) ми англѣ оуѣо да не прѣльща  
еѣтсѣа родѣ члѣвчѣ. всѣако бо вода морѣскаѣа солѣна  
еѣтъ. да аще бы г(с̄)ь дѣждѣлѣ ѿ неѣа. не быша расли  
плоды по зѣмѣи, разоумѣнѣте же іа(к̄) ѿ езера сѣго дѣ  
ждѣтъ шблѣци. и вѣзѣа мѣ англѣ силою своею. и по  
каза ми двѣри великы зѣло. и имена написѣна члѣво  
мѣ и блѣхуѣ двѣри затворѣны. и рѣхъ г(с̄)и не ѿверзоу  
тѣ ли сѣа да внидемѣ имѣ. и ре(ч̄) ми англѣ не можемѣ вни

Л. 249 об.

ти вѣ цр(с̄)тво нб(с̄)ное потерпи да видиши славоу б̄и  
ю. и бы(с̄) ндоушѣма нама. бы(с̄) гл(с̄)ѣ сѣ нб(с̄)ѣ. и рѣхъ вароу(х)  
азѣ что еѣтъ г(с̄)и и ре(ч̄) приближаеѣтсѣа мѣханѣл архѣстра  
тигѣ да приметѣ мѣтѣвоу члѣвчю. и бы(с̄) гл(с̄)ѣ глѣа. да ѿ

<sup>1</sup> Повтор в рукописи.

<sup>2</sup> Слово зачеркнуто.

<sup>3</sup> Напротив строки на полях написано: зри.

<sup>4</sup> Ошибка писца. Должно быть: *растетъ*.

верзѣтъся врата си. и бы(с̃) громъ великъ зѣло паче перваго, и понде миѡанлъ. и срѣте и ан҃гль иже бѣ со мною, и поклониса емѹ. и видѣхъ купѣлъ держаща великѹ зѣло. глѣбина же еѡ елико ѿ земли до неб(с̃)е. и ширины (ж) еѡ баше, елико ѿ вѣстока и до запада. и рѣхъ г(с̃)и что есть се еже держитъ миѡанлъ си соутъ вже вѣхѹ даѣтъ мѣтвы чѣвча<sup>1</sup> и бы(с̃) глѹщую къ немоу. и се придоша ан҃гли. носѡщии кадила праведьны(х) и бахоу по лна цвѣта. и вѣза кадила миѡанлъ. и вѣложи ѡ въ купѣлъ. и видѣхъ дроугыѡ ан҃глы но(сѡ)ща тако же кандилоу<sup>2</sup>. и бахѹ скверньна. за немѡхоу вѣнець свои. и вѣзѡтъ миѡанлъ глѣ. и ре(ч̃) идѣте и вы и(ж) есте принесли. тако и примѣте. и прослѣзиса миѡанлъ великъ ч(с̃)ъ, и видѣ(х) ны градѹща и плачѹща и трепещѹща съ страхомъ великимъ ѡ(к) зломоу предани быхомъ. и хотѡщимъ ѿнѣти нѣ не можахомъ. и ре(ч̃) миѡанлъ. не можете ѿнѣти ѿсюда нѣ црѣте что створю вамъ. ѡни же рекоша молимъ ти сѡ миѡан(лѣ) началниче. не можемъ бо слоужити неподобнымъ чѣвкмъ, и несмыслии пребываютъ понеже въ цркѣвѣ приѣѡгающаѡ (ж)ны ѿтоудѹ изьвладаѣтъ погоубити ѡ хотѡще насилнемъ своимъ горша ѡ творѡще блѹдъ и разбѡи. крадоутъ власвимиса ютъ. ни но<sup>3</sup> много творѡще еже гоубителъ врагъ

Л. 250

наоущаетъ ѡ(ж) самъ бѣси первый началниче, ѿ вѣща миѡанлъ. потерпите мало дондѣне оуѣдѣ ѿ г(с̃)а ѡа своего вседержителя. тогда вѣзиде на неб(с̃)а. и затворишасѡ двѣри и бы(с̃) громъ великъ зѣло, и рѣхъ къ ан҃глоу. что есть гл(с̃)ъ сѡ. и ре(ч̃) ми нынѣ приносить миѡанлъ мѣтѡу за чѣвкы. тог(д)а пакы снѣде миѡанлъ ѿверзошасѡ врата. и принесе перьвыи ан҃гль принѣте и вы примѣте мл(с̃)тынѡ. ѡко и принесете мѣтвы къ боу тако и примѣте. ѡко кто молитъсѡ, тако и да

<sup>1</sup> Описка. Должно быть: чѣвча.

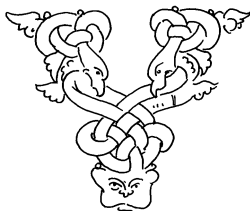
<sup>2</sup> оу — лигатура.

<sup>3</sup> Перебой смысла.

ДИТЕ ИМЪ. ПАКЫ ВЪЗГЛАСИ ИМЪ <sup>1</sup>. НА ЗЕМЛИ ЛЕЖАЩЕ. И  
 ПЛАЧУЩЕСЯ. ГРАДѢТЕ И ВЪ АНГЛИ ПРИИМѢТЕ. БЛАГ(Д)ТЬ,  
 ЮЖЕ ПОВЕЛѢ Г(С)Ь НѢ(С) БО ВАМЪ ѿ НИХЪ ѿИТИ. НЪ ВЪЗЛО  
 ЖИ НА НА СТРОУПЫ. И РАНЫ И ТРОУЖЕННІА. И ГРАДОМЪ  
 РАЗДРОУШЕНИЕ И ДОМОМЪ. И ДѢМОНО ПРЕДАДАТЬ. ЧА  
 ДА И(Х) БѢСѸМЪ. ПОНЕЖЕ НЕ БОГАСЯ БѢ, И НЕ ПРИЧАЩА  
 ХОУСА <sup>2</sup>. И ОУЧАХОУСА ЛЪЖАМЪ. РАЗБОЮ КЛЕВЕТѢ СОЧЕ  
 НИЮ. И ВЪЗЕМЫШЕ АНГЛИ ПОВЕЛѢННІА ИМЪ ѿ АРХИСТРА  
 ТИГА. ВЪЗВРАТИШАСА ВЪСПАТЬ. И ПАКЫ РЕ(Ч) МИ АНГЛЪ  
 ВЪЗРИ НА ДЕСНОУЮ СТРОУ <sup>3</sup>. И ВИЖЬ СЛАВѸ БІЮ. И ВИ  
 ЖЬ ЛИЦА ПРАВЕ(Д)НЫ(Х) СЛАВОУ И РАДОСТЬ И ВЕСЕЛІЕ. И  
 ВИЖЬ ЛИЦА ГРѢШНЫ(Х). И ПЛАЧЬ НЕЧТИВЫ(Х). И ЧЕРВЬ ВЕЛИ(К)  
 НЕОУСЫПАЮЩЬ. И ПЛАЧЬ ДО НБЕ(С) ИСХОЖАШЕ. И ВОПИА  
 ХОУ ГЛЮЩЕ. ПОМИЛОУИ НЫ Г(С)И МЛ(С)ТВЫ И БѢ И РѢХЪ АЗЪ  
 ВАРѸХЪ КО АНГЛѸ. ЧТО СИ СѸТЬ ОУБОЗИИ. И РЕ(Ч) МИ АНГЛЪ  
 СИ СОУТЬ ГРѢШНИЦИ ПРЕСТОУПЛЫШЕ ЗАПОВѢДЪ БЖІЮ  
 И РѢХЪ КЪ АНГЛОУ АЗЪ. Г(С)И ПОВЕЛИ МИ ДА И АЗЪ ПЛАЧЮСА  
 И РЕ(Ч) МИ АНГЛЪ ШЕДЪ ПЛАЧИСЯ ВАРѸШЕ ѿ ПЕРВОЗДАНАГО  
 АДАМА МОУЧИТЬСЯ ТОУ. И ВЪСПЛАКА(Х)СА И РѢХЪ. Г(С)И БѢ НА

Л. 250 об.

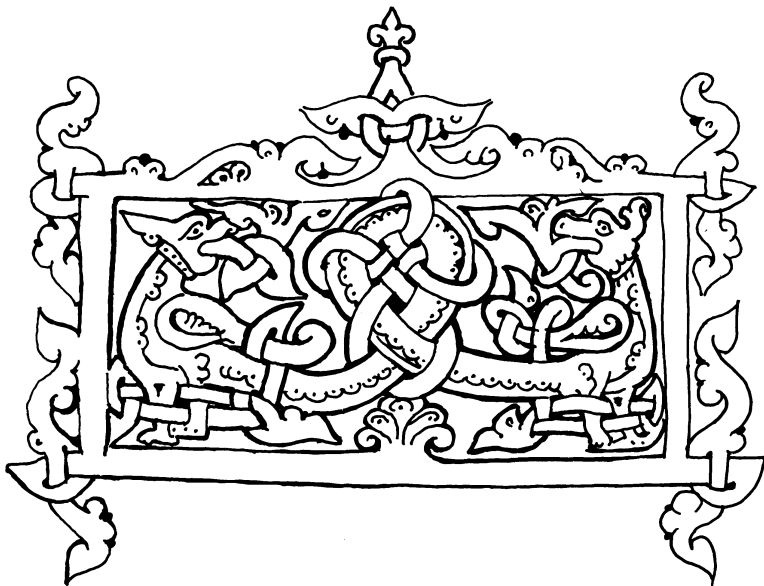
ШЬ ПОМИЛУИ ВЕСЬ РОДЪ КР(С)ТЫПАНЕСКЪ ІАКО ТВОЯ ДЕ  
 РЖАВА ЕСТЬ И ВСЯ ХВАЛАТЬ ЖИВОТНАГА И НБ(С)НАГА И ЗЕ  
 МНАГА ѿЦА И СНА И СГГО ДХА И НЫНА И ПРИ(С) И В ВѢКО(М)...



<sup>1</sup> МИХАИЛЪ ГРАДЕТЕ И ВЫ АНГЛИ Е(Ж) ВЫ ДАРЪ ПРИ(НЕ)СОСТЕ ТАКО ПРИИМЕТЕ ПАКЫ Δ ПРИПИСКА НА ПРАВОМ ПОЛЕ РУКОПИСИ.

<sup>2</sup> ЦРКВАМЪ НОВОМАТВЫ МѢСТО КЛАНУХУСА — ТЕКСТ ПРИПИСАН НА НИЖНЕМ ПОЛЕ РУКОПИСИ.

<sup>3</sup> Должно быть: СТРОУ.



**ОТКРОВЕНИЕ ВАРУХУ,  
когда послан был к нему ангел Рафаил по повелению Господа,  
в святой град Сион на гору, во время плача Иерусалима.  
Господи, благослови, Отче\*.**

(Л. 296) В то время, когда я, Варух<sup>1</sup>, первым находился в доме моем, [и когда я] сидел и отдыхал, [то] внезапно взял меня ангел, [и] привел меня в первое небо и в третье и показал мне двери великие, широко открытые<sup>2</sup>. И сказал мне [ангел]: «Войдем в них». И [вот] вошли мы. [И когда проходили, то казалось мне, что] будто бы мы летели [в течение] восьми дней. И показал мне ангел палату огромную. И жили в ней люди, ноги которых были [как у животных], и лица же у них были орлиные (Л. 246 об.), а рога — как у козлов<sup>3</sup>. И спросил я ангела: «Кто они?» И ответил [ангел]: «Это те, которые думали создать столп, чтобы вершиной [достал он] до неба<sup>4</sup>. Видишь, здесь собрались люди мужского и женского пола, [и удел их] — копать грязь<sup>5</sup>. И оказалась среди них одна женщина, которая [тоже] копала. И приблизилось время ей родить. И не дали ей [возможности отойти], и [поэтому], копая, родила она младенца. И взяла она ленту<sup>6</sup> свою, которой была препоясана, [на пеленки] и продолжала работу свою. И на это время оставила она ребенка своего. Тогда явился им Господь Бог и смешал языки их. И создали они столп 427 [локтей] в высоту. И взяли [люди] сверла, чтобы провертеть небо<sup>7</sup>. И увидел Господь [это], и разгневался, и [казнью] неведанной поразил их.

И [вот] сказал я, Варух: «Великое показал ты мне, Господи». И сказал мне ангел: «Иди, пройди в ворота эти, и ты увидишь Славу Божью». И [вот] вошли мы с ангелом, [и когда проходили, то казалось, будто] летели мы 40 дней. И [вот] показал мне ангел поле, где стоял змей на камне, и пил из моря, и отпивал из него вод на один локоть<sup>8</sup> каждый день, землю ел и травами заедал. И [вот] обратился я, Ва-

---

\* Перевод М. М. Матвеевой с использованием материалов Л. Н. Смольниковой.

рух, к ангелу Господню: «Если [змеи] выпивает по одному локтю [вод] из моря [каждый день], то как не оскудеет море?»<sup>9</sup> И сказал мне ангел: «Послушай, Варух! Господь Бог сотворил 373 реки: 1-я река — Алефувара, 2-я — Авур, 3-я — Тигр, 4-я — Дунай, 5-я — Евфрат, 6-я — Зифон, 7-я — Зифис, 8-я — Аринесе, 9-я — Фуресел, 10-я — Перегул, и, [кроме них, еще] другие — 354 [реки], которые собираются в море<sup>10</sup>. И потому змеи пьют и не напиваются, что разжег ему Бог сердце»<sup>11</sup>.

И сошел Господь [и стал посреди рая] и повелел четырем ангелам принести [с четырех концов Вселенной] праха земного и создал здесь человека<sup>12</sup>. И сказал Бог: «Все доброе творение земное — все создано рукой моей». И вдохнул Бог (Л. 247) в него [человека] дух жизненный.

И сказал я, Варух: «Господи, покажи мне дерево, что прельстило Еву и Адама». [Ангел же вот что рассказал]: «И повелел [Господь] Михаилу собрать 353 ангела, чтобы [они] насадили рай<sup>13</sup>, в котором жить Адаму. И принес Михаил маслину и посадил, и поэтому милостивым был назван Михаил, а Гавриил посадил яблоню, Уриил — орех, Рафаил — грушу<sup>14</sup>, а Сатанаил — [виноградную] лозу. И все другие чины ангельские участвовали в насаждении рая. Затем передал [Бог] человеку рай и сказал Михаилу: „Затруби, пусть соберутся ангелы и пусть поклонятся [они] сотворенному рукой моей [Адаму]”. И [вот] затрубил ангел Михаил, и собрались все ангелы, и поклонились все чины ангельские Адаму. И только Сатанаил не поклонился и сказал: „Я грязи и навозу не поклонюсь”<sup>15</sup>. [И еще] он сказал: „Поставлю престол мой на облаках и буду подобен Всевышнему”. Поэтому Бог отверг его и [изгнал] от лица Своего с ангелами его [то есть чин Сатаниила]. И [было], как сказал пророк: „Удалены от лица [Бога] все, ненавидящие Бога и Славу Божью”. И повелел Господь ангелу стеречь рай. И пошли все поклониться Богу. Тогда Сатанаил, покидая Бога, нашел змею. Сделался червем [Сатанаил] и сказал [змее]: „Иди и проглоти меня в утробу свою и войди сквозь ограду в рай, ибо хочу [я] прельстить Еву, ибо из-за нее я был изгнан от Славы Божьей”. И проглотила его змея, и [так Сатанаил] вошел в рай. И нашел [змеи] Еву и спросил: „Что велел вам Бог есть из райской пищи?” И ответила Ева: „[Плоды] от всех деревьев райских велел есть, [но только] от дерева этого не велел нам Бог есть”. Услышав же [это], Сатанаил сказал ей: „Это потому, что позавидовал Бог житию вашему, тому, что будете бессмертны. [Ты же] возьми и съешь и увидишь, [что будет]. Дай [плод с дерева того] Адаму”. И съели его [плод] оба, [и тогда] открылись (Л. 247 об.) глаза у обоих, и [тогда] поняли [они], что нагие».

И сказал я, Варух: «Скажи мне, что́ это за дерево, [плод] с которого съели Адам и Ева?» И ответил [ангел]: «[Это] виноград, который насадил Сатанаил. [Знай] — проклял Бог его и плод его [виноградную лозу Сатаниила]»<sup>16</sup>. И сказал Варух ангелу: «Если тогда проклял Бог его [Сатаниила] виноград, то как нам ныне [этот плод] в пищу употреблять?» И ответил ангел: «Ты задал мне хороший вопрос. [Знай же], когда устроил Бог потоп, то уничтожил Он всех первенцев, [а также] 409 тысяч великих мужей. И когда вышло много воды, тогда вошла [вода] в рай, чтобы уничтожить все цветшее в нем. И вынесла [вода виноградную] лозу из рая. А когда отступила вода потопа и показалась земля сухая, то вышел из ков-



чега Ной и нашел лозу райскую, лежащую [на земле] <sup>17</sup>. И сказал Ной: „Посадил бы я ее в землю, но знаю, что от этой [лозы] вкусил [плода] Адам и был изгнан из рая. Если я ее посажу, то тогда и на меня прогневается Господь”. И преклонил [Ной] колени, [чтобы] помолиться. И постился [Ной] 40 дней и в плаче воззвал: „Господи Боже мой! Посажу ли [лозу] или нет?” И послал Господь ангела Сарасила [к Ною], и сказал [ангел] Ною: „Посади [виноградную] лозу и измени имя ей горе на сладость. [Только] для одного [Адама] она [стала причиной] смерти, а для тебя — будет жизнью. Но берегись, Ной, [потому] что еще имеет это дерево [в себе] от злобы той [то есть Сатанаила]. Если кто пьет без меры, то от [виноградной] лозы [той] впадает [в пьянство и грех]: отец [вводит в пьянство] сына, сын [вводит в пьянство] отца. В излишнем пьянстве бывает разбой, блуд и все злое, [что] ненавидит Господь”» <sup>18</sup>.

И сказал я, Варух: «Да [еще] тебя спрошу я, господин мой. Об одном только ты скажи мне: как это змей пьет по одному локтю воды [ежедневно], какое же у него чрево, что столько [воды] принимает?» И ответил [ангел]: «[Змей] — это ад насытнный <...> такое (Л. 248) чрево его <sup>19</sup>. Если хочешь, пойдем, покажу тебе другое видение бóльшее».

И взял меня ангел сильный и привел меня [туда], откуда Солнце выходит. И показал мне колесницу огненную. Кони [той колесницы] были как ангелы крылатые. На колеснице же сидел муж, [а на голове у него] был венец огненный. Влекли ту колесницу, [вместе с конями] 40 ангелов <sup>20</sup>. И [вот увидел я] птицу очень большую, летающую наверху. И сказал я, Варух, ангелу: «Что это за птица?» И ответил мне [ангел]: «Это хранительница мира». И спросил я, [Варух]: «Что значит хранительница мира, скажи мне». И ответил мне ангел: «Эта птица сопровождает Солнце и защищает от палящего огня Солнца. Если бы [она] не защищала, то не был бы жив род человеческий, а на земле не осталось бы живым [ничего из того, что] создано Богом, по причине того жара солнечного <sup>21</sup>. Повелел Бог этой птице служить Вселенной. [Посмотри, Варух] и прочти, [что] у нее на правом крыле, и увидишь написанное на нем». И по велению [ангела] распростерла [птица] правое крыло, и увидел [Варух] книги очень большие, как бы засияло 400 кобел <sup>22</sup> [мелких зерен] на одном крыле. И были книги [те] золотые. И сказал мне [ангел]: «Прочти это». И прочитал я. И было [в них] написано так: «Не земля рождает, [не] море, не небо, но рождают меня крылья огненные». И сказал я: «Господин, как имя птице этой?» И ответил мне [ангел]: «Феникс». И спросил я: «Что ест [птица эта]?» И ответил мне [ангел]: «Манну небесную». И спросил [я]: «Как проходит [пища и кал сквозь нее] или не проходит?» «[Испражнением] ее червь бывает — кинамон <sup>23</sup>, которым мажутся цари. Царь без кинамона не может и держит его в сосуде. И есть рожало (било?) и покухий (колокол?) серебряный — когда царь уснет, то упадет рожало и ударит в покухий. И [это] производит очень громкий звук. Тогда встанет царь и перейдет на другое ложе <sup>24</sup>, (Л. 248 об.) ибо следует ему менять [ложе] через каждые два часа. [Царя] стерегут 30 стражников с обнаженными мечами».

И другое сказал мне ангел: «Постой же, да увидишь Славу Божью. И [еще] увидишь птицу, которая под Солнцем ходит, [и узнаешь, что связано с этой птицей в мире]». И вот раздался ужасно громкий звук, и затряслось место, где мы стояли. И спросил я: «Что это за ужасно громкий звук?» И ответил мне ангел: «Это ангелы открывают 50 дверей пяти небес, и [потому] отделяется свет от тьмы». И [вот] распростерла птица [Феникс] крылья свои, и встряхнула крыльями, [и запела]: «Податель света, Господи, свет дай миру». И сказал я, Варух: «Что значит этот голос?» И ответил мне ангел: «Этим голосом петухи пробуждаются на земле. Эти голоса — песнь птичья, [которую они] поют подателю света и Солнцу, восшедшему [на небо]<sup>25</sup>. Петухи поют перед рассветом, пока свет не будет дан миру и весь мир не наполнится светом. Погоди, да увидишь еще Славу Божью».

[И когда увидел я 230 ангелов, снявших венец с Солнца, и Солнца не стало\*]<sup>26</sup>. И когда оно осталось без венца, с 40 ангелами, — птица стала тиха и кротка. [И спросил я]: «Что за несчастье, о чем беспокоится так скорбно птица и куда убран венец?» И ответил мне [ангел]: «[О] венце Солнца. Когда кончается день, тогда снимают ангелы венец и возносят его ангелы на небо, поэтому и сияет заря солнечная на земле во все дни». И [еще] сказал мне ангел: «Поэтому и видны все грехи мирские на земле, такие как распутство, разбой, воровство, ненависть всякая, ложь и разные злобы. [Ненавидит их Бог], поэтому птица печальна и скорбна». И опять принесли [ангелы] венец Солнцу и надели венец на него. Я же ужаснулся, [видя] великую славу и спрятался под крылом ангела. И сказал мне ангел: «Не бойся, Варух, Господь (Л. 249) с тобою».

И сказал я ангелу: «Пойди [со мной] и увидим Луну, какая она». И я увидел жену, сидящую на колеснице, и перед колесницей волов, мчащих колесницу, и 20 ангелов были с ними<sup>27</sup>. По виду же [Луна] была как жена. И сказал я [ангелу]: «Что это, которое то погибает, то рождается?» И ответил мне ангел: «Послушай, Варух, когда ты видишь Луну прекрасной, [такой и была Луна, пока не погибла]\*\*. Когда согрешил первозданный Адам [и из рая изгнан был]\*\*, то зарыдал весь тварный [мир: небо и земля, и деревья, и трава]\*\*, и только [Луна] веселилась<sup>28</sup>, — поэтому прогневался Бог на нее и убавил ей красоты [за то, что не печалилась]. От красоты — скорбь [одна]».

И опять взял меня ангел, [обладающий такой] властью, и увидел я гору высокую, похожую на небо. И посреди горы той было многоводное озеро. И [там] были птицы разные со всего мира, и было четыре птицы очень большие<sup>29</sup>. И спросил я ангела, так говоря: «Господин, что это?» И отвечал [ангел] мне: «Птицы небесные, которых ты видишь, славят Бога непрестанно день и ночь неумолкающим голосом. Воды [же], которые принимают в себя облака, дождем проливаются на землю, и [поэтому] вырастают плоды [земные для] людей. Неразумные же гово-

---

\* Пропуск в тексте рукописи восполнен по изданию памятника в кн.: Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 279.

\*\* Лакуны в нашем списке восполнены по публикации памятника в кн.: Златоструй. С. 280.

рят, что облака сходят в море и [от моря] появляется вода [в них] и та вода проливается [на землю]». И [еще] сказал мне ангел: «Пусть же не заблуждается род человеческий, ибо всякая вода морская соленая. Если бы Господь давал дождь от нее [то есть от морской воды], то не росли бы плоды на земле. Знайте же, что из озера этого [воды, которые наполняют] облака [и проливаются] дождем».

И взял меня ангел, [ибо обладал такой силой]. И показал мне двери огромные. И написаны [на них] имена людей. И были двери затворены. И сказал [я, Варух]: «Господин, не отворятся ли двери, чтобы мы вошли». И ответил мне ангел: «Не можем войти (Л. 249 об.) в Царство небесное. Потерпи, да увидишь Славу Божию». И вот, когда мы шли, раздался голос с небес. И спросил я, Варух: «Что это, господин?» И ответил [ангел]: «Приближается архистратиг Михаил, чтобы принять молитву человеческую». И раздался голос: «Пусть отворятся врата эти». И был гром великий, сильнее первого, и пришел Михаил. И встретил его ангел, который был со мной, и поклонился ему. И увидел я огромную купель, [которую держал Михаил]. Глубина ее — как от земли до неба, а ширина — как от востока и до запада. И сказал я: «Господин, что это такое держит Михаил?» «Это то, куда входят молитвы человеческие». И когда я спрашивал его, тогда пришли ангелы с кадилами<sup>30</sup> праведных. И были они [кадила] полны цветов. И взял кадила [архистратиг] Михаил, и вложил их в купель. И увидел я других ангелов, несущих также кадила. И были они [кадила] нечисты, поскольку не имели венца своего. И взял Михаил [кадила], говоря нам [так]: «Идите и вы, что принесли — то и примете». И долго Михаил слезы лил.

И увидел я еще ангелов, идущих и плачущих и трепещущих с великим страхом, как будто злу преданы были и хотели отсюда [бежать], но не могли. И Михаил сказал: «Не можете отойти [служения своего], [ибо] должны принять, что выпадает вам». Они же сказали: «Молим тебя, Михаил, начальник [наш], ибо не можем служить недостойным людям, в неразумии пребывающим. Когда [эти нечестивые] в церковь прибегают, то жен хотят изгнать оттуда. Погубить [они их хотят] насильем своим. Еще и худшее творят: [совершают] блуд, разбой, крадут, богохульствуют<sup>31</sup> и много [такого] творят, чему губитель враг [дьявол] (Л. 250) учит, который бесам главный начальник». Отвечал Михаил: «Потерпите немного, пока не узнают [они] Господа Бога своего Вседержителя».

Тогда взошел [Михаил] на небеса, и затворились двери, и [раздался] гром великий. И спросил я ангела: «Что значит гром этот?» И сказал мне [ангел]: «Ныне приносит [Богу] Михаил молитву за людей». Потом опять сошел Михаил, [и] отворились врата, и явился первый ангел. [Михаил же] сказал: «Придите, и вы примите милость. Ибо какие молитвы принесли Богу, то и получите. Кто как молился — так и примет». Опять возгласил им [Михаил]: «Идите и вы, ангелы: какой дар вы принесли, то и примете. Лежащие на земле и плачущие, идите и в ангелах примете благодать. Так повелел Господь. Нельзя вам [ангелам] от [грешников] отойти. [Придет время] и возложит [Господь] на них язвы и раны, и изнурения в трудах, и разрушение городов и домов. [Да будут] преданы демонам дети бесовские, потому что не боялись Бога и не причащались в церквах, но вместо молитвы

поклонялись им [демонам зла] и учились неправдам, грабежу, оклеветанию и доносам». Приняли ангелы, что повелел Господь им [через] архистратига, и возвратились обратно.

И опять сказал мне ангел: «Посмотри на правую сторону и увидишь Славу Божию, а [также увидишь] лица праведных [там и их] славу, и радость, и веселье. [Посмотри на левую сторону], и [ты] увидишь лица грешников [там], и плач грешников, и червь великий недремлющий, и плач, до небес поднимающийся, и вопли: «Помилуй нас, Господи Боже милостивый». И сказал я, [Варух], ангелу: «Кто эти несчастные?» И ответил мне ангел: «Это — грешники, преступившие заповедь Божию». И сказал я ангелу: «Господин, повели мне, пусть и я заплачу». И ответил мне ангел: «Иди [и] плачь, Варух. От первозданного Адама мучаются здесь [преступившие заповеди Бога]». И заплакал [Варух] и сказал: «Господи Боже наш (Л. 255 об), помилуй весь род христианский, [ибо] твоя власть [помиловать и наказывать]<sup>32</sup>. Все живое славит [Тебя, Господи] — и небесные и земные [восхваляют] Отца, и Сына, и Святого Духа, и ныне, и присно, и во веки веков».

#### КОММЕНТАРИИ\*

<sup>1</sup> *Варух* (в переводе с еврейского 'благословенный') — пророк из колена Иудина (конец VII—начало VI в. до н. э.). Находился в дружественных отношениях с пророком Иеремией, учеником и последователем которого он являлся и пророчества которого он иногда записывал или озвучивал, из-за чего находился в тени этого более известного пророка, на счет которого экзегеты склонны были относить пророчества Варуха. Варуху принадлежит пророческая книга из пяти глав, сохранившаяся только в греческих вариантах, но многочисленные гебраизмы языка указывают на иудейское ее происхождение (см.: Библейская энциклопедия. М., 1990. С. 109). Если канонические ветхозаветные тексты Варуха состоят их пророчеств о бедствиях иудеев (пленении Вавилонском и сожжении Иерусалима), которые связывались им с нечистой жизнью его современников, то в апокрифическом откровении развивается намеченная уже в пророческих книгах тема рая. В книге пророчеств говорится о духовном преображении Иерусалима, который представляется прообразом небесного рая. Содержание апокрифа, за вычетом сказочно-фантастических описаний и фрагмента о мучениях грешных, представляет собой характеристику райской обители, сотканную из новозаветных и ветхозаветных апокрифических элементов. В сирийском «Апокалипсисе Варуха» говорится о том, что Варух был взят живым в рай, это рассматривается в литературе как заимствование данных сведений из апокрифического «Откровения». Кроме того, с именем Варуха связан еще один апокрифический памятник — «Паралипомен Иеремии», являющийся неканоническим дополнением к пророческим повествованиям Иеремии о пленении Иерусалима. В славяно-русских списках апокриф известен под названием «Слово Еремия пророка о пленении града Ерусалима». Здесь говорится, как Варуху и Иеремии Бог сообщает о грядущем завоевании Иерусалима вавилонянами, в связи с чем пророки скрывают в земле священные сосуды. Иеремия попадает в вавилонский плен, а

\* Комментарии 6, 8, 14, 22, 23, 30, 31 — Л. Н. Смольниковой.

спустя 70 лет Варух и чудесно проспавший все это время Авимилех посылают в Вавилон к Иеремии вестника-орла (см.: Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 31–37).

<sup>2</sup> Описание в памятнике многослойности небес дает исследователю основание сближать апокриф с «Книгой Еноха», «Откровением Авраама» и «Видением Исаяи». Упоминание небесных дверей позволяет заключить, что автором апокрифа небесные сферы мыслились состоящими из твердого вещества, подобного библейской тверди.

<sup>3</sup> Ближайшее возможное подобие этих фантастических существ — крылатые грифоны, сочетающие в своем облике черты собаки и птицы, или образ священной для индийцев птицы Гаруды, объединяющей человеческую и птичью природу (ср. с райской птицей Сирин). Самый близкий апокрифическому описанию аналог — это изображение рогатого льва-грифона из дворца в Сузах (V в. до н. э.) (см.: *Бонград-Леви Г. М., Грантовский Э. В.* От скифии до Индии. М., 1974. С. 81). Мотивировка трансформации людей в гибридовидные чудовища непонятна и с точки зрения христианского мировоззрения необъяснима. Наказание, связанное со сменой облика умерших грешников, больше всего соответствует логике реинкарнации, а не установкам монотеистической религиозности на воздаяние.

<sup>4</sup> О строительстве Вавилонской башни потомками Ноя в Библии говорится без впечатляющих своей необычностью апокрифических подробностей (ср.: Быт. 11, 1–9). Наказанием за гордость, согласно канонической точке зрения, было смешение языков, тогда как в апокрифической трактовке усиливается акцент возмездия и к прижизненному наказанию добавляется посмертное.

<sup>5</sup> Вавилоняне из-за отсутствия камней в долине Сennaарской, где возводилась башня, делали кирпичи, которые обжигали из глины (Быт. 11, 3). Видимо, славянский переводчик был незнаком с этими тонкостями и перевел глину как грязь.

<sup>6</sup> В тексте: **лѣвнѣти** — ‘широкая полоса ткани; полотенце’ (Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 206).

<sup>7</sup> Повторное указание на твердую природу небес (ср. коммент. 2).

<sup>8</sup> **Локоть** — ‘мера, соответствующая длине руки от локтя до конца среднего пальца, равняющаяся приблизительно 14 вершкам (45–47 см)’ (Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 277).

<sup>9</sup> Мифологический по своему характеру образ водного змея воплощает в себе архаические представления о сверхъестественном существе, которое распоряжается земными и небесными водами. Эти функции мифологического существа связаны с представлениями о плодородии и благополучии. Аналогом водного змея нашего апокрифа является «смок» из «Словаря Берды и Зизания». Мифологические соответствия образу обнаруживаются в облике «водовзимающей пьявицы» из «Толкования неудобь познаваемым речам», в образе дракона-распорядителя подземных вод из апокрифического «Мучения Федора Тирона», а также в соответствующих им мифологических персонажах русского фольклора — это водные змии сказок «Норка-зверь», «Иван-царевич и Марья-царевна», «Никита Кожемяка» и Индрик-зверь духовных стихов. Мифоапокрифический и синонимичные ему фольклорные персонажи получают свое объяснение из связанного с образом водного змея комплекса представлений архаических мифокультур, ибо данный персонаж настолько же древний, насколько международный. Русским синонимом змия на камне вполне можно считать фольклорного Змея Горыныча.

<sup>10</sup> В данном отрывке соединены представления о едином Мировом океане, питающемся водами земных рек, с библейскими представлениями о райских реках, текущих из рая по

землям и сливающимся в общее для них море. Апокрифический образ вод, по сути дела, является инвариантом водной границы, отделяющей землю от иного мира. В пользу этого говорит, в частности, то, что из всех названных в неканоническом тексте рек узнаются три райские реки: Тигр, Дунай, который в славянских переводах заменял библейский Фисон, и Евфрат (ср.: Быт. 2, 10–14).

<sup>11</sup> Перебой текста. Фрагмент должен являться продолжением рассказа о пьющем воды моря змее. Цельность повествования, видимо, нарушена вставкой о реках. В более исправном по сравнению с публикуемым вариантом текста списке памятника XVII в. добавлена важная для всего фрагмента о водном змие и мировых водах деталь. Там говорится, что из рек «не убывает вода», отпивая которую змеей предотвращает потоп (см.: Златоструй. С. 276).

<sup>12</sup> Тезис о создании Адама из принесенных с четырех концов света субстанций земного естества явно неканонический и отражает представления о всесветности Адама, соответствующие архаическому архетипу антропокосмического тождества Вселенной и первочеловека. Ближним аналогом содержания отрывка является апокрифический мотив, объясняющий происхождение имени Адама, для которого ангелы приносят четыре буквы имени с четырех сторон света. Этот мотив воспроизводится в «Повествовании о том, как сотворил Бог Адама», «Беседе трех святителей» и в некоторых других текстах (см.: Громов М. Н. Апокрифические сказания о сотворении Адама в составе сборника сер. XVII в. из Румянцевского собрания // Записки Отдела рукописей РГБ. Вып. 46. М., 1987. С. 79; Мильков В. В., Смольникова Л. Н. Апокрифическая «Беседа трех святителей» в Древней Руси и ее идейно-мировоззренческое содержание // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. III. М., 1993. С. 169, 179. Примеч. 63). Нельзя исключать того, что в данном случае текст памятника отразил контаминацию обоих вариантов апокрифического мотива. Исследователи уже обращали внимание на синонимичность мотива четырех букв имени Адама, четырех сторон света и четырех стихий. Взаимодополняя друг друга, они отражают древний символично-мировоззренческий принцип четверичности, являющийся знаком природности и устойчивости (см.: Уваров С. «Ветер» из истории русской символики // Русский архив. М., 1866. С. 61–62).

<sup>13</sup> О служебной роли ангельского чина много повествуется в апокрифической литературе («Книга Еноха», «Видение апостола Павла» и др.). Ангелы там являются связующим звеном между трансцендентным Богом и миром, здесь же они выступают в необычной функции возделывателей рая, тогда как, согласно Библии, насаждение рая и все творения, кроме человека, — это результат прямой реализации волевого замысла Бога. Впрочем, данную апокрифическую подробность можно трактовать как отражение в памятнике концепции земного рая, и тогда действия служебных ангелов представляются более мотивированными.

<sup>14</sup> В тексте **кодүлю** (ср. греч. κωδώνια — ‘сорт груши’, польск. gdula — ‘сорт груши’) — ср.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. I. С. 400. В одном из южнославянских списков вместо **кодүли** стоит **күртина** — т. е. терновый куст (см.: Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 127).

<sup>15</sup> В Книге Бытия говорится о том, как Бог собрал всех сотворенных им животных, которым Адам дал имена (Быт. 2, 19–20), что символизировало власть человека над животным миром. Смысловая близость библейского и апокрифического сюжетов очевидна. Вместе с тем, отказ Сатаниила поклониться человеку, т. е. фактически выказать ему покорность повиноваться и служить, вносит в распространенный среди неканонической книжности рассказ об отпадении Сатаны существенное дополнение, заменяющее мотив соперничества

Сатаны с Богом мотивом неповиновения Богу, что заметно снижает дуалистическую окраску легенды. На место ревности Сатаны к могуществу Бога на небесах здесь ставится его намерение распространить свою власть над человеком.

Разные концепции отпадения Сатаны и споры по этому вопросу отразило другое апокрифическое произведение — «О всей твари», где резко осуждаются взгляды изложенные в комментируемом апокрифе: «...**ДИАВОЛА ЖЕ СВЕРЖЕ ПРЕЖЕ СЪЗ(Д)АНИА АДА(М)ЛА А НЕ ИАКО ТО БЛАДОСЛО(В)ЦИ ГЛТЪ. НЕ ПОКЛОНИ(С) АДАМЪ. ДА ТОГО РА(ДИ) ѠПАДЪ ТО НБ(С) ТАКО. НО ГОРДИСТИ РА(ДИ) ѠПАДЕ СОТОНА СЛАВЫ БЖІА**» (Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. Т. II. М., 1863. С. 350).

<sup>16</sup> Отождествление древа познания добра и зла с виноградной лозой относится к апокрифическому сюжету о происхождении вина. Данный неканонический мотив связывался с апокрифическими подробностями из жизни Ноя. Рассказ существовал как самостоятельное неканоническое произведение, из которого данный сюжет и был заимствован нашим апокрифом.

<sup>17</sup> Указание на земную топографию рая. Далее, из описания путешествия Варуха по небесам ясно, что автор апокрифического откровения локализовал рай на небе. Несогласованность частей убедительно свидетельствует о сводном характере памятника, объединившего разные источники.

<sup>18</sup> В апокрифе уже в общем виде заключались установки, которые затем воспроизводились в церковных поучениях против пьянства.

<sup>19</sup> Видимо, очередной перебой текста, ибо фрагмент представляет собой продолжение рассказа о змее (ср. коммент. 11). Водному змию здесь приписываются символические характеристики, уподобляющие утробу поглотителя вод аду. Перевод мифологического описания в символ, значимый для религиозно-монотеистического сознания, также имеет глубинную архетипическую подоснову, потому что на поздних стадиях развития мифологического образа змея он трактовался как злое начало, связанное с подземной сферой и миром мертвых (т. н. змей глубин). С этим адовым оттенком змей предстает в русском фольклоре как владыка царства мертвых, как огненное вредоносное существо (см.: Мифы народов мира. Т. I. М., 1987. С. 470; *Пронн В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996. С. 263 и след. ).

<sup>20</sup> Близкий комментируемому образ небесной солнечной колесницы воспроизведен в «Книге Еноха» (см.: Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997. С. 49). Правда, там механика движения Солнца описана с большим христианизированным оттенком, ибо двигателями колесницы Солнца представлены служащие для этой цели ангелы. Самое детальное соответствие апокрифическому описанию Солнца находим в «Прении Панагиота с Азимитом»: «...**СЛНЦЕ ИАКО ЧЛКОТВАРНО КС И ВОДЕТЬ ЕГО ВЪ ДНИ 15 ТЪМЪ АНГЛЪ. А В НОЩИ 10 ТИСЕЩЪ... И КГДА ОУБО ЗАХОДИТЬ СЛНЦЕ. СНЕМАЮТЬ БЖІК РИЗЫ АНГЛН. А ТЫ ВЪСХОДИТЬ ВЪ МОРЕ. И РАСЦЪПЛАКЪТСЯ МОРЕ. И ОСВИТАКЪТЪ НА ВЪСТОЦЪ. И НБѠ СЕ ОБРАЩАКЪТЪ ТРИКРАТЫ ВЪ ДНИ И ТРИКРАТЫ В НОЩИ. ИАКО И КОЛО**» (Архангельский А. С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Т. I–II. Казань, 1889. С. 139). Аналогичную христианизированную обработку мифологического сюжета дают апокрифические «Вопросы от колика частей создан был Адам»: «**БГДА ЗАИДЕТЪ СОЛНЦЕ ТОГДА МНОЖЕСТВО АНГЛЪ ВЪЗЕМАЮТЪ ЕГО И ПРИНОСАТЪ ЕГО КЪ ПРЕСТАУ ГОСПОДНЮ И ПОЮТ ПБСНЬ НЕМОЛЪЧНЮ. НА СЕДМОН ПБСНИ ОТВЕРЗЕТЦА ПРЕСТАУ ГОСПОДЕНЬ. ПОЮТ АНГЛН ПБСНЬ НЕМОЛЪЧНЮ. ПОИМУТЪ АНГЛН СЛНЦЕ И ПОНЕСУТЪ НА ВОСТОК...**» (Архангельский А. С. Указ. соч. С. 139). В

нашем апокрифе образ Солнца вполне мифологичен, на что указывает антропоморфное его воплощение и соотнесение с солнечной колесницей коней. А конь издревле у многих народов, в том числе и у славянских, считался олицетворением Солнца и сакральным животным, посвященным этому светилу. С солнечным конными колесницами были связаны многие солярные мифы (см.: Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 236 и след.; Мифы народов мира. Т. 2. С. 462).

<sup>21</sup> Солнечная птица Феникс апокрифа — безусловно, мифологический персонаж. Близкие «Откровению Варуха» описания солнечной птицы встречаются также в «Книге Еноха», апокрифе «О всей твари» и в «Прении Панагиота с Изимитом»: «...*грѣси нѣснѣи. и финики и халькедр* и по 60 лактъ. и поквашають крила своа въ океаньской рѣцѣ. и чрьминѣмь морн. и погашають сѣнце. да огнемь не попалятъ свѣтъ. и пожигаютьсе крила вѣщемь тѣмь. и бываетъ месомь. и паки и омываютьсе въ океаньской рѣцѣ и окрѣпѣютьсе. того ради и кокотъ. и тыи тако прѣкѣ взываютьсе... и оударѣють крила своима. провозвѣщаѣ въскрѣсене хѣо» (Тихонравов Н. С. Указ. соч. Т. II. С. 140).

Древняя Русь знала двух Фениксов: 1) известную по апокрифам птицу — охранительницу мира, которая следует за Солнцем и сберегает все живое от его палящих лучей, да к тому же от нее зависят все петухи, которых она пробуждает, вместе с ними возвещая «свет миру»; 2) известную по «Физиологам» и другим произведениям переводной христианской книжности сжигающую себя и возрождающуюся из пепла птицу с тем же именем. Сведения о Фениксе восходят к античным и древневосточным мифам. В русском фольклоре прижился близкий апокрифу образ космического Кура–Светодавца, солнечного спутника и одновременно покровителя земли (см.: Соколов М. И. Феникс в апокрифах об Енохе и Варухе // Новый сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанского. СПб., 1905).

<sup>22</sup> *Кобел* — ‘мера сыпучих тел’ (см.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1986. С. 267).

<sup>23</sup> *Кинамон* (от греч. κινναμὸνιον — ‘корица’); кинамон — ‘название птицы’ (см.: Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 7. М., 1980. С. 124).

<sup>24</sup> По-видимому, описывается какой-то древний и неясный нам по своему устройству механический хронометрический инструмент типа часов с боем.

<sup>25</sup> Этот мотив из апокрифического рассказа о Фениксе, судя по его многочисленным фольклорным переработкам, пользовался наибольшей популярностью у русского читателя. Напомним в связи с этим, что петух в мифологическом сознании славян представлялся солнечной птицей и, как следствие, имел сакральное значение в ритуалах и жертвоприношениях.

<sup>26</sup> Этот апокрифический факт нашел отражение в «Вопрошении Кирика Новгородца» (ср.: РИБ. № 6. СПб., 1908. Стлб. 37).

<sup>27</sup> Мифологический характер образа подчеркнут антропоморфным обликом Луны и символикой впряженных в лунную колесницу волов, которые в мифологическом сознании тесно связывались с ночным светилом.

<sup>28</sup> Известен апокрифический мотив, ставивший в связь лунные пятна с кровью убитого Каином Авеля.

<sup>29</sup> Архетип этого образа — мировая гора типа индийской Хара Березай, иранской мифологической горы Меру или Рипейских гор древних греков (ср.: Рипы в «Ригведах»).



<sup>30</sup> Кадило, кандило — ср. греч. κανδήλα — ‘свеча, светильник’.

<sup>31</sup> В тексте: **власвимисать** (**власфимисать**) — из греч. βλασφημία — ‘богохульство’ (см.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1986. С. 327).

<sup>32</sup> Рассказ о видении рая, ада и функциях ангела в общих чертах сопоставим с «Видением апостола Павла», по сравнению с которым наш памятник бледен, скуп, схематичен. Эта часть апокрифа однозначно указывает на небесную локализацию рая, что противоречит рассказу о райской лозе и потопе (ср.: коммент. 17) и свидетельствует в пользу мнения об объединении апокрифом разнородных источников, восходящим к различным идейно-религиозным направлениям. Результатом явилась дикая (с точки зрения ортодоксии) смесь мифоапокрифических мотивов с элементами ветхозаветной и новозаветной неканонической литературы.





## ВИДѢНІЕ ИСАИИ

**Д**ревнерусские тексты неканонического произведения, известные как «Видение Исаии», — это вторая часть большого неканонического сочинения, куда, кроме того, входит апокрифическое описание пророчеств и мученической смерти Исаии. В полном виде состоявшее из разнородных и разновременных частей произведение дошло до нас в т. н. эфиопской версии, которая представлена несколькими списками XV–XVIII вв. Объединивший в себе несколько исходных источников, пространный вариант апокрифического произведения был известен под названием «Вознесение (восхождение) Исаии». О древнем происхождении памятника свидетельствуют кумранские рукописи, в которых отражено содержание апокрифа.

Апокриф, особенно его вторую часть, можно рассматривать как преисполненное ярких подробностей дополнение к канонической книге пророка Исаии, где говорится, что Исайя был восхищен на небо и предстал перед Богом. В Древней Руси канонические пророчества обнаружены уже в XII в. в «Паремийнике Григоровича» (РНБ. Рум. № 2 [1685]). В канонических пророчествах видят указание на будущее рождение Марией Христа и предвосхищение событий последних времен. О неизбежности наказания в связи с гибелью мира говорится также в первой части пространного варианта апокрифа.

Первая часть «Видения Исаии», где повествуется о мученической смерти пророка от перепиливания деревянною пилою, была известна Иустину, Тертуллиану и Оригену. Кроме того, Епифаний свидетельствовал, что еретики-архонтики используют в своих целях «Вознесение Исаии». Учитывая датировку реминисценций апо-

крифа в христианской письменности, а также то обстоятельство, что само его происхождение связывают с кумранской общиной, время появления неканонического памятника можно отнести к I–II вв. н. э.

В первой части, некогда состоявшей из пяти глав, кроме описания мученической смерти, на которую Исая был предан царем Манассией, говорилось о предвосхищении пророком своей кончины и о запрещении им царю Езекии пойти против воли Господа и умертвить сына своего Манассию, когда тот услышал такое пророчество. Здесь же говорилось об уединении пророка и оплакивании им беззаконий в Израиле. Давались предсказания разрушения Иерусалима, пришествия Христа, который в тексте эвфемически назван Возлюбленным и о котором говорилось, что он должен принять облик человека и претерпеть унижения и мучения от иудеев. Говорилось также о Распятии, о Воскресении на третий день, которое должны возвестить посланные Возлюбленным (то есть Сыном Божиим) 12 апостолов, о Вознесении Христа на седьмое небо, о том, что спасение уготовано тем, кто уверует в Возлюбленного. Часть пророчеств посвящена описанию знамений «последних времен», в связи с чем говорилось о воцарении на земле князя мира — убийцы своей матери, о вражде и соперничестве его с Богом, о явлении Возлюбленного с праведниками, об уничтожении его гневом мира, ибо мир — это область, над которой властвовал Вериал (Сатана).

Полный греческий текст первой части до нас не дошел. Видимо, не последнюю роль здесь сыграли греческие Индексы запрещенных книг. Обнаружены лишь греческие фрагменты, относящиеся к V–VI вв. и переработка всего текста, осуществленная в XII в. (т. н. Греческая легенда). Существуют также фрагменты этого апокрифа на коптском и латинском языках, относящиеся к IV–VI вв.

Вторая часть, в которой описывается восхождение пророка Исая на небо, является экстатическим видением сокровенных тайн внеприродных сфер. Она представлена сербскими, болгарскими и древнерусскими списками XII–XVI вв., которые исследователи возводят к староболгарскому протографу X–XI вв. Можно сказать, что этот неканонический текст сохранился благодаря славянской книжной традиции, проявлявшей устойчивый интерес к этому памятнику. И все это вопреки тому, что, начиная с «Изборника 1073 года», все Индексы накладывали запрет на распространение «Видения Исая». Поскольку наиболее полное представление об апокрифе дают славяноязычные списки, а соответствующие им полные греческие варианты и вовсе отсутствуют, высказывается мнение, что опубликованный в 1522 г. под названием «*Viso mirabilis Isayae prophetae, in raptu mentis, quae divinae Trinitatis arcanal et. laosi generis humani redemptionem continet*» латинский текст «Видения» является переводом со славянского.

Будучи частью пространныго, компилятивного по составу апокрифа, «Видение Исая» на славяно-русской почве существовало как вполне самостоятельное произведение, как бы повторяя судьбу исходной составной части пространный редакции апокрифа, которая до появления обобщающей редакции существовала обособленно. Другими словами, изолированное существование «Видения Исая» вне пророчеств вполне органично, причем и протографом мог быть не простран-

ный вариант, а лишь соответствующая составная часть его. Все славяно-русские списки, количество которых, по неуточненным данным, составляет не менее четырнадцати, воспроизводят одну и ту же редакцию. Кроме того, с уверенностью можно говорить о знании апокрифа автором «Речи философа» из «Повести временных лет» и Кирилло-Белозерским книжником Ефросином, который в одном из своих высказываний суммировал несколько основных идей апокрифа (РНБ. Кир-Бел. № 22/1099. Л. 245).

Древнейший русский список входит в состав знаменитого Успенского сборника XII–XIII вв. (ГИМ. Синод. № 1063/4), который опубликован (см.: Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 169–177). Опубликован также сербский список XIV в. (см.: Попов А. Н. Описание рукописей и каталога книг церковной печати библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872. Отд. 7. № 195. С. 414–419). Ниже мы публикуем памятник по списку XV в. (РНБ. Соф. № 1488. Л. 1 об.–10).

Памятник представляет большой интерес для характеристики мировоззрения и идейных запросов той части книжников, которые «тиражировали» путем переписки или, читая, сохраняли текст. Во-первых, в апокрифе воспроизводится геоцентрическая концепция космоустройства. Герой путешествует по семи сферическим небесам, расположенным послойно на периферии сферической тверди, заключающей собой воздушное пространство вокруг Земли. В этой своей части апокриф идейно-тематически примыкает к «Книге Еноха» и «Откровению Авраама», воспроизводящих ту же самую космологическую схему. Но если «Книга Еноха» геоцентрическую космологию совмещает с пантеистической концепцией бытия, то наш памятник многослойностью небес подчеркивает трансцендентность божественной сферы, онтологически разводя земное и небесное, плотское и духовное. В описании наращивания славы и сияния небес по мере удаления их от Земли, оценивающейся как и все плотское, в категориях тьмы и несовершенства, присутствует четко выраженная идея иерархизма, которая как бы конкретизирует общую дуалистически-онтологическую мировоззренческую установку памятника.

Абсолютизации разграничения духовного и материального начал бытия соответствуют ценностные установки на негативное восприятие плотского мира как находящегося во власти и распоряжении Сатаны. В качестве идеальной цели провозглашается стремление к достижению небесного блаженства, к слиянию с Богом, прообразом чего и является чудесное восхождение пророка к престолу Вседержителя, благо осуществляется оно не во плоти, как иные небесные путешествия (Еноха и Ильи, например), а в некоем духовном экстазе, преодолевающим трансцендентную изолированность ангельско-божественной сферы мироздания. Характерно, что стремление к Богу выглядит не как однонаправленное волевое движение снизу вверх, а предполагает божественное избранничество, когда через откровение запредельное раскрывается достойному избраннику Божию. Поэтому идейный подтекст апокрифического повествования тот, что человек, причастный пленению плотским, не способен подняться до божественного. Такого рода установки соответствуют крайне аскетическим идеалам монашества. Это значит, что

те, кто на земле живет ангельски пребывают, как бы в Боге. Видимо, когда текст помещался в церковные сборники, именно этот аспект, в первую очередь, и привлекал переписчиков.

В свое время И. Я. Порфирьев, оценивая характер содержания памятника, подробно отметил крайне негативное отношение составителя апокрифа к плотскому, указал на свойственную произведению тенденцию отождествления матери со злом. Отношение к материальному началу как к злу вытекало из того, что Сатана представлен в памятнике владыкой-распорядителем материального мира, в чем И. Я. Порфирьев усматривал следы гностического дуализма. С учением гностиков он также связывал мотив апокрифа о преобразовании вида Спасителя при последовательном прохождении им небес, который, по его мнению, символизировал воплощение Бога Сына. Думается, вряд ли стоит преувеличивать степень еретичества апокрифических образов и тем более говорить о еретическом резонансе памятника в духовной жизни. Ведь апокриф помещали в сборниках в окружении произведений безусловно авторитетных, к тому же гностицизму не было аналогов на Руси, а вот крайне отрицательное отношение к плотскому, в том числе и с дуалистическим оттенком, фиксируется в монашеской аскетической традиции. Скорее всего именно эти идеи и были востребованы при трансляции памятника в отечественную культуру.

Убедительны и весьма важны наблюдения И. Я. Порфирьева о влиянии иудейской религиозной традиции на памятник. Он определил, что рассуждения о небесных одеждах праведников соответствуют понятиям, разработанным в книге «Зогар». Кроме этого, наречение Сатаны Самаэлем дало ему основание говорить, что «составитель апокрифа был из иудеев, обратившихся в христианство». После того, как в 1947 г. были найдены кумранские рукописи с текстами Исаяи, это логическое умозаключение дореволюционного историка получило полное подтверждение.

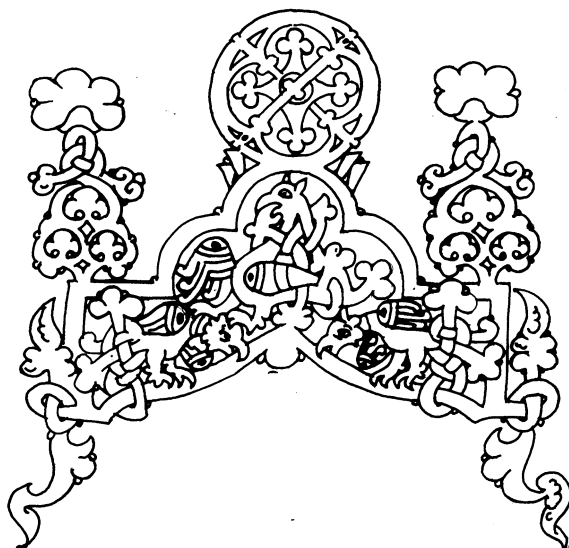
На христианское происхождение памятника указывает нарочитое обращение к теме троичности. В трех ипостасях представлено в тексте апокрифа божество, по аналогии с которым образы ангельских чинов небес описываются по троичной структуре: главный ангел на троне с предстоящими левыми и правыми ангелами. Правда, пребывающие на седьмом небе Троица выглядит не вполне ортодоксально. Ипостаси предстают в некоем субординационном духе: с одной стороны — невидимый Бог Отец, а с другой — открывающиеся Исаяе в видимом образе, а следовательно, не равносущные Отцу, Бог Сын и Бог Дух.

В заключение нельзя не сказать о гносеологическом аспекте апокрифических идей «Видения Исаяи». Из-за дуалистической онтологии, противопоставившей материальные и духовные крайности, необычайно высоко ставится роль откровения как внерационального и обладающего абсолютным статусом достоверного способа познания. Знания в полном объеме, минуя недооцениваемую чувствительность и рациональность, открываются непосредственно Богом в достойных. Описанию этих сокровенных, недостижимых обычными средствами познания, представлений о бытии и посвящено содержание «Видения». Апологией высшего

божественного знания и является рассказ Исаяи о тайнах мироздания, которые ему открылись в духе и которые он изложил после возвращения из мистического экстатического состояния.

Общее число исследователей памятника невелико, причем в их работах затрагивается преимущественно текстологическая и сугубо религиозная проблематика. Попыток идейно-мировоззренческого анализа «Видения Исаяи» не предпринималось (см.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 294–305; *Рыстенко А. В.* К литературной истории апокрифа о «Восхождении Исаяи». Одесса, 1912; *Яцимирский А. И.* Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. I: Апокрифы ветхозаветные. Пг., 1921. С. 247–250; *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 131–164; *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описания сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. 1980. Т. 35. С. 64; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 97–99).





Л. 1 об.

М(ѣ)ца мана ѿ Видѣніе еже видѣ ісаіе прѣркъ, снѣ амосо(ѣ) \*

**В**ъ двадесатое лѣто. цр(ѣ)твоующѣ  
 езикію црю нюдѣю. прїнде нсаіа.  
 снѣ амосовъ. и насочѣ снѣ саа  
 вовъ. ко езикїи во нер(ѣ)лимъ. и  
 вше(д) седе на одрѣ црѣвѣ. и вси кнзи  
 нер(ѣ)лмѣтїи. свѣтїици црѣи  
 и кажници стоахоу пре(д) нимъ. и  
 прїдоша же. ни з вѣсе. ни ѿ селъ  
 из горы пр(ѣ)рци. и снѣе пррѣстїи  
 слышавше. нсаіа тако прїнде ѿ га  
 агалъ. ко езикїи и целова его. въ  
 коупѣ же блговѣстити емоу ѿ  
 хотащи(х) быти. внег(д)а възгла сло  
 веса вса истиннаа. дхъ стїи и на нь  
 и вси видѣша. слышахоу же вѣща  
 нїа стїго. призва бо и ц(ѣ)рѣ и пр  
 р(ѣ)ци вси. и внидоу елико же нхъ  
 обрѣтеса тоу вкоупѣ. бѣ же ми  
 хѣіа. и ананїа старецъ. ионїа. и  
 елико сидаще одесноу и ѿшѣ

\* Киноварный заголовок. снѣ амосо(ѣ) приписано киноварью на полях мелким шрифтом.

## Л. 2

юю его. и егда оуслышаша гла(с̃) с̃тго  
 д̃ха. прѣклониша колѣна и воспи  
 ша б̃гоу вышнемуу. почивающом(х)  
 въ с̃тхъ. и такоу силоу въ словеси  
 в мирѣ даровавшоу. гл̃щю же ем̃  
 ст̃мъ д̃х̃(м)ъ. во оуслышаніе всѣ(м). вне  
 запоу оумолче и к томоу невидаше  
 стоащи(х) пре(д) ни(м) шчи же его бѣаше  
 ѿврѣстѣ оуста же затворена. ѡ  
 баче (въ)д̃хновеніе д̃ха бѣаше с нимъ.  
 и нещечахоу вси тако воспріать  
 бы(с̃) исана. пр̃(о)рци же разоумѣша тако  
 въ явленіе бѣ видѣніе же. еже ви  
 дѣ не бѣаше ѿ вѣка сего. но ѿ пота  
 енаго ѿ всакїа плоти. и ег(д)а пре(д)  
 ста ѿ видѣніа. и възвратисѧ  
 в сѧ. и повѣда езекиѣви. и с̃н̃  
 его насоноу и михѣю. и прочимъ  
 пр̃р̃ко(м) гл̃а. внегда прорица(х) в слоу(х)  
 оуха его же не слышастъ. и видѣ  
 хъ аг̃ла славна. не по славѣ аг̃ла  
 іаже всегда видѣхъ. но етероу сла  
 воу велію с̃тоу нмоуща. еѧ же не

## Л. 2 об.

мого(х) исповѣдати. и емъ ма за р̃  
 коу возведе ма на высоту. аз же  
 рѣ(х) кто еси ты како тї есть имѧ  
 и камо ма возносиши. сила бо ми  
 дана бы(с̃) гл̃ти с ни(м). тог(д)а ѿвѣщавъ  
 рече егда взведеу тѧ. въ всхо(д) и  
 покажоу ти видѣніе. его же ра(д)ма  
 посланъ есмь. тогда разоумѣ  
 еши кто есмь азъ. а имени мо  
 его не оувѣси. зане хощеши пакы  
 възвратити(с̃) в тѣло свое. и ег(д)а  
 вознесоу тѧ оузриши. и ра(д) быхъ  
 іако кротко ѿвѣща ми. и ре(ч̃) ми



възрадова ли сѧ зане кротокъ ѿвѣ  
ща(х) ти и вѣщшаго мене оузриши  
кротѣиша и смотрѣливѣиша  
хотѣща бесѣдовати с тобою. и  
болша болшаго. свѣтлѣиша и  
мирнѣиша на се бо посланъ есмь  
да провѣщоу тибѣ си всѧ. и взи  
до(х) же и азъ и онъ на твердь. и ви  
дѣ(х) тоу брань велію. сотоноу и си  
лы его и противѣща сѧ бл҃гочестію

Л. 3

и едино едино(г) завидѣиши. ꙗко же  
есть на земли тако есть и на тве  
рди. ѡбрази бо твердынымъ сѣе соу  
тъ на земли. и рѣ(х) аг҃лви что есть  
ратъ сї и завидано ѡплъченіе. но ѿ  
вѣщан ми. и рече. си брань. есть дѣла  
вола и не мать почити дондеже приде(т)  
его же хощеши видѣти. и оубивае(т)  
дѣломъ силы своеѧ. потомъ возве  
де ма на соущаѧ вышѣ дверди еже е(с)  
прѣвое нѣбо и видѣ(х) тоу пр(с)тѣ по  
средѣ и на немъ сѣдѣи аг҃лѣ. в ве  
лицѣ ч(с)ти. и ѡдесноую его сѣдѣи  
и ѡшюю аг҃лы инакоу же славоу  
имѣѡху иже ѡдесноую. и поѡ  
хоу единѣмъ гл҃сомъ. а иже ѡшю  
юю вслѣ(д) поѡхоу. пѣ(с) жь ихъ  
не бѣѡше ꙗко и десны(х). в(ъ)спросихъ  
же аг҃ла водѣщаго ма камоу пѣ  
снь си всылаема есть. и ѿвѣща  
въ аг҃лѣ. велицѣи слава бж҃и  
соущи на седмѣмъ нѣси и снѡу е  
го любимомоу. ѿноудоу же по

Л. 3 об.

сланъ есмь к тебѣ. и паки возведе  
ма на второе нѣбо. высота же небѣ

си бѣѡше ꙗко ѿ прѣваго нѣсе до  
 земли. видѣхъ же то ꙗко и на пе  
 рвѣмъ нѣси. десныя и шоуѡа  
 агглы. и пѣ(с)нь вѡщыши паче прѣ  
 вы(хъ). и па(д) на лицѣ свое(м) поклонн(хъ)сѡ  
 имъ. и не остави мене аггль на  
 ставлѡи ма не поклонѡисѡ  
 ни пр(с)тлоу ни агглоу ѿ нѣсѣ. се  
 го бо ра(дн) посланъ есмь настави  
 ть тебе. емоу же ти азъ рекоу  
 токмо надо всѣмъ пр(с)тлы но де  
 ржа и венець. его же оузриши ѿсе  
 ле оуже. и възрадова(хъ)сѡ радостью ве  
 лью зѣло ꙗко така есть кончи  
 на вѣдоущимъ вышнѡго и вечнѡ(г)  
 возлюбленнаго емоу сѡна. и ꙗко  
 ѿ аггла сѣго дѡхъ сѣи тако исхода  
 ть. и възведе ма на тре(т)е нѣо. и  
 тамо тако же видѣ(хъ) малъ пр(с)тль  
 и десныя и шоуѡа агглы ѡбаче  
 памѡть века сего тамо не имено

## Л. 4

вашесѡ. измѣноваше же сѡ слава  
 дѡхъ моего. ꙗко възсхож(д)ѡхъ на  
 нѣо и рѣ(хъ) ничто же ꙗко ѡт оно  
 мира здѣ не именуѣтсѡ. и ѿ  
 вѣща ми аггль и рече ми ничто  
 же не вѣннитсѡ за немощь его  
 ничто же здѣ оутантсѡ тамо  
 дѣемыхъ. пѣ(с)нь же еже паѡхѡ  
 и славословіе сѣдѡщаго. и аггль.  
 вѡщъ бѣѡше втораго. и паки въ  
 зведе ма на четвертое нѣо мно  
 гомъ болша бѣѡше. и тоу паки ви  
 дѣ(хъ) пр(с)тль и десныя и шоуѡа агглы  
 и сѣи паки поѡхоу и слава и пѣнїе  
 аггль болши бѣѡше шоуи(хъ). и слава  
 сѣдѡщаго болши бѣѡше аггль соу

щи(х) ѿдесноую. слава же ихъ тако  
же преспѣвающе нижни(х). и взы  
доховѣ на платое нѣо. и тоу па  
ки видѣ(х) легешнѣ бесчислени  
и слава ихъ и пѣ(с)нь славнѣиши  
четвертаго нѣси. аз же възди  
вихса толикоу много множествѣ

Л. 4 об.

оузрѣвъ агглы различными добро  
тами оукрашени. когож(д)о славоу  
свою имоуща. и славляху живоу  
щаго на высота(х) его имѣ не яви  
са всакон плоти. іако такоу  
славоу дастъ аггλω(м) на коемъ  
ж(д)о нѣси. и ѿвѣщавъ аггль гл(а)  
ми что подивисѣ о семь. не сїи еди  
ни лица нѣ си во видѣлѣ непрохо  
димыхъ силъ тмы аггль(с)кы па  
ки же възведе ма на высоту ше  
стаго нѣси. и видѣ(х) славоу велію  
на немъ іако іа же не видѣ(х) на па  
томъ нѣси. видѣ(х) бо агглы въ  
славѣ мнозѣ. чины силъ притра  
нны(х)<sup>1</sup> и мимо текоуща. пѣ(с)нь же и  
хъ сѣа и чю(д)на бѣгаше. и рѣ(х) аггла  
ви в водащомоу ма что есть е  
же вижю г(с)и мон. и гла ми нѣсмь  
азъ тебѣ г(с)ь. но совѣтникъ. и па  
ки рече(ч) ѿ шестаго нѣси. ни пр(с)тла  
ни шоуихъ аггль. но ѿ силы се  
дмаго н(б)си строи ма соутъ. и

Л. 5

де же есть именими тѣ и едино  
чадыи снѣ его. и вса нѣса ангге  
ли его послоушаю(т). аз же посланъ

<sup>1</sup> тв Δ лигатура.

есмь возвести тебе сѣмо. ꙗко  
 да видиши славоу сѣю г(сѣ)а свѣ(х) нбсѣ  
 и аггль и силъ глѣю ти исане. ни  
 кто же во плоти мира хатѣ во  
 звратити(сѣ) члѣкѣ. видѣнїе еже  
 ты видиши ни видѣти възможе(тѣ).  
 еже ты хоцеша видѣти. зане ти  
 есть въ жребїи г(сѣ)нѣ прїити сѣмо.  
 и возвелихсѣ же г(сѣ)а маего полѣ.  
 ꙗко въ жребїи его ѿхож(д)ау. и глѣа  
 ми ег(д)а исполнити сѣмо възвра  
 ти(сѣ) хотѣнїемъ учимъ. тог(д)а  
 воспрїимеши одеж(д)оу свою. и то  
 гда ты боудеши равенъ аггль(м)  
 соущимъ в семѣмъ нбси. и взве  
 де ма на шестое нбо. и пр(сѣ)тла тѣ  
 оу же не бѣѣаше. ни десны(х) ни шоу  
 нхъ аггль. но вси имѣѣахоу еди  
 нъ взоръ и пѣ(сѣ)нѣ нхъ равна. и да  
 стъ ми сѣа да и пазъ поа(х) с ними.

Л. 5 об.

и аггль. иже со мною быхове. ꙗко  
 слава нхъ бѣѣаше едина. и славѣа  
 хоу ѿца свѣ(х). и возлюбленна(г) сѣа  
 и сѣго дѣа вси единеми оусты по  
 пахоу. но не тацѣмъ ꙗко имѣѣа  
 хоу на пѣтомъ нбси. но инацѣ  
 мъ глѣсомъ и свѣ(т) много велїи бѣ  
 ѣаше. и егда бѣ(х) на шестомъ нбси  
 мнѣхъ свѣ(тѣ) ꙗко пѣтомъ нбси  
 тмоу со(у)щѣ. и възрадова(х)сѣа зѣ  
 ло и воспѣхъ дароующемоу тако  
 ваа прїемлющимъ мл(сѣ)ть его.  
 и помолихсѣа агглю наставляю  
 щемоу ма да к томоу не възвра  
 щоусѣа в миръ с плотнымн. глѣю  
 же вам ꙗко многа тма есть  
 сде. аггль же наставляѣаи ма

г҃ла ми. что тако възрадовася о свѣ  
те семѣ. колми паче възрадоу  
ешися и возвеселишися. егда  
оузриши свѣта праваго нѣси  
идѣ же сѣдѣть нб(с̄)нынѣ ѿцѣ и еди  
ночадын его снѣ. идѣ же ѿпо

Л. 6

лченнїа пр(с̄)тлїи и вѣнци лежать пра  
ве(д)нымѣ. а ѿ томѣ еже не възтѣвра  
титися тебѣ в плоть свою. не  
во время конча ти ся прити сѣ  
мо. си слышавъ ускорѣхъ сѣло.  
и г҃ла ми не скорби ни же боуди дра  
хлѣ. и вознесе мя на аерѣ седма  
го нѣбесїи. и слыша(х) гла(с̄) г҃льцѣ ми. до  
коле в плоти хотѣи жити въ  
сходити. и оубоѣхся сѣло. и  
трепетенъ быхъ. и паки инѣ гла(с̄)  
слыша(х) г҃льцѣ. не дѣйте да внидетъ  
достоинникъ бж҃їи. зде бо есть  
одеж(д)а. и испроси(х) аг҃ла соущаго  
со мною. кто есть възбранїи  
ми. кто есть паки повелевати  
и ми взыти. и рече(ч) ми възбранїи  
оубо иже на(д) поющими из небесѣ  
аг҃лѣ. и повелѣвыи ти снѣ бж҃їи  
а имени емоу не можеши слыша  
ти донде же ис плоти своея изы  
деши. и тако въздоховѣ на сѣмо  
е нбо. и видѣ(х) тоу свѣ(т̄) дивнын.

Л. 6 об.

и неисповѣдимын. и аг҃лы бесчи  
слены и прв(д)ники. и видѣ(х) етерѣ ѿ  
ше(д)ше ѿ одежѣ пло(т̄)ны(х). и соущаа во  
одеж(д)ахъ вышнїи(х). и бѣѣху во сла  
вѣ велицѣ стояще. ѿбаче на пре  
столѣ(х) своихъ не сѣдаху. вѣнци

же славы ихъ вѣѡхоу на ни(х). и вопро  
си(х) аггѡла. и рѣхъ почто ѡдеже прї  
ѡша и пр(с)тѡлъ славы и венець не прї  
емлють. и гѡла ми. не прїемлють  
ихъ ныне дондеже снидѣтъ снѣ бї  
и. си исперва ѡбаче видѣтъ чїи  
соутъ пр(с)тѡли ихъ. и кое вѣнцѣ  
егда снидеть и боудеть не в зрацѣ  
вашемъ. и князь мира того снѡ его  
ра(д)ма прастреть роуцѣ свои на нь.  
и ѡбѣсѡтъ на дровѣ. и оубїеть не  
вѣдын кто есть и снидеть во адъ  
и наго поуѡста поставитъ се призра  
чїе. имет же и кнѡзѡ смѡрть плѣнь  
ника. и стреть всоу силоу его и въ  
станеть въ третїи днѣ. имѣѡ и  
етеры и прв(д)ники по всеи вселениѣи

## Л. 7

и възидеть пакѣ на нѣсѡ. тог(д)а прїи  
моутъ сїи пр(с)тѡлы своѡ и вѣнцѡ. и  
по словесѣ(х) сїихъ рѣ(х) емоу на не же тѡ  
въспроси(х) на первѣмъ нѣбесѣи скажи  
ми. сдѣѡ ѡ ѡбѣща(с) мнѣ ска  
зати. како во ѡномъ мирѣ бываемѡ  
сдѣѡ вѣдома соутъ еще ми гѡщю с ни  
мъ. се етеръ аггѡлъ стоѡщи(х). сла  
внѣ и велми возве(д)ша(г) мѡ. и всѣ(х) а  
ггѡлъ. и показа ми книги. и разгноу  
въ дастъ ми и видѣвъ писмена  
ѡѡхоу ѡко вѣка сего. и почто(х) ѡ  
и се дѣѡнїѡ нер(с)лѣмѡ ѡѡхоу тоу  
написана. и етеръ члѣкъ видѣ(х)  
дѣѡла ихъ же азъ не вѣда(х). оубѣда(х)  
оубо во истинноу ѡко ничто же не  
оутѡнтсѡ на се(д)мѣмъ нѣсѣ. в ми  
ре бываемы(х). и воспроси(х) аггѡла. кто  
оубо есть се приспѣѡѡѡи аггѡлы  
въ славѣ своен. и ѡбѣщавъ рѣ(ч)

ми приспѣваѣаи агглы. се естъ  
великѣа архггль миѡанла. мола  
всег(д)а за члчство. видѣх же ѡ  
Л. 7 об.

деж(д)а многи и пр(с)тли. и вѣнца мно  
ги лежаща аггловы. сѣа ѡдеж(д)а и  
пр(с)тли и вѣнци. тѣмъ блудо  
ми соутъ. и глми снхъ ѡдеж(д)а  
мнози лишають ма. ѡ оногѡ ми  
ра вѣровавше словеси ѡномѡу.  
ѡ немъ же глѣ сѣа тобѣ. и ѡбращь  
сѣа г(с)а видѣхъ в славѣ велицѣ.  
и оужасенъ бывъ зѣло. и пристѣ  
пиша к немѡу вси ѡже видѣхъ  
прв(д)ники. и поклонишасѣ емѡ  
поюще единѣмъ глсомъ и тѣ  
бѣѣше подобенъ имъ. и бы(с) сла  
ва ихъ ѡко и ѡнѣ(х). и тог(д)а пристѣ  
пи миѡанлъ и поклонисѣ и с ни  
мъ вси аггли поклонища(с) и воспѣ  
ша н. и превобразисѣ паки и бы(с)  
ѡко аггль. тогда ре(ч) ми аггль во  
дан ма. сѡмѡу пок(л)онисѣ и воспо  
и. и поклони(х)сѣ и воспѣ(х) емѡу. и глѣ  
ми аггль. се естъ г(с)ь всеѣа славы  
юже видѣ. и еще емѡу глщѡу. ви  
дѣ(х) иного преславна подобна емѡ

Л. 8

по всемѡу. и прв(д)ници пристѡупи  
ша и поклонишасѣ и воспѣша и  
сѡмѡу и тѣ поспѣ(т) с ними. и не пре  
вобрази же сѣа по видомы(х). и с нимъ  
придоша аггли и поклонища(с) емѡ  
и ре(ч) ми аггль и поклонисѣ и воспо  
и емѡу. и поклони(х)сѣ и воспѣ(х) емѡ(у)  
и паки дроугаго въ славѣ велицѣ  
видѣхъ. ише(д) испроси(х) аггла. кто  
сѣи естъ. и глѣ ми поклонисѣ ем(ѡ)

се бо естъ агг(с̄)каго дх̄а гл̄щаго  
 в тебѣ. и во всѣ(х) прв(д)ницѣ(х). и по си(х)  
 нна етера неизгл̄ема явлалшеса  
 слава. еѡ же азъ ѿврѣстама ѡ  
 чима дх̄а моего не возмогъ видѣ  
 ти ни взвѣде ма. ни вси агг̄ли  
 ꙗже видѣ(х) покланяюща(с̄) г(с̄)ви  
 развѣ и токмо прв(д)ники видѣ(х)  
 в силѣ велицѣ. зраща къ славѣ  
 его. и пристоупи к нимъ пръвѣе  
 г(с̄)ь мон. и агг̄ла дх̄вна. и поклони  
 стасѡ. и воспѣста и два токмо  
 и тог(д)а вси прв(д)ници поклониша(с̄)

Л. 8 об.

и с ними миханлъ. и агг̄ли вси по  
 клонишасѡ. и воспѣша. по то  
 мъ слыша(х) гла(с̄) тоу. и пѣсни же  
 слыша(х) по нѣси восходяща на  
 ѿ нѣсъ. и вси славлахуѡ того  
 его же не можа(х) азъ славы видѣ  
 ти. всѡ же ѿ нѣсъ пѣснь. не  
 токмо слышима но и видима  
 бѣѡаше. и гла ми агг̄лъ. се естъ  
 единъ вѣченъ в вышне(м̄) вѣцѣ  
 живын. и в с̄тѣхъ почиваѡ.  
 его же ни имени мѣже(м̄) терпѣ  
 ти. иже поемъ естъ с̄тымъ  
 дх̄омъ. во оустѣ(х) прв(д)ны(х). и по се(м̄)  
 слышахъ гла(с̄) вѣчнаго гл̄ща г(с̄)и  
 сн̄оу изыди и слѣзи со всѣхъ  
 нѣсъ и боуди в мирѣ. и даже до  
 агг̄ла соущаго во адѣ. превебр  
 зивсѡ по образу нхъ и не  
 познають тебе ни агг̄ли ни кна  
 зи вѣка того. и соудиши кн̄зю  
 и агг̄ломъ его и мироу. ѡблада  
 ющамоу имъ. зане ѿврѣгоша



## Л. 9

сѧ мене и рѣша мы семы и развѣ  
 на(с̃) никто же инъ. и егда же ѿ се  
 мѧ вознесешисѧ к томоу не пре  
 вбразисѧ по нѣси. но въ славѣ  
 велицѣ възидеши и сѧдѣши ѡдеснѣ  
 ю мене. и тогда поклонѧтсѧ те  
 бѣ кнзи и силы и аггѧл и все нача  
 ло неб(с̃)ны(х) и земны(х) и преиспо(д)ни(х).  
 сїю слыша(х) великоюю славою запо  
 вѣдающоу г(с̃)ви моемоу. и тог(д)а  
 възиде г(с̃)ъ ѿ седмаго нѣсе и възиде  
 на шестое нѣо. и аггѧлъ наста  
 влаѧ мѧ ре(ч̃). разоумѣи исане.  
 и виж(д)ъ боудущее превображенїе  
 и снитїе его. іако видѣша аггѧл  
 и воспѣша и и въсхвалиша и. не  
 превобрази бо сѧ по видомы(х). аз же  
 воспѣ(х) с ними. и іако сниде на пѧ  
 тое нѣо. и превобразисѧ по вбра  
 зоу тѣ(х). и не воспѣша его ни покло  
 ниша(с̃). бѣ бо его вбра(з̃) іако и онѣхъ  
 сниде же на четвертое нѣо. и іави(с̃)  
 имъ по взороу ихъ. и не воспѣша е(г̃)

## Л. 9 об.

бѣѧше бо іако по взоро(у) ихъ. и прї  
 иде же на третѣе нѣо. и на вто  
 рое и на прѣвое. превразо(у)ѧ(с̃)  
 на когож(д)о ихъ. тѣм же ни поѧ  
 хоу ни покланѧхоусѧ емоу. іавѧ  
 ше бо сѧ подобенъ имъ. показо  
 ваше же знаменїѧ на коемъж(д)о  
 нѣси. стрѣщи имъ врата. сн  
 де же на твердь. идѣ же кнзь вѣ  
 ка сего сѣднѣ и тоу дастъ зна  
 менїе. но вбра(з̃) бѣѧше того іако  
 и тѣ(х). и не прославиша ни пѣша  
 его. сниде же ко аггѧломъ воздѣ

ха сего и бѣяше тако единъ ѿ ни(х).  
и не дастъ знаменїа имъ ни вопро  
сиша бо его. и по си(х) гла ми агглы  
разоумѣи исайе снѣ амосовъ.  
на (се) бо посланъ есмь ѿ г(с)а вса тебѣ  
оуказати. ни прежде бо кто видѣ  
ни по тебѣ видѣти возможеть.  
тако же ты видиши. и слышалъ  
еси се видѣ(х) по(д)бна. тако снѣ члвчѣ  
и с члвкы поживъ в мирѣ не познаша

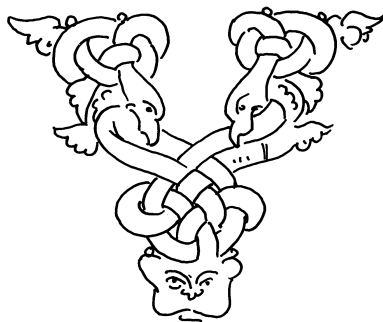
Л. 10

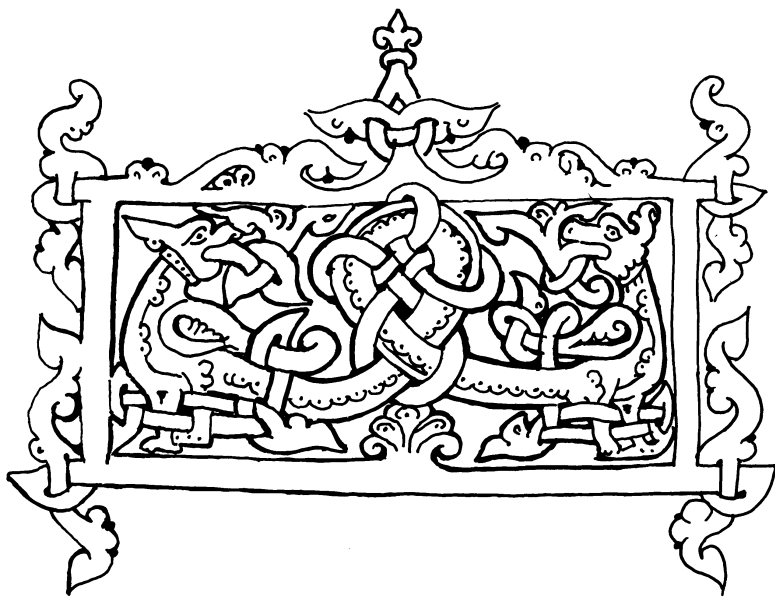
его. и видѣ(х) восходѣща на твердь  
и оуже не баше по зракоу ихъ прев  
бразоуѣсѣ видѣвше же вси агглы  
оужасноуша(с). и поклающе(с) глахъ  
како оутансѣ на(с) г(с)ь посредѣ и и не по  
знахо(м). ц(с)рѣ славы. но ѿ прѣваго нѣси  
въсхож(д)ѣше славнѣи. и не превбра  
зоваше сѣ вси агглы и деснїи и шоуни.  
и на сре(д)нѣмъ пр(с)тлѣ сидѣи и по  
клониша сѣ емоу и восспѣша глѣще  
како пренде мимо ны г(с)и и не оувидѣ  
хо(м) ни поклонихо(м) сѣ емоу. и тако  
взыде на второе. и на третїе. и на че  
твертое. и на пѣтое. и на шестое  
нѣо. ѡбаче на всѣ(х) небѣ(х) слава его  
прилагаше(с). и тако взыде на сѣмое нѣо  
и восспѣша и вси прв(д)ници. и вси агглы  
и вса силы. и тог(д)а видѣ(х) тако ѡдеснѣ  
ю великїа славы еѣ же не могъ видѣ  
ти. и аггла дхвѣнаго видѣ(х) сѣдѣ  
ѡшоуюю. и гла ми довольно ти исане  
оувѣ. пло(т)скы снѣ ни око видѣ ни  
оухо слыша ни на ср(д)це члвоу не взыде.

Л. 10 об

елико оуготова бѣ любѣщии(м). и ре(ч) ми  
возврати(с) во ѡдеж(д)оу свою. дондеже

время днѣи твои(х) исполни(т)сѧ. и то  
 г(д)а прїидеши сѣмо. се видѣ(х) нсаїа ре(ч)  
 стоѧщи(м) ѡкр(с)тъ его. и слышавше си  
 пре(дн)внаѧ. прославиша и восп(ѣ)ша. бѧ.  
 давши(г) такоу блг(д)тъ чл҃ко(м). ре(ч) же езе  
 кїевн ц(с)рю. кончина вѣка сего. и все  
 видѣнїе се своуде(т)сѧ в послѣ(д)не(м) род(ѣ)  
 и заклѧ(т) ѧ не вѣзвестити снѡмъ  
 изр(а)левы(м). ни словес(с) сихъ дати напи  
 санїе всѧкому чл҃коу. но елико аще  
 разоумѣете ѡ ц(с)рѧ. реченаѧ во пр(о)рцѣ  
 хъ таковаѧ разоумѣнте вси. вы  
 же боуд(и)те ѡ сѣм. дсѣ. да прїиме  
 те ѡдеж(д)оу вашоу. и пр(с)тѧы и вѣнца  
 славы. на нбсѣ(х) лежащаѧ. нѣ ста гл҃ѧ  
 и изыдете ѡ езекиѧ ц(с)рѧ. томоу же  
 бо҃гоу нашему слава и ннѣ и пр(с)но и  
 в вѣки аминь: +





#### ВИДЕНИЕ, КОТОРОЕ ВИДЕЛ ИСАИЯ ПРОРОК\*

(Л. 1 об.) В двенадцатый год, когда царствовал в Иудее Езекия царь<sup>1</sup>, пришли к Езекии в Иерусалим Исайя, сын Амосов<sup>2</sup>, Иасус<sup>3</sup>, сын Саавов. И [когда] они вошли, [то увидели, что царь] сидел на ложе царском и все князья иерусалимские, советники и царские скопцы<sup>4</sup> стояли перед ним. И пришли они неизвестно [откуда]: из селения [ли], из горы [ли]<sup>5</sup>. А сыновья пророческие слышали, что Исайя пришел из Галгал<sup>6</sup> к Езекии, и приветствовали его все [пророки], чтобы сообщить благую весть о том, что будет.

Когда говорил Исайя все истинное, Дух Святой [сошел] на него, и все слышали пророчество святого. Призвал царь всех пророков, и пришли все, сколько их нашлось здесь. Были и Михей, и Анания старец, Иоиль, и сколько их сидело справа и слева (Л. 2) [от царя]. И когда услышали голос Святого Духа [сошедшего на Исайю], все преклонили колени и восславили Бога Всевышнего, почивающего во святых. И такую в этом мире силу слова [Бог Исайе] даровал, что говорил он Святым Духом и все слышали [его].

Внезапно замолк [Исайя] и не видел стоящих перед ним. Очи его были открыты, рот же закрыт. Однако Дух Святой был в нем<sup>7</sup>. И все думали, что воспринял Исайя [что-то не от мира сего]. Пророки же поняли, что явлено было [Исайе] видение, которого не было еще никогда [доступно человеку, ибо] скрыто [увиденное им] от всякой плоти<sup>8</sup>.

И тогда очнулся и пришел в себя [Исайя] от видения [того, то] поведал Езекии и сыну его Насону<sup>9</sup> и Михею<sup>10</sup>, и другим пророкам [вот что]: «Когда я пророчествовал, [и это] слышали [все, то] увидел [я] ангела славного. [И был тот] ангел по

---

\* При переводе использованы материалы Л. Н. Смольниковой.

славе [совсем не тот], которого я обычно видел, но имел [такую] великую святую славу, [что] о ней [я] не (Л. 2 об.) могу рассказать.

И взял меня [ангел] за руку, [и] возвел меня на высоту. Я же спросил [его]: „Кто ты, как твое имя и куда меня возносишь?“ [Ибо] сила мне была [дана от Бога] говорить с ним. Тогда отвечал [ангел и] сказал [так]: „Когда возведу тебя наверх и покажу тебе видение, ради которого я послан, тогда поймешь, кто я. Но имени моего не пытай, если хочешь опять возвратиться в тело свое. Когда [же] вознесу тебя, [все сам] увидишь“. И я рад был, что он кротко отвечал мне. И [так] сказал мне [ангел]: „Ты обрадовался, что кротко ответил тебе? Увидишь [еще] более кроткого и заботливого, чем я, [увидишь] желающего беседовать с тобой, [увидишь] самого старшего, самого светлого и спокойного. Для того и послан я, чтобы известить тебе [это] все“.

И [вот] взошли я и он на твердь <sup>11</sup>, и увидел [я] здесь борьбу великую: Сатану <sup>12</sup> и силы его, которые сопротивлялись благочестию (Л. 3) и завидовали друг другу. Как на земле [было], так [и] на тверди, ибо действия эти [на тверди суть] прообразы того, что [делается] на земле <sup>13</sup>. И спросил я ангела: „Что значит эта борьба, зависть и рать?“ Отвечал мне ангел и [так] сказал: „Эта война — дьявольская, и она не закончится, пока не придет [тот], кого хочешь видеть [ты]. [Тот, который] убивает силой Духа своего“.

Потом [ангел] возвел меня выше тверди, на первое небо <sup>14</sup>. И я увидел здесь престол посреди, и на нем сидел ангел в великой славе. И справа от него сидели ангелы и слева, [и те, которые были слева], другую славу имели, чем те, которые справа [сидели]. И все пели единым голосом. А которые слева [сидели], пели следом за ними [правыми ангелами], но песня их [сидящих слева ангелов] не была такой, как [сидящих] справа. И спросил я ангела, который меня водил: „Кому песнь [эта] воссылается?“ И отвечал [мне] ангел: „Великой Славе Божьей, что на седьмом небе <sup>15</sup>, и Сыну Его любимому. [Именно] оттуда послан (Л. 3 об.) я к тебе“.

И [затем] возвел [ангел] меня на второе небо. Высота же неба [того] была, как от первого неба до земли. [Здесь] увидел я то же, что и на первом небе, — ангелов справа и слева [от престола]. И песнь [их] была громче, чем у прежних. И упал я ниц, [и] поклонился [я] им. И не оставил меня ангел, наставлявший меня [и так сказал]: „Не поклоняйся ни престолу, ни ангелу неба [этого, ведь] я ради того [и] послан, чтобы наставлять тебя. [Поклоняйся только тому], — говорю я тебе, — кто над всеми престолами находится и все [с собой обдержит]. Венец Его ты увидишь уже отсюда“. И обрадовался я очень радостью великой, что такой конец [ожидает тех, кто] познал [в вере] Вышнего и совечного [Ему] возлюбленного Его Сына и исходящего Святого Духа <sup>16</sup>.

И [вот] возвел меня [ангел] на третье небо. И там снова я увидел малый престол и ангелов справа и слева [от него]. И о мире нашем там (Л. 4) не упоминается, [поэтому] изменилась слава духа моего, [после того] как взошел [я с ангелом] на небо [это]. И сказал я: „Здесь нет ничего, что называлось бы так, как и в мире нашем“. И отвечал мне ангел и сказал [так]: „Ничто же не изменится здесь из-за немощи нашего мира <sup>17</sup>. [И] ничего же здесь не утаится [из того], что происходит

[у нас, на земле]”. [И услышал я] песнь, которую пели [ангелы], слава сидящего. И [этот славный] ангел был больше [и величественнее] второго.

И затем возвел меня [ангел] на четвертое небо, бывшее намного больше предыдущего. И здесь я опять увидел престол и ангелов справа и слева [от него]. И [ангелы этого неба] также пели. Слава же и пение [правых] ангелов были больше, чем левых, а слава сидящего [на престоле ангела] — больше была, [чем] у ангелов правых. Слава же [всех] их [вместе] также больше была, чем [у ангелов] нижних небес.

И [вот] взошли на пятое небо. И здесь опять увидел я бесчисленные [ангельские] легионы<sup>18</sup>. Слава же их и песнь [их величественнее], чем на четвертом небе. Я же удивился такому огромному множеству ангелов, (*Л. 4 об.*) увидев [их] разным величием украшенных. [И удивился я, что] каждый славу свою имел. И все [ангелы] славили [Того, кто был] на высотах, [славили, Того, чье] имя не было открыто всякой плоти<sup>19</sup>, [Того, кто] такую славу дал ангелам на каждом небе. И, ответив, ангел, [сопровождавший меня], сказал: „Что удивляешься этому, разве не видел ты одни только эти [ангельские] лица, разве не видел непроходимую силу десятков тысяч ангелов этих”.

Затем возвел меня [ангел] на высоту шестого неба. И увидел я славу великую на нем, которую не видел на пятом небе. Ибо увидел я ангелов в славе великой, [и] чины сил, [им] предстоящих, и [ангелов], находившихся в движении. Песнь же их святая и чудная была. И сказал я ангелу, [который] водил меня: „Что это вижу я, господин мой?” И сказал мне ангел: „Не господин я тебе, но советник”. И опять сказал [ангел] о шестом небе, что [оно] ни престола, ни ангелов, [которые окружают его, не имеет], но управляется силами седьмого неба, где (*Л. 5*) названный едиnorodный Сын Его [Бога]<sup>20</sup> пребывает. [Ему же] все небеса [и] ангелы повинуются. „Я же послан сюда, чтобы возвестить тебе, что ты [сподобился] увидеть Славу эту [великую, и] Господа всех небес, и [всех] ангелов и сил”. Говорю тебе, Исая: „Никто от мира, будучи в [человеческой] плоти и желающий возвратиться к людям, видения, которое ты видишь, не может видеть. И все, что ты можешь здесь видеть, [все это] по воле Господа, [ибо жребий Его тебе] прийти сюда и восславить Господа моего, [в гимне] воспевая<sup>21</sup> [Того, по воле которого ты сюда восхищен]”. [И еще] сказал мне [ангел]: „Когда из плоти возвратишься сюда по воле Отца [Бога], тогда примешь одежду свою, [которая тебе здесь предназначена], и тогда ты будешь равен ангелам седьмого неба”.

И возвел меня на шестое небо. И престола [здесь] уже [не было], не было ни правых, ни левых ангелов, но все [ангелы] имели единый облик и песнь их была одинакова. И довольно было мне, чтобы и я пел с ними. (*Л. 5 об.*) И с ангелом, который был со мною рядом. Слава [же] их [ангелов] была одна, и славили [они] Отца всех и Возлюбленного Сына и Святого Духа. Все [они] одними устами пели [славу Богу], но не таким [голосом пели], как на пятом небе [пели], но другим голосом. И был [там] свет многий, великий. И когда был я на шестом небе, то думал, что свет пятого неба [по сравнению со светом шестого неба] тьме был равен. И возрадовался я очень и восславил дарующего такое тем, кто приимлет милость

Его. И я обратился с мольбою к ангелу, наставляющему меня, чтобы не возвращаться [мне назад] в мир плотский. [Вот я, Исаяя] говорю вам, что великая тьма — наш плотский мир [в сравнении с небом]. Ангел, [который] наставлял меня, говорил мне [так]: „Что ты так возрадовался Свету этому? Насколько больше возрадуешься ты и взвеселишься, когда увидишь Свет истинного неба, где сидит Небесный Отец и Единородный Сын Его, где (Л. 6) полки сил [ангельских, где] престолы и венцы праведных лежат. А о том, чтобы не возвратиться тебе в плоть [свою человеческую], то не пришло еще время прийти тебе сюда”. Это услышав, я огорчился очень. И сказал [ангел] мне: „Не скорби и не падай духом”.

И вознес меня [ангел] на воздух седьмого неба. И услышал я голос, говорящий мне: „Куда [этот] желающий жить в [человеческой] плоти восходит?” И испугался я [тому] очень и затрепетал. И опять другой голос я услышал, говорящий [так]: „Не препятствуйте, пусть войдет тот, [кто удостоен внимания] Бога. Ибо здесь — одежда [его]”. И спросил я ангела, [который] был со мной: „Кто это [тот], который запрещает мне [войти]? [И] кто это [тот, который] повелел мне войти?” И отвечивал мне [ангел]: „Запрещающий [тебе войти] — это [тот], кто [поставлен] над поющими в небесах ангелами, а [тот, который] повелел [тебе] войти, — это Сын Божий, а имени Его не можешь слышать, пока ты из плоти своей [человеческой не] выйдешь”<sup>22</sup> [то есть не умрешь и не будешь взят на небо]”.

И [вот, когда] взошли [мы] на седьмое небо, [то] увидел я здесь Свет дивный (Л. 6 об.) и несказанный, и ангелов бесчисленных, и праведников, [там пребывающих]. И видел я [тех, кто] вышел из одежд плоти [своей] и пребывал в одеждах вышних [то есть небесных]<sup>23</sup>. И были в славе великой [те] стоящие, хотя на престолах своих [они] не сидели. Венцы же славы их были на них. И спросил я ангела [тогда]: „Почему одежды [небесные] они приняли, а престол славы и венец не принимают?” И сказал мне [ангел]: „Не примут их [праведники до тех пор], пока не сойдет Сын Божий. Пусть сначала узнают, кому принадлежат престолы их и венцы. А когда сойдет [Сын Божий] и будет Он [в образе], недоступном вашему восприятию [то есть не будет узан], [когда] князь мира того [то есть земного] на Сына Единородного подымет руки свои, и повесят [Его] на древе [то есть кресте], и убьют [Его], не зная, кто Он, и [когда] сойдет [Сын Божий] во ад и сделает пустой эту [юдоль] призраков, [то] возьмет князя смерти [как] пленника вместе со всей силой его. Затем восстанет [Он] в третий день [и] вместе с праведниками всей Вселенной”<sup>24</sup> (Л. 7) взойдет опять на небеса, и тогда примут эти [праведники] престолы свои и венцы”.

И [вот] после слов этих спросил я [ангела]: „Скажи мне о том, о чем я тебя спросил на первом небе, [а ты мне] обещал сказать [то есть раскрыть тайну ту] здесь. Как происходящее в этом [плотском мире] здесь [на небесах] известно бывает?” [В то время, как я] говорил с ним [ангелом], то другой ангел, из стоящих [здесь] — более славный, [чем ангел], возведший [меня на небеса] и [более славный], чем все другие ангелы, — показал мне книги и, раскрыв, дал [их] мне. И увидел я письма, которые [были] не от мира этого, и прочитал [я] их. Деяния Иерусалима были здесь написаны. И [вот как бы] кто-то видел дела их, о которых

я не знал [ничего], но я все то [неизвестное и сокровенное] узнал. Воистину ничего не утаится на седьмом небе [из того, что] бывает [в мире]. И [еще] спросил я ангела: „Кто же это приближающийся к ангелам в славе своей?” И, отвечая, [ангел] сказал мне: „Приближающийся к ангелам — это великий архангел Михаил<sup>25</sup>, всегда молящий [Бога] за человечество”. И [вот] я увидел (*Л. 7. об.*) одежды многие и престолы, и венцы многие лежащие, и были те одежды, и престолы, и венцы [ангелами] охраняемы. И сказал мне [ангел]: „Эта одежда [тех] многих, [которые] отпустились [то есть ушли] от того мира [плотского], поверив тому единому слову, о котором прежде я говорил тебе”.

И, обернувшись, Господа увидел я в Славе Великой. И был испуган очень. [Вот] подошли к Нему все праведники, которых я видел, и поклонились Ему, и воспели все Ему [славу] в единый голос. И был он подобен им, и была слава их, как и [всех] других [небесных насельников]. И тогда подошел [архистратиг] Михаил и поклонился, и с ним все ангелы поклонились, и запели, и преобразились [все]. И опять был [Он] как ангелы. Тогда сказал мне ангел, [который] водил меня: „Вот Ему поклонись и восславь [Его]”. И я поклонился и восславил Его. И сказал мне ангел: „Это Господь всей Славы, которую ты видел”. И [вот], пока тот говорил, увидел я другого преславного и подобного Ему [то есть тому первому] (*Л. 8*) во всем. И [тогда] праведники подошли, и поклонились, и восславили этого, и [Он] пел [славу] с ними. И Он не преобразился по виду их. И с Ним пришли ангелы и поклонились Ему. И сказал мне ангел: „И ты поклонись и восславь Его”. И я поклонился и восславил Его. И [вот] опять другого в Славе великой я видел<sup>26</sup>. [Тогда] я пошел [и] спросил ангела: „Кто это?” И ответил [ангел] мне: „Поклонись ему, ибо это ангельский дух, говорящий в тебе и во всех праведниках”<sup>27</sup>. Потом другая неизреченная явилась Слава, которую я открытыми [мне свыше] очами духа моего<sup>28</sup> не мог видеть, пока не возвели меня [на небо]. Не все ангелы, которых я видел, поклонялись Господу, но только праведники, в силе великой, взирали на Славу Его<sup>29</sup>. И [вот] подошел к Нему сначала господин мой и ангельский дух. И только они двое поклонились и восславили Его, а потом [уже] все праведники поклонились (*Л. 8 об.*) и с ними [архангел] Михаил, [а следом] и ангелы все поклонились и восславили Его. И [вот] потом я слышал голос здесь, и песни слышал я, по небесам [отсюда] расходящиеся на семь небес. Все славил Того, которого Славу не мог я видеть. На всех же семи небесах песня [та] не только слышна [была], но и видима была. И сказал мне ангел: „Это Он [Бог] один, Вечноживущий, над этим миром и временем, в святых [своих] пребывающий. Даже имени Его не можем [мы] слышать или произносить, [ведь имя это], которое воспевается Святым Духом в устах праведных”.

И после этого услышал я голос Вечного [Бога Отца], [так] говорящий: „Господи, Сын [Мой], выйди и сойди со всех небес и будь в мире, [сойди] даже и до ангела, который в аду. Преобразись по образу их и не признают Тебя ни ангелы, ни князья века того, и будешь судить князя и ангелов его, и мир, которым они обладают, поскольку отвергли они Меня (*Л. 9*) и решили: «Вот есть мы, и никого кроме нас». И когда же [ты] от земли вознесешься, [то] не преобразишься [в прежний



небесный свой образ], но в Славе великой взойдешь [на небеса] и сядешь справа от Меня, и тогда поклонятся Тебе начальники ангельских сил, и [сами] ангелы, и все начала сил небесных, и земных, и преисподних”. И услышал я эту великую Славу, которая была заповедана небесным Отцом Господу моему.

И тогда сошел Господь с седьмого неба и взошел на шестое небо. И ангел, наставляющий меня, сказал: „[Смотри] и вникай, Исая, и знай будущее преобразование и сошествие Его [в мир]<sup>30</sup>, ибо ты видел, как ангелы воспели и восславили Его. И не преобразился Он по виду их”. И воспел я с ними, и [видел], как сошел [Он] на пятое небо и [как] преобразился по образу тех [ангелов, которые были на этом небе]. И не восславили Его [ангелы пятого неба] и не поклонились [Ему], ибо был Его образ, как у них. Сошел Он на четвертое небо, где явился в образе [ангелов четвертого неба], и те не восславили Его, (*Л. 9 об.*) ибо был по виду, как и они. И [вот] сошел Он на третье небо, и на второе, и на первое, преобразуясь на каждом по виду [живущих там ангелов]. Они же [ангелы тех небес] не славили Его и не поклонялись Ему, ибо являлся Он подобным им [ангелам тех небес] и показывал знамения [Своего преобразования] на каждом небе, [а] стерегущие врата [небес тех открывали их]. И сошел Он на твердь, где князь века сего сидит, и здесь показал знамение [своего преобразования]. И образ [Его] был такой, как и тех [подвластных князю ангелов]. И не прославили [Его они] и не воспели Его. [Потом Он] сошел к ангелам воздуха сего и был, как один из них, и не дал знамения им, ибо не спросили [и не узнали они] Его<sup>31</sup>. И после этого сказал мне ангел: „Знай, Исая, сын Амосов, — для того послан [был] я от Господа, чтобы все тебе показать. Ни прежде [никто не видел], ни потом никто видеть не сможет то, что ты видишь. И видел ты подобие того, как Сын [Божий] и человеческий, с людьми пожил в мире и не познали [люди] (*Л. 10*) Его. И вот [еще]: ты видел Его восходящим на твердь, но уже не бывшим [как прежде, ангельским образом], но по виду [людей] преобразившимся<sup>32</sup>. Видевшие [это преобразование] все ангелы ужаснулись, и поклонились, [так] говоря: «Как утаился [Ты] среди нас Господь, [что мы] не узнали Царя Славы?»” И [вот когда] от первого неба восходил Славнейший и не преобразился [от принятого Им образа человеческого], то все ангелы, и правые и левые и на среднем престоле сидящие, поклонились Ему и восславили [Его], говоря [так]: „Как прошел [Ты] мимо нас, Господи, [как] не увидели [мы], и не поклонились Тебе”. И как прежде на первое, [Господь] взошел на второе, и на третье, и на четвертое, и на пятое, и на шестое небо, и на всех небесах Слава Его умножалась. Но [вот] взошел [Он] на седьмое небо, и восславили Его все праведники, и все ангелы, и все силы. И тогда увидел я, что [Он сидит] справа от Великой Славы, Ее же мне невозможно было увидеть. И ангела духовного [то есть Святого Духа] увидел, сидящего слева<sup>33</sup>. И [тот] ангел сказал мне: „Довольно много, ты, Исая, сын плоти, видел. [Видел ты то, что ни глаз видеть, ни ухо слышать, ни сердце человека понять не может. (*Л. 10 об.*) [Видел ты то, что] уготовал Бог любящим [Его]”<sup>34</sup>. И [еще] сказал мне ангел: „Вернись в одежду свою, пока [не] исполнится время дней твоих, и тогда придешь сюда”.

Вот [что] я, Исайя, видел и поведал стоящим вокруг меня. И, услышав это удивительное [видение], [все] прославили и воспели Бога, уготовившего такую благодать людям. [Исайя же] сказал Езекию царю: „Все видение это сбудется в конец века этого на последнем роде. И завещано мне, что [невозможно] не сообщить [всего] этого сынам израильским, также [невозможно] не дать написание слов этих всякому человеку. Все, что явлено из сказанного царю пророками, то и поймете. Да будете [все вы] во Святом Духе, да примете одежду вашу, и престолы, и венцы славы, на небесах лежащие”». Так вещал не переставая Исайя, пока не покинул Езекию царя.

Тому же Богу нашему слава, и ныне, и всегда, и во веки веков. Аминь.

#### КОММЕНТАРИИ\*

<sup>1</sup> *Езекия* (в переводе с еврейского означает ‘крепость Господня’) — благочестивый царь иудейский, царствовавший 29 лет и прославившийся истреблением обрядов идолослужения. Уничтожил «медного змия», сооруженного Моисеем. Отказался платить дань ассирийцам, а пришедшие к Иерусалиму с карательными целями войска были чудесно побиты ангелом. Во время болезни царя пророк Исайя предрек ему скорое чудесное выздоровление, которое и произошло через три дня. После выздоровления Езекии Исайя пророчествовал о будущем пленении Вавилонском (о нем повествуется в IV Книге Царств — см.: Библейская энциклопедия. М., 1990. С. 218–219).

<sup>2</sup> *Исайя* (в переводе с еврейского означает ‘спасение Иеговы’) — ветхозаветный пророк, пророчествовавший в Иерусалиме во времена царей Озии, Ахаза и Езекии. Сын Амосов, брат царя Амасии, он особо почитался как человек, удостоившийся видеть Господа. Начал пророчествовать в 759 г. до н. э., предрек рождение Спасителя от Девы Марии. Погиб мученической смертью в наказание за обличение нечестивой жизни царя Манассии (см.: IV Цар. 20, 1; II Цар. 32, 32; Евр. 11, 37; Книги пророка Исайи; Библейская энциклопедия. С. 300–301).

<sup>3</sup> Возможно, имя следует читать *Иасув* (*Иашув*) — так назывался один из израильтян, упоминавшийся в I Ездр. 10, 29 и II Ездр. 9, 30 как современник Ездры (Библейская энциклопедия. С. 316).

<sup>4</sup> В тексте: **кажници**: от **кажник**, то есть ‘скопец’ — ср. греч. εὐνοῦπῆχος (см.: Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 7. М., 1980. С. 14).

<sup>5</sup> В эфиопской версии говорится, что пророк, после того как предрек нечестивые деяния о будущем царя Манассии, удалился в горы, в уединенное место.

<sup>6</sup> *Галгал* (в переводе с еврейского означает ‘скатывающий на землю’) — селение на северо-востоке от Иерусалима (Нав. 4, 19–20) (Библейская энциклопедия. С. 150–151).

<sup>7</sup> Исайя оказывается на небесах не «во плоти», как герои многих апокрифических произведений (например, Енох в «Книге Еноха»), а «в духе». Интерес представляет описание состояния мистического экстаза, которое сопровождается полным отключением человека от всего мирского. Проблема мистического экстаза, во время которого возможны

---

\* Комментарии 4, 17 — Л. Н. Смольниковой; 7, 11, 20, 27, 30 — Л. М. Хачатурян.

непосредственное созерцание духовных категорий и общение с Богом «живым», вызывала особый интерес у неоплатоников — от Филона до Ямвлиха (см.: *Аверинцев С. С.* Эволюция философской мысли // *Культура Византии. IV* — первая половина XII в. М., 1984. С. 50, 57). В христианской традиции большое внимание проблеме богообщения как соединения с Богом путем специальных, абстрагирующих от воздействия плотского мира, упражнений уделяли исихасты и некоторые анахореты-молчальники.

<sup>8</sup> В гносеологическом плане речь идет о современных знаниях, недоступных простым чувствам и разуму плотского человека.

<sup>9</sup> Наследником царя Езекии Библия называет Манассию (IV Цар. 20, 21; 21, 12–13). Видимо, это апокрифическая подробность о родословной царя. Пророк раскрывает видение Езекии тому из сыновей, который впоследствии не будет причастен к гонениям на пророка. Известно, что Манассия предал Исаяю мученической смерти.

<sup>10</sup> *Михей* — один из т. н. меньших пророков, современник Езекии и Исаяи.

<sup>11</sup> Типичной для христианской традиции характеристики твердь как ледовой (или подобной ей прозрачной) сферы, разграничивающей материальную и идеальную сферы мироздания, в произведении нет. Твердь в апокрифе описана как подобие земли, точнее, греховного начала земной жизни, так как здесь представлены все пороки (зависть, междуусобицы, отсутствие благочестия). Твердь, согласно проводимой в апокрифе концепции, является прообразом земли: она отдана, как и земля, во власть Сатаны и его ангелов. В данном случае в «Видении Исаяи» некоторые исследователи видят отголоски гностицизма. Согласно гностическим теориям, земля находится во власти Великого Архонта, или «князя века сего». Такое обозначение Сатаны фигурирует в апокрифе, нередко встречается оно и в Писании (см.: *Сидоров А. И.* Гностицизм и философия // *Религии мира.* М., 1982. С. 171). Сходное с «Видением Исаяи» описание первого неба дается в «Видении апостола Павла» (см.: *Памятники отреченной русской литературы* / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. Т. II. М., 1863. С. 42). Мысль о близости Сатаны к земле, которая в силу этого несет на себе печать злого начала, все-таки не доводится в тексте до крайностей дуалистической поляризации земного и небесного, как это фигурирует у дуалистов гностиков. Дуализм здесь выражен настолько, насколько он может быть примирен с христианской доктриной бытия.

<sup>12</sup> В эфиопской версии, которая более точно отражает древний оригинал произведения, Сатана назван Самозлем [Samael], что дало основание исследователям связывать появление апокрифа с иудейской средой (см.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 304).

<sup>13</sup> Важная для мировоззренческой характеристики памятника часть, позволяющая заключить, что создатели апокрифа не склонны были допускать присутствие гармонии в мире материальном. Крайне негативное отношение ко всему плотскому — лейтмотив произведения. Надо сказать, что в Древней Руси наряду с подобными умонастроениями имело место, может быть даже преобладало, более гармоничное и оптимистическое мироощущение, рассматривавшее материю как не вполне совершенную часть творения, но тем не менее вполне благоую, ибо и в ней заключена причастность тварному божественного.

<sup>14</sup> Восхождение на небеса может быть соотнесено с евангельскими сведениями о восхождении апостола Павла (II Кор. 12, 2).

<sup>15</sup> Концепция семи небес встречается как в канонической, так и в неканонической литературе. В описании картины мироздания «Видение Исаяи» во многом перекликается с апокрифической «Книгой Еноха» (о совпадениях см.: *Соколов М. И.* Славянская книга

Еноха Праведного // ЧОИДР. 1910. Кн. 4. Отд. 2. С. 123–127). В обоих произведениях описывается модель Вселенной, состоящей из семи небесных сфер. Эта картина мира, восходящая в своей основе к космологии Аристотеля–Птолемея, была известна на Руси. Хотя многие древнерусские авторы ориентировались на «Космографию» Козьмы Индикоплова, где Земля была представлена плоским диском, окруженным комарной твердью. В целом ряде безусловно ортодоксальных и высокоавторитетных для древнерусского читателя произведений («Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Великие Минее Четьи» Макария, «Диалектика» Иоанна Дамаскина) представлена птолемеяевская концепция. Характерно, что в «Великих Минеех Четьях» Макария изложены обе точки зрения на устройство Вселенной.

Таким образом, в космологии «Видения Исаяи», как и в «Книге Еноха», нет ничего «отреченного». Собственно, апокрифической является та часть, в которой содержатся дополнительные (по сравнению с Писанием) сведения о герое и «странствии», которое он совершает по небесам.

В нашем произведении не конкретизируются особенности устройства многослойных небес. По аналогии с другими произведениями можно предполагать, что семь небесных поясов представлялись шарообразными, опоясывающими находящуюся в центре этих сфер Землю. Именно геоцентрическая модель мироздания была принята в иудейской научной традиции, к которой имеет отношение комментируемый памятник (ср.: «Шестокрыл»). И. Я. Порфирьев привел интересное сопоставление апокрифа с иудейской книгой Раббот, где, как и в нашем памятнике, каждое из вышестоящих небес символизировало удаленность духовного начала от плотского и греховного, акцентируя внимание на дуализме мироздания (см.: *Порфирьев И. Я.* Указ. соч. С. 304).

16 Тринитарная характеристика далека от православной ортодоксии, а исхождение Духа можно понять и в католическом смысле.

17 Очередное уничтожение плотского. В добавлениях к пространной эфиопской версии говорится, что даже обращение взора Бога к миру омрачает его сияние.

18 *Легион* — ‘отряд войска большой численности; полк, легион’; греч. — λεγεών; лат. — legio (см.: Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 8. М., 1981. С. 188).

19 Суждение имеет гносеологический смысл, ибо в нем утверждается невозможность рационального познания бытия, достоверное представление о котором дается только в откровении.

20 Обращает на себя внимание близость описания иерархичности мироздания в апокрифе к учению неоплатоников: каждая низшая ступень бытия является отражением высшей, но по мере удаления от источника степень божественности постепенно иссякает (см.: *Лосев А. Ф.* Философская проза неоплатонизма // История греческой литературы. Т. 3. М., 1960. С. 389). На этой мировоззренческой основе формулируется дуалистический принцип мироздания.

21 То, что удостоился видеть Исаяи, является символическим прообразом посмертного восхищения души к Богу.

22 Сокрытость Бога для чувственного познания.

23 О небесных одеждах праведников говорится в Апокалипсисе (Откр. 3, 4–5; 6, 11; 7, 9). В своей основе это иудейская традиция, в которой разработаны были понятия одежд из высшего небесного света, обладание которыми обуславливается добрыми делами. Например, в книге «Зогар» на этот счет говорится: «Там (на небе) находятся одежды для всех

душ, которые будут достойны того, чтобы украситься ими сообразно с своими заслугами. На этих одеждах написаны все добрые дела, какие они сделали в этом мире; все на них представлено и на каждой одежде написано: такая-то одежда и такой-то души» (цит. по: Порфирьев И. Я. Указ. соч. С. 304).

24 Предзнаменования «последних времен» сопоставимы с описанием конца мира в Апокалипсисе и некоторых библейских текстах (ср.: Откр. 13, 3–9; Солун. 2, 1–12; II Пет. 3, 3, 12). Упоминается также апокрифическая деталь о сошествии во ад, описанная в неканоническом «Евангелии Никодима»

25 Образ архангела Михаила как заступника за грешное человечество встречается в апокрифах «Хождение Богородицы по мукам» и «Видение Павла».

26 Понятие триипостасности Божества раскрыто здесь не с помощью умозрительных догматических положений, но в зримых, доступных восприятию «простоца» образах, по своей наглядности сопоставимых с ангельским образом ветхозаветной Троицы, а с точки зрения субординации ипостасей весьма близких иконографическому типу «Ветхого Дня», где Троица изображена в иерархическом порядке старшинства в виде Старца, Младенца и голубя.

27 Положение о том, что Дух Святой присутствует не во всех людях, а только в праведниках, было весьма традиционно для богословской ортодоксальной мысли (см.: Сковрцов К. Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 1868. С. 44, 65).

28 Гносеологическое понятие, характеризующее высшее духовное познание.

29 Упоминание о присутствии праведников у престола Господа противоречит представлениям о том, что праведники выводятся из рая после сошествия Христа во ад. В дополнительных подробностях эфиопской пространной версии многие праведники и пророки называются по именам.

30 Описание сошествия Христа в мир в апокрифе символически прообразует христианское учение о боговоплощении, которое в такой трактовке слишком далеко от канона. Описание сошествия Сына Божьего с небес как процесс последовательного воплощения Христа в человеческий облик напоминает ту часть гностического «Евангелия от Филиппа», где говорится, что Христос открывался великим в великом образе, ангелам — в ангельском, человеку — в виде человека. Согласно гностическому «Евангелию Фомы», «Христос имеет все в самом себе: и человека, и ангела, и тайну, и Отца» (Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 173). Совпадения такого рода можно было бы объяснить общностью среды, породившей апокрифы (см.: Мещерский Н. А. Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе: К изучению славянских версий Книги Еноха // ВВ. Т. 24. 1964. С. 91), однако этот вопрос требует дополнительных разысканий. Тем не менее следует отметить, что в «Видении Исайи» трансформация Бога Сына является прообразом будущего воплощения и пришествия на землю, в то время как в гностических Евангелиях тема преображения Христа связана с идеей возможности прорыва человека к высшим уровням духовного бытия.

31 Сокрытое от небес сошествие Христа в мир в эфиопской версии дополняется указанием, что в мире после своего Воскресения Спаситель должен пробыть 545 дней. Эту черту древнего протографа памятника относят на счет влияния валентиниан и офитов «которые учили, что Иисус вознесся на небо спустя 18 месяцев после Воскресения из мертвых» (Порфирьев И. Я. Указ. соч. С. 304).

32 «Обратное» восхождение Спасителя прообразует будущее Вознесение Христа.

<sup>33</sup> См. коммент. 16, 26.

<sup>34</sup> Здесь изложен традиционный для мистико-аскетического направления в христианстве гносеологический принцип, согласно которому к познанию истины человек приходит не эмпирическим и рациональным путями, но посредством откровения, дарованного свыше.





## ВИДЕНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА

**А**покриф «Видение апостола Павла»<sup>\*</sup> датируется III в. н. э. и приписывается апостолу Павлу, очевидно на основании его же слов: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет... в теле ли... не знаю, вне ли тела... не знаю: Бог знает ... восхíщен был до третьего неба. И знаю о таком человеке <...> что он был восхíщен в рай и слышал неизреченные слова...» (2 Кор. 12, 2–4).

Известно несколько редакций апокрифа: латинская, греческая, сирийская и русская. Русский текст весьма близок к греческой редакции. Основные различия наблюдаются в тех местах апокрифа, которые на Руси были использованы для составления поучений. В русских списках не рассказывается об истории нахождения апокрифа, в отличие от греческой редакции, где говорится, что некоему благочестивому человеку, жившему в Тарсе, явился ангел и открыл, что в фундаменте его дома лежит шкатулка с рукописью «Видения апостола Павла». В греческой редакции не упоминается о жалобах Земли на беззакония людей. В сирийской редакции приводится и эта жалоба, но, возможно, не следует в данном случае искать непосредственный первоисточник данного мотива. В русской редакции тема жалоб природы на греховность людей могла развиваться вполне самостоятельно, так как известно, какую большую роль играл культ природных сил в славяно-русском обществе периода двоеверия.

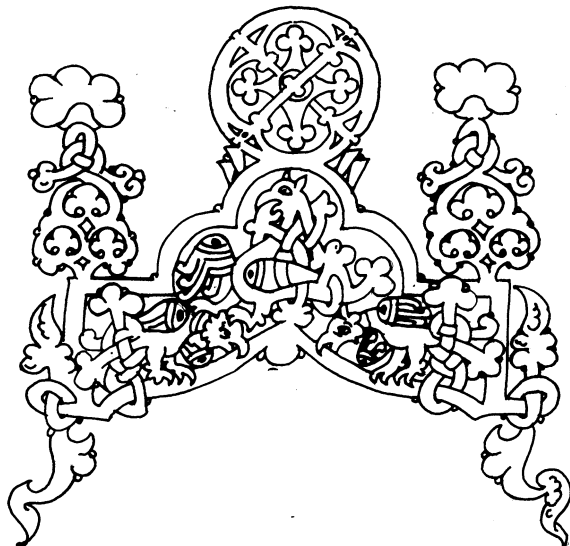
---

<sup>\*</sup> Вводная часть Л. М. Хачатурян.

Апокриф был известен на Руси уже к XIV в. В статье «Слово некоего христолюбца, ревнителя по правой вере», входящей в состав Паисиевского сборника, находится цитата из «Видения апостола Павла»: «Павел рече: видех облак кровав, распростерт над всем миром...» Об апокрифе упоминается во всех ранних Индексах, имевших хождение на Руси: «Изборник Святослава 1073 года», «Тактикон Никона Черногорца», «Погодинский Номоканон». Отрывки из «Видения апостола Павла» о денно-нощной молитве, а также о смерти праведника и грешника вошли в XV в. в церковно-учительные сборники «Златоуст» и «Измарагд». В нашей публикации текст памятника воспроизводится по рукописному сборнику XVI в. РГБ. Рогожское собрание № 608.







Л. 229 об.

Слово ѿ вѣдѣнии. Сѣго. Ап(с)ла. Павла. г(с)и <sup>1</sup>;

**Б**ы(с) <sup>2</sup> слово г(с)и не къ мнѣ гла, рци люде(м) симъ, симъ, доколе съгрѣшаете, и прилагаете грѣхи на грѣхи. и прогнѣваете г(с)а бга сътворшаго нбо и землю. и вы нарицаетеся бжиа чада. а дѣла дѣвольська дѣлаете. хода в дерзновении бжи. нищетоующе (ж) пав(т)ю. покантеса ннѣ и разоумѣите, яко вса тва(р) повинуетса бгж. члчство (ж) едино съгрѣшае(т) многажды. слнце велікое свѣтлое молашеса бгж гла. г(с)и бже сведрѣжителю <sup>3</sup>. доколѣ призираю на безаконыа, и неправды члч(с)киа. повели оубо да творю по моеи силе на них(х) да разоумѣю(т) яко ты еси бгъ единъ. и паки бы(с) гла(с) к немоу гла свѣдѣ си вса. яко око <sup>1</sup> мое види(т). и оухо мое слыши(т).

<sup>1</sup> В киноварном заголовке заглавные буквы написаны простыми чернилами.

<sup>2</sup> Буквица киноварная в 4 строки высотой.

<sup>3</sup> Описка. Должно быть: вседрѣжителю.

чл̑колюбие мое ѡжидает(т), си(х). донде(ж) ѡ  
братѡ(т) сѡ и покаю(т)сѡ. аще ли не придоу(т)  
къ мнѣ и а(з) имѣ сѡжю, многажды и

Л. 230

лоуна и звѣз(д)ы въпрашахоу б̑га. и рѣша  
г(с)и б̑е вседръжителю, на(м) е(с) пода(л̑) вѣласти  
нощи. доколе позри(м) блон(д)ство. и кровь  
прольание, ѡ(ж) творѡ(т) с̑нове члч(с)тнн. и  
повели на(м) и сътвори(м) на нн(х) по силѣ на  
шен. и да познаю(т) ꙗко ты еси еди(н̑) б̑гъ.  
и бы(с) гла(с) к ни(м) гл̑а и ре(ч̑), а(з) свѣды всѡ си ѡ(ж)  
око<sup>2</sup> мое види(т), и оухо мое слыши(т), но длѣ  
го тръпѣние мое ѡжидает(т) на нн(х). донь  
де(ж) ѡбратѡтсѡ и покаютсѡ. аще ли не  
придоу(т) къ мнѣ а(з) и(м) соужю. многаж(д)ы  
воды въпрашахѣ на с̑ны члч(с)кнѡ и рѣша.  
г(с)и б̑же с̑нве члч(с)кнн. ѡскверниша с̑тоѡ  
твое имѡ в на(с̑). и бы(с) гла(с̑). и ре(ч̑) азъ свѣдѣ  
всѡчьскаѡ пре(ж) бы(т)ѡ и(х). до(н̑)де(ж) ѡбратѡ(т)сѡ а(з)  
имѣ соужю. многажды же и зѡ(м)лѡ вопи  
е(т) къ б̑гоу въпрашающе, на с̑ны члч(с)кѡ.  
и ре(ч̑) г(с)и вседръжителю. а(з) па(ч̑) всѡ твари  
ѡсоужена есмь. не могущи тръпѣт̑  
блон(д)а, и ра(з)бонства, и та(т)бы, и клѡ(т)вы.  
и волхвованиѡ. и ѡбаженнн чл(с̑)къ. и  
всѣ(х) з̑ѡ(л̑) ѡ(ж) творѡ(т) ꙗко ѡц̑ю востати на  
с̑на. и с̑ноу на ѡца. и бра(т) на брата, и  
страномоу на страннаго. и ѡскверни  
ша женоу бли(ж)наго своего. и ѡц̑ю влѣсти

Л. 230 об.

на ложе с̑новнѣ. и с̑ноу тако(ж) влѣсти  
на постелю ѡца своего. и всн(м) ѡскверь  
нише мѣсто, с̑тоѡ твое принесѣще же(р)  
твы. имени твоемоу. тѣ(м) же ѡсѣже

<sup>1</sup> ⬢ — с точкой в середине.

<sup>2</sup> ⬢ — с точкой в середине.

на есмь па(ч) всеа твари. нбо не хоташѣ  
 подаючи крѣпость свою плоды снѡм  
 члч(с)ки(м). но повели ми, и не пода(м) крѣ  
 постню мое плодовѣ. и бы(с) гла(с) г(с)нь и  
 ре(ч) азъ видѣ вса. и нѣ(с) [то(г)] <sup>1</sup> оукрыетсѧ грѣ(х)  
 свои хъ ѿ мене и безаконьа. а(з) видѣ мо  
 а блг(д)тъ шжидает(т) ихъ, донде(ж) шбратѧ  
 тсѧ къ мнѣ. аще ли не приндоу(т) къ  
 мнѣ а(з) и(м) соужю. видите оубо снѡве  
 члч(с)тнин. іако и вса тва(р) повиноует(т)сѧ  
 бг҃у. члч(с)тво (ж) едино съгрѣшае(т). си(х) всѣ(х)  
 ра(ди) снѡве члч(с)тнин. блг(с)вите б҃га беспре  
 стани на всѧкъ днѣ. и на всѧкъ ча(с) є(ж)  
 аще па(ч) заходашю, снѣцю вси анг҃ли  
 лю(д)стин. и мѣжи и жены ндоу(т) к бг҃у.  
 поклонатсѧ ємоу и приносѧ(т) дѣла  
 члч(с)каа. іа(ж) съдѣаша ѿ оутра и до ве  
 чера. любо злаа любо добраа, и є(с) ань  
 гилъ и(ж) нде(т) ра(д)уасѧ, на(д) чл҃ка в не(м) же жи  
 ве(т). и є(с) дроугни анг҃ла и(ж) нде(т) плача(с)  
 на(д) чл҃ка. и егда оубо заиде(т) снѣце и єг(д)а

## Л. 231

оубо б҃уде(т) перваго днѣи ношѣ. в тон, чл(с)  
 анг҃ла ки(х) оубо(ж)до лю(ди)и. и когожд(о) дожи  
 да. моужа и жены, хранѧ и набѣа и  
 по шбразоу б҃жию. соу(т) чл҃ци соущи и вси.  
 тако же и заоутра, въ прѣвыи ча(с)  
 днѣ. пондоу(т) анг҃ли, моужи и жены  
 к бг҃оу, поклонитсѧ ємоу, вса дѣла  
 іа(ж) съдѣа когождо и(х). любо злаа любо  
 добраа. коегождо днѣи и коеажд(о) ношѣ.  
 ѿвѣ(т) дада дѣла чл҃ча приносѧ(т) к бг҃у.  
 ва(м) гл҃ю снѡ(м) члч(с)ки(м). блг(с)вите б҃га на вса  
 днѣи бє(з)престани. въ оучинены ча(с). оу  
 бо анг҃ли и(х) оубо ра(д)ующесѧ. коупно и  
 доу(т) к бг҃оу. тако(ж) и вси и(ж) плачю(т) и рыда

<sup>1</sup> Пропущенное слово помечено киноварной звездочкой и приписано на полях.

ю(т), идоу(т) и ти кѣ бѣж на поклонение,  
 въ оучиненое время. вегда же и бы(с)  
 ча(с) поклонение се. ангглан приидоша  
 ра(д)уются. и поюще пре(д) бѣго(м). и дхъ и  
 зыде на срѣт(е)ние <sup>1</sup> и(х). и бы(с) гла(с) бѣжи и ре(ч).  
 ѿкоудоу приидосте ангглан мон. и  
 моуще времена бѣга. бѣстѣ ѿвѣ  
 щаваша и ркоша. мы приидохом ѿ и  
 нѣ(х). ѿре(к)ши(х)ся ѿ всего мира имени ра(ди)  
 стго твоего. и(ж) скитаю(т)ся в поусты  
 на(х). и распадании земны(х), плачущица

Л. 231 об.

на всакъ ча(с). за вса грѣхи ѿби(ди)ми паче  
 всѣ(х), сѣдающихъ на земли, алчюще  
 и жаж(д)юще, за има твое, препомса  
 вше чресла своа, имѹщи в роука(х) свои(х).  
 те(м)аницю. ср(д)цемъ и(х) и оусты блг(с)ва.  
 скорбашцен знои, выше телеса своа  
 плачущеса и рыдающе(с). и мы(ж) ангглан  
 и(х) плачемся с ними. тѣм же аще е(с) лю  
 бо тебе, и повели на(м) ити слоужити  
 таковы(м). сътворше бо сами нѣщи,  
 па(ч) всѣ(х) живоущи(х) на земли. и бы(с) гла(с)  
 к ни(м). и ре(ч) да е(с) вѣдоуще яко сдѣ сѹщи(м).  
 моа блг(д)ть и помощь с ними е(с). яко сы(н)  
 мон возлюбленыи пре(д)стол(т) по вса(к) ча(с).  
 кѹпно же и слѹжа и(м). никогдаже не ѿ  
 стоупно и(х). яко мѣсто и(х) веселне е(с) и(х).  
 и ангглан бѣжи ѿидоша. се дрѹзнии а  
 нгглан приидоша, пре(д) престолъ бѣ  
 и въ время поклонения. иже плака  
 хъ и рыдахъ. и дхъ бѣжи изыде и(м),  
 въ срѣтение бысть. гла(с) бѣжи рече  
 ѿкоудоу вы приидосте, ангглан но  
 смще времена ркоша, мы приидохом(м)  
 ѿ онѣ <sup>1</sup> нарѣчающи(х) <sup>2</sup> има твое. и пло(т)

<sup>1</sup> и Δ писцом исправлено на є.

и творащю, жаж(д)а налагающю,  
Л. 232

на вса часы. и единоа, млтвы не сътвори  
ша. всѣ(м) ср(д)це(м) въ все время жи(т)а(х) <sup>3</sup> и(х). что  
оубо потреба на(м) есть слоужити грѣ  
шны(м) члѣко(м). и ре(чѣ) не престанте, служа  
ще и(м) донде (ж) обератѣтсѧ и покаю(т)сѧ.  
аще ли не приидоу(т) къ мнѣ и а(з) и(м) сужю.  
видите снѣе члѣтти, тако вса нами  
дѣлаема, анггѧи доноса(т) пре(д) бго(м), лю  
бо добраа любо злаа, вѣдоуще оубо за  
чало часа того. блг(с)вите беспреста  
ни бга. и бы(х) въ дсѣ стѣ. и ѿвѣща(ѿ)  
анггѧль ре(чѣ) ми. всле(д)ствоуи ми да ти по  
кажу мѣсто стѣ(х), и познаеши мѣсто  
прав(д)ны(х). амо (ж) носими бывае(т). и пото(м) по  
идеее долоу въ без(д)наа. идѣ(ж), е(сѣ) тма. и  
адѣ. и покажу ти дша грѣшны(х). вна (ж)  
мѣста несоу(т)сѧ ег(д)а оумираю(т). и ида(х) а(з)  
съ анггѧло(м). и возрѣ(х) на твердь. и видѣ(х)  
тѣ власть страшны. и бѣ тѣ забыте(а)  
стѣщиа ср(д)ца члѣца ѿ бга. и тоу баше  
дхѣ клеветивын, и блоу(д)нын напра  
сно гнѣвливин. именовезнын.  
и тѣ бѣхѣ дръжатели лоукавнаа  
вса. си видѣхѣ, и по(д) неб(сѣ)ною твердью.  
и пото(м) же възрѣ(х) и видѣ(х) анггѣ неми

Л. 232 об.

лостивин. никако(ж) и мл(сѣ)рдѣа не имѣ  
щи. страшни(х) же лица исполни аро  
стн. и зоуби и(х) прехоаще выше оу  
стноу. учеса же и(х) свѣтахѣсѧ тако  
звѣзда. восходаща за оутра ~~всѣхѣ~~  
~~дѣла за оутра~~ <sup>1</sup> и власи главы и(х). па(чѣ)

<sup>1</sup> Должно быть: онѣ(х).

<sup>2</sup> ѣ — исправлено писцом на месте ошибочной и.

<sup>3</sup> Надстрочное х написано по ошибке.

вє(ч)ства распростѣрти. и пламень  
 ѡгненъ изъ оустъ и(х). и въпрашахъ  
 анг҃ла и реко(х) кто си соу(т). и ѡвѣща(в)  
 анг҃лъ ре(чѣ) ми. си соу(т) посылаєми на дша  
 невѣрны(х). во время бѣдное не болса.  
 вѣры имѣти бг҃ж помощнико(у). и оу  
 поваша на нь. и во(з)рѣ(х) на нбо, и видѣ(х),  
 др҃уги анг҃лы, и(х) же лица свѣтлѣхж(ѣ)  
 тако слнце, препоясаны златы поа  
 сы. в чресла имоущи почестъ в роу  
 ка(х) свон(х). печа(т) бж҃ию имо(у)щи и свито(кѣ),  
 на нем же написано има бж҃ие. и  
 сполньно всакоа кротости и мило  
 стынн. въпроси(х) и рѣхъ. кто си соу(т)  
 г(ѣ) и и(ж) все лица оукрашени. ѡвѣща(в)  
 анг҃лъ и ре(чѣ) ми. си соу(т) анг҃ли првє(д)  
 ны(х). и(ж) посылаю(т)са приносити дша  
 првє(д)ны(х). си во оуповаша имѣти по  
 мощника. оупованье и рѣ(х) емж вси

Л. 233

првє(д)ници. и грѣшници. знаю(т) ли са егда  
 оумираю(т). и ѡвѣщавъ анг҃лъ ре(чѣ) ми. є  
 динъ поу(т) є(ѣ) им же вси ндоу(т) къ бгоу. пра  
 веднии(ж) оубо г(ѣ)ни. смоуцаются при  
 ходоущи авитиса прє(д) бго(м), и рѣ(х) къ  
 анг҃л҃у хотѣлъ бы(х). видѣти дша пра  
 ведны(х) и грѣшны(х). исхоущи(х) ѡ мира.  
 и ѡвѣща анг҃лъ ре(чѣ) ми. возри долѣ  
 на землю. и возрѣ(х) ѡ нбсѣ на землю. и  
 видѣ(х) вє(ѣ) ми(р). и баше ни во что(ж) прє(д) мно  
 ю. и видѣ(х) сны чл҃ча, и видѣ(х) тако нї во  
 что(ж) ищеающе. и рѣ(х) къ анг҃л҃у, се ли  
 є(ѣ) величьество чл҃ско. и ѡвѣщавъ анѣ  
 гелъ ре(чѣ) ми и се соу(т). ѡ оутра, и до вечера  
 оуше. и во(з)рѣ и видѣ(х) ѡбла(кѣ) ѡгненъ,

<sup>1</sup> восхо//дша за оутра. — продублированный в рукописи текст вычеркнут писцом.

распростертъ над ни[м] <sup>1</sup> ми(р) ве(с̃). и рѣ(х) что  
 сие г(с̃)и. и рече се е(с̃) беззаконіе смѣшено  
 съ мѣтвоею грѣшны(х). а(з) же во(з)дохноу(ѣ)  
 и восплакавсѣ. и рѣ(х) къ ангѣлоу хо  
 тѣла бы(х). дѣла грѣшны(х) видѣти, и пра  
 ведны(х) и ки(м) въразо(м), исхода(т) ѿ мира сего.  
 и ѿвѣщавъ ре(ч) ми се зри долѣ на землю.  
 и возрѣ(х) и видѣ(х) ве(с̃) миръ. како ни во что (ж)  
 баше пре(д) мною. и видѣ(х) с̃на человекѣ.  
 како ни во что(ж) исчезающа. и оузрѣ(х) чѣла

Л. 233 об.

хотѣща оумрети. и ре(ч) ми ангѣлъ се пра  
 ведникъ е(с̃). и паки возрѣ(х) и видѣ(х) дѣ  
 ла его. ꙗ(ж) творити за нѣмѣ бжїе. и  
 все жи(т)иѣ его. е(ж) пожн(т)и всѣ преста пре(д)  
 ни(м). в ча(с̃) тои бѣдѣныи и видѣ(х) сконь  
 часѣ. и въре(т)ша покон и дръзнове  
 нїе. пре(ж) ишествиѣ его. ѿ мира  
 пре(д)сташа блазни, ангѣли възаш(а)  
 дѣшѣ прѣ(д)наго. и бѣахѣ <sup>2</sup> набѣдѣхѣ ю,  
 дондеже не телеси възаша дѣшю тѣ.  
 трикраты ре(к)ше дѣше познан свое тѣ  
 ло. ѿнѣдѣ(ж) изыдетъ. достон(т) бо ти  
 паки въратитисѣ в тѣло свое,  
 въ дѣнь въскр(с̃)нїѣ. да въсприимѣши  
 ѿбитованыѣ бго(м). съ всѣми пра  
 ведными. примше (ж), дѣшю ѿ тѣла  
 и целоваша ю. како знаемоу. имѣ  
 щѣ пре(ж) вчерашни дѣнь, и третни  
 дѣнь, глахѣ еи моужансѣ, поне(ж) съ  
 твори волю бжїю. на земли сѣщѣ.  
 и приде на стрѣтѣние еѣ ангѣлъ.  
 хранивъ ю по всѣ дѣни. и ре(ч) еи моу  
 жансѣ дѣше. а(з) бо ра(д)ѣюсѣ ѿ тебе. ꙗ(к)  
 сътворю волю бжїю на земли сѣщѣ.

<sup>1</sup> В подлиннике: нѣмир — снятие двойной м.

<sup>2</sup> Должно быть: ангѣли.

а(з) во(з)ноша(х) къ бг̃ж вса дѣла бл̃гаа.

Л. 234

тако(ж) и дх̃ъ. изыде на стрѣтєние еа. гла  
ше. не смоуцанса, ни сѹмниса преше(д)  
же на мѣсто его. нѣси видѣла николи (ж).  
бждѹ бо помощникъ. шбрето(х) бо в те  
бѣ покон и елико время. пребы(х) жи  
воуци в тебѣ. ти на земли, и дх̃ъ  
еа оукрепаше еа. и наставляше а,  
во(з)ноσιμοу на нѣса, и дондоша вла  
сти. и приде на стрѣтєние еа забы  
тныи грѣхъ еа. и рече камо идеши  
ѡ дше и дерзаеши взити на нѣса. по  
медли завиди(м) нѣ(с̃) ли ничего нашего въ  
тебѣ видим же и помощникъ сѹщи  
и с тобою. и ангг̃лъ твои и дх̃ъ тво(и)  
ра(д)ѹюцася <sup>1</sup> ѡ тебѣ. пако сътворила  
е(с̃) волю бж̃ию соуци на земли. и в(д)а ба  
тако(ж) приде на стрѣтєние си. и дх̃ъ  
бл̃(д)еи видѣвше ю. и вси плакашася,  
и рекоша, ѡ дше оубѣжавшиа на и  
створившаа волю бж̃ию на зе(м)ли сѹ  
щи. и се ннѣ ангг̃лъ твои, и дх̃ъ  
твон ра(д)ѹетса <sup>2</sup>. и вса власти изы(до)ша  
на срѣтєние еа и не шбрѣтоша. ни  
что(ж) своего в неи. ѡвѣщавъ ангг̃лъ  
и дх̃ъ ре(ч) имъ. ѡвратитеса стыдѹща.

Л. 234 об.

не могосте бо прелестити. дша соуца  
в телесѣ. и по се(м) слыша(х) гла(с̃) гл̃ющъ с высо  
ты небесныа. вознесете дшю сътво(р)  
шжю волю бж̃ию. да разоумѣю(т). пако  
е(с̃) бг̃ъ истиненъ. емѹ же са покланя  
ла е(с). и егда оубо възиде на нѣса. авое

<sup>1</sup> а҃ѹ — лигатура.

<sup>2</sup> а҃ѹ — лигатура.



и слыша(х) гла(с) глѹщъ, и тмы тмами  
 англѣ арханглѣ. вопиющи(х) и хва  
 лѹщи(х) бѣа. почю(и)ша бо сѧ, видѹщюу  
 знамее бжїе дрѣжаще. и вѣспиша  
 к не(и) едїне(м) гл(сѣ)мъ вѣпнюще. мѹжан(сѣ)  
 дшѣ и крепи(с). вси ра(д)ѹемсѧ с тобою сѹщи  
 на земли. и наставиша ю донде(ж) покъ  
 лонитсѧ пре(д) бгѣ(м) и. авие о҃убо михан(а)  
 и вѣи англѣстни. и па(д)шѣ поклони  
 шасѧ по(д)но(ж)ю ногуу его. и показаша  
 дши глѹще. ꙗко се е(сѣ) всѣ(х) бгѣ, и(ж) ство  
 ри тѧ по вбразюу и по по(до)бню. и предн  
 течашѣ пре(д) нею. свои англѣ вопни  
 глѧ, бжѣ помани тварь свою, се бо е(сѣ).  
 еѧ (ж) дѣла принесо(х) ти. на всѧ дни съ  
 твори еи по твоеи силе. и дхъ та  
 ко(ж) рече а(з) дхъ оживляѧ и дыхѧ. и  
 живыи в неи, имѣхове (ж) в неи покои.  
 въ время в неи (ж) живиховѣ. сътвори

Л. 235

емю по твоемю сждѣ. и бы(сѣ) гла(сѣ) бжїи и рече.  
 ꙗко(ж) мене не скорби. и а(з) не ускорбѣю еѧ.  
 и ꙗко(ж) помилова. помилована бжде(т). да  
 предастьсѧ. миханюу завѣтоу да  
 несеть ю в раю пища. до дни вѣскр(сѣ)нїѧ  
 да и та наслѣдоуе(т) съ всѣми стѣми.  
 и слыша(х) гла(сѣ). ꙗко ѿ тмы англѣ и архан(н)  
 глѣ. нди старецъ поющи(х) и славѹщи(х)  
 бѣа. и глѹщи(х) прв(д)нѣ еси ги, и соу(дн) тво  
 и истинныи. и нѣ(сѣ) лицемѣрства ѿ те(б).  
 во(з)даю комѹждо по твоемѹ сждѣ. и ѿ  
 вѣщавъ англѣ ре(чѣ) ми. видѣ ли ра  
 зюу мѣ ꙗко(ж) твори(т). каждо вбраще(т) ѧ  
 въ время бѣды. рѣ(х) г(сѣ)и и ре(чѣ) ми пакї  
 англѣ. во(з)ри на земли долѹ. ви(ж) беза  
 коню дшю, нсходѹщѣ ѿ тѣла. и ѧ(к)  
 же прогнѣва бѣа. ношъ и днѣ глѣще.  
 ничесо(ж) иного не има(м), токмо и с миро(м),

ади(м) и пие(м) кто бо е(с̄), съшедын въ адъ.  
и ше(д)ше возвестивъ и. тако сү(д) е(с) тү.  
и а(з) рѣ(х) прозорство. е(ж) сътвори и вса  
грѣхи. и блоч(д)ство е(ж) сътвори кжпно.  
вса пре(д) ни(м) сташа. въ время смр̄ти. и  
бы(с̄) емоу ча(с̄) тон золъ па(ч̄) соуда. а он же  
па(ч̄) пш(д)визашесѧ. добро бы емѸ было,  
Л. 235 об.

аще бы сѧ не роди(л̄). и приндоша анг̄гли  
пото(м). блазини (ж), анг̄гли не вебртоша  
мѣста в не(м). злини (ж) приаша д̄шю тж его.  
и с собою ношахж (т)ю. и егда оубозини, ѿ  
тѣла потрасошасѧ. триж(д)ы при  
ше(д) ркжще, ѡ окааннаѧ д̄ше. возри  
на свою пш(т). познаи жилище свое. ѿ  
нюдоу (ж) изыде. достон(т) бо ти паки вн̄и  
ти въ пло(т) свою въ д̄нь въскр̄с̄ниѧ.  
да въспринме(м). достоѧнъ дѣлъ сво  
и(х). внегда (ж) изыде пре(ди)течасе бы(в̄) оу  
неѧ. и анг̄л̄ г(с̄)н̄ г̄лѧ, ѡ окааннаѧ  
д̄ше. а(з) есмь твои анг̄л̄, пребыва  
вы в тебѣ. и доноса на кини(ж) д̄нь. вса  
дѣла твоѧ. га(ж) сътвори д̄нь и ношь.  
и аще бы владѣлъ собою, не бы(х) тї по  
слоужи(л̄) ни единъ д̄нь. но не возмого(х)  
его сътворити. бг̄ъ мл(с̄)тивъ и  
правди(в), и со(у)ди(в) и то ми повелѣ, не  
престати ѡ слоу(ж)бѣ. донде(ж) не пока  
еши(с̄). аще идевѣ къ праведному  
сүдини. ѿвращи(с̄) тебе има(м). ѿ д̄нешь  
наго д̄ни чю(ж) ѿ тебе бы(в). и д̄хъ постр(а)  
млю. егда(ж) доспѣвати. и хотѧщи  
и взыти на нбо. приближисѧ еи. троу(д) <sup>1</sup>

Л. 236

на трү(д) забытныи (ж) грѣ(х). и вадѣбныи срѣ  
тоша ѧ, дү(х) любодѣвыи, и прочаѧ вла

<sup>1</sup> тр — лигатура.

сти. гла ен доколе идеши в кааина до(у)  
ше. смѣла еси тещи на нѣбо. пож(д)и да вѣ  
ди(м) не имаети ли ничто(ж), наши(х) в тобѣ  
дѣ(л). не вижду бо с тобою помощника сѣа.  
и по се(м) слыша(х) гла(сѣ) с высоты неб(сѣ)ных. во(з)  
несете в кааину дшю да познае(т). тако  
тон е(сѣ) его(ж) заповѣди презрѣ. егда оубо  
взыде на нѣбо. ве(до)ша ю вси ангглан. и въ  
спиша едине(м) гласо(м). ѡ люте тобѣ в ка  
аина дше. почто сдѣла на земли зла  
а со(у)щи. и кии ѡвѣ(т) имаша дати бг҃у.  
прише(д)ши на поклонение ем҃у. и ѡвѣ  
ща анггль плача. плачитесь съ мною  
мон ангглан, и држзи мон. покаания не  
верѣто(х) в сени дши. ѡвѣщаша ен ан  
гилн. и реко(х) да возме(т)сѧ ѡ на(сѣ). ѡнелѣ  
бо приде сѣмо. смра(д) ен изиде во всѧ ны.  
и посе(м) приведена бы(сѣ) поклонитсѧ пре(д)  
г(сѣ)а. и показаша ем҃ бг҃а. створьшаго  
ю по образу, и по по(до)бню. свои же ен  
анггль приде, идѡше пре(д) нею гла,  
г(сѣ)и бѣ вседръжителю, азъ есмь ан  
ге(л) дша сѧ. ем(ж) приноша(х) дѣла ношна(м)

Л. 236 об.

и днь пре(д) тѧ. сътвори ен по твоемо(у) судо(у).  
и дхъ тако(ж) ре(чѣ). а(з) есмь дхъ пребывааи  
в нем. ѡнележе ро(ди)сѧ в миръ не послѣ(до)  
ва по моеи воли. сү(д)ен по твоем҃у соу  
доу. и бы(сѣ) гла(сѣ) бжии к нем ре(чѣ). гдѣ е(сѣ) пло(д)  
твой и за бл҃гаа. па(ж) сътворх ти,  
и положи(х) завѣ(т) межю тобою. и пра  
вдою и не просвѣти(х) ли слнца на тѧ,  
тако на праведнаго, шна(ж) оумолча не  
имущи ѡвѣта. и бы(сѣ) гла(сѣ) паки гла.  
праве(д)нын сү(д) бжии нѣ(сѣ) лицемѣрства.  
в не(м)же бо сътвори(т) мл(сѣ)ть. тон помн  
лованъ б҃уде(т). и(ж) бо мл(сѣ)тна не има(т) не  
помилованъ бо(у)де(т). да предасть сѧ а

нѣглоу тимилихоу. и(ж) е(с) на(д) мѣкамѣ.  
 да вверже(т) и въ тмоу кромѣшно(у)ю.  
 идѣ(ж) е(с) пла(ч) и скреже(т) зо(у)бо(м). да бѣде(т) до ве  
 ликаго дѣни соуднаго. и по се(м) слыша(х)  
 гла(с) ангглы архангглы глѹщѣ. праве  
 денѣ еси г(с)и. и вси сѣди твои, и еще  
 види(х) и се дрѣгал дѣша ѿ(ж) влачима бѣ.  
 двѣма ангглома. и плакашесѧ глѹ  
 щѣ помилоуи ма г(с)и. бѣ прв(д)ныи сѣдѣ  
 истинныи, ѿко дѣни. ѿ. дѣни е(с) ѿне  
 ле(ж) оумро(х). и преданѣ бы(х) двѣма ангглам(а).

Л. 237

и ве(до)ста ма на мѣсто его(ж) не видѣ(х) николи(ж).  
 и гла, к неи бѣ праведныи соуд(и)и. что ѿбо  
 сътвориша еси. или како немл(с)тѣва е(с)  
 была. и что ра(ди) предана бы(с) тацема а  
 нѣглома немл(с)тѣвома. идѣ(ж) не сътво  
 ри правды. и сего ра(ди) не сътворша пра  
 вды и мл(с)тѣн. сеи во время исхода  
 твоего. исповѣ(ж) оубо грѣхѣи своѧ ѿ(ж) съ  
 твори. сѹщии в мирѣ. и ѿвѣща(в) ре(ч).  
 не съгрѣши(х) г(с)и, и прогнѣвасѧ г(с)ь бѣ  
 прв(д)ныи, сѹ(ди)и внигда ре(ч). ѿко не съгрѣши(х),  
 поне(ж) сълга, или нѣ мниши сѧ сѹщии  
 в мѣрѣ исходащи. ѿко(ж) кож(д)о тамо съ  
 грѣшающѣи(х) танны. и скрывающѣи(х).  
 ѿ бли(ж)наго сдѣ бо нѣ(с) тако. егда прих  
 да(т) поклонитисѧ, прѣ(д) пр(с)толо(м) бѣжи(м),  
 и дѣла кождо любо добра, любо зла  
 и грѣси его ѿбличаютсѧ. и та слыша  
 вше оумолче. и не имоуши ѿвѣта. и  
 слыша(х) прв(д)наго соуд(а)ю глѹща. да приде(т)  
 ангглы дѣша сѧ и да стане(т) посреда. и  
 авѣ ставѣ дрѣжа в рѣкѣ свою писа(н)е.  
 и ре(ч) се сѣ(т) грѣси сѧ дѣша ѿ оуности его. да  
 и(ж) и до старости, ѿ вѣ. лѣтѣ оуности  
 его. аще е(с) повелѣние твое г(с)и. испо

Л. 237 об.

вѣ(дн) дѣло еѡ ѿ. еї лѣ(т) но рци грѣ(х) еѡ пре(ж).  
 ѿ. лѣ(т) оумертви еѡ и пришествиѡ сѣ  
 мо. собою кленоу(с) и силою моею, и мо  
 ими анг҃лы. ꙗко аще бы пока(а)ласѡ,  
 пре(ж) едино(м) лѣто(м), оумрѣ(т)вѡ его за е  
 дино лѣто. швращаньѡ ен. забылѡ  
 бы(х) еже сътвори пре(до) мною и приѡла  
 бы вставление. и прощение ѿ мене.  
 и ѡвѣща анг҃лѡ еѡ и рече. повелѣ  
 анг҃лоу пре(д)стати вноѡ. и вноѡ  
 дѡѡ. и в то(м) часѣ пре(д)ста и, позна ꙗ  
 дѡѡ та, и ре(ч) г҃(с)и дѡи рци свое дѣло,  
 что сътвориѡ еси. сама дѡѡ е(ж) се  
 ви(дн)ши со(у)щи в мврѣ. и ре(ч) ѡвѣщавши  
 г҃(с)и оу(ж) мимо. шло е(с) тѣло. ѡнѣле(ж) си  
 оуби(х), и кровь про(а)ѡ(х) еѡ на землю. и  
 се дроутое съблжди(х). не токмо(ж) се. но  
 и оубѣди(х) ю зѣло. приѡ(х) бо еѡ имѣ(н)е.  
 и рече б҃гѡ не вѣси ли ꙗко мѡчан ко(г).  
 ꙗко пре(ж) оумре(т) мѡчениѡ. и храни(м) е(с) на  
 се(м) мѣстѣ донде(ж) оумре(т). ѡ видивы  
 и ю, и слыша(х) гла(с) г҃лющѣ. да предасть  
 ю дѡю си в ржцѣ аратарѣ. сущему  
 въ адѣ. да заключа(т) ю в темници  
 адьстѣи. и да вверже(т) ю в мѡкѡ.

Л. 238

и да мо(у)чи(т)сѡ то(у). до великаго дѡи со(у)днѡ(г).  
 и паки слыша(х) гла(с) г҃лющѣ тмы тмами  
 анг҃лѡ поющи(х). и блг҃(с)вѡщи(х) б҃га и г҃лющи(х),  
 прв(д)нѣ еси г҃(с)и, и прави соудѡ твон. ѿ  
 вѣщаѡ анг҃лѡ ре(ч) ми, и ви(дн) ли всѡ си  
 павле и рѣ(х) ен г҃(с)и. и ре(ч) ми вослѣдѡи ми  
 и покажѡ ти мѣсто прв(д)ны(х) амо(ж) носѡ(т).  
 и въслѣ(д)ствоѡ(х) анг҃лоу, и возведе  
 мѡ на трее нѡ. и постави мѡ пре(д)  
 враты. и возрѣ(х) и видѣ(х) и блж҃ врата  
 и два столпа злата. пре(д) ними и двѣ

скрежали златѣ, на(д) двою сто(л)пѹ. и  
 сполнь писменѣ и вѣратисѧ къ мнѣ  
 анггль и ре(чѣ). блжны вше(д) въ врата си.  
 понеже бо вси вставѧ(т)сѧ, внити сѣ  
 мо. но токмо и пространство нмо(у)  
 щн(м), безлобие и ч(сѣ)то ср(д)це. и вопроси,  
 анггль г(сѣ)и, что ра(ди) писано е(сѣ) на(д) скрижа(л)  
 ю сею<sup>1</sup>. и ѿвѣщавъ анггль ре(чѣ) ми,  
 се сѹ(т) имена работающн(х) бгѹ всѣ(м) ср(д)це(м).  
 сѣдающн(х) на земли. и паки и рѣ(х) г(сѣ)и ѿ(к)  
 написанѹ ли быти на нѣсѣ имени его.  
 сѣ со(у)щими в мѹре. и ѿвѣщавъ ре(чѣ) ми.  
 тако не токмо имена н(х). но и вѣразы н(х),  
 и по(до)бье сѹжащн(х) бгѹ, и сѹ(т) сѣ дѣла на нѣсе(х).

Л. 238 об.

и знаеми ангглыми. и вши(д)ши внѹтрѣ  
 мѣста того. и видѣ(х) нсаю прише(д) целова(д)  
 ма. ра(д)ѹнса целовав же ма и ѿвращесѧ,  
 и въсплака ре(чѣ) ми, павле, прилѣ еси въ  
 сприятти трѹ(д) твои(х). се бо види(м) тако ве  
 лика блга, ѿ(ж) оѹготова бгѣ, и величи  
 и вѣѣти, но множиши ѿ члкъ не спо(до)  
 ба(т)сѧ н(м). праве(д)ни (ж) внидоу(т) въ мѣста си.  
 и ѿвѣщавъ анггль рече ми паки. егда  
 х(сѣ)тъ приде емѹ(ж) сѧ ты кланѧеши, цр(сѣ)тво  
 вати емѹ. тогда повелѣние(м) бжини(м). ра(з)  
 држши(т)сѧ первая земля си покрываетсѧ.  
 тако(ж) роса или слана. тако(ж) покрываетсѧ  
 ю. подасть ю бгѣ сѣты(м) его. сѣдащн(м)  
 на нѣи. и цр(сѣ)твѹе(т) бгѣ нашѣ в вѣки. и  
 снѣда(т) ѿ пло(до)въ его. и(ж) ти ннѣ оѹказа  
 ю, поглѧда(х) землю тѹ и видѣ(х). сквозѣ  
 ню рѣкѹ текущѹ млеко и ме(д). и блхѹ  
 на брезѣ рѣки тоѧ, дрѣвеса насаже  
 на, исполнь пло(до)въ. и коегож(д)о дрѣво  
 приношаше, и пло(до)въ, глѣ, на коеж(д)о  
 время, сла(д)кии разли(чѣ)ны, и видѣ(х), ѿѹнѣ

<sup>1</sup> В рукописи это слово по ошибке писца повторено два раза.

ки и(х) же высота. ѿ, лако(т) а другини,  
 ѿ. лако(т), и другинѧ. ѿ. лако(т), бѣ же свѣ(т)  
 зе(м)лѧ тоѧ, па(чѣ) сребра се(д)мерицею, и рѣ(х)

Л. 239

кое мѣсто се, и ре(чѣ) ми се е(сѣ) землѧ шбитова(нѣ)  
 наѧ. и ни ли си слышалъ писанаго.  
 блжнни кро(т)ци ѿко ти наслѣдѧ(т) землю.  
 прв(д)ны(х) дѣша оубо егда занде(т) ѿ телеси. на  
 си(ни) мѣсто приносими сѣ(т). ѿвѣщавъ.  
 анггѧн ре(чѣ) ми. вѣслѣдѣи ми да тѧ ве  
 дѣ въ гра(д) х(сѣ)въ. и бѣ(х) стоѧ на езерѣ(х), хе  
 рѣснстѣ(м) и взѧ(т) мѧ в корабль златъ. и  
 анггѧн помѧхъ пре(д) мною, донде(ж) поспѣ(х)  
 внити въ гра(д) х(сѣ)въ. сѣдѧще. и(ж) въ гра  
 де ра(до)вахѣсѧ ѿ мнѣ и злѣ. градѣущіи<sup>1</sup>  
 к ни(м). вше(д) же видѣ гра(д) х(сѣ)въ. и бѧше и  
 свѣ(т) его па(чѣ) свѣта мира сего свѣтѧсѧ.  
 и бѣ ве(сѣ) зла(т). и. вѣ, стѣнама ѡграже(нѣ)  
 бѧше. ꙗ. столпъ. вѣтрьюдѣ каѧж(д)о  
 стѣны. и. дѣ. ѡхѡжахѣ. и бѧше ѿ  
 западныхъ страны града, рѣка медве  
 нѧ, и ѿ юга его рѣка, молочна. и ѿ  
 восточныхъ страны его рѣка винна. и  
 ѡлѣѧ. и ѿ сѣверныхъ страны его, рѣ  
 ка маслиннаѧ. и се реко(х) къ анггѧлоу  
 г(сѣ)и что се сѣ(т) реки сиѧ. ѡбходѧ гра(д) сен  
 и ре(чѣ) . четыре реки на зе(м)ли ѡбразѣю(т)сѧ.  
 имѧ рѣцѣ текущии ме(д), ѡвсьнни. и  
 мѧ рѣцѣ текущии вино(м) ѡвпрѣ. имѧ

Л. 239 об.

рѣцѣ теко(у)щии ѡлее(м) гнѡнни. имѧ ре  
 цѣ теко(у)щии млѣко(м) ѡра(т). понеж оубѡ  
 и стѣни соѣщи в мѣрѣ. не требоваше  
 ѡсти и пити. но алахѣ и мѣчахо(у)сѧ  
 бѣга ра(ди). восхѡ(д) имѣ въ гра(д) да воздасть

<sup>1</sup> Вероятная порча текста (по-видимому, м. б. излѣзшеѡ).

бгѣ тмами, части и аз же види(х).  
 е(м) анггѣль вѣд(т) ма на рекоу ме(д)веноую,  
 а видѣ(х) тѣ исаню и ерению, и заха(р)ю.  
 и мѣхѣа и езекею. и прочаа пр(ѡ)рки, и  
 целоваша ма. и ркохѣ кѣ ангглоу  
 что е(с) пѣ(т) сѣи, и ре(ч) ми се е(с) пѣ(т) прр(ѡ)чѣски. и  
 всакѣ и(ж) wskвернаю(т) дшю свою. не съ  
 твори еа похоти бга ра(ди). егда изы  
 де(т) к бгж. и поклонитсѣ емѣ, и тако сы  
 предасть(с) миханѣ, введе(т) ю въ гра(д) на  
 мѣсто прр(ѡ)чѣское, и целоу(т) и, тако  
 дрѣга, или тако свон рѡ(д). тако створю  
 волю бжню, и возведе на сѣве(р)скѣ  
 ю странѣ града. идѣ(ж) рѣка вина.  
 и видѣ(х) тѣ, аврама нсака и пакова.  
 и дрѣгма и целоваша ма. и въспро  
 си(х) и рѣ(х) что се е(с) чѣколюбець, и стра  
 ннолюбець. аще изыде(т) из мира, по  
 клони(т)сѣ первое, предѣ престолѡ(м),  
 пото(м) же предасть сѣ миханѣ

Л. 240

и си(м). вхѡдѡ(м) въведе(т) и въ гра(д) сын. и вси пре  
 подобнии. целоу(т) е тако сѣа и брата.  
 и рече(т) имѣ, поне(ж) съхранисте чѣколюбеѣ,  
 и страннолюбие. и принидите наслѣдоу  
 ите гра(д) г(с)а нашего. и ко(ж)до по своемуу трж  
 дѣ примын, съ сѣыми въ гра(д) бжни,  
 и паки вѣд(т) ма, бли(з) рѣки текѣщиа вѣ  
 ѡ(м). и ѡ запада гра(д)оу и видѣ(х) тѣ мѣжа и же  
 ны сѣдѣща. и рече ми си соу(т) вдавшеса  
 ми сѣ изѡ всего ср(д)ца. не имѡущѣ в собѣ  
 прозорьства. всакѣ бо и(ж) веселит сѣ  
 ѡ бжѣ. и пое(т) всѣ(м) ср(д)це(м) бгж. тин (ж) восхо  
 да(т) въ гра(д). и бѣше посредѣ и ватарѣ  
 великѣ и высокѣ сѣло. и бѣ нѣкто  
 стоѡ ватарѣ, и лице его бѣше тако со(л)  
 нце. имѡущѣ в рѣкѣ своєю псалтырю  
 и гжсли. и поаше гла мнѣи анггла



своего. исполнаше ве(с) гра(д). и вси ко(у)пно  
 послѣшахъ его. со(у)ще и на столпѣ(х) вра(т) и  
 глахъ аллѣ(г)иѧ. и ꙗко(ж) потрѣстисѧ осно  
 ванию гра(д). и рѣ(х) кто си сѣ(т) г(с)и ꙗко силны(х).  
 и ре(ч) ми анггѣлъ се е(с) дв(д)ъ. се (ж) нб(с)наго іер(с)лма  
 врата. егда оубо приде х(с)ъ црѣ въкомъ.  
 с дерзованием(м) славѣ цр(с)тва его. са(м) паки  
 дв(д)ъ начне(т) пѣти, и вси прв(д)нии пою(т) с ним(м),

Л. 240 об.

посо(у)шающе аллѣ(г)їа. и рѣ(х) г(с)и ꙗко едїнъ  
 дв(д)ъ па(ч) всѣ(х) начинае(т) пѣти. Ѡвѣща(в)  
 же анггѣлъ ре(ч) ми поне(ж) х(с)ъ е(с) и сѣде ѡде  
 сно(у)ю ѡца. и двѣдъ пое(т) пре(д) ни(м) на. Ѱ. мѣ(м)  
 нбси. си ꙗкоже (си) бываю(т) на нбси. та  
 ко и на земли бываю(т). нѣ(с) бо азѣ безъ  
 дв(д)а, приносити жрѣтвѣ приноса.  
 телесе и крови х(с)ви ꙗко(ж) ни нбси<sup>1</sup> сверша  
 ю(т)сѧ. и рѣ(х) что се е(с) аллѣ(г)иѧ. Ѡвѣщавъ  
 анггѣлъ ре(ч) ми, пытаеши нищешн ѡ въ  
 сѣ(х), глѣть аллоу(г)иѧ. и(ж) е(с) жи(до)вьски(м) гла  
 со(м). ѡ бсѣ и ѡ анггѣлѣ(х) се оубо. проре(ч)нїе  
 аллѣ(г)иѧ естъ. мѣдны нама рн(м)<sup>1</sup> е(ж) естъ  
 слава бгѣ. ѡсновавшемѣ всѧ, блго  
 слови(м) кѣпно. и рѣ(х) еще кто пое(т) аллѣ(г)їа.  
 и стоашеѧ с нимъ не пою(т) грѣхн тво  
 ра(т). и еще ли кто болаи зѣло, пре(д)  
 вари всѧ въ гресѣ(х) ли сѣ(т). и Ѡвѣщавъ  
 анггѣлъ ре(ч) еще мѡгнн, не пое(т) презра  
 словеса, зна лице его. прозорлива со(у)  
 щн и не(до)стоинна. славыти бга створ(р)  
 шаго и. и Ѡвѣщавъ анггѣлъ ре(ч) ми  
 гради. вслѣ(д)ствїи ми да ти пока  
 жу, дша, невѣрны(х) и грѣшны(х). да вї  
 диши и мѣсто н(х). кое естъ и снїдо(х) съ

Л. 241

<sup>1</sup> Должно быть: на нбси.

анггѣл(ѣ), и взѣ(т) мѣ на запа(д) сѣнца, и тѣ ви  
дѣ(х) зачало не(с)ное основано велицѣ рѣцѣ  
воды. и воспроси(х) глѣ. что рѣка си во(д)на  
ѣ, и ре(ч) ми се е(с). акиантѣ морѣ <sup>2</sup> вѣходѣн вселено(у)  
ю. и егда бы(х) вѣ оноу страну и си она.  
и видѣ(х) и не бѣ свѣта на мѣстѣ то(м). но  
тма и скорбь и тѣга. и видѣ(х) рѣку ѡ  
гне(м) врѣщи(ѣ). и много мно(ж)ство моу(ж) и же(н)  
погрѣженыи в неѣ. до колѣноу, а дрѣ  
гѣ до пѣпа, а дрѣгѣ(ж) до ѣстнѣ. а дрѣ  
гѣ до вла(с) главны(х). и вѣ(с)проси(х) и ркохъ.  
что сѣ(т) си и(ж) вѣ ѡгненѣ рѣцѣ сѣ(т). и ре(ч) анѣ  
гѣлѣ си сѣ(т) ни теплѣ ни стѣдени. не вѣре  
тоша бо сѣ ни во число праведны(х), и(ж) время  
жи(т)ѣ своего на землю. ѡви бо не сѣтво  
риша волѣ бѣжѣни. ѡви вѣ гресѣ(х). и в лю  
бодѣлѣни(х) не престающе. донде(ж) изомро  
ша. и вѣспросиша кто сѣ(т) г(с)и. погрѣже  
нѣ до колѣноу. в рѣкѣ ѡгненѣи. и ѡ  
вѣщавѣ ре(ч) ми. си сѣ(т) исхѣдѣще изѣ це(р)  
кви. и вѣдающе сѣ въ словеса ми. тѣж(д)ѣ  
ѣ словеса свѣртѣсѣ хотѣше. а си(ж) по  
грѣжени и до пѣпа сѣ(т). и(ж) приемлю(т) тѣло  
и кровь х(с)вѣ, и ше(д)ше блѣдѣ(т). и не преста  
ша. донде(ж) изомроша. и погрѣжени же

Л. 241 об.

до оусно(у) си сѣ(т) ѡбѣжающе дрѣ(г) дрѣга. сѣ  
бравше сѣ вѣ цркви х(с)вѣ, а иже до вѣро  
ви и(ж) намизѣю(т) дрѣ(г) дрѣга, ~~сѣбравше(сѣ)~~  
~~вѣ цркви х(с)вѣ~~ <sup>3</sup> намещо(у)ще на ближиѣ(г).  
и виѣ(х) дроутое мѣсто тѣ зло. ѡ запа  
дныѣ страны рѣцѣ. различныѣ мѣ  
ки. и себе исполнѣ мѣ(ж) и женѣ. и ѡгне  
на рѣка течаше на нѣ. и возрѣ(х) же и  
видѣ(х) тѣ пропасть глѣбоку сѣщо(у) сѣ

<sup>1</sup> Так в рукописи.

<sup>2</sup> Слово приписано другими чернилами и другим почерком под строкой.

<sup>3</sup> Текст в рукописи вычеркнут.

ло, и в ни(х) многи д̄ша. дръга на дръгѣ  
и баше, глоубина рѣки тол. тако  
триста лако(т). и видѣ(х) ѿ воз(д)ѡхно(у)ша,  
и плачущася. и возопиюща помило(у)  
и ны г̄(с)и. и нигдѣ(ж) мл̄(с)ти, и воспроси(х).  
и кто си сѹ(т) г̄(с)и. и ѡвѣщавъ ре(ч) ми анг̄(г)лѣ.  
си соу(т) и(ж) не оуповаша на б̄га, имѣти по  
мощника, и въпраша и. аще д̄ша пре(ж),  
л̄. лѣ(т) ро(ди)выи, или. м̄. то сице вѣща  
ю(т) дръгъ на дръга. и глоубина пропа  
сть колико е(с), тако гло(у)бина мѣры не  
има(т). аще же и мѹчатсѧ доколѣ. ѿ(к)  
бѣдна<sup>1</sup> е(с). тако(ж) аще възъме(т) кто камень.  
и вержетъ въ кладѧ(з) глоубокъ зѣло. и по  
мнозѣ донде(т) дна, тако е(с) глоубина. аще бо  
мѣщаютъ в без(д)нѹ тѹ. а(з) же слы

Л. 242

ша(б) си въз(д)охнѹ(х). и възплака(х)сѧ ѡ снѣ члѣ  
ски(х). ѡвѣщавъ анг̄глѣ ре(ч) ми. почто  
плачешисѧ то ты ли еси мл̄(с)тивее г̄(с)а.  
бл̄гъ г̄(с)ь. и ви(ди) тако си сѹ(т) мѹки велики.  
долго трѣпи(т) ѡ снѡе(х) члч(с)ки(х), по пѹпъ  
комѹж(д)о, по своен воли творѧ(т). е(ж) вре  
мѧ на земли, и призрѣ(х) еще на вгнени  
ю рѣкѹ. и видѣ(х) тѹ члѣка стара влачї  
ма, и погрѣжаше и до колѣнѹ. и прї  
де анг̄глѣ и тмѣ люты(х)<sup>2</sup> имы в рѹкѹ его.  
желѣзо велико на четыре части ѡстро.  
и на не(м) изволочаше, оутрѡбѹ старцѹ  
оусты. и воспроси(х) и реко(х) г̄(с)и, кто е(с) ста  
рець, се емѹ(ж) творѧ(т) селнкѹ мѹкѹ. его(ж) си  
ви(ди)ши по(п) бѣ, не свершаша своѧ слѹ(ж)бы до  
брѣ. но не престаше пыѧ и ѡдѧ блѹ  
дѧ. приношаше и жертвѹ б̄гѹ. и въ  
странѹ сего мало видѣ(х) дръгаго ста(р)  
ца. его(ж) ноша(х) съ тщаниемъ текѹще и

<sup>1</sup> Так в рукописи.

<sup>2</sup> Должно быть: тмѣлнѹ.

ангглан лютин погрѣшиша ѿ до колѣ  
нѹ. въ ѿгненѣи рѣцѣ. и волна ѿгне  
на оудараше в лице тако бурѣ. и не да  
дахѣ емѹ рещи г(с)и помилѹи ма. и въ  
спроси(х) кто си е(с) г(с)и се. его(ж) ви(ди)ши еп(с)пѣ бѣ.  
и не свершивъ свое еп(с)пѣство добрѣ.

Л. 242 об.

и не хожаше въ блгоч(с)тѣи, по даномѹ  
емѹ. имени сѣтомѹ въ еп(с)пѣи, въ  
своеи жи(з)ни въ всен. не створи пра  
веднаго сѹда. и не помиловавъ вдо  
вица и сироты, и странна, и оубога  
презрѣ. ннѣ же въздастьсѣ емѹ про  
тивѹ дѣло(м) его. и видѣ(х) дро(у)гаго члѣ  
вѣка. въ странѹ того члѣка в рѣцѣ.  
ѿгненѣи до колѣнѹ. бѣста (ж) рѣцѣ его  
распростертѣ, и окровавленѣи  
кровию. и червие исхожахѣ изъ оу  
сть его и ѿ ноз(д)ри его. баше и стена  
вопиѣи и глѣ. помилѹи ма тако всѹ  
ждена. па(ч) всѣ(х) сѹщи(х) в мѹцѣ. и въ  
праша(х) ре(ч) ми. се его же видиши дѣла(к) бѣ.  
и(ж) идеше пр(с)но. и не(до)стонно съблѹ(ди) пре(д)  
бгмѣ. тѣм же и непрестанно пріе  
мле(т) мѹкѹ сию. и възрѣ(х) и видѣ(х) въ стра  
нѹ иного члѣка и дрѹгаго. его же вла  
чахѣ ангглан со тѣщание(м). и ввергоша  
и въ ѿгненѹ(ю) рѣкѹ. и бѣ до колѣнѹ.  
и приде ангглѣ мѹченѹи. иже имѣ  
ше бритвѹ ра(ж)женѹ великѹ. и тѣ(м)  
срѣзаша оустнѣ того члѣка. и пазы(к)  
же також(д)е. и постена(в) възплакавъ.

Л. 243

и въпроша(х) кто е(с) се г(с)и. сего(ж) видиши, чте(ц)  
бѣ, и(ж) оучаше лю(ди). са(м) же заповѣ(ди) бжигѣ не съ  
храни. еще (ж) възрѣ(х) и видѣ(х) мно(ж)ство дрѹ  
гое, пропасти на том же мѣстѣ. и

баше посре(ди) мѣста того, мно(ж)ство мѹ(ж)  
и женѣ и червие ѿдаѹхѣ(т) ѿ. а(з) же паки  
въсплака(х)сѧ и въстена(х) и рко(х) г(҃)и. кто  
си сѹ(т), и рѣ(чѣ) ми и(ж) лихвы прилагающе. и  
надѣющеся богатъствѣ. аще не на  
дѣющеся на б҃га имѣти помощника.  
и принидѹ(х) и видѣ(х) дрѹгое мѣсто. тѣе  
рдо зѣло. и ѡбѣше тако стина ѡкрѣ(г)  
его. и моужа и жены грызѹща зѣбы  
ѧзыки своѧ. и рко(х) кто си сѹ(т) г(҃)и. и рѣ(чѣ)  
ми си сѹ(т) сварѹщесѧ съ дрѹгѹ(м) въ цр҃кви.  
и словеса б҃жиа не внимающе. и оҹни  
чижающа б҃жиа книги. тѣм же бѣ(з)  
престани приемаю(т) свою мѹкѹ. и въ  
зрѣ(х) и видѣ(х) ста(р)ца до колѣнѹ въ пропа  
сти. и бѣ(х) видѣние его тако кро(вѣ) и рко(х).  
что е(с) мѣсто се г(҃)и. и рѣ(чѣ) ми си вси юже  
пропасть ю(ж) видѣши ты. сѹ(т) всѧ мѹки и  
видѣ(х) мѹжа и жены. погро(у)жены до  
оҹстнѹ, въпраша(х) кто си сѹ(т) г(҃)и, и рѣ(чѣ)  
си сѹ(т) потворници. и(ж) даѹхѣ мѹжемъ

Л. 243 об.

и жена(м) потворы, и во(лѣ)шбы. и не даѹ  
ше и(м) покоѧ донде(ж) изомроша. и видѣх  
дрѹгиа мѹжа и жены до полѹ гораще.  
въ велицѣ ѡчерненѣ зѣло. и въ про  
пасти ѡгненѣи. и въстена(х). въсь  
плака(х)сѧ и въспроси(х). и рѣ(чѣ) ми си сѹ(т) пре  
любодѣи. и(ж) имоуще своѧ жены. пре  
любодѣѹхѣ, и жены тако(ж) ѡбразо(м),  
прелюбодѣѹхѣ, имѹще своѧ(г) мѹжа,  
тѣм же беспрестани. приемаю(т) мо(у)  
ки своѧ. и видѣ(х) тѹ дѣвцю. имѹща  
ризѹ ѡсквернены, и види(х), дѣ, ань  
ге(лѣ) страшны имѹхѣ в рѣка(х) свои(х), ве  
риги раж(д)ежены. възложиша на шѣ  
ѿ тѣ(х) дѣвѣ. и ведоша ѿ в мѹкѹ. г҃ла а(з)  
плакахсѧ, и въспроси(х) анг҃ла и рѣхѣ

что си сѹ(т) г(с)и. и ре(ч) си сѹ(т) двѣ и(ж) двою сѹ  
ща wskвернена двѣство свое, пре(ж)  
брака. ро(ди)теле(м) невѣдѹщи(м). тѣ(м) же  
ти приемле(т) мѹкѹ. и еще вѣзри(х) и вѣ  
дѣ(х) моѹжа и жены, ѿрѣзанами рѣк(а)  
ми сѹщи, и ногами сѹща на мѣстѣ.  
слана и снѣга наги. и червие ѿдахѣ(т)  
а. и видѣ(х) вѣспроси(х) кто си сѹ(т) г(с)и. и  
ре(ч) ми си сѹ(т) иже сироты и вдовица.

Л. 244

и нищѣм не помилуваша, и не оуповаша  
на бѣга. и тѣм же вѣсприемлю(т) мѹкѹ сѹю.  
и видѣ(х) другѣм, и вѣзрѣ(в) мѹжа и жены  
висѣща, на(д) течение(м) рѣки том. и бѣ  
хѣ ѿзыщи и(х) сѹси ѿ жажды. и много пло(д)  
различны пре(до) очима и(х) сѹща. и не даде  
хѣ и(м) вкѹсити ѿ ни(х). и вѣспросихѹ  
кто си соѹ(т) г(с)и. и ре(ч) ми си сѹ(т) и(ж) пре(ж) оѹчине  
наго времени. раз(д)рѹшающа алачеж.  
тѣ(м) же и беспрестани приемлю(т) свою  
мѹкѹ. и видѣ(х) дро(у)гѣм мѹжа и жены,  
видаща по перси и по власы когтми  
желѣзными, и драхѣ(т) а и рко(х) что сѹ(т)  
си г(с)и. си сѹ(т) оѹтваряюще(с) сами. не сво  
и(х) ра(ди). моѹ(ж) в любодѣлнии ра(ди). тако(ж) и мѹ  
жи. тѣм же беспрестани приемлю(т)  
мо(у)кѹ. видѣ(х) дрѣвѣм мѹжа и жены.  
червлены бѣ видѣние и(х) ѿко кровь.  
сѹща в пропасти ѿгненѣи. и теч(а)  
ше ѿгнена рѣка, и вѣспроси(х) кто си  
сѹ(т) г(с)и. и ре(ч) ми сии сѹ(т) сѣтворшен беза  
коние. в содомѣ(х) и гоморѣ(х) с мѹжи зло  
шера(з)нѣ. тѣ(м) же бѣ(з)престани приемь  
лю(т) мѹкѹ свою. и видѣхѹ дрѣвѣ<sup>1</sup> мо(у)жа  
и жены оѹкрашены. въ свѣтлы ризы,

Л. 244 об.

сущаѡ вслеплєны ѡчиѡма въ пропасти  
 ѡгненѣи. и въспросихъ кто си сѹ(т) г(с)и.  
 и рече(ч) ми си сѹ(т) иже ѿ поганы(х), сътво(р)ше  
 и мѡ(с)тъ. а бѣга не познаша, тѣ(м) же бече(з)  
 престани. въсприемлю(т) мѡкѹ. и въ  
 зри(х) и видѣ(х) дрѹгнѡ мѡжи и жены. на(д)  
 стєны ѡгнєныи, и звѣрь истєрза  
 хж(т) ѡ. не побѣстимо понє рещи. пѡ  
 милоѹ ны. и видѣ(х) анггѡла сущаго на(д)  
 мѡкою. вє(л)ми. прєтѡща и глѹща, по(з)на(и)  
 тє сѡна бѣжнѡ. прє(ж) бо рко(х) ва(м) и не слыша  
 прочитаємо(м) бѣжнѡ(м) книга(м). и  
 не послѹшастє. правєдныи сѹ(д) бѣжнѡ  
 потребъ и, вы дѣла бо ваша привє(до)  
 ша привє(до)ша<sup>2</sup> вы в мѹкѹ свою. а(з) же по  
 стєна(х) и въсплака(х)сѡ, и рко(х) кто сѣ сѹ(т)  
 г(с)и. си сѹ(т) жены ѡ(ж) растлишии тѡварь  
 бѣжнѹ. но(ѹ)ждєю и по бѣдѣ и(з)носѡщии  
 ѿ оѹтробы. и сии сѹ(т) мѹжи бывше с нѣ  
 ми дѣти (ж) и(х) молиша бѣга. и анггѡла со(ѹ)  
 щаго на(д) мѡкою глѹще, ѡмсти на(м),  
 ѿ обиди(н)вши(х) на(с). си бо растлѣша тѡварь  
 бѣжнѹ. имѡ оѹбо бѣжнѣ имѡше и за  
 повѣ(д), и(ж) бѣжнѣ не съхраниша. нѡ  
 даша н(ы) псо(м) на ко(р)млю и сви(н)ѡ(м), и на по

Л. 245

праннє. ѡво ввергоша ны в реко(ѹ). дѣти (ж)  
 тыи предани бывше анггѡлѹ тимєлєхѡ(ѹ).  
 и(ж) є(с) на(д) мѹками. на приношенїє. прѡстра  
 нна мѣста мѡ(с)ти, ѡца и мѡтръ въ  
 врещи въ вѣчно(ѹ) мѡкѹ. по се(м) же вѣдѣ(х),  
 дрѹгнѡ мѡжа и жены. прєпѡсаны  
 порты. исполнь пєкла смєрдѡща и тє  
 лѡа. и ѡгнь и змєєвє ѡблѡжахѡ око  
 ло шини и(х). и рамѹ и ногѡ влачахѹ(т) ѡ. а

<sup>1</sup> Описка, должно быть: дрѣгнѡ

<sup>2</sup> Повтор в рукописи.

нѣгли имоуще рогѣ. ѿгнѣныи тѣми  
 роги. водахоу(т) <sup>1</sup> а глѹще, почто не ра  
 зо(у)мѣсте времеѣ. внегда бѣ ва(м) покл(а)  
 нати(сѣ), послужити бж. и въпраша(х)  
 и кто сѹ(т) си г(сѣ)и. и ре(чѣ) ми си сѹ(т) черноризци,  
 ѿрекшесѧ мира, и ѿбра(з) носивше, и  
 похо(т) же мирская сътвори, и оканы и(ж),  
 не сътвориша любве. и ни единомъ въ  
 довица и сироты не помиловаша. и  
 странна не приаша ни еди(нѣ) днѣ. ни(ж) по  
 миловаша блн(ж)наго. ни единомъ млтвы  
 чисти не принесоша бг҃у. за многоу  
 и(х) лѣность. и житискѣа печали. и за  
 пинахо(у) имѣ сътворити право и пре(д)  
 бго(м), и анг҃л и(ж) ѿехожахъ сквозѣ всѧ  
 мѣки. видѣвше (ж) а сѹщии в мѹцѣ. рко

Л. 245 об.

ша и(м), тако рци не ра(ди)хо(м) ѿ себе. за что вы  
 приведоша съ дроу҃гнѧ мѹки. и ти та  
 ко(ж) ркоша и(м). мы поне(ж) в мврѣ бѣхо(м). и  
 видѣхо(м) всѧ грѣшнии. взирахо(м). бо  
 ва(сѣ) въ стѣмѣ ѿбразѣ. и блжнхо(м) вы  
 глѹще. си сѹ(т) прв(д)нии раби бжнн. по  
 не(ж) и вы въсприемлете вѣчноу мѹ  
 кѹ. а(з) же постена(х), и въсплака(х)сѧ и  
 рко(х). ѿ лютѣ роду члч(сѣ)комѹ. ѿ лютѣ  
 грѣшнико(м), почто родиша(сѣ). и ѿвѣ  
 щавъ анг҃лѣ ре(чѣ) ми. егда млтвѣ  
 неси бга. бг҃ъ блгѣ е(сѣ). свѣдын ꙗко  
 е(сѣ) сѹ(д), попусти комѹждо. да свою во  
 лю сътвори(т) ꙗко(ж) хоще(т) на земли. и па  
 ки въсплака(х)сѧ. тогда зѣло ре(чѣ) ми  
 что плачешн(сѣ), не оувидивъ велики(х)  
 мѹ(кѣ). въслѣдѹи ми и оузриши бо(лѣ)ша си(х),  
 се(д)мерицею, и взл(т) ма ѿ западны(х) мѹ(кѣ).  
 и постави ма над кладѣзе(м). и блше

<sup>1</sup> Описка, должно быть: водахоу(т).



запечатанъ. ѿ. печатен. и ѿвѣща(ѿ)  
 иже, съ мною анггль рѣ(ѣ) къ анггль. сѣ  
 щемѣ на мѣсте то(м). и ѿверзи оуста  
 кладею, да възлюбленникъ бѣжи  
 павелъ види(т). ꙗко дана емо(ѣ) е(ѣ) власть  
 видѣти вса мѣки. и рѣ(ѣ) къ мнѣ анъ

Л. 246

ги(л) стани из(д)алека. да во(з)можеша пре  
 терпѣти и смра(д). егда оубо ѿверзъ  
 кладе(з) ѿ без(д)нъ. и абие исхожаше па(ѣ)  
 всѣ(х) мѣ(к). и возрѣ(х) вонь долоу и видѣ(х)  
 ꙗко и камене гораше въ всѣ(х) частѣ(х)  
 его. и оустота его то(ѣ)ю члѣка вмѣста  
 щан. ѿвѣщавъ анггль рѣ(ѣ) ми. ꙗко  
 аще кто вверже(т) в без(д)нѣ. и сы кладе(з)  
 памяти емѣ нѣ(ѣ) оу(ж). в вѣки пре(д) ѿцѣмъ  
 нб(ѣ)ны(м). и сѣ(м) дѣ(м). и с пр(ѣ)тыми ангглы  
 его. и рко(х) кто си соу(т) си г(ѣ)и. вметае  
 ми в кладе(з). и ѿвѣщавъ анггль рѣ(ѣ)  
 ми, и(ж) не исповѣдаша ꙗко ис(ѣ)тъ не сниде(т)  
 въ плоти. ꙗко ро(д)и его двѣ мѣри. и не  
 глѣущи(х) хлѣба блг(ѣ)вни и чаши сѣа бѣа.  
 несущаго тѣла и крови х(ѣ)вы. и въ(з)рѣ(х)  
 на запа(д) ѿ всѣ(х) ѡ(ж) видѣ(х) тѣ, червь неоу  
 сыпающин. в мѣсто идѣ(ж) е(ѣ) скреже(т) зѣ  
 бо(м). и баше в долготѣ червь лако(т) еди(н).  
 имаше же двѣ главѣ, и видѣ(х) тѣ  
 мѣжа и жены, въ грозѣ тон и скре  
 же(т) зѣбне(м). и въспроси(х) и рѣ(х) кто си сѣ(т) г(ѣ)и.  
 сущемо(ѣ) на мѣстѣ сѣ(м) и рѣ(ѣ) ми си сѣ(т) глѣще  
 и ꙗко х(ѣ)тъ нѣ(с) въставъ из мѣр(т)вы(х). и рѣ  
 ко(х) г(ѣ)и нѣ(ѣ) ли оугна на мѣсте сѣ(м), и согрѣ

Л. 246 об.

нѣа нѣ(ѣ) сѣе ничто(ж). но то(ч)ю снѣгъ и гро  
 за. и рко(х) аще оубо слѣнцѣ въснѣа(т) на мѣ.  
 не съгрѣют ли сѣ. и рѣ(ѣ) ми анггль,  
 аще. ѿ. слѣнцѣ въснѣа(т). николи (ж) не съ

грѣтсѧ. поне превосходн(т) зима мѣ  
ста сего. се(ж) слышавъ въсплакахсѧ.  
и воздо(х)нувъ паки и реко(х), добро бы  
было на(м) грѣшнико(м). аще бы(х)о(м) сѧ  
не ро(ди)ли. и вси грѣшници и(ж) сущи  
на мѣстѣ то(м). и видащи мѧ плачю  
ща(ѣ) съ анггѧмъ. въспниша и ти въ  
сплакаша(ѣ). и по си(х) видѣ(х) нѣо ѿве(р)сто.  
миханлъ арханггѧлъ. завѣтѣ исхо  
даща съ нѣси. и с ни(м) всѧ воннѣства  
анггѧльскаѧ. снндоша на(д) сущаѧ,  
в мѣка(х), и рокоша помилѣи ны ми(х)а  
налъ арханггѧлъ, завѣтѣ и мл(ѣ)ти.  
ты бо мѧи за члч(ѣ)тво. и мѧтвами  
доселе стон(т) землѧ. и видѣху(м) оу(ж) сѣ(т),  
познахо(м) сѧ бѣиѧ. аще бо мощно  
на(м) бѣ. даже не впали бѣхо(м) в мѣсто  
се. слышахо(м) тако сѣ(д) е(ѣ). и воз(д)ание пре(ж)  
исшествиѧ нашего из мира. но по  
хоти печали житинскиѧ. не да  
ша на(м) покаѧти(ѣ). и ѿвѣща(в)ъ анггѧлъ

Л. 247

и ре(ѣ). слышите сущи в мѣка(х), ми(х)анла  
ггѧща. а(з) пре(д)стоѧ(х) пре(д) бгмъ въ всѧ ча  
сы живыи тако не замедли(х) дне единого  
ни ноцѣ. мола беспрестани за роу(д) чло  
вѣческии. сами (ж) не премеднисте, ни  
единого дни творяще безаконне, и  
пре(д)идосте, время в сѣете. в не(м)же  
бѣ поманути сѧ. аз же моли(х)сѧ до  
днен до ннѣ. донде(ж) послѣтъ дож(д)ъ на  
землю. дондеже землѧ прозѧбне(т), пло  
ды своими, глѧ ва(м) аще кто сътвори(т)  
и мало добро. трѣди(х)сѧ, застѣпа  
ѧ и его ради. да избѣде(т) люта мѣченїѧ.  
гдѣ покаѧниѧ погоубиште время  
полезно. ннѣ же плачетсѧ и а(з) пла  
чу(ѣ) с вами. и со мною блазни аггѧи.

и съ возлюблены(м) павло(м). донде(ж) оуще  
дри(т) бл҃гини бл҃гѣ. подасть ва(м) покон.  
слышав же словеса сии въспиша. и  
въсплакаша(сѣ) зѣло и глахѣ единѣмъ  
часо(м). помилѹи ны снѣ бж҃ин, въстена(вѣ)  
паве(лѣ) и ре(чѣ). г҃(сѣ)и помилѹи ны свое съз(д)аніе.  
и паде михаилъ на лицѣ свое(м), и тако(ж)  
сътвориша тмы тмами анг҃лѣ. и  
па(до)ша пре(д) лице(м) бж҃ини(м). и глахѣ кж҃пно по

Л. 247 об.

милоѹи г҃(сѣ)и, свое съз(д)анье, оущедри снѣ  
чл҃вч҃а. помилѹи свои вбра(з). и азъ пре  
зрѣ(х) и видѣ(х) зыблюще(сѣ) нѣбо, яко древо  
ѿ вѣтра колеблемо. внег(д)а па(до)ша всѣ  
на лицѣ и(х) пре(д) престоло(м). и види(х). дї. ста  
рца и. кѣ. и. дѣ. животны(х) поклонѣша(сѣ).  
и види(х) олтарь бж҃ин, и запонѣ и пре  
столѣ, и вса вселенаа. и вѣа(т) са ды(м)  
бл҃гый вонѣ, блн(з) пр(сѣ)тла, бж҃ина. и слы  
ша(х) гла(сѣ) глаголющѣ что ра(ди) молитѣ ма ань  
гиліе. слуги въспиша молаще(сѣ). вѣ  
даши твою блг(д)ѣ велико(ѹ)ю на чл҃ко  
любьствѣ, паки по се(м) види(х). Ѡверсто  
нѣбо и снѣ бж҃ина сходяща съ нѣбсѣ, и  
оусло на главѣ его. и видѣвшеи сѹще  
и в мѹка(х) въспиша вси едине(м) г҃л҃со(м) гл҃ю  
ще. и въпниюще помилѹи ны снѣ бж҃ин  
вышняго. ты бо еси всѣ(м) подаа на не  
беси и на земли. и ны тако(ж) помилѹи.  
Ѡнелѣ бо видѣхо(м) тѣ и почихо(м). изы  
де гла(сѣ) ѿ снѣ бж҃ина, на вса мѹченики  
гласите, кое дѣло сътвористѣ, да  
просите оу мене покоа. кровь моа  
за ны про(л)іана бы(с). и ни тако(ж) покаа  
сте(сѣ). ва(с) ра(ди) заоушенѣ бы(х) за ланитѹ.

Л. 248

и не покаѡстѣ(с̄). за вы венець терновъ  
 носи(х) на главѣ. и ни тако(ж) не покаѡстѣ(с̄).  
 воды проси(х) висѡ на кр(с̄)тѣ, и дасте ми  
 учѣ(т), и со зо(л̄)чню розмѣше(н̄). копье(м) пробо  
 доша ми ребра деснаѡ, за нма члѣ ра  
 бы моѡ, прр(ѡ)ки и прв(д)ники избиша. и на(д)  
 всѣми да(х) ва(м) мѣсто покаѡннаѡ. ннѣ(ж)  
 миѡанлъ ра(ди) архѡ(н̄)ги(л̄), павла ра(ди) любовь  
 ника моего. его(ж) не хошѣ wskорѣѣти,  
 и еще па(ч̄) блгостью моего въскр(с̄)нѡ ра(ди),  
 и з<sup>1</sup> молитвы и(х). се даю ва(м) покон, и сѣ  
 щи(м) в мѣцѣ. кон, и въ днѣ и в ношѣ.  
 стѣла не(д)ла. и въспниша вси и ркоша и.  
 блг(с̄)ви(м) тѡ г(с̄)и бѣ тако пода на(м) на покон  
 днѣ того. иде(м) извѣстно познахо(м).  
 тако достон(т) грѣшники(м) таковаѡ мѣ  
 ка. нема(с̄)твѣ бо сѣ(д). не сътво(р)шемѣ  
 мл(с̄)тнѣ. и по си(х) же ре(ч̄) ми анггль ви(ди)лѣ  
 всѡ си и рѣ(х) еи г(с̄)и. и ре(ч) ми въслѣ(д)ствѣи  
 ми да тѡ в ран. да тѡ видѡ(т) сжщни  
 тѣ прв(д)ници. се бо чаю(т) тебе готови  
 сѣще на вѣрѣтение твое. с ра(до)стью  
 и веселѣне(м). и въслѣдова(х) анггль. и взѡ(т)  
 ма оустремленѣ дѡха стго. и постави  
 ма в ран, и ре(ч̄) ми мѣсто се е(с̄) ран еде(м)скѣи.

Л. 248 об.

его(ж) испадѣ ада(м) и жена его. вше(д) же в ра(и)  
 видѡ истокъ вода(м). и бѣ ми повѣдо  
 ваѡ анггль. и призри(х) на водѣ. се бо  
 е(с̄) рѣка фѣгонъ. вѣхожающѣа всю  
 землю, евла(д)скѣю. и дрѣгаѡ истиго(н),  
 обѣхожающѣа всю землю егѣпе(т)скѣю.  
 и тре(т)ѡ тигръ ѡ(ж) пре(д) сѣрѣю. и д̄. ѡ,  
 ѡфра(т) напаѡѡ землю средѣре(ч)нѣю. въ  
 шед же въ дрѣгое мѣсто. видѣ(х) дрѣ  
 во сажено. и оѣ кореньѡа его воды и

<sup>1</sup> Описка, должно быть: и за.

схожахъ. и ѿтѹдѹ баше зачало че  
тырини рѣки. и дхъ бѣжи почива  
ше. на древѣ томъ. внигда (ж) дыхатѣ  
дхѹ. ндѡхѹ воды и вѣспросихъ ѿ се(г)  
древа. сѹ(т) текѹщии воды сѣа. и ре(ч) мѣ  
іако исперва. пре(ж) зе(м)ла и нѣси, авле  
ныа, и всѣ(х) видимы(х) дхъ бѣжѣи но  
шашесѡ верхѹ воды. ѿнѣле(ж) повелѣ  
ниє(м). бѣжи(м). іави(с) нѣси и зе(м)ли, и дхъ бѣ  
и почиває(т) на древѣ сѣ(м). и іа(т) ма за рѣко(ч)  
и доведе ма бли(з) древа разоѹмнаго и  
добра сѣло. и рече ми се є(с) древо. еже  
им же вниде смѣрть въ весь миръ.  
ѿ сего взє(м) ада(м) ѿ жены снѣсть. іа(д)  
изгнанъ бы(с) из раѡ. и показа(в) ємѹ

Л. 249

дрѹгое древо посре(ди) раѡ, и ре(ч) ми се є(с) древо  
животное. и баше хероѹви(м), и пламе(н)  
ное врѹ(ж)є стрєги и. мнѣ же смотрѡщѡ  
древа. видѣ(х) двѣ издалеча градоѹ  
щѡѹ, в. стѣ анггѣ. градоѹща и рко(х).  
г(с)и, кто сѹ(т) си градоѹща в велицен славѣ.  
и ре(ч) ми се є(с) двѡа мѣне. мѣти г(с)на и при  
шедше же, бли(з) целова ма. и ре(ч) ми ра(д)ѹ<sup>1</sup>  
исѡ любимиче бѣжи анггѣмъ и чѡко(м).  
и еще (ж) тон глѡщи, видѣ(х) три градоѹ  
ща издалеча. и красны(м) взоро(м). и шєра  
зи и(х) свѣтѡ(х)сѡ с ними. анггѣи помѡхъ  
пре(д) ними ндоѹща. и ркостє кто си сѹ(т)  
г(с)и, и ре(ч) ми си сѹ(т) ѿцѣи лю(д)стѣи, авра(м),  
исакъ, и іаковъ. и прише(д)ше бли(з) цело  
ваша ма и ркоша. ра(д)ѹисѡ возлюбленє  
бго(м) и анггѣмъ, и чѡко(м). и еще си(м) глѡ  
щи(м). видѣ(х) дрѹгаго издалеча ндоѹща  
красна сѣ<sup>2</sup>. и анггѣа єго поѹща. и рѣ(х)

<sup>1</sup> аѹ — лигатура.

<sup>2</sup> Так в рукописи.

кто е(с̄) г(с̄)и, красны взоро(м). и ре(ч̄) ми не знае  
ши ли его. и рко(х) г(с̄)ини. и ре(ч̄) ми, се е(с̄) мовсѣ  
и законодавецъ. и емү(ж) бг̄ъ законъ  
дасть. и бли(з) мнѣ бы(с̄). абие въспла  
ка. пото(м) целова ма и ре(ч̄). блжнѣ еси  
павле. азыкѣ вѣрѣа словеси твоемо(у).

Л. 249 об.

и еще семү гл̄щю. приидоша дрѹгини.  
и видѣвше ма ркоша. ты еси паве(л̄).  
прославыни на нбси и на земли. и рь  
кохъ кто вы есть, и ре(ч̄) первыи, азъ  
есмь исана, его(ж) претремана сил пи  
лою древеною. и дроүги ре(ч̄) а(з) есмь ере  
меа побьеныи ѿ сновъ изрѣвъ погж  
бленыи. и еще семѹ гл̄щю приде дрѹ  
гини, издавеча вопиа и гл̄а. блжнѣ  
еси павле возлюбленыи бг̄о(м). и рко(х) кто  
е(с̄) г(с̄)и и ре(ч̄) се е(с̄) нон иже бѣ во времяа пото  
па. и целоваховѣса. ра(д)үта (ж) са зѣло  
ре(ч̄). ты еси павелъ возлюбленыи пре(д)  
г(с̄)мь. а(з) же воспроси(х) кто еси ты. и  
ре(ч̄) а(з) есмь нон иже въ времяа потопа.  
гл̄ю (ж) ти павле тако сътвори(х), р̄. лѣ(т̄).  
дѣлаа киѡ(т) не съвлача са. ими(ж) бѣ  
вболенъ свитами. и не стрнгохъ  
вла(с̄) главы своеа. еще же воздержа  
ниа(м) пост(х)са. и не приближиха  
къ свои женѣ въ. р̄. лѣ(т̄). и власи гла  
вы моеа не при(до)ша възрасте(н̄)е(м)ъ. ни (ж)  
вскверниша м(о)и свиты. и моли(х)са  
чл̄ко(м). тѣхъ лѣ(т̄), покантеса гл̄а,  
граде(т) потопъ водныи на вы. ѡ

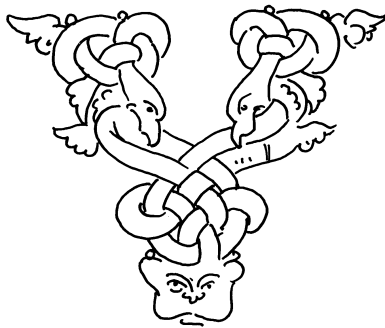
Л. 250

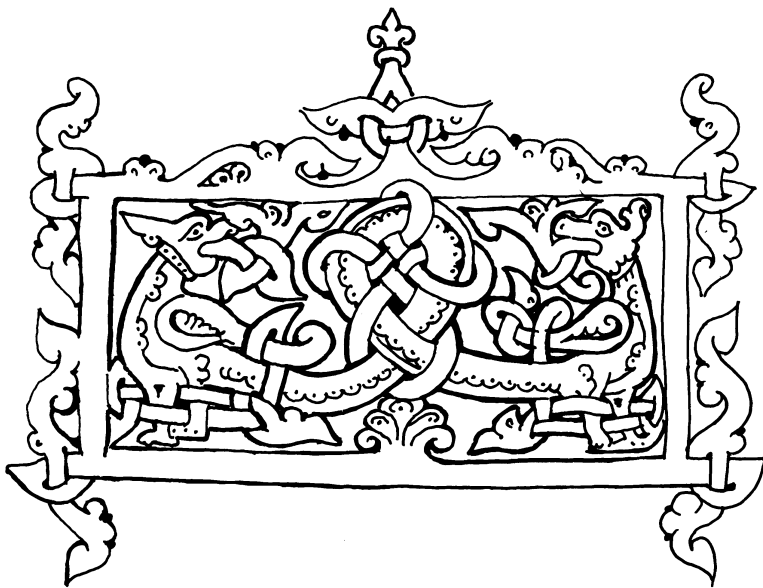
ни(ж) смѣахъса словесе(м) мои(м̄) и гл̄ахү. но во  
ѡно времяа мощно е(с̄) неправдѣ. но могли  
и съгрѣшати и блү(ди)ти. не поүщани  
бг̄ъ бо си(х). не види(т) ни свѣсть быва

емы(х) ѿ на(с̃) чл̃кѣ. ни е(с̃) воды потопныа  
 миру. и не престаша съгрѣшающа.  
 дондеже бг̃ъ потреби(т)а всаку паш(т).  
 иже имаше дх̃ъ животенъ. в себе вѣ(ж)  
 тако любн(т) г̃(с̃)ь праведника единого па(ч̃)  
 всего мира грѣшны(х). гл̃ю же ти па  
 вле блженыи азыхъ и(ж) вѣрже(т) тобою.  
 и вбращеса в(и)дн(х) ина два, издалеча въ  
 спроси(х), кто е(с̃) сил̃ г̃(с̃)и, и ре(ч̃) се е(с̃) нльа,  
 и елисѣи. и прише(д)ши целоваша ма.  
 и рко(х) има кто еста вы. и ѿвѣщавъ  
 единъ ѿ нею рече. а(з) есмь нльа прр(о̃)кѣ,  
 и се е(с̃) елисѣи его(ж) никто(ж) може(т) ѿ мира лю  
 бве бжиа разлчнтн. а(з) есмь нльа по  
 молнвысѣ по словеси моемѣ не вдо  
 жднвыи. г̃. лѣ(т). и. ѿ. м̃(с̃)ць, непра  
 вды ра(дн) члч(с̃)кнѣ. правднвъ бг̃ъ исти  
 ненъ. творѣи наю оугодннко(м) его.  
 многожды бо молѣхъ(т) его гл̃юща ань  
 гилн. и ре(ч̃) г̃(с̃)ь, потрпнтѣ донде нльа  
 помоли(т)сѣ, ѡ без(д)ожьн, повелю ѡ се(м)

Л. 250 об.

послю дож(д)ь на землю. бг̃ъ нашемо(у) сла(в̃)а:





**СЛОВО О ВИДЕНИИ СЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА  
Господи, [благослови]\*.**

(Л. 229 об.) Было слово Господне ко мне [и так] сказал [Господь]: «Скажи людям этим: „До каких пор вы будете грешить и прибавлять грехи к грехам и гневать Господа Бога, сотворившего небо и землю? Вы называете себя Божьими чадами, а дела дьявольские творите, пребывая в дерзости перед Богом, а плотью же — в убожестве. Покайтесь ныне и уразумеете, что вся тварь повинуется Богу [и только] люди одни грешат многократно”».

Солнце великое, светлое, молясь Богу, [так] говорило<sup>1</sup>: «Господи Боже, Вседержитель<sup>2</sup>, до каких пор я буду смотреть на людские беззакония и ложь? Повели, и я сотворю им по моей силе, пусть они поймут, что Ты один Бог». И опять был глас ему [Солнцу, раздавшийся с неба и так] говорящий: «Я знаю это все, ибо око Мое видит и ухо Мое слышит. [Но знай] — человеколюбие Мое ожидает их, когда они обратятся [к Богу] и покаются [в грехах]. Если же не придут ко Мне, [то] Я их буду судить<sup>3</sup>. Многократно и (Л. 230) Луна и звезды вопрошали Бога, и [так] говорили: «Господи Боже, Вседержитель! Ты отдал нам власть над ночью. До каких пор мы будем смотреть на прелюбодеяния и кровопролития, которые творят сыны человеческие? Повели нам, [Господи], и сотворим им [наказание] по силе нашей, — пусть познают, что Ты — один Бог». И был глас [с небес], [так] говорящий им: «Я знаю все это, ибо око Мое видит и ухо Мое слышит, но долготерпение мое ожидает их, когда они обратятся [ко Мне] и покаются. Если же не придут ко Мне, Я их буду судить»<sup>4</sup>.

Многократно воды вопрошали [Бога] о сынах человеческих и [так] говорили: «Господи Боже! Сыны человеческие осквернили святое имя Твое в нас». И был

---

\* При переводе использованы материалы Л. Н. Смольниковой.



глас [с небес] и [так] сказал: «Я знаю все [о них] еще прежде жизни их. [Я жду, когда они покаются] и обратятся [ко Мне]. [А если не покаются и не обратятся, то] Я буду их судить».

Множественно же [и] Земля обращалась с мольбой к Богу, жалуясь на сынов человеческих. И говорила [так]: «Господь Вседержитель! Я больше всех творений осуждена. Не могу [далее] терпеть распутства, и разбоя, и воровства, и клятв [ложных], и волхвования, и клеветы, и оговора, и всех зол, что [люди] творят<sup>5</sup>. [Не могу терпеть, как] отец восстает на сына, а сын — на отца, брат же — на брата, странник — на странника, и оскверняют жену ближнего своего, ибо отец восходит (Л.230 об.) на ложе сына, а сын также восходит на ложе отца своего. И всем [этим] они осквернили место святое Твое [церковь], принося жертвы имени Твоему. И потому осуждена я больше всех творений, что не хочу, [а вынуждена] давать силу свою плодам, [которые выращивают] сыны человеческие. Но повели мне, [Господи], и не дам силу свою плодам»<sup>6</sup>. И был глас Господний, [так] говорящий: «Я вижу все, и нет [никого], кто укроется от Меня за грехи свои и беззакония. Я вижу [все, но] Моя милость ожидает их, [ожидает до тех пор], пока они обратятся ко Мне. Если же не придут ко Мне, — я буду их судить».

Итак, видите, сыновья человеческие, что вся тварь [все, что создано Богом] повинует Богу. Люди же одни [только] грешат<sup>7</sup>. Поэтому, ради всего этого, сыны человеческие, благодарите Бога [за долготерпение и милость] непрестанно каждый день и каждый час.

Когда [же] заходит Солнце, все ангелы людей<sup>8</sup> — и мужей и жен — идут к Богу, чтобы поклониться Ему и принести дела человеческие, которые [люди] содеяли от утра и до вечера: или злые, или добрые. Есть ангел, который идет [к Богу], радуясь за человека, к которому он [приставлен]. И есть другой ангел, который идет [к Богу], оплакивая человека. Когда [же] зайдет Солнце и когда (Л.231) будет первый час ночи, в тот час ангелы всех людей — и мужей и жен — каждого ожидают, охраняя их и заботясь о них, [ибо] по образу Божию все люди [созданы]. Также и утром, [когда настанет] в первый час дня, идут ангелы [всех] мужей и жен к Богу, чтобы поклониться Ему и [принести] все дела, кто какие содеял: или злые, или добрые. Каждый день и каждую ночь ответ дают [за] дела человеческие [ангелы], которые приносят [их] Богу. «Вам говорю, сынам человеческим: „Благодарите Бога во все дни непрестанно в урочный час, ибо как радующиеся [за вас] ангелы, также и [те], которые плачут и рыдают, вместе идут к Богу, чтобы поклониться [Ему] в назначенный для того час”».

Когда же был час поклонения, то пришли ангелы, радуясь и славя Бога. И Дух вышел навстречу им. И был глас Божий, [и так] сказал: «Откуда пришли, ангелы мои, имеющие ноши добрые?» Они отвечали и сказали [так]: «Мы пришли от тех, кто отрекся от всего мира имени ради святого Твоего. Скитаются [они] в пустынях и ущельях земных, (Л.231 об.) оплакивая ежедневно грехи [свои]. [Мы пришли от тех], которые были обижаемы больше всех живущих на земле. [Они] алкали и жаждали во имя Твое, [они] препоясали чресла свои и, имея в руках своих кружку для сбора денег<sup>9</sup>, сердцем и устами славили [Бога], [хотя] скорбели от зноя [кото-

рый был сильнее, чем могли вынести] тела их, [а сами они] плакали и рыдали. Мы же, ангелы их, сострадаем им. Если это угодно Тебе, [то] повели нам идти служить таким, ибо они сами сделали себя самыми нищими из всех живущих на земле»<sup>10</sup>. И был глас [с небес], [так] говорящий: «Знайте, что к таким Моя милость и помощь Моя им, что Сын Мой возлюбленный молит [за них] ежечасно, служа им неотступно, что место их — есть веселие их»<sup>11</sup>. И ангелы Божии отошли.

Вот другие ангелы пришли [и стали] перед престолом Божиим в [назначенное для] поклонения время. [Это были те ангелы], которые плакали и рыдали. И Дух Божий вышел навстречу им. [И] был глас Божий, [так] говорящий: «Откуда вы пришли, ангелы, несущие ноши [тяжкие]?» И они сказали: «Мы пришли от тех, [кто] произносит имя Твое, а плоти угождает, [от тех, кто] предается желаниям (Л.232) ежечасно. [Они ни] единой молитвы не сотворили всем сердцем за все время их жизни. [Зачем должны мы] служить грешным людям?» И сказал [Господь]: «Не переставайте служить им, пока [они не] обратятся и [не] покаются. Если [же они] не придут ко Мне, [то тогда] Я буду их судить».

Видите, сыны человеческие, что о всех наших деяниях ангелы сообщают Богу — [будь то] добрые дела или злые. Зная начало часа того, [когда ангелы приходят перед престол Всевышнего], благодарите непрестанно Бога.

И был я в Духе Святом. И, отвечая, ангел сказал мне: «Следуй за мной, да покажу тебе, [что уготовано] святым, и ты узнаешь место праведных, куда их отводят [после смерти их]. Потом же мы спустимся в бездну, где тьма и ад. Там я покажу тебе души грешников и те места, [куда] они идут, когда умирают».

И пошел я с ангелом, и взглянул на твердь, и увидел там властителей страшных. И был там [дух] забывчивости, [уводящий] сердца человеческие от Бога. И там был дух клеветы, и [дух] прелюбодеяния, и [дух] напрасного гнева, [а также дух] сребролюбия. И были там властители лукавые. Все это я видел под небесной твердью<sup>12</sup>. Потом я взглянул [наверх] и увидел ангелов (Л. 232 об.) немилостивых, никакого милосердия не имеющих. Страшные лица [их были] переполнены яростью, а зубы их выходили из уст, очи же их светились, как звезды, восходящие утром. И волосы на главах их были клочьями раскинуты, и пламень огненный [исходил] из уст их. [Тогда] спросил я ангела, сказав: «Кто эти?» И, отвечая, ангел сказал мне: «Это те, которых посылают за душами неверных во время тяжелое, [за теми, которые] не боялись не иметь веры Богу помощнику и не уповали на Него».

И взглянул я на небо и увидел других ангелов, их же лица светились, как солнце. Они были препоясаны золотыми поясами по чреслам [и, так] возвеличенные, в руках [держали] печать Божию и свиток. На нем же было написано имя Божье, преисполненное всякой кротости и милости. Спросил я [ангела], сказав: «Кто эти, господин, чьи лица так украшены?» И, отвечая, ангел и сказал мне: «Эти ангелы праведных, которых посылают, [чтобы] приносить души праведных, ибо [праведники] уповали иметь помощника [в Боге], [и за это] упование [стали праведниками]».

И спросил я у него [ангела]: «Обращаются ли (Л. 233) праведники и грешники, общаются ли, когда умирают?» И, отвечая, ангел сказал мне: «Один путь есть, ко-

торым все идут к Богу. Праведники Господни смущаются, когда являются перед Богом». И сказал я ангелу: «Хочу видеть души праведников и грешников, исходящих из мира». И, отвечая, ангел сказал: «Посмотри вниз на землю». И посмотрел я с неба на землю и увидел весь мир. И был он ничтожен предо мной<sup>13</sup>. И увидел я сынов человеческих, как они превращаются в ничто. И сказал я ангелу: «Это ли величие человеческое?» И, отвечая, ангел сказал мне: «И так происходит с утра и до вечера».

И посмотрел я и увидел облако огненное, распростертое над миром всем. И сказал я ангелу: «Что это, господин?» И ответил [ангел]: «Это беззаконие, смешанно с молитвой грешных». Я же вздохнул и заплакал.

И сказал я ангелу [так]: «Я хотел души грешников видеть и [души] праведников, [а также то], каким образом исходят они от мира». И, отвечая, сказал мне [ангел]: «Вот посмотри вниз на землю». И посмотрел я и увидел весь мир, и был он ничтожен предо мной. И увидел я сына человеческого, который превращался в ничто. [То был] человек, (Л. 233 об.) который умирал. И сказал мне ангел: «Вот праведник». И опять посмотрел я и увидел дела его [праведника], которые тот совершил во имя Божье, и всю жизнь его [увидел], которую он прожил, [ибо] все предстало перед ним в час тот скорбный. И увидел я, как он умер и [как] обрел покой, и преисполнился решимости. Перед исходом праведника из мира представили добрые ангелы [и] взяли душу его. И они заботились о душе, пока [та исходила] из тела. И [тогда] взяли они душу ту, трижды сказав [так]: «Душа, познай свое тело, откуда вышла. Ибо должна ты опять возвратиться в тело свое в день воскресения, чтобы получить обещанное Богом всем праведникам». Приняли [ангелы покинувшую] тело душу и приветствовали ее как знакомую, [причем знакомую] не вчерашнего и не третьего дня. Они говорили ей: «Мужайся [и не бойся ничего], ибо ты творила волю Божью, пребывая на земле». И [вот], чтобы встретить душу, пришел ангел, который хранил ее каждый день [на земле]. И сказал ей: «Мужайся, душа, ибо я радуюсь о тебе, что сотворила [ты] волю Божью. Я возносил к Богу все дела [твои] добрые». (Л. 234) Также и Дух вышел, чтобы встретить ее, говоря [так]: «Не смущайся [и] не усомнись, когда придешь на место, которое ты никогда не видела. [Там] я буду [тебе] помощником, [ибо] обрел я в тебе покой в то время, пока я пребывал с тобой на земле». [Так] Дух укреплял [душу] и наставлял ее, возносимую на небеса<sup>14</sup>.

И дошли они до властей [бесовских]. [Тогда] пришел, чтобы встретить душу, забытый грех ее. И сказал [грех]: «Куда идешь, о душа? [Или] ты дерзаешь взойти на небеса? Помедли, посмотрим, нет ли чего нашего на тебе. [Надо испытать тебя, хотя] видим мы помощника, который с тобой, и ангела твоего, и Духа твоего, радующихся о тебе, что сотворила ты волю Божью, когда пребывала на земле». И [дух, злословя], также пришел, чтобы встретить ее [душу], и дух прелюбодеяния [явился для испытания], но, увидев ее, все воззвали и сказали: «О душа, [ты] убежала от нас, сотворив волю Божью на земле, [когда пребывала там]. [По праву] ныне ангел твой и дух твой радуются»<sup>15</sup>. И все власти [бесовские] вышли, чтобы встретить ее [душу праведника], и не обрели ничего своего в ней. Отвечая, ангел-

[хранитель] и Дух сказали им: «Отойдите, устыдясь, (*Л. 234 об.*) [ибо] не могли прельстить душу [эту, пока она пребывала] в теле».

И после этого я услышал глас, говорящий с высоты небесной: «Вознесите [на небо] душу, исполнившую волю Божью. Пусть [все] уразумеют, что есть Бог истинный, которому [ты, душа,] поклонялась». И когда [душа праведная] взошла на небеса, услышал я глас говорящий тысяч и тысяч ангелов и архангелов, громко славящих Бога, ибо дивно им было видеть, что [душа эта] держит знамение Божье. И возопили, [обращаясь к ней, все они] единым гласом: «Мужайся, душа, и крепись! Все радуемся с тобой [здесь и радуются о тебе все] живущие на земле». И наставляли ее, пока она [не пришла, чтобы] поклониться Богу. И когда Михаил и воины ангельские, упав, поклонились подножию ног Его, [то] показали душе [Бога], говоря: «Вот — это Бог всех, который сотворил тебя по образу и подобию [Своему]». И шел перед ней ее ангел-[хранитель], вопия и говоря [так]: «Боже, помяни творение Свое. Вот душа, которой добрые дела приносил я Тебе каждый день. Сотвори ей по Твоей силе». И Дух также сказал: «Я — Дух, оживлявший, и дышавший<sup>16</sup>, и живший в ней, [пока она пребывала на земле]. Имел же [я] в ней покой в [то] время, пока в ней жил. Сотвори (*Л. 235*) ей<sup>17</sup> по Твоему суду». И был глас Божий и сказал [так]: «Как она [душа] Меня не оскорбила, [так] и Я не оскорблю ее [то есть не обижу]. И как она [всех при жизни] миловала, [так и Мной] помилована будет. Пусть она отдана будет Михаилу, [согласно] уговору, пусть несет [он] ее в рай пищи до дня воскресения, пусть и наследует [она рай] со всеми святыми».

И услышал я глас, как бы от тысячи ангелов и архангелов и [начальников ангельских чинов], поющих и славящих Бога и говорящих [так]: «Праведен Ты, Господи, и суд Твой. Нет лицемерия в Тебе, [когда] воздаешь каждому по Твоему суду». И, отвечая, ангел сказал мне: «Видел ли ты [и] понял [и], что сотворит [душа], то и обретет в тяжелое время». [И] сказал я: «Господи!»

И сказал мне опять ангел: «Посмотри на землю, вниз. Видишь преступную душу, исходящую из тела. [Эта душа] прогневила Бога, [ибо] ночью и днем говорила: «Ничего другого не имеем, только с миром едим и пьем»<sup>18</sup>. [И спросил я]: «Кто это сошедший в ад и возвестивший там суд?»<sup>19</sup> И [еще было] сказано: «Гордость и все грехи и прелюбодеяния, что она сотворила, — все [они] явились перед ним [человеком] во время смерти. И был ему [умирающему] час тот более тяжел, чем суд. <...> Лучше бы было ему, (*Л. 235 об.*) если бы он не родился». И пришли ангелы потом. Добрые же ангелы не обрели места в нем. Злые же [ангелы] приняли душу ту и с собой понесли ее. И когда несчастный с телом [своим] расстался, трижды [они] сказали [ему]: «О, окаянная душа, взгляни на плоть, познай жилище свое, откуда вышла. Ибо опять войти должна в плоть свою в день воскресения, чтобы принять [по заслугам] дел своих». Когда же вышла [душа из тела], предстал перед ней ангел Господень, говоря [так]: «О, окаянная душа! Я твой ангел. [Это я] пребывал при тебе и передавал [Богу] каждодневно все дела твои, которые ты сотворяла днем и ночью. И если была бы моя власть, [то] не прослужил бы [тебе] ни единого дня, — но не [во власти моей] это сделать, [ибо] Бог милостивый и спра-

ведливый повелел мне не переставать служить [тебе], [ожидая], пока ты не покаешься. [Теперь же], поскольку мы идем к Праведному Судье [Богу], — я отказываюсь от тебя с этого дня. Чужой тебе был я [всегда], [и если останусь с тобой, то] Дух оскорблю». Когда же [душа] намеревалась поспешить и хотела взойти на небо, [то] приблизились и встретили ее, [обещая] страдания, (Л. 236) грех забвения, грех клеветы, дух прелюбодеяния и другие власти<sup>20</sup>, говоря [грешной душе так]: «Куда идешь, окаянная душа? Как посмела ты идти на небо? Подожди, мы посмотрим, не имеешь ли чего-нибудь в себе от наших [греховных] дел, ибо не вижу с тобой помощника святого».

И потом услышал я глас с высоты небесной: «Вознесите окаянную душу, пусть [она] постигнет, кто есть Тот, чьи заповеди [она] презрела». Когда же [душа] возшла на небо, [то] повели ее все ангелы и возопили [они] единым голосом: «О горе тебе, окаянная душа! Для чего ты делала зло на земле и какой ответ сможешь ты дать Богу, придя на поклонение к Нему?» И отвечал, плача, сопровождавший душу ангел: «Плачьте со мной, [все] ангелы и друзья мои, [ибо] не обрел я раскаяния в этой душе». И вынесли [свой] приговор [душе] ангелы. И [ангел, влачивший душу], сказал: «Пусть возьмут ее от нас, ибо, [как только] пришла она сюда, смрад ее [грехов] изошел на нас».

И потом [душа] была приведена поклониться Богу. И показали ей [ангелы] Бога, сотворившего ее по образу и подобию [Своему]. [Сопровождавший] же [душу] ангел шел перед нею [и], придя к Богу, сказал [так]: «Господи Боже, Вседержитель! Я — ангел души этой, приносил ее дела ночные (Л. 236 об.) и дневные Тебе. [Ныне же] сотвори ей по Твоему суду». И Дух также сказал: «Я — Дух, пребывавший в ней. С того времени, как родилась [и пришла] в мир [душа эта], не следовала [она] моей воле. [Поэтому] суди ее по Твоему суду». И был глас Божий [к душе], [и] сказал [ей]: «Где плод твой за [то] добро, что [я] сотворил тебе, и [за то, что] заключил договор между тобой и правдой? [Разве не] ниспосылал Я солнце на тебя, как на праведного [человека]?» Она же [душа] промолчала, [ибо] не имела ответа. И опять был глас, говорящий [так]: «Праведен Суд Божий — нет в нем лицемерия. Ибо [по этому суду] тот, кто сотворит милость, — тот помилован будет. [Тот, кто] милости не имеет, — [тот] не будет помилован. Пусть предадут [грешники] ангелу Тимелиху, который [стоит] над муками, пусть свергнет [он] его во тьму крошечную, где плач и зубов скрежет. Пусть пребудет он [там] до великого дня судного».

И потом я услышал глас ангелов [и] архангелов, говорящих [так]: «Праведен Ты, Господи! И все суды Твои [праведны]». И еще увидел я другую душу, которую влекли два ангела. И [душа та] плакала, говоря [так]: «Помилуй меня, Господи. Был праведный суд и истинный, уже семь дней [прошло] с тех пор, как я умер и предан был двум ангелам, (Л. 237) и они привели меня [сюда], на место это, которое я не видел никогда». И сказал ей Бог — Праведный Судья: «[Знаю], что сотворила ты, [знаю], что ты была немилостива, и поэтому предана была двум таким ангелам немилостивым. И [поскольку сама] ты не сотворила правды, [то] сего ради не сотворили правды и милостины тебе во время исхода твоего [то есть смер-

ти]. Поведай же грехи свои, которые совершила, [когда] была в мире». И [душа], отвечая, сказала [так]: «Не согрешила я, Господи, а прогневался Господь Бог — Праведный Судья». И тогда сказал [Господь]: «Как же ты не согрешила, [если] ты даже [сейчас] солгала! Или ныне думаешь, исходя из мира, [что] каждый [как прежде] там, [в мире, мог] согрешить втайне и скрывать [грехи свои] от ближнего? Здесь же не так. [Здесь], когда приходят поклониться престолу Божьему, [то] дела каждого — или добрые, или злые — становятся явными». И, это услышав, [душа] умолкла. И не имела [она] ответа.

И я услышал Праведного Судью, говорящего [так]: «Пусть придет ангел души этой и пусть станет посередине». И [вот ангел] явился и стал, держа в руке своей написанное. И сказал [ангел]: «Вот грехи этой души от юности и до старости. [Здесь учтено все, начиная] от 12 лет юности. Если [будет] повеление Твое, Господи, (*Л. 237 об.*) поведай дела ее от 15 лет [начиная]». [И сказал Бог]: «Но [прежде] скажи грехи ее за пять [последних] лет до смерти ее и пришествия сюда. Клянусь силой Моей и Моими ангелами, что если бы покаялась [душа хотя бы] за год до смерти, за один год, [хотя бы раз вспомнила о] покаянии, простил бы ей [все], что согрешила предо Мною, и получила бы [душа] прощение и освобождение [от грехов] от Меня». И, отвечая, ангел [души той] сказал: «Повелел [Господь мне], ангелу, представить [перед Ним] ту [душу]. И в том часе та душа представлена [была перед Господом]». [Когда] поняла душа та, [где она находится], то сказал Господь ей: «Скажи дела свои. Что сотворила ты, душа, по собственной воле, когда была в мире? [Ныне же] все это увидим». И сказала, отвечая [Господу, душа]: «[О], Господи, уже мимо шло тело! [Это тело человека], которого я когда-то убил и кровь [его] пролил на землю. А вот и другое мое согрешенье, и не только [оно]. [Вижу], как уговорил ее [другую душу и обманом] взял ее именье». И сказал Бог: «Не знаешь ли ты, что [если кто] мучает кого, [то и сам] умрет прежде мученика. Этот [же мученик] храним на своем месте [до тех пор], пока [не] умрет творивший мучения». И услышал я глас, говорящий [так]: «Пусть предадут душу эту в руки Аратарь, что в аду, пусть заключат ее в темницу ада и пусть подвергнут ее муче, (*Л. 238*) пусть мучается [она] там до великого дня Судного. И опять я услышал глас десятков тысяч ангелов, поющих и славящих Бога и [так] говорящих: «Праведен Ты, Господи, и праведен Суд Твой». [Обращаясь ко мне], ангел сказал: «Видел ли [ты] все это, Павел?» И я ответил: «Да, господин». И [тогда] сказал мне [ангел]: «Следуй за мной, и я покажу тебе место праведных, куда их относят [после смерти их]». И я последовал за ангелом.

И возвел меня [ангел] на третье небо. И поставил меня пред вратами. Посмотрел я и увидел бывшие там врата и два столпа златых пред ними, и две исписанные письмом скрижали златые на каждом из столбов. И обратился ко мне ангел и [так] сказал: «Блажен вошедший во врата эти, ибо не все имеют надежду войти сюда. Место [это] только для беззлыхных и чистых сердцем». И спросил я ангела: «Господин, что написано на скрижали этой?» И, отвечая, ангел сказал мне: «Это имена живущих на земле и служащих Богу всем сердцем». И опять сказал я: «Господин, могут ли быть написаны на небесах рядом с именем Его [Господа] [имена]

живущих на земле?» И, отвечая, ангел сказал мне: «Не только имена их, но [также] образы и подобия их и дела всех, служащих Богу, [записаны] на небесах (Л. 238 об.) и известны ангелам»<sup>21</sup>.

И, войдя внутрь места того, я увидел Исайю, [который], приблизившись, приветствовал меня: «Радуйся!» [Исайя] поприветствовал меня, и отвернулся, и заплакал, и сказал мне [так]: «Павел! [Пришел] ты принять [плоды] трудов твоих. Вот ведь сподобились видеть, как велики блага, которые уготовал Господь, каково величие того, что обещано [почитающим Господа]. Но [только] немногие из людей удостоятся их. Праведники одни войдут в места эти». И [еще] ангел сказал мне: «Когда Христос, которого ты почитаешь, придет, [чтобы] царствовать [в мире], тогда по повелению Божию разрушится первая земля<sup>22</sup>. Как покрывается земля росой или инеем, так и [Бог] покроет ее, [преображенную эту землю, благодатью Своей и] отдаст ее Бог святым Своим, [тем святым, которые ныне] живут на ней. И будет царствовать Бог наш во веки [то есть вечно], и вкусят [праведники] от плодов Его, которые тебе сейчас показываю».

И я посмотрел на землю ту и увидел, [что] по ней течет река, [имеющая] молоко и мед. И были на берегу реки той деревья посажены, [и были деревья те] полны плодов, и каждое дерево приносило ежегодно по тринадцать плодов, сладких [и] разных. И увидел я финики, высота которых была 30 локтей, а других — 20 локтей, а иных [еще] — 10 локтей. Был же свет земли той семикратно ярче серебра. И сказал я: (Л. 239) «Что это за место?» И ответил мне ангел: «Это — земля обетованная. Или не слышал ты написанного: «Блаженны кроткие, ибо [они] наследуют землю». Души [же] праведных, когда покинут тело, на это место принесены будут». [И еще], отвечая, сказал мне ангел: «Следуй за мной, и я приведу тебя в град Христов». И [вот] стоял я на озере блестящем, и взяли меня на корабль золотой, и ангелы пели передо мной до тех пор, пока я не вошел в град Христов. Пребывающие в граде радовались мне [и другим праведникам с земли], идущим к ним. Войдя же [внутрь], увидел я град Христов. И был свет его более света мира этого — [так он] светился. И был он весь золотой и двенадцатью стенами [тот град] огражден был, а внутри каждой стены [было по] 1000 столпов и по четыре [столпа стояли снаружи каждой стены]<sup>23</sup>. И была на западной стороне города река медовая, на южной — молочная, на восточной стороне его — река винная, а на северной стороне его — река елейная. И так обратился я к ангелу: «Господин, что это за реки, окружающие град сей?» И сказал [ангел]: «Четыре реки на земле созданы [Господом]. Имя реке, [в которой] течет мед, — Фусний, имя реке, [в которой] течет вино, — Фипр, имя (Л. 239 об.) реке, [в которой] течет елей, — Гионий, имя реке, [в которой] течет молоко, — Евфрат<sup>24</sup>. Поскольку святые, пребывая на земле, не требовали еды и питья, но алкали и изнуряли [плоть свою] Бога ради, то воздастся им многократно пребывание в граде этом и воздастся им честь великая, которую я здесь [в раю] увидел.

[Когда] привел меня ангел на реку, [в которой] [течет] мед, [то] увидел [я] там Исайю, и Иеремию, и Захарию, и Иезекию, и Михея, [а также] других пророков, которые приветствовали меня. И [тогда] спросил я ангела: «Что значит путь этот?»

И ответил мне ангел: «Это путь пророческий, и каждый, кто смирит душу свою и откажется от низменных желаний Бога ради, [тому уготовано] — когда придет [душа] к Богу и поклонится Ему, — быть переданным Михаилу, [который] введет [достойную душу] в град [то есть рай] на место пророческое, и [будут пророки] приветствовать ее как друга и как своего родственника, ибо [они все] сотворили волю Божью».

И привел [меня ангел] на северную сторону [райского] града, где [текла] река винная. И увидел я там Авраама, Исаака, Иакова и других. И они приветствовали меня. И спросил я [ангела], говоря [так]: «Что это за река?» [И ответил ангел]: «Если покинет мир человеколюбец и страннолюбец [то есть с любовью принимающий странников], то сначала поклонится перед престолом [Господа], потом же вручит себя Михаилу (*Л. 240*) и [через] этот вход будет введен в град [райский]. [Уже бывшие там] преподобные поприветствуют его как сына и брата, и скажет им [Михаил]: „Поскольку сохранили вы человеколюбие и страннолюбие, придите и наследуйте град Господа нашего. [Пусть] каждый по своему труду примет [воздаяние] со святыми в граде Божьем [то есть рае]”».

И опять взял меня [ангел, и оказались мы] около реки, текущей елеем, что на западной [стороне] города. И увидел я там мужей и жен сидящих. И сказал мне [ангел]: «Это те, служившие мне всем сердцем, не имевшие своеволия. Ибо каждый, кто радуется Богу и поет [славу] всем сердцем Богу, — те входят в рай». И был посреди [рая] алтарь великий и высокий очень.

И был некто, стоящий около алтаря, и лицо его было как солнце. [И] имел он в руке своей псалтырь и гусли. И пел [он], восклицая [так]: «Помилуй ангела своего!», наполняя весь [райский] град [звуками этими]. Все вместе, [кто] был [в граде] на столпах врат, слушали его и говорили: «Аллилуйя». [Говорили так громко], что затряслось основание града. И спросил я: «Кто эти, господин, что так сильны?» И сказал мне ангел: «Это Давид, [а] это небесного Иерусалима врата. Когда же [на землю] придет Христос и воцарится в мире, с сильным чувством опять сам Давид начнет петь славу царству Его [Христа] и все праведные воспоют с ним [и будут петь]». (*Л. 240 об.*) [И] послушав [пение]: «Аллилуйя», я спросил: «Господин! Почему Давид один громче всех начинает петь?» И, отвечая, ангел сказал мне: «Потому что Христос сидит справа от Отца, и Давид поет перед Ним на седьмом небе. [Знай], все, что бывает на небесах, также и на земле бывает. Нельзя больше без Давида [осуществлять таинство] вкушения тела и крови Христа, [ибо жертва эта одновременно и на земле и] на небесах совершается». И спросил я: «Что значит „Аллилуйя”?» И, отвечая, ангел сказал мне: «[Знай, чего доби- ваешься] и что хочешь узнать от всех [тех, которые] говорят „Аллилуйя”. Это еврейским языком говорится о Боге и об ангелах. „Аллилуйя” — [особое] речение, которое означает — „Слава Богу, создавшему все, благодарим вместе [Бога]”». И спросил я: «Если один поет „Аллилуйя”, а [другие] стоявшие с ним не поют, — творят ли грехи тем, или если кто, скорбящий очень, раньше всех [воспоет], — грешен ли [он]?» И, отвечая, ангел сказал: «Если [кто] может, но не поет, опуская слова, то [Бог] знает лицо его, гордое и недостойное славить Бога, сотворившего его». И, от-



вечая, ангел сказал мне: «Иди, следуй за мной, и я тебе покажу души неверных и грешных, и ты увидишь, какое место [достойно] их».

И сошел я с (Л. 241) ангелом, и взял [ангел] меня на заход солнца, и там [я] увидел начало небесное, основано [оно] на великой реке. И спросил [я ангела], говоря [так]: «Что это за река [много]водная?» И ответил мне [ангел]: «Это Океан-море, обходящий Вселенную»<sup>25</sup>. И когда я был по ту сторону, [то] видел загробный [мир]. И не было света на месте том, но [только] тьма, и скорбь, и тоска. И увидел я реку, пылающую огнем, и множество мужей и жен, погруженных в нее до колена, а другие — до пупа, а другие же — до уст, а [еще] другие — с головой [погружены были]. И спросил я, восклицая [так]: «Кто эти, [находящиеся] в реке огненной?» И ответил ангел: «Это те, которые ни теплы, ни холодны. Не оказались они в числе праведных, во время жизни своей на земле: одни не сотворили воли Божьей, другие [жили] в грехах и в прелюбодеянии непрерывно, пока не умерли». И спросил [я]: «Кто [люди] эти, господин, погруженные до колен в реку огненной?» И, отвечая, [ангел] сказал мне: «Это те, [кто], выходя из церкви, предавался разговорам, досадуя словами [собеседнику], желая поссориться. А эти, [которые] погружены до пупа, — после принятия Тела и Крови Христа [то есть причастия] прелюбодействовали и не переставали [так делать], пока не умерли. Погруженные же (Л. 241 об.) до уст — это те, кто клеветал друг на друга, собравшись в Церковь Христову. А те, кто до бровей [погружен], — перемигивались друг с другом, указывая на ближних.

И видел я другое место тут страшное — [на] западной стороне реки разные муки, которыми мучились мужи и жены, и огненная река текла на них. И посмотрел я и увидел там пропасть очень глубокую и в ней — многие души, друг на друге [теснящиеся]. И была глубина реки той — 300 локтей. И видел я, [как они] вздыхали и плакали, взывая: «Помилуй нас, Господи!» И не было им милости нигде. И спросил [я] его [т. е. ангела]: «Кто эти, господин?» И, отвечая, сказал мне ангел: «Это те, кто не надеялся в Боге иметь помощника». И спросил [я] его: «Какова глубина пропасти той, если души родившихся прежде — [за] 30 или [за] 40 лет — помещаются друг на друге?» [И ответил ангел]: «Глубина [пропасти] неизмерима, потому же и мучаться [им] до тех пор, пока бездна существует. Если возьмет кто камень и бросит в колодец, глубокий очень, [и сколько времени] понадобится камню, чтобы дойти до дна, — такова же и глубина, объемлющая бездну ту. Я же (Л. 242), услышав это, вздохнул и заплакал о сынах человеческих. [И], отвечая, ангел сказал мне: «Зачем плачешь? Или ты милостивее Господа? Благ Господь! Смотри, [Павел], как велики эти муки. Долго терпит [Господь] сынов человеческих, [пока не ввергнет их сюда]. [Погруженные] по пуп — [это те, кто] свою волю творил, пока [жил] на земле.

И посмотрел я еще на огненную реку и увидел там человека старого, которого влачили и погружали до колен. И пришел ангел Тимелих, имеющий в руке своей железо великое, заостренное с четырех сторон [крюками]. И им извлек утробу старцу [через] уста. И спросил я, восклицая: «Господин, кто старец [этот], которому творят такую муку?» [И ангел сказал]: «Кого ты видишь — [это] поп был, не совершал

[он] свои службы, как подобает, так как не переставал в пьянстве, обжорстве и блуде приносить жертву Богу». И недалеко в стороне я увидел другого старца, которого несли с усердием ангелы лютые [и] погрузили его до колен в огненную реку. И волна огненная ударяла [старцу] в лицо, как буря, и не давала ему сказать: «Господи, помилуй меня!» И спросил [я]: «Кто это [такой], господин?» [И ангел ответил]: «Тот, кого ты видишь — епископ был и не свершал свое епископское служение как подобает. (*Л. 242 об.*) Не был [он] благочестив, как подобает по данному ему имени святому епископскому. И за всю жизнь свою не сотворил [ни разу] праведного суда, и не помиловал вдовиц, и сирот, и странников, и убогих [не] призрел. Ныне же воздастся ему по делам его»<sup>26</sup>. И видел я другого человека, в стороне от предыдущего [то есть епископа], в реке огненной до колен [погруженного]. Были же руки его распростерты и окровавлены, и черви исходили из уст его и из ноздрей его. Стонал [он] и вопил, восклицая: «Помилуй меня, [Господи], ибо осужден я более всех, пребывающих в муке». И я спросил [ангела об этом], и [ангел] сказал мне: «Кого ты видишь — [это] дьякон был, который ел [приношения] всегда и недостойно впал в грех прелюбодеяния перед Богом. Поэтому [он] непрестанно принимает муку эту».

И посмотрел я и увидел в стороне [от него] другого человека, которого влачили с усердием ангелы и бросили в огненную реку. И был [тот человек] до колен [погружен в реке]. И пришел ангел-мучитель, который имел в руках бритву раскаленную, великую. И [той бритвой ангел-мучитель] срезал уста того человека и язык также. И я, застонав и заплакав, (*Л. 243*) спросил: «Кто это, господин?» [И ангел сказал]: «Тот, кого видишь — чтец был, который учил людей, сам же заповеди Божьи не исполнял».

Еще же взглянул я и увидел множество других пропастей на том же месте. И было посреди места того множество мужей и жен. И черви ели их. Я же опять заплакал, и застонал, и воскликнул: «Господин, кто эти [люди]?» И ответил мне [ангел]: «[Это те], которые взымали проценты и надеялись на богатство [свое], [а] не надеялись в Боге иметь помощника».

И пришел я и увидел другое место, совсем неприступное, как бы окруженное стеной. [Там] мужи и жены грызли зубами языки свои. И спросил я: «Кто это, господин?» И ответил мне [ангел]: «Это [те, кто] ругался [друг] с другом в церкви, и слов Божьих не слушали, и осуждали Божьи книги, поэтому [они здесь] принимают свою муку непрестанно». И взглянул я и увидел старца, до колен в пропасти [стоящего]. И был вид его кровав. И спросил я [ангела]: «Что значит место это, господин?» И ответил мне [ангел]: «Эти все, которые [здесь, и] пропасть, которую видишь ты, — это есть все муки».

И видел я мужей и жен, погруженных до уст [в пропасть]. [И] спросил я: «Кто это, господин?» И отвечал [мне ангел]: «Это колдуны, которые давали мужам (*Л. 243 об.*) и женам зелье наговоренное, и порчу [наводили], и не оставляли [жертв] своих в покое до тех пор, пока [жертвы] не умирали».

И видел я других мужей и жен в пропасти огненной, до половины горящих в [огне] великом и черном очень. И застонал я, и заплакал, спрашивая [о них]. И

сказал мне [ангел]: «Это прелюбодеи, которые, имея своих жен, прелюбодействовали, и жены, имея своих мужей, таким же образом прелюбодействовали. Поэтому [они] непрестанно принимают муки свои».

И увидел я там двух девиц, имеющих ризы оскверненные. И видел я 14 ангелов страшных, имеющих в руках своих вериги раскаленные. [И видел, как] возложили [ангелы] на шеи тех девиц [вериги] и повели их в муку. [И] зарыдал я в голос, и спросил ангела, восклицая: «Кто это, господин?» И сказал [ангел]: «Это девицы, которые друг с другом [блуд творя], осквернили девство свое прежде брака, [а] родители не знали [о том]. Поэтому же [они] принимают муку».

И еще посмотрел я и увидел мужей и жен с отрезанными руками и ногами, которые находились среди льда и снега нагими. И черви ели их. И увидел я [их] и спросил: «Кто это, господин?» И ответил мне [ангел]: (Л. 244) «Это те, которые сирот, и вдовиц, и нищих не помиловали и не уповали на Бога. Поэтому же принимают муку эту».

И увидел я других. Посмотрев на мужей и жен, висящих над течением реки той, увидел, что были языки их сухи от жажды. И много плодов различных пред очами их было. И не давали им вкусить от них <sup>27</sup>. И спросил я [ангела]: «Кто это, господин?» И ответил мне [ангел]: «Это те, которые прежде установленного [то есть разрешенного Церковью] времени нарушали пост. Поэтому [они] непрестанно принимают свою муку».

И увидел я других мужей и жен, увидел как когтями железными за груди и за волосы дерут их. И сказал я: «Кто это, господин?» [И сказал ангел]: «Это те, [которые] украшали себя не своих ради мужей, [но] прелюбодеяния ради. Так же [творили] и мужи. Поэтому не переставая принимают муку».

[И] видел [я] других мужей и жен, и был вид их багрян, как кровь. Были [они] в пропасти огненной, [где] текла огненная река. И спросил я [ангела]: «Кто это, господин?» И сказал мне [ангел]: «Это те, кто творил беззаконие [то есть половое извращение], [как] в Содоме и Гоморре с мужьями злообразными. Потому же не переставая принимают муку свою».

И видел я других мужей и жен, украшенных светлыми ризами (Л. 244 об.), [но] были ослеплены очи [их] в пропасти огненной. И спросил я [ангела]: «Кто это, господин?» И ответил мне [ангел]: „Это те, которые [были] язычниками, [но], творя милость, Бога не познали. Поэтому непрестанно принимают муку [свою]” <sup>28</sup>. И посмотрел я и увидел других мужей и жен над стенами огненными, и зверь терзал их, [не давая] сказать: „Помилуй нас, [Господи!]”» И увидел я ангела, [который] был над мукой этой, грозно увещевая: «Познайте Сына Божьего, ибо раньше говорили вам [об этом], а вы не слышали, читали Божьи книги, но не послушались. Праведный Суд Божий настиг вас, ибо дела ваши привели вас в муку вашу». Я же застал и заплакал, восклицая: «Кто это, господин?» [И сказал ангел]: «Это жены, которые погубили тварь Божию, по необходимости или по несчастью извергли [плод] из утробы. И это мужи, бывшие с ними. Дети же молят Бога и ангела, [который] над муками [этими], говоря [так]: «Отомсти [за] нас обидевшим нас. Ибо они погубили тварь Божию, [хотя] имя Божие имели и [знали] заповеди Бо-

жию — не сохранили [нас], но бросили на корм свиньям и на (Л. 245) поругание, [а] другие ввергли нас в реку». Дети же те переданы были ангелу Тимелиху, который над муками [стоит], и в месте широком том просят как о милости — отца и мать ввергнуть в вечную муку.

Потом же видел я других мужей и жен, в перепоясанных одеждах, исполненных жара смрадного <...> и огонь и змеи обвивали шеи их, и плечи, и ноги. Влачили их ангелы, имеющие рога огненные. И теми рогами толкали [то есть принуждали идти], говоря [так]: «Почему не понимали, [что есть] время, когда [нужно] было вам поклоняться и служить Богу?». И спросил я [ангела]: «Кто это, господин?» И ответил мне [ангел]: «Это черноризцы, отрекшиеся от мира и образ [Божий] носившие, но похотями мирскими [соблазнившиеся] и [те] окаянные, которые не имели любви [к ближним], ни одной вдовицы и сироты не помиловали и странника не приняли ни на один день. Не помиловали ближнего, ни одной молитвы чистой не принесли Богу, [из-за] большой их лености и житейских забот, [которые] мешали им поступать праведно перед Богом». И ангелы же, [которые] проходили по всем мукам, видели их, находящихся в муках, [и] говорили (Л. 245 об.) им: «Зачем говорите, будто не заботились о себе? И спрашиваете, за что вас привели с другими на муки?» И те [то есть ангелы] так отвечали им [черноризцам]: «Когда мы на земле были и видели, как все грешные, [которые живут в мире], взирали на вас в святом вашем образе [то есть в монашеском облачении] и заблуждались относительно вас, говоря [так]: „Это праведники — рабы Божии“. Поэтому вы и принимаете вечную муку». Я же застонал, и заплакал, и воскликнул [так]: «О, горе роду человеческому! О, горе грешникам, зачем родились!?» И, отвечая, ангел сказал мне: «Разве ты милостивее Бога? Бог — благ есть, знает Он, что есть Суд, и позволяет каждому по своей воле делать все, что [каждый] хочет на земле». И опять заплакал я тогда сильно. [И тогда] сказал мне [ангел]: «[Не о том] плачешь, [ибо] не увидел великих мук» Следуй за мной и увидишь [муки], всемеро, страшнее этих».

И взял меня [ангел] от западных мук и поставил меня над колодецем. И был [колодец тот] запечатан семью печатями. И ангел, который со мной был, сказал ангелу, бывшему на месте том: «Раскрой колодец, пусть любимец Божий Павел видит, что дана ему [Богом] власть видеть все муки». И сказал мне (Л. 246) ангел: «Встань подальше, чтобы тебе можно было терпеть смрад». Когда же [ангел] открыл колодец, [что над] бездной, и тотчас изошел [смрад из колодца], сильнее всех мук. И посмотрел я вниз и увидел камни, горящие во всех частях его, и ширина его [такая, что только] человека [может] вместить. [Я спросил ангела: «Что это?»] Отвечая, ангел сказал мне: «Если кого ввергнут в бездну через этот колодец, нет о нем памяти во веки пред Отцом Небесным и Святым Духом и пресвятыми ангелами Его» И спросил я: «Кто они, господин, [которых] ввергают в колодец?» И, отвечая, ангел сказал мне: «[Это те], кто не веровал в Иисуса Христа, что пришел Он во плоти, что родила Его Дева Мария, [это те, кто] говорил, [что] хлеб благословения и чаша Сына Божия не есть тело и кровь Христовы»<sup>29</sup>.

И посмотрел я на запад от всех [открывшихся передо мной страданий и мук] и увидел — [вот] червь неусыпающий в месте, где скрежет зубов. И был в длину червь — локоть один, [и] имел [он] две главы<sup>30</sup>. И увидел я там мужей и жен в ужасе [морозного оцепенения] и скрежете зубов. И спросил я, сказав [так]: «Кто это, господин, что на месте этом?» И ответил мне ангел: «Это те, [кто] говорил, что Христос не воскрес из мертвых»<sup>31</sup>. И воскликнул я: «Господи, нет ли огня на месте этом, (Л. 246 об.) нет ли [того, что может] согреть?» «Ничего, [что ты сказал, здесь нет], но только снег и ужас [скованных морозом]», — [ответил ангел]. И спросил я: «Если солнце будет сиять на меня, не согреются ли [терпящие муку такую]?» И сказал мне ангел: «Если семь солнц воссияют, никогда же [никто из них] не согреется, потому что вечно зима в месте этом». Это услышав, заплакал я. И, вздохнув опять, спросил я: «Лучше было бы грешникам, если бы и не родились». И все грешники, которые были на месте том и видели меня с ангелом [рядом] плачущего, возопили также и заплакали.

И затем видел я небо отверстое [и] Михаила архангела, [по Божьему] завету сходящего с неба, и с ним все воинство ангельское сошло [к тем, кто] был в муках. И воскликнули [грешники]: «Помилуй нас, Михаил архангел, [ты, явившийся по Божьему] завету милости [ради], ибо ты молишь за человечество и молитвами [твоими] доселе стоит земля. Видели мы уже Суд и познали мы Сына Божия. [Ох], если бы можно было нам [знать наперед, что нас ждет, то исполняли бы заповеди] и не оказались бы в месте этом. Еще прежде исхода нашего из мира мы слышали, что Суд есть и воздаяние [за грехи], но похоти [и] заботы житейской [суеты] помешали нам покаяться». И, отвечая, ангел (Л. 247) сказал [им]: «Слушайте, пребывающие в муках, Михаила [архангела], говорящего: „Я предстоял пред Богом все часы жизни [своей], [я] не пропустил [ни] единого дня, ни ночи, моля не переставая за род человеческий. Сами же вы не пропустили ни единого дня, творя беззакония, и провели время [свое] в суете. В ней же [некогда] было задуматься [о покаянии и возмездии за грехи]. Я же молился [все] дни — до нынешнего, просил [Господа] послать дождь на землю, чтобы земля произрастила плоды свои. Говорю вам: если бы кто сделал и мало доброго, [то не зря] трудился, [тогда бы] я заступился за него [перед Богом], чтобы миновало того лютое мучение. Где [было] покаяние [ваше]? Погубили вы время полезное — ныне же [в раскаянии позднем] плачете и я плачу с вами, и со мной благие ангелы с возлюбленным Павлом. [И будете терпеть муки] до тех пор, пока не помилует [вас] благой Бог [и] не даст вам покой”». Услышав же слова эти, возопили и зарыдали сильно и воскликнули [грешники] единым гласом: «Помилуй нас, Сын Божий!» И [взмолился] Павел со стоном: «Господи, помилуй нас, создание Твое!» И пал Михаил на лицо свое, и так же сделали десятки тысяч ангелов, и пали [они] пред лицом Бога и воззвали вместе: (Л. 247 об.) «Помилуй, Господи, создание Твое, помилуй сынов человеческих, помилуй Свой образ [и подобие]!»

И я посмотрел и увидел колеблющееся небо, [которое], как древо, от ветра колебимо [было]. Тогда пали все [бывшие тут] ниц пред престолом [Господа]. И увидел я 14 старцев и 24 животных, [которые тоже] поклонились [все]. И увидел

[я] алтарь Божий, и завесу, и престол, и всю Вселенную, объятую дымом благоуханным, [поднимавшимся] к престолу Божьему. И услышал я глас, говорящий [так]: «Ради чего молитесь Меня ангелы, слуги [Мои]?» [И они] возопили: «Молимся [Тебе], видя благодать милосердия Твоего и великое человеколюбие».

Снова после этого увидел я отверстое небо и Сына Божьего, сходящего с небес. И венец [увясло<sup>32</sup>] был на главе Его. И, увидев Его, пребывающие в муках возопили все единым гласом, [так] говоря: «Помилуй нас, Сын Божий, Вышнего [Бога Сын], ибо Ты всем подаешь [милость Свою] на небе и на земле. Помилуй нас! С тех пор как увидели Тебя, [так] и почитали». Изошел глас от Сына Божьего на всех мучеников: «Говорите, что содеяли вы, [за] что просите у Меня покоя? Кровь Моя за вас пролита была, а вы не покались. Вас ради бит был по щекам (Л. 248) но [вы] не покались. За вас венец терновый носил на главе — также [вы] не покались. Воды просил, вися на кресте — дали [же] Мне уксус, с желчью размешанный, и копьём пронзили правые ребра Мои. Рабов Моих, пророков и праведников, [тех, кто уверовал] в имя Мое человеческое, — [вы] избивали. [И несмотря на это], дал вам место, [где есть возможность принести] покаяние. Ныне же ради Михаила архангела, ради любимца Моего — Павла, которого не хочу оскорбить, но более всего благодатью Моего Воскресения [из мертвых] и за молитвы [заступников] — дарую вам покой. [Вам], пребывающим в муке, даю покой на один день и на одну ночь [на] Святой Неделе»<sup>33</sup>. И возопили все и сказали Ему: «Благодарим Тебя, Господи Боже, за то, что дал нам покой в день тот. Увидели мы и поняли, что предстоит грешникам такая мука, [какую и мы испытали]. [Пусть будет] немилостив Суд к не сотворившему милости». И потом спросил меня ангел: «Видел ли все это?» И ответил я: «О да, господин!»

И сказал мне [ангел]: «Следуй за мной, и [отведу] тебя в рай, где тебя увидят пребывающие там праведники. Ибо ожидают тебя [там] и готовы принять с радостью и весельем». И последовал я за ангелом. И [был я] взят устремленьем Духа Святого. И поставил меня [ангел] в раю, и сказал мне [так]: «Место это — рай Эдемский. (Л. 248 об.) Из него же был изгнан Адам и жена его». Когда вошел в рай, то увидел я исток водам. И рассказал мне ангел [все о нем]. И посмотрел я на воду. И была это река Фигон [Фисон], окружающая всю землю Элладскую, а другая [река] — Стигом [Гион ?], текущая вокруг всей земли Египетской, и третья [река] — Тигр, что пред Сирией, и четвертая — Евфрат, [которая] поит землю Среднеречную\*. Войдя же в другое место, увидел я древо посаженное, и из-под корней его воды вытекали. И там брали [свое] начало четыре реки [эти]. И Дух Божий почивал на древе том. Когда же повеет Дух, двигаются воды [те]. И спросил [я]: «[Почему] от этого древа текут воды эти?» И ответил мне [ангел]: «Изначально, еще до [сотворения] земли и неба и всего видимого, Дух Божий носился над водой, пока по повелению Божью не появились небо и земля, и [с тех пор] Дух Божий почивает на древе этом». И взял [ангел] меня за руку и довел меня до древа познания добра и зла. И сказал мне [ангел так]: «Вот древо [то], из-за которого

\* Ср.: Быт. 2, 10–14.

вошла смерть в мир. И от сего [древа] взял Адам у жены плод, [а когда] вкусил [от плода] — изгнан был из рая).

И показал [ангел] ему [Павлу] (*Л. 249*) другое древо посреди рая. И сказал мне [ангел]: «Вот это — древо жизни, которое стережет херувим с оружием пламенным. [Когда] я посмотрел на древо, [то] увидел Деву, издалека идущую [в окружении] 200 ангелов, и сказал [я]: «Господин, кто эти, идущие в великой славе?» И ответил мне [ангел]: «Это — Дева Мария, мать Господа». И, подойдя ближе, [они] приветствовали меня и сказали мне: «Радуйся, любимец Божий, ангелов и людей». Тогда же воскликнул я, увидев издалека идущих трех [старцев] прекрасных видом, образы которых светились, а впереди них шли ангелы, поющие [вместе] с ними, сказав: «Кто это, господин?» И сказал мне [ангел]: «Это отцы [то есть прародители] людей: Авраам, Исаак и Иаков». И [они], подойдя ближе, приветствовали меня и сказали [так]: «Радуйся, возлюбленный Богом, и ангелами, и людьми». И еще [когда] говорил с ними, [то] увидел [я] другого, издалека идущего [и] красивого очень, и ангела его, поющего. И спросил я: «Кто это, господин, прекрасный внешним видом [своим]?» И сказал мне [ангел]: «[Разве] не знаешь его?» И сказал [я]: «Нет, господин». И сказал мне [ангел]: «Это Моисей—законодатель. И ему же Бог закон дал». Когда [Моисей] близ меня оказался, тотчас заплакал, потом поприветствовал меня и сказал: «Блаженный ты, Павел. Народ верит слову твоему». (*Л. 249 об.*) И еще [когда Моисей говорил], пришли другие и увидев меня, сказали: «Ты, Павел, прославлен на небесах и на земле». И спросил [я]: «Кто вы?» И ответил первый [из них]: «Я — Исаяя, которого перепилили пилой деревянной», а другой сказал: «Я — Иеремия, погубленный сынами израильскими, [будучи] побит [каменьями]». И еще [когда этот говорил], пришел другой издалека, восклицая и говоря: «Блажен ты, Павел, возлюбленный Богом». И спросил [я]: «Кто это, господин?» И ответил [ангел]: «Это — Ной, который был во время потопа». И приветствовали мы [друг друга], радуясь очень. И [Ной] сказал: «Ты — Павел, возлюбленный Господом». Я же спросил: «[А] кто ты?» И сказал [он]: «Я — Ной, который [был] во время потопа. Говорю же тебе, Павел, [чтоб знал ты], что я содеял: сто лет\* делал я киот, не снимая одежд, в которые был одет, и не стриг волос на голове своей, еще же постился, воздерживаясь [от пищи], и не приближался к своей жене [целых] сто лет. И не заросла [власами сверх меры] голова моя, и даже не осквернили меня одежды. И молился я, [и говорил] людям тех лет [то есть живущим тогда]: «Покайтесь!» [И еще] говорил я: «Грядет потоп водный на вас»\*\*. (*Л. 250*) Они же смеялись над словами моими и говорили, [что не верят мне]. То было время неправды, [все] могли согрешать и распутничать, [пренебрегая] попущением и [долготерпением] Божиим. «Не видит Бог нас и не знает того, что делают люди. [Откуда взяться] воде потопной, [чтобы затопить] мир», — [так говорили люди] и не переставали грешить, пока Бог [не] уничтожил их [и] всякую плоть, которая имела в себе дух животный.

\* Хронологически соответствует Книге Бытия (см.: Быт. 5, 32; 7, 6).

\*\* В апокрифическом рассказе по сравнению с библейским отразилось более гуманное отношение к творению, ибо Ной делает попытки предотвратить Божью кару.

Знай, что любит Господь одного праведника больше грешников всего мира. Говорю же тебе, Павел: «Блажен народ, который верует [в Бога] благодаря [таким праведникам], как ты».

И обернулся я и увидел других двух [людей], издалека [шедших]. И спросил я: «Кто это, господин?» И ответил [ангел]: «Это Илья и Елисей». [Вот] пришли [они] [и] приветствовали меня. И сказал я им: «Кто вы?» И отвечал один из них, сказав [так]: «Я — Илья-пророк, а это — Елисей, которого никто [не] может от любви Божьей отлучить. Я — Илья, [который] помолился [и по] слову которого [Бог] не посылал дождя [на землю] три года и шесть месяцев, из-за несправедности человеческой. Правдив Бог истинный, сотворивший нас угодниками Своими. Много раз молили Его, но сказал Господь: «Потерпите, пока Илья помолится о бездожье, [тогда] повелю об этом [то есть о просьбе Ильи] и (Л. 250 об.) пошлю дождь на землю». Богу нашему слава!

#### КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Тема жалоб природы могла иметь своим источником Писание: «Вемы бо, яко вся тварь совоздыхает и соболезнует даже доныне» (Рим. 8, 22). Вместе с тем образы природы в апокрифе одушевлены, что могло быть понятно буквально в среде, где господствовало двоеверие. Восприятие Солнца в сопряженности его с представлением о божественном традиционно для древней Руси. Едва ли не предполагая ассоциации с обожествленным светилом, митрополит Иларион сравнивает с Солнцем Христа («Слово о законе и благодати»). В двоеверной среде поэтические метафоры имели двойственный характер и Христос по «световому» признаку отождествлялся с языческим Дажбогом (Солнцем). Божественность второй ипостаси христианской Троицы, вместе с именованнием Христа «Солнцем праведным», как бы совмещалась с привычными сакральными характеристиками, которыми наделялось светило. Эта совмещенность могла срабатывать на подсознательном уровне, но специфику такого восприятия идеологи православия могли учитывать в своей деятельности по христианскому просвещению среды, где длительно удерживались пережитки древних мифологических понятий. Не случайно в антиязыческих проповедях оговаривалось, что солнце не божество, что оно «бездушно и бессловесно: огненное то бо есть существо» (Тихонравов Н. С. Летописи русской литературы и древностей. Т. 5. СПб., 1863. С. 92; см. также: Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 1. М., 1986. С. 17, 89). В апокрифе многие из древнерусских читателей, которые не порвали окончательно с язычеством, могли воспринимать пассаж о дневном свете в соответствии с архаическими представлениями о Солнце как начале сакральном, личностном, могущественном и способном влиять на течение жизни. Такая трактовка образа является уступкой пантеистически-антропоморфной традиции восприятия природы. И это при том, что Солнце в характеристике апокрифа лишено явных черт сакральности. Более того, приниженный статус солнечного персонажа подчеркивается тем, что в его уста вкладывается признание высшей власти Творца. Такая непоследовательность дотягивала текст до рамок благопристойности, с точки зрения ортодоксальности, но вместе с тем, могла облегчить восприятие текста в двоеверной среде.

<sup>2</sup> В тексте ошибочно: **сведържителю** вместо **вседържителю**.



<sup>3</sup> В апокрифе основное внимание уделено чрезвычайно актуальной в средние века теме Суда и воздаяния за грехи. Некоторые трактовки этой проблемы в Древней Руси нельзя признать строго ортодоксальными. В качестве примера можно указать на точку зрения, которая в конце XIII в. была сформулирована Серапионом Владимирским, но нашла отражение уже в «Повести временных лет», в записях 1068, 1092, 1093, 1094, 1096 и последующих годов. Поскольку здесь обосновывалась необходимость прижизненного наказания за грехи (до воскресения и Страшного суда), эта теория получила в исследовательской литературе название теории казней Божьих. Она имеет своими источниками ветхозаветную часть Библии, апокрифическую «Книгу Еноха», переводное неканоническое «Откровение Мефодия Патарского». Мировоззрение сторонников этой теории обостренно эсхатологично и глубоко пессимистично, оно базируется на резко дуалистической онтологии и ценностных установках крайней аскезы. Крупнейшими представителями данного направления на Руси были многие летописцы XII–XIV вв., переносившие интерес с конкретно-исторического плана истории на ее нравственно-назидательный, символический смысл (см.: Повесть временных лет. Т. 2. М.; Л., 1951. С. 398; *Еремин И. П.* К характеристике Нестора как писателя // Литература Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 28–39; *Мильков В. В.* Идейные течения в философской мысли XI столетия // Становление философской мысли в Киевской Руси. М., 1984. С. 39–42). Нетрудно заметить, что мотивы жалоб природы построены на тех же идейных посылах, что и теория казней, целесообразность которых в апокрифе хотя и ставится под сомнение, но не отвергается категорически.

<sup>4</sup> В Древней Руси идея заступничества за род человеческий была как бы своеобразным противовесом теории казней Божьих. Функцию заступников выполняли обычно Богородица, Христос или местночтимые и общерусские святые. Особое развитие идея сверхъестественного покровительства грешному человечеству получила в апокрифической литературе (см.: *Мильков В. В.* Указ. соч. С. 420–47).

<sup>5</sup> Здесь в традиционном для христианской литературы перечне нравственных прегрешений упоминается и «волхование» — один из важнейших пережитков язычества. В этом смысле апокриф по своей идейной направленности смыкается с проповедями и поучениями, направленными против язычников (см.: *Гальковский Н. Н.* Борьба христианства с остатками язычества. Т. II. М., 1913).

<sup>6</sup> Образ Земли (как и Солнца) в апокрифе одушевлен, что в Древней Руси могло вызывать ассоциации с языческим культом Земли, который на протяжении многих веков сохранялся в двоеверной русской среде.

<sup>7</sup> Здесь и далее в апокрифе проводится идея компромиссного равновесия между казнью милостью Божьей. В «Видении апостола Павла», как и в других апокрифах, представления, которые вполне органично могли входить в сознание двоеверной среды, сочетаются с идеями, не противоречащими каноническим.

<sup>8</sup> В данном вопросе апокриф близок историософской концепции одной из промежуточных редакций «Повести временных лет», где задача «Божьего блюдения» осуществляется через ангелов. Ангелы, согласно летописи, приставлены ко всякой «твари» (ПВЛ. Т. 1. С. 188–189).

<sup>9</sup> В тексте: **тѣманицю** (вин. падеж). Ср.: **тѣмница** — ‘кружка для сбора денег’ (см.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Т. III. Ч. 2. М. 1989. С. 1083).

<sup>10</sup> Обращает на себя внимание, что наиболее значимыми перед лицом Бога оказываются отшельники. Это является косвенным указанием на монашескую среду, в которой мог появиться апокриф.

<sup>11</sup> В апокрифе трактовка райского блаженства как духовного наслаждения близка постулату Апокалипсиса: «И отрет Бог всякую слезу с очей...» (Откр. 21, 4). Эта тема развивается и у отцов Церкви: Ефрем Сирийский пишет о рае как о месте, где царят «радость и мир, успокоение» (Слово на Второе пришествие // Творения святых отцов. С. 403–404). Вместе с тем далее в апокрифе описание рая получает более «материализованный» вид.

<sup>12</sup> Твердь, или первое небо, часто рассматривается в апокрифической литературе как место обитания «князя века сего», то есть дьявола (ср. с «Видением Исайи»). Очевидно, здесь сказывается влияние неоплатонических идей, согласно которым первое небо и земля в наибольшей степени удалены от источника божественного света и являют собой греховное начало. Принятое в христианстве представление о низвержении Сатаны и его чина предполагает локализацию «духов зла» в пределах плотской сферы, в противовес бесплотному божественному воинству ангелов и архангелов, населяющих внеприродную сферу идеального мира.

<sup>13</sup> Тема ничтожества земной жизни традиционна для христианской литературы. На противопоставлении земного и небесного бытия основывается христианская иерархия ценностей: «Не любите мира, ни того, что в мире...» (1 Иоан. 1, 15–16).

<sup>14</sup> В христианской антропологии человек рассматривался как существо телесное и духовное. Однако трактовки взаимодействия двух природ в человеке были разными. Например, в древнерусском «Шестодневе» Иоанна экзарха Болгарского, который являлся авторитетнейшей в славянском мире компиляцией, были представлены преимущественно идеи Василия Великого, специально подчеркивалась нематериальность души, которая хотя и является сотворенной субстанцией, но не имеет ничего общего с плотью. Эта точка зрения преобладала в древнерусской книжности. В отечественной мысли неоднократно встречается и более категоричное разграничение идеальной и материальной природ в человеческой сущности. Всячески подчеркивали примат духовного начала над плотским Нестор, Кирилл Туровский и некоторые другие представители монашеско-аскетической идеологии. Они указывали на дуалистические крайности человеческой природы, объявляя плоть основным источником греховности. Соответственно возвышение духовного начала они связывали с умерщвлением плоти, тем самым фактически демонстрируя признание взаимозависимости души и тела. Иными словами, очевидное стремление к дуалистическому противопоставлению двух природ в онтологически-субстанциональном смысле не получило логического завершения.

В богословской мысли Древней Руси существовала и другая, более уравновешенная с точки зрения онтологических установок, оценка сущности человека. В отличие от аскетически-дуалистического восприятия двуприродности, митрополит Иларион и составитель «Изборника 1076 года» подчеркивали гармонию души и тела, внутреннего и внешнего в человеческой личности. В эпоху двоеверия такая установка явно не противоречила пантеистическим настроениям, согласно которым физическая природа одухотворялась. Представления о том, что душа, являясь имманентным свойством тела, была не только не враждебна плоти, но еще и облагораживала ее, так же в определенном смысле созвучны пантеистической идее об обожении человека. К такого рода представлениям древнерусского читателя вплотную подводила «Диоптра» Филиппа Пустынника, получившая большую популярность на Руси начиная с XIV в. В названных памятниках трактовка взаимодействия души и

плоти, в силу отмеченной мировоззренческой специфики, не исключала двойственного, с точки зрения христианства и с позиций пантеизма, понимания человека. Такого рода двойственность поддерживалась введением наряду с душой еще одного компонента человеческой природы — духовности, что характерно для раннехристианской богословной мысли (см.: *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви. Киев, 1868. С. 117).

Согласно нашему апокрифу, Дух существует не только в пророках и праведниках, но и в грешниках, т. е. духовность распространяется на всех людей. Поскольку Дух (в отличие от души) непосредственно представляет божественную субстанцию, то данная особенность неканонического повествования однозначно смещает акцент на пантеистическую трактовку антропологической темы в апокрифе. О том, что подобного рода воззрения реально получили распространение в Древней Руси, свидетельствуют распространявшиеся через рукописные сборники рекомендации не отождествлять души человека с божественной природой Духа, ибо в теле присутствует не она сама, а сообщенная через нее жизненная сила (см.: *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 136). Мысль, которая проводится в «Видении Павла», относительно присутствия духовного начала в человеке, кроме того, созвучна гностическим идеям о наличии у каждого человека некой духовной мыслящей субстанции, роднящей его с Единым. Если учесть, что подобного рода концепции были характерны и для дуалистических ересей средневековья (манихеи, павликиане, катары, богомилы) то позволительно сделать предположение, что мировоззренческий синкретизм образов и понятий апокрифа не был чужд какому-то влиянию еретической среды (см.: *Шепелевич Л.* Этюды о Данте. Апокрифическое «Видение апостола Павла». Ч. 1–2. Харьков, 1891. С. 41–48). Впрочем, собственно еретический подтекст, если таковой действительно правомерен, вряд ли воспринимался в Древней Руси осмысленно. Более оснований ставить вопрос о созвучии народному и двоеверному восприятию комментируемых идей памятника.

15 В апокрифе развивается тема «мытарств», ожидающих душу после смерти. Прохождение «мытарств» завершается вынесением приговора еще до Страшного суда. Такая схема посмертного воздаяния, не дожидаясь второго пришествия и Страшного суда, соответствует т. н. концепции «малой эсхатологии» (о «большой» и «малой» эсхатологии в западноевропейской средневековой литературе см.: *Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989. С. 94–110). Тема мытарств характерна для византийско-русской традиции и восходит, очевидно, к популярному в Древней Руси византийскому «Житию Василия Нового», отрывок из которого уже к XII–XIII вв. был переработан в «Слово об исходе души и о втором пришествии». Эта переработка приписывалась или Кириллу Туровскому, или Авраамии Смоленскому, который прославился как проповедник и был известен своим современникам тем, что читал какие-то «глубинные» (возможно, апокрифические) книги (см.: *Батюшков Ф.* Сказания о споре души с телом в средневековой литературе // ЖМНП. 1891. № 274. С. 150).

16 Прямое указание на функцию Духа, субстанциональность которого действует в человеке как оживотворяющая сила.

17 В рукописи: *ѿмѣ*.

18 Отрицание существования загробного мира связывается в апокрифе с эпикурейским отношением к жизни, отсутствием духовного начала в человеке.

19 Сомнения в реальности ада были связаны с т. н. саддукейством. В древнерусском обществе подобного рода представления провоцировались развитием еретических движе-

ний стригольников и антитринитариев, которым обличители инкриминировали неверие в посмертное воздаяние.

<sup>20</sup> *Власти* — название ангельских чинов, входящих во вторую триаду (господства, начала, власти) девяти небесных сил. Такая классификация ангельских чинов приведена в произведении Дионисия Ареопагита «О небесном священноначалии».

<sup>21</sup> Здесь в апокрифе развивается характерный для всей христианской литературы постулат о всеведении Бога (ср. с Енохом, который увидел на небесах книги с записанными в них добрыми и злыми делами людей; см. также: Откр. 20, 12). Для понимания специфики памятника важно то, что всеведение отнюдь не является божественным свойством, ибо осуществляется при помощи ангелов-посредников.

<sup>22</sup> Ср.: Откр. 21, 1: «И увидел я новое небо и новую землю: ибо прежнее небо и прежняя земля миновали...»

<sup>23</sup> Описание в апокрифе небесного Иерусалима включает в себе целый ряд символических образов, часто встречающихся в христианской литературе, хотя они имеют материализованное выражение: 12 стен или врат города соответствует 12 апостолам, число 4 символизирует евангелистов и одновременно соответствует числу букв, составляющих имя первочеловека Адама, дерево (обычно с сидящей на нем птицей) является символическим обозначением рая, даже цветовая гамма — золото и серебро — указывает на связь с горным миром. Описание рая можно рассматривать как традиционный набор основополагающих для христианства знаков-символов, которые нашли отражение в образной системе произведений древнерусского искусства. Один из наиболее ярких примеров — паникадило Б. Годунова из новгородского Софийского собора, воплощающее в своих пластических формах и цветовой гамме образ небесного Иерусалима. Есть мнение, что по этой же символической схеме строились средневековые города.

<sup>24</sup> Материалы фольклора свидетельствуют о том, что молочная река была излюбленным сказочным образом. В данном случае, апокриф отразил взаимодействие церковной книжной устной народной традиций. Наднациональный общепонятный образ облегчал восприятие памятника в простонародной среде.

<sup>25</sup> Представление о том, что мир живых отделен от мира мертвых рекой (или океаном), восходит к кругу древнейших мифологических понятий. Образ огненной реки, через которую, согласно мифам, проходят по мосту или переправляются на лодке души умерших, трансформировался в представления о непроходимой водной (или огненно-водной) преграде иного мира. С разными вариациями он вошел в христианскую, главным образом апокрифическую, литературу («Хождение Агапия в рай», «Хождение Зосимы к рахманам»). В христианской трактовке этот древний архетип получил новую интерпретацию, будучи поставлен в связь с испытанием праведности. Так, в византийском «Житии Филарета Милостивого» только праведники могут пройти по узкому мосту в рай, а грешники падают в огненную реку (Византийские легенды. Л., 1972. С. 112). Непроходимую водную преграду пересекают Зосима и Агапий — божественные избранники. Мотив переправы в иной мир через водную границу получил распространение в русских духовных стихах, где роль перевозчика душ выполнял архангел Михаил:

*Течет... река огненная  
От востоку солнца до запада,  
Пламя пышет от земли до небеси.  
Праведные идут через огненную реку,*

*Идут они, ровно по суху и ровно по земле.*

(Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 138).

<sup>26</sup> В образе праведного Суда, не знающего снисхождения к «сильным мира сего», заключаются утопические чаяния социальной справедливости. Эта тема получила дальнейшее развитие в некоторых древнерусских поучениях и духовных стихах, в которых одним из наиболее тяжких грехов властимущих является немилосердное отношение к бедным: «Нищих, убогих не поили, не кормили. Нагих и босых не одевали...» (Варенцов В. Указ. соч. С. 149).

<sup>27</sup> Здесь, очевидно, авторами апокрифа был использован древнегреческий миф о наказании в Аиде Тантала.

<sup>28</sup> В изображении потустороннего мира византийской и древнерусской литературой, в отличие от западноевропейской традиции, отсутствовало понятие чистилища. Представления о праведности и грехе имели, таким образом, весьма однолинейный характер (см.: Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры // Учение записки Тартуского университета: Труды по русской и славянской филологии. Вып. 414. 1977. С. 4). Однако в произведениях, относящихся к жанру «видений» загробного мира, иногда появляются образы (подобные милосердным язычникам в «Видении Павла»), которые усложняют антитезу греха и праведности.

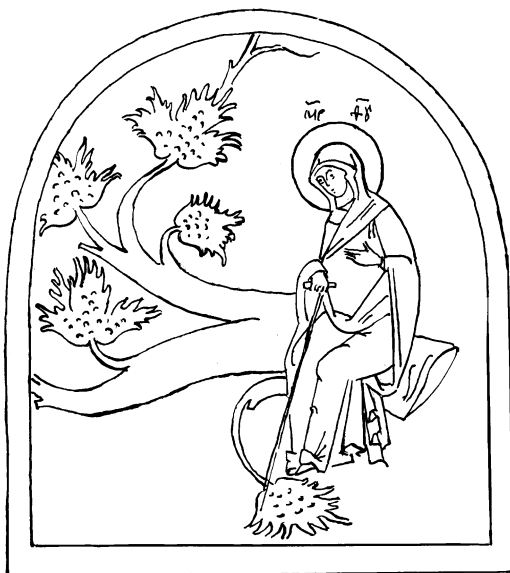
<sup>29</sup> В данном случае речь идет о тех, кто не признавал человеческой природы Христа. Более радикальные, нежели монофизитство, воззрения на этот счет развивались в гностико-манихейской среде; возможно, имеются в виду богомилы, считавшие Христа носителем только духовного начала (см.: Бегунов Ю. К. Козьма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 29–61, 83–84, 338–340).

<sup>30</sup> «Видение Павла» отличается необычайной конкретизацией в изображении ада и наказаний, ожидающих грешников. Если в Писании весьма скупо, без детализации, упоминается об огненной печи (Мф. 13, 42), огненном озере (Откр. 19, 20; 20, 15), тьме (Мф. 22, 13), черве неусыпающем (Мф. 9, 48), то в данном апокрифическом тексте и близком к нему по содержанию «Хождении Богородицы по мукам» наказания грешников описываются со всеми натуралистическими подробностями. Именно эта часть апокрифа оказала влияние на традицию западноевропейской литературы о загробных «видениях», завершившуюся созданием «Божественной комедии» Данте.

<sup>31</sup> Еретическая точка зрения, близкая к несторианству, так как грешники считали Христа смертным человеком и потому не верили в его воскресение.

<sup>32</sup> **Ўвѣсло** — то есть 'венец' (см.: Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. Т. III (Ч. 2). М. 1989. Стлб. 1130).

<sup>33</sup> Концовка апокрифа противоречит каноническим представлениям, так как здесь проводится идея о том, что можно изменить или смягчить приговор божественного Суда. Тема милосердия к грешникам несколько смягчает тот суровый дидактический тон, в котором выдержана начальная часть этого произведения.



## ХОЖДЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ ПО МУКАМ

Один из наиболее поэтических и популярных на Руси апокрифов — «Хождение Богородицы по мукам». Говорить об этом можно со всей определенностью, хотя подробного исследования бытования этого памятника в древнерусской письменности (с выявлением всех известных его списков и характеристик редакций) пока не проведено. Посвященная памятнику обширная библиография отражает далеко не полный перечень существующих в рукописной традиции списков этого уникального сочинения. Бесспорно, что в древнерусском обществе «Хождение Богородицы по мукам» получило распространение не позднее XII столетия, к которому относится древнейший список из собрания Троице-Сергиевой лавры (РГБ. Тр.—Серг. № 12. Л. 30–38). Сборники более позднего времени, включающие это произведение, в полном своем объеме не учтены, а по взрыву интереса к памятнику в старообрядческой среде, фиксируемому в XVIII–XX вв., можно говорить о непрерывности рукописной традиции памятника и соответственно о непосредственной причастности его к идейно-религиозной жизни общества вплоть до недавнего времени. Назовем только немногие из известных нам поздних списков по собранию РГБ: Пушеш. № 7 (XVIII в.), № 4 (XVIII в.); Муз. № 1244 (XVIII в.), № 9060.2 (XIX в.), № 963 (XVIII в.), № 4246 (XIX в.); МДА № 149 (XIX в.); Собр. ОР за 1972 г. № 539 (XIX–XX вв.); Фадеев. № 33 (XIX в.); Овчин. № 78 (XVIII в.). Из письменности мотивы и образы апокрифа перешли в христианский фольклор и даже в литературу. Огромное влияние оказал апокриф на иконографию загробных мучений.

Исследователи считают, что древнерусский вариант «Хождения» существенно отличается от греческих прототипов, которые более обширны по своему объему,

но не знакомы с сюжетом о наказании язычников. Отсутствуют в греческих про-тографах и упоминания славянских божеств, фрагмент о которых был вставлен в произведение русским переводчиком или одним из первых переписчиков памятника. Древнейший Индекс ложных книг, входивший в состав переводных с греческого языка статей «Изборника 1073 года», имеет в виду греческий вариант и отражает запрет на чтение этого произведения в Византии. Славянские и русские списки Индексов более позднего времени сохранили наименование произведения в числе не рекомендованной к распространению литературы. Их уже вполне можно рассматривать с точки зрения характеристики русской идейной жизни, тем более что с конца XVII в. списки запрещенной литературы отражают изменение названия апокрифа («Сон Богородицы», «Богородицыно действо»), хотя некоторые из поздних списков апокрифа надписывались как «Слово о муках» (см.: Сказание о хождении Богородицы по мукам // Отечественные записки. 1856. № 115. С. 335–360; Сахаров В. Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в Древней Руси // Христианские чтения. 1888. Ч. 2. С. 289–324; Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 109–110; Яцимирский А. И. Апокрифы и легенды: К истории апокрифов, легенд и ложных молитв в южно-славянской письменности // ИОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 2. С. 311–322; Рождественская М. В. Комментарии к «Хождению Богородицы по мукам» // ПЛДР. XII в. М., 1980. С. 651–652; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 463–465).

По своей жанрово-тематической природе «Хождение Богородицы по мукам» относится к кругу произведений, посвященных описанию иного мира, поэтому в целом ряде аспектов его можно соотнести с апокрифическими видениями («Книга Еноха», «Видение апостола Павла», «Видение Исая») и хождениями в рай («Хождение Зосимы к рахманам», «Житие Макария Римского»). Герои этих неканонических произведений оказываются свидетелями сокровенных тайн, которые открываются им по воле Бога. Апокрифы содержат красочные описания того, как избранные Божии чудесными способами попадают на небо — в рай или ад — и что они там наблюдают. Апокрифы «визионерско-го» плана в яркой образной и впечатляющей форме изображали недоступную обыденному опыту реальность и являлись основным источником сведений об ином мире. В них конкретизировались христианские воззрения на посмертную судьбу людей, о которой в Писании сказано слишком общо (см.: Откр. 19, 20; 20, 15; Мф. 13, 42; 22, 13). Несмотря на определенные взаимные противоречия, именно апокрифы этого круга формировали представления наших предков о загробном мире, отразившиеся в многочисленных живописных сюжетах, изображающих ад, рай, мытарства и муки.

Из всех перечисленных «визионерских» апокрифов «Хождение Богородицы по мукам» признается «самым поэтическим апокрифом о загробной жизни» (Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народный духовный стих. Тула, 1879. С. 193). В образно-поэтической, высокоэмоциональной форме прорисованы в произведении впечатляющие, можно

сказать даже чрезмерно натуралистические, картины посмертного существования душ. Изображение загробной жизни в памятнике преследовало религиозно-назидательные задачи и, судя по отражению в живописи, в немалой степени способствовало внедрению в религиозное сознание убеждения в неотвратимости Божьей кары, причем гредущие наказания плотско-натуралистически детализировались в подробной, если не сказать чрезмерно изощренной, росписи мучений. Психологически сцены воздаяния оказывали сильное воздействие. Не случайно поэтому при обращении в христианство болгарского царя Бориса, а затем и Владимира Святославича им показывали изображения Суда и мук, конкретные мотивы которых разрабатывались апокрифами (см.: *Тихонравов Н. С.* Сочинения. СПб., Т. 1. 1898. С. 198). О могучей, впечатляющей силе воздействия «Хождения» говорит в «Братьях Карамазовых» Ф. М. Достоевский, который увидел в апокрифе «картины и смелость не ниже дантовской».

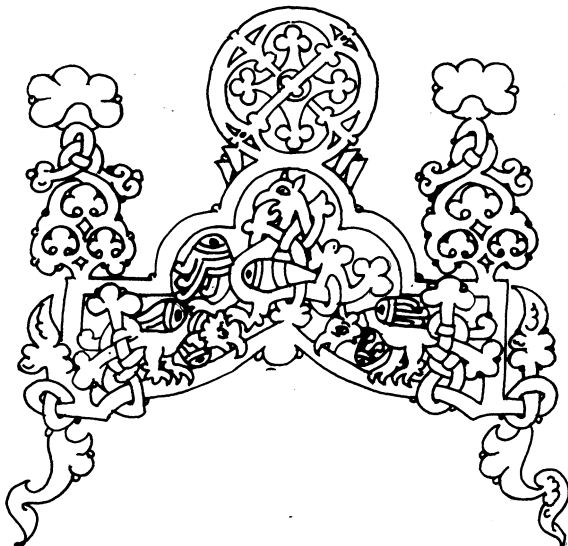
«Хождение», будучи произведением религиозно-учительным по своему назначению, (естественно, в эмоциональной сфере религиозного чувствования, а не в канонической строгости формулировок догматических положений), по содержанию, безусловно, относится к разделу эсхатологической литературы. Апокриф в деталях воспроизводит т. н. «малую» эсхатологию, основанную на принципе двойного Суда, предполагавшего наказание душам грешников еще до Страшного суда. Муки, которые грешники претерпевают сразу после смерти, не столько прообразуют собой будущие вечные муки, сколько делают «малую» эсхатологию неотъемлемой частью «большой», тем самым как бы смещая ожидаемое вместе со вторым пришествием Христа воздаяние в текущее настоящее, предвосхищая тем эсхатологический прорыв в будущее. Если сравнить наш памятник с апокрифической «Смертью Авраама», повествующей о том, что ожидает людей после Суда, то «Хождение Богородицы» в некотором смысле ревизует саму идею финала мировой истории, притупляет трагизм и остроту финалистических ожиданий. Можно даже предположить, что в этом и заключалась опасность задававшегося апокрифом неканонического взгляда на проблему воздаяния. Кроме того, в памятнике отразилась очень русская черта — сострадание к падшим. Постановка этого вопроса не в бытовом, а в сакральном плане, в связи с развитием темы Божьего Суда, догматически недопустима, ибо нарушается основополагающий принцип христианской доктрины о зависимости грядущего воздаяния от финала мировой истории. Надо отметить еще одну важную апокрифическую особенность «Хождения» — Господь слишком явно уступает Марии в милосердии (см.: *Кузьмин А. Г.* Хождение Богородицы по мукам // Златоструй: Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 282). Думается, что именно с этим, близким народному восприятию Богородицы-заступницы, равно как и с другими, названными выше, апокрифическими особенностями памятника, видимо, не могли примириться идеологи церковной ортодоксии, из века в век исключавшие «Хождение» из разряда рекомендованной к чтению литературы. Но это никак не повлияло на широчайшее распространение памятника в письменности.



Сочинение включает в себе целый ряд проблем и идей, характеризовавших духовные искания наших средневековых предков: здесь и напряженные поиски золотой середины в выборе между суровой и заслуженной карой и христианским милосердием; здесь и указания на еретические заблуждения мучаемых грешников и одновременно перечень бытовых отступлений от православия; здесь присутствуют и бескомпромиссные осуждения язычества, уживающиеся с возбуждавшимся переводным апокрифом языческими рецедивами богородичного культа, которые проявлялись в объединении двоеверных надежд на помощь Богородицы рожаницам с народным культом милосердной матери-заступницы; здесь, наконец, бесценные для историка реалии древнерусской жизни.

В публикации воспроизводятся древнейший список апокрифа по рукописи РГБ. Тр.-Серг. № 12 (XII в.) и ранее не публиковавшийся молдавский список конца XV в. из собрания РГБ. Овчин. № 201.





Л. 30

<...><sup>1</sup> и сѣа и стѣго дѣа. нѣ забыша бѣ. и вѣрова  
ша. юже ны бѣ тварь бѣ на работѣ ство  
рилъ. то то они все богы прозваша. слѣнце  
и мѣсѣцъ землю и водоу. звѣри и гады. то се  
тънѣк и члѣвчѣска (і)мена та оутриа троа  
на хѣрса велеса пероуна. на бы вбратиша  
бѣсомъ. злымъ. вѣроваша. дондоселѣ  
мракъмъ злымъ одържими соутъ. того  
ради сѣе тако моучатъсѣ. и видѣ на дроуз  
ѣмъ мѣстѣ тьмоу великоу. и ре(чѣ) сѣаа гѣа  
что ксть тѣма си и кто соутъ прѣбываю  
щен въ нки. и ре(чѣ) архистратигъ многи дѣа  
прѣбываютъ въ мѣстѣ томъ. и ре(чѣ) сѣаа бѣа  
да ѿиметьсѣ тѣма си. да выхъ видѣла и тѣ  
моукоу и ѿвкщаша ангѣли стрѣгоущи мѣ  
коу. пороучено ны ксть. да не видѣтъ свѣ  
та дондѣже явитъсѣ. сѣнъ твои блѣгын па  
че .з. слѣнчѣ свѣтълѣншъ. и прискърѣна бы(сѣ)  
сѣаа бѣа. и къ ангѣломъ възведе очи свои. и  
възрѣ на невидимыи прѣстола оуа свог  
го. и ре(чѣ) въ нма оуа и сѣа и стѣго дѣа. да ѿ<...><sup>1</sup>

\* Текст воспроизводится по пергаменной рукописи XII в. Троице-Сергиевой лавры № 12. Л. 30–38.

<sup>1</sup> Начало апокрифа утрачено.

тѣсѧ тѣма си да быхъ видѣла <...><sup>2</sup>  
и ѿтѣсѧ тѣма. и ѿз. нестѣ тѣвѣсѧ <...><sup>3</sup>

Л. 30 об.

ваше множество народъ мужь и женъ и въ  
плъ многоъ бы(сѣ). и гла(сѣ) великъ исхожаше. и видѣ  
вѣши ѿ прѣтаѧ бѣа. и рече к нимъ плачю  
щисѧ<sup>4</sup> съ слъзами. что сътвористе бѣдныѣ.  
оканьни и недостонни и како въ семь посты  
гостесѧ. не бы гласа ѿ нихъ. ни ѿвѣта. и реко  
ша ангѣлѣ стрѣгоущи почто не глѣте. и реко  
ша. моучащесѧ+ Блгодатнаѧ<sup>5</sup>. ѿ вѣка нь  
смь свѣта видѣли да не можемъ възьрѣти.  
рѣ<sup>6</sup>. и възьрѣвѣши на нѧ сѣтаѧ бѣа. и възспа  
касѧ вельми. и видѣвѣше ю моучащасѧ ре  
коша къ нѣи. како ны кси приситила сѣта  
ѧ бѣе. нѣ снѣ твон блгодатныи на землю  
приходи и не въпроси насъ. то ни аврамъ пра  
дѣдъ. ни моисѣ прркъ ни иванъ крѣстите  
ль. то ни ап(сѣ)лъ павелъ. възлюбленникъ бжѣ  
и. нѣ ты прѣтаѧ бѣе и застоупнице ты  
кси родоу крѣстьяньскоу стѣна. ты моли  
ши бѣ како кси насъ приситила бѣдны  
хъ тѣгда ре(сѣ) сѣтаѧ бѣа. къ архистратигу  
миханлоу что кѣтъ съгрѣшенкѣ тѣхъ. и <...><sup>7</sup>  
ын соутъ. иже не вѣроваша въ <...><sup>8</sup>  
сѣго дѣа. то ни въ тѣ сѣтаѧ бѣа.

Л. 31

и не хотѣша проповѣдати имени твоему

<sup>1</sup> Н. С. Тихонравов, утраченное в оторванном углу листа рукописи место восстанавливает как [имѣ].

<sup>2</sup> Н. С. Тихонравов утраченное в оторванном углу листа рукописи место восстанавливает как [и тѣ мо-  
учоу].

<sup>3</sup> Конец строки утрачен.

<sup>4</sup> Две буквы в слове между а и ч соскоблены. Пустое место.

<sup>5</sup> Буквица Б написана кинноварью высотой в полторы строки.

<sup>6</sup> Затертые буквы в конце строки восстановлены Н. С. Тихонравовым как [го]рѣ.

<sup>7</sup> Утрата текста на месте оторванного угла листа.

<sup>8</sup> То же.

го ꙗкоже ѿ тебе родисѧ гѣ нашъ їс хѣ. плѣть  
 примѣ ости землю крещеникъмъ. да  
 того дѣла томъ мѣстѣ моучатьсѧ. и па  
 кы прославѧщисѧ сѣаѧ бѣе. и рече къ нимъ  
 почто съблѧзнитесѧ. не вѣстели вы и ꙗко  
 же можѧ имѧ четѣть все съзѣданикъ. то рекъ  
 ши сѣаѧ бѣа. и пакы тѣма паде на нихъ.  
 и ре(чѣ) къ нки архистратигъ. коудѣ хоцѣши  
 бѣгодѣтнаѧ. да изидемъ. на полоудне.  
 или на полоунощъ. и рече бѣгодѣтнаѧ. да и  
 зидемъ на полоудне. и тѣгда обратишасѧ  
 хѣровими и сѣрафими. и. ѿ. ангѣлъ изведо  
 ша бѣю на полоудне. идеже рѣка исхожаше  
 огня. и тоу бѣше множество моужъ и же  
 нѣ. и бѣхоу погроужени. ови до пояса. ови  
 до пазоухоу. ови до шия. а дроузии до върх(а)  
 и видѣвъши сѣаѧ бѣа. вѣзѣпи гла(сѣ)мъ вели  
 къмъ. и вѣпроси архистратига. котори се  
 соутъ иже до пояса въ огни погроужени. и  
 рече къ нки астратигъ. си соутъ иже оцѣю и  
 мѣрѣ клѣтвоу приаша. да за то сѣде моуча  
 тьсѧ ꙗко и проклѣтѣи ∴ И<sup>1</sup> пакы ре(чѣ) бѣа

Л. 31 об.

иже соутъ подъ пазоуцѣ въ огни. котори сѣ  
 тѣ. и ре(чѣ) къ нки архистратигъ. си соутъ иже  
 присныѧ кѣмы бѣли корѣще ꙗ. а блоудъ  
 дроузии творѣхоу. да за то ти сѣде моучать  
 сѧ. и рече прѣстаѧ бѣа. а иже соутъ до шия.  
 въ пламени огню котори соутъ. и рече къ не  
 и ангѣлъ се соутъ иже мѣса ꙗша члѣвчѧ. да за  
 то ти сѣде моучатьсѧ тако. и ре(чѣ) стаѧ а си до въ  
 рха соутъ вѣвържени въ племени огньныи.  
 котори соутъ се. и рече архистратигъ. си соутъ  
 гѣже иже крѣстѣ чьныи дѣржаще кльноу  
 тьсѧ лѣжами. тако ми силы чѣстѣнаго кр(сѣ)та.  
 ꙗкоже ангѣли зѣрѣще трепещють. и съ страхъ

<sup>1</sup> Киноварная буква шириной в полторы строки. Писана удвоенным контуром.

мь поклоняются кмоу. тогоже члвци дь  
ржаще кльноуется вѣнь. не вѣдоуще какова  
моука ожидаеть ихъ. того ради тако мѡ  
чатся. и оувидѣ сѣа бѣа моужа висащ.  
за нозѣ. и чървьк падахоу кго. и въпроси а  
нѣла кто съ ксть. что ли грѣхъ сътворилъ  
ксть. и ре(чѣ) к нки архистратигъ. съ ксть иже  
приклады имаше на злато свок и на сре  
бро. да за то на вѣкы моучиться и видѣ же  
ноу висащю по зоубы. и различныа змѣ

Л. 32

та исхожахоу из оустъ кѣа и падахоу <...><sup>1</sup> е  
та. и видѣвъши прѣта въпроси анѣла <...><sup>1</sup>  
ксть жена си что ли грѣхъ кѣа. и ѡвѣща а  
рхистратигъ и рече. та ксть гже таже хожа  
ше по ближнѣа своа и по соуѣдомъ по  
слушающи что глѣтъ. и слагающи слове  
са неприязнина съважающи на сваръ. да  
того ради сице моучиться. и ре(чѣ) сѣа бѣа  
добръ бы было члвкоу томоу да сѣа бы не  
ражалъ. и ре(чѣ) к нки миханлъ. и кще сѣа бѣ  
нѣси видѣла великихъ моукъ. и ре(чѣ) сѣа  
къ анѣлоу изидѣмъ да походимъ. да ви  
димъ всѣа моуки. и ре(чѣ) миханлъ. коудѣ хо  
щеши бѣгодѣнаѣа. да изидемъ. и ре(чѣ) сѣа  
та на полоунощъ. и обратишасѣа хероувици.  
и серафими. и .ѡ. анѣлъ изведоша бѣгода  
тноую на полоунощъ. и бы(сѣ) облакъ огнь  
нъ. распростѣртъ посрѣдѣ кго и одрове та  
ко и пламень и огнь. на нихъ лежаше мно  
жство моужь и женъ. и видѣвъши сѣа  
и въздъше. и ре(чѣ) къ архистратигоу. кто сѣ  
соути. что соутъ съгрѣшили. и рече архи  
стратигъ. си соутъ гже иже въ сѣоую не(дѣ)

Л. 32 об.

<sup>1</sup> Несколько букв расплылись и не читаются.

лю на заоутръню не вѣстають. нѣ лѣна  
щеса лежать. тако и мѣртва. да за то ти  
моучатъся. и ре(чѣ) сѣа бѣа да еще кто не  
можетъ вѣстати. что да створиши. и рече  
михилъ послушан прѣа. еще комоу  
загоритъся хранина на четверо. и обиде  
тъ и огонь и сѣгоритъ не мога вѣстати. то  
таковы не имать грѣха. и видѣ на дроузѣ  
мъ мѣстѣ столы огньны. и на нихъ мно  
жество народа. и моужь и женъ. изгара  
хоу на нихъ. и въпроси архистратига прѣа  
а иже поповъ не чытоутъ то ни вѣстають  
имъ. кгда приходать ѿ цркви бжигѣ. да  
того ради моучатъся. и оувидѣ сѣа дре  
во желѣзно. имѣющъ ѿрасли и вѣтви  
желѣзно. и вършик вѣтвиа того. имѣа  
ше оуды желѣзны. и баше тоу висащихъ  
множество. моужь и женъ за языки. и  
видѣвъши сѣа прослызиса и въпроси  
михила кто си соутъ. что ли сѣгрѣшени  
к нхъ. и рече архистратигъ. се соутъ клевет  
ьници сѣвадьници. и кже разлоучиша  
брата ѿ бра. и моужѣ ѿ женъ своихъ. и ре(чѣ)

Л. 33

михилъ послушан прѣа. да ти азъ  
скажу о сихъ. еще кто хоташе кр(сѣ)титиса.  
или покаитиса грѣхъ своихъ. то ти разгла  
хоу. и не поучахоу спсению. да того ради  
тако сѣ моучатъся на вѣкы. и видѣ сѣа  
а на дроузѣмъ мѣстѣ висаща моужа за  
четверо. за вса краа ногътии кго. исхожа  
ше крѣвь вельми зѣло. и языкъ кго вѣза  
шеса ѿ пламене огньнаго. и не можаше  
въздѣхноути ни рещи гѣ помилоуи ма. и  
видѣвъши кго пр(сѣ)таа бѣа и въсплакаса.  
и рече гѣ помилоуи. гѣ. и створи мѣтвоу. и

<sup>1</sup> Гипотетическое прочтение расплывшихся букв воспроизводится по Н. С. Тихонравову: [кто].

приде къ нѣи ан҃глѣ. иже обладаше моука  
ми. отрѣши пазъ къ моужевѣ томоу. и въ  
проси прстѣа кто се естъ бѣдѣнын члвкъ  
прикмаиан сню моукоу. и ре(чѣ) ан҃глѣ съ ксть  
иконамъ и цркѣи слоужитель. и не твора  
вола бж҃иа. нъ да продашаше съсоуды и  
мѣнник цркѣвно<sup>1</sup>. и гл҃ше иже цркѣи ра  
ботактъ. то ѿ цркѣе питаютьсѧ. и того  
ради моучитьсѧ сѧ. и ре(чѣ) прстѣа такоже  
ксть сътворилъ тако и прикмають. ꙗ па  
кы кмоу ан҃глѣ съваза кмоу пазъ(ѣ)къ. и ре(чѣ)

Л. 33 об.

архистратигъ. понди г҃же да ти покажю къ  
де моучать икрѣи. и видѣ попы висѧща. ѿ  
краи ногѣтин исхожаше огнь ѿ тѣмене и  
хъ и опалкше ѧ. и видѣвъши прстѣа и рече  
кто си соу что ли съгрѣшеник ихъ. и ре(чѣ) миха  
илъ. се соутъ литоургии слоужиткани. и престо  
ище престолоу бж҃ию. и достойни сѧ твораще.  
да ꙗгда проскоумисахоу проскоуроу. и не хра  
нахоу. и ронахоу кроуницѣ на землю. ꙗко  
и звѣзды бж҃иа. тогда страшыны(ѣ) престо  
лъ колѣбашесѧ. и подъножик бж҃ик. трепета  
ше. да того ради тако моучатьсѧ. и видѣ сѣа  
ѧ моужа и змии крилатъ имѣющъ три гла  
вы. ꙗдинаже бѣ глава къ очима моужю. а  
ѡ. къ оустомъ ѣго. и ре(чѣ) архистратигъ съ ксть  
бѣдѣнын члвкъ. ꙗко не можетъ ѡдѣхноути  
ѿ змиа сего. и ре(чѣ) архистратигъ. съ ксть г҃же и  
сѣа гнигы прочиташе. и еѡа҃н҃ла самъ  
не послоушаше люди оучаше а самъ не твора  
ше вола бж҃иа. блондѣмъ и всѣмъ безаконі  
емъ. и ре(чѣ) архистратигъ силы г҃ниа. понди пре  
стѣа да ти покажю кде сѧ моучить чинъ  
ан҃гльскын и ап(с)льскын и оувидѣ сѣа. къ

<sup>1</sup> Место затерто, Н. С. Тихонравов предлагает читать: цркѣвно[к].

Л. 34

<...><sup>1</sup> ꙗ поведи мѧ. <...><sup>2</sup> да вижду всѧ моуѣ. и рече(чѣ) къ нѣмъ михаилъ. коудѣ хощеши бл҃гѣ(гѣ)дати наѧ да изидемъ на вѣстокъ ли. или на западъ. или вѣ рани. на десно ли или на лѣво. идеже соудѣ великыѧ моуѣ. и рече(чѣ) прѣстаѧ изидѣмъ на лѣвоу страну. и слово рекши прѣстѣни и о братишасѧ хѣровими и серафими. и .ѡ. англы. изведоша прѣстоу. ѡ вѣстокъ на лѣвоу страну. и близи рѣки тоѧ бѣше тма мрачна. и тоу лежаше множество моужь и женъ. и клокоуху ꙗко вѣ котлѣ. и ꙗко морскыѧ вѣлны и ображашасѧ надъ грѣшныи. да егда вѣлны<sup>3</sup> вѣсхожаху и погроужаху грѣшныи тысящу лактъ. и не можаху рещи. помилоуи ны правдыи соудни. ꙗдѣше же ꙗ чрьвь неоуспѣша и скръжѣтѣ зоубомъ. и видѣвѣше. прѣстоу англы стрѣгѣши вѣзѣпиша вси кдинѣмъ оусты гл҃юще. стѣ стѣ стѣ кси бѣ. и ты бѣ бл҃гословимъ тѧ и сѧ бж҃иа родивѣшаго тѧ<sup>4</sup> ѡ тебе. ꙗко бо ѡ вѣка не видѣхомъ свѣта. и днѣ(сѣ) видимъ свѣтъ тебе ради бѣ. и пакы вѣзѣпиша вси кдинѣмъ гласъ гл҃юще. радоуисѧ бл҃гдѣти

Л. 34 об.

наѧ бѣ. радоуисѧ просвѣщенни вѣчнаго свѣта. радоуисѧ и ты архистратиже михаиле. моласѧ влѣцѣ за всь миръ. мы бо видимъ грѣшныѧ моущаѧ сѧ. и зѣло скръбимъ. и видѣвѣши бѣа англы скръбны оунылы грѣшныи ради. ꙗ вѣсплакасѧ прѣстаѧ. и вѣзѣпиша вси кдинѣмъ гла(сѣ) гл҃юще. добрѣ кстѣ пришьли вѣ

<sup>1</sup> Здесь недостает листа.<sup>2</sup> Затертое место.<sup>3</sup> Затем идет затертое место.<sup>4</sup> Описка писца. Должно быть: родивѣшасѧ.



тъмоу сню. да ны видить како ны ксть мѣ  
ка. и помолиса прстѣа съ архангѣльмъ. и слы  
ша плачь грѣшныихъ. и въздвигоша гла(с)  
свои въпниюще и глѹюще. гѣ помилоуи ны. да  
яко опростиша мѣтвоу. оустависа боура  
рѣчьнаѣ и вѣлы огньныѣ. и явишасѣ  
грѣшници. яко и зѣрна горюшчыѣ. ꙗви  
дѣвѣши сѣа просльзисѣ и ре(ч). что ксть рѣ  
ка си и вѣлы кѣ. и ре(ч) къ нѣи архистратигъ.  
си рѣка всѣ смольна. а вѣлы кѣ всѣ огнь  
ны. а иже сѣ моучать то то соутъ жидове. и  
же моучиша гѣ нашего їсѣ хѣ. сѣа бѣжа. и  
вси пѣзыци. иже крѣстишасѣ въ нѣа оца и  
сѣа и сѣго дѣа. иже крѣстиане соуще ти вѣ  
роуютъ въ дѣмоны. и ѿвергошасѣ бѣ ꙗ сѣго

Л. 35

крѣщения. и иже блоудъ сѣтвориша о сѣѣм  
крѣщении. съ коумы своими и съ мѣтерьми  
своими. и съ дѣщерьми своими. и отравьни  
ци же ядѣше оуморають члѣкы. и ороужѣ  
къмъ<sup>1</sup> оубиваю. иже даватъ дѣти своѣ. и то  
го ради моучатсѣа противоу дѣломъ свои  
мъ. и ре(ч) сѣа. по дѣ(ло)мъ ихъ боуди тако. ꙗ  
кы наиде на нѣа боурьнаѣ рѣка и огньныѣ  
вѣлы. и тѣма покры я. и ре(ч) миханлъ къ бѣ  
еще сѣа кто затворить въ тѣмѣ сен. нѣсть па  
мати о нѣмъ отъ бѣ. и ре(ч) прстѣа о лютеѣ грѣ  
шникомъ. яко неоусыпакмын ксть пла  
мы огня сего. и ре(ч) къ нѣи архистратигъ. пої  
ди прстѣа да ти покажю езеро огньно. да  
видиши. кде сѣа моучить родъ крѣстианскъ.  
видѣ и оуслыша плачь и вѣпль ѿ нихъ. а онѣ  
хъ не бѣ видѣти. и ре(ч) котори се соутъ что ли съ  
грѣшеники ихъ ксть. и рече къ нѣи миханлъ.  
се соутъ иже крѣстишасѣ. и крѣтъ словѣмъ на  
рицахоу а дѣавола дѣла творѣще. и погоу  
биша вѣрѣмѣа покаянью. и того ради тако сѣа

<sup>1</sup> Одна буква между о и р затерта.

моу́чатъсѧ. и рече(чѣ) прѣстаѣ кѣ архистратигѣ.  
при еди́нои мѣтвѣ молю ти сѧ. да вънидоу и

Л. 35 об.

азъ да сѧ моу́чу съ крѣстьѧны. понѣже чада  
нарекѡшасѧ сѧ моу́го. и рече архистратигъ.  
почиваи въ раи. и рече(чѣ) прѣстаѣ молю ти сѧ подвѣ  
гни воинства .З. нѣсѣ. и всѧ воинства ангѣ.  
да сѧ помолимъ за грѣшныѧ. не бы ли на  
съ оуслышалъ гѣ бѣ. и помиловалъ ихъ. живѣ  
гѣ бѣ имѧ кѣ велико .З. шды на днѣ. и .З. на но  
щѣ. кгда хвалоу приносимъ вѣдцѣ. и за грѣш  
ники гѣже гѣи покланѧемъсѧ. да ни хоудѣ  
насъ послоушакъ вѣдка. и рече прѣстаѣ бѣа.  
молимъ ти сѧ повели воинствоу ангѣльско  
моу. и възнесетъ ма на высоту нѣсьноу.  
и поставите ма прѣдъ невидимымъ оу  
мъ. и повелѣ архистратигъ. и предѣсташа  
хѣровимъ и серафимъ. и възнесоша бѣгода  
тноу на высоту нѣсьноу. и поставиша  
ю прѣдъ невидимымъ оу́мъ оу прѣстола. и  
възведѣ роуцѣ свои. кѣ бѣгдательномуу сѣноу сво  
ему. и рече(чѣ) помилоуи вѣдко грѣшныѧ. ꙗко  
видѣхъ ꙗ и не могу тѣрпѣти. да сѧ моу́чу и  
азъ съ крѣстьѧны. и приде гла(сѣ) кѣ нки гѣа.  
како хоуоу тыѧ помиловати. а вижю гво  
здиѧ. въ дланьхъ сѣноу моу́моу. да не имѧ

Л. 36

мъ како ꙗ тѣхъ помиловати. и рече(чѣ) вѣдко не  
молюсѧ за невѣрныѧ жиѣ. нъ за крѣсть  
ѧны молю твоѧ мѣрднѣ. и приде кѣ нки  
гла(сѣ) гѣа азъ вижю ꙗко братиѧ моу́а не по  
миловаша. да нѣсть ми како тѣхъ поми  
ловати. и рече паки прѣстаѣ помилоуи вѣдк.  
грѣшныѧ. помилоуи гѣ тварь роукоу сво  
ю. ꙗко по всен земли. твоѧ имѧ нарицаю  
тъ. и въ моу́кахъ и на всѧкомъ мѣстѣ. и по  
всен земли гѣюще. прѣстаѣ гѣже бѣе помага

и намъ. и кгда ражактъся члвкъ и глѣтъ.  
 стѣа бѣ помози ми. тѣгда рече къ нѣи гб. по  
 слоушан прстѣа бѣ влѣдѣ. нѣсть того члвк  
 иже не молитъ имене твоѣго. азъ же не оста  
 влаю тѣхъ. то ни на нѣси ни на земли. и рече  
 прстѣа. бѣа. кде ксть монси прркъ. кде ли соу  
 ть вси пррци. и вы оци иже грѣха не твористе  
 николиже. кде ли павелъ възлюбленикъ  
 бжии. кде ли ксть недѣла. похвала крстиа  
 нская. кде ли ксть сила чьстнаго крста. и  
 мже адама и квѣгоу ѿ клятвы избави тѣ  
 гда миѣа. архистратигъ. и вси англи рекоша.  
 помилуи влѣко грѣшныа. тѣгда монси

Л. 36 об.

възѣпи глѣа. помилуи вл(ѣ)ко. іако азъ  
 законъ твои дахъ имъ. тѣгда иванъ  
 възѣпи глѣа. помилуи вл(ѣ)ко. азъ еуангѣ  
 ли твоѣ проповѣдахъ имъ. тѣгда и па  
 велъ възѣпи глѣа. помилуи вл(ѣ)ко. како  
 азъ кпистолѣа твоѣа принесохъ цркѣва  
 мъ. и ре(ч) гб бѣ послоушантѣ вси вы. аще по е  
 үнгѣлю моѣмоу. или по законоу моѣмѣ.  
 и аще ксть по кѣнѣльскомоу проповѣдани  
 ю. кже проповѣда н(о)анъ кпистолѣамъ. іа  
 же принесѣ павелъ. то такъ соудъ примоутъ.  
 и оумѣшь чо ради рещи англи. толѣко помѣ  
 лоуи праведьнъ кси гѣ. и ре(ч) прстѣа бѣа по  
 милуи влѣко грѣшныа. іако ти еуангѣ  
 ли твоѣ приѣша. и законъ твои съхраниша.  
 тѣгда рече къ нѣи гб послоушан прстѣа. а  
 ще кто тѣхъ сътвори зло нѣ не покаѣся. нѣ  
 ѿ работы да добръ глѣши. іакоже законѣ  
 твоѣмоу поучишася. и пакы сътвориша  
 зло кгда (не) ѿдаша злаго. азъ что да рекоу іа  
 ко ксть (ре)чено. дастъ тѣмъ противоу злобѣ  
 нѣхъ. тогда и вси стѣи слышавъше влѣкоу.  
 не съмѣша что ѿвѣщати. и видѣвъши прстѣа

Л. 37

ѧ. ꙗко вси не оуспѣша ничсоже. и гб̑ сѣхъ  
не послоуша. нѣ оудалають мѣсть свою ѿ грѣ  
шныи. и ре(чѣ) прѣстаѧ кде ксть архистратигъ.  
гаврилъ же възвѣсти мнѣ радоуисѧ. ꙗко  
же прѣже всѣхъ вѣкѣхъ вънемлаше оца. и ны  
нѣ на грѣшныи не призирають. кде к  
сть великыи. иже градъ носить на вѣрсе сво  
емъ. и на кдинои земли. за неприязнина  
дѣла члвча съкапана бы(сѣ) земля. и посла гб̑  
бѣ<sup>1</sup> своего. и оутвърди плодъ земьныи. кде  
соутъ слоужители престола. кде ксть иѡа  
нѣ бѣсѣловѣ. почто не явистесѧ съ нами. на  
мольбоу вѣдѣ за крѣстианыѧ грѣ  
шныи. не видите ли мене плачущюѧ  
за грѣшныѧ. придѣте вси ангѣли соущи  
на нѣсѣхъ. придѣте вси правѣдныи. ꙗже  
гб̑ оправди вамъ дано ксть молитисѧ за  
грѣшныѧ. приди и ты михаиле. ты к  
си пьрвыи беспѣтънымъ. до прѣстола  
бжиа. повели и всѣмъ. да припадемъ  
предъ невидимымъ оцемъ. и не подви  
жимъ себе дондеже послоушають насъ бѣ.

Л. 37 об.

и помилуютъ грѣшныѧ. тѣгда падесѧ  
миханѣлицѣмъ своимъ предъ престолъ  
мъ и всѧ ангѣлы<sup>2</sup> нѣсѣныѧ. и вси чини беспѣтъ  
ныхъ. и видѣ вѣдѣ. мольбоу сѣхъ. и оумѣ  
лосердисѧ сѣа ради своего кдиночадаго. и рече  
сѣиди сѣоу мон възлюбленныи. и виждѣ мольбу  
сѣхъ. и яви лице свое на грѣшныи. и (сѣ)шѣдѣ  
гб̑. ѿ невидимаго<sup>3</sup> престола. и оувидѣша и въ тѣ  
мѣ соущи. и възъпиша вси кдинѣмъ гла(сѣ)мъ  
глаголюще. помилуй ны сѣе бжии. помилуй ны цѣ

<sup>1</sup> В этом месте видимо пропущено слово сѣа.

<sup>2</sup> Описка. Должно быть: силы.

<sup>3</sup> Буква ѣ переправлена из н.

сарю всѣхъ вѣкѣ. и ре(чѣ) вѣдка слышите вси. ран на  
садихъ и члѣва съзѣдахъ по образоу<sup>1</sup> свокмоу. и по  
ставихъ и гѣна ракви. и животъ вѣчныи дахъ и  
мъ. они же ослоухоу створиша. и въ свокмъ хотѣ  
нии съгрѣшиша. и предашася съмърти. азъ же  
не быхъ хотѣлъ обоузырѣти дѣла роукоу сво  
ю моучима ѿ дивабола. сънидохъ на земл.  
и въплътихъсѣ дѣци. възнесохъсѣ на кр(с)тъ.  
да свобожю сѣ ѿ работы. и ѿ първыа клѣтвы.  
воды и просихъ. и даша ми зѣлычї размѣше  
ны съ оцѣтъмъ. роуцѣ мои съзѣдаста члѣвк.  
и въ гробѣ вѣложиша мѣ. да и въ адѣ сънидохъ.

Л. 38

и врага свокго попырахъ. избѣраныа своѣ  
въскрѣсихъ. и крданъ бл҃гословихъ. да вы про  
шу ѿ първыа клѣтвы. и вы небрегостесѣ по  
капати своихъ грѣхъ. нѣ крѣстьяне сѣ твора  
ще словѣмъ тѣчию. а заповѣди монохъ не съ  
блюдесте. да того ради обрѣтостесѣ въ огнѣ  
негасимѣмъ. да не имамъ васъ помилова  
ти. нынѣже за мѣсрднѣ оцѣ моуко тако по  
сла мѣ к вамъ. и за мѣтвы мѣре моуко. та  
ко плакасѣ много за васъ. и за миѣхила архї  
стратига. завѣтоу. и за множество мѣчнкѣ.  
монохъ. тако много троудишасѣ за васъ. ї се  
даю вымъ моучащнимъсѣ днѣ и ношѣ. ѿ ве  
ликаго четвѣртѣка. до сѣтыа пантѣкостї  
та. имѣти вы покон. и прославити оцѣ и сѣна  
и сѣго дѣха. и ѿвѣщаша вси. слава мѣ

лосѣрднѣ твоукомоу. сла

ва оцѣю и сѣнѣю и

сѣгомоу дѣхѣ.

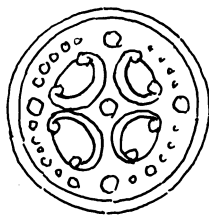
нына и

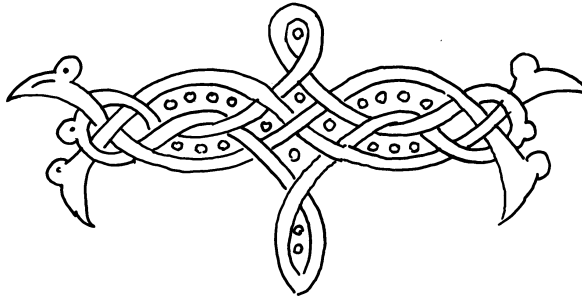
присно

и въ

вѣ···

<sup>1</sup> Буква о написана с точкой в центре.





Л. 261

**Ўкръвеніе. стѣа бжїа. мтрѣ<sup>1</sup>**

ѡ мѣка(х). ндеже мѣнитсѣ ро(д) члчъ за  
грѣхы. своѣ. ѡчѣ. бл(с)ви<sup>2</sup>:

**Г**

таа<sup>3</sup>. и прѣславнаа. мѣи бжїа мрїа.  
въсхотѣ походити по мѣсто(м). да ви  
дитъ въсѣ мѣкы. и възъше(д)ши  
на горѣ елѣ(н)скаа. и помѣсѣ  
гѣу бѣ нашѣмѣ въ мѣтвѣ и ре(ч). въ ѡмѣ  
ѡца и сѣа и сѣго дѣа. да сѣниде(т) кѣ  
мнѣ архангѣлъ бжїи. архістратигъ

Л. 261 об.

мїханѣлъ. въ вторыи ча(с) сѣниде ми  
ханѣлъ. и чѣтыреста аггѣлъ сѣ ни(м)  
ѡ въстока. р. и ѡ запада. р. и ѡ полоу  
днѣ. р. и ѡ полоунощї. р. и цѣловашѣ  
сѣа бѣж и рѣшѣ еи. ра(д)ѣсѣ ѡчѣ сѣа  
ниѣ. ра(д)сѣ<sup>4</sup> сѣиновї жїице. ра(д)сѣ  
сѣго дѣа похвалениѣ. ра(д)ѣсѣ<sup>5</sup> въсѣхъ  
вы(ш)наа. до прѣстола бжїа. ра(д)ѣсѣ  
сѣа бѣѣ. и пакы ре(ч) сѣа бѣж кѣ архї

<sup>1</sup> Текст воспроизводится по рукописи 1596 г. собрания РГБ. Овчин. № 201.

<sup>2</sup> Название написано кинноварью, первая строка выделена крупным шрифтом.

<sup>3</sup> Инициал **Г** написан кинноварью высотой в четыре строки.

<sup>4</sup> аѣ — лигатура.

<sup>5</sup> аѣ — лигатура.

стратѣѣ. ра(д)ѣса<sup>1</sup> архістратиже мѣ  
хане. невидимаго ѿца слоужителю.  
ра(д)ѣса<sup>2</sup> архістратѣже мѣхане. шесто  
крылатымъ похвало. ра(д)ѣса<sup>3</sup> архістра<sup>4</sup>  
тиже мѣхане. поправыи м(ч)тела по(д)  
пр(с)тло(м) вл(д)чнымъ и до(с)и по прѣ(д)стож. и  
ра(д)ѣса<sup>5</sup> мѣхане хотѣ и въстрѣбѣти<sup>6</sup> и въ  
збѣдѣти въса ѿмрышаѣ ѿ вѣка. та  
ко въси агглі сѣѣи мѣтвѣж творѣще за  
грѣшники. и ре(ч) сѣѣа бѣжъ къ архістра  
тигоу мѣхилоу. повѣж(д)ь ми въсѣ  
аже е(с) на нѣси и на земли. и ре(ч) архістра<sup>7</sup>

Л. 262

тигъ. азъ ти повѣдаѣ въса. и ре(ч) прѣ  
сѣѣа къ архістратигоу. колико сътъ  
мж(к) иде(ж) мжчнѣса ро(д) члѣчъ. тогда по  
вѣли архістратигъ. и ѿкрыша агглі  
мжкы. аже на въстоцѣ. и видѣ. прѣ  
ч(с)таа гдѣ мжкы еже мжчнѣса ро(д) члѣчъ  
мжжѣ и жены плачѣщѣса. и въпро  
сѣ архістратига пр(с)таа и ре(ч). что сж(т) сѣ  
и съгрѣшили. и ре(ч) архістратигъ ты  
и не сж(т) вѣровали въ ѿца и сѣѣа и сѣѣго  
дѣѣ. за то тако мжчѣтѣса. и видѣ  
прѣсѣѣа на ино(м) мѣстѣ тѣмъ велика.  
и ре(ч) архістратигъ множ(д)ѣство дѣѣ въ тѣ  
мѣ сѣѣи лежѣ(т). и ре(ч) бл(с)венаа да двигне(т)  
са тѣмъ сѣѣа и да виж(д)ѣ сѣѣ мжкы.  
и ре(ч) агглі невѣзможно е(с) сѣѣ мжкы вѣ  
дѣтѣ прѣсѣѣа. и ѿвѣща агглі стрѣ  
гжѣи мжкы. и ре(ч) сѣѣ мжкы запрѣ

<sup>1</sup> аѣ — лигатура.

<sup>2</sup> аѣ — лигатура.

<sup>3</sup> аѣ — лигатура.

<sup>4</sup> тр — лигатура.

<sup>5</sup> аѣ — лигатура.

<sup>6</sup> тр — лигатура.

<sup>7</sup> тр — лигатура.



щенїе имаѣ(ѣ) ѿ невидимаго оца, да  
не вида(ѣ). свѣта дондеже просвѣтитсѧ  
снѣ твои бл(ѣ)веныи. съвѣтаисѧ паче

Л. 262 об.

слнца се(д)морїцеж. и съжалисѧ пр(ѣ)таа  
и въз(д)виже очї<sup>1</sup> свої на нбо. и ре(ѣ) въ н  
ма шца и сна и стго дха. да възме  
тсѧ тѣмж сїа. и да виж(д)ж мжкы си  
а. и абие възв(ѣ)сѧ тѣмж и покрыи. з.  
нбсѣ. и лежаахж мжжне и жены. и бѣ  
пла(ѣ) велї(к). и гла(ѣ) исхож(д)аше, и видѣ прѣ  
стаа и прослъзисѧ. и ре(ѣ) что дѣсте Ѹбо  
зїи. и како сѧ есте з(д)е вѣложили. и не  
бѣ гласа ни слышаниа ѿ мжчїмы(х). и рѣ  
ша аггли почто не глѣте къ пр(ѣ)тѣи ѿ  
вѣщааша мжчашїисѧ. ѿ вѣка нѣсмы  
вѣдѣли свѣта. тако не можемъ зрѣтї  
горѣ. и бѣ на ни(х) смола кыпаша. и вѣдѣ  
пр(ѣ)таа и прослъзїсѧ. и рѣша къ не пр(ѣ)но  
дбо вл(д)ще снѣ твои бл(ѣ)веныи прїиде и  
не възвести на(м). ни авра(м) прѣ(д) нимъ. ни іу  
ань кр(ѣ)талъ, ни ап(ѣ)лъ павелъ не гависѧ  
на(м). а ты пр(ѣ)таа како вѣпрашаеш. то  
гда ре(ѣ) прч(ѣ)таа къ аггль кто сж(ѣ) снн. и что  
сѣтворили. и ѿвѣща архаггль мїхан(л)

Л. 263

и ре(ѣ) си сж прч(ѣ)таа иже не сж(ѣ) вѣровалї  
въ стаа тронца. и тебе бїе не проповѣ  
дали тако ѿ тебе родисѧ хс и плѣ(ѣ) при  
ж(ѣ). и прослъзисѧ стаа бїж: и ре(ѣ) къ мжчї  
мымъ почто сѧ тако прѣлѣстїте.  
смѣрении не слышасте ли тако имени  
моемоу въсѣ тварь послоужитъ. и  
се рекши прѣстаа бїа. и (па)кы паде на ни(х)  
тѣма иже бѣ прѣвие. и ре(ѣ) къ нен архї

<sup>1</sup> Буква о с двумя точками в центре.

стратигъ. камо хоцешн прч(с̄)таа на  
запа(д) или да понде(м) или на полѣднѣ. и ѿ  
вѣща пр(с̄)таа. изымъ на полѣднѣ. абы  
є пристѣпѣша херѣвими и серафѣмѣ.  
и възнесоша прѣсѣтаа на полѣднѣ. и  
тоу нехож(д)аше рѣка огняа. и стоа  
хж на неи мжжѣ и жены. едѣны до поа  
са. а дрѣгын до прѣсен. а иныж до выж.  
а дроуѣн до врѣха. и видѣ пр(с̄)таа и въ  
здѣхнж. и ре(ч̄) къ архістратигѣ что сж(т̄)  
син сътвориши. иже до поаса стоатъ  
въ огни. ты сж(т̄) прѣсѣтаа иже ѿчлѣ

Л. 263 об.

клѣтѣх прѣли и мѣриа. да тѣмъ тако  
мжчатсѣ. и ре(ч̄) пр(с̄)таа. а сѣи что сто  
ж(т̄) до прѣси въ огни. и ре(ч̄) архаггъ ты  
же сж(т̄) кѣмо(м) своимъ зло глали. и былі  
въ блѣдѣ и ѿскверѣилисѣ. и ре(ч̄) прѣ  
сѣтаа. а сѣа кто сж(т̄) иже стож(т̄) до шѣа въ  
огни. и ре(ч̄) архаггъ син али члѣа мѣ  
са. и ре(ч̄) прч(с̄)таа да є(с̄)лі възможно члѣ  
члѣа мѣса ѿсти. и ре(ч̄) архістрати(г̄) слы  
шѣ прч(с̄)таа азъ ти повѣмъ въсѣ. из чрѣ  
въ свон(х) износѣще члѣа свѣа. и помѣ  
чѣще псо(м) на сѣнѣдѣ. и прадавали бра(т̄)  
брата на съмѣртъ. и ѿцѣ члѣа црю и  
кнѣзе(м). син сжтѣ члѣа мѣса али. да  
того ради тако мжча(т̄)сѣ. и ре(ч̄) пр(с̄)таа  
а сѣи что стож(т̄) до врѣха въ огни. и ѿ  
вѣща архістратигъ и ре(ч̄). сын сж(т̄) иже  
ч(с̄)тныи кр(с̄)тѣ дрѣжаще клѣнжтсѣ въ  
лжж. тако мѣ силы ч(с̄)тнаго крста. є(г̄)же  
аггѣли трепещѣ(т̄). а члѣци дрѣжаще клѣ  
нжтсѣ. єгоже не чѣтж(т̄) ни єгоже слѣ

Л. 264

жа(т̄). да тѣмъ то мжчатсѣ. и видѣ  
прч(с̄)таа на иномъ мѣстѣ члѣа висѣ

ща за носѣ. и чръвѣ ѿдѣхъ его. и ре(ч) прѣ<sup>1</sup>  
 сѣаа что е(с) сътвори(л)ъ сѣи да тако мж  
 чит(с)а. и ре(ч) архістратигъ тѣ е(с) рѣзъ  
 възима(л) за сребро свое. и паки вѣдѣ  
 сѣаа бѣж женж висаща за ѹши. и ре(ч)  
 мїханлоу что сътвори(л)а сиж. и ре(ч) аггль  
 сна е(с) послоушала и клеветалъ творн(л)  
 за то тако мжчитсѣ. и прослѣзїсѣ  
 пр(с)таа и ре(ч) добрѣ еи было не ро(дї)тїсѣ. и  
 ре(ч) архістратигъ пр(с)таа пове(дї) ма да ви  
 ж(д)ж въсѣ мжкы. и ре(ч) архістрати(г) ка  
 мо хощеши да изыде(в)ѣ. и ре(ч) пр(с)таа и  
 зы(д)мъ на запа(д). и пристжпниша хероу  
 вимї и сѣрафїмї и аггль и възнесоша  
 пр(с)таа на запа(д). и видѣ пр(с)таа ѿблѣкъ  
 прострѣтъ и посрѣ(д) его одри тако пла  
 менъ огненъ. и лежааха на ни(х) мжжи  
 е и жены. и змїа огны врьхъ ихъ ле  
 жа(т) и пламе(н) огнын ѿдѣше и(х). и вѣдѣ

Л. 264 об.

пр(с)таа и въздѣхнж и ре(ч). къ архістратї  
 гоу что сж(т)<sup>2</sup> снн. ѿ(н) же ре(ч) иже не сж(т) въ  
 стали въ сѣжѣ н(д)ела. нж лежахъ іако  
 мртвыи. да того ради тако мжчатсѣ.  
 и ре(ч) пр(с)таа. аще не може(т) члѣкъ что да съ  
 творн(т). и ре(ч) аггль слыши пр(с)таа. аще  
 комоу до(м) зажежетсѣ ѿ четыре(х) стра(н)  
 и не възможе(т) избѣгнати таковыи  
 не иматъ грѣха. и вѣдѣ пр(с)таа дрѹго  
 е мѣсто. имѣюще столы огнын. и сѣ  
 ахъ на ни(х) мжжіе и женыи. и въпросї  
 пр(с)таа что сж(т) снн сътворили. архаггль  
 ре(ч) снн не сж(т) въсталаї попъ идѣщъ въ  
 цркъвъ бжїа да тако мжчатсѣ. и вѣдѣ  
 пр(с)таа джбъ столицъ желѣ(з)нъ. и на

<sup>1</sup> рѣ — лигатура.

<sup>2</sup> Слово сжт по невнимательности писца написано дважды.

стлѣпѣ(х) его вѣсѣхъ мѣжѣ и жены за  
 азыки. и видѣ пр(с)таа прослѣзисѣ. и  
 ре(ч) снн что сж(т) сътвориши. и ре(ч) архѣгъ  
 снн сж(т) клеветѣ(т)нищи. и иже разлѣчѣатъ  
 бра(т) ѿ брата. и ре(ч) пр(с)таа како е(с) възмо(ж)  
 но разлоуѣити бра(т) ѿ брата. и ре(ч) архѣгъ

Л. 265

слѣшѣ пр(с)таа азъ ти повѣмъ. аще кто  
 ѿ поганы(х) похоще(т) кр(с)титѣсѣ. и ре(ч)тъ е  
 мѣ христѣанинъ. тако ты еси скверноѣ  
 децъ и поганъ. то непростѣ дѣши е(г).  
 и тѣ ѹстрашѣсѣ не приемле(т) крѣщенѣ.  
 ѡ е(с) разлѣчѣи брата ѿ брата. да  
 того ра(дн) тако мѣчѣ(т)сѣ. и вѣ(д) пр(с)таа на и  
 номъ мѣстѣ. члѣка висѣща за ноктѣ.  
 и ѿ ноктен его крѣвъ е мѣ исхож(д)ааше.  
 и азыкѣ е мѣ бѣ свѣзанъ пламенемъ  
 огненнымъ. и не можааше възвѣдѣ(х) на  
 възрѣши гн помѣлоуи мѣ. и видѣ пр(с)та  
 а помолѣсѣ къ гѣмъ глѣщи. гн повелѣ да  
 раз(д)рѣши(т)сѣ азыкѣ члѣкѣ е мѣ. и поко(н)  
 чинѣ мѣтвы пр(с)тыж. прѣиде аггъ и ра  
 з(д)рѣши азыка его. и ре(ч) пр(с)таа что сътво<sup>1</sup>  
 рилъ оубоги снн. да тако мѣчѣ(т)сѣ.  
 и ре(ч) аггъ снн е(с) ико(но)мъ. иже вола бѣжѣ  
 а не твори(т) иж и(з)нѣрѣе(т) црѣвнаѣ ве(щ).  
 и видѣ пр(с)таа женѣ въ огни. и огнь и  
 схож(д)ааше изъ ѹстѣ его. и свѣрѣѣ мѣ

Л. 265 об.

хъ ж издыхааше възпѣжѣ помѣлѣи мѣ  
 пр(с)таа. тако ни едн(н) мѣчѣ(т)сѣ паче възсѣхъ  
 мѣжѣ. и видѣ стаа прослѣзисѣ и ре(ч) къ  
 аггѣ что сна сътворѣла. и ре(ч) аггъ сѣ  
 сж(т) прѣзвѣтеры еи же за мѣжа посага  
 ла. и ре(ч) архѣстрати(г) поидѣмъ прѣч(с)та

<sup>1</sup> тв — лигатура.

а тако да видиши гдѣ мѣжитсѧ наро(д)  
 безъ числа грѣшнихъ. и видѣ пр(с̄)таа  
 рѣка огньнаа. и бѣ видѣние рѣцѣ то  
 и ѿ(к̄) крѣвъ. исхож(д)аше и поадааше зѣ  
 мля посрѣ(д)ѣ лежааше наро(д) многъ.  
 и видѣ пр(с̄)таа и прослѣзисѧ. и ре(ч̄) что сѧ(т̄)  
 сии сътворѣли. и ре(ч̄) архѧггль. сїи сѧ(т̄) блж(д)  
 ници. вѣа(д)ници. любодѣици. потва(р)цѣ  
 сънѣдающе домовъ тѣж(д)ни(х). разлжча  
 юще маложе(н̄)ца. пїаницѧ прѣкоупцѣ  
 патрнарси немл(с̄)тивын и еписк(с̄)пи црїе  
 не творяще вола бжїж. сребролюбци  
 и възрѣ прч(с̄)та и ре(ч̄) о горѣ грѣшник(м).  
 и ре(ч̄) архїстратигъ. что велиши прѣста  
 а еще не си видѣла великы(х) мжкъ

Л. 266

и ре(ч̄) с̄таа да поведи мѧ мїханле велї  
 кы кнѧже и на тыж мжкы. и ре(ч̄) аггль  
 камо хоцеши пр(с̄)таа. на десно или на  
 ли на шѣж. и ре(ч̄) пр(с̄)таа изыдемъ на шѣж  
 и прїстѣпнѣша херѣвими и аггліи и въ  
 зне(с̄)ша пр(с̄)таа на шѣж. и тоу бѣ рѣка  
 огньнаа и тѣма великж. и вѣразъ  
 рѣцѣ тон тако смола. и бѣхъ въ неѣ мж  
 жие и жены. и клекотааше огнь ѿ(к̄)  
 грѣнецъ. и тако свѣрепое море. и попа  
 лѣаше грѣшники. и не можаахъ ре  
 цѣ гї помилуѣи нв. ѿдѣше н(х) чрѣви  
 неоусыпающїи. и скрежетъ зжбо(м).  
 и свѣре(м) ѿдѣщи(м) н(х). им же не бѣ числа.  
 и видѣвши прѣс̄таа бѣа и аггліи мж(ч̄)  
 мыѧ члѣкы. възѣпнѣша единомъ гла  
 сомъ мж(ч̄)мыи. и въси с̄тын съ бѣж.  
 бѣ мл(с̄)рды и хвалим тѧ снѣ бжїи. тако  
 невидѣхо(м) свѣта. ннѣ же види(м) тобож  
 бѣ бл(с̄)венаа. и възѣпнѣша аггліи едї

нѣ(м) гласѡ(м). ра(д)ѹнсѡ<sup>1</sup> вѣщание не захо(дѣ)ма(г)

Л. 266 об.

свѣта. ра(д)ѹнсѡ<sup>2</sup> архістратиже мїханіе  
мѡа же сѡ за вѣсѣ тварѣ. многѣ  
видѡ грѣшники жалишисѡ. и вѣдѣ  
вші пр(с)таа и прослѣзѣсѡ. и вѣзѣпи  
шѡ вѣси єдинѣмѣ гласѡ(м) глѣще. добрѣ  
єсте прішли на(с) ра(д)и грѣшны(х) вѣ тѣмѣ  
сїѣ. и ре(ч) пр(с)таа ѡ горѣ грѣшникомѣ.  
и ре(ч) пр(с)таа къ архістратїгоу. что сж(т)  
грѣхѹи и(х) и что є(с) влѣнение сѣ. и кто сж(т)  
лежащїи вѣ неи. и ре(ч) архіггѣлѣ, рѣ  
ка сїа є(с) рож(д)ѣство огньное. и влѣне  
ніе ж сж(т) огнь. и м(ч)щихсѡ вѣ неи іоу  
ден сж(т). иже распашѡ гѣ нашего і(с)ѹ  
х(с)а сѣа бжїа. и вѣси ѡзыци иже не вѣ  
ровашѡ вѣ оца и сѣа и ст҃го дх҃а. и ѡ  
мѣтажще(с) ст҃го кр҃щенїа и ч(с)тнаго крѣ  
ста. и бл҃ждѣще. и с коу҃мїцамі. и съ  
матерїамї и оу҃давлѣжще младнца  
и ре(ч) пр(с)таа повѣщи и(х) бж(дї). тако и абы  
є покрыи и(х) огньнаа рѣка. и тѣма на  
ни(х) па(д) пакы. и ре(ч) архістратїгѣ бл(с)вена

Л. 267

а мрїе. аще кто вѣложитсѡ вѣ тѣмѣ  
сїа. тѣ не има(т) поновленїа в вѣкы. и ре(ч)  
сѣа ѡ горѣ грѣшникомѣ іако без ко  
нца є(с) мжка снѣ. и ре(ч) архіггѣлѣ пои  
дї пр(с)таа. и ре(ч) бѣж къ архістратїгѣ є  
дино прошенїе прошѡ. и азѣ мжч(с)ѡ  
за хрїстїаны. іако снѡве бжїи нареко  
шѡ(с). и ре(ч) архістрати(г) вѣ раи да понде  
ші пр(с)таа. и ре(ч) пр(с)таа къ архістратїгѣ.  
мѡатисѡ архістратиже по(д)вигнии Ѹ

<sup>1</sup> аѹ — лигатура.

<sup>2</sup> аѹ — лигатура.

тврѣж(д)ѣние нѣ(с̣)ное и въси агглі да по  
мла̑тса за хрі(с̣)аны грѣшныѣ. іако да  
оуслыши(т̣) на(с̣) бѣ. и веліе има его хва  
ли(м). ѿ кра(т̣) днѣмъ. и. ѿ кра(т̣) нощиѣ. да бо  
жествнѣа пѣ(с̣)нѣ приносим. и млімса  
за грѣшныкы. и непогѣдѣѣ на на(с̣)  
бѣ и ни послѣшаѣ на(с̣). и ре(ч̣) прѣстѣа кѣ  
архістратігоу повели агглі(с̣)кы(м) воє(м) да  
двїгнѣ(т̣) ма и посада(т̣) ма прѣ(д) невиди  
мы(м) ѿцѣмъ а(бїе) повелѣ арханггль. и прї  
стѣпїша херѣвїмі и серафїмі и възне

Л. 267 об.

соша пр(с̣)таа. и поставиша. іа прѣ(д) неви(дї)  
мы(м) ѿцѣмъ. и прострѣши прч(с̣)таа рѣ  
цѣ свои кѣ страшноѣ пр(с̣)тлоу. и възве(д)  
ши очн<sup>1</sup> свои кѣ безначалгмѣ ѿцоу.  
и помлімса ре(ч̣) помилѣи да вл(д)ко хрі(с̣)аны  
іако видѣхѣ мѣкы и(х) и не мого(х) трѣпѣтї  
и прїнде гла(с̣) глѣ. какоѣ и(х) има(м) поми  
ловатим. и ре(ч̣) сѣаа почто (о) вл(д)кло не твое  
ли има кр(с̣)тїш(с̣)а и ре(ч̣) пр(с̣)таа не ма(с̣)а вл(д)ко  
за невѣрныѣ ѡзыкы іѣдѣи и ѿвѣ  
щаѣ гѣ како и(х) има(м) помиловати іако  
ты своѣ братнѣ не помиловаша. и па  
кы ре(ч̣) пр(с̣)таа вл(д)ко помїлоуи хрі(с̣)аны. и  
призри на дѣло рѣкѣ твоею. іако въса  
тварѣ има твое призывает(м̣) и мое. и глѣ  
пр(с̣)таа бѣе помоган на(м). и тогда ре(ч̣) кѣ неи  
нѣ(с̣) члѣка на земли иже не прїзове(т̣) има мо  
е. да и азѣ не послѣшаѣ и(х). и оузрѣ въсѣ  
пр(с̣)таа и ре(ч̣). гдѣ є(с̣) пррч(с̣)тво моусеѡво. гдѣ  
сѣ(т̣) пр(с̣)рци иже не сѣ(т̣) грѣшили николи же  
гдѣ є(с̣) павел(а) възлюбленныи. гдѣ є(с̣) не(д)ла по

Л. 268

хвала хри(с̣)аномъ. гдѣ є(с̣) сила ч(с̣)тнаго крѣ

<sup>1</sup> Буква ѿ с двумя точками в центре.

ста иже адама і евеа ѿ прѣвыж кла(ѣ)вы  
 свободи. и тогда архаггѣлѣ миѡанѣлѣ и въ  
 си сѣѣи и възнесоша гла(сѣ) глѣще помѣлоуи  
 вл(д)ко хрї(сѣ)аны. тогда ре(чѣ) гѣ аще по зако  
 ноу мѡисеѡвѣ ходили и по еѡ(гѣ)лію мое  
 мѣ. и по писанию павловѣ. да тѣ(м) тако  
 сѣди(тѣ) и(м). и не имѣхѣ что ѡвѣщати емѣ  
 тѣ(к)мо глѣахѣ. помилѣи грѣшныѣ прѣв(д)  
 нын сѣ(дѣ)е. и ре(чѣ) бѣж помилѣи вл(д)ко грѣш  
 ныѣ. іако зако(нѣ) тѡи не съхраниша зане  
 грѣбы сѣ(тѣ). и ре(чѣ) гѣ слыши мѣіе аще е(сѣ) кто  
 комѣ зло сътвориѣлѣ и нѣ(сѣ) емѣ въздалѣ.  
 противѣ то право грѣби сѣ(тѣ). іако же глѣ  
 ши законѣ моемѣ не ѡчїлїса сѣ(тѣ). иже же  
 сѣ(тѣ) въздали зло. за зло и прѡтїѣвѣ дѣло(м)  
 не сѣ(тѣ) въз(д)али. и слышавше въсї сѣѣи гла(сѣ)  
 бѣіи. и не имѣхѣ что ѡвѣщати. тогда  
 въздѣхнѣвши и рѣцѣ въздѣвши пр(сѣ)та  
 а мѣіа іако ѡмѣчаша аггѣли и не послѣ  
 ша и(х) вл(д)кѣ и мл(сѣ)тѣ своѣ ѡ грѣшны(х) ѡдрѣжа.

Л. 268 об.

и ре(чѣ) пр(сѣ)таа. гдѣ е(сѣ) архаггѣлѣ гавріїлѣ. иже  
 ми радо(сѣ) блговѣсти. іако зачнѣ прѣвѣ  
 чнаго бѣа. и безначалнаго ѡца. и не  
 прїзрѣ на грѣшники. приндѣте въсн аггѣ  
 его живѣщїи на нѣси. жже вы избѣра бѣ  
 имѣще дрѣзновение за грѣшныѣ мѣи  
 тїса. и прїидѣ архїстрати(гѣ) миѡанѣлѣ ста  
 рѣи нѣсѣмѣ. да па(д)немѣ и да не възтане(м)  
 дондеже послѣшаетъ на(сѣ) бѣ. и призри(тѣ)  
 на грѣшники. и тогда пада(тѣ) миѡанѣлѣ на  
 лицї своемѣ. и въси чїны безъплѣтны(х).  
 и мл(сѣ)рдно възрѣвши бѣж и ре(чѣ) снѣ своемѣ  
 възлюбленномѣ вїж(д)ѣ мѣтѣ грѣшны(х)<sup>1</sup>. іа  
 ви лицѣ свое на на(сѣ). и сѣнидѣ вл(д)кѣ ѡ пр(сѣ)тла  
 и видѣ сѣдащѣа въ мѣка(х). и възвѣпїша

<sup>1</sup> рѣ — лигатура.



въси единѣмъ гласо(м) помѣлѣни ны снѣ бжѣи  
 помѣлѣни ны црю вѣчнын. и ре(чѣ) вл(д)кж слы  
 шнте въси. раи насади(х). и члка сътвори(х)ъ  
 въ вѣразъ мои. и постави(х) є(гѣ) г(сѣ)п(д) на раю. и  
 живо(т) вѣчнын да(х) ємѣ. а ѡ(нѣ) прѣстѣпи въсѣ  
 елика заповѣда(х) ємоу. и съм(р)тї сѧ прѣда(сѣ) <sup>1</sup>.

Л. 269

се(гѣ) ра(дї) азъ не трѣрпѣ(х) зрѣти дѣло ржкѣ моею.  
 мж(чѣ)мо дѣволомъ. нж приидо(х) на землѣ  
 пл(тѣ)тъ приа(х) ѡ пр(сѣ)тыж бѣж. іѡрданъ ѡ  
 стнѣхъ. и рѡ(д) члѣъ избави(х) ѡбетша вшїи грѣ <sup>2</sup>  
 хми. и възне(сѣ)хсѧ на кр(сѣ)тъ свободити хѡ  
 тѧ адама ѡ прѣвыж клѣтвы. вожд про  
 си(х) и дасте ми ѡце(тѣ). хлѣ(бѣ) проси(х) дасте ми  
 жл(чѣ)тъ. ржкама аже създа(х) члка въ гробѣ  
 ма положисте. и въше(д) въ а(д). и того по  
 пра(х). и избранныж мож въсѣ въскрѣси(х) <sup>3</sup>.  
 вы же кр(сѣ)тившесѧ. и обѣщавшесѧ бѣ го  
 ршаа паки сътвористе. се(гѣ) ради тако  
 мжчл(т)сѧ въ мжка(х) си(х). и не имамъ помї  
 ловати ва(сѣ). нж за мл(сѣ)рдие ѡца моего и за  
 млѣние мѣре моеж. и за матвы безъплѣ  
 тны(х). ꙗко ѡмѣлиша ма много ва(сѣ) ради. се  
 даж вамъ мжчлщн(м)сѧ днѣ и ношѣ. ѡ въ  
 скрѣсении моего до пендикостїж поко  
 и ꙗ(кѣ) да славите оца и сѣа и стѣго дѣа. и оу  
 слыша сѣа бѣж. и въси аггѣи. и възъпи  
 ша единѣмъ гласомъ глѣще. слава мл(сѣ)рдїю

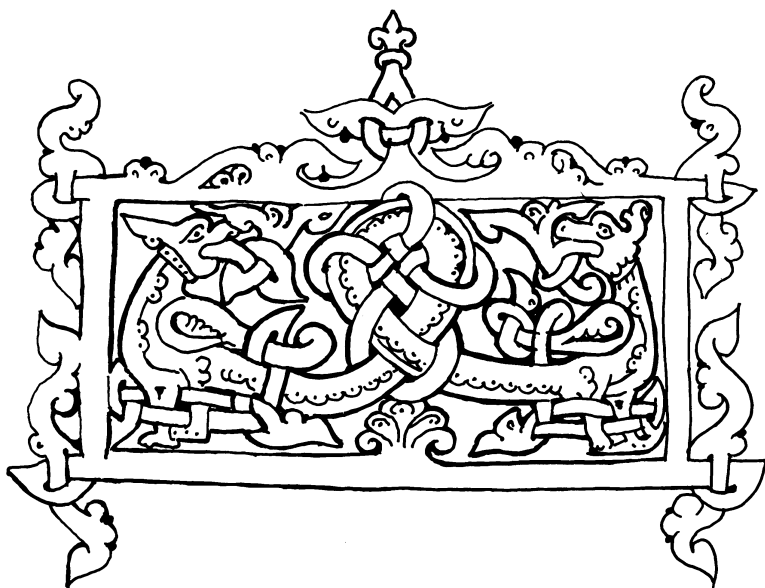
Л. 269 об.

твоемоу вл(д)ко. слава цр(сѣ)твїю твое  
 мѣ. коупно съ ѡцѣмъ и съ стѣ(м) дѣх(м)  
 и ннѣ и при(сѣ)но и вѣкы вѣко(м). амїнѣ.

<sup>1</sup> рѣ — лигатура.

<sup>2</sup> рѣ — лигатура.

<sup>3</sup> рѣ — лигатура.



### ХОЖДЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ ПО МУКАМ\*

«Святая Богородица хотела помолиться Господу Богу нашему на горе Елеонской, чтобы во имя Отца и Сына и Святого Духа сошел архангел Михаил и поведал о муке, небесной и земной. И когда известили о слове этом, архангел Михаил сошел с небес, и четьреста ангелов с ним: сто с восточной стороны, сто — с западной, сто — с южной, сто — с северной. И поцеловали Благодатную Михаил и ангелы, и сказал архангел: «Радуйся, завершение Отца, радуйся, обитель Сына, радуйся, похвала Святого Духа, радуйся, Христово... утверждение, радуйся, Давидово пророчество, радуйся, святое поклонение, радуйся, пророками провозглашенная, радуйся, стоящая всех выше у престола Божьего».

Ответила Благодатная архангелу Михаилу: «Радуйся ты, архистратиг, первый воин, служитель невидимого Отца и светильник, радуйся, Михаил, первый в воинстве, повеление Святого Духа; радуйся, архистратиг, похвала серафимам, радуйся, Михаил-архистратиг, побеждающий мучителей, а пред престолом Владыки достойно стоящий. Радуйся, Михаил, свет непрестанный, радуйся, архистратиг, первый воин, хотевший вострубить и разбудить мертвых от века; радуйся, Михаил, главный над всеми небесными силами, первый, кого прославили до престола Божьего все ангелы».

Богородица хотела увидеть, как мучаются души человеческие, и сказала архистратигу Михаилу: «Поведай мне обо всем, на земле сущем». И ответил ей Михаил: «Что просишь, Благодатная, я все тебе расскажу». И спросила его святая Богородица: «Сколько мук, какими мучится род христианский?» И ответил ей архистратиг: «Не назвать всех мук». Попросила его Благодатная: «Расскажи мне, какие они на небесах и на земле?»

---

\* Перевод Л. Н. Смольниковой дается по пергаменной рукописи XII в. Тр.-Серг. № 12. Л. 30–38.

Тогда архистратиг велел явиться ангелам с юга, и разверзся ад, и увидела Богородица мучающихся в аду, и было тут множество мужей и жен, и вопили они. И спросила Благодатная архистратига: «Кто это такие?» И ответил архистратиг: «Это те, кто не веровал в Отца,<sup>\*\*</sup> (Л. 30) и Сына, и Святого Духа. [Люди эти] забыли Бога и [не] верили, [что] нас, тварное создание<sup>1</sup>, Бог сотворил для работы<sup>2</sup>. Это те, которые все богами назвали: солнце и месяц, землю и воду, зверей и гадов<sup>3</sup>, кто [в жестокосердии своем] дал богам имена как людям, и [те, которые почитали] Утрия, Трояна<sup>4</sup>, Хорса<sup>5</sup>, Велеса<sup>6</sup>, превратив бесов в богов<sup>7</sup>. И в этих злых [богов] верили [люди]. И до сих пор мраком злым они [люди] окружены. Поэтому здесь так мучаются».

И увидела [Богородица] на другом месте тьму великую. И воскликнула Святая Госпожа: «Что значит тьма эта и кто [эти] пребывающие в ней?» И ответил [ей] архистратиг<sup>8</sup>: «Многие души находятся в месте том». И сказала Святая Богородица [так]: «Пусть рассеется тьма, чтобы я увидела и эту муку». И отвечали ангелы, стерегущие муку<sup>9</sup>: «Поручено нам, пусть [грешники] не видят света, пока не явится Сын твой милосердный, более семи солнц сияющий»<sup>10</sup>. И стала печальной Святая Богородица, и к ангелам подняла очи свои, и посмотрела на невидимый [людьми] престол Отца Своего<sup>11</sup>. И сказала [Богородица]: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Пусть рассеется тьма эта, чтобы я увидела [и ту муку]».

<...> И рассеялась тьма, и семь небес открылось<sup>12</sup>. [И увидела Богородица] (Л. 30 об.) множество народа: мужчин и женщин, и [услышала] вопли [их], и [ужаснул ее] исходящий стон великий. И, увидев их [людей], Пресвятая Богородица сказала им, плача: «Что сделали [вы], бедные, грешные и недостойные, [хочу я знать о том, за что попали вы сюда?]» [И] не было [слышно ни] голоса их, ни ответа. [Тогда] сказали ангелы, стерегущие [их]: «Почему не говорите?» И [дали ответ те, которые] мучились: «Благодатная! Искони света не видели<sup>13</sup>, поэтому не можем взглянуть вверх». И, посмотрев на них, Святая Богородица горько зарыдала. И увидели [это] мученики и обратились к ней: «Вот ты нам оказала милость, Святая Богородица. [Ибо даже] Сын твой милосердный, [когда] на землю приходил, то не [вспомнил о] нас<sup>14</sup>. [Также] и ни Авраам прадед<sup>15</sup>, ни Моисей пророк<sup>16</sup>, ни Иоанн Креститель<sup>17</sup>, ни апостол Павел, любимец Божий<sup>18</sup>, [не обратили милосердия своего к нам]. Только ты, Пресвятая Богородица, [единственная] роду христианскому и заступница, и защита<sup>19</sup>. Ты молишь Бога, [ты сподобилась прийти сюда], нас [здесь] посетив, бедных». Тогда сказала Святая Богородица архистратигу Михаилу: «Какой грех тех [мучеников]?» И [ответил тот: «Это те,] которые не верили в Отца, и Сына, и Святого Духа и ни в тебя, Святая Богородица. (Л. 31) Не хотели [они] оповещать об имени твоём, когда родился Господь Иисус Христос, от тебя плоть принявший<sup>20</sup>. [Он] освятил землю крещением<sup>21</sup>. Поэтому [эти, не веровавшие в тебя и Сына твоего люди], на том месте мучаются». И [в от-

<sup>\*\*</sup> Утраченное начало текста памятника, помещенное в угловых скобках, восстановлено по переводу М. В. Рождественской, опубликованному в кн.: Златоструй: Древняя Русь X–XIII в. М., 1990. С. 282–283.

вет] заплакала Святая Богородица и обратилась к ним [мученикам]: «Зачем согрешили? Разве вы не знаете, как имя мое чтут все<sup>22</sup>, созданные Богом?» И [когда] сказала [так] Святая Богородица, [то] опять тьма окружила их.

[Вновь] обратился к ней архистратиг: «Куда хочешь [терепь направиться], Благодатная? Давай пойдем на юг или на север». И отвечала Благодатная: «Давай пойдем на юг». И тогда повернулись херувимы и серафимы и 400 ангелов и привели Богородицу на юг, откуда река вытекала огненная. И было там множество мужчин и женщин. И были они погружены: одни до пояса, другие до груди, третьи до шеи, а четвертые с головой<sup>23</sup>. И увидев [это], Святая Богородица издала громкий вопль. И спросила [Богородица] архистратига: «[Кто эти люди], (Л. 31 об.) которые до пояса в огонь погружены?» И сказал ей архистратиг: «Это те, что от отца и матери проклятие получили, за это здесь мучаются как проклятые». И опять спросила Богородица: «А те, которые по грудь в огне, кто они?» И ответил ей архистратиг: «Это те, которые своих кум били, укоряя их [за греховные проступки], а [сами] другие, [еще большие, грехи] совершали. За это [они] здесь мучаются». И [еще] спросила Пресвятая Богородица: «А эти, которые до шеи в пламени, кто они?» И ответил ей ангел: «Это [те], которые мясо ели человеческое. Да за это здесь [и] мучаются так». И [снова] спросила Святая: «[Кто эти], которые с головой погружены в пламень огненный, кто они?» И отвечал архистратиг: «Эти, Госпожа, [те], кто Крест Честный держа, давали ложные клятвы. Ибо такая сила Честного Креста, что ангелы, видя его, трепещут и со страхом поклоняются ему. Люди же, держа его, клянутся, не зная, какая мука ожидает их<sup>24</sup>. Из-за этого так [здесь] мучаются». Потом увидела Святая Богородица мужа, подвешенного за ноги, и черви ели его. И спросила [она] ангела: «Кто это, и какой грех он совершил?» И сказал ей архистратиг: «Это [один из тех], которые давали в рост золото и серебро свое. За это навеки мучиться ему<sup>25</sup>. И [еще] увидела [Богородица] женщину, висящую за зубы, и разные змеи (Л. 32) выходили из уст ее, и [те змеи] ели ее. И, увидев это, Пресвятая Богородица спросила ангела: «[Кто] женщина эта, какой грех ее?» И, отвечая, архистратиг сказал: «Это, Госпожа, та, которая ходила к своим ближним и к соседям, чтобы послушать, что [они] говорят. И, выбирая неприятные слова [для тех и для других], возбуждала сплетнями [между ними] ссоры<sup>26</sup>. Из-за этого так мучается». И воскликнула Святая Богородица: «Хорошо было бы человеку тому, если бы [он и] не родился!»

И сказал ей Михаил [так]: «Еще [ты], Святая Богородица, не видела великих мук». Отвечала [же] Святая ангелу: «Пойдем и походим, чтобы увидеть все муки». И сказал Михаил: «Куда хочешь, Благодатная, [туда] и пойдем». И решила Святая: «На север». И повернулись херувимы, и серафимы, и 400 ангелов [и] привели Благодатную на север. И [вот видят] висящее облако огненное, и ложе [на облаке том], как пламя и огонь. Лежали на ложах тех множество мужчин и женщин. Когда же увидела [это] Святая, то отвернулась. И [о них спросила она] архистратига: «Кто эти [люди] и в чем согрешили [они]?» И сказал архистратиг: «Эти [мученики], Госпожа, в Святое воскресенье (Л. 32 об.) к утрени не вставали, но ленились [и лежали] как мертвые<sup>27</sup>. За это мучаются». И засомневалась Святая Богородица: «[А] если

кто [по болезни или иной немощи] не мог встать, [разве заслужили они] наказание [такое]?» И ответил Михаил: «Послушай, Пресвятая. Если у кого загорится жилище с четырех сторон и сгорит в огне, и будет в жилище человек в таком состоянии, что не сможет встать [и спастись], то такой [лежащий перед Богом] не имеет греха». [Еще] увидела [Богородица] на другом месте столы огненные и на них множество народа: и мужчин, и женщин, [которые] горели на [этих столах]. И спросила архистратига Пресвятая [о них]. [И сказал архистратиг: «Это те], которые попов не почитали и [с готовностью не принимали их], когда [те приходили в дома к ним] из Церкви Божией<sup>28</sup>. Из-за того мучаются». [Потом] увидела Святая дерево железное, верхние ветви [которого походили на крюки]. И было здесь [на ветвях тех] множество мужчин и женщин, за языки подвешенных. Увидев же [это], Святая прослезилась и спросила Михаила: «Кто это и в чем их грех?» И отвечал архистратиг: „Это клеветники, возбудители ссор и [те], которые разлучили брата с братом, [а] мужа с женой своей». И [еще] сказал (*Л. 33*) Михаил: «Послушай, Пресвятая. Я расскажу тебе об этих [грешниках и винах их, за которые они попали сюда]. Если кто хотел креститься или покаяться в грехах своих, то они отговаривали и [тем препятствовали] спасению [ближнего]. Из-за этого мучаются вечно». Увидела же Святая на другом месте висящего мужа, [подвешенного] за четыре части тела [т. е. за руки и за ноги с четырех сторон]. Из-под ногтей его текла кровь очень сильно, [и] язык его был в плену пламени огненного. И не мог [грешник тот ни] вздохнуть, ни сказать: «Господи, помилуй меня!» И увидела его Пресвятая Богородица, и расплакалась, и сказала: «Господи, помилуй! Господи, [позволь ему] сотворить молитву». И пришел к ней ангел, что распоряжался муками [т. е. следил за тем, чтобы грешники мучились за свои грехи]. [Он] освободил язык мужу тому. И спросила Пресвятая: «Кто этот бедный человек, принимающий такую муку?» И ответил ангел: «Это служитель Церкви. [Он] не исполнял волю Божию, но продавал сосуды и имущество церковное, [а при этом так] говорил: „Кто служит Церкви, тот от Церкви питается”. Из-за этого [он] мучается здесь». И сказала Пресвятая [так]: «[За все], что сделал [грешного], за это [по делам своим пусть и] мучается». [Как проговорила это Богородица] снова ангел поместил язык [грешника] в огонь.

И [после этого] сказал (*Л. 33 об.*) архистратиг: «Пойдем, Госпожа, я покажу тебе [еще другие места], где мучаются священники». [Посмотрела Богородица] и увидела попов висящих. От концов ногтей [их] исходил огонь, от темени тоже исходил огонь и опалял тех священнослужителей [грешных]. Увидев же [это], Пресвятая спросила: «Кто это и в чем грех их?» И ответил Михаил: «Это служители литургий и предстоятели престола Божьему. Были [они] достойными служителями, но когда проскомидию творили, то не хранили частицы [просфоры] и роняли крупичицы их на землю. [Падали благословенные частицы те, будто] звезды Божьи, и тогда престол [Бога] страшно колебался, а подножие Божье дрожало. Из-за этого они [священники] здесь мучаются». [Еще] увидела Святая мужа и змея крылатого, имеющего три головы. Две из голов [змея того] была около очей мужа, а третья — около уст его. Архистратиг же сказал: «Бедный человек тот, ибо не мо-

жет [он] отдохнуть от змея этого». И [еще] сказал архистратиг: «Этот человек, Госпожа, и святые книги читал, и Евангелие, сам же не следовал тому, [что прочитал]. Людей [же] учил, а сам не исполнял волю Божию, [но] грешил, совершал злые дела»<sup>29</sup>.

[После всего] архистратиг сказал [Богородице]: «[Вот] силы Господа. Иди, Пресвятая, я покажу, где мучаются ангельский чин и апостольский»<sup>30</sup>. И увидела Святая, <что они лежали, объятые огненным пламенем и поедаемые червем неусыпающим. Святая спросила: «Кто это такие?» И отвечал ей Михаил: «Это те, кто имеет образ ангельский и апостольский, кто на земле называются славными именами патриархов и епископов, к кому люди обращаются: „Благословите, отцы святые“; но на небесах они не звались святыми, так как не сделали ничего, чтобы иметь ангельский и апостольский образ. За это и мучаются так».

И [еще] Пресвятая увидела женщин, подвешенных за ногти, [увидела, как] пламя выходило у них изо рта и опаляло их, а змея выползала из пламени того и обвивала их. Они вопили: «Помилуй нас, так как мы одни мучаемся тяжелее всех». И, заплавав, спросила Святая: «В чем их грехи?» И ответил архистратиг: «Это по пады, которые не почитали своих попов и после их смерти выходили замуж. Поэтому и мучаются». И увидела Богородица других женщин, лежащих в огне, поедаемых различными змеями, и спросила Святая: «В чем их грехи?» И ответил Михаил: «Это монастырские черницы, которые тело свое предавали блуду, потому здесь они мучаются».

И сказал архистратиг: «Пойдем, Пресвятая, я покажу тебе, где мучается множество грешников». И Святая увидела реку огненную, и словно кровь текла в той реке, которая затопила всю землю, а посреди ее вод — многих грешников. Увидев это, Богородица прослезилась и сказала: «В чем их грехи?» Ответил архистратиг: «Это блудники и прелюбодеи, [это] воры, [это] люди, тайно подслушивавшие, что говорили близкие, это сводники и клеветники, и те, кто пожинал чужие нивы и срывал чужие плоды, те, кто питался чужими трудами, кто разлучал супругов, [это] пьяницы, немилосердные князья, епископы и патриархи, [это] цари, не творившие волю Божию, сребролюбцы, наживавшие [неправедные] деньги, [и всякие другие] беззаконники». Услышав это, пречистая Богородица заплакала и сказала: «О горе грешникам!». И добавила архистратигу: «Лучше таким грешникам и не рождаться!»

И спросил ее Михаил: «Отчего плачешь, Святая? Разве ты не видела великих мучений?» И ответила Пресвятая<sup>\*</sup>: (Л. 34) «Пусть я увижу все муки». И сказал ей Михаил: «Куда ты хочешь [пойти], Благодатная? Можем мы направиться или на восток, или на запад, или в рай<sup>31</sup>. [Можем пойти] направо или налево, где есть великие муки». И сказала Пресвятая: «Направимся на левую сторону». И [как только это] сказала Пресвятая, вернулись херувимы, серафимы и 400 ангелов и вывели Пресвятую с востока и [привели ее] на левую сторону. [И была там река], и около

<sup>\*</sup> Утраченный текст рукописи и примыкающее к нему замазанное место восстановлено по указанной публикации памятника в кн.: Златоструй: Древняя Русь X–XIII в. М., 1990. С. 287–288.

реки той была тьма беспросветная. Лежали здесь [то есть в реке этой] множество мужчин и женщин, и кипели [они], как в котле. [Волны реки той, будто] морские волны, — [когда набегали], разбивались над грешниками. Когда же волны поднимались, [то] грешники погружались на тысячу локтей [в воду] и не могли сказать: «Помилуй нас, праведный судья». Ел тех [грешников] червь неумирающий, и [раздавался здесь] скрежет зубов. [Когда же] увидели Пресвятую ангелы, стерегущие [мучеников], то воскликнули в один голос, говоря [так]: «Свят Ты, Боже, и ты, Богородица! Благословляем тебя и Сына Божия, родившегося от тебя»<sup>32</sup>. Ведь до сих пор [мы] не видели света, а сегодня видим свет благодаря тебе, Богородица». И опять воскликнули все в один голос, говоря [так]: «Радуйся, (Л. 34 об.) давшая Вечный Свет»<sup>33</sup>, радуйся и ты, архистратиг Михаил! [Слава тебе], Владычица, молящаяся за весь мир! Здесь нам приходится видеть мучающихся грешников, и очень [мы] скорбим [о них]». Увидела Богородица ангелов скорбных, унылых из-за грешников, и заплакала Пресвятая. Тогда воскликнули все [ангелы] в один голос, говоря: «Хорошо, что вы пришли в тьму эту, чтобы увидеть, как мучаемся мы здесь, [находясь рядом с грешниками]». И помолились Пресвятая с архангелом, и услышали они плач грешников, и [тогда еще] повысили [они] голос свой, восклицая [так]: «Господи, помилуй нас!» Когда же они окончили молитву, [то] прекратилась буря речная и волны огненные [остановились]. Тогда явились грешники, как зерна горчичные. И, увидев их, Святая заплакала и спросила: «Что значит река эта и волны ее?» И ответил ей архистратиг: «Эта река смоляная, волны же ее огненные, а те, которые здесь страдают, это жиды, которые мучили Господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия»<sup>34</sup>. [Еще здесь мучаются] все народы, которые крестились во имя Отца и Сына и Святого Духа, те, которые назывались христианами, но веровали в демонов, отвергнув Бога и святое (Л. 35) крещение. [Здесь находятся также и те], которые согрешили после [принятия] святого крещения с кумами своими, и с матерями своими, и с дочерьми своими. [Здесь] отравители, [которые отравленной] едой морили людей и [те, которые] оружием убивали, [а также и те], которые удавливали детей своих. Поэтому [здесь все] они мучаются за дела свои». И сказала Святая: «За [злые] дела их пусть будет так, как заслужили они. И тогда снова приблизилась к ним [грешникам] бурная река, и [поднялись] огненные волны, и тьма накрыла их»<sup>35</sup>. Сказал же Михаил Богородице: «Если кто будет заключен во тьме этой, [то] не помнит о нем Бог»<sup>36</sup>. И сказала Пресвятая: «О, тяжело грешникам! Ибо неугасаемо пламя огня этого».

И вновь обратился архистратиг [к Богородице, сказав ей так]: «Пойдем, Пресвятая, я покажу тебе озеро огненное, и ты увидишь, где мучается род христианский». [Когда же пришли туда, то Богородица] услышала плач и вопль [грешников], но их самих не могла видеть. И спросила [Богородица]: «Кто это, и в чем они согрешили?» И ответил ей Михаил: «Это те, которые крестились и крест Христов признавали, а [сами] дьявольские дела творили и упустили время раскаяться. Поэтому [они] так здесь мучаются». И сказала Пресвятая архистратигу: «С единственной молитвой обращаюсь к тебе, пусть войду (Л. 35 об.) и я [к этим несчастным] и буду мучаться [вместе] с христианами, ведь они называются детьми Сына

моего». Ответил же ей архистратиг: «Оставайся в раю»<sup>37</sup>. Тогда сказала Пресвятая: «Молю тебя, устрями все ангельское воинство<sup>38</sup> семи небес, чтобы мы [вместе] помолились за грешников. Разве [тогда] не услышит нас Господь Бог и не помилует их?» [Архистратиг сказал]: «Жив Господь Бог, [и] имя его величественно. Семь раз на день и семь раз на ночь<sup>39</sup> славу возглашаем Владыке, тогда же и за грешников, Госпожа, Господу молимся, чтобы слышал от нас о том Владыка».

[Так] сказала Пресвятая Богородица: «Молю тебя, архистратиг, вели воинству ангельскому — пусть вознесут меня на высоту небесную, поставя перед невидимым Отцом»<sup>40</sup>. И повелел архистратиг [исполнить пожелание Богородицы], и появились херувим и серафим, и вознесли Благодатную на высоту небесную, и поставили ее перед невидимым [Богом] у престола. [Богородица же] подняла руки свои к Благодатному [Отцу и] Сыну своему и сказала: «Помилуй, Владыка, грешных, которых я видела, ибо не могу терпеть [муки их]. [Сделай так] — пусть и я буду мучиться вместе с христианами». И услышала [Богородица] голос, говорящий ей: «Когда хочу тех [грешников] помиловать, то вижу гвозди в ладонях моего Сына, поэтому не должен (Л. 36) Я тех [грешников] помиловать». И [в ответ] сказала [Богородица]: «Владыка, я не молюсь [Тебе] за неверных жидов, но [только] за христиан молю тебя о милости»<sup>41</sup>. И раздался голос, говорящий: «[Поскольку] не помиловали [моего Сына], не должен [и] Я тех [грешников] помиловать». Сказала [же] опять Пресвятая: «Помилуй, Владыка, грешных, созданных Тобою. Везде на земле имя Твое называют. [Еще же, когда люди христианские] страдают, то на всяком месте по всей земле они говорят: „Пресвятая Госпожа Богородица, помогай нам“. А когда рождается человек, то [роженица] говорит: „Святая Богородица, помоги мне“»<sup>42</sup>. Тогда сказал ей Господь: «Послушай, Пресвятая Госпожа Богородица, Владычица [честная]. Нет такого человека, кто не молит тебя. Я же не оставляю тех ни на небесах, ни на земле»<sup>43</sup>. И воскликнула Пресвятая Богородица: «Где Моисей пророк? Где все пророки? И вы, отцы, что никогда не сотворили греха? Где Павел, любимец Божий? Где воскресение, слава христианская?»<sup>44</sup> Где сила Честного Креста, которым [Ты] Адама и Еву от клятвы избавил?» Тогда Михаил архистратиг и все ангелы [взмолились к Господу]: «Помилуй, Владыка, грешных!» Тогда [же и] Моисей воскликнул, (Л. 36 об.) говоря: «Помилуй, Владыка, [творение Твое], я же закон Твой дал им». [Следом за ним] Иоанн воскликнул, говоря: «Помилуй, Владыка, [рабов Твоих]! Я Евангелие Твое проповедовал им». Тогда и Павел воскликнул, говоря: «Помилуй, Владыка, [грешное человечество], я же послания Твои принес Церквям»<sup>45</sup>. И сказал Господь Бог: «Слушайте [же] все вы. Если [есть такие, что поступали] по Евангелию моему, или по закону моему, или по евангельской проповеди, что проповедовал Иоанн, [если жили по] посланиям, что принес Павел — то такие [милостивый] Суд [Мой] примут, и ты поймешь, [Богородица], ради чего [могут] говорить ангелы: „Столько [грешников] помиловавший, праведный Ты, Господи“».

И вновь попросила Пресвятая Богородица: «Помилуй, Господи, [тех] грешных, которые Твое Евангелие приняли и закон Твой сохранили»<sup>46</sup>. Тогда сказал ей Господь: «Послушай, Пресвятая. Если кто из тех [грешников, о которых ты моли-



лись], согрешил и не покаялся невольно, как ты хорошо говоришь, [то какова должна быть участь их? Думаю же я, что] если закону научились [люди] и, отпав, совершили грех, разве [они] не согрешили? [Поэтому] я говорю, пусть [будет], как сказано: „[Господь] воздаст [всем людям] за грехи их”». Тогда и все святые, слышавшие Господа, не смели что-нибудь ему [возразить]. И увидела Пресвятая, (Л. 37) что все [вместе они ничего] не сумели [достичь]. Господь святых [Своих] не послушал и отдаляет милость Свою от грешников<sup>47</sup>. И сказала [тогда] Пресвятая: «Где [же] архистратиг Гавриил, который возвестил мне: „Радуйся, что прежде всех веков слышала Отца”». А сейчас [Господь] не оказывает милости грешникам. Где же Великий, который город имеет на куполе своем, [или] злыми человеческими делами загрязнена была земля? [Разве не] послал [на эту грешную землю] Господь Бог Сына Своего, [разве не] утвердил [Он тем] племя земное? Где служители престола [Божьего]? Где Иоанн Богослов? Почему не явились с нами на молитву Богу за грешных христиан? [Разве] не видите меня, как я плачу о грешниках? Придите, все ангелы, которые есть на небесах<sup>48</sup>. Придите, все праведники, которых Господь оправдал. Ибо вам дано молиться о грешных. Приди и ты, Михаил. Ты — первый среди бесплотных [невидимых созданий Бога] у престола Бога [предстоишь]<sup>49</sup>. Вели и всем [другим праведникам явиться]. Вместе все склонимся перед невидимым Отцом и не сдвинемся [с места], пока не услышит нас Бог (Л. 37 об.) и не помилует грешных». Тогда упал ниц Михаил [архангел] перед престолом, и [упали ниц] все небесные силы и все чины бесплотных. И увидел Господь, [как молят] его святые, и смиловился ради Сына Своего едиnorodного. И сказал [Господь]: «Сойди, Сын Мой возлюбленный, и посмотри, как молят Меня святые».

И явился Господь грешникам, и сошел с невидимого престола. И увидели Его [грешники], находящиеся во тьме, и воскликнули все в один голос, говоря: «Помилуй нас, Сын Божий! Помилуй нас, Царь вечный!» И сказал Господь: «Слушайте все. Я создал рай и человека по образу [своему и подобию]. И сделал [Я человека] владыкой рая. И жизнь вечную Я дал им [людям]. Но люди проявили непослушание и по своей воле согрешили. [За то они] были преданы смерти<sup>50</sup>. Когда не захотел Я видеть [грешных], мучимых дьяволом, то сошел на землю и воплотился, взошел на Крест, чтобы освободить [людей] от неволи и первородного проклятия<sup>51</sup>. Я просил воды, а мне дали желчи, смешанной с уксусом<sup>52</sup>. Своими руками Я создал людей<sup>53</sup>, а [люди] в гроб положили Меня<sup>54</sup>. Я же в ад сошел (Л. 38) и врага своего победил<sup>55</sup>. [Я] избранных своих воскресил и Иордан благословил<sup>56</sup>, чтобы вас освободить от первородного проклятия. Вы [же] пренебрегли покайанием в своих грехах. Христианами [вы] были только по названию и заповедей Моих не соблюли. Поэтому оказались в огне негасимом<sup>57</sup>. Я не должен вас помиловать, но сейчас по милосердию Отца Моего, который послал Меня к вам, и по молитве матери Моей, которая плакала много из-за вас, по просьбе Михаила архистратига и множества мучеников Моих, которые много пострадали за вас, — вот даю Я вам, мучающимся день и ночь, отдых от Великого четверга до Святой Пятидесятницы<sup>58</sup>, [чтобы] у вас был покой и [чтобы вы могли] прославить Отца, и

Сына, и Святого Духа». И отвечали все: «Слава милосердию Твоему! Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу! Сейчас и всегда, и во веки [веков. Аминь]».

#### КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> Имеется в виду, что человек — творение Божие, что природа его, как и всего сотворенного, конечна. Для идейного замысла произведения в его зачине, видимо, важно было напомнить людям, что они смертны, что тема посмертного воздаяния непосредственно касается каждого.

<sup>2</sup> Восприятие физического труда как наказания Божьего за преступление заповедей восходит к библейскому сюжету об изгнании Адама и Евы из рая (Быт. 3, 19). На эту тему было создано драматическое апокрифическое повествование, которое известно под названием «Слово об Адаме и Еве от начала и до конца». С выразительными бытовыми подробностями в нем обрисована семидневная печаль прародителей у врат рая, переживание ими чувства голода, а затем обращение к труду. В наиболее резкой форме эта мысль выражена в эфиопской версии апокрифического сказания об изгнании Адама и Евы из рая. В уста Богу, осуждающему преступление заповедей, вкладывается проклятие, относимое не только к труду, но и к земле: «Проклята земля за тебя; со скорбию будешь питаться от нея во все дни жизни твоей. Терние и волчцы произрастят она тебе; и будешь питаться полевою травою. В поте лица твоего ты будешь добывать хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (*Порфирьев И.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 180).

<sup>3</sup> Вставка о пантеистическом поклонении природе, сделанная в апокрифе на русской почве. Она практически дословно совпадает с антиязыческими поучениями древнерусских проповедников. Например, Кирилл Туровский свидетельствовал, что его современниками почитались «бози небеснии, а друзии земнии, а друзии польстии, а друзии и воднии» (*Гальковский Н. Н.* Борьба христианства с остатками язычества. Т. 2. М., 1913. С. 52. Типичным для древнерусской литературы является безымянное обличение тех, кто «во твар вероват, в солнце и в месяц, и во звезды, и инии ижи в море и в реки, и во источники, и в дерева польская, и во звери, и во огонь, и во иныя вещи различная» (Рукопись Ин-та русской литературы. Собр. В. Н. Перетца, № 117. Л. 103). Из «Слова св. Кирилла о злых духах» мы узнаем, что Бога «нарицали» на земле, в воздухе, реках, ручьях, солнце и луне — точнее, во всех природных стихиях (см.: *Гальковский Н. Н.* Указ. соч. Т. 2. С. 69).

<sup>4</sup> *Троян* упоминается в некоторых антиязыческих поучениях при перечислении других языческих божеств (например, в «Слове и откровении святых апостол» (см.: *Гальковский Н. Н.* Указ. соч. Т. 2. С. 51–52). В «Слове о полку Игореве» говорится о «веках Трояних». В работах историков их истолковывают не в сакральном смысле (время почитания бога Трояна), а сугубо исторически, как эпоху римского императора Трояна, жившего во II в. н. э. Некоторые исследователи допускают возможность происхождения культа Трояна от исторической личности. Достоверными источниками существования такого божества не подтверждается, хотя отдельные исследователи и сопоставляют этого языческого бога с западнославянским Триглавом. Основным препятствием в признании реальности этого персонажа является отсутствие свидетельств о его функциях и сакральном предназначении, которым бы он наделялся, исходя из известных науке представлений о дохристианских верованиях.

<sup>5</sup> *Хорс* — неоднократно упоминавшееся в древнерусских источниках божество, олицетворявшее обожествленное солнце либо огненно-солнечную стихию неба. Синонимичное его название — *Дажбог*. Разные наименования одного и того же божества объясняются полиэтничностью славяно-русского общества: первое происходит из иранского языка, второе — чисто славянское.

<sup>6</sup> *Велес* — языческий бог богатства и скота. Судя по этимологии слова, он имел какое-то отношение к культу мертвых. В двоеверных культах чествование Велеса приурочивалось к Крещению (1–6 января) и сопровождалось ряжением в шкуры. Некоторые исследователи считают его противником могущественного Перуна.

<sup>7</sup> Отождествление языческих богов с бесами — традиционный мотив христианской литературы, восходящий к апокрифической легенде о свержении с небес ангельского чина Сатаны. Логическая цепочка здесь следующая — бесы властвуют над земной сферой, а природные стихии язычниками обожествлялись.

<sup>8</sup> Имеется в виду архангел Михаил, что ясно из последующего текста.

<sup>9</sup> Согласно древним изображениям, сферу мук опекают бесы — падшее ангельское воинство Сатаны. Согласно апокрифическому «Видению апостола Павла», место мучений грешников находится под надзором ангела Тимелиха.

<sup>10</sup> Восприятие божественной природы в христианстве соотносилось со светом. В огненном облике рисует Творца Ветхий Завет. В различных уподоблениях свету и солнцу предстает в новозаветных текстах Христос, воплощающий слепящее солнце истины (см.: Цодикович В. К. Русское церковное искусство XVIII–начала XX в. Ульяновск, 1991. С. 144–145). Иларион уподобляет Христа солнечному свету, который сошел на землю, а принятие крещения расценивает как избавление от тьмы — «свет веры христовой» (см.: Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 1. М., 1986. С. 49). Чаше Бог Сын уподоблялся трисветлому солнцу, что должно было ассоциироваться с триипостасностью божества. Седмичность в символическом плане соответствует принципу полноты бытия и совершенству. Ослепительное сияние рая, например, уподоблялось свету, который седмицею светлей сего света. Свет является одной из важнейших категорий христианской онтологии, гносеологии и эстетики. Если сам Творец воспринимается как «неизмеримый свет и недоступная мысли красота» (Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 72), то речь идет об онтологической сущностной характеристике божественного. Если говорится о свете разума и свете мысленном, то световой образ приобретает гносеологический оттенок. Тогда, когда выявляется световое свойство Творца, в том числе и отражаемое в иконописании, когда свет открывает взору мироздание, а светила украшают его, когда световые характеристики переносятся с Творца на творение, — правомерно говорить об эстетике. Добавим, что световые характеристики даются носителям святости (святым, избранникам Божиим), которые несут в мир отблеск божественного света. В Древней Руси, равно как и в Византии, свет и светлость были основным качественным свойством мира идеалов.

<sup>11</sup> Описание престола, на котором восседал Бог, — повторяющийся сюжет апокрифических видений. Эти образы нашли отражение в иконописании.

<sup>12</sup> Восходящее к Птолею представление о ярусном устройстве Вселенной свойственно не только апокрифам («Книга Еноха», «Видение апостола Павла»), но также и аристотелевской традиции в богословии — «Шестодневу» и некоторым древнерусским сборникам естественно-научного содержания (см.: Гаврюшин Н. К. Космологический трактат XV века

как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. 1981. М., 1981. С. 183–197).

<sup>13</sup> В аллегорическом восприятии световых образов темнота и слепота олицетворяла мрак язычества, мрак неверия. Здесь через уподобление тьме подчеркивается неверие грешников.

<sup>14</sup> Станным выглядит упрек Христу, противопоставляющий его миссию в мире заступничеству и милосердию его земной матери.

<sup>15</sup> *Авраам* — библейский патриарх, заключивший завет с Яхве. Родоначальник измаильтян, евреев и арабов. Авраам первым порывает с язычеством и считается «отцом верующих». В апокрифическом «Откровении Авраама» патриарх открывает людям познание Бога. Аврааму посвящен целый цикл апокрифов.

<sup>16</sup> *Моисей* — основоположник религиозного почитания еврейского бога Яхве. Воспитанник фараона, он возглавляет исход евреев из Египта (Исх. 1–17).

<sup>17</sup> *Иоанн Креститель (Иоанн Предтеча)* — последний из пророков, возвещавший о пришествии Христа. С Иоанном связывается происхождение водного обряда крещения, который следом за учениками Иоанна Крестителя принимает в Иордане воплотившийся Христос (Мф. 3, 13–17). Иоанн считался наиболее приближенным к Богу святым и в деисусных композициях изображался предстоящим у его трона вместе с Богородицею. Апокрифическая трактовка образов Богородицы и Иоанна Крестителя соответствуют древнерусской иконографии, изображая эти персонажи в молении за грешное человечество.

<sup>18</sup> *Апостол Павел* считается апостолом язычников. Он не знал Христа при жизни и не входил в число 12 апостолов, но за свои заслуги в обращении народов прославлен как «учитель вселенной». Павел — автор 14 посланий, входящих в Новый Завет. Эпитет «любимец Божий», видимо, происходит от апокрифического «Видения апостола Павла», в котором восхищение на небеса и раскрытие сокровенных тайн трактуется как свидетельство особой благодати, которую снискал Павел у Бога.

<sup>19</sup> Восприятие Богородицы как заступницы сформировалось еще в Византии в связи с культом иконы Влахернской Божьей Матери, которой приписывалось чудесное избавление Царьграда от дружин русов в 866 г. Местный греческий культ Богородицы-заступницы отражен в «Житии Андрея Юродивого». К этому «Житию» восходит древнерусский цикл памятников, состоящий из похвальных слов и служб на праздник Покрова Богородицы. В текстах, составленных отечественными книжниками, формулируется идея особого покровительства Богородицы Русской земле. «Обрусение» богородичного культа отразила легенда о переселении Богородицы на Русь — «Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей матери» (см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 421–422; Мильков В. В. Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 1. М., 1989. С. 19–21). Богородичный культ небесной покровительницы стал национальным общерусским культом, природу которого характеризуют духовные стихи, народные поверья, заговоры и богатая иконография. В распространении древнерусского культа заступницы свой вклад внесло и «Хождение Богородицы по мукам», с его идеей покровительства миру избраницы Божьей.

<sup>20</sup> В этом отрывке усматривают отражение умонастроений, в обстановке которых создавалась первоначальная редакция апокрифа. Появление апокрифической богородичной легенды, напрямую связанной с апологией Боговоплощения, исследователями ставится в

связь с христологическими спорами, вызванными ересью Нестория (V в.), который отрицал божественную природу Христа и считал Марию не Богородицей, а «человекородицей». Распространением такого рода заблуждений была вызвана потребность в утверждении идеи божественного избранничества Марии, призванная объяснять ее могущество особой близостью к Богу и грозить карами тем, кто не принимает догмата о богочеловеческой природе Христа (см.: *Смирнов И.* Апокрифические сказания о Божьей Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. № 4; *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в Древней Руси // Христианские чтения. 1888. № 3–4. С. 290 и след.).

Закрывающаяся в апокрифе угроза наказания не верующим во Христа и Богородицу полностью сохраняла свою актуальность в условиях Древней Руси, особенно применительно к двоеверной трактовке богородичного культа, представляющего Марию в сопоставимых с несторианством качествах. Учитывая, что речь в данном пассаже идет не только о неверии во Христа, но и о непризнании Святого Духа, очевидно, что наряду с несторианством подразумевались заблуждения монотеистического толка.

21 Такая характеристика в ортодоксальной церковной литературе применялась к тем лицам, которые имели заслуги в обращении стран и земель (Константин, царь греческий; Борис, царь болгарский; Владимир, князь киевский). В комментируемом отрывке практически буквально воспроизводится тезис из апокрифической «Беседы трех святителей»: «Вопрос: Чем крестились земля и Адам? Ответ: Пришествием Христовым. Крещение и в Иордане, и в море, и кровью Христовой. Ибо три есть крещения: первое — водою, второе — кровью, третье — слезное. Это последнее есть большее». Из содержания ясно, что пришествие Христа в символическом плане трактуется как прообраз трех видов крещения: водного (осуществлявшегося Иоанном Крестителем в водах реки Иордан), кровавого (связанного с обагрением костей Адама кровью распятого на Голгофе Христа) и слезного (сопутствующего раскаянию и оплакиванию грехов). Церковью признается только первый тип крещения. В остальных значениях виды крещения выступают как символические. Крещение земли поэтому в контексте нашего памятника, следует воспринимать в аллегорическом плане — как сопоставление с искупительной жертвой Христа (см.: *Мильков В. В., Смольникова Л. Н.* «Беседа трех святителей» и ее идейно-мировоззренческое содержание // Общественная мысль: исследования и публикации. М., 1990. С. 165).

22 Повторный мотив почитания Богородицы, акцентирующий внимание на правильном понимании природы Христа.

23 Мучения огненные — распространенный мотив эсхатологической литературы (подборку примеров см.: *Цодикович В. К.* Указ. соч. С. 158 и след.).

24 Осуждению клятвопреступников посвящено большое количество древнерусских переводных и оригинальных поучений. Известно, что в результате многочисленных клятвопреступлений страна переживала смуты и внутренние раздоры. Поэтому данная черта может восприниматься как актуальная, применительно к русской средневековой действительности.

25 Грех ростовщичества считался одним из самых тяжелых на Руси. В 1113 г. в Киеве вспыхнуло восстание, направленное против гнета «резноимцев».

26 Осуждение несущему рознь в мир. Распространенный человеческий порок.

27 Как и предыдущие грехи, осуждаемые христианством, обозначенные здесь небогоугодные поступки были распространены в Древней Руси. «Повесть временных лет» под 1068 г. фиксирует похожую ситуацию отлынивания от посещения храмов: «...а церкви сто-

ят пусты, когда же бывает время молитвы, молящихся мало оказывается в церкви». Этот же мотив встречается и в антиязыческих поучениях.

<sup>28</sup> В древнерусских источниках можно обнаружить много подобных примеров непочтительного отношения к священнослужителям. Практически весь перечень проступков, приводимый в памятнике, приложим к условиям религиозной жизни Руси.

<sup>29</sup> В «Видении апостола Павла» муки священнослужителей живописуются более выразительно. Резкость осуждения церковнослужителей в апокрифах созвучна претензиям, которые предъявляли к церковному чину еретики-стригольники.

<sup>30</sup> На первый взгляд это совершенно невероятное для ортодоксального христианства утверждение, когда апокриф локализует ангелов и апостолов, удостоившихся предстать Господу, в муки. С преисподней обычно соотносится только падший ангельский чин Сатаны. Из дальнейшего повествования ясно, что ангелы мучаются от того, что они вынуждены присутствовать при страданиях грешников. Но имеется еще и аллегорический смысл, ибо ангелами ниже называются монахи и иерархи.

<sup>31</sup> «Хождение Богородицы по мукам» всецело сосредоточено на картинах преисподней и описании разнообразных мучений грешников, причем параллельно проходит тема сопереживания страданиям умерших. Постоянно повторяющаяся в произведении просьба о помиловании страдающих грешников многими исследователями трактовалась как едва ли не самый ярко выраженный в древнерусской литературе пример всепрощения (см.: *Кирпичников А.* Деисис на Востоке, Западе и его литературные параллели // ЖМНП. 1893. № 11. С. 15; *Бокадоров Н. К.* Легенда о хождении Богородицы по мукам // Изборник Киевский. Киев, 1904. С. 58–62). По сути дела, такая трактовка претендовала на объяснение апокрифичности текста, неканоничность которого связывалась с преодолением догматического принципа неотвратимости воздаяния. На Руси достаточно широко были распространены идеи милосердия и всепрощения, но наиболее яркое выражение они находили не в «Хождении», а в иных апокрифических (да и не только апокрифических) сюжетах. Мысль о возможности освобождения грешного человечества от воздаяния за проступки сформулирована в апокрифическом «Видении апостола Павла». Там она выражена гораздо сильнее еще и потому, что в уста Бога влагается призыв к долготерпению, являющийся прямым следствием отказа от прижизненной кары в отношении преступающих заповеди Господни. Более оптимистическую тональность этому неканоническому произведению придает и включенное в него описание рая, уравнивающее устрашающие картины мук. Отмечая оттенки различий, следует учитывать, что ни одно из сопоставляемых произведений не отменяет принципа воздаяния как такового. И Богородица и Павел выступают в обоих апокрифах лишь ходатаями перед Богом, и по их просьбе грешники получают только кратковременную передышку в мучениях. Более радикальное восприятие Богородицы как заступницы, выступающей в роли общенационального оберега далеко не идеального в нравственно-бытовом отношении общества, развивалось в Древней Руси на двоеверной основе. Черты доброго и могущественного женского божества присутствуют в двоеверном еретическом культе Богородицы, который был введен во Владимире Федором Владимирским (подробнее см.: *Мильков В. В.* Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия. С. 14–27). Одновременно с ересью и параллельно с ней на русской почве развивалась идея абсолютизации сверхъестественного покровительства, которая отразилась в «Сказании об Успении Богородицы», «Сказании о чудесах Владимирской иконы Божьей Матери» и в оригинальном русском культе Покрова. Позднее на этой мировоззренческой основе в русской простонародной среде сложилась вера в то, что сам апокрифический текст «Хождения Богородицы по мукам» является амулетом, помогающим

при родах либо обеспечивающим владельцу текста посмертное избавление от мук и беспрепятственный доступ в Царствие небесное. Такая логика развития представлений богородицкого круга связует воедино XII и XIX столетия, знаменуя переосмысление отдельных, изъятых из смыслового контекста апокрифического памятника, идей. В русской редакции эти идеи прилагаются к принципиально иным, чем это было изначально заложено в апокрифической литературе, религиозно-мировоззренческим установкам.

<sup>32</sup> В третий раз в памятнике говорится о неотвратимости наказания не веровавшим в Боговоплощение и, как следствие, не почитавшим Христа и Богоматерь. Под такое определение наряду с несторианами попадают иудеи. Антииудейская тема ниже напрямую поднимается в памятнике, что созвучно с полемическими настроениями некоторой части древнерусских идеологов православия (от Илариона до Иосифа Волоцкого).

<sup>33</sup> Еще один световой эпитет Христа (см. выше коммент. 10). Как и в предыдущих случаях, акцент сделан на противопоставлении тьмы неверия свету веры, раскрывающему свет спасения.

<sup>34</sup> Как равнины не дают места в раю никому, кроме иудеев, так и автор христианского апокрифа отказывает в райском блаженстве язычникам и иудеям (об этом см.: *Тихонравов Н. С.* Сочинения. Т. 1. С. 201).

<sup>35</sup> Отступники от христианской веры приравнены к душегубам, не достойным ни прощения, ни милости в принципе. Отсюда видно, насколько бескомпромиссно должно быть отношение к маловерам и двоеверам. Четкая установка на осуждение двоеверия не повлияла на последующее двоеверное переосмысление некоторых апокрифических мотивов памятника (см. коммент. 31).

<sup>36</sup> Из этого замечания следует, что муки отпавших к язычеству одобрены, так же как и справедливо наказание муками убийц. Богородица сострадает многим грешникам, но не прощает язычников. Причем общее усиление антиязыческой темы в древнерусской редакции осуществляется за счет упоминавшейся выше вставки о языческих богах и пантеистических верованиях обреченных на муки грешников (ср. коммент. 3–7). В исходных греческих прототипах памятника такого резкого акцента на антиязыческой теме не делалось. В первую очередь осуждались иудеи и еретики, и в гораздо меньшей мере — язычники. В XI в. подобные предпочтения в оценке разных антихристианских сил были присущи Илариону. Идеино-религиозные установки «Хождения», в сравнении с таковыми у Илариона, гораздо более жесткие. Учитывая наличие вставок, специально внесенных русскими писцами, можно предположить, что они отражали какие-то обстоятельства борьбы с язычеством в процессе христианизации страны. Если в раннехристианском византийском обществе, равно как и на Руси, имели место представления о возможности помилования праведных язычников, или облегчения их мук по молитве Христа или святых заступников, то «Хождение» категорическим образом исключает снисхождение к язычникам, что нельзя расценивать иначе, как отражение усиленной работы Церкви по распространению правильных с точки зрения ортодоксии христианских понятий и по искоренению пережитков язычества в новообращенной среде (см. об этом: *Пытин А.* Старинные апокрифические сказания о хождении Богородицы по мукам // *Отечественные записки.* 1857. Т. 115. № 11. С. 352; *Бокадоров Н. К.* Указ. соч. С. 45).

Естественно, что антиязыческая тональность памятника с течением времени снижалась. В поздних рукописных копиях апокрифа, по мере того как отпала необходимость борьбы с язычеством и ересями, из списков грешников исчезли антитринитарии, несториане и двоеверы (см.: *Бокадоров Н. К.* Указ. соч. С. 85). Нередко поздние переработки текста памятника

включают элементы критики социальных пороков правящих верхов общества, облекая тем самым социальный протест в религиозную оболочку.

37 Согласно христианским воззрениям, праведники и избранники Божии, к числу которых принадлежит Мария, пребывают в раю. Они не попадают под Суд, который должен свершиться над живыми и мертвыми, поэтому они предстоят перед Господом с молитвами за грешное человечество. Именно так изображается этот чин в христианской иконографии.

38 В апокрифическом завете Адама Сифу характеризуется девять чинов ангельских (за исключением десятого, падшего, чина Сатаны): 1) *ангелы-хранители* — приставлены к каждому человеку; 2) *архангелы* — управляют всем в мире, кроме человека и животных; 3) *начала* — им подчиняются атмосферные явления (дождь, ветер, снег, гром и т. д.); 4) *власти* — управляют светилами небесными; 5) *силы* — воинство Бога, препятствующее демонам разрушать творение Божие; 6) *господства* — опекают царства и предопределяют ход войн; 7–9) *престолы, серафимы и херувимы* — предстоят перед престолом Господа, несут престол, славят Бога и служат ему (см.: Порфирьев И. Указ. соч. С. 171–172).

39 В символическом осмыслении седмиричности, кроме древней идеи полноты и самодостаточности, отразились христианские представления о семи веках мира, когда бытийная полнота сменяется эсхатологической вечностью.

40 Перемещения между раем, адом и престолом невидимого Бога Отца обрисовывают пространственную топографию иного мира, организованную по вертикали. Выше говорилось, что муки в преисподней локализуются по сторонам света. Сама преисподняя занимает нижний ярус мироздания, но неясно, как эта картина согласуется с геоцентрической, ярусной схемой мироздания, к которой восходят неоднократные упоминания в апокрифе семи небес. Такого рода локализации иного мира должна более соответствовать концепция комарного устройства Космоса, сформулированная Козьмой Индикопловым.

41 Очередное указание на бескомпромиссное отношение к мукам нехристиан.

42 Эта часть апокрифа послужила источником обряда, к которому прибегали ради помощи Богородицы в родах. Согласно духовным стихам, облегчению деторождения способствовало прочтение текста «Сна Пресвятой Богородицы», являвшегося позднейшей фольклорной переделкой апокрифического «Хождения» (см.: Веселовский А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1875. № 4. С. 345).

43 Апокрифическое обоснование культа Богородицы-заступницы.

44 Упоминание воскресения в ряду христианских персонажей — посредников между Богом и людьми представляется довольно странным и логически не мотивированным элементом неканонического текста. Правда, возникает некоторая ассоциация со средневековым обычаем олицетворять воскресенье (неделю) в человеческом образе. Обычай этот неоднократно порицается в обличающих двоеверие поучениях.

45 В перечислении персонажей, выступающих в качестве заступников, названы наиболее близкие и удобные Богу «молитвенники» за род людской. Именно Богородица, Иоанн Предтеча, апостол Павел и архангелы изображаются предстоящими престолу Господа в сценах Суда и деисусных иконостасных рядах. А. Кирпичников пришел к заключению, что под непосредственным влиянием апокрифического «Хождения Богородицы по мукам» в иконографии возникает композиция деисуса — парнофигурная многорядная композиция предстоящих пред Господом в молении праведников и избранников Божиих. И литературный источник, и его иконостасное соответствие, воплощают собой идею посредничества-заступничества. Не традиционен для деисуса только образ Моисея, но и он, согласно Биб-



лии, выступал в роли посредника между иудеями и Яхве. Как следует из апокрифического «Исхода Моисея», ангелы передают его просьбу к Богу отвести карающий меч от соплеменников (см.: Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. М., 1863. С. 87).

46 В очередной раз повторяется дифференцированный подход к грешникам.

47 Диалог Господа и Марии напоминает прение, в котором суровому и непоколебимому Судье противостоит милосердный защитник.

48 Ангельский чин в иконографии изображается отдельно от деисуса (например, «Собор Михаила Архангела»), однако в изображениях Страшного суда он композиционно выстраивается по типу предстоящих престолу заступников.

49 Дальнейшее перечисление персонажей, относимых к иконографическому типу деисуса.

50 Обобщенно-образное изложение истории мира до воплощения.

51 О пришествии Христа.

52 О крестных муках воплотившегося Сына Божия.

53 Из предыдущего контекста видно, что Бог Отец и Бог Сын разделены в лицах. В данном случае, видимо на основании принципа единсущности, утверждается, что Христос участвовал в сотворении человека. В литературе и иконографии Древней Руси неоднократно встречается взаимозаменяемость лиц Троицы.

54 Имеется в виду Иосиф Аримафейский, который, получив разрешение Пилата, снял Христа с распятия и положил Его в гроб, причем гробом называлось место, высеченное в скале для погребения (Лк. 23, 50–53). В погребении Иисуса участвовали также женщины, принесшие благовония, и Никодим, которые спеленали тело Христа плащаницею, согласно иудейскому обычаю (Ин. 19, 39–42; Лк. 23, 55–56; Мк. 15, 46–47; Мф. 27, 59–61). С упомянутым в апокрифе фактом соотносятся такие иконографические сюжеты, как «Снятие со креста», «Положение во гроб». Детальному описанию этих событий посвящено апокрифическое «Евангелие Никодима».

55 Сюжет «Сошествия Христа во ад», представленный многочисленными иконографическими изображениями, является апокрифическим и восходит к «Евангелию Никодима».

56 Имеется в виду обряд очищения от грехов в водах реки Иордан, который осуществлял над своими последователями Иоанн Креститель. Принял водное крещение от Иоанна и Иисус, поэтому действия, происходившие на реке Иордан (Мф. 3, 4–16; Лк. 1, 5–9), трактуются как прообраз водного крещения, принятого христианской Церковью. Погружением в речной поток Христос благословил и воды реки, и сам обряд, о чем и говорится в апокрифе.

57 Здесь в памятнике завершается описание сцен огненных мучений. Представления об огненном воздаянии, как считают исследователи, коренятся в древнейшей индоевропейской традиции, помещавшей область мертвых за огненной рекой, или огненным морем. Согласно этим представлениям, иной мир отделялся от мира живых огненно-водной границей, в соответствии с представлениями о которой развивалась погребальная обрядность индоевропейских народов. Умершим инсценировали переправу в страну мертвых (погребения в ладье, потопление, сплав гробовых стружек по течению, обол мертвых — как плата за переправу через огненно-водную преграду, а также происхождение названия мертвых «навьями» от терминологического пучка, обозначающего навигацию — плавание и т. д.). Совмещение воды и огня обнаруживается практически во всех эсхатологических сюжетах. Соответственно огненно-водную природу имеют апокрифические моря, озера и реки муче-

ний. Видимо, не случайно в древних языках огонь и вода обозначались единым словом, на что обратил внимание еще Н. Я. Марр.

На происхождение христианских образов мучений оказали влияние также иудейские представления о геенне — огненной реке, окружающей иудейский рай. Эти представления сопоставимы с германскими, греческими и прочими образами мира мертвых, известными по древним мифам.

В непосредственной связи с образом огненно-водной границы иного мира находятся архаические представления наших предков на устройство мироздания. В известных на Руси апокрифах мир держится китами или деревом жизни, помещенным на огненную реку, олицетворяющую собой преисподнюю. По другим вариантам, земля помещается на воде, вода на камне, камень на китах, киты на огне, огонь на дубе. Новгородский епископ Василий Калика в XIV в. помещает рай на востоке земли, а муки на западе, окружая их «дышущим» труднопроходимым морем. Все варианты космоустройства так или иначе сводимы к схеме: земля на воде, вода на огне, а сама схема воспроизводит идею огненно-водного разграничения земли и иного мира. В качестве примера можно указать на апокрифическое произведение «О всей твари»: «...за акияном же ес земля на ней рай и муки» (Памятники отреченной русской литературы. Т. II. М., 1863. С. 350). Этой космоустроительной схеме соответствует огненное испытание, предшествующее переправе душ умерших в царство мертвых. Не прошедшие испытания оказываются в огне, что и соответствует мукам. В христианскую эсхатологию, таким образом, включается архаический пласт, наследие которого закрепляется в представлениях о предваряющем светопреставление Суде (малая эсхатология) и посмертных муках грешников в огненной купели. Затронутый здесь круг проблем исследован в следующих работах: *Котляровский А.* О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868; *Барсов Е.* Погребальные обычаи на севере России // Барсов Е. Причитания северного края. Ч. I. М., 1872. С. 306; *Анучин Д. Н.* Сани, ладья и кони как принадлежность похоронного обряда // Древности Московского археологического общества. Т. XIV. М., 1890. С. 174; *Тихонравов Н. С.* Сочинения. Т. 1. С. 206; *Франк-Каменецкий И. Г.* Вода и огонь в библейской поэзии // Яфетический сборник. М.; Л., 1925. С. 138. III; *Марр Н. Я.* Первая выдвинутая яфетическая экспедиция по обследованию мариев // Н. Я. Марр. Избранные работы. Т. V. М., 1935. С. 450; *Цодикович В. К.* Указ. соч. С. 151–157; *Трубачев О. Н.* Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X международный съезд славистов. М., 1988. С. 309–310).

58 Вывод относительно возможности послаблений посмертных воздаяний грешникам в «Хождении Богородицы по мукам» и «Видении апостола Павла» одинаков. Согласно первому, отдых в мучениях даруется раз в неделю — с четверга до пятницы, согласно второму — каждое воскресенье. Оба произведения признают необходимость некоторого снисхождения, проявляя дифференцированный подход к смягчению участи грешников. Определенный компромисс между догматическим принципом неотвратимости и безусловной праведности воздаяния и мыслью о всепрощении апокрифической литературой безусловно намерен. Именно этот компромисс сыграл роль одного из идейных импульсов в развитии древнерусского культа Богородицы-заступницы.





### ХОЖДЕНИЕ АГАПИЯ В РАЙ\*

**П**убликуемые текст и перевод «Хождения Агария в рай» даются по рукописи середины XVII в. из собрания Попова (РГБ. Ф. 236. № 56. Л. 104 об.–115). Апокриф довольно рано вошел в древнерусскую письменность (Успенский сборник XII–XIII вв.) и с незначительными дополнениями, отразившими русские реалии в сочетании с фольклорными мотивами, воспроизводился в рукописных вариантах вплоть до XIX столетия. В церковной письменности памятник фактически воспринимался как авторитетный, о чем свидетельствуют включение его в состав Пролога под 19 мая и помещение в Великие Минеи Четьи митрополита Макария под 14 апреля (см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 462–463.)

Л. 104 об.

Слово ст҃го ѿца нше҃го а҃гаша  
 что ради оставлетъ чл҃къ  
 домъ свои. и женѣ и дѣти  
 и ро(д) свои. и въ(з)метъ кр(с)тѣ и нде(т)  
 въслѣ(д) х҃а. ꙗко (ж) велн(т) ст҃ѣ еѿа(г)л҃е<sup>1</sup>

\* Подготовка текста Л. Н. Смольниковой.



де нѣ монастыря рекъ миръ ва(м)  
гѣ с вами. и егда понде по пѣти.  
и Ѹзрѣ wreла идуща к себѣ. и

Л. 105 об.

сполни(сѣ) дхѣмъ сѣты(м) агапини. і wreлъ  
прише(д) к немѣ и понде пѣтемъ пре(д)  
нимъ. кажа емѣ пѣтъ. агапи  
и же со тцаннемъ нѣаше вослѣ(д)  
его. и доведе wreлъ морскыя лѣ  
кы. и ѿнде ѿ него. агапини же сто  
яше на мори мысля. како бы пре  
ше(л) глѣбины мо(р)скыя. бѣ же зѣѣ  
ри люты в лѣка(х) тѣѣ(х) мо(р)скы(х). и(ж) и(з)я  
дѣше чѣкы. агапини (ж) Ѹсаженъ  
бывѣ велми. ѿнели же ѿнде wre(л)  
ѿ него. и мысляше камо ити.  
и Ѹзрѣ карабѣ пловѣщѣ по морю.  
и возрадовася велми. и прибли  
жися карабѣ к немѣ. и Ѹзрѣ  
в карабѣ дѣтище. и два мѣжа  
велика с нимъ. и егда поклони  
ся и хотѣ реши. добрѣ ходите.  
и добрѣ пѣтъ бѣди вамъ. и тогда  
малое дѣтище прѣвѣе рече

Л. 106

ко агапию. здравѣ (ли) еси агапие.  
что дѣеши здѣ в лѣка(х) морскы(х).  
не вѣси ли яко зѣѣрне сѣтъ  
люты. и снѣдѣтъ тѣ агапи(и)  
же рече к маломѣ дѣтищѣ кто  
ты еси исповѣдан. или како мя  
знаеши. малое же дѣтище рече.  
агапие а ты не знаеши ли мя.  
нѣсмь ли азъ близъ монастыря  
твоего былъ в сѣсѣдѣхъ твои(х).  
онѣсице ѿцѣ былъ имя рекъ и бра  
тня моя. не всѣ ли ся Ѹчатъ Ѹ то

бѣ в монастыри твоѣ(м). и всѣмъ  
имена повѣда. агапини (ж) рѣцѣ въ  
здѣвъ помолися гѣи. прославля  
ю тя гѣи. ꙗко сподобил мя еси ѿ  
брѣсти члѣка племянника сво  
его в пѹстыняхъ снхъ и во глѹби  
нахъ моръскихъ. малое же дѣ  
тище рече ка агапию. что пѹ(т)

Л. 106 об.

твон е(с) камо хощеши итти ага  
пини рече не вѣмъ мѣстѹ нареку  
камо хощѹ итти. гѣ мон бо(г) пѹтъ  
есть малое (ж) дѣтище рече ко ага  
пию. влѣзи к намъ превеземъ  
тя амо же хощеши ити. агапини  
и же влѣзе в корабль. посѣдѣвъ  
мало ѿ пѹти по та. трѹденъ бѣ  
ше и воздремався ѹспѣ. повелѣ  
дѣ[ти]ще великы(м) мѹжемъ вземше  
и пренести чресъ море. положи  
вше и невидима быста ѿ нево.  
агапини же ѹбѹдився ѿ сна. и не  
видѣ корабля ни малого дѣти  
ща. востав же ѿ трѹда прин  
де в мѣста нѣкая различны  
ми цвѣты цвѣтѹще. расли(ч)  
на вбоща имѹща. и(х) же не ви  
де никто же никогда же. и сѣ  
дяхѹ птицы по верхъ древъ тѣ(х)

Л. 107

разлиными ѿдеждами ѿдѣяни  
быша. и ꙗко злато перье имѹ  
щи. а дрѹгимъ багряно инымъ (ж)  
черлено а инымъ синне. и зелено.  
разлиными пестринами. а  
иныя белы ꙗко снѣгъ. всѣмъ (ж)  
гласы различныи шептахѹ дрѹ(г)

ко дръгѹ. и пояхѹ пѣсни различь  
 ныя. ѡво тонкимъ гласомъ.  
 нини же великимъ гласомъ яко  
 подобаетъ пѣти. бѣ же н(х)  
 слава велика. ея (ж) никто же  
 слыша на семъ свѣтѣ. ни ви  
 дѣти можетъ. агапин (ж) наслы  
 шався. и насытився ѡвоща.  
 и почивъ ѿ трѹда своегѡ. и  
 гла в себѣ сего ради преве(а) мя  
 нриве(а) <sup>1</sup> гѣ бѣ сѣмо. и не има(м)  
 нти ѡсюдѹ но ѡбрящѹ си мѣ  
 сто подобно. идѣже сотворю

Л. 107 об.

хижю и зѡдѣ животъ свои ско(н)ча  
 ю. и тако похожда мѣста. гдѣ  
 быхъ сотворилъ хижѹ. и ѡбрѣ(т)  
 пѹть. и сѣдя при пѹти гла. по  
 пѹти семѹ подобаетъ принити  
 члѣкѹ. и что ся кая сѣть. и по  
 сѣдѣвъ мало. и зрѣ ндѹща к се  
 бѣ. вѣ мѹжа в бѣла(х) риза(х). и з  
 рѣвъ я и возрадовася радости  
 ю великою. егда приближиша(с)  
 к немѹ и зрѣ третии на десятъ  
 мѹжь во славѣ велице. вѣста(в)  
 же агапие прииде к нимъ. и егда  
 поклонися и хотѣ рещи добръ пѹ  
 тѣ бѹди. тогда рече великин мѹ(ж)  
 здравъ ли еси агапие. что тво(н)  
 пѹтие. и постоявъ мало ага  
 пие. и видѣ ѡкр(с)тъ его лица че  
 ловѣческа многа. и птица пѣ(р)  
 натыя пѣ(с) пояхѹ славѹ ве

Л. 108

<sup>1</sup> Слово в подлиннике зачеркнуто.



лику, и па(д) поклонися пре(д) ни(м)  
 гл̑а. ги̑ кто ты еси. вѣ̑ мѹжа  
 яко вижѹ ѡкр(с̑)тъ тебе лица  
 чл̑ча птица пернатыя. и  
 слава великаа. и мѣста си  
 каа сѹтъ. в них же есмь. рече  
 же великни мѹжь. агапи  
 е почто тако мл̑вниши. по  
 что вопрошаеши мя. но ѡба  
 че скажѹ ти. да ся не бла(з)ни  
 ши. азъ есмь гл̑авыи к тебѣ̑  
 в монастырѣ̑. нзыди на пѹ(т)  
 мон. азъ есмь ѡрелъ. иже  
 истинѣмъ пѹтъ тебѣ̑ ка  
 жа(х). азъ есмь малое дѣти  
 ще. и(ж) тя чре(с̑) море превезо(х).  
 азъ есмь гб̑ бѣ̑ твои и рече  
 нбѹ̑ и земли и всея видимыя  
 твари и невидимыя. сия  
 вѣ̑ мѹжа ап(с̑)ли сѹтъ. сице

Л. 108 об.

лица яже видиши. херѹвими  
 и серафими сѹтъ. славу же сию  
 ю(ж) видиши. херѹвими и сера  
 фими сѹтъ. славу же сию ю(ж)  
 видиши всылаема естъ на  
 седмомъ нбси. и мѣста же  
 си ра(н)скаа сѹтъ. ѡвошь же  
 си апостолская пища и пра  
 ведны(х) дш̑ь. птица же сия  
 е(ж) слышиши нб(с̑)ныя сѹтъ. пѣ̑(с̑)  
 ихъ на нбси всылаема сѹтъ  
 сѣдѹще на пр(с̑)тлѣ̑ херѹви(м)  
 стемъ. рече (ж) агапии ги̑ пѹ  
 мл̑н̑и мя. дан же ми да сдѣ̑  
 скончаю животъ свои. гб̑ же  
 рече к немѹ. нѣ̑(с̑)мъ тебѣ̑ то  
 во ради привелъ сѣ̑мо. но

е(ж) ради, се мы вставихѡ(м)  
 вся. и вослѣдѣть тебе ндо  
 хѡмъ. что бѹдетъ намъ  
 Л. 109

но ты нди. и ѹзриши славу  
 боши сего. рече же агапини.  
 ꙗко камо велиши нти. рече же  
 ꙗко ндеши по пѹти семѹ. по не  
 мѹ же мы приидохомъ к те  
 бѣ. и ше(д) придеши к стена(м).  
 яже сѹтъ ѿ нбси и до земли  
 и вбрыщеши стезицу малѹ.  
 и по стезицы тѡи ндеши. и  
 вбрыщеши в стѣнѣ вконце.  
 и тлѣкнеши в нево. нзыде  
 тѣ члѣкъ старѣ к тебѣ. и пон  
 метѣ тѣ. и введет тѣ  
 в стѣнѹ. еже тамо скаже  
 тѣ. и егда нзыдеши по сте  
 зицы и дондеши морскыя лѹ  
 кы. и ѹзриши кораблець ма(л)  
 в мори и бѣ мѹжа в немъ. и  
 влѣзеша к нимъ. и дондете  
 до градъ вон же хотятъ

Л. 109 об.

нти. и егда нзыдѹтъ гра  
 жане противѹ вамъ. и нзы  
 детъ жена с нимъ в срамныхъ  
 ризахъ. плачющия про(с)то  
 власа. иже ти начнетъ ве  
 лѣти то твори. агапини же  
 поклонився и понде по пѹти.  
 понеже настави ꙗко. и шедъ  
 многы дни. и вбръте стѣны  
 яже стоятъ ѿ земли до не  
 беси. и вбръте стезицу ма  
 лѹ и по стезицы тѣ(и) шедъ.  
 и вбръте вконце мало въ

стѣнахъ. и тлѣкнѹ възва  
изыде члѣкъ к немѹ и рече что  
пѹтъ твои есть. агапини (ж)  
рече гѣ бѣ пѹтъ мои есть. ре(ч)  
же емѹ члѣкъ. здѣ никто же  
не приходилъ во плоти  
преже тебе. ни по тебѣ

Л. 110

имать принти. агапини (ж)  
сказа емѹ все елико емѹ гѣ рече.  
и како изведенъ бысть и(з) мо  
ря. и како шрелъ емѹ сказа  
пѹтъ. и море превезенъ бы(с).  
и како явился емѹ гѣ. съ двѣ  
ма на десять ап(с)ломо в сла  
вѣ велице. Ѡнюдѹ же посла  
мя сѣмо рекъ иди пѹтемъ  
симъ. и вбрыщеши стѣны  
высоки. и глядя и стѣси ма  
лы. понеже ше(д) вбрыще  
ши в стѣны вконце малѹ.  
и тлѣкнѹвъ взовеши. и и  
зыдетъ члѣкъ старъ иже тя  
введетъ тамо скажетъ  
ти вся. рече же старын чѣ  
ловѣкъ. бѹди воля гня и емъ  
за рѹкѹ агапини введе в стѣ  
ны. и егда агапини вниде внѹ

Л. 110 об.

трѣ. Ѹзрѣ свѣтъ седмицею се(г)  
свѣта свѣтлѣе. учни же емѹ  
не могоста зрѣти на свѣтъ  
и паде ниць на земли. и поимъ (ж)  
старын члѣкъ приведе и ко кр(с)тѹ.  
его же высота баше до небси. и  
свѣтяше(с) паче слнца. и покло  
нистася и пре(д) кр(с)томъ. и сотво

риста мѣтвѹ. и тако нача  
агапини трѣпѣти свѣтъ. и  
понимъ веде и. идѣ же стоя  
щѹ емѹ ѿдрѣ и трапеза. бя  
ше ѿдрѣ и трапеза ѿкраше  
на ѿ камени драгаго. и лежа  
ша на неи хлѣбѣ белѣе снѣ  
га. и кладѣхъ белѣе млека.  
и слаж(д)ьши медѹ. и виногра(д)  
стояхѹ. ра(з)лично имѹще гре  
зновіе. ѿво багряно. ѿво че  
рлено. ѿво бело. и(х) же не видѣ

Л. 111

никто же. рече же агапини  
к старомѹ члѣкѹ. гнѣ скажи  
ми еже что се естъ. рече же  
емѹ брате мои агапие. пѹ  
что. глѣши ми гнѣ елма же  
жидове нарекоша бѣа наше(г)  
г(с)демъ. но рекоша льстець  
есть, и завистію имше  
ѿбѣнша и, и распяша и. и  
в третии днь воскрсе. или  
ты мнѣ глѣши гнѣ. а хотящѹ  
смѣрть прияти и с перстію  
смеситися. но скажѹ ти  
да ся не бласниши. азъ есмь  
иля ѿевитяннинъ. его же  
вознесоша на колесницы ѿ  
гнѣнѣ и кони ѿгнѣни гѣ бл(с)ви  
мя по(д) нб(с)нымъ и сниде. и поса  
ди мя сѣдѣ и ждѹ втораго при  
шествія гнѣ. се же вся я(ж)

Л. 111 об.

видѣши дша сѹтъ члѣскыя.  
се иже кладѣхъ порода нарече(с).  
исходитъ в древа ранская.

се иже свѣтъ аггльскыи естъ  
и праведны(х) дш̄ь. источни(к̄)  
же сен и(х) аггли поютъ. и пра  
ведни дш̄и, видѣхъ и иная  
брашна. и(х) же сласти неѣдо(б)  
сказати никому же. нѣ(с̄) бо  
точно на семъ свѣте. и(х) же  
чл̄ча ѡста не могутъ исповѣ  
дати. и дасть ми ѿ исто  
чника вкусити. и ѡмъ ми (с̄)  
просвѣти паче. и помѣ  
мя приведе к трапезе. мо  
литвѣ сотвори. и всемъ  
хлѣ(б) и ѡрѣза четверть и да  
сть ми, поше(д) мало видѣ(х)  
хлѣ(б) цѣлѣ. яко не преломле  
нъ бѣ. и к тому никтоже

## Л. 112

он его видѣ. и яже сказа ему  
вся. их же неѣдобъ сказати  
кому же. и приведе мя  
ко кр(с̄)тѣ и сотвори мл̄твѣ со  
мною и изведе мя из оконца.  
целоваховѣся. и рече ми <...><sup>1</sup>  
миръ тебѣ бѣди агапие иди  
в пѣть бж̄ни. гѣ бѣ с тобою  
азъ же поклонихся и пондохъ  
по пѣти иже сказа ми нѣя.  
и тако ше(д) многы дш̄и. и дон  
дохъ моря. и поглядахъ на  
море. и ѡзрѣхъ корабль и  
дѣщъ к себѣ и вѣ мѣжъ в не(м).  
и егда приидоша ко мнѣ. и  
глаголюхъ к нимъ добре ходите.  
и добръ пѣть бѣди вамъ. ѿ  
вѣщааша ми и рекоша послѣ

<sup>1</sup> Здесь несколько букв написаны одна по другой. Чтение непонятно.

ша тебе ꙗ́. агапини (ж) рече к ни(м).  
во(з)мѣте мене с собою в кора

Л. 112 об.

баль. идѹ с вами въ градъ. вонь (ж)  
хощете ити. ѡни же глаша  
к немѹ. мы третье лѣто  
се заблѹдихомъ в мори. и не  
вѣдѣмъ камо ити. братия (ж)  
наша ѡзморѣша и(з) глада и ѡи  
мы. и бѹря. мы же едва  
живи есмя. ни хлѣба ни во  
ды не (на)сытихѹ(м) ся многы дѣни.  
дн(сѣ)и или ѹтре ѹмремъ. егда  
и ты ѹмреши. и болѣи на(м)  
грѣ(х)и преложиши. агапини (ж) ре  
че имъ. возмѣте мене с со  
бою ꙗ́. бѣи мои попечется ва  
ми. и животомъ ваши(м).  
и глаша корабленицы. вни  
ди рабе бѣи к намъ. аще  
бращино имаше. поне ты  
спсеи бѹдеши. агапини же  
вниде к нимъ. и видѣ всея

Л. 113

ѡ. яко немощни сѹтъ. и мл(сѣ)рдѡ  
вавъ ѡ нихъ. и млтвѹ сотвори(вѣ).  
и посади я в караблѣи. и вземъ  
ѹкрѹ(х)и еже далъ емѹ ильа в рани.  
и прекр(сѣ)тивъ на дѣ части  
и хвалѹ воздавъ бгѹ. и дасть  
имъ. яша вси и насытишася.  
часть ѡста цѣла. и видѣвше  
корабленицы славѹ бѣию и въ  
зопиша ко агапию. рабе бѣи  
и не ѡходи ѡ насъ да ѡ ѹкрѹсе  
семъ плавае(м) во глѹбина(х)и моръ  
скихъ. агапини же рече бѹди

воля гня. и рече корабленико(м)  
поставите вѣтрило. ѡни (ж)  
поставиша и бысть вѣтръ  
волею бжнею. и принесе въ  
единъ часъ во свои градъ. ѿ  
нево же плаваша. ꙗко лѣта.  
и егда присташа ѡ града. и

Л. 113 об.

изыдоша гражане противу  
имъ яко братия наша при  
сташа. ихъ же третье лѣ  
то не видѣхомъ. и глаша  
корабленицы. и еще бы на(с) не  
видѣли. аще не бы ꙗко посла(а)  
раба своего к намъ гражане  
же прославиша бга. изыде  
жена изъ града в скверныхъ  
ризахъ. простовласа. и при  
шедши поклонися пре(д) агапие(м)  
плачущи глаше. рабе бжии  
агапие помилуй мя. агапи  
и же гла что глешин. жена  
возопи передо всѣ(м) народомъ  
понди рабе бжии в домъ мо(и)  
яко снъ мой. и днѣи и мртвъ  
лежитъ. и бгъ не дастъ  
ми погребсти его. пожди  
ѡ снѣ. дондеже придетъ

Л. 114

карабль. вѣ мѣ(ж). и калугеръ  
с нимъ имемъ агапин. того  
помещи в до(м) свои. и воскре  
ситъ сна твоего. агапин (ж)  
помяну еже рече ꙗко емѣ. и  
де в домъ жены. и вѣ кара  
бленика. и вси гражане.  
агапин же вниде в храмину

идѣже лежаше снѣ еѧ и  
сѣде на вдрѣ. и сътвори мо(ли)  
твѣ. и всѧ Ѹкрѣ(х) еже дастъ  
емѣ и(ли) я и положи на вчню ли  
ца его и седе на вдрѣ втрокѣ.  
и емѣ его за рѣкѣ и дастъ мѣрн.  
ѡна же прослави бѣга. и вси гра  
жане. глаша агатию не ѿ  
ходи ѿ на(сѣ). яко мы вбыван  
имамѣ еже Ѹмрети. а ты  
оживляеши. и не дадя  
хѣ изыти и(з) града. и кора

Л. 114 об.

бленици не хотяхѣ ѿстати  
его. идемѣ и мы с тобою. или  
по сѣхѣ или по води. а може хо  
щеши и(т)ти пребысть же.  
Зѣ дни<sup>1</sup>. во единѣ (ж) ношѣ прииде  
аггѣль к немѣ. иже изведе  
и(з) града. и рече ми иди подлѣ  
морѧ и еже вбрыщеши мѣ  
сто Ѹготовано тебѣ. идѣ (ж)  
сяди и напиши еже сказати  
видѣние еже видѣ. и похо  
ди мѣста гнѧ. и се рекѣ ѿиде  
аггѣль гнѣ ѿ нево. агатии же  
посиде подлѣ морѧ многы дни  
и вбръте стѣны высокы на  
мори. и видѣ дверци в стена(х).  
и влѣзе на ня по степенемѣ  
и видѣ хлѣвинѣ Ѹстроени. и  
вдрѣ на неи и постелю на немѣ.  
и влѣзе в хлѣвинѣ. и сотвори

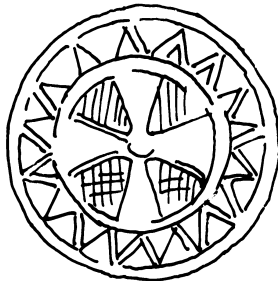
Л. 115

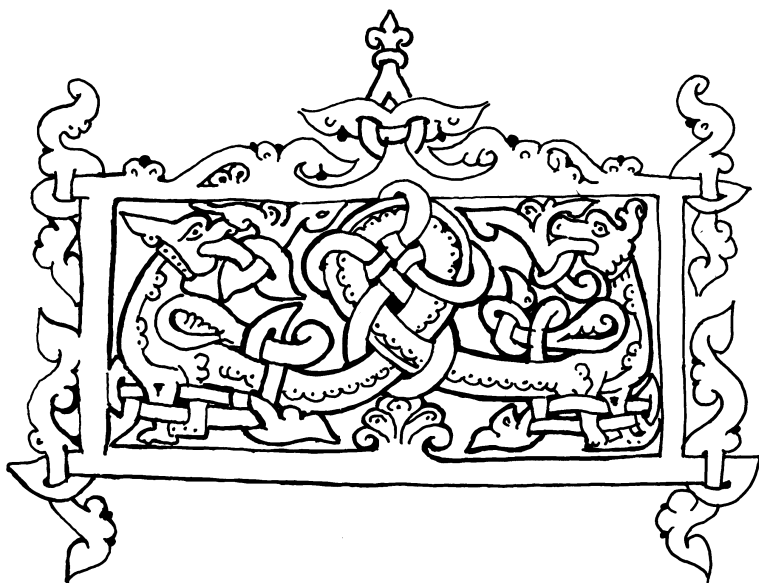
мѣтвѣ. и сѣ(д) нача писати

<sup>1</sup> Приписка на полях напротив строки: во гра(ди) то(м)



ЧТЕНИЕ СЕ. И ЕГДА СКОНЧАХЪ.  
 ВОЛЕЮ БЖІЕЮ. ПРИНЕСЕНЪ  
 БЫСТЬ ВЪТРОМЪ КОРАБЛЬ  
 К НЕМУ. И(З)ЛѢ(З) ЖЕ АГАПИИ И(З)  
 ХЛѢВИНЫ. И ДАСТЬ КОРАБЛЕ  
 НИКУ ЧТЕНИЕ СЕ ГЛ҃Я ДАИ  
 ПАТРИАРХУ ВО ИЕР(С)ЛМѢ ДА ВДА  
 СТЬ Є В ЦРКВИ. ДА ЧТУ(Т) Є ВЕ(З)ДѢ.  
 БЛАЖЕННЫ ЖЕ АГАПИИ В ХЛѢ  
 ВИНѢ ТОИ. ПРЕБЫСТЬ. М ЛѢ(Т)  
 Ѡ ѠКРѸСѢ ЕЖЕ ДА(Л) ЕМУ СТЫИ  
 ИЛ҃Я В РАИ СКОНЧАВЪ ЖИТІЕ  
 СВОЕ. ПРЕДАСТЬ ДШЮ СВОЮ ГДН.  
 СЛАВЯЩЕ ПР(С)Т҃Ю ТР(О)ЦѸ ѠЦА  
 И СНА И СТГО ДХА. ННѢ И ПРИ  
 СНО И ВО ВѢКЫ ВѢ  
 КОМЪ. А  
 МИ





**СЛОВО СВЯТОГО ОТЦА НАШЕГО АГАПИЯ\*,  
КОТОРЫЙ РАДИ ЛЮДЕЙ ОСТАВЛЯЕТ  
ДОМ СВОЙ, БЕРЕТ КРЕСТ И ИДЕТ ЗА ХРИСТОМ,  
КАК ВЕЛИТ СВЯТОЕ ЕВАНГЕЛИЕ <sup>1</sup>**

(Л. 105) *Агапий поведал, отец наш:* Измлада я начал бояться Бога. И заповеди Его соблюдал и жил в доме своем 16 лет. И потом ушел в монастырь, и был в монастыре другие 16 лет, молясь ревностно днем и ночью, говоря [так]: «Господи, скажи мне, ради чего оставляют люди дом свой и следуют Тебе?»<sup>2</sup>. Так молился [Агапий Господу Богу]. И услышана была молитва его в восьмом часу ночи. Голос был ему [с неба]: «Агапий, раб Мой, молитва твоя, поднявшись к небесам, принята была мною. И вот вывожу тебя из монастыря на путь ко Мне<sup>3</sup>. Когда выйдешь из монастыря, увидишь орла<sup>4</sup>. Куда летит [орел], [и ты] иди за ним». Агапий же сказал: «Будет имя Господне благословенно от настоящего дня и до [конца] века». И встав, [Агапий] вышел из церкви. И собрал всех калугеров<sup>5</sup> и сказал им: «Братья мои! Кого хотите, поставлю вам игуменом вместо себя». Братия же ему сказали: «А ты куда хочешь уйти от нас?» Агапий же сказал им: «Господь Бог уводит меня от вас из монастыря. Вы же, кого хотите, да поставлю вам достойного старца [игуменом]». Калугеры же сказали: «[Поставь], кого ты хочешь». Агапий же поставил им игумена. И устроив [так] и поцеловав их, покинул монастырь, сказав: «Мир вам, Господь с вами».

И когда [Агапий] пошел по [указанному] пути, [то] увидел орла, летящего к нему. И преисполнился (Л. 105 об.) духом святым Агапий. Орел же подлетел к нему и [потом] полетел перед ним [по предначертанному Богом] пути, указывая

---

\* Перевод Л. Н. Смольниковой.

ему направление. Агапий же поспешно пошел вслед за ним. И довел орел [Агапия] до морского залива и отлетел от него [орел] <sup>6</sup>. Агапий же стоял около моря, [так] думая: «Как бы [мне] перейти через глубины морские?» [Ибо] были звери лютые в морских тех заливах, способные поглощать людей, [если б те оказались в водах этих]. Поэтому, когда отлетел орел от Агапия, огорчен он был очень. И думал [Агапий]: «Куда идти?»

[Вдруг] увидел [он] корабль, плывущий по морю. И обрадовался очень [Агапий]. [Когда же] приблизился корабль к нему, [тогда] увидел на корабле ребенка и двух мужей великих с ним. Когда же [Агапий] поклонился и хотел сказать: «Благоприятно путешествуете и [пусть] добрый путь будет вам», тогда ребенок [сам] сказал (*Л. 106*) Агапию: «Здоров ли ты, Агапий? Что делаешь здесь в заливах морских? <sup>7</sup>. Не знаешь ли, что звери здесь [водятся] лютые и съедят [они] тебя, Агапий?». Агапий же ответил малому ребенку: «Кто ты, скажи [мне], или откуда знаешь меня?» Малый же ребенок сказал: «Агапий, а ты не знаешь ли Меня? Не Я ли близ монастыря твоего был в соседях твоих? <sup>8</sup> Там [же] Отец [Мой] был». И имя сказал. «И братья Мои — не все ли учатся у тебя в монастыре твоём?» И все имена сказал [ребенок]. Агапий же, руки воздев, помолился Господу: «Прославляю Тебя, Господи, что сподобил меня обрести человека в пустынях этих и в глубинах морских. [Да человек тот не простой, назвался] племянником братии нашей монастырской». Малый же ребенок спросил у Агапия: «Что твой путь? Куда хочешь идти?» Агапий ответил: «Не знаю, [как имя] месту назову, куда хочу идти. Господь мой Бог — путь [мой] есть» <sup>9</sup>. Малый же ребенок сказал Агапию: «Взойди к нам [на корабль], перевезем тебя, куда хочешь идти». Агапий же взшел на корабль. Посидев немного, от пути такого устал очень и задремал, [потом] уснул. [Тогда] велел ребенок великим мужам, взяв [Агапия], перенести через море <sup>10</sup>. Положили [Агапия на землю мужи те] и невидимы стали.

Агапий же пробудился ото сна и, не видя [ни] корабля, ни малого ребенка, отдохнувшим пришел в некоторые места, где цвели различные цветы, было обилие различных плодов <sup>11</sup>. Их же не видел никто и никогда. И сидели птицы на вершине деревьев там (*Л. 107*), одетые в различные оперения. И как золото перья имели они. Одни — багряные, другие — красные, а третьи — синие и зеленые — [будто в] различные пестрые ткани [были разоде́ты они]. А [еще были] некоторые [птицы] — белые как снег. У всех же голоса были разные, и щебетали они друг другу, и пели песни разные: одни — тонким голосом, а другие громким голосом, как [и] подобает петь <sup>12</sup>. Была же слава их великой, ее же никто ни слышать на этом свете, ни видеть [не] может. Агапий же наслушался [птиц] и наелся плодов. Потом лег отдохнуть и [так] подумал про себя: «Вот привел меня Господь Бог сюда, и не должен [я] уходить отсюда, но найду здесь место удобное, где поставлю (*Л. 107 об.*) хижину и окончу жизнь свою [в ней]». И так поискал место, где сделать хижину. И нашел [Агапий] дорогу.

И сидел Агапий у дороги <sup>13</sup>, говоря [так]: «По пути этому подобает пройти [какому-либо] человеку. [Видимо, есть] в этом какой-то смысл». И посидел немного

и увидел идущих к нему двенадцать мужей в белых ризах. И, увидев их, обрадовался радостью великой. Когда [же они] приблизились, [то] увидел Агапий тринадцатого мужа в славе великой<sup>14</sup>. Встал же Агапий, прошел навстречу. И когда поклонился и хотел сказать: «Добрый путь будет», тогда сказал великий муж: «Здоров ли ты, Агапий? Какой путь твой?»<sup>15</sup>. И застыл Агапий [как вкопанный], и увидел вокруг Великого мужа человеческие лица многие и птиц пернатых, [которые] песнь пели [и] славу великую [возносили]. (Л. 108) [Агапий] упал, преклонился перед Ним, говоря: «Господи, кто Ты? [Кто те] двенадцать мужей, которых вижу вокруг тебя, что это за лица человеческие, [и] птицы пернатые, и слава великая?»<sup>16</sup> Что это за места, в которых я [нахожусь]?» Сказал Великий муж: «Агапий, зачем так говоришь, зачем так спрашиваешь? Не сомневайся, ибо Я — говоривший с тобой в монастыре [и сказавший]: „Выйди на путь [ко] Мне”. Я — орел, который истинный путь тебе показывал, Я — малый ребенок, который тебя через море перевез, я — Господь Бог твой, Я — Творец неба и земли и всей видимой твари и невидимой. [Знай], эти двенадцать мужей — апостолы, (Л. 108 об.) лица же, которые ты видишь — херувимы и серафимы<sup>17</sup>. Слава же эта, которую ты видишь, — [это слава Богу], воссылаемая на седьмом небе<sup>18</sup>. Места эти — райские, а плоды их — апостольская пища [посланная для насыщения] праведных душ<sup>19</sup>. Птицы эти, которых слышишь, — небесные, песнь же их — на небо воссылаема, [ибо они] сидят на престоле херувимском». Воскликнул же Агапий: «Господи, помилуй меня! Позволь мне здесь закончить жизнь свою!». Господь же сказал ему: «Не ради того привел [тебя] сюда, но [славы] ради. Вот мы оставили все и за тобой шли, по [этой] причине мы здесь. Но ты иди и увидишь славу больше этой». (Л. 109) Спросил же Агапий: «Господи, куда велишь идти?» Ответил же Господь: «Ты иди по пути этому, по которому мы пришли к тебе. И, идя [по этому пути], придешь к стенам, которые от неба и до земли простираются<sup>20</sup>. И найдешь дорогу узкую, и по дороге той пойдешь, и найдешь в стене оконце, и постучишь в него. Выйдет человек старый к тебе. Он возьмет тебя [за руку] и введет тебя в стену, и все, [что будет] там [внутри], обо всем скажет. И когда пойдешь по дорожке и дойдешь до морского залива, то увидишь корабль малый в море и двенадцать мужей в нем. Потом взойдешь к ним [на корабль], и дойдет корабль до города, до которого хотят дойти. (Л. 109 об.) Когда же выйдут горожане навстречу вам, то выйдет женщина в непристойных одеждах, плача, с непокрытой головой. И то, что [она] тебе велит, — то и делай». Агапий же поклонился и пошел по [указанному Богом] пути, поскольку дал указания [ему Сам] Господь.

И шел Агапий много дней и нашел стены, которые стоят от земли до неба. И нашел [там Агапий] дорожку маленькую и по дорожке той пошел. И нашел [Агапий] оконце малое в стенах. И [когда] постучал [в него и] позвал, [тогда] вышел человек к нему и сказал: «Какой путь у тебя?» Агапий же ответил: «Господь Бог — путь мой»<sup>21</sup>. Человек же сказал ему: «Сюда никто не приходил до тебя [в человеческом] облике, и после тебя (Л. 110) [никто] не должен прийти»<sup>22</sup>. Агапий же поведал ему все, что ему Господь сказал: и как выведен был из моря, и как орел

ему указал путь, и [как через] море был перевезен, и как явился ему Господь с двенадцатью апостолами в славе великой, [и как] послал [его Господь] сюда, сказав: «Иди дорогой этой — и увидишь стены высокие, и обрящешь дорожку малую, по [которой] идя, [дойдешь до того места, где] в стенах оконце малое. Постучав [же в него] позовешь. И выйдет [оттуда] человек старый, который тебя введет [внутри и] скажет тебе все». Промолвил тогда старец: «Да будет воля Господня». И, взяв за руку Агапия, ввел его [внутри] стен. И когда же Агапий вошел внутрь, (Л. 110 об.) то увидел [он] свет, в семь раз [земного] света светлее<sup>23</sup>. Очи же его не могли смотреть на свет тот. И упал [Агапий] ничком на землю. И взял [его] старец и привел ко кресту. Высота же [того креста была] до неба, и светился [крест] сильнее солнца. И упали ниц [старец и Агапий] перед крестом и сотворили молитву<sup>24</sup>. И тогда начал Агапий выносить [бывший в стенах тех яркий] свет. И взял [старец Агапия и] повел [туда], где находились для него постель и трапеза<sup>25</sup>. Были постель и трапеза<sup>26</sup> украшены камнями дорогими, и лежал [на столе] хлеб белее снега. [Еще же был там] источник, [содержимое которого] белее молока и слаще меда<sup>27</sup>. И виноград стоял с разными гроздьями: одни — багряные, другие — красные, третьи — белые. Такого винограда не видел (Л. 111) никто на земле. [Обратился] Агапий к старцу: «Господин, скажи мне, что это значит?» Ответил ему [старец]: «Брат мой, Агапий, почему говоришь мне: „Господин“? [Разве не знаешь, что так евреи называли Бога нашего Господом? [Вот и] они говорили [о нем], что [он] обманщик, и из зависти убили и распяли Его. [Он же] в третий день воскрес. Ты тоже говоришь мне: „Господин“, а хочешь, чтобы я смерть принял и с землей смешался. Но скажу тебе: „Не заблуждайся. Я — Илья Фезвитянин. [Я] вознесен был на колеснице огненной конями огненными. Господь благословил меня [находиться] в поднебесье. [Когда] сошел [Господь], то посадил меня здесь, [где] и жду [я] второго пришествия Господа. Эти же все, (Л. 111 об.) которых ты видишь, — души человеческие. Этот источник, который видишь, — называется рай и течет под дерева райские. Этот свет — сияние ангельское праведных душ. [Из] источника же этого ангелы пьют и праведные души»».

Я [Агапий] видел и другие яства, о их сладости невозможно сказать никому, ибо [ничего подобного] точно нет на этом свете, [поэтому] о них же человеческие уста не могут рассказать. И [было там] дано мне вкусить от источника, и [тогда] ум мой просветился. Потом взял [старец] меня и привел к трапезе, молитву сотворя. И взял [старец] хлеб, и отрезал четверть, и дал мне. Отошел я немного [от трапезы и] увидел, [что] хлеб [тот] цел, как бы не был преломлен. К тому же (Л. 112) никто не видел этого, и я сказал ему [старцу] все, что невозможно сказать [было] никому [другому]. И привел меня [старец] ко кресту и сотворил молитву со мною. Потом вывел [старец] меня из оконца. И поцеловались мы. И сказал мне [старец]: «Иди с миром, Агапий, в путь Божий. [Да будет] Господь Бог с тобою». Я же поклонился и пошел по пути, который указал мне Илья.

И так я шел много дней. И дошел до моря. И поглядел я на море, и увидел корабль, плывущий ко мне, и двенадцать мужей [были] на нем. И когда приплыли

[эти мужи] ко мне, я сказал им: «Хорошо плывете, и [пусть] добрый будет путь вам». Они отвечали мне и сказали: «Услышал тебя Господь». Агапий же попросил их: «Возьмите меня с собою на корабль (*Л. 112 об.*), да пойду с вами в город, в который вы хотите идти». Они ответили ему: «Мы [плывем уже] третий год, заблудились в море и не знаем куда плыть. [За это время] братья наши умерли от голода, холода и бурь. Мы же едва живы. Ни хлебом, ни водой не насыщались много дней. Сегодня или завтра утром мы умрем. Тогда и ты умрешь и этим больший на нас наложишь грех». Агапий же отвечал им: «Возьмите меня с собою — Господь Бог мой позаботится о вас и о жизни вашей». И тогда сказали мореплаватели: «Войди, раб Божий, к нам. Если ты пищу имеешь, тогда [и] спасен будешь». Агапий же вошел к ним [на корабль] и увидел всех [тех] (*Л. 113*), которые немощны. И пожалел их [Агапий]. И молитву сотворил. [Когда] посадили его на корабль, то взял [Агапий] кусок [хлеба], который дал ему Илья в раю, и, перекрестив его [крестным знамением, и тем самым как бы обозначил на хлебе том] четыре части, воздал [тем] хвалу Богу и дал им. Ели [хлеб] все и насытились, часть [же] осталась целой<sup>28</sup>. [Так] познали мореплаватели славу Божию и закричали Агапию: «Раб Божий, не покидай нас, пусть с этим куском хлеба плаваем [мы] по морским путинам»<sup>29</sup>. Агапий же ответил: «Да будет воля Господня».

[Затем Агапий] сказал мореплавателям: «Поставьте парус». Они [же] поставили [парус], и был ветер по воле Божьей, [и] за час принес [ветер корабль тот] в свой город, от которого [мореплаватели] отплыли три года назад. Когда [же] пристали [мореплаватели] к городу, то (*Л. 113 об.*) вышли горожане навстречу им, восклицая по этому поводу: «Приплыли [к городу], братья наши, которых не видели [мы] уже третий год». И [так] сказали мореплаватели: «И еще бы нас [долго вы] не увидели, если бы Господь [не] послал раба Своего к нам». Горожане же прославили Бога.

[И вот] вышла женщина из города в непристойных одеждах, с непокрытой головой. И, подойдя, поклонилась Агапию. Плача, [так она] говорила: «Раб Божий Агапий, помилуй меня». Агапий же отвечал: «Что [это] ты говоришь?» Женщина [же] взывала [к нему] перед всем народом: «Пойди, раб Божий, в дом мой. [Там ты увидишь], что сын мой уже восемнадцать дней мертвый лежит. Бог не дал мне похоронить его, [сказав мне во время сна]: „Подожди [хоронить] сына, пока [не] приплывет (*Л. 114*) корабль с двенадцатью мужами, с ними же [будет] калугер по имени Агапий. Того [Агапия] возьмешь в дом свой, и [он] воскресит сына твоего”». Агапий же вспомнил, что [пред]сказал ему Господь, и пошел в дом женщины. [Пошли бывшие с ним] двенадцать мореплавателей и все горожане. Агапий же вошел в жилище, где лежал сын [женщины той], и сел на кровать. И сотворил [Агапий] молитву, и взял кусок [хлеба], который дал ему Илья, и положил на глаза его [то есть мертвого сына женщины той]. И [вдруг] сел на кровати отрок. [Тогда] взял [Агапий] его за руку и подвел к матери. Она же прославила Бога. И все горожане [также].

[Вот что] сказали [Агапий] горожане: «Не уходи от нас, ибо мы имеем обычай умирать, а ты оживляешь»<sup>30</sup>. И не дали [горожане] ему уйти из города. Мореплаватели же также не хотели оставить его (*Л.114 об.*) и, порешив, сказали: «Идем и мы с тобой или посуху, или по воде. [Идем за тобой везде], куда ты захочешь идти».

Пробыл [Агапий] семь дней в городе том. Однажды ночью пришел ангел к нему, который вывел [его] из города. И сказал [ангел Агапию]: «Иди вдоль моря и найдешь место, уготованное тебе. Там обоснуйся и напиши о своем видении, о том, что видел, проходя по местам Господа». И, так сказав, отошел ангел Господень от него. Агапий же шел около моря много дней, и нашел стены высокие на море, и, [подойдя к ним], увидел двери в стенах. [Когда же] вошел [внутри и поднялся вверх] по ступенькам, то увидел горницу, устроенную в стенах тех, и кровать в ней, и постелю [на кровати]<sup>31</sup>. [Когда же] вошел в горницу [Агапий], то сотворил (*Л. 115*) молитву. И, сев, [Агапий] начал писать чтение это [то есть непосредственно содержание всего вышеприведенного рассказа]. И когда, по воле Божьей, закончил его — принесен ветром был к нему корабль. Вышел же Агапий из горницы и дал мореплавателю написанное [им], говоря: «[Отвези] патриарху в Иерусалиме [повествование мое]. Пусть отдаст его в церковь. Пусть читают [мой рассказ всегда и] везде».

Блаженный же Агапий в горнице той пребывал сорок лет, [питаясь одним] куском [хлеба], который дал ему святой Илья<sup>32</sup>. В раю закончил [Агапий] жизнь свою<sup>33</sup>, отдал душу свою Господу, славя Пречистую Троицу, Отца и Сына и Святого Духа и всегда и во веки веков. Аминь.

#### КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> В разных рукописных сборниках апокриф фигурирует под разными названиями: «Хождение святого отца нашего Агапия», «Повесть о преподобном Огапии, како кодил в рай во плоти», «Житие и хождение отца нашего Агапия», «Житие и подвиги преподобного отца нашего Агапия чудотворца» (см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 462). В научном обиходе употребляется краткий по форме и обобщающий по содержанию вариант названия памятника — «Хождение Агапия в рай». Публикуемая рукопись имеет самое пространное и к тому же смыслозначимое надписание, совпадающее с наименованием древнейшего списка апокрифа в «Успенском сборнике XII–XIII вв.», нацеливавшего читателя на важные, с точки зрения составителя сборника, идеи произведения. Развернутая повествовательная форма заголовка может рассматриваться как своеобразная аннотация апокрифического произведения, причем аннотация в определенном смысле тенденциозная, заостряющая внимание только на «нужной» идейной трактовке текста. Хождение в рай, согласно заключающейся в пространном надписании смысловой трактовке, следует понимать не в прямом смысле, а аллегорически — как достижение райской жизни в посюстороннем мире, каковым являлся строгий путь монашеской аскезы. Согласно установкам развернутого наименования, в соответствующем культурном контексте был востребован лишь один из смысловых пластов

памятника, причем неочевидный, требующий специального разъяснения в преамбуле. Таким образом, задавалась рекомендация уйти от прямого прочтения сюжета. В соответствии с такого рода мистико-аскетической символикой земной рай оказывался символом монастыря. От прямого прочтения никто не гарантировал, и именно оно не вписывалось в канонические представления. Преамбула же выделяет в произведении душеполезную тему, в тезисной форме определяя, что в апокрифе его переписчики посчитали главным, фактически закрыв глаза на противоречие содержания христианской догматике. В процессе бытования памятника на русской почве обозначенная заголовком монашеско-аскетическая тема, связанная с пониманием подвига Агапия, получила дальнейшее развитие. В поздних списках Агапий представлен не только подвижником, достойным видеть рай, но сам он основывает монастырь и становится игуменом в обители, символизирующей собой земной рай. Повествование подчеркивает, что подвижник закончил жизнь свою «в раю», что также предполагает тождество рая и монастыря. Надо сказать, что путь к раю в других апокрифических хождениях (таких как «Хождение Зосимы к рахманам», «Житие Макария Римского») также воспринимался в символическом значении достижения блаженного покоя и праведной жизни в посюстороннем мире. При этом пустыня, сквозь которую пробивались герои хождений, символизировала мир, опасность — нравственные испытания, переправа в рай и помощь чудесных помощников — избранничество. Аллегоризм апокрифов нацеливал на достижение прижизненной возможности посещения монастырского рая.

<sup>2</sup> Текст апокрифа, отразившийся в пространном варианте названия памятника.

<sup>3</sup> Мысль о монашеском служении как особом пути к Богу (а в образно-символическом плане произведения — пути к раю) несколько раз прописывается в тексте апокрифа (ср.: коммент. 9).

<sup>4</sup> Из дальнейшего повествования ясно, что орел, выступающий в роли провожатого к раю, является одним из нескольких аллегорических воплощений Христа. Метафорика такого рода уподоблений выглядит довольно дерзко с точки зрения канонического благочестия, поскольку имеет глубинные архаические корни. Мотив воплощения божества в «царскую птицу» встречается в нескольких мифах, например в описании превращения Зевса в орла при похищении Ганимеда. В контексте апокрифа синкретический образ орла воспринимается преимущественно в мифологическом, а не в христианско-аллегорическом смысле. Если в библейских образах эта самая сильная и зоркая в царстве птиц особь знаменует собой мощь и божественную любовь, а в новозаветной традиции является символом евангелиста Иоанна, то в апокрифе этот божественный посланец (точнее, едва ли не сам воплощенный Бог) обеспечивает связь с иным миром (в данном случае с раем). Для понимания апокрифического сюжета достаточно указать на некоторые мифоархаические ассоциации, связанные с образом орла: он выступает в роли посредника с иным миром в славянских сказках и в шаманских обрядах северных народов; согласно ведийскому гимну, орел приносит Индре сому — священный напиток богов; в шумерском эпосе местом обитания орла является царство мертвых; в сказании об Александре Македонском завоеватель попытался достичь неба, поместив для этой цели в упряжку орлов (см.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 258–260). Апокрифические функции орла-посредника сопоставимы также с распространенным в Древней Руси общиндоевропейскими представлениями о том, что птицы могут достигнуть Ирия (заморской райской страны). Характерно, что орлу подвластны огненная и водная стихии, которые как раз и являются субстанциональной основой труднопроходимой преграды, отделявшей в апокрифических описаниях рай от основной части мироздания.

<sup>5</sup> *Калугер* (греч. καλόγηρος) — монах, старец.



<sup>6</sup> См.: коммент. 4.

<sup>7</sup> Залив морской здесь символизирует водную преграду, отделяющую рай от мира. В основе образа лежат древние мифологические представления о пограничной реке (синоним моря, океана), разделяющей мироздание на две части: свой, познанный и освоенный мир (мир живых) и иной мир (мир чужой, неизвестный, отождествлявшийся мифосознанием с миром смерти). Мотив водной преграды, окружающей рай, присутствует также в «Хождении Зосимы к рахманам» и в «Послании о рае» новгородского епископа Василия Калики.

<sup>8</sup> Из дальнейшего повествования следует, что в образе ребенка перед Агапием предстал Христос, помогавший герою в достижении райских пределов. В контексте монашеско-аскетических установок памятника содержащееся здесь указание на соседство ребенка Христа с монастырем может означать то, что монастырская жизнь непосредственно приближает подвижников к Богу. Здесь если не синоним прописанного в апокрифе образа «монастырь–рай», то некоторое приближение к этому смысловому значению.

<sup>9</sup> Характерно, что непосредственно рай не обозначен в качестве цели хождения Агапия. При таком введении в тему выразительные, впечатляющие подробности почти беллетристического повествования о хождении в рай воспринимаются как метафора монашеского подвижничества, пути служения Господу (ср.: коммент. 3). Таким образом, задается настрой для переосмысления реального повествовательного плана произведения в символично-аллегорическом ключе.

<sup>10</sup> Мотив переправы через море на корабле, учитывая пограничный характер водного пространства, в своей основе восходит к мифологеме о переправе в иной мир «плавсредствами» (ср.: лодка Харона, древнеегипетская ладья вечности, использование ладьи в погребальной обрядности для достижения мира предков — см.: *Анучин Д.* Сани, ладья и кони как принадлежности похоронного обряда. М., 1890).

<sup>11</sup> Восприятие земного рая как цветущего сада свойственно апокрифической традиции (ср.: «Житие Адама и Евы», «Хождение Зосимы к рахманам»). Те же черты присутствуют в описании райских островов средневековых космографий и в народных наивно-материалистических представлениях о рае.

<sup>12</sup> Скорее всего птицами в апокрифе обозначены человеческие души. Тот же мотив присутствует в «Житии Макария Римского», где множество птиц обитают в окрестностях рая и вблизи юдоли мучений. На отождествление птиц с душами недвусмысленно указывает наделение их речью. Олицетворение душ в облике птиц свойственно многим культурам (см.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 347). Может быть, эти представления находятся в какой-то связи с поверьями о райских птицах, скрывающихся в Ирии, и о птицах — вестниках смерти — как посланниках иного мира.

<sup>13</sup> Из повествования ясно, что преддверие рая Агапий принимает за сам рай. Стремление обосноваться здесь в хижине у дороги, на которой оказываются чудесные путники (Христос и двенадцать его учеников), в аллегорическом смысле означает, что, встав на путь самосовершенствования, нельзя остановиться на середине его, приняв обретенные достижения за конечную цель.

<sup>14</sup> Из последующего толкования ясно, что речь идет о Христе и двенадцати апостолах.

<sup>15</sup> Дальнейшее развитие мотива пути (ср.: коммент. 3, 9).

<sup>16</sup> В других апокрифических описаниях Славы Божьей («Книга Еноха», «Видение Ис-айи» и др.) Богу предстоят, вознося хвалу, бесплотные ангельские силы. Здесь же «свита» Христа вполне материализована, причем в нее входят и такие необычные персонажи, как

птицы-души. Правда, из дальнейшего ясно, что это лишь материальные символы духовных понятий (ср.: коммент. 17).

17 Ряд толкований, раскрывающих аллегорическое значение ранее употребленных в апокрифе понятий (см.: коммент. 4, 8, 14). Применяемый в апокрифе метод раскрытия символического смысла образов дает основание для сближения памятника с литературой аллегорической экзегезы. В Древней Руси наиболее яркими представителями символического аллгоризма были Климент Смолятич и Кирилл Туровский. Считается, что они ориентировались на метод аллегорической экзегезы, разработанный Феодоритом Киррским. Комментируемый текст показывает, что дополнительные импульсы аллгоризма древнерусская культура могла получить и через апокрифы.

18 На первый взгляд эта фраза памятника не согласуется с земной топографией описываемого в апокрифе рая. На самом же деле здесь предложен ключ к пониманию всех заземленных и материализованных образов произведения. Текст задает установку воспринимать чувственные реалии повествования как прообраз того, что происходит в тонких сферах на небе.

19 Аллгоризм, метод которого здесь разъясняется, дает основания предполагать, что описываемый рай земной является лишь прообразом рая небесного (царствия Божия). Следовательно, если понимать апокрифическое повествование не в прямом смысле, как это обычно делается, а под углом зрения программируемого толкованием символического переосмысления, то противоречие «Хождение Агапия» каноническим воззрениям сглаживается и почти не ощущается. Видимо, памятник так и воспринимался в монашеской среде, что обеспечивало ему «живучесть». Те, кто находил в нем воплощение высокого мистико-аскетического идеала, могли не придавать значения зримой конкретике материальных прообразов, которые, как и все земное, относилось к сфере несущественной и для подвижников малозначимой. Конечно, в стране с многовековыми традициями образно-конкретного мышления имелось немало читателей, которые должны были интересоваться прежде всего впечатляющей внешней выразительностью образов и с доверием, чуждым склонности к проникновению в смысловые подтексты, относиться к «реализму» событийно-повествовательного плана сочинения. В XIV в. среди «реалистов», ограничивавшихся восприятием повествовательной фабулы, оказался новгородский архиепископ Василий Калика. В споре о рае «реалистам» скорее всего противостояла партия «идеалистов», которая материальные реалии, в том числе и земной рай, воспринимала прообразно — в символическом духовном смысле. Так что на «Хождение Агапия» мог опираться не только Василий, но и его противники.

20 С одной стороны, образ стен соответствует райской ограде и ее грозной страже ветхозаветных апокрифов, с другой стороны — непреодолимая высота стены развивает мотив «выключенности» рая из мира, намеченный прежде описанием пограничного водного пространства. В символическом смысле, на который ориентируют мистико-аскетические установки текста, образ стены знаменует ограду монастыря.

21 Дальнейшее развитие мотива пути, приводящего в монастырь–рай (ср.: коммент. 3, 9, 15).

22 Мысль о недоступности земного рая наиболее последовательно проводится в «Житии Макария Римского», где изоляция рая от мира абсолютная. Представления о недоступности рая содержались главным образом в произведениях жанра видений, откровений, чудесных восхитений на небеса. Хождения, которые повествуют о прорыве в иной мир (сказания о Зосиме и Агапии — редкий (если не считать хождения Сифа в рай) пример пре-

вращения недоступной области иного мира в труднодоступную. Вместе с тем в данном тексте «Хождения Агапия в рай» отразились традиционное для христианства представление о недоступности Эдема.

<sup>23</sup> Световые характеристики в равной мере приложимы и к материальным, и к идеальным объектам. В данном контексте свет символизирует святость монастырской обители, прообразом которой в апокрифе является рай.

<sup>24</sup> Гигантские размеры креста, возвышающегося до неба, наводят на мысль о том, что этот образ вобрал в себя признаки мирового древа. На синонимичность креста и мирового древа указывают исследователи древних культур (см.: *Герасимова Л.* Космограмма креста. Новгород. 1993; Мифы народов мира. Т. 2. С. 13). В апокрифе небесные масштабы креста связаны не столько с инвариантностью древа мира, сколько обозначают место, где в молитве преодолевается разрыв горнего и дольного миров. Если верно высказанное выше предположение о символическом тождестве стен монастыря, то крест должен соответствовать алтарю монастырской церкви.

<sup>25</sup> *Трапеза* (греч. *τράπεζα*) — стол, здесь: стол яств.

<sup>26</sup> Постель и трапеза за стеной — все это в сумме с образами алтаря и стен отражает реалии монастырского быта.

<sup>27</sup> В «Житии Макария Римского» монахи, пустившиеся на поиски рая, видят во сне райский источник. Образ его сопоставим с источником, который лицезрел в раю Агапий, — это символ незамутненной веры и вечной жизни.

<sup>28</sup> Чудесное насыщение хлебом ассоциируется с евангельскими повествованиями о чудесном насыщении евреев пятью хлебами (см.: Мф. 14, 19–20; Мк. 6, 39–41; Лк. 9, 14–16; Ин. 6, 10–11). С учетом аллегорического переосмысления апокрифических мотивов, хлеб, спасающий корабельщиков от смерти, воспринимается как символ спасительного причастия.

<sup>29</sup> *Морские пучины* — аллегория житейского моря.

<sup>30</sup> Агапий, если понимать содержанием апокрифа в прямом смысле, «узурпировал» божественную способность воскрешать к жизни мертвых (ср.: евангельские сюжеты о воскрешении Лазаря — Ин. 11, 1–44, дочери начальника синагоги Иаира — Мф. 9, 18; Мк. 5, 22; Лк. 8, 41). Их вряд ли можно квалифицировать иначе как еретическое уклонение. Однако в символическом-аллегорическом ключе апокрифического повествования заложен переносный смысл. Агапий, с его чудесным райским хлебом, несет спасительное причастие, открывающее путь в жизнь вечную. Трактовка зависит от того, как воспринимать текст.

<sup>31</sup> Чудесное место, которое обретает согласно предсказанию Агапий, трудно воспринять иначе, как описание монастыря, образ которого к тому же во всех своих характеристиках дублирует описание земного рая (море, стены высоки, вход, горница, постель).

<sup>32</sup> Мотив длительного пребывания в уединении, где Агапий питался райским хлебом, в символическом плане означает монастырское затворничество и совершаемое там регулярно причастие, приобщающее к жизни вечной (ср.: коммент. 28). О том, что именно так многие древнерусские читатели воспринимали текст, свидетельствуют его поздние переделки, приписывающие Агапию основание монастыря и мученичество в нем.

<sup>33</sup> Заключительная фраза апокрифа о смерти героя в раю также предполагает тождество земного рая с монастырем. Это своеобразная точка, венчающая не явленный в своей очевидности символический пласт произведения. С помощью этой ключевой фразы обнажается идейно-смысловой подтекст всего апокрифического повествования, понять который по-другому в свете такого финального завершения попросту невозможно. Аллегорический

рай оказывается однозначно тождественным земному раю-монастырю. Система иносказаний и аллегорий обрела свое завершение.





## ОТКРОВЕНИЕ МЕФОДИЯ ПАТАРСКОГО

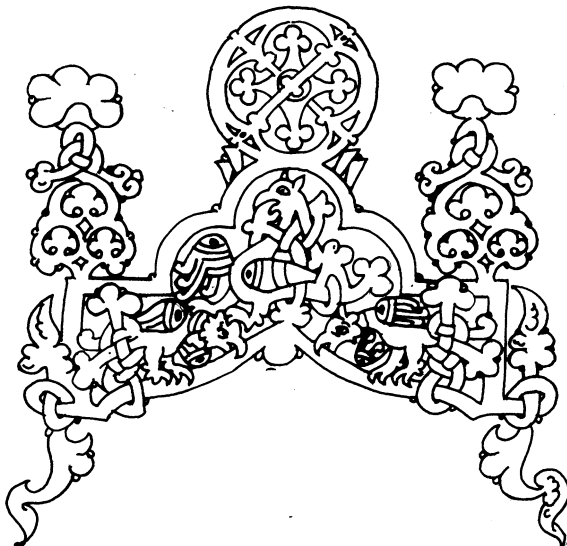
**А**покрифическое «Откровение Мефодия Патарского» принадлежит к жанру эсхатологической литературы. В апокрифе дается сжатый очерк всемирной истории от Адама до последних времен, приуроченных к седьмому тысячелетию. Памятник имеет сложный состав. По сути дела, в рамках этого произведения объединено сразу несколько литературных повествований, каждое из которых существовало отдельно и имело свою традицию бытования в христианской письменности (характер переработки текстов таков, что уместнее было бы говорить не столько о копировании, сколько о развитии идей того или иного сочинения). В качестве составных частей «Откровения» исследователи выделяют Пророчества Тибурдинской Сивиллы, Слово Ефрема Сирина об Антихристе, Сказание о шести веках, Сказание о последнем царе. Автору «Откровения» принадлежат компоновка исходных блоков текстов, их обработка, а также апокалипсические пророчества, соединенные с впечатляющими картинами нашествия и бесчинств измаильтян. Вопрос об авторстве памятника остается открытым: ни одному из известных Мефодиев, связанных с г. Патры, текст «Откровения» принадлежать не может. Создание «Откровения» относят к VI–VII вв.

Существуют четыре греческие редакции произведения, представленные поздними списками, и латинский перевод, датируемый VIII в. На Руси «Откровение Мефодия Патарского» появилось не позднее начала XII столетия — выдержки из него отразились на сводной редакции «Повести временных лет». Ни к одной из выявленных греческих редакций эти извлечения не относятся, из чего следует, что протографом первых русских переводов являлась какая-то не известная нам редакция. Кроме того, существуют два славянских перевода памятника, восходящих

к разным группам первой греческой редакции: Хиландрский № 24 (XII–XIII вв.) и Синодальный № 38 (1345 г.). В древнерусской традиции отразились именно эти два извода, существовавшие в списках XIV–XVIII вв. Однако наибольшее распространение на Руси получила так называемая интерполированная редакция, которая возникла в XV столетии. Отличительной чертой этой оригинальной русской переработки апокрифа являются обильные апокрифические дополнения к первому славянскому переводу, представленному группой списков, родственных Хиландрскому № 24. Интерполированная редакция получила широкое распространение в среде старообрядцев, где она переписывалась вплоть до XIX столетия.

Мы воспроизводим памятник в так называемой интерполированной редакции по рукописи РГАДА, собрание МИД. № 341 (721) из сборника XVI–XVII вв. Л. 393–426.





Слово, сѣаго ѿца нашего ме  
фодиа таганьскаго сказанне.  
ѿ послѣднихъ лѣте(х) <sup>1</sup>

Л. 393

**В**

ѣдомо <sup>2</sup> же бѣди всѣмъ ꙗко дѣю бѣ  
адамъ и ева егда изгонима бы  
ста из раа въ лѣто и(з)гна  
ста из раа и родиста сѣа канна  
и сестрѣ его калашанѣ и пакн

по лѣте(х), родиста сѣа авелѣ  
и сестроу его деверю минѣвшоу (ж)  
р лѣ(т), и кѣ живота адамова.  
тогда же нача завидити сотона  
злыи диаво(л) ра(з)жигати канна, на  
брата своего авелѣ каннѣ же по  
слѣша(бѣ) прелести диаволи, во(з)ма  
камень и оуби брата своего авелѣ  
и сѣи авелѣ первын мертве(ц) на земли

Л. 393 об.

тогда же оувидѣ адамъ и ева сме(р)  
ть своего авелѣ и плакастасѣ ю го(р)

<sup>1</sup> Заглавие написано киноварью.

<sup>2</sup> Буква **В** писана киноварью высотой в 4,5 строки.

ко минуѡвшѹ же, тѢмъ лѢтъ. и(ж)  
 ꙗ̑ первѹ си вѢкъ, въ л̑ е(ж) лѢто ро  
 диса сїи по вбразѹ адамлю. въ ѱ̑ (т)ное  
 лѢто снѡви кайновѹ ра(з)свирѣпиша  
 и со страхомъ ѿ жены прїимати ѡ,  
 разѹмѣв же адамъ воспечаловася  
 зѢло въ л̑ тное же лѢто ꙗ̑ ты  
 сѡщи, большую похотню жены  
 на вє(з)законїе. превратишася и  
 бысть ти ннѣ оѹрокъ всѣмъ вида  
 щимъ и wskвернишася блѹдомъ  
 своимъ. во wсмосотное (ж) лѢто  
 живота адамля, оѹмножиша(с̑)  
 сквернаѡ блѹднаѡ, ѿ снѡ(в̑) братоѹ  
 оѹбиница кайна оѹмре (ж) ада(м) въ ф̑ е

Л. 394

лѢто. ꙗ̑, в л̑ е лѢто, сифово же  
 племя ѿлѹчиса ѿ кайна і изведѣ  
 сифъ родъ свои горѣ на горѹ немѡю  
 бли(з) сѹщи раю. а кайнъ нача жити  
 с родомъ своимъ на мѣсте на немже  
 гнѣвное оѹненїе братоѹ своему  
 сотвори, м̑ лѢ(т) сѹщѹ арєдоѹ  
 тл̑ лѢ(т), восташа злоко(з)ни людие  
 пронырливы, оѹвень и тѡвень чада  
 ламехѡ слєпаго, оѹбившаго кайна  
 им же днѡволь прєвдолѣ в сє(д)мыи  
 днѣ злоко(з)неными. въ ф̑ тное же  
 лѢто ꙗ̑ тысѡщи болѣ разгорѣ  
 шася на блѹдъ члѣвы быша горшее  
 перваго, и начаша ско(т)скїи на сѡ  
 всєдати, жены на моѹжи тако (ж)  
 и мѡжи, и(ж) ѿ кайнова рода тїи же

Л. 394 об.

нечистыѡ скверны блѹдныѡ нача  
 ша творити, въ тное (ж) лѢто  
 аридова живота в̑ е тысѡщи



приложи лѣкавыи дѣволъ про  
 нырливый ратъ блѣда пре(л)сти бо  
 сыны сифовы в ро(д) грѣховныи и  
 рагнѣвася <sup>1</sup> гъ бѣтъ гнѣвомъ вели  
 кимъ, за злое бє(з)законїе и(х) и(ж) оскве(р)  
 ниша землю бє(з)законїемъ своимъ  
 скончавшоу же второи тысящи  
 посла бѣтъ аггѣла своего к ноеви.  
 блговєстити ємоу оу <sup>2</sup> потоу  
 гѣла хощѣ поустити пото(п) на землю  
 занеже исполни(ша)сѧ бє(з)законїа  
 глѣн людемъ да покаю(т)сѧ ѿ грѣхъ  
 своихъ. Ѿда(м) имъ гнѣ(бѣ) свои а ты  
 начини ковчегъ созидати ковчегъ <sup>3</sup>

Л. 395

подобаетъ бо тебѣ внити в ковчегъ  
 и женѣ твоєи и снѣомъ твоимъ(м) и жена(м)  
 снѣовъ твоихъ(х), изыде нон на гороу ара  
 ви(т)цькою и нача созидати ковчегъ  
 тако же повелѣ ємоу аггѣлъ гнѣ. иско  
 ни же ненавистникъ дѣволъ родѣ  
 члѣскомоу прикоснѣвсѧ к женѣ но  
 єе рече єи. испытанъ гдѣ ходитъ  
 мѣжъ твоимъ, шна (ж) рече ємѣ крѣпо(к)  
 є(сѣ) мѣжъ мои не могоу испытати  
 его, и рече єи дѣволъ є(сѣ) трава на  
 дѣ рекою вѣетсѧ школо древа ты (ж)  
 вземши, травы тоа цвѣтоу  
 и оукваси с мѣкою и тѣмъ напони  
 его. и повѣдає(т) ти все и сниде  
 нон з горы пища ради исхожаше  
 бо, въ г. м(сѣ)ць во всю, зъ мѣ лѣ(т)

Л. 395 об.

<sup>1</sup> Должно быть: разгнѣвасѧ.

<sup>2</sup> Ошибочно написано оу, причем только вторая буква описки вычеркнута.

<sup>3</sup> Слово **ковчегъ** по невнимательности написано дважды.

сше(д) же с горы и рече женѣ своеи да(ж)  
 ми квасѹ пити такоже вжада(х)сѧ  
 ѿ дѣла своего. она же наливши  
 чашѹ квасѹ и дастъ емѹ испи(т) нон (ж)  
 рече естъ ли еще испи(вѣ) же г҃ чаши  
 возлеже шпочити, хотѧ па(кѣ)же  
 веселѣ сотворисѧ, она же нача  
 ла скати словесы г҃ла ти г҃(с)днѣ по  
 вѣжда ми гдѣ ходиши о(нѣ) же не по  
 вѣда ничто же еи она же нача  
 боаши диавольскимъ наоученіе(м)  
 ласкатисѧ школо его льстивы(ми)  
 словесы, ш(нѣ) же рече еи тако чтш  
 мо(лѣ)вити. посла бг҃ъ агг҃ла свое(г҃)  
 ко мнѣ. и рече ми хоще(т) бг҃ъ поу  
 стити потопъ на землю и пове  
 лѣ ми сотворити ковчегъ внити

Л. 396

мнѣ с тобою и снѣ(м) мои(м) и жена(м) н(х)  
 се о҃҃же созда(х) его, ѿ мью лѣтъ  
 и рекъ иде на гороу и вше(д) на гороу  
 и виде(х) ковчегъ разоре(нѣ) тако прахъ  
 и плакашасѧ нон м҃ дни и тави(сѣ)  
 емѹ агг҃лъ гнѣ г҃ла, а(з) ти реко(х) не  
 исповѣдати почто еси исповѣ  
 да(лѣ) женѣ своеи дѣла свои. того  
 ради паки посла бг҃ъ знаменіе свое  
 а ннѣ ѿдастъ ти бг҃ъ грѣ(х) твон  
 начини создати вторыи ковчегъ  
 и показа емоу древо не гнеющее.  
 килитноръ и рече в семъ древе со  
 зиди. нон же шбоакѣи во власѧ  
 ницѹ. и не прилеписѧ женѣ своеи  
 и главы свои не чесаше, въ лѣ(ж)  
 лѣто соверши нон ковчегъ<sup>1</sup>

Л. 396 об.

в долготѣ, тѣ. лако(т), а в ширинѣ  
 ꙗ в высотѣ лѣ. и сше(д) з горы ве  
 лаше людемъ каѡтисѧ ѿ безза  
 конїи свои(х). ѡни же не послѣшахѣ  
 словесъ его. и рече аггѣль гнѣ ное(ви)  
 понди в ковчегѣ свои. ты и жена  
 твоѧ и снѡве твои и жены снѡ(в)  
 твои(х). пойми с собою по двое  
 всѧкаго животна ѿ четверо  
 ноги(х) ско(т) и ѿ гадѣ и ѿ пти(ц). нон  
 рече како могѣ созвати ѿ всѧка(г)  
 животна, аггѣль (ж) гнѣ принесе  
 емѣ би(л)це с небсѧ и рече емѣ бїи ста(в)  
 прѧмо к ковчегѣ, нон же сотвори  
 тако ѡкоже повелѣ емѣ аггѣль  
 гнѣ, сице ю(ж) зваше всѧ ѧзыки  
 и всѧко животное в ковчегѣ и

Л. 397

созва со воздѣха птицы неб(с)ныѧ  
 диаволѣ (ж) не хотѧ добра члѣскомоу  
 родоу но хотѧ погубити ве(с) члч(с)кїи  
 родѣ и прикоснѣсѧ к сносѣ ноевѣ.  
 и рече ен не ходи ве(з) моего повелѣнїѧ  
 в ковчегѣ, тогда повелѣ бгѣ до(ж)де  
 ви ити с небѣ прѧпрѣдомѣ ве(з) крапе(л)  
 и повелѣ бгѣ. лѣ ти китомѣ ѿ  
 ити ѿ мѣстѣ свои(х) залежахоу  
 лѣ ѿ конецѣ мо(р)ски(х) и понде вода  
 всѣмнѧ ѿ коноцы мо(р)скими на зе(м)лю  
 и бы(с) тѣга велика и пла(ч) горе(к) в люде(х)  
 и превратисѧ радость и(х) в плачѣ  
 и веселїе (и)х в рыданїе, и тако ве(з) ми  
 лости пожре и(х) вода всѣ(х) сѣщи(х). на  
 земли и понде вода на горы высокїѧ  
 и тогда не иде сноха ноева в ковче(г)

<sup>1</sup> Далее одно слово в строке затерто.

Л. 397 об.

по дѣволѹ наоученію, нон же на  
 ча звати ю в ковчегъ глѣ понди  
 она же не идѣше. но ждѣше слова  
 еи же рече бѣсѣ. нон же рече еи. по  
 нди шкалннѣ понди прелестнице  
 она же стоѣше ждѣще, и егда же  
 рече нон понди дѣволе в ковчегъ  
 она же понде и дѣволѣ с нею вни(дѣ)  
 в ковчегъ, иде же дождь мѣ днѣ  
 и мѣ ноци и бы(сѣ) вода на(д) горами ара  
 витьскими, еи сажень то  
 гда же шкалннын дѣво(лѣ) хотѣ  
 ше потопити ве(сѣ) родъ превра  
 тисѣ мышью нача грысти дно  
 ковчегѣ, нон же помолисѣ бѣгѣ и  
 прысноу лютын зѣбѣрь. воско  
 чиста из ноздри его котъ і ко(т)ка

Л. 398

и скочивши оудависта дѣвола мы  
 шью, и не сбытсѣ дѣволе сло  
 хитръство. стоѣше вода на земли  
 глѣ м(сѣ)ць, то(гѣ)да же нон нача пытати  
 оуже сѣша естѣ. и пѣсти нон голѣба  
 из ковчегѣ голѣ(бѣ) же лета(бѣ) много не  
 вебѣте земли. во(з)вратисѣ в ко(бѣ)  
 чегъ и по семъ пѣсти нон врана  
 вра(нѣ) же лета(бѣ) вебѣте землю и не во(з)  
 вратисѣ в ковчегъ, нон же прокла  
 его и тако не послѣша его повелѣнїѣ  
 и пото(м) еще поустѣ голѣба голѣбѣ (ж)  
 лета(бѣ) вебѣ(т) землю и сѣчець маслн(чѣ)  
 нѣ оуломи и принесе во оестѣ(х) свон(х)  
 к ноеви в ковчегъ тогда нон во(з)ра  
 доваса и похвали бѣа глѣ. глѣ бже  
 мон тако сподоби(лѣ) ма еси видѣти

Л. 398 об.

зѣмлю свою, въ г҃ѣ м(с҃)ць поста(ви)  
 ма г҃и на зѣмли своен и повелѣ  
 б҃гъ вѣтромъ прогнати ковчегъ  
 на горы аравн(т)скиа иде же бѣ со(з)да(н)  
 бы(с). и тоу всаце на горѣ аравн(т)стен  
 тогда нон помолиса б҃гоу изыде  
 ис ковчега и жена его и с҃нове его  
 и жены с҃новъ его. испустити все  
 животное ис ковчега на зѣмлю.  
 и крылатое на въздѣ(х) и нача жити  
 нон з дѣтьми своими на зѣмли  
 своен, в первое же, р лѣ(т) г҃ ты  
 сащи родиса оу нол снѣ и нарече  
 нма моунтъ и расплодишася  
 с҃нове ноеви, симъ хамъ 1а-ѳе(т)  
 въ т е же лѣто раздѣлиша,  
 себѣ зѣмлю с҃нове ноеви и дася

Л. 399

симови восточная страна а хамови  
 полуденная а-ѳетови западная мѣ(н)то  
 ви же братиа части не даша ѿць (ж)  
 посла его на полуднощнѣю странѣ земли  
 и бѣ живота ноева лѣ(т) ѿ и н и пре  
 стависа к б҃гѣ по оумертвѣн (ж) ноеве  
 в п(т)сотное (ж) лѣто, г҃ тысащи  
 вѣцы ноеви вторын ро(д) начаша  
 себѣ столпъ ставити глаголюще  
 аще сотвори(т) б҃гъ потопъ второе  
 то на столпъ вше(д)ше н(з)бѣде(м) третѣн (ж)  
 на г҃ ро(д) не пристѣпи к нимъ рекше  
 аще сотвори(т) б҃гъ второе потопъ  
 бѣди вола его или жити или оумре  
 ти намъ бѣди вола его, уни же со  
 здаша столпъ. лѣ(т) ѿ и сотвори  
 ша его выше облакъ б҃гѣ же не оуго  
 дно<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Конец слова приписан на нижнем поле рукописи.

Л. 399 об.

дѣло и(х) и егда же ле҃гоша на столпѣ  
и бы(сѣ) рано восташа хотѣ дѣлати  
и начаша гл҃ати инѣми ꙗзыки.  
ра(з)здѣли бо и(х) бѣ҃тъ на вѣ ꙗзыка  
и нападе на ни(х) стра(х). и трепе(т) и оу  
жасъ и поскочиша столпа на зе(м)лю  
пондоша на вѣ страны землѣ  
кождо и(х) с свон(м) родомъ и ѿве(р)зе  
бѣ҃тъ дѣ вѣтры великиѣ восто(кѣ)  
запа(д) сѣве(р) югъ и всю вѣ вѣтра  
и ра(з)мета столпъ до землѣ,  
снѣ же ноевъ мѣнтъ и го(д) живѣ(ше)  
на полѣщии<sup>1</sup> странѣ земли. и  
приѣ дары многи ѿ бѣ҃га и премѣ  
дрость востромѣишѣ хитрость  
изовѣрѣтъ, к немѣ же прише(д)  
невро(т) законоу наоучиша како емѣ

Л. 400

цр(сѣ)твovati людьми невро(т) же бра(т) не  
вронѣ и бѣ ѿ племени симови и  
тон бѣ первое цр(сѣ)твова в вавилоне  
велице(м) градѣ и потомъ постави  
ша себѣ цр҃ѣ ѿ свон(х) хамови снѣ  
емѣ же бѣ нмѣ ѿпїи въ фѣ же  
лѣто. ѿ ѣ и ѿ ѣ третїѣ. ꙗ  
в лѣто г҃ тне цр(сѣ)тво невротово  
посла невро(т) иже ѿ племени афето  
ва мѣжи силныи и мѣдры сѣ҃ло,  
и хитры по всемѣ идаше на полѣ  
нощъ к монтоу снѣ ноевоу и со  
твориша емѣ градъ и нарече емѣ  
мѣнтъ во свое нмѣ мирно же  
бы(сѣ) сѣ҃ло цр(сѣ)тво мѣнтово и невро  
тово паки же при цр(сѣ)твѣ снѣ не  
вртово не бѣ мира но воевахѣсѣ

<sup>1</sup> Описка. Должно быть: полѣщии.

Л. 400 об.

дрѹгъ дрѹга написа же мѹнтѹ к не  
вртоуѹ цр(с)тво ахамово се бо бы(с) пе  
рвыи црїи на земли и ѿтолѣ оувѣ  
даша члѣцы начаша ставити се  
бѣ црл, по цр(с)твѣ же невротове  
вѣ, ф тное же д е лѣто воева(ти)  
начастася и повержено бы(с) египе  
тское цр(с)тво ѿ неврота црл при  
лти бы(с). цр(с)тво вавилоньско ѿ  
племени невротова да иже ндо(х) <sup>1</sup>  
хозита. се же пол женѹ себѣ  
ѿ племени хамова. оумершѹ же  
хозитѹ. и пол внѹкъ его нсоу  
дел мать его женѹ себѣ и ро(ди)  
емоу сына ахорозню. сїи же.  
собра(в) силѹ многоу школо себѣ.  
и поиде на племя хамово и по

Л. 401

плени и пожже всю землю запа(д)нѹю  
во, в е (ж) лѣто цр(с)тва хозидиева  
сына хорозидина собравшеся сыно  
ве хамови ндоша на восточнѹю  
странѹ земли би(т)ся со царемъ  
хородиземъ бѣ же оу ни(х) в г ты  
сашци, к пѣше(ц) с палицами то  
чию, слышаша же хоро(з)днл ослаби  
ша и небрежаше н(х). дондеже прелѣ  
зоша рекѹ, г ю тѹ же хородиза ца(р)  
пѹсти воа своа на ни(х) на слонѣхъ  
ездаща. і избивающа вса і не оу  
беже ни єдинѹ ѿ ни(х), и к томѹ  
ити воевати и сынове хамови,  
и потомъ начаша воевати цари  
и в скончанїе, д е лѣ(т), прїиде прио(р)

<sup>1</sup> Ошибка писца. Должно быть: да иже и до.

ца(р) самъ на коникарониръ во

Л. 401 об.

сточны(х) земель и поплени з̄ гра  
довъ і изорва всю землю и(х) і иде  
на г̄ царьства индѣискаа и ѿ  
пѹсти воа и пожже а угнемъ  
и прїиде в пѹстыню савы и сече ро(д)  
чадъ изманловъ сего и(з)манла  
авраа(м) приживе ѿ рабы своеа ага  
ры а исака ѿ са(р)ы изманлъ же  
убиѣище ісака злобою своею  
прїиде же аггль гнь ко аврааму  
и рече емоу изони<sup>1</sup> рабоу свою и  
сынъ еа в пѹстыню савы авраа(м)  
же всадивъ агароу на вельбѣдъ  
и сына изманла и пѹсти а. ве(л)бѣ(д)  
же повелѣиѣмъ бжїимъ несе а  
в пѹстыню савы, изман(л) же пре  
бываше с матерью своею и расп(л)о

Л. 402

дишася и прии(р) ца(р) и(з)би а а инїи  
ра(з)бегошася и бежа ѿтолѣ в пѹ  
стыню стрива, и паки распло  
дишася і исполниша пѹстыню  
тѣ ѿ племени своего. блхѣ мно(зи)  
аки призи<sup>2</sup> нази хожахѣ и адахѣ  
маса вельбѣжїа в бокѣ варена  
и пиахѣ кровь ско(т)ю и млеко ѿ  
толѣ приаша землю сынове из  
манлови вливъ и живъ и зевел  
и са(л)монъ и начаша воевати  
и дондоша до ефранта и ѿ ефра(н)та  
до тигра ѿ тигра до са(д)дѣкиа  
великиа да иже и до рима и взе(м)

<sup>1</sup> Описка. Должно быть: изгони.

<sup>2</sup> Должно быть: прѣзи.



ше римъ, царьствоваше, ꙗ  
лѣтъ и начаша стронти себѣ  
корабли и начаша ꙗко птица

Л. 402 об.

парити по морю ѿтѣдѣ же ста(ѿ)  
ше пондоша на ѿла. и нѣтъне (ж)  
слышавши измаиловичи вси ра(з)  
бегошася в пѣстыни и в горы  
и (ѿ) пропасти земныя. гедеу(н) же  
еще на тоце своемъ вѣлаше пше  
ницѣ ꙗ прїиде к немѣ аггѣль гнѣ глѣ  
стражеша ли, ѿ(н) же рече хошѣу  
скрытиса ѿ лица и(з)маиловичъ.  
и рече емѣ аггѣль не скрынса но ста  
ни противѣу и(м). и здолѣши и(х)  
ты. и се рекѣ невиди(м) бы(ѿ) ѿ него  
ѿ(н) же рече в себѣ. искѣшѣ ꙗ бѣа  
моего или привидѣнїе ми бѣде(т)  
се ли правда. и положѣ рѣно на то  
це своемъ гнѣ. аще бѣде(т) правы  
еже ми рече аггѣль. да бѣде(т) ми на

Л. 403

рѣнѣ семъ роса а по всен земли сѣша  
и бы(ѿ) тако. и пѣсти бѣтъ на рѣно  
росѣ а по всен земли сѣшѣ. и рече ге  
део(н) еще гнѣ искѣшѣ тѣ да бѣде(т)  
на рѣнѣ сошѣа а по всен земли роса  
и бы(ѿ) тако, и рече гедеу(н) гнѣ како  
взовѣу нѣтънѣ вси разыдоша(ѿ)  
и снесе (е)моу аггѣль рога авраамѣ  
вѣна. и рече емоу вострѣби в сѣн  
ро(г). ѿ(н) же нача трѣбити на сто(л)пѣ  
стоѣ гла(ѿ) же трѣбныи бы(ѿ) ꙗко  
громъ. гдѣ бы хто ни бы(л) или  
в пѣстыни или в гора(х) земны(х) или  
в пещера(х). и тогда ѿсюдоѣ зовѣ  
ше и снидеса ꙗ мѣжен и рече

к нѣмоу аггль гнь. нѣ дан (ж) имъ  
воды пити за г днѣи и въ г днѣ

Л. 403 об.

повели и(м) водѣ пити бѣ(з) сосѣдѣ ко  
торыи начне(т) водѣ пити почерпа  
а пригорышными то с тѣми нди  
на врѣжѣи и на мѣжа мѣ(ч) ко(п)ѣ фо  
нарь трѣбѣи и се рекѣ аггль гнь  
ѡиде ѡ него ѡн же нѣ да и(м) воды  
пити за г днѣи егда же бысть  
г тѣи и пѣсти а на брегѣ к во  
дѣи падоша ницы пити прѣг(м)  
а ниѣи рѣками ѡ(н) же тѣ(х) ѡбвѣраше  
и собравше тѣ(х), г мѣжеи а ниѣи(х)  
распѣсти в веси. и повелѣ имъ  
имати с собою врѣжѣи мечи  
ко(п)а фонари трѣбыи и поиде с ни(ми)  
противѣ имъ егда же срѣтесѣ  
тогда покры бѣ(г) и(з)манлетескѣ  
по(л)кѣ темнымъ облако(м) а гедѣо(нѣ)

Л. 404

сотвори бѣ(г) днѣ свѣтѣ(л) гедѣѡ(н) же  
рече ещѣ оуѣѣдаю бѣ(г)а, аще дано  
ми е(с) бѣ(г)о си(х) повѣдити сѣи повѣ  
даю(т) себѣ. свою повѣдѣ. во(з)мѣ  
мѣ(ч) подоко(ч) поимъ слѣгѣ с собою.  
і иде в по(л)кѣ и(з)манлетескѣ прѣи(дѣ)  
к вежи и рекши емоу и(з) вежи кто  
есть тамо, ѡ(н) же рече стадникѣ  
есмѣ ѡ стада хожѣ. лежа же в ве  
жи два измаиловичи на рѣндѣцѣ  
единѣ мѣ(д) а дрѣгѣи старѣи и рѣ(ч)  
мѣ(д)и старомоу видѣ(х) со(н) в сию  
нощѣ. с полѣденнымъ страны с вы  
соки горы оуторжесѣ грѣда пше  
нична тѣ(с)та и пѣчны(х) крѣ(г) с лѣе(м)  
и с масломъ смѣшана и довалисѣ

легомищѣ нащи(х). царѣи и легоми  
ща и(х) <sup>1</sup>

Л. 404 об.

царь исотрь и царѣ наша. и рече  
старын младомоу, то, сего не вѣ  
си, тако с полѣденныхъ страны вы  
иде(т) пр(ѣ)рокъ гедешнѣ именемъ и  
оубнетъ на(с) и <sup>2</sup> царѣ наша <sup>3</sup>. гедео(н) же слыша(в)  
то и рече в себѣ воистинноу  
повѣда(л) ми є(с). бѣтъ побѣдити си(х)  
и вышедъ гедешнѣ ис полкоу и(з)ма  
иловн(ч). повелѣ воемъ своимъ  
фонари со свещами вознести на ко  
пиѣ, и встоупиша школо по(л)ко(у)  
изманловъ. по единомѣ дрѣ(г) ѿ дрѣ  
га. и вострѣбиша вси тѣ троу(б)  
во единъ ча(с), шни же вскочиша  
и видѣша шгнь около себѣ і гла(с)  
троуѣ многи(х). ѿ страха того по  
бежаша и оуби(б) гедео(н) настѣпивъ

Л. 405

шрива и зива и оугна(б) зива и са(л)ма  
на и оуби всю силѣ и(х). и шста и(х) н  
племенъ. и тѣ(х) ра(з)гнавъ в тѣ же  
пѣстыню и етрива, ѿкоудѣ (ж) при(ш)ли  
сѣтъ, сѣ(т) тамо ннѣ расплодишасѣ  
и вынѣти и(м) еще единоу на послѣ(д)  
ни(х) лѣтѣ(х) 3 тысящи и поплени  
ти и(м) всѣ землѣ и дондѣ(т) до рима  
и побежени бѣдѣ(т) дважды ѿ римлѣ(н)  
а вѣ гѣ ра(д) римъ возмѣ(т). а инѣ(х) не  
возмѣ(т) і идѣ(т) до гата <sup>4</sup> великаго и(ж) єсть  
за римо(м). ш то(м) бо говатѣ велицемъ

<sup>1</sup> Последние четыре буквы приписаны на нижнем поле листа.

<sup>2</sup> Последние четыре буквы надписаны над строкой.

<sup>3</sup> Слово **наша** приписано над строкой.

<sup>4</sup> Ошибка писца. Должно быть: **гавата**.

да збѣдетсѧ рече(н̄)ное пр(ѣ)рко(м) ѡезекенле(м)  
 сыноу словеческъ<sup>1</sup> зови звѣри.  
 пѣстынныѧ, и привабѣ ѧ гл҃а збе  
 ре(т)сѧ и приведе(т) ко мнѣ оуготова(л̄) ес(м)  
 вамъ великѣ ѡдѣ ꙗ ꙗ прїидѣ(т) и(з)ѡдѡ(т)

Л. 405 об.

плоть силны(х) испи(в̄) кро(в̄) бола(р)скѡю  
 в том же говате велицемъ падоу(т)  
 вси силнїи еллинстїи рекше грече  
 сти и тако падоу(т) вси ворѣжемъ  
 плененїи ѿ изманиловы(х). велика же  
 сѣча бѣде(т) велми ꙗко во(л̄) оуѣтонетъ  
 в крови понеже бо ꙗ бл҃го нарече и(з)ма  
 нла дивын ѡсе(л̄). ѡ(к̄) с гнѣво(м) и ꙗро  
 стию посла(н̄) естъ на чл҃ки и на звѣ  
 ри, и на всѧко древо творѡщее пло(д)  
 и бѣде(т) пришествїе его казнѣ бж҃їѧ  
 бе(з) милости. и поидѣ(т) пред ними  
 ѡзвѣсти погнѣбелн пагѣба тла  
 опѣстѣнїе. рече г҃ъ бг҃ъ и҃лѡ  
 любѧ ввождѣ тѧ в землю обѣто  
 ваннѡю но грѣ(х) ради наши(х). видн(т)  
 ꙗко не любѧ ва(с̄) сыно(м) и(з)маниловы(м)

Л. 406

да(х) ва(с̄) на(д) вами силѣ. да прїимѣ(т) зе(м)лю  
 хр̄(с̄)тїаньскѡю грѣ(х) же ради бе(з)законїѧ  
 и(х), тако и(м) творн(т) си бо творѧ(т) облача(т)сѧ  
 мѣжи в бл҃днїцыны ризы аки жены  
 красѣютсѧ, ходаще по оулицѧ(м) гра(д)ны(м)  
 премени(в̄)ше вѣщное требованїе в не  
 вѣщное ꙗкоже паве(л) велнкїи ап(с̄)лѣ ре(ч̄)  
 тако(ж) и жены и(х) ꙗко (ж) и мѣжи и(х) творѧ(т)  
 примешаютъ б<sup>2</sup> сѧ едином женѣ ѡцѣ  
 и сынѣ и бра(т) того ради премѣдры(и)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ошибка писца. Должно быть: чл҃овеческъ.

<sup>2</sup> Ошибка писца. Должно быть: бо.

паве(а̃) рече прозрѣ(х), дѣломъ сѣтымъ  
 прежде мнозими лѣты и рече о ни(х)  
 сего ради бгѣ предастъ а в стра  
 сть бесчестна жены бо и(х) преме  
 ниша в требованіа чре(з) естество  
 тако же и мѣжи вставляше тре  
 Л. 406 об.

бованіа вещен женски(х), и ра(з)горѣ  
 шася на сѧ с мѣжи бе(з)законіе твора  
 ще. сего ради бгѣ предастъ а в рѣ  
 цѣ беззаконны(м) поганы(м) и ѿ ни(х) впа  
 дѣ(т) в грѣ(х) сами wskвернени бѣдоу(т)  
 жены и(х) ѿ skверны(х) тѣ(х) и бѣдѣтъ  
 в ни(х) мѣста сїи бѣ и(з)маилови преда  
 на бѣде(т) землѧ пе(р)скаѧ wпѣстѣе(т)  
 и живѣущи на неи посечени бѣдоу(т)  
 галада и грецы в бѣдѣ и плѣнѣ впа  
 доша, острови помо(р)стїи пѣсты  
 бѣдѣ(т) а живѣщїи на неи в плѣноу  
 исечени бѣдѣ(т) египте(т). на сѣрьѧ по(д)  
 армомъ бѣдѣ(т), и влачими бѣдѣ(т) бе(з) ми  
 лости и просити (ж) начнѣ(т) оубо на еди  
 номъ ѿ си(а̃)ны(х) и(х), з мѣрѣ злата  
 и бѣдѣ(т) живѣщїи во египте и в сѣрїи

Л. 407

и седмерицею паче плѣнни(к̃) печали на  
 полнитсѧ землѧ обиднаѧ ѿ д̃  
 вѣ(т)рѣ неб(с̃)ны(х). и бѣдѣ(т) измаиловичи  
 тако прѣгове мнози и бесѣдовати  
 начнѣтъ восоце на бгѧ до времени  
 оуставнаго и(м) и до цр(с̃)тва и до числа  
 лѣтъ и до з̃ ми м(с̃)цѣ владѣти  
 начнѣ(т) до исхода сѣверьскаго.  
 и до запода и бѣдѣ(т) вси властїю  
 и(х) члѣвы и скоти и птица неб(с̃)ны(а)

<sup>1</sup> Эта строка по невниманию писца повторена дважды. Имеет незначительные изменения в написании: сынѣ и бра(т), того ради прем(д)рын.

и по(д)воднаѧ морьскаѧ владѣти  
 начнѹ(т) горами поустынями и звѣ(р)  
 ми лѹжными и древы польскими  
 и каменїемъ и перьстїю земною  
 и все шенїе земное. оу ни(х) бѹде(т)  
 и домовѣ богаты(х) и приношение  
 всакоє злато и сребро и каменїе

Л. 407 об.

многоцѣнное и ризы свѣтлыѧ и  
 хлѣбы и все тѣ(м) принесено бѹде(т).  
 и во(з)весели(т) ср(д)це оубивающїи(х) и(х), то(л̃)  
 ми бе(з) милости бѹдѹ(т) просити и  
 мѹ(т). дани оу сїро(т) и оу вдовицѹ и оу  
 чернѹце(б̃) и всакаго стра(х) стѹждаетъ  
 оубоги(х) рѹгатисѧ начнѹ(т) ходащи(м)  
 по законѹ бжїю и бѹдѹ(т) оужасти  
 и в скорби живѹщїи на земли бѹде(т)  
 пѹть и(х), ѿ моря и до моря ѿ восто  
 ка и до запада ѿ сѣвера и до ефра(н)та  
 и бѹде(т) пѹть и(х) пѹти и печали и  
 поидѹ(т). по немѹ старцы и стари  
 цы, оубозїи и богатїи и нищи  
 алчнїи и жаднїи, связанїи бла  
 жити начнѹтъ мертвыѧ. ѿ(к̃)  
 же рече паве(л̃) великїи ап(с̃)лъ, аще не

Л. 408

прїнде(т). первое попѹщенїе. то не ѡви(т)  
 члѣкъ бе(з) законїѧ и сынъ пагоубѣ.  
 попѹщенїе казнь е(с̃), и казнь прїимѹ(т)  
 вси живѹщен на нем и wskвернитсѧ  
 всѧ земля кровїю и оудержи(т) земля  
 пло(д) свои. посланїе бо сѹтъ на опѹ  
 стѣнїе земли, скверни бо сѹ(т) скве(р)  
 нѹ целѹю(т). и каждо изыдѹ(т) ис пѹсты  
 ни орѹжїѧ свои калѧ(т) в черева.

и мл(д)нцы имѡ(т) ра(з)бивати истѣ(р)га  
ти из рѡкѣ матери(х). а с своими  
женами начнѡ(т) блѡдѣ творити  
во сѣ(х) мѣсте(х) рекше в црквахъ  
а пеленами сѣ(х) иконѣ кони по  
крывати, кони же и скоти на  
чнѡ(т) в црква(х) затворати, и блѡдѡ(т)  
рѣчню проказивн искѡшающе

Л. 408 об.

ро(д) хр(с)тїанескѣ такоже рече паве(л)  
не сѣтъ вси хр(с)тїане елико. и(х) ѡ  
избраса иже не поклоннша коле(н)  
свои(х) вилѡ, тѣмъ людѣ илѣ  
тестїи помилованїи быша та  
ко же в то время изманиетескѣ  
ма(ло) сѣ обращѣ(т). хр(с)тиа(н) поистн  
ннѣ такоже во ел(г)алїи гѣ рече. мно  
зи тогда ѡвергѡтсѣ вѣры сѣ(а)  
и ч(с)тнаго кр(с)та и причастнѣ сѣ(х)  
таннѣ. никим же мѡчими но  
по своен воли и си всѣ разѡмѣ(х) паве(л)  
великїи ап(с)лѣ проповѣдаѣ глѣ  
такѡ в послѣднѣмъ днѣ ѡстѣпннн  
имѡтѣ ѡ вѣры послѡшающе дѡхо(в)  
льстивы(х) и оученїи бесо(б)ски(х), и блѡде(т)  
имѣ тѡга зла, дрѡ(г) дрѡга ненави

Л. 409

даще златолю(б)цы величавїи хѡ(л)ницы  
на гѣ. родителемъ досадители бе(з)за  
конницы днѣволи неоукротими  
не творѣще бл҃годати предатели де  
рзо блѡдолюбцы паче а не б҃голю(б)цы  
обра(з) имѡщи бж҃їи а силы его ѡ  
мещѡщесѣ тѣмъ неклощнїи<sup>1</sup> павѣ

<sup>1</sup> В тексте ошибочно неклощнїи, должно быть: немощнїи.

тсѧ времена казни начнѹ(т) бо себѣ  
гонити и злато брати резон(м)цы  
тати ѿметницы, дѹшегѹ(б)цы  
и тѣи бѹдѹ(т) слѹги дѣи тѣ(х) бо  
щен же сѧ бѣа ни во что же и(м) бѹдѹ(т)  
прѣ(д) вчима. бѹдѹ(т) бо сынове изма  
иловичи, зли сѣло и престанѣ(т)  
слѹжба бжїѧ в црква(х) сѣ(х) и пѣнїе  
дондеже скончается число ца(р)ство  
и(х) им же предаша всю землю ско(н)чается  
Л. 409 об.

печа(л) в челѣце(х) и бѹдѹ(т) глади и смерти  
и изможжаю(т), члѣцы ра(з)сыплютсѧ  
по всей земли тако перьсть и ина ка  
знь ѿ бѣа бѹде(т) праведны(м) и вѣрны(м)  
потерпи(т) гб. да сѧ вбличаетъ  
избранїе его тако (ж) рече гб блжени  
есте егда поносѧ(т) ва(м) изжденѹ(т) вы  
и рекѹ(т) всѧ(к) солъ глаго(л) на вы лжѹще  
мене ради. радѹитесѧ и веселитесѧ  
такъ мзда ваша много на нбси.  
ѿ и(з)мѧльтѧнъ же печали то(и)  
бывшїи и тако ч(с)ть прїимѹ(т) вси  
члѣцы. не имѣти начноу(т) спсе  
нїѧ бжїѧ и избавленїѧ его ѿ рѹкѹ  
измѧльтѧ(н), и запѹстѣе(т) персида  
и помо(р)скаѧ земля и греческаѧ и  
киликѣѧ и асирїѧ и живѹщїи блн(з) и(х) <sup>1</sup>

Л. 410

станѹ(т) плени(ти) ве(с) гова(т) великїи и  
пондѹ(т) ко вѣчню полю и ста(в) на о(в)чїи  
полѣ. оцрасѧ(т)сѧ в порты ве(з)цѣ(н)ныѧ  
и похвала(т)сѧ глаголюще гдѣ сѹ(т) на  
рицаемыѧ хр(с)тїѧне. тако (ж) погнѣ(ша)  
ѿ рѹкѹ наши(х), уни же рекоша на(м)  
погнѣнѹти. и неподобно бо реко(ша)

<sup>1</sup> Последние две буквы приписаны на нижнем поле.



слово. ты (ж) бже на нѣси а мы на зе  
мли и нѣ(сѣ) ннѣ противѣ на(сѣ) по(д)  
нѣсе(м) на земли, се е(сѣ) морѣ ефиопскѣ  
на не(м) же гра(д) нарицаемыи ефиопиа  
ѡ томѣ бо градѣ гѣ рече пр(ѡ)ркомѣ  
іезекіеле(м) ефиопїа вари(т) к бгѣ ре  
кше молитва хр(сѣ)тїа(н)скаа іако  
трѣбы вопию(т) к бгѣ. и рекѣ(т) еще  
е(сѣ) на мори ефиопїа стемѣ гра(д) нарица  
емыи ефиопїа. толико и(з)бы рѣ(кѣ) наши(х) <sup>1</sup>  
Л. 410 об.

пнде(м) во(з)ме(м) его. воста(вѣ) же и пндеѣ(т)  
к тѣ(м) врато(м), іаже сѣтъ заключена  
из давны(х) лѣ(т) никомѣ же не ѡве(р)зо  
шася, си(м) бжїи(м) повелѣніемѣ,  
ѡверзѣтсѣ и еха(вѣ) досѣкѣ(т)сѣ до сѣмъ  
софїа, іакоже пр(ѡ)ркѣ рече воста  
не(т) на нѣ црѣ нищи(х) аггѣлѣ бо михаи(лѣ)  
и во(з)маа его из рима прине(сѣ) положи(т)  
его во сѣон софѣи и во ѡ(лѣ)тари то  
гда же хр(сѣ)тїане сбежа(т)сѣ во сѣю  
софїю вопиюще горе намѣ братїе  
іако оуже погибаетъ вси ѡ и(з)манло  
вичѣ си(х). ѡ(нѣ) же воскочи(вѣ) іа(кѣ) о(т) сна  
и возме(т) ме(чѣ) свои и рече(т) борзoko(нѣ)ны(и)  
противѣ и(х) с великою іаростїю  
и нанесе(т) ме(чѣ) свои на ни(х), аггѣлѣ (ж) гнѣ  
ходи(вѣ) с ними ѡбратитсѣ по михаи(лѣ)

Л. 411

на ни(х) и растлѣетсѣ ср(д)це и(х) іа(кѣ) вода  
и тѣло и(х) растаетъ іако воскѣ и моу  
жество и(х) бѣде(т) ни во что же и ѡ страха  
того погибнѣ(т) не могуще возрѣти  
на силѣ бжїю и тогда избени бѣдѣ(т)  
ѡ михаила црѣ множество бесчисле  
ное а нїи ра(з)гнани бѣдѣ(т) аки скотѣ

<sup>1</sup> Последние три буквы приписаны на нижнем поле рукописи.

Ѡ страха бѣѡа. приноужени же  
 ѡзыцы измалѣтѣстѣи прише(д)  
 поклонѣтсѧ миѡанѡ црю мы (ж)  
 твон плѣнницы есмы а не хр(с)тѣане  
 ѡ(н) же начне(т) поущати и(х) каждо во  
 своѡси тогда (ж) измаловичи и(з)гна  
 ни совокѡпѣтсѧ на ввчѣи поли  
 и воста(в)ше на конни(х) стременѣ(х) свон(х)  
 начнѡ(т) бгѡ даати лѡки своѡ и стрѣ  
 лы и ѡрѡжиѡ своѡ глѡуще бже да(л) еси <sup>1</sup>  
 Л. 411 об.

бы(л) си(м) орѡжїемъ попленити всю  
 землю а ннѣ ѡмѡлѣ еси Ѡ на(с) цр(с)тво  
 то, оуже ѡрѡжие свое во(з)ми о(т) на(с)  
 тогда же вземше злато и сребро  
 много и прише(д)ше поклонѣтсѧ  
 на колѣнѣ(х) свон(х) глѡуще ѡ великѣи  
 црю миѡанѣ на(м) бы(л) бгѡ порѡчи(л)  
 цр(с)тво сие, а ннѣ ѡимѣ Ѡ на(с)  
 тебѣ да(л) цр(с)тво сїе и се прїидох(м)  
 поклонитисѧ тебѣ что ны  
 велиши рабомъ твон(м) творити  
 ꙗко оуже в рѡкѡ твою есмы то(г)да  
 же миѡан(л) црѣ поработи(т) людемъ  
 свон(м), и бѡде(т) ꙗремъ грескѡ <sup>2</sup> сто  
 рицею оу ни(х). и вбyme(т) ѡ скорбѣ  
 и бѣда велика алчеѡ и жа(ж)да и бѡ  
 дѡ(т) рабы сами и жены и(х) и дѣти и(х)

Л. 412

начнѡ(т) работати оу работѡущи(х) <sup>3</sup> оу  
 ни(х) и бѡде(т) работа и(х) горшее первы(х) бѡ  
 де(т) же цр(с)тва миѡанѡѡа л лѣ(т) і г  
 лѣта аки во днѣи ноеѡы и оуснетъ  
 земля на л лѣ(т) и на г лѣта и  
 не бѡде(т) ратан по всеи земли и оустро

<sup>1</sup> Последние три буквы приписаны на нижнем поле рукописи.

<sup>2</sup> В рукописи ошибочно грескѡ, должно быть: греческѡ.

<sup>3</sup> В рукописи ошибочно работѡущи(х), должно быть: работаѡущи(х)

л(т) грады и созидѣ(т) цр̑кви и оустро  
 л(т) до іер(с̑)лма и до и(н̑)дѣл и до сиона  
 іакоже было при первы(х) цр̑е(х) и вл(щ)щн  
 того бѣде(т). и оустрол(т) патриа(р)хи  
 и митрополиты и еп(с̑)пы и попы  
 и павл(т)сѣа кладове в цр̑(с̑)тво и(х) іа(к)  
 же соу(т) ѿ адама сокровеннѣи шни (ж)  
 начнѣ(т) даати люде(м) снѣ. и шбога  
 тѣю(т) вси и бѣдѣ(т) нищѣи іа(к̑) боларе  
 а боларе аки цари, и не бѣде(т) то(г̑)да  
 оу ни(х) ни татл ни ра(з)бонника ни рѣзо  
 Л. 412 об.

имца ни завидѣщаго ни свирѣ(л̑)ника  
 ни чародѣинства ни всякаго злодѣ  
 иства дивола все престане(т) и бѣде(т)  
 радость велика и веселіе и начнѣ(т) іа  
 сти и пити іакоже при нон во всю  
 л̑ лѣ(т), а въ г̑ лѣта забѣдѣ(т)сѣ.  
 и начнѣ(т) іасти и пити бе(з) мѣры и  
 не знати начнѣ(т) ни ѿца ни матери  
 впадѣ(т) в блѣдѣ с родо(м) свои(м). и ра(з)гнѣ  
 ваетсѣ гѣ (бгѣ) <sup>1</sup> на ни(х) гнѣвомѣ велики(м)  
 за злое бе(з)законіе и(х) и повели(т) гѣ ми  
 ханл̑ скрытисѣ. во встро(в̑) мо(р̑)скѣи  
 миханл̑ же вниде(т) в корабль и внесе(т)  
 его бгѣ вѣтро(м) во еди(н̑) встро(в̑) мо(р̑)  
 скѣи и пребѣде(т) тоу до реченнаго днѣ  
 и ѿверзе(т) бгѣ горы западныѣ іаже  
 заключи алеѣандрѣ макидонскѣи

Л. 413

и егда бѣ фили(п̑) в макидонѣи царь  
 алеѣандро(в̑) ѿць тои бо фили(п̑) аллип̑ю  
 дщерь фоловоу царю ефиукаго <sup>2</sup> ѿ не  
 л̑ же родисѣ алеѣандрѣ греческѣи,  
 иже бѣ храбрѣ велии, и сотвори

<sup>1</sup> Слово бгѣ приписано под строкой.

<sup>2</sup> В рукописи ошибочно ефиукаго, должно быть: ефиуискаго.

алеѣандръ алеѣандрю великоую.  
и цр(с̄)твова в нем, ѿ лѣ(т) сеи бѣ  
алеѣандръ ше(д) на востокъ и оуби  
дарил мѣданина царя перскаго  
и ѿтолѣ ше(д) оуби царя пора и(н̄)дѣ  
иска и поплени многи земли грады  
и понде воюа до земли и еже нари  
цаетсѧ слнчнаа идѣ же видѣ  
нечистыа человеѣки иже естъ  
афетовы вѣщцы и видѣ алеѣн(д)ръ  
нечистотѣ и(х) и чюдисѧ падахѣ  
бо, всако животно жѣпеличен  
Л. 413 об.

твари гнѣсно бо естъ и скаречно ко  
мары мыши кошки и змеи и ме(р)зы(х)  
плоти и скоты нечистыа и(з)во(р)ги  
же(н̄)ския и дѣти своа мертвыа  
и всако тварь живо(т)ны(х) гадѣ и се  
все видѣвъ алеѣа(н̄)дръ бывающаа  
в ни(х) скверны и нечистота и(х) и оу  
боа(в̄)сѧ глѧ и егда когда дондѣтъ  
сїи мѣста сѣаго и земли сѣтыа  
и wskверна(т) ю ѿ skвернѣ свои(х) гадѧ  
и нача молитисѧ бг̄оу зѣло и по  
велѣ соб(н)рати вса мѣжи и жены  
и дѣти и(х). и погони и(х) а са(м) пондѣ  
во слѣдѣ и(х). дондеже внидоша ми  
мо сѣверѣ и не бѣ азѣ внити к ни(м)  
ни (ж) паки излѣсти ѿ ни(х). тогда же  
алеѣа(н̄)дръ помолисѧ бг̄ѣ со страхо(м)

Л. 414

великимъ и повелѣ гл̄ бг̄ъ горамъ  
сѣверскимъ с(с̄)тѣпитисѧ ѡб ни(х)  
повелѣнїемъ бж̄имъ с(с̄)тѣпишасѧ о(б̄)  
ни(х) горы и не с(с̄)тѣпишасѧ в̄ лако(т)  
алеѣа(н̄)дръ же закова желѣзными  
враты несостѣпи(в̄)ше с(с̄) мѣсто, и  
замазаша сѣньклантомъ, и егда (ж)

хотѡ(т) ра(з)сѣщи секирами своимѣ  
 врата то не боуде(т) имъ лзѣ или  
 ѡгнемъ хотѡ(т) жеши то ни тѣмъ  
 лзѣ бѹдетъ, вещь бо е(с)ѣ такова  
 соуныканто(м) замазано то ни желѣ  
 зо его иметъ ни ѡгнь жже(т) но тѣ  
 абне оугасне(т), въ послѣднѡа же  
 дни на (с)конъчаніе мира, гогогъ и  
 могогъ. выидетѡ на землю и(з)  
 ран(ѡ)тескъю и еже сѹ(т) царѣ ѡзы  
 честїи<sup>1</sup>

Л. 414 об.

ѡже запечата црѣ алеѡа(н)дрѣ ѡбо  
 нѹ странѹ сѣвера се же сѹтъ имѣ  
 на имъ гогъ и могогъ оунога  
 аногъ ахѣна(с) дифан фотинъ  
 гертикъ и евоунъ фарзѣ девки(м)  
 зарфатанъ гардиадъ фарфѣ алан,  
 сартири и все чѡкоадцы нарица  
 єми песьи главы имѹще си(х) же ца  
 ревъ к̄ и д̄ црѣ же алеѡа(н)дрѣ за  
 гнавъ и затвори(в), гогъ же бѣ кры  
 ла(т), и держа(т) его на д̄ страны д̄ м(и)  
 чепми желѣзными к̄ мѹжъ  
 что оу ни(х) не залетѣ(ѡ), а оу ѡного  
 бѹде(т) ѡ кры(ѡ) а оу ѡного бѹде(т) ско  
 тѡчины, а ины(х) бѹде(т) песьи главы  
 сїи бо сѹ(т) ѡхлотовы, и по миѡанло  
 ве цр(с)твїи за бе(з)законїе людіи тѣ(х)

Л. 415

ѡве(р)зетъ бгѣ горы западныє и вы  
 скочистѡ из ни(х) гогъ мого(г) и оунога  
 и анегъ, а инѣ(х) к̄ царей и подви  
 жатсѡ по земли и ѡ лица ни(х) смѡтѣ  
 тсѡ челѡвѣцы и начнѹ(т) бѣгати  
 и крытисѡ в гора(х) и в пещера(х) и во

<sup>1</sup> Конец слова приписан на нижнем поле рукописи.

гробѣ(х) измирати начнѣ(т). ѿ страха  
и(х) и не бѣде(т) ктомѣ<sup>1</sup> погребам и(х) те  
лесъ грѣшны(х) и ше(д)ше бо члѣцы<sup>2</sup>  
ѿ сѣвера части начнѣ(т) пло(т) чел(ѣ)ческѣю  
и кровь пити аки водѣ и вса части  
начнѣ(т) нечиста и гнѣснаа змиа и  
скорпиа и иныа гады и звѣри  
всякиа и мертвечинѣ всакоу  
и заклати имѣтъ младе(н)цы и пе  
кѣще части і истла(т) землю и о  
скверна(т) ю. и не бѣде(т) терпѣщаго  
Л. 415 об.

на нем прорекѣ(т) вси людѣ въ г лѣта  
да и(ж) и до іер(с)лима, и после(т) гб бгъ  
архистратига своего миѳанла  
и посече(т) и(х) ношню на оудолі асафато  
ве, тогда востане(т) нѣкто рахи  
линъ сынъ злон бе(з)законникъ,  
и бѣде(т) царемъ во граде се(м) на г лѣ  
та и сотвори(т) бе(з)законне велико  
іакоже нѣсть ѿ начало мирѣ было  
и до кончины не бѣде(т). повели(т) бо  
совокѣпитиса ѿцѣ со дщерью а бра  
тѣ с сестрою аще ли кто тако не  
твори(т) то смерти преда(н) бѣде(т) и по  
вели(т) совокѣпити черныцѣ с черни  
цею и попо(м) тако же и бѣде(т) бе(з)зако  
нне смѣшено пѣще оубиинства  
многа. а са(м) совокѣпи(т)сѣ с матерью

Л. 416

и с сестрою и со дщерью. и ра(з)гнѣва  
етсѣ гб бгъ глостію великою на  
ни(х). и повели(т) беспретани<sup>3</sup> громо(у) и  
молниамъ страшны(м) сходити на

<sup>1</sup> В рукописи ошибочно ктомѣ, должно быть: комѣ.

<sup>2</sup> В рукописи титло отсутствует.

<sup>3</sup> В рукописи ошибочно беспретани, должно быть: беспрестани.

ЗЕМЛЮ. И МНОЗИ ГРАДИ ТОГДА ПО  
 ЖЖЕНИ БУДУ(Т) И ЧЛ(В)ЦЫ В ТО ВРЕМЯ  
 О ТО ОУРАЖЕНИЯ СТРАШНАГО ГРО  
 МА ТОГО ОУЖАСТНЮ ВЕЛНКОЮ РА  
 СЛАБѢЮТЪ И ОУМИРАТИ НАЧНУ(Т)  
 МНОЗИ И Ѡ МОЛНИИ ИЗГОРАТИ  
 ГОРЕ ЖЕ ТОГДА ВСѢ(М) БУДЕ(Т), И СЕ БЕ(З)  
 ЗАКОННОЕ ЦАРЬСТВО ПОГЪБЛЕНО БУ  
 ДЕ(Т) Ѡ ДНІИ ТѢ(Х). БЛЖЕНІ БО ЖИВУ  
 ЩЕ В РИМЪСТЕМЪ ГРАДѢ В СІИ ГРА  
 ДЫ НИЖЕ СЯ КТО ВСЕЛИ(Т) ЛЮБО (В) АРЕМНІИ  
 НИИ В ПЕ(Т)РИАѢ А ЛЮБО ВО ОСТРОВЕ  
 НИИ В КАЛЪРЕ ГРАДѢ ДА ПОЧИЕТЪ  
 Л. 416 об.

А ИНДУ ВСЮДУ БРАНИ И СМЪЩЕНІА  
 И ГОЛКА ВЕЛИКА БУДЕ(Т). ТАКОЖЕ РЕЧЕ  
 ГѢ СЛЫШАТИ ИМАТЕ БРАНИ И СМЪ  
 ЩЕНІА (НО) <sup>1</sup> НЕ ТУ АБИЕ КОНЕЦЪ, И ПО СЕ(М)  
 ОУБО ВОСТАНЕ(Т) ИНЪ ЦАРЬ ВО ГРАДѢ  
 СЕМЪ И ТОН БУДЕ(Т) СОЛЪ ѠМЕТНИКЪ  
 ІС Х(С)ВЪ. И ПРЕВРАТИ(Т)СА НА ЕЛЛИНЪ  
 СКЮ ВЪРОУ. И СОТВОРИ(Т)СА НА ЕЛЛИНЪ  
 МѢСТО ИДОЛЫ. А ЦРКВИ ПОЖЖЕ(Т)  
 И Ч(С)ТНАГО КР(С)ТА НАРЕЧЕТЪ ЛАДНИЩЕ  
 И ЕРЕНСКІИ ЧИНЪ ВО(З)НЕАВИДИ(Т) И СОТВО  
 РИ(Т) ВЕЛИЮ СѢЧУ В ЛЮДЕ(Х). ТОГДА ПРЕ  
 ДАСТЪ ДРУГЪ ДРУГА НА СМЕРТЬ И  
 БРА(Т) БРАТА И ѠЦЪ СЫНА А СЫНЪ  
 ѠЦА ДА МНОЗИ ЖЕ НЕ ПОКЛОНА(Т)СА  
 ЗЛОБѢ ЕГО. ТО ТИ ЦР(С)ТВОВАТИ  
 ИМУ(Т) СО Х(С)МЪ. ТОГДА БУДУ(Т) ОСТРОВИ

Л. 417

ДУБМОНОМЪ ГНѢЗДА И СЕЛИЩА БУДУ(Т),  
 ЖЕ В ТО ВРЕМЯ. ЗВОНИ И ТРУБЫ НА  
 НЕБѢ(Х) ВЕЛИЦЫ, ВОСТАНЕ(Т) ЦАРЬ НА ЦА  
 РА И БУДЕ(Т) ТОГДА ПЕЧАЛЬ ВЕЛНКА И

<sup>1</sup> Но надписано над строкой.

явитсѧ огнь сѧ нѣси ꙗко молнии  
 борзостію вѣѣнающе все лице зѣ(м)ли  
 да вси се оувида(т) ꙗко се естъ начало  
 болѣзнемъ, скончавшѹ. же сѧ семѹ  
 царствѹ. и пото(м) царствова(ти)  
 ꙗ юноши бестѹдны и прѣвѹдѹт  
 в мирѹ ꙗ дѣи и нѣ, и потомъ  
 ра(з)гнѣвашесѧ межѹ собою единѹ  
 понде(т) в селѹнѣ и рече(т) селѹнѹ ты о  
 долѣши врагомъ свон(м). тогда  
 изгони(т) людие зѣ лѣ(т), мѹжи на бра(нѣ)  
 нѹ(т), и дастъ оружіе попо(м) и чер(нѣ)  
 цемъ и сотвори(т) корабль великѣи  
 Л. 417 об.

и прише(д) по(д) врата римѹ и рече(т) ра(д)ѹнсм<sup>1</sup>  
 римѣ ꙗ оулицы имѣѧ, ме(чѣ) бо твои  
 вѣстрѣ и стрѣлы твоѧ часты сѹ(т)  
 блѣжени живѹщии в тебѣ и тогда  
 собере(т) всѧ люди и черныѧ роды и вни  
 де(т) межѹ дѹдила и надѣла<sup>2</sup> ждѹще  
 противны(х) свон(х). а дрѹгѣи братѹ  
 собере(т) себѣ воѧ ѿ месопотоліи  
 и ѿ калѹды вѣстрова и пожене(т) всѧ  
 люди на воинѹ и попы и чернѣцы со  
 гнѣвомъ великимъ і иде(т) во але  
 зѧ(нѣ)дрѣю и тѹ нанѹ(т) противны(х)  
 свон(х). сѣи (ж) хоще(т) быти, а третѣи  
 бра(т) оустрои(т) себѣ воѧ ѿ фрѹгѣл  
 и карѹгил и ѿ галатил и ѿ арме  
 нил и ѿ аравил и вниде(т) в селѹнѣ  
 глѧ селѹне не ра(з)граблена бѹде(т) и не по

Л. 418

гибне(т) во веки и станѹ(т) противоѹ  
 себѣ. и сотвори(т) сѣчѹ великоѹ про  
 межѹ собою и сѣкѹтсѧ на части

<sup>1</sup> а҃ѹ — лигатура.

<sup>2</sup> Буква ѣ переправлена из в.



и оубиени бѣдѣ(т) и въ гѣ царствїе  
и пролине(т)сѧ кровь греческаѧ тако тѣ  
ча велика и поплвоу(т) людїе сѣченїи  
с кровню в море и не встане(т)сѧ ни еди(н)  
же и(х) и смѣситсѧ море с кровню  
и(х) за вѣ попришь, тогда бѣде(т)  
всѧка жена вдова. и начнѣтъ  
искати зѣ женѣ одинаго мѣжа  
и не веращѣтъ, и слыша(вѣ) ѿ ины(х)  
странѣ втроцы юнныѧ прїидѣ(т)  
к нимѣ и начнѣтъ блѣ(д) творити  
с ними, тако сви(нѣ)ѧ не имѣши смы  
сла. тогда же бѣдѣ(т) блѣени и(ж) на  
гора(х) и в пещера(х) слѣжа(т) бѣгѣ и всего  
Л. 418 об.

того не (со)творя(т) зла но ѡ себѣ пекѣ  
щесѧ бѣдѣ(т) чающе ѿ бѣга великиѧ  
мл(сѣ)ти добрыи агньцы хотѣтъ  
закланїи быти за хѣ. ѿ лѣкава(гѣ)  
антихриста. и пото(м) востане(т)  
нѣкаѧ жена ѿ понта именемъ  
модонна и ца(р)ствовати имать  
во градѣ александриѣнстемѣ и бѣ  
де(т) потворица дивола дщи  
во дни еѧ бѣдѣ(т) рати и оуби(сѣ)тва  
много по всѣмѣ оулицамѣ и во  
дворе(х) и оубие(т) дрѣгѣ дрѣга и бра(т)  
брата и сынѣ ѿца и ѿць сына  
и бѣде(т) злоба много в людѣ(х) во градѣ  
семѣ. и во сѣты(х) црква(х) бѣдѣ(т) блѣди  
творити гѣсли и пласаниѧ и  
пѣсни сотонины и порѣганиѧ

Л. 419

бѣсовскаѧ кон же члѣкъ не вида(лѣ)  
николи же ни видѣти можетъ  
но лѣе до тоѧ години та бо нечи  
сталъ царица бого(м) себѧ творити  
начне(т), и свои срамѣ ѡмы(вѣ)ши скве

рнѣти начне(т) люди греческиа.  
 и сѣаа сѣы(х) нечтити начнетъ  
 и ра(з)граби(т) сады црковныа и собере(т)  
 ч(с)тныа образы и сѣаа сѣы(х) еѡ(г)лѣа  
 и вса книги црковныа. и сотво  
 ри(т) грамоу<sup>1</sup> великѡ. и(з)зожжетъ  
 оугнеи и цркви ра(з)руши(т). и ска  
 ти же начнетъ мощи сѣыхъ  
 и не обераше(т) бгъ бо сохрани(т) и(х). и  
 тогда рече(т) вѣаиша та девица  
 ѡ нарицаемыи бже чи(м) вбленила(с)  
 есмь погубити твою памѣ(т) ѡ  
 Л. 419 об.

земля се бо еси видѣ(л) в мале что ес(м)  
 сотворила, и не могъ са еси ни  
 по власѡ моемѡ прикоснѣти се (ж)  
 рече(т) слово вѣаи(н)аа болши сего  
 слова рече(т). его же срамъ е(с) повѣ  
 дати горшаа дѣла еа. и ра(з)гнѣ  
 вается на неа гъ бгъ гарости  
 ю великою, и простре(т) гъ роуцѡ  
 свою на градъ сѣи. и послетъ гъ  
 архистратига своего миѡаила  
 да по(д)рѣже(т) его серпомъ и оберне(т)  
 имъ и оудари(т) его скипетромъ  
 и тако погуби(т) его с лю(д)ми и са  
 мѡю жерново(м) оберне(т) во глави  
 нѡ морьскѡю и тѡ погубнетъ  
 гра(д) сѣи и встане(т) са столпъ еди(н)  
 на торгѡ, в не(м) же сѡ(т) вложены

Л. 420

ч(с)тныа гвозди г(с)ни и(м) же пригво  
 ждено было тѣло гнѣ. на кр(с)тѣ  
 ти же гвозди запечатани сѡ(т) в в(р)хоу  
 столпа. во златомъ бо(л)ванѣ  
 коньста(н)тинно(м) црѣмъ блѡдоми сѡ(т)

<sup>1</sup> В рукописи ошибочно грамоу, должно быть: громау.

до втораго пришествиѧ г҃на на  
 вѣ(л)иченіе жидомъ, приходяще (ж)  
 корабленицы вѣзати начинѣтъ  
 корабли свои и плакатисѧ на(ч)нѣ(т)  
 гл҃юще градъ нашъ старын и погрѣ  
 же(н) естъ, во нь же приходяще  
 кѣплю дѣлхомъ и вбогатѣхо(м)  
 бѣде(т) же пла(ч) оу столпа того за  
 мѣ днѣи тогда же и(м) гавл(т)сѧ г҃  
 грады ꙗже ннѣ сокровенїи сѣтъ  
 в гора(х), вифсанда харази(н) капє(р)на  
 оумъ, в харазинѣ бѣде(т) черница

Л. 420 об.

дѣвою сѣдаши в кѣльи свои и  
 оуслышишѣтъ птицѣ поюще в вино  
 градѣ своемъ таковы(х) пѣснен  
 оумъ чл(в)чскїи не смысли(т) она же  
 оукры(в)ши вконца восхоуще(т) позрѣ  
 ти еѧ и птица во(з)летѣвше за  
 шибетсѧ в лице черницѣ тон,  
 и в тон ча(с) зачне(т)сѧ сынъ агѣбє<sup>1</sup>  
 и родитсѧ антихристѣ сотона  
 и воскормлє(н) бѣде(т) в вифсандѣ,  
 а царствовати начне(т) в капє(р)на  
 оумѣ, сего ради г҃ рече, тр(и)жды  
 гл҃а люте тебѣ харазинъ и зло  
 тебѣ ви(ѳ)санда горе тебѣ капє(р)  
 наоумѣ, вознесешисѧ до небѣ  
 и до ада снидеши, тогда повелѣ  
 ниемъ бж҃їимъ прїиде(т) михан(л)

Л. 421

изо вострово(в) морьски(х) и сѣде(т), во  
 ієр(с)лиме цр҃емъ на вѣ лѣ(т) цр҃(с)твѣѧ

<sup>1</sup> В рукописи ошибочно гагѣбє, должно быть: пагѣбє.

и тогда прише(д) сынъ пагѣбѣ  
 н(з) капернаоу(ма) послѣжи(т) михан  
 лѣ црѣю во іер(с)лимѣ и бѣде(т) во(з)любле(н)  
 миханлѣ и бѣде(т) оу него в первы(х)  
 слѣга(х). миханлѣ же не знае(т) его кто  
 есть а ѡ(н) михана знае(т). и слѣжи(т)  
 емѣ бжїимѣ повелѣніемѣ и егда (ж)  
 прїнде(т) емѣ аї лѣ(т) миханлѣ црѣ  
 ствѣѣ во іер(с)лимѣ, тогда сынъ  
 пагѣбе начне(т) ходити по своен во(ли)  
 проявлѣѣ свое царствіе егда (ж)  
 прїнде(т) въ бї лѣто тогда прїн  
 де(т) црѣ миханлѣ на мѣсто го(л)го  
 фы идѣже распл(т)сѣ гѣ ншѣ и на  
 томѣ мѣсте с нѣси прише(д) кр(с)тъ  
 Л. 421 об.

стане(т) на воздѣсѣ [предѣ] <sup>1</sup> миханломѣ и  
 снемѣ миханлѣ с себѣ венецѣ и во(з)  
 ложи(т) на кр(с)тъ всѣ(м) люде(м) видѣщи(м)  
 и воздѣ(в) рѣцѣ свои горѣ на нѣо  
 и дастѣ цр(с)тво бгѣ и ѡцѣ и то(г)да  
 збѣде(т)сѣ пр(б)рочество двѣдово глѣ  
 ще в послѣднѣѣ днѣ ефиѡпнѣ  
 вари(т) рѣка еѣ к бгѣ того ради ефи  
 ѡпнѣ нарече греческїи іако ѡ пле  
 мени ефиѡпнѣ алимпиана сына  
 ефиѡпнѣ ннѣ дщери фола царѣ  
 ефиѡпскаго того ради реченнѣ  
 есть. ефиѡпнѣ вари(т) рѣка еѣ  
 к бгѣ в послѣднѣѣ днѣ и взыде(т)  
 кр(с)тъ с венцемѣ на нѣо всѣмѣ  
 людемѣ видѣщи(м). и црѣ михан(л)  
 предастѣ дхѣ свои в рѣцѣ гѣи

Л. 422

и оусне(т) сно(м) вѣчны(м) и тогда воскри  
 ча(т) вси люде горце вопиюще горе

<sup>1</sup> Добавлено нами.

намъ братиѣ тако оуже погнѣхо(м)  
 дне(с̃) занѣ полѣднѣе слнѣце и тогда  
 ра(з)рѣшитсѣ всѣа власть и ста  
 рѣиши(н̃)ство, тогда шбличи(т)сѣ  
 сынъ родивыисѣ ѿ племени дано  
 ва по пророчествѣ такоа патриа(р)ха  
 и еже рече видѣ змиѣ лежаща на  
 пѣти имающа конѣ за пѣтоу  
 и падесѣ конь на ногѣ заднюю ж(д)ы(и)  
 избавлениѣ ѿ гѣ. что е(с̃) конь  
 что е(с̃) послѣднѣи да и бѣдѣ(т) тогда  
 стѣи то тако на конѣ(х) сѣдѣща на  
 вѣре приходити начнѣ(т) на сына  
 пагѣбѣ, ѿ(н̃) же начне(т) хрѣпати  
 рекше блзнити своимѣ злымѣ  
 Л. 422 об.

помышленѣи и знаменѣи чю(до)творе  
 нѣа во шчию мечто(м) творит чюдѣ(с̃)  
 много на земли гора(м) повели(т) с мѣ  
 ста сходити а слнѣце во тмѣ пре  
 ложитсѣ и лѣна в кро(в̃) премени(т)сѣ  
 тѣми лживымѣ словесы и знаме(н̃)  
 ми и мечтами блзнити начне(т)  
 аще бы емѣ было мощно избра(н̃)ны(ѣ)  
 прельстит такоже рече гѣ видѣ(х)  
 оубо патриа(р)ха тако оумнымѣ  
 шчимѣ и разѣмѣ хотѣщее вы(ти)  
 ѿ прельстиваго змиѣ сего рѣ(к̃)ша(г̃)  
 ѿ сына пагѣбы, печаль и бѣдоу  
 сице чл̃комѣ гл̃а. ѿ лица твое(г̃)  
 гн̃ чл̃(в̃)чю родѣ сп̃сениѣ пождоу  
 гѣ же тоу лбне ѿвѣща сего ради  
 естъ се аще бы емѣ мощно и(з)бра(н̃)ныѣ<sup>1</sup>

Л. 423

моѣ прельстити иде(т) во сынъ пагѣ  
 бы во нер(с̃)лимѣ и сѣде(т) в цр̃кви тако

<sup>1</sup> Последняя буква приписана на нижнем поле листа.

БОГЪ ЧЛ(В)КЪ С ПЛОТИЮ Ѡ ЧРЕВА МАТЕ  
 РНА РОЖЕ(Н) А НЕ Ѡ ЧЛѢСКА СѢМЕНИ РО  
 ЖЕНЪ. НО ПЛОТИЮ КОЛѢНА ДАНОВА  
 ТАКОЖЕ І НЮДА ПРОДАВЫН ГѦ Ѡ КО  
 ЛѢНА ТОГО ЖЕ. ДАНО БѸДЕ(Т) ЦА(Р)СТВО  
 ЕМѸ НА Г ЛѢТА А ТРИ ЛѢТА  
 АКИ Г М(С)ЦА, А Г М(С)ЦА АКИ ТРИ  
 Н(Д)ЛИ А Г Н(Д)ЛИ АКИ ТРИ ДНИ А  
 Г ДНИ АКИ Г ЧАСА А ТРИ ЧСА  
 АКИ УКО МГНѸТЬ. А Е ЖЕ ЛѢТО  
 БѸДЕ(Т) САНОВИ(Т) ТАКО ЧЛ(В)КЪ А В Е ЛЕТО  
 БѸДЕ(Т) ВЛАСИ ЕГО ТАКО СТРѢЛНЕ А  
 УКО ЕГО БѸДЕ(Т) ТАКО ЗВѢЗДА ЗА(Р)НАА  
 ТАКО ЛВѸ НОКТИ ЕГО ОУ РѸКЪ И НО(Г)  
 ТАКО СЕРПЫ И СТОПА НОГѸ Е(Г) ДВѢ ПАДИ <sup>1</sup>  
 Л. 423 об.

И ОУМНОЖИТСА ЗЛОБА Е(Г) МНОГИ ПРЕ(Л)  
 СТИ(Т) К СЕБѢ ВѢРОВАТИ А НЕ ВѢРѸ  
 ЮЩИМЪ В НЕГО ЦР(С)ТВОВАТИ ИМѸ(Т)  
 СО Х(С)ТОМЪ ВО ВЕКИ. А ВѢРЮЩИ(М)  
 В НЕГО УГНЬ НЕГАСИМЫН. ГЪ ЖЕ БГЪ  
 НЕ ТЕРПА ПОГИБАЮЩИ(Х) ВИДѢТИ  
 ЛЮДИ СВОИ(Х). И(Х) ЖЕ ИСКУПИ СВОЕЮ  
 КРОВИНЮ. ТОГО РАДИ ПОВЕЛѢ ІАЕ  
 И ЕНОХѸ УБЛАЧИТИ ЕГО ВЪ Г Е ЛѢТО  
 ЦА(Р)СТВА ЕГО ВЫИДЕ(Т) ИАА И ЕНО(Х) И(С)  
 ПѸСТЫНИ НА УБЛАЧЕНИЕ СЪПРОТИ  
 ВНОМѸ УБЛАЧИТИ ЛЕСТЬ ЕГО ПРЕ  
 ДО ВСѢМИ ЧЛКИ И ЛЮДИ Е(Ж) ВИДѢ(В)ШЕ  
 ЕГО ПОСРАМЛЕНА Ѡ РАБА БЖІА ТО  
 ГДА(Ж) ОУЗРА(Т) ВСИ ЛЮ(ДИ)Е НА ЧЕЛѢ ЕГО НА  
 ПИСАНО ГРАМОТОЮ СЕ АНТИХРИ  
 СТЪ НЕ ВѢРЮИТЕ В НЕГО И ПОВЕЖА(Т) <sup>2</sup>

Л. 424

Ѡ НЕГО. АНТИХРИСТЪ ЖЕ СА(М) СЕБѢ

<sup>1</sup> Конец слова написан на нижнем поле рукописи.

<sup>2</sup> Конец слова дописан на нижнем поле рукописи.

оувѣда(ѿ) величѣна ѿ всѣ(х) небрего  
 ма и ра(з)гнѣва(ѿ)сѧ гнѣво(м) велики(м)  
 и паростию оусекне(т) илю и ноха<sup>1</sup>,  
 в цркви на жертвеннице такоже нѣ  
 ции глѣютъ тако ѿ ильины крови  
 загорн(т)сѧ земля не е(сѣ) тако но а  
 глѣтъ гнѣ повелѣние(м) бжѣимъ  
 снесе(т) с нѣсе и зажже(т) землю анти  
 христа же вознесе(т)сѧ на облаце  
 на воздѣсѣ пре(д) бга. тогда после(т)  
 бгѣ аггѧ своего на землю и во(з)мет  
 ч(сѣ)тное древо ел(г)лиа сосѣды црко(ѿ)  
 ныѧ. и гвозди рѣкъ и ногѣ его.  
 во(з)несе(т) на нбо тогда вознесѣтсѧ  
 вси правѣ(д)ницы и оубѣиѣи ѿ анти  
 христа на облаце(х) и начне(т) земля

Л. 424 об.

горѣти и згорн(т) земля ѿ лако(т) во  
 глѣбинѣ и згорѧ(т) горы великиѧ и (з)го  
 ра(т) древа великиѧ и всѧкъ скотъ  
 и всѧкъ гадъ и всѧка птица,  
 тогда ѿверзе(т) бгѣ дѣвѣ(т)ры вели  
 киѧ восто(кѣ) западѣ сѣверѣ югѣ  
 ра(з)вѣю(т) всѧкоу сквернѣ ѿ земля  
 и всѧ(кѣ) пра(х). и не бѣде(т) на нѣи го(р)ни  
 камени ни вертепа но бѣде(т) оубо  
 тако хоратниѧ, тогда после(т) бгѣ  
 миѧила и гаврила и во(з)мѣ рога  
 овна на облаце(х) и снидѣта на  
 землю и вострѣбита в рога о(в)на  
 в полѣнощи и ѿ гласа того потрѧ  
 сетсѧ земля. и тогда телеса  
 члѣѧ вснѣютсѧ во гробѣ(х). тако  
 паоучина и паки вострѣбита

Л. 425

<sup>1</sup> В рукописи ошибочно и ноха, должна быть: и еноха.

в кѡры и телеса созиждѣтсѧ и  
 егда же вострѣбѣтѧ пре(д) зарю,  
 тогда востане(т) всѧка пло(т) члѣска(ѧ)  
 ѿ востока и до запада бѣде(т) всѧ(ѧ)  
 чл(ѧ)къ во единѣ адамѣ и жены во  
 единоу евреѣ. тогда сниде(т) с нѣси  
 великѣи ч(ѧ)тныи кр(ѧ)тъ с тысяща(ми)  
 аггль идѡщи(х) пред ни(м), тогда,  
 аггль возопие(т) глѧ гласо(м) велики(м)  
 слыши земля и креписѧ, глѣтъ  
 гѣ бѣтъ дне(ѧ) во схождѣ на тѧ та  
 ко глѣ(т) оуслышитсѧ гла(ѧ) тѡи ѿ  
 востока до запада, тогда а(н)ти[христѣ] <sup>1</sup>  
 с слѡгами своимѣи и воскре(ѧ)четѣ  
 зѣбы своими хотѧще бежати  
 тогда невидимоу силоу держи(м)  
 бѣде и не во(з)могѡу(т) бежати тогда (ж)

Л. 425 об.

звѣзды спадѣ(т) и лѣны не бѣде(т) и слнѣ  
 затворитсѧ нѣса и море пресѧкне(т)  
 тогда бѣтъ сниде(т) на землю сѣдити  
 всѣ(м) прежде всѣ(х) всѣди(т) антихриста  
 и силы его и после(т) ѧ во тмѣ кромѣ  
 шнѡю и пото(м) всѣди(т) ро(д) евреѣскѣи  
 и после(т) во адѣ пренсподнѣи. и пото(м)  
 вопроше(н) бѣде(т) родѣ члѣскѣи иже  
 приѧша стѡе кр(ѧ)щенїе тогда по  
 вели(т) гѣ аггломѣ своимѣи избраа(н)ныѧ  
 изобрати праведныѧ ѿ грѣшнѣи  
 къ. и станѣ(т) вси прав(д)ницы оде  
 снѡю бѣга и просветѧ(т)сѧ лица и(х)  
 ѧко слнѣ. а грѣшнѣи помраче  
 ни бѣдѣ(т). и рече(т) гѣ прав(д)ны(м) дне(ѧ) со  
 мною есте, а грѣшны(м) рече(т) гѣ ѿ  
 идете ѿ мене проклѧ(тѣи) во огнь вѣ(ѧ)нын <sup>2</sup>

<sup>1</sup> Окончание слова писцом не дописано.

<sup>2</sup> Окончание слова дописано на нижнем поле рукописи.

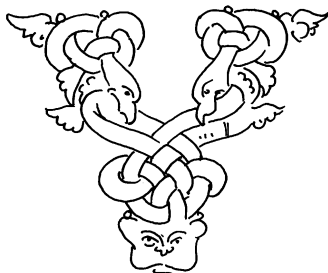


Л. 426

мѹчитисѧ оҹготованныи днѧ  
 ѡвоѹ и аггеломѹ его ꙗко не сотво  
 ристе волю моеѧ тогда погнанїи<sup>1</sup>  
 бѹдѹ(т) в мѹкѹ ꙗко ско(т) и ра(з)дѣлѧсѧ  
 по дѣломѹ свон(м), шѡи во шгненѹю  
 рекѹ а нїи в червь неоҹсыпающїи  
 а нїи в седмооҹстнын кладезѹ  
 а шѡи во тмѹ а нїи во мра(з) а нїи  
 в смолѹ тако и(м) во веки мѹчитисѧ  
 тогда (ж) рече гѹ ѡдеснѹю прав(д)ны(м)  
 прїидѣте бл҃гословенїи ѡца мое(г)  
 наслѣдѹице оҹготованное ва(м)  
 цр(с)тѡе нб(с)ное ꙗко сотвористе  
 волю мою и терпѣсте всѧкѹ стра(с)  
 на землїи имени моего ра(дн). и ннѣ  
 прїидѣте и прїимѣте оҹготова  
 ва(м) ѡцѹ мои цр(с)тво нб(с)ное того

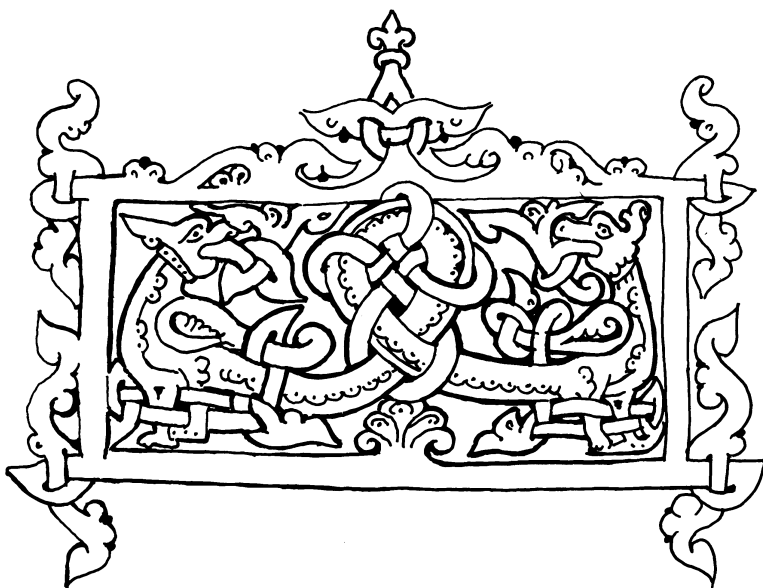
Л. 426 об.

желающе братне потщн(м)сѧ и  
 потрѹдимсѧ и к бгѹ пристѹпи(м)  
 посто(м) и мл(с)тынею да не глїи сподо  
 блени бѹде(м). то(ж) цр(с)тво приѡти  
 со ѡцѣмѹ и с снѡмѹ и со стѹымѹ  
 дхѡмѹ в бесконечныѧ вѣки ами(н). ~



<sup>1</sup> ѡи —лигатура.





#### МЕФОДИЯ ТАГАНЬСКОГО О ПОСЛЕДНИХ ВРЕМЕНАХ\*

Пусть же всем будет известно, что девственниками были Адам и Ева, когда они были изгнаны из рая. Через 30 лет после изгнания из рая<sup>1</sup> [у Адама и Евы] родился сын Каин и сестра его Каламана<sup>2</sup>. И снова через 30 лет [у Адама и Евы] родился сын Авель и сестра его Дебора<sup>3</sup>. Когда прошло 120 лет жизни Адама [на земле], начал завидовать (Адаму и Еве) Сатана. Злой дьявол стал возбуждать Каина против брата своего Авеля. Каин же был обольщен обманом дьявола, взял камень и убил брата своего Авеля<sup>4</sup>. И этот Авель был первым мертвецом на земле<sup>5</sup>. Тогда же узнали Адам и Ева о смерти своего [сына] Авеля. Они оплакивали Авеля год. Когда прошло 309 лет первой тысячи [от сотворения мира], и это был первый век, в 30-й год [которого] родился [сын у Адама], похожий на Адама<sup>6</sup>. В 400-й год<sup>7</sup> сыновья Каина разошлись страстью, и со страхом терпели их жены. Узнав же [об этом], Адам опечалился очень. В 30-й же год первой тысячи [от сотворения мира] большой страстью жены разгорелись на злые дела и было указание всем смотрящим. И осквернились [жены] грехами своими. В 800-й год жизни Адама умножились скверные грехи от сынов братоубийцы Каина. Умер же Адам в 530-й год первой тысячи<sup>8</sup>. Сифово же племя отделилось от [племени] Каина. И вывел Сиф род свой наверх, на гору, которая была около рая<sup>9</sup>. А Каин стал жить с родом своим в том месте, где гнусное убийство брата своего совершил. И [было] 40 лет Ареду, [когда] в 330 году восстали коварные люди и хитрые, Увень и Тувень, дети Ламеха<sup>10</sup> слепого, убившего Каина. Ими же, злокозненными грешниками, овладел дьявол в седьмой день<sup>11</sup>. В 500-й же год второй тысячи еще больше воспламенились на злые дела люди и были [они] хуже [людей] первого [тысячелетия]. И начали по-скотски садиться жены на мужей. И мужчины, которые от Каинова ро-

---

\* Перевод Л. Н. Смольниковой.

да, те же нечестивые грехи начали совершать. В 700-й же год Аредовой жизни<sup>12</sup> второй тысячи [лет от сотворения мира] увеличил лукавый и хитрый дьявол нашествие грехов. [Он] соблазнил сынов Сифовых грехами. И разгневался Господь Бог гневом великим [на людей] за злые дела их, за то, что [люди] осквернили землю грехами своими<sup>13</sup>.

Когда прошла вторая тысяча [лет], послал Бог ангела своего к Ною, чтобы сообщить ему о потопе и [так] сказать: «Хочу устроить потоп на земле, поскольку земля наполнилась [людскими] грехами, пусть [люди] покаются в грехах своих, [тогда] прошу им гнев свой. А ты начни делать ковчег, ибо следует войти в ковчег тебе, и жене твоей, и сынам твоим, и женам сыновей твоих». Пришел Ной на гору Араратскую<sup>14</sup> и стал делать ковчег, как велел ему ангел Господа. [Известно, что] испокон веков дьявол — ненавистник человеческого рода. [Дьявол] прикоснулся к жене Ноя [и] сказал ей: «Спроси, куда ходит муж твой». Она же ответила ему [дьяволу]: «Тверд муж мой, не могу я спросить его». И сказал ей дьявол: «Есть трава, [что растет] над рекой, [она] вьется около дерева. Ты же возьми цвет той травы и закусай с мукой и тем [кислым напитком] напои его [Ноя], и [он] расскажет тебе все». И [вот] сошел Ной с горы, чтобы поесть. И сходил [он с горы] в третий месяц в течение всех семи лет [строительства ковчега]. [Когда] же сошел [Ной] с горы, то сказал жене своей: «Дай мне выпить квасу, ибо я истомился жаждой от дела своего». Она же, наливши чашу квасу, [сделанного по дьявольскому наущению], дала ему. Выпив, Ной сказал: «Есть ли еще?» Выпив же три чаши, лег, ибо хотел отдохнуть. И вот, когда [Ной] стал весел, она начинала говорить ласковые слова ему: «Господин, скажи мне, где ходишь?» Он же не сказал ничего ей. А она стала [еще] больше ласкаться [к Ною] и по дьявольскому наущению [говорить стала разные] лстивые слова. [Ной] разомлел и ответил, сказал, ей: «Ну что ты хочешь от меня услышать? Послал Бог ангела своего ко мне, и сказал мне [ангел]: „Хочет Бог устроить потоп на земле“. И [ангел] велел мне сделать ковчег, [чтобы] войти мне с тобой, и сыновьям моим, и женам их. Вот уже я сделал его за семь лет». И когда [это] сказал [Ной], то пошел [дьявол] на гору. И вошел [дьявол] на гору и, увидев ковчег, и рассыпал его, как прах<sup>15</sup>. И плакал Ной 40 дней, и явился ему ангел Господа, говоря [так]: «Я тебе сказал, [чтобы ты никому] не говорил. Зачем ты рассказал жене своей о делах своих?» Поэтому опять Бог [мною] послал знамение свое. Ныне же прощает тебе Бог грех твой. Начни строить второй ковчег»<sup>16</sup>. [Ангел] показал ему дерево негниющее, [называющееся] килитнор<sup>17</sup>, и сказал: «Из этого дерева делай [ковчег]». Ной же оделся во власяницу и отстригся от жены своей и головы своей не чесал<sup>18</sup>. Через 30 лет сделал Ной ковчег в длину 300 локтей<sup>19</sup>, а в ширину 80 и в высоту 30 [локтей]. И спустился [Ной] с горы, приказав людям каяться в грехах своих. Они же не послушали слов его. И сказал ангел Господа Ною: «Пойди в ковчег свой с женой твоей, и сыновьями твоими, и с женами сыновей твоих. Возьми с собой по два животных из всех [существующих] четвероногих: [от] скота, от гадов [пресмыкающихся] и от птиц». Ной спросил: «Как я могу созвать [по два] от всех животных?» Ангел Господа принес ему бильце [маленькую доску, в которую быют для подачи сигналов] с неба и ска-

зал ему: «Ударяй, став прямо у ковчега». Ной же сделал так, как велел ему ангел Господа. Уже звал всех родственников и всех животных в ковчег. И созвал [он] с воздуха птиц небесных. Дьявол же, не желая добра человеческому роду, но стремясь погубить весь человеческий род, дотронулся до снохи Ноя<sup>20</sup> и сказал ей: «Не ходи без моего повеления в ковчег». Тогда повелел Бог дождю идти с небес ливнем, и повелел Бог тридцати китам сойти с мест своих, ибо они долго оставались без движения в тридцати концах морских<sup>21</sup>. И пошла вода от всех концов морских на землю, и было несчастье великое, и [раздавался] плач горький людей. И превратилась радость их в плач, и веселье их [превратилось] в рыдание. И так без милости поглотила вода всех живущих на земле. И стала подниматься вода на горы высокие. И тогда не пошла сноха Ноя в ковчег по дьявольскому наущению. Ной же стал звать ее в ковчег, говоря [просто]: «Иди». Она же не шла, но ждала [то], что ей велел бес. Ной же [повторил]: «Иди, грешница, иди, обманщица». Она же стояла, ожидая, [когда позовут и дьявола]. И когда сказал Ной: «Иди, дьявол, в ковчег», то она пошла и дьявол с нею вошел в ковчег<sup>22</sup>. Шел же дождь 40 дней и 40 ночей, и вода поднялась над горами Араратскими на 15 сажень. Тогда же окаянный дьявол, который хотел потопить весь род [человеческий], превратился в мышь и начал грызть дно ковчега. Ной помолился Богу, и [вот] взволновался лютый зверь [и] выскочили из его ноздрей кот и кошка и, прыгнув, удавили дьявола в образе мыши<sup>23</sup>. И [так] и не сбылось дьявольское злоумышление. Стояла вода на земле 13 месяцев<sup>24</sup>. Тогда же Ной стал спрашивать, видна ли суша. И выпустил Ной голубя из ковчега. Голубь же, пролетав много [и] не найдя земли, возвратился в ковчег. И потом выпустил Ной ворона. Ворон же, полетав, нашел землю и не возвратился в ковчег. Ной же проклял [ворона], ибо не послушал тот его повеления<sup>25</sup>. И потом [Ной] выпустил еще голубя. Голубь же, полетав, нашел землю и, отломив сучок масличный, принес в клюве своем к Ною в ковчег. Тогда Ной, очень обрадовался и восславил Бога, говоря [так]: «Господи Боже мой! [Снова] Ты удостоил меня увидеть землю, [сотворенную Тобой], в тринадцатый месяц, поставив меня на земле Своей». И повелел Бог ветрам прогнать [ковчег] на горы Аравитские, где он [и] создан был<sup>26</sup>. И пристал [ковчег] к горе Араратской. Тогда Ной помолился Богу, [потом] вышел из ковчега. И жена его, и сыновья его, и жены сыновей его [также вышли]. Ной [выпустил] всех животных из ковчега на землю, а всех птиц на воздух, и стал жить Ной с детьми своими на земле своей.

В первые же 100 лет третьей тысячи родился у Ноя сын, и был он назван Мунтом. И расплодился [размножился] сыновья Ноя: Сим, Хам, Иафет. В 300-й же год разделили землю сыновья Ноя: и была дана Симу восточная страна, Хаму — южная, а Иафету — западная. Мунту же братья части не выделили. Отец послал его в северную часть земли<sup>27</sup>. И было жизни Ноя 908 лет, [когда] он преставился. После смерти Ноя, в 500-й год третьей тысячи [от сотворения мира], внуки [одного из родов] Ноя стали ставить себе столп, говоря [так]: «Если устроит Бог второй потоп, то на столп забравшись, избавимся [от потопа]»<sup>28</sup>. Третий же [род] из десяти родов не пришел к ним [на помощь]<sup>29</sup>, говоря: «Если устроит Бог второй потоп, [то] будет воля Его — или жить, или умереть нам; [да исполнена] будет воля

Его»<sup>30</sup>. Они же делали столп семьдесят лет<sup>31</sup> и сделали его выше облаков. Богу же неугодно было дело их. И [вот однажды] они легли [отдохнуть] на столпе. И было рано, [когда] они встали, желая работать. И [вдруг] начали они говорить на разных языках, ибо разделил их Бог на двенадцать языков. И вот напал на них страх, и трепет, и ужас. И соскочили они со столпа на землю, [и] разошлись в двенадцать разных стран земли. Каждый из них [пошел] со своим родом. [Тогда] выпустил Бог четыре ветра великих: на восток, запад, север, юг. И [полетели] все 12 ветров, и разрушили столп до земли<sup>32</sup>. Сын же Ноев Мунт, год живя в северной части земли, принял дары многие от Бога и премудрость астрологическую изобрел<sup>33</sup>. К нему пришел Неврот научиться закону, как ему царствовать над людьми. Неврот же, брат Невронов, был от племени Симова. И тот первый царствовал в Вавилоне великом городе<sup>34</sup>. И потом сделался царем [в Вавилоне один] из сыновей Хама, которому было имя Опий<sup>35</sup>. В... 79<sup>36</sup> год третьей тысячи, в третий год царствования Неврота, послал Неврот мужей из племени Афета, мужей сильных, и мудрых очень, и хитрых во всем. Они пошли на север к Мунту, сыну Ноя, и построили ему город. И Мунт назвал город в честь себя. Очень мирными были царства Мунта и Неврота. Во время [же] царствования сына Неврота не было мира, но люди воевали друг с другом. И написал Мунт к Невроту, в царство Ахимово. Ибо это были первые цари на земле. И с тех пор [как] узнали люди об этом, то начали ставить над собой царя. После царствования Неврота, в 504-й год, начали воевать [люди], и было завоевано египетское царство Невротом царем. [Еще] завоевано было племенем Неврота царство Вавилонское... \* Хузита<sup>37</sup> взял жену себе из племени Хама. [Когда] умер Хозит, взял внук его Исудея мать свою себе в жены. И родила она ему сына Ахорозию<sup>38</sup>. Этот же [Ахорозия] собрал войско многочисленное, и пошел [воевать против] племени Хама, и взял [это племя] в плен, и пожег всю землю западную. Во второй же год царствования Ахорозии, сына Хузита, собрались сыновья Хама и пошли на восточную часть земли сражаться с царем Ахорозией. Было же у них только три тысячи [и] 20 пеших воинов. Услышал же Ахорозия [об этом] и позволил себе пренебрегать ими [до тех пор], пока они не перешли третью реку. Тогда же Ахорозия царь выпустил против них воинов своих, которые ездили на слонах и побивали всех. И не спасся от них никто, и сыновья Хама [тоже не спаслись]. И потом стали воевать цари. Когда закончился четвертый год, пришел сам Приор<sup>39</sup> царь на Коникаронир восточных земель, и взял в плен семь городов, и сотворил насилие всей земле их, и пошел на три царства индийские. И послал войско, и сжег их [царство] огнем. Когда [Приор] пришел в пустыню Савы, то убил род потомков Измаила. Этого Измаила Авраам прижил от рабыни своей, Агари, а Исаака [родил] от Сарры<sup>40</sup>. Измаил же насмехался над Исааком, враждуя с ним. И пришел же ангел Господень к Аврааму и сказал ему: «Прогони рабыню свою и сына ее в пустыню Савы»<sup>41</sup>. Измаил же жил с матерью своей [в пустыне]. [Он женился], и у него родилось много детей. Приор [же] царь перебил их, а некоторые разбежались. Они убежали в пустыню Етривскую, [где] опять размножи-

---

\* Смысл в этой части текста затемнен и не вполне ясен для перевода.

лись и заселили пустыню ту племенем своим. И было их так много, как саранчи. Они ходили обнаженными и ели вареное мясо верблюжье и пили кровь животных и молоко [кобылиц]. Потом эту землю получили сыновья Измаила Орив, и Зив, и Зевей, и Салман <sup>42</sup>. Они стали воевать [с другими народами] и дошли до Евфрата и от Евфрата до Тигра, от Тигра до Салдукеи великой, и даже до Рима. И завоевали они Рим, и царствовали [там] семь лет. [Потом] они начали строить себе корабли и, как птицы, стали носиться [в них] по морю. Оттуда же они отправились [войной] на Израиль.

Израильяне же, услышав об измаильянах, все разбежались [и попрятались] в пустыни, и в горы, и в пещеры земные. Гедеон же на токе своем веял пшеницу <sup>43</sup>, когда пришел к нему ангел Господень, [так] говоря: «Устрашился ли ты?» Он же ответил: «Хочу скрыться от измаильян». И сказал ему ангел: «Не беги, но укрепись против них, и ты одолеешь их». И, это сказав, стал невидим. [Гедеон] сказал про себя: «Спрошу Господа Бога моего. [Пусть] мне знак [от него] будет, правда ли это <sup>44</sup>. Вот положу я руно <sup>45</sup> на ток свой. Если правда, то, что сказал мне ангел, пусть будет на этом руно роса, а на всей земле [пусть будет] сухо». И было так. И ниспослал Бог на руно росу, а на всей земле [было] сухо. И сказал Гедеон: «Еще, Господи, спрошу Тебя. Пусть будет на руно сухо, а на всей земле роса». И было так. И сказал Гедеон: «Господи, как я соберу израильян? [Ведь] все разбежались». И принес ему ангел рог барана Авраама и сказал ему [Гедеону]: «Затруби в этот рог». Он же [Гедеон] начал трубить, стоя на столпе. Звук же трубный был как гром. Где бы кто ни был: или в пустыне, или в горах земных, или в пещерах, — отовсюду тогда были позваны мужчины, и собралось [их] три тысячи. И сказал ему [Гедеону] ангел Господень: «Не давай им пить воды в течение трех дней, а в третий день вели им воду пить, не используя сосуды. Те, которые начнут воду пить, черпая [ее] пригоршнями, с теми иди [на битву]. Дай им оружие. Каждому мужу [дай] меч, копье, фонарь, трубу». И, это сказав, ангел Господень отошел от него [Гедеона]. [И, как велел ангел, Гедеон] не давал [мужчинам израильским] пить три дня. В конце же третьего дня [Гедеон] выпустил [мужей] на берег к воде. И упали на землю [мужи] [и стали] пить как саранча, а другие пили, [зачерпнув руками]. Он же этих, [которые пили пригоршнями] отобрал и набралось их 300 мужей, а других отпустил в селения. И повелел тем, [которые воду пили пригоршнями], взять с собой оружие: мечи, копья, [а также] фонари, трубы, и пойти с ним против измаильян <sup>46</sup>. Когда же [сошлись оба войска], тогда Бог покрыл полк измаильян темным облаком, а для Гедеона Бог сделал светлым день. Гедеон же сказал: «Еще спрошу у Бога, если дано мне Богом победить [измаильян], через самих измаильян пусть будет дано мне предсказание победы». И сказав так, [Гедеон] взял меч...<sup>\*</sup> взял слугу с собою, и пошел в полк измаильян. Пришел [Гедеон] к башне, и спросили его из башни: «Кто там?» Он же сказал: «Я пастух, пасу стадо». В башне же на возвышении лежали два измаильянина: один молодой, а другой старый. И сказал молодой старому: «В эту ночь я видел сон: с южной стороны с вы-

<sup>\*</sup> Слово неясно; в тексте: **подоко**.

сокой горы оторвалась гряда пшеничного теста со слоем ячневой крупы, смешанная с маслом, и докатилась до постели наших царей, и постели царей уничтожила, и царей наших»<sup>47</sup>. И сказал старый молодому: «Того не знаешь, что с южной стороны выйдет пророк по имени Гедеон и убьет нас и царей наших». Гедеон же, услышав то, сказал себе: «Воистину сообщил мне Бог, что я [смогу] победить этих [измаильтян]». И вышел Гедеон из полка измаильтян и велел воинам своим фонари со свечами поднять на копья. И, [сделав так], они окружили полк измаильтян, [после этого] одна за другой и затрубили все 300 труб разом. Измаильтяне же вскочили, и увидели огонь около себя, и [услышали] голос труб многих, и, объятые страхом, они побежали. И напал Гедеон на Орива и Зива, и угнал Зива и Салмана, и уничтожил всю мощь их, и оставил из них восемь племен<sup>48</sup>, которые он заставил бежать в пустыню Етрива, откуда те пришли. Там ныне и размножились [они].

И выйдет их еще семь тысяч в последние годы<sup>49</sup>, и завоюют они всю землю, и дойдут до Рима. И побеждены будут дважды римлянами, а в третий раз Рим возьмут, а других [городов] не завоюют. И дойдут [они] до Гавата великого, который [находится] за Римом. Ибо о том Гавате великом пусть сбудется предсказанное пророком Иезекиилем: «Сын человеческий! Зови зверей пустынных и привлеки их [к себе, так] говоря: „Собирайтесь и придите ко мне, [ибо] приготовил я вам великую жертву [то есть жертвенный пир]”. И они придут и съедят мясо сильных и выпьют кровь князей». В том же Гавате великом будут свергнуты все эллинские, [то есть греческие] вельможи, и будут они все взяты в плен измаильтянами. Очень велико будет сражение, а крови будет столько, что вол утонет в ней. Поскольку Бог назвал Измаила диким ослом, с гневом и яростью он послан на людей, и на зверей, и на всякое дерево плодоносящее. И будет пришествие его — казнь Божья без милости. И придут на них четыре казни [то есть Господь найдет на людей четыре наказания]: смерть, мор, разврат, разорение. Сказал Господь Бог Израилю: «Видишь, что, не любя вас, сыновьям Измаиловым [измаильтянам] я дал над вами силу. Пусть [они] возьмут землю христианскую, ради грехов ваших незаконных [я] так сделал»<sup>50</sup>. Ибо [грехи] так они творят: облачаются мужи в одежды блудниц и как женщины выставляют себя напоказ. Любуясь собой, ходят они по улицам городским, изменив естественные [физиологические] потребности в неестественные, как об этом Павел, великий апостол, сказал. Так же и жены их, как и мужья же их, творят. Совокупляются с одной женой отец, и сын, и брат. По этому поводу еще в свое время премудрый Павел сказал о них пророчески, после сошествия на него Святого Духа: «Бог предаст их постыдным страстям, ибо жены их изменили свою естественную потребность [физиологическую], также и мужчины оставили естественную потребность к женщине, разжигаясь страстью мужчины к женщине, творя злое дело». Поэтому Бог предаст их [грешников] в руки незаконных язычников, и от них, [язычников, люди] впадут в грех, [и] сами осквернены будут, [и] жены их от тех [измаильтян] скверных. И будут вместо них [господствовать] эти измаильтяне. Предана будет земля Персая [и] опустеет. И живущие на ней уничтожены будут. Эллада и греки впадут в беду и [в] плен [будут захвачены]. Остро-



ва поморские пусты будут, а живущие на них в плену уничтожены будут. Египет [и] Ассирия\* будут в плену. И мучимы будут без милости. И просить начнут от одного из сильных их семь мер золота. И будут живущие в Египте и в Ассирии в плену. И всемеро большей печалью наполнится земля, обижаемая от четырех ветров небесных. И будут измаильтяне как саранча многочисленны. И говорить начнут высокомерно против Бога до конца времени, установленного им [Богом], и до [конца] царства [их], и до [конца] числа лет [седмеричных]. Владеть начнут [измаильтяне] до края северного и до запада. И будут все под властью их: и люди, и скот, и птицы небесные, и [живущие] в водах морских. [Измаильтяне] владеть начнут горами, пустынями, и зверями луговыми, и деревьями, [растущими на] земле, и камнями [драгоценными], и богатством земным. И изобилие земное у них будет, и дома богатые, и дары многочисленные: золото, серебро и камни многочисленные, и одежды сверкающие, и хлеба. И все [это] им принесено будет. И наполнятся весельем сердца [этих измаильтян], убивающих [других людей]. Будут те [измаильтяне] без милости: требовать будут дани у сирот и у вдовиц, и у монахов, и без всякого страха издеваться будут над неимущими. Издеваться начнут они над [теми, кто] живет по закону Божьему. И будут [в] ужасе и в скорби [все], живущие на земле. Будет путь [измаильтян] от моря и до моря, от востока и до запада, от севера и до Евфрата. И будет путь их путем печали. И пойдут по нему старики и старухи, убогие и богатые, алчные и жадные, соединенные [вместе]. Восхвалять начнут людей мертвых [то есть живые станут завидовать мертвым], как и сказал Павел, великий апостол: «Если не придет первое дозволение [то есть Бог допустит первое бедствие], то не проявит человек свои грехи и не станет сыном зла. [Ибо] дозволение есть наказание, и наказание примут все живущие на [земле]». И осквернится вся земля кровью, и удержит земля плод свой. Ибо посланные на опустошенные земли будут скверны, потому что скверну приветствуют. Когда выйдут они из пустыни, то оружие свое [будут] закалять в чревах [женщин], и младенцев будут убивать, выхватывая их из рук матерей; и со своими женами начнут совокупляться в святых местах [то есть в церквях], а пеленами со святых икон коней [станут] покрывать. И будут [они] лукавы [то есть коварны] в своих речах, искушая род христианский. Как и сказал апостол Павел: «Не все христиане, только их 60 тысяч были избраны, которые не преклонились перед Вилом [Ваалом?], и потому люди израильские помилованы были». Также и в то время мало найдется истинных христиан. Как сказал Господь в Евангелии: «Многие тогда откажутся от веры святой, и от честного креста, и от причастия святых таин. Никем не будут принуждаемы, но по своей воле». И все это поняв, Павел, великий апостол, проповедовал, [так] говоря: «В последние дни отступят [люди] от веры, послушав духов лъстивых и учений бесовских<sup>51</sup>. И будет им печаль злая, друг друга [будут] ненавидеть, [будут] златолюбцы надменные и хулители Бога, родителей будут оскорблять, творить грехи по наущению дьявола [будут] неукротимые, не [будут] совершать добрых дел, [но будут] предатели и дерзкие грешники, а не бо-

---

\* В тексте: **Сүрья**.

голюбцы. Образ иметь [будут] Божий, а от силы его [Бога] отрекутся. И придут времена наказаний. Ибо [люди] начнут преследовать друг друга и [будут] золото брать, [будут] воры, мошенники, отступники, душегубцы. И [будут] те [люди] слугами дням тем». [Тех же, которые] боятся Бога, будут считать ничем. И будут сыновья измаильтян очень злые, и [тогда] прекратится служба Божья в церквах святых и пение [в церквах]. [И это будет] до тех пор, пока не закончится число царств их, которым была отдана вся земля. [Тогда] умрет печаль людей, и будут голод и смерть, и изнемогут люди, рассеются по всей земле как прах. И другая смерть от Бога будет. Праведных же и верных простит Господь, и станет явным, кого избрал Он. Как сказал Господь: «Благословимы вы, когда преследуют вас. Изгоню вас и скажу, что всякое злое слово, [сказанное] вам, есть ложь, [ибо это вы терпели ради меня]. Радуйтесь и веселитесь, ибо много вам воздастся на небесах».

От измаильтян [пришла напасть], и такая участь постигнет всех людей. [Ибо] не будет им спасения от Бога и избавления от [господства] измаильтян. И придет в запустение Персида, и поморская земля, и греческая, и Киликия, и Ассирия. И [те нечистые народы] завоюют весь Гават великий<sup>52</sup> и пойдут к овчьею полю<sup>53</sup>. И станут на овчьем поле, [и украсят себя] бесценными одеждами, и [будут] хвалиться, говоря [так]: «Где [же эти], называемые христианами? Вот погибли они от рук наших. Они же думали, что мы погибнем. И поэтому неразумно верили этому. Ты же, Бог [властвуешь] на небесах, а мы, [измаильтяне, распоряжаемся] на земле. И нет сейчас никого сильнее нас на земле [этой] под небесами<sup>54</sup>. Вот есть море Ефиопское, на нем же [стоит] город, называемый Ефиопия. Ибо о том городе Господь поведал через пророка Иезекииля<sup>55</sup>: „Ефиопия предварит [всех на пути] к Богу”. Это значит, что молитва христианская как трубы, [которые] воспевают Бога. И поведают еще: „Есть на море Ефиопском город, называемый Ефиопия”. Только он избежал нашего плена, [поэтому] пойдем и возьмем его». [Измаильтяне] соберутся и пойдут к тем воротам, которые издавна заперты, и никому [не удалось] их открыть. [Но в этот раз] по Божьему повелению откроются [ворота], и [измаильтяне], въехав [в город, будут сражаться] и, сражаясь, [дойдут] до Святой Софии. Как сказал пророк: «Восстанет на них царь смиренный». Ибо ангел [возьмет] Михаила [царя]<sup>56</sup> из Рима, принесет и положит его в Святой Софии, в алтаре. Тогда же [все] христиане сбегутся в Святую Софию, громко крича: «Горе нам, братья, ибо уже погибает все от измаильтян этих». Он же [Михаил] стремительно поднимется, как от сна, и возьмет меч свой и скажет: «[Дайте мне коня] быстролетного». Против них [пойдет] с великой яростью и поднимет меч свой на них. И ангел Господень, [который сначала] был с ними [измаильтянами], будет с Михаилом против них. И расслабится сердце их [измаильтян, станет] как вода, и тело их [измаильтян] растает как воск, и превратится в ничто мужество их. И от страха того погибнут [измаильтяне], не могущие смотреть на силу Божию. И тогда победено будет Михаилом царем множество бесчисленное [измаильтян], а некоторые [из них] будут отогнаны, как скот. От страха Божия вынуждены будут народы, [покоренные] измаильтянами, прийти и поклониться Михаилу царю. [И так скажут]: «Мы твои пленники, а не христиане». Он же начнет отпускать каждого из

них к себе домой. Тогда разогнанные измаильтяне соберутся на овчьем поле. И станут всадники бок о бок, и начнут Богу отдавать луки свои и стрелы, и оружие свое, говоря: «Боже, дал Ты нам этим взять в плен всю землю, а сейчас отнял Ты от нас царство. Поэтому оружие свое возьми от нас». Тогда же, взяв много золота и серебра и придя [к царю Михаилу], поклонятся, говоря [так]: «О великий царь Михаил! Было [так, что] Бог поручил нам царство это, а сейчас отнял от нас. Тебе дал Он царство это, поэтому мы пришли поклониться тебе. Что ты велишь нам, рабам твоим, делать, [то и будет], ибо ты уже победил нас». Тогда же Михаил царь сделает их рабами людей своих.

И будут они под ярмом греческим, и охватит их скорбь и беда великая, алчность и жадность. И будут [они] рабами сами, и жены их, и дети их. И начнут [они] работать [у тех, которые] работали [на] них. И будет работа их более горькой, чем первых [то есть тех, которые работали на них]. Будет же царство Михаила 30 лет и три года. И не будет битв по всей земле. И создадут города, и построят церкви, и благоустроят [пути] до Иерусалима, и до Индии, и до Сиона, как [это] было при первых царях; и больше [всего] того будет. И назначат патриархов, и митрополитов, и епископов, и священников. И объявятся [то есть обнаружатся] клады в царство их, которые от Адама были скрыты. Они же [то есть клады] начнут отдавать людям, и разбогатеют все. И будут нищие как бояре, а бояре — как цари. И не будет тогда у них ни вора, ни разбойника, ни ростовщика, ни завистника, ни клеветника, ни чародейства, ни всякого злодейства дьявольского<sup>57</sup>. [Ибо], все [непотребное] закончится. И будет радость великая и веселье. И начнут [люди] есть и пить, как и при Ное все 30 лет. А в течение последних трех лет люди придут в возбуждение и начнут есть и пить без меры. Не будут знать они ни отца, ни матери и впадут в грех с родственниками своими. И тогда разгневается Господь Бог на них гневом великим за злые деяния их. И повелит Господь Михаилу скрыться на острове морском. Михаил же войдет на корабль. И отнесет его Господь ветром на один из островов морских. И будет там [Михаил] до указанного [Господом] времени. И откроет Бог горы западные<sup>58</sup>, которые закрыл Александр Македонский. Отец Александра, Филипп, был в Македонии царем и тогда [взял в жены] Филипп Алимпию, дочь Фола — царя Ефиопского. От нее же родился Александр греческий, который был весьма храбрый. И создал Александр Александрию великую и царствовал в ней 19 лет<sup>59</sup>. Этот Александр пошел и убил Дария Медянина<sup>60</sup>, царя персского. А оттуда пошел и убил царя Пора Индийского<sup>61</sup>, взяв в плен многие земли и города. И пошел [Александр] воевать до земли, которая называется Солнечная, где увидел нечистых людей [то есть язычников], Афетовых внуков<sup>62</sup>. И увидел Александр нечистоту их и удивился. Ибо ели они нечистое, как мерзкие животные. И было это гнусно и скверно. [Они ели]: комаров, кошек, змей, мерзкую плоть скотов [разных ели], нечистые выкидыши женские, и детей своих мертвых, и всякую [нечистую] тварь, подобную гадам [пресмыкающимся]. И увидел Александр, [какая] была у них скверна и нечистота, и испугался. [И сказал]: «Когда дойдут эти [люди] до места святого, до земли святой, то осквернят их скверной своей пищей». И он очень [усердно] начал молиться Богу. И велел

[Александр] собрать всех мужчин и женщин, и детей их, и погнал их [в места отдаленные]. Сам же пошел следом за ними. И пока они не пришли на север, нельзя было ни войти к ним, ни уйти от них. Тогда же Александр молился Богу со страхом великим. И [по молитве Александра] повелел Господь горам северным расступиться и [заключить народы те нечистивые]. Повелением Божиим окружили их горы и не сомкнулись [только] на 50 локтей. Александр же заковал железными воротами несомкнутое место, и [потом] заделали [это место] сунклитом. И если захотят [племена заключенные] рассечь секирами своими ворота, то невозможно будет им это сделать это. Или огнем захотят сжечь запоры, и это нельзя будет [сделать]. Ибо то, что сунклитом заделано, то ни железо не берет, ни огонь не сожжет, но тотчас угаснет<sup>63</sup>. В последние дни перед концом мира Гог и Магог<sup>64</sup> выйдут на землю израильскую. Это цари языческие, которых закрыл царь Александр в северной стороне. Вот их имена: Гог, Магог, Унога, Аног, Ахенас, Дифаси, Фотин, Гертик, Евун, Фара, Девким, Зарфатан, Гердиад, Фарф, Алаи, Сартири и еще другие, людоедами называемые, имеющие песьи головы. Этих же властителей [языческих], числом двадцать четыре, царь Александр загнал [в горы] и закрыл [там]. Гог же имел крылья. И держали его с четырех сторон четырьмя цепями железными двадцать мужчин, чтобы он не улетел. А у другого [из тех царей нечистых] шесть крыльев, а [еще] у другого — животные [части], а у иных — песьи головы. Ибо эти — охлотовы. После царствования Михаила за прегрешения людей откроет Бог горы западные, и выскочат из них Гог, Магог, Анег и другие 20 царей и начнут распространяться [они] по земле. При виде их придут в смущение люди и попытаются они убежать, чтобы укрыться в горах и пещерах. И умирать начнут от страха [при виде нечистых иноплеменников тех]. И будет некому хоронить их грешные тела. Пришедшие же с севера есть начнут плоть человеческую и кровь [людей] будут пить как воду. И все [кто останется в живых] есть начнут нечистое: и гнусных змей, и скорпионов, и других гадов, и зверей всяких, и мертвечину всякую. И растлят [нечистые иноплеменники] землю, и осквернят ее, и не будет на ней [никого, кто] устоит [от мерзостей тех]. Будут бегать все люди три года, даже и до Иерусалима. И пошлет Господь Бог архистратига своего Михаила, и убьет он их ночью в долине Асафатове<sup>65</sup>.

Тогда объявится один человек, сын Рахили<sup>66</sup>, злой беззаконник. И будет [он] царем в городе этом три года. И сделает [он] зло великое, которого не было от сотворения мира и до конца его не будет. Ибо повелит он совокупляться отцу с дочерью, а брату с сестрой. Если же кто так не сделает, то смерти предан будет. И [он] повелит совокупляться монахине с монахом и также со священником, и будет зла содеяно [так] много, [что это будет] сильнее убийства. Сам же [царь этот] совокупится с матерью, и с сестрой, и с дочерью. И разгневается Господь Бог яростно на них, и повелит грому и молниям страшным не переставая сходить на землю. И многие города тогда сожжены будут. В то время люди, от ужаса поражения страшным тем громом, расслабнут и умирать начнут. Многие [из них] от молнии сгорят. Горе же тогда всем будет. И это царство, [погрязшее] в грехах, погублено будет. В то время благословенны будут живущие в римском городе. Тот, кто по-

селится в таких городах: или в Ареянии, или в Петриле, или в Острове, или в Каллуре городе, — пусть успокоится. В других же местах везде войны, и волнения, и мятеж великий будет. Как и сказал Господь: «Слышать будете о войнах и волнениях, но не там будет внезапный конец». И после этого поднимется другой царь в городе этом, будет [тот царь] злой отступник от Иисуса Христа. И возвратится он к эллинской [то есть языческой] вере, и сотворит [он] вместо святых [икон] — идолов, а церкви сожжет. Честный же крест назовет [он] вместилищем мерзости, и священнический чин возненавидит, и устроит великую резню среди людей. Тогда [станут люди] предавать друг друга на смерть: и брат брата, и отец сына, и сын отца. Те же, кто не смирится перед ним и не покорится порокам его, тем же будет [уготовано] царствовать со Христом. Тогда станут острова для демонов селами и [для гадов] гнездами. Будут же в то время звоны и смятения на небесах великие. И поднимется царь на царя, и будет тогда печаль великая. И явится огонь с небес, как молния стремительно осеняя всю поверхность земли. Все же это [знамение] увидят [и поймут], что это начало болезням<sup>67</sup>. [Так в муках и страданиях] закончится это царствование<sup>68</sup>. Потом же царствовать будут трое юношей бесстыдных, [которые] будут жить в мире [между собой] 150 дней. И потом они поссорятся друг с другом, а один из них пойдет в Селунь и скажет: «Селунь, ты победишь врагов своих». Тогда он будет посылать людей [в течение] семи лет, [когда он хочет, по приказу его]. Мужчины на войну пойдут, а попам и монахам он даст оружие, и сделает корабль великий, и придет [с войском] под ворота Рима, и скажет: «Радуйся, Рим, три площади имеющий. Ибо меч твой острый и стрелы твои частые. Счастливы живущие в [этом городе]». И тогда соберет всех людей, и простой народ, и войдет между Дилом и Наделом, ожидая противников своих. А другой брат соберет себе воинов из Месопотамии и с Калуды острова и погонит всех людей на войну с гневом великим: и попов, и монахов, и придет в Александрию, и здесь они встретят противников своих, которых хотят победить. А третий брат соберет себе воинов из Фругии и Каругии, и из Галатии, и из Армении, и из Аравии. И они войдут в Селунь, говоря [так]: «Селунь не будет разграблена и не погибнет во веки». И станут [войска] напротив друг друга, и сотворят битву великую между собой, и порубят друг друга на части, и погибнут [все]. В третье же царствование прольется кровь греческая, как [дождь из] тучи великой, и поплывут люди, изрубленные и окровавленные, в море. И ни один из них не останется [в живых], и смешается море с кровью их на двенадцать поприщ. Тогда станет каждая жена вдовой, и начнут искать семь жен одного мужа и не найдут [его]. И, услышав [об этом], из других стран отроки юные придут к ним, и начнут с ними совокупляться, как свиньи, не имеющие разума. Тогда же будут счастливы [те], которые и в горах, и в пещерах служат Богу. Всего того зла [они] не сделают, но о себе заботиться будут, ожидая от Бога великой милости. [Ведь известно, что] хорошие овцы [отвергают] лукавого Антихриста и готовы за Христа погибнуть. И после этого поднимется одна женщина из Понта, по имени Мондана<sup>69</sup>, и будет она царствовать в городе Александрийском. И будет она, дочь дьявола, колдунья. Во время ее [царствования] будут войны и убийства многие по всем улицам и во дворах [до-

мов]. И будут убивать люди друг друга: брат брата, сын отца, отец сына. И будет злобы много у людей в городе этом. И в святых церквах будут греховное совершать: [будут играть на] гусях, и плясать будут, и песни будут сатанинские петь, и [другие] оскорбления бесовские [будут], каких человек прежде не ведал. Ибо та нечистая царица Богом себя назовет, и, омыв свое лоно, совращать начнет людей греческих, и Святая Святых осквернит, и разграбит сады церковные, и соберет святые образы и священные Евангелия и все книги церковные, и, сделав громадную кучу, сожжет огнем, и церкви разрушит. Искать она начнет мощи святых и не найдет [их], ибо Бог сохранит их. И тогда скажет окаянная та девица: «О, называемый Богом! В чем я еще не преуспела, чтобы погубить Твою память на земле? Ты свидетель: все, что я могла, — то сделала. Ты же не мог [даже] к волосу моему прикоснуться». Это скажет окаянная, и еще больше этого скажет, поведав о таких злых делах своих, [о которых и сказать стыдно]. И разгневется на нее Господь Бог великой яростью. И распрострет Господь руку свою на город этот, и пошлет Господь архистратига своего Михаила, чтобы [архистратиг] подрезал [город этот] серпом, чтобы ударил его скиптером и погрузил вместе с людьми, как жернов, в глубину морскую. И так погибнет город этот, только останется на площади один столп, в который вложены святые гвозди Господни, ими же было пригвождено тело Господа на кресте. Те гвозди спрятаны на верху столпа в золотом идоле царем Константином. Они сохраняются до второго пришествия Господа, чтобы уличить жидов. Приходящие же на кораблях [купцы] привязывать начнут корабли свои [к столпу] и плакать будут, говоря [так]: «Город наш, бывший здесь, погружен [в море], в нем же [когда-то мы] торговали и разбогатели»<sup>70</sup>. Будет же плач у столпа того сорок дней.

Тогда же явятся еще три города, которые сейчас скрыты в горах: Вифсаида, Харазин, Капернаум. В Харазине будет монахиня, девица, сидящая в келье своей. И услышит она птицу, поющую в винограднике своем. Песен таких разум человеческий не понимает. Она же, открыв окна, захочет увидеть ее [эту птицу]. Птица же, влетев [в окно], ударится о лицо монахини той. И в сей же час будет зачат сын зла, и родится Антихрист Сатана [у девицы той]. Вскормлен же [Антихрист] будет в Вифсаиде, а царствовать начнет в Капернауме. Именно поэтому Господь скажет трижды [так]: «Горе тебе, Харазин, и горе тебе, Вифсаида, горе же и тебе, Капернаум! Вознесетесь до небес и в ад сойдете». Тогда по повелению Божию придет Михаил с островов морских и станет в Иерусалиме царем на двенадцать лет. И тогда же придет сын зла из Капернаума, [чтобы] послужить Михаилу царю в Иерусалиме. И полюбит его Михаил, и будет [у Михаила нечестивец этот] первым среди слуг. Михаил же не будет знать, кто это, а он Михаила знает и будет служить ему по Божьему промыслению. По прошествии одиннадцати лет царствования Михаила в Иерусалиме сын зла проявит свою волю и свое господство. Когда же наступит двенадцатый год [царствования Михаила], тогда придет царь Михаил на Голгофу, где был распят Господь наш, и на том месте с небес покажется крест, и станет [крест тот] в воздухе перед Михаилом. И снимет Михаил с себя венец и возложит на крест, всем людям видимый. И, подняв руки свои вверх, к небу, от-

даст [Михаил] царство свое Богу и Отцу. И тогда сбудется пророчество Давида, [сказавшего]: «В последние времена Ефиопия предварит нас на пути к Богу». Именно потому Ефиопию назовут греческой, что из племени ефиопского, [от] Алимтияна, сына Ефиопия, [происходят] дочери Фола, нынешнего царя ефиопского. Именно поэтому сказано так: «Ефиопия предварит нас на пути к Богу в последние дни». И взойдет [животворящий крест на небо. И все люди] увидят [его]. А царь Михаил предаст дух свой в руки Господа и уснет сном вечным. И тогда закричат все люди, горько плача: «Горе нам, братья, ибо уже мы погибаем; сегодня зайдет полуденное солнце».

[И наступит время, когда] падут всякая власть и начальство. Тогда появится сын, родившийся от рода Дана, по пророчеству Иакова патриарха, сказавшего: «Я видел змея, лежащего на дороге и жалиющего коня за заднюю ногу. И упал конь на заднюю ногу, ожидая от Бога избавления. Что значит конь, что значит задняя нога?»\* [А значит это то, что] будут тогда святые в вере своей, как всадники на конях. Приходить они начнут к сыну зла. Он же станет попирать [веру], то есть вводить в заблуждение [верующих] своими злыми помышлениями и знамениями чудесных явлений. Перед глазами людей будет [своим] колдовством делать много чудес на земле: горам повелит с места сходить, на солнце наведет тьму, а луну сделает кровавой. Теми лживыми словами, знамениями и колдовством искушать начнет. «Если ему будет позволено — то и избранных прельстит», — как сказал Господь. Увидел же [это] патриарх, когда [посмотрел] духовными очами [то есть когда Святой Дух сошел на него], и понял, что хотел сделать этот соблазнитель-змей. [Он увидел, что] от сына зла [исходят] печаль и беда, [поэтому он] сказал так людям: «От лица Твоего, Господи, человеческому роду спасения ожидаю». Господь же в тот же час ответил на это так: «Он мог избранных моих ввести в заблуждение».

[Когда же] придет сын зла [Антихрист] в Иерусалим, то сядет в церкви как бог. [И будет Антихрист тот] — человек по плоти, рожденный из чрева матери, но не от человеческого семени зачатый<sup>71</sup>. По плоти же, [происхождением своим, он будет принадлежать] роду Дана. Того же рода [Антихрист] будет, что и Иуда, продавший Господа. Дано будет царство ему на три года, три же года — как три месяца, а три месяца — как три недели, а три недели — как три дня, а три дня — как три часа, а три часа — как глазу моргнуть. В первый же год он будет важный, как человек, [ничем видом своим от него не отличимый. Затем начнет переменяться вид его]. На второй год станут волосы его, как стрелы, а [правое] око его будет, как звезда [сияющая. В третий же год — око его станет, как] у льва, [преобразуются] ногти его на руках и ногах [и будут], как серпы, а ступни ног в две пяди. И увеличится злоба его, и многие будут обмануты им и поверят в него<sup>72</sup>. А те, которые не [предадутся антихристу], будут царствовать со Христом во веки веков, поверившим же в него [суждено гореть в] огне неугасимом. Господь Бог, [который не может] видеть, как погибают люди его, [ради святых своих], искупивших [му-

\* В списке XIX в. дается объяснение: конь — это весь мир, задняя нога коня — это последние дни перед концом мира, змея — это Антихрист.

ченической] кровью [и подвигами аскезы грехи человеческие], велит Илье и Еноху обличить Антихриста [перед всеми людьми]. В третий год царствования его [то есть Антихриста] выйдут Илья и Енох из пустыни для разоблачения врага, чтобы обнаружить и показать зло его перед всеми людьми<sup>73</sup>. [И сделают они так, чтобы] люди смогли увидеть написанные на челе его слова: «Это Антихрист, не веруйте в него», чтобы, увидев это, поняли, что Антихрист может быть побежден слугами Божьими. И [опомнятся люди], и отвергнут Антихриста, побегут все от него. Антихрист же, поняв, что разоблачен, [уже не таясь] ни перед кем, разгневается и с гневом великим да яростью [злойной] убьет Илью и Еноха в церкви на жертвеннике. Хотя некоторые говорят, что от крови Ильи загорится земля, но это не так. Ангел Господень по повелению Божьему принесет с небес [огонь] и зажжет землю. Когда же пошлет Бога ангела своего на землю, — [тот] возьмет святое древо [Крест, на котором был распят Господь], возьмет Евангелия, сосуды церковные и гвозди, [которыми палачи прибили] руки и ноги [Христа к Кресту], и вознесет [все это] на небо. Тогда [же] вознесутся [на небо] все праведники. [Те же, которые за стойкость свою притерпели и были] убиты Антихристом, [вознесутся] на облаках. И начнет земля гореть, и сгорит на девять локтей в глубину. И сгорят горы великие, и сгорят деревья огромные, и весь скот, и все пресмыкающиеся, и все птицы. Тогда же выпустит Бог четыре ветра великих на восток, запад, север, юг. Они развеют всю скверну с земли и весь прах. И не будет на ней [ни] горных камней [т. е. каменных гор], ни пещер, но будет [земля чиста], как пергамен. Тогда пошлет Бог [архангелов] Михаила и Гавриила. И возьмут они рога барана, и на облаках спустятся на землю, и затрубят в рога барана в полночь. И от звука того затрясется земля, и тогда человеческие [останки] в гробах [то есть кости мертвецов] скрепятся как паутиной. И опять затрубят [архангелы] в то время, когда поют петухи. И тела [мертвецов] восстановятся. И когда же затрубят [архангелы] перед зарей, тогда поднимется от востока и до запада всякая прежде умершая человеческая плоть. И будет каждый мужчина [возрастом] как Адам [то есть тридцатилетний], а каждая женщина [возрастом] как Ева [тоже тридцатилетняя]. Тогда же сойдет с небес великий Святой Крест с тысячами ангелов, идущих перед ним. И тогда ангелы\* воскликнут голосом великим: «Услышь, земля, и крепись! Я сегодня спускаюсь на тебя. Говорит Господь Бог». Так будет сказано, и слышен будет голос тот от востока до запада. Тогда Антихрист со своими слугами [услышит это], и начнет скрежетать зубами своими, и захочет убежать. Но невидимою силой будет удержан и не сможет скрыться. Тогда же звезды упадут [с неба], и луны не будет, и солнце померкнет, и небеса [разрушатся], и море иссякнет<sup>74</sup>. Тогда Бог сойдет на землю судить всех. Прежде всех [Бог] осудит Антихриста и войско его и пошлет их в тьму кромешную. Потом же [Бог] осудит народ иудейский и пошлет его в глубочайший ад. И потом [Богом] спрошен будет весь род человеческий, который принял Святое Крещение. После чего повелит Господь ангелам своим избранных [людей] выделить, [отделив] праведников от грешников. И станут все

---

\* В тексте здесь единственное число.



праведники справа от Бога, и засияют лица их как солнце, а грешники станут мрачными. И скажет Господь праведникам [так]: «Сегодня вы со Мной». Грешникам же скажет Господь: «Уйдите от Меня, проклятые, в огонь вечный, где будете мучиться, отданные дьяволу и слугам его, ибо не исполнили воли Моей». Тогда [грешников] погонят в муку, как скот, и разделят их по [грешным] делам их: одних — в огненную реку, а других — туда, где червь незасыпающий, иных же — в колодец с семью отверстиями, а еще иных — в тьму, а других — в мороз, либо в смолу. [И] так им вовеки мучиться<sup>75</sup>. Тогда же сказал Господь справа стоящим праведникам: «Придите, достойные похвалы Отца Моего. Получите уготованное вам Царство Небесное, ибо вы исполнили волю Мою и терпели всякий страх на земле ради Меня. И ныне придите и примите Царство Небесное, что вам уготовил Отец Мой». Желая этого, братья, постараемся и потрудимся. И к Богу придем через пост и милостыню. Не богохульствуйте, да будем удостоены то Царство [Небесное] принять в жизнь вечную. [Слава] Отцу, и Сыну, и Святому Духу. [Ныне и] во веки веков. Аминь.

#### КОММЕНТАРИИ

<sup>1</sup> В списке Увар. № 66 появление потомства у Адама и Евы относится к первому году изгнания из рая. В нашей редакции, так же как и в Синод. № 682 (XV в.), рождение первых детей у Адама и Евы приурочивается к тридцатому году изгнания из рая. В Библии время появления потомства Адама не обозначено, но, по логике, событие это следует вскоре за преступлением Адамом и Евой Божьих заповедей (Быт. 4, 1). Созвучные апокрифическому «Откровению» взгляды отразились в «Палее», согласно которой Адам и Ева долго каялись в своем прегрешении, после чего были прощены Богом и благословлены быть мужем и женой и иметь детей.

<sup>2</sup> *Каин* — первенец Адама и Евы, убийца брата своего, Авеля. Злой нрав Каина определен грехопадением родителей. Вошедшие в различные редакции «Откровения» сведения о рождении вместе с Каином сестры Библией не подтверждаются (Быт. 4, 1–11). Характерно, что апокрифическая версия появления детей Адама и Евы представляет потомство разнополыми парами.

<sup>3</sup> В отличие от апокрифа сведений о рождении вместе с Авелем сестры его, Деборы, в Книге Бытия нет (Быт. 4, 2).

<sup>4</sup> Мотив наущения дьявола на убийство неизвестен Библии. Нет его и в первых славянских переводах «Откровения» (Хиландр. № 24. Л. 179) (см.: *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты. М., 1897. С. 84, 102). Мотив наущения дьявола в данном сюжете появляется только в интерполированной русской редакции (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 115). В списке Увар. № 66 камень Авелю влагает дьявол. Мотив, отразившийся в списке Увар. № 66, является принципиальным с идейно-смысловой точки зрения. Согласно такой трактовке, ответственность за убийство перекладывается с человека на дьявола. Такого рода воззрения были известны в Древней Руси, хотя они и не являлись господствующими. Эти представления наложили отпечаток на художественные

образы гравированной Библии Василия Кореня (см.: Сакович А. Г. Народная гравированная книга Василия Кореня, 1692–1696. М., 1983. С. 36. Ил. 56).

<sup>5</sup> Ни в Библии, ни в публикуемой нами редакции не говорится о том, что погребению первые люди научились у птиц. Эта деталь отсутствовала в ранних славянских и русских списках «Откровения», но получила распространение в списках, родственных Увар. № 66. Данный мотив проник в древнерусскую письменность благодаря дополнениям из других произведений апокрифической литературы.

В Увар. № 66 читается еще одно важное дополнение, отсутствующее в нашей редакции. Туда на поздней стадии существования апокрифа включены сведения о заключении договора между Адамом и дьяволом, восходящие к отдельно существовавшему рассказу апокрифической литературы, известному под названием «Рукописание Адама». Мотивы этого апокрифа встречаются в неканонических произведениях типа «Прения Господня с дьяволом», где говорится о том, что небеса принадлежат Богу, а земля — дьяволу (см.: Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. Т. II. М., 1863. С. 282). Некоторые исследователи склонны связывать «Рукописание Адама» с богомильским дуализмом. Действительно, роль дьявола в этих апокрифах несколько значительнее той, которую отводит ему Писание. Однако это не дуализм в онтологическом смысле, а особый тип отношений человека со злой силой, предполагающий вместо искушения прямое, по типу внушения или обаяния (то есть некое сверхъестественное влияние), власти дьявола на людей. В Увар. № 66, дьяволу, кроме того, приписано обладание мертвыми, что, видимо, отражает представление о Сатане как о царе ада, а также означает, что согрешивший отдается во власть дьявола и тем обрекает себя на смерть. В более ранних списках «Откровения» данный мотив не встречается.

<sup>6</sup> Речь идет о Сифе, имя которого ни наша редакция, ни традиция, примыкающая к Увар. № 66, по имени не называют. О том, что речь идет о нем, ясно из контекста. Согласно некоторым спискам, незначительно отличающимся друг от друга в трактовке данного сюжета, апокрифическое «Откровение» характеризует Сифа как исполина, тогда как в Книге Бытия о рождении исполинов говорится особо (ср.: Быт. 4, 25; 5, 3; 6, 1–4). О том, что Сиф был исполином, говорится в первом славянском переводе «Откровения» (Хиландр. № 24 — см.: Истрин В. М. Указ. соч. С. 84). Ранние русские списки, восходящие ко второму славянскому переводу, такой подробности не содержат (Синод. № 38 — см.: Тихонравов Н. С. Памятники... Т. II. С. 213; Синод. № 682 — см.: Там же. С. 227). В интерполированной русской редакции сведения о рождении Сифа опущены.

<sup>7</sup> По Хиландр. № 24 — в 500-й год. Другими списками памятника называются иные даты. Здесь, как и в других случаях, по своей хронологии ветхозаветная история значительно отличается от Библии, так же как и от дат, обозначенных в разных редакциях «Откровения». Поскольку в передаче чисел присутствует явная путаница, внесенная, видимо, переписчиком, а закономерности в изменениях дат по разным спискам не прослеживается, то специально выяснением вопросов библейской хронологии в апокрифической передаче мы заниматься не будем, за исключением тех немногих случаев, когда апокрифические даты совпадают с библейскими. Несмотря на противоречия дат друг другу, здесь и далее мы оставляем те числовые значения, которые стоят в оригинале комментируемого списка.

<sup>8</sup> По списку Увар. № 66 — 930 лет, что соответствует Книге Бытия (ср.: Быт. 5, 5).

<sup>9</sup> Мотив отселения рода Сифа на гору близ рая является апокрифическим и читается во всех вариантах славяно-русских редакций «Откровения». Его можно считать одним из источников распространенных представлений о существовании земного рая.

<sup>10</sup> В Библии из детей Ламеха по имени назван только Ной (Быт. 5, 29). О его потомках говорится в общих чертах: «...роди сынов и дочерей» (Быт. 5, 30). В данном месте Увар. № 66 дополняет повествование вставкой о подстрекательстве дьявола, что находится в русле уже отмечавшегося идейного влияния на памятник апокрифического сочинения о рукописании Адама (ср. коммент. 4).

<sup>11</sup> В списке Увар. № 66 в этом месте говорится, что под властью дьявола находился Каин. Разъяснения, касающиеся дьявола, в логико-смысловом отношении хорошо увязываются с отрывком о нечистом житии потомков Каина и гипертрофированно преувеличенным пониманием властных возможностей дьявола, которым отличается данная редакция.

<sup>12</sup> Имеется в виду библейский Иаред — один из потомков Сифа, род которого выстраивается по следующей линии: Сиф — Енох — Каинан — Малеил — Иаред (см.: Быт. 5, 15–16).

<sup>13</sup> Этот отрывок соответствует библейскому рассказу о безнравственной жизни времен исполинов (ср.: Быт. 6, 3–7), хотя в данном случае об исполинах в тексте не говорится. Тема исполинов в редакции апокрифа по списку Увар. № 66 развита подробнее там, где она отнесена к рождению Сифа (см. коммент. 6).

<sup>14</sup> *Гора Араратская* — одна из высочайших гор Армении. Название ее в переводе с еврейского означает «священная земля, память, воспоминание». К Араратской горе приплыл ковчег Ноя, когда спали воды потопа (Быт. 8, 4). В Библии в отличие от нашего апокрифа ничего не говорится о том, что ковчег был сделан на этой горе (см. коммент. 25).

<sup>15</sup> В данном случае «Откровение» воспроизводит апокрифический рассказ о происках дьявола в отношении Ноя. Рассказ этот является дополнительным апокрифическим материалом к греческим протографам «Откровения» Мефодия Патарского. Впервые он появляется в интерполированной редакции и восходящих к ней вариантов, одним из которых и является комментируемый здесь памятник. Сюжет о пьяной траве, которой был, согласно нашему произведению, опоен Ной, перекликается с апокрифическими сведениями о виноградной лозе, украденной дьяволом из рая. Этой теме, вариацию которой воспроизводит наш рассказ, посвящено несколько апокрифических повествований, существовавших как отдельные апокрифические сочинения. Данный факт компиляции, как, впрочем, и другие, свидетельствует, что интерполированная редакция строилась путем добавления в нее новых апокрифических блоков. В Библии рассказ об опьянении Ноя, но без подробностей о кознях дьявола и райской лозе, относится ко времени после потопа (Быт. 9, 20–23). По сравнению с Увар. № 66 в нашем списке опущен сюжет о пьяном сне Ноя.

<sup>16</sup> Сведений о разрушении ковчега в Библии нет.

<sup>17</sup> В Увар. № 66 сорт дерева обозначен как «кленрик», тогда как в Библии — «гофер» (Быт. 6, 14) — род легких смолистых деревьев типа кедра и кипариса (см.: Толковая Библия. Т. 1. СПб., 1904–1907. С. 48).

<sup>18</sup> Соответствия этому в Библии нет, зато данный мотив постоянно встречается в апокрифических вариантах рассказа о Ное и его опьянении.

<sup>19</sup> Соответствует Быт. 6, 15.

<sup>20</sup> В Увар. № 66 дьявол подстрекает жену Ноя. Именно такая трактовка распространена в апокрифических сюжетах на данную тему.

<sup>21</sup> Данный фрагмент отражает весьма далекую от ортодоксальности космогонию, согласно которой киты открывают доступ для поступления небесных вод в Океан Вселенной

(ср. Быт. 7, 11). Согласно некоторым апокрифам и народным поверьям, китам отводится роль основания для плавающей на водах земли. Кроме больших китов, на которых держится земля, в неканонических текстах фигурируют тридцать маленьких китов, перекрывающих оконца в местах, где твердый небесный свод смыкается с окружающим землю морем. Видимо, данная концепция объясняет причины потопа перетоком небесных вод, располагавшихся выше тверди и вышедших оттуда по повелению Божию. Кстати, в рукописях **Ѡконцахъ морскихъ** читается, видимо, ошибочно, ибо в апокрифах, описывавших функции китов, речь идет об **Ѡконцахъ**, **Ѡ** появилась по вине переписчиков, не понимавших космологического механизма потопа.

22 Дополнение к библейскому рассказу, относящееся к апокрифическим подробностям о кознях дьявола и представляющее собой особенность интерполированной редакции. Апокрифическое дополнение к «Откровению» о роли дьявола является самостоятельной сюжетно-смысловой линией интерполированной редакции, которую венчает рассказ о власти дьявола в последние времена (см. коммент. 4, 10).

23 Продолжение апокрифических подробностей о роли дьявола. Характерно, что мотив оборотничества здесь сугубо сказочный, резко выделяющийся на общем фоне нравственно-назидательной тональности произведения.

24 По Увар. № 66 — 12 месяцев, что ближе к Книге Бытия (Быт. 7, 11; 8, 13).

25 Тезис о проклятии ворона Ноем является добавлением к библейскому рассказу (ср.: Быт. 8, 7).

26 Как уже отмечалось, сведения о том, что ковчег был создан на горе Араратской, апокрифические (см. коммент. 14).

27 **Мунт** (в некоторых списках — Монит, Монитон) — апокрифический персонаж. Мунт считается четвертым сыном Ноя, изобретателем астрономии и учителем властелина вавилонского Неврота, которому Мунт передал искусство царствовать. Сведения о Мунте содержат все известные редакции «Откровения», но рассказ об уделе Мунта среди расселившихся по земле потомков Ноя содержится только в интерполированной русской редакции. В данном случае проявилась свойственная апокрифическому творчеству черта восполнения недостающей информации: если южная, западная и восточные стороны были распределены между тремя сыновьями Ноя (Симом, Хамом, Иафетом), то, по логике, требовалось обозначить владетеля северного удела. Такой персонаж был найден создателями апокрифов в лице Мунта. Правда, согласно греческим спискам, Мунту достался восточный удел (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 70–71). Славянские списки исправляют это противоречие: в них повествуется о приходе Мунта с севера на восток, в удел Симов. Видимо, поэтому в ряде редакций вместо Мунта фигурирует Сиф. Согласно некоторым из списков, Мунт вообще был оставлен без удела.

Содержащиеся в «Откровении Мефодия Патарского» сведения о Мунте имеют важное значение для характеристики памятника в связи со спорами о том, является текст апокрифическим или нет. В Индексе ложных книг это произведение отнесено в разряд апокрифических именно потому, что Мунт там «писан» сыном Ноя. Правда, В. М. Истрин не считает присутствие в «Откровении» неизвестного Библии Мунта достаточным для того, чтобы все произведение на этом основании называть апокрифическим. Кроме того, исследователь склонен видеть в сведениях о Мунте просто вставку в текст «Откровения» Мефодия Патарского. Действительно, рассказ о четвертом сыне Ноя существует и вне «Откровения», причем в него вносятся поправки, устраняющие противоречия с каноном. Если в одних древ-

нерусских списках Мунт назван сыном Ноя, то в других он выведен внуком Ноя и сыном Сифа (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 5).

<sup>28</sup> Если апокрифом строительство столба ставится в связь с ожиданием второго потопа, то в Библии, наоборот, дается четкое разъяснение, что второго потопа как казни человечеству (а заодно и всему живому на земле) не будет (Быт. 8, 21–22; 9, 11).

<sup>29</sup> В Увар. № 66 в этом месте говорится о роде Фалека — потомка Сима (Быт. 10, 22–25). Строительство столпа — это дерзкий вызов Богу.

<sup>30</sup> Ожидание второго потопа — это апокрифическая деталь (см. коммент. 28).

<sup>31</sup> О продолжительности строительства Вавилонского столпа в Библии сведений не содержится.

<sup>32</sup> В Увар. № 66 этот сюжет изложен полнее — добавлено об остатках столпа «на поле Санар», что соответствует земле Сеннаар в Месопотамии, куда с Востока пришли потомки Ноя и где нашли равнину, облюбованную для строительства Вавилонской башни (Быт. 11, 12).

<sup>33</sup> По сравнению с Увар. № 66 наш список, как и ранние славянские редакции, содержит дополнительные сведения о том, что Мунт был изобретателем астрономии (см. коммент. 27).

<sup>34</sup> *Неврот* (библейский *Нимрод*) — царь из племени Хама, основатель Вавилона (Быт. 10, 8–10). Толкователи Библии считают, что имя, исходя из его значения, некогда означало просто название мятежника и возмутителя, то есть являлось эпитетом, а не было личным именем в полном смысле слова. На этом основании некоторые экзегеты не склонны были считать Нимрода сыном Хуша. Библия характеризует его как сильного и славного зверолова, воскрешая тем самым в его облике черты великанов, живших на земле до потопа. Она подчеркивает, что Нимрод признан «перед Господом», что делает образ идеальным воплощением мужества и отваги. Этому персонажу в истории уподоблялись знаменитые герои. С Нимродом-правителем связывают первые государственные образования. Кроме Вавилона, под его властью находились перечисляемые Библией города Эрех, Аккад и Халке, что в долине Сеннаар, которую клинописные таблички называют Суммир. Развалины Вавилона локализуются на восточном берегу Евфрата. По археологическим наблюдениям и свидетельствам древних писателей, в прилегающем регионе определено местоположение и других городов, составлявших ядро Халдейско-Вавилонского царства, власть в котором, по Библии, приписывается потомкам Хама (см.: *Толковая Библия*. Т. I. С. 72–74).

Согласно апокрифу, Неврот (Нимрод) являлся учеником легендарного Мунта. Ему приписывается победа над Египетским царством. В некоторых греческих списках «Откровения» он называется то героем, то гигантом (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 34).

<sup>35</sup> В нашем списке, как и в Хиландр. № 24 и в интерполированной русской редакции, избранный от племени Хама царь носит имя Опий (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 86, 118), в Хиландр. № 179 — Понтипа (см.: Там же. С. 103). Понтипа (он же Неопис списка Увар. № 66) — враг Неврота.

<sup>36</sup> Счисление лет царства в нашем списке неясно. В Увар. № 66 — 74-й год.

<sup>37</sup> *Хузит* (или Хозат, по Увар. № 66) — в славяно-русских вариантах это место испорчено и непонятно. Правильное чтение восстанавливается на основе греческих протографов, где имя читается как Хузимида. Сын Хузита (Хузимида) Иезда (в нашем списке — Исудея, который ошибочно назван внуком) после смерти отца берет в жены мать, и от этого брака рождается Хозрой (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 20, 71).

<sup>38</sup> В списке Увар. № 66 более верное чтение — Хоздрой. В нашем списке воспроизведение этого имени весьма неустойчиво: Ахорозия, Хорозизин, Хорозизей.

<sup>39</sup> *Приор* (по Увар. № 66 — Привор, по некоторым спискам — Преор). В. М. Истрин считает, что имя это явилось в поздних списках по недоразумению, ибо ранние списки его не знают. Ошибка могла возникнуть из-за слияния слов «при Оре-царе» (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 179).

<sup>40</sup> Согласно библейскому рассказу, по совету бесплодной Сарры Авраам взял в жены египтянку Агарь, которая родила ему Измаила. После того как Сарра родила Исаака, Измаил стал насмехаться над братом, как старший. Чтобы не наследовал сын рабыни мог наследовать, Агарь и Измаил были изгнаны Авраамом (Быт. 16, 1–12; 21, 14).

<sup>41</sup> Имеется в виду пустыня Вирсавийская, куда были изгнаны Агарь и старший сын Авраама, Измаил (Быт. 21, 14).

<sup>42</sup> С одной стороны, крайне пренебрежительная характеристика измаильян не соответствует библейской оценке потомков Измаила, где они называются народом великим (ср.: Быт. 17, 20), а с другой — о них же говорится, что народ этот как осел: «руки его на всех, и руки всех на него» (Быт. 16, 8). Согласно Библии, потомками Измаила являются двенадцать племен, начало которым дали двенадцать князей, сыновей Измаила (Быт. 17, 20; 25, 12–15). В апокрифе обозначены те потомки Измаила, которые воевали с израильянами. Орив и Зив — князья медианитские, убитые Гедеоном (см. коммент. 43), освободившим евреев от власти измаильян (Суд. 7, 25). Зевей и Салмана Гедeon преследовал, пленил, а затем убил (Суд. 7, 4–21). Подтверждение тому, что медианитяне тождественны измаильтянам, находим в Библии (Быт. 8, 24). Оставшиеся восемь колен (племен) измаильян были вытеснены Гедеоном в пустыню Етривскую. Именно эту, согласующуюся с Библией, часть «Откровения» переработал древнерусский летописец и включил рассказ об измаильтянах, к которым он отнес торков, печенегов, половцев и туркмен, в «Повесть временных лет» (под 1096 г.) (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 142–143).

<sup>43</sup> *Гедeon* (в переводе с еврейского — ‘рубящий’) — библейский судья и воин, победивший медианитян (измаильян), а после победы отказавшийся стать царем (Суд. 6, 8; 8, 23).

<sup>44</sup> Смысл текста затемнен. В общих чертах отрывок соответствует библейскому рассказу о явлении Гедеоу ангела (Суд. 6, 12–16). Можно предположить, что в данном случае речь идет о первом испытании Гедеоном Бога, который дал ветхозаветному воину-победителю знак, приняв от него жертву (Суд. 6, 17–22).

<sup>45</sup> Руно — в Библии стриженная шерсть. По Библии, росой покрывается шерсть, тогда как в апокрифе — земля (ср.: Суд. 6, 36–39).

<sup>46</sup> В эпизоде отбора Гедеоном израильян для своего отряда основные детали рассказа соответствуют Книге Судей (Суд. 7, 5–7). По сути дела, апокриф пересказывает Библию, придав сюжету более лаконичную, беллетризованную форму. Есть также одна дополнительная деталь — в Библии ничего не говорится о созыве израильян к Гедеоу с помощью небесного рога.

<sup>47</sup> В параллельном месте Библии дается образ круглого ячменного хлеба, раздавившего шатры медианитян (Суд. 7, 13).

<sup>48</sup> Увар. № 66 называет 15 племен измаильян. Видимо, ошибка в числе. Если учесть, что из 12 племен измаильян четыре были уничтожены Гедеоном, то число изгнанных им в пустыню племен соответствует восьми. Именно такое количество изгнанных племен называет большинство источников, в том числе и наш.

<sup>49</sup> Пророческая часть «Откровения», в которой в связи с исходом измаильтян в конце седьмого тысячелетия подробно повествуется о признаках «последних времен», а также о пагубном действии Божьей кары в отношении человечества. В Увар. № 66 добавлено, что подлежит народам выйти перед царствием Михаила-царя (о Михаиле см. ниже, коммент. 56).

<sup>50</sup> Текст в этом месте по списку Увар. № 66 испорчен. По более исправному списку интерполированной редакции он читается следующим образом: «Любя, ввожу тя в землю обетованную по грех ради наших. Видишь, яко, не любя вас, сыном измаиловым дах вас, над вами силу да примут землю християнскую грех же ради беззакония их тако им творит». Наш список восходит к исправному варианту, от которого отличается лишь порядком предложений. (*Истрин В. М.* Указ. соч. С. 121).

<sup>51</sup> В тексте отразилось влияние апокалипсических мотивов о власти дьявола над всеми народами в преддверии Страшного суда. Измаильтяне, согласно «Откровению», олицетворяют собой власть дьявола, являя собой ту силу, которой почти никто не имеет возможности противостоять (ср.: Откр. 13, 3–10).

В близких нашему списку текстах интерполированной редакции, в отличие от Увар. № 66, гораздо большее внимание уделено обоснованию благости Божьей кары. Со ссылкой на апостола Павла здесь, в частности, говорится: «Аще не приидет первое попущение, то не явит человек беззакония... попущение казнь ес, и казнь примут вси живущие на ней; и осквернится вся земля кровью, и удержит земля плод свой, послани бо суть на опустение земли скверни бо сут скверну целуют». Далее подробно повествуется о «временах казни» (*Истрин В. М.* Указ. соч. С. 122–123). Именно в этом духе, в тех же образах и понятиях развивалась под влиянием «Откровения» древнерусская летописная теория казней Божиих. Цитированные отрывки дают основание говорить о том, что в данной своей части апокриф непосредственно смыкается с оригинальной русской письменностью. Что же касается комментируемого здесь списка произведения, то, в отличие от процитированной выше интерполированной редакции, автора его более интересует власть дьявола в мире, а не знамения Божьей кары.

<sup>52</sup> Имеется в виду Гаввафа (от греч. ‘открытое место’) — вымощенное камнем место, где было главное судилище Иерусалима и где Пилат предал Христа иудеям на распятие (см.: Симфония. Т. 1: (А–Г). М., 1988. С. 579).

<sup>53</sup> Бассейн в Иерусалиме для омовения овец, предназначенных в жертву.

<sup>54</sup> Тема измаильтян в памятнике вновь пересекается с мотивами воплощения дьявола и его власти в мире. Сюжет о похвалении нечистых народов является вставкой в «Откровение», которая почти дословно воспроизводит фрагмент из апокрифического «Прения Господня с дьяволом». Особенно ярко это сходство проявилось в Увар. № 66.

<sup>55</sup> См.: Пс. 67, 32.

<sup>56</sup> *Михаил* — апокалипсический образ последнего (перед концом света) царя, который кроме «Откровения Мефодия Патарского» встречается также и в других эсхатологических текстах (например, в апокрифическом «Видении Даниила»). Согласно библейской Книге пророка Даниила, явление Михаила символизирует конец мира (Дан. 12, 1–2). В древнерусской Пасхалии, составленной в конце XV столетия, в преддверии ожидавшегося конца мира, Михаил назван последним царем, правление которого отнесено к 1487 г. В апокрифических сказаниях о Михаиле образ последнего царя наделяется чертами праведного властителя, который одновременно является царем-освободителем народа. В некоторых списках последний царь-освободитель назван Иоанном. В греческих редакциях имя царя часто

не называется вовсе. Восходящие к ним ранние славянские переводы имени Михаила также не знают. В интерполированной русской редакции Михаил является дважды, причем редактор выводит его с острова нагомудрецов, что близ рая (подробнее см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 183–188, 193–195).

57 В ряде списков интерполированной редакции в данном месте названы свирник и чародей, а в Увар. № 66 — скоморох. Скорее всего дополнения отражают реалии русской жизни.

58 В Увар. № 66 — горы северные. Видимо, эти сведения отразились в «Повести временных лет», один из составителей которой внес в текст летописи апокрифический сюжет о заклепанных народах.

59 *Александр Македонский* — завоеватель, сын македонского царя Филиппа II. Вопреки утверждению апокрифа царствовал 12 лет (336–323 гг. до н. э.).

60 *Дарий* — имеется в виду правитель Персии Дарий III, который прежде был сатрапом Армении и носил имя Кодоман. В 336 г. до н. э. он занял престол и принял тронное имя Дарий III. В 334–331 гг. до н. э. потерпел ряд поражений в битвах с Александром Македонским, бежал в Иран, где был убит бактрийским сатрапом. В результате Персия была присоединена к империи Александра.

61 *Пор* — индийский царь, побежденный Александром Македонским в результате похода 326 г. до н. э.

62 *Магог* — по Библии, сын Иафета (Быт. 10, 2). Видимо, на этом основании апокриф уподобляет нечистые народы потомкам Иафета.

63 Этот сюжет о нечистых народах обработан и воспроизведен древнерусским летописцем в связи с попыткой объяснить происхождение напавших на Русь степняков и осмыслить предназначение этих народов для судьбы страны.

64 *Гог и Магог* — олицетворение нечистых народов, антихристова рать, появление которой воспринималось как знамение конца света. Легенда о нашествии Гога и Магога перед явлением в мир Антихриста имеет основание в Апокалипсисе (Откр. 20, 7). Согласно толкованию Ипполита на Книгу пророка Даниила, Магог — персиянин. Подвластный Антихристу нечистый народ помещается в восточные и северные пределы Персии. По пророчеству Иезекииля, Гог является князем Роша, Мешеха и Фувале в земле Магога (Иез. гл. 38–39). Подвластные Гогу народы, согласно апокрифу, выступают в последние дни и будут уничтожены силою Господа.

65 *Долина Иосафатова* — место близ Иерусалима, где должны быть собраны грешники для совершения над ними Страшного суда (см.: *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 15. М., 1989. С. 79).

66 *Рахиль* — праматерь израильская, младшая дочь Лавана, жена Иакова (Быт. 29–33).

67 На Руси существовало особое сказание о знамении «последних времен», которое имело сводный характер и являлось частью сказания об Антихристе (см.: *Истрин В. М.* Указ. соч. С. 223). Комментируемый список «Откровения» содержит много общих черт с этим сказанием.

68 В этом месте в Увар. № 66 вставлен сюжет о передаче царственных регалий последнего царя Богу. Раздел является завершающим в повествовании о последнем царе, которое имело самостоятельный характер и существовало вне «Откровения». В некоторых списках апокрифа в повествование вклинивается рассказ о ряде царей, также являющийся апокри-



фической вставкой в «Откровение Мефодия Патарского». Передача символов царской власти происходит на Голгофе. Венец водружается на крест, который поднимается в небеса. В нашем списке этот сюжет отнесен ближе к концу памятника.

<sup>69</sup> В Увар. № 66 — Царица Дана (или Монадана нашего списка) — образ, встречающийся также в апокрифическом «Видении Даниила». Данный апокрифический персонаж напоминает образ Вавилонской блудницы, воплощающий все человеческие пороки. В Апокалипсисе Вавилоном именуется Римская империя.

<sup>70</sup> Описание второго пришествия и предшествующих ему «последних времен» в апокрифе строится на мотивах Апокалипсиса (ср.: Откр. 17, 11: «И купцы земные восплачут и возрыдают о ней, потому что товаров их никто уже не покупает»).

<sup>71</sup> В Увар. № 66 вставлен рассказ о происхождении Антихриста, объясняющий рождение его зачатием монахини от удара голубя в лицо. Обращает на себя внимание, что в рассказе о рождении Антихриста некоторые детали перекликаются с евангельским преданием о непорочном зачатии Христа. Такой параллелизм имеет целью подчеркнуть мнимое сходство Антихриста с Христом. Близкое к «Откровению» описание Антихриста дается и в канонической литературе, в частности у Ефрема Сирина в «Слове на пришествие Господня, на скончание мира и на пришествие антихристово» (см.: Творения святых отцов. М., 1844. С. 25–31).

<sup>72</sup> В Увар. № 66 повествование о царствовании Антихриста более пространно, включая и сюжет о печати Антихриста (ср.: Откр. 13, 16–18).

<sup>73</sup> О том, что перед вторым пришествием будут посланы Илия и Енох, чтобы обличить Антихриста, см.: Творение святых отцов. С. 34.

<sup>74</sup> Ср.: Откр. 6, 12–14.

<sup>75</sup> Более впечатляющие своим детально-конкретным натурализмом картины мучений дают другие апокрифические произведения, в частности «Хождение Богородицы по мукам» и «Видение апостола Павла».



## СКАЗАНИЕ АФРОДИТИАНА

**В** древнерусской письменности «Сказание Афродитиана» встречалось под несколькими пространными названиями: «Сказание Афродитиана иерусалимского о бывшем в Персеей земле чуде», «Сказание Афродитиана о бывшем чудеси в Персидской земле», «Повесть Афродитиана историка о бывшем в Персидской земле чуде на Рождество Христово», «Повесть Афродитиана персиянина, списана от Филиппа пресвитера Сиггела бывшего великого Иоанна Златоустого о Рождестве Христове и о звезде и о поклонении волхвов, иже от Персиды».

На греческой почве памятник входил в состав «Повести о событиях в Персиде», появление которой датируется V в. Старший из сохранившихся греческих списков «Повести», включающей в свой состав «Сказание Афродитиана», относится к X в., а всего выявлено 29 списков X–XVII вв. Существует предположение, что «Сказание Афродитиана» изначально представляло собой самостоятельное произведение, которое возникло в конце IV в. и лишь позднее было включено в состав «Повести». В качестве возможного автора называется ученик Иоанна Златоуста Филипп Сидет (ум. 430). «Повесть» была известна Иоанну Малале (491–578), Иоанну Евбейскому (VIII в.). В содержании памятника нашла отражение идейная жизнь Малой Азии, отличавшаяся переплетением христианства с философскими реминисценциями неоплатонизма и еще не угасшими к этому времени языческими переживаниями. «Повесть» отражает обстановку конфессиональной многополярности в обществе и атмосферу религиозных публичных диспутов, имевших место в правление Бахмара V (420–438 гг.), что в совокупности является основанием датировки текста.

«Повесть», составной (а в идейном плане стержневой) частью которой является «Сказание Афродитиана», содержит изложение прений о вере при дворе персидского царя Аррената. В публичном диспуте, инициатором которого был царь, участвовали христиане, язычники, иудеи, а судьей состязания был верховный жрец и советник царя Афродитиан, который сочувствовал христианам. Именно в уста Афродитиана и вложен рассказ о знамении в персидской кумирнице, отчего «Сказание» в рукописной традиции прочно соединяется с его именем, хотя для древнерусского читателя, не знакомого с самой «Повестью», такое название должно бы было быть непонятным. Согласно характеристике этого персонажа в греческом тексте, провозвестия Афродитиана сопоставимы с языческими пророчествами о Христе, а сам образ верховного жреца, освящающего своим авторитетом превосходство христианства, является воплощением идеи преемственности язычества и христианства. Все содержание текста подчинено одной идее — прорастание новых истин единобожия из недр язычества как бы предуготовано свыше. Новая вера утверждается в правах за счет авторитета прежней религии. Развитию этой дерзкой для догматического мировосприятия идеи и посвящено «Сказание» (см.: *Щеголев П. Е.* Очерки истории отреченной литературы: Сказание Афродитиана // ИОРЯС. 1899. Т. 4. Кн. 1. С. 150–170; *Bratke E.* Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. Leipzig, 1899; *Бобров А. Г.* Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб., 1994. С. 7–8).

По своему составу «Сказание Афродитиана» неоднородно. В нем принято выделять две части. Доктринально совершенно несовместим с канонами рассказ о предзнаменовании рождения Христа. Действие происходит в языческой кумирнице. Гера (Ира) объявляется зачавшей во чреве, избранницей Солнечного божества. В этой, начальной, части «Сказания» Гера уподобляется Богородице, а понятый таким образом смысл событий в кумирнице оказывается поводом для предпринятого восточными магами (волхвами) путешествия в Вифлеем, на поклонение Марии и Христу. Описанию поклонения волхвов посвящена заключительная часть произведения. Эта, вторая часть, произведения в общих чертах соответствует второй главе «Евангелия от Матфея» (ср.: Мф. 2, 1–12), правда, в сопоставлении с каноническим текстом апокрифическое повествование более пространно и детально передает связанные с Рождением Христа события. Вторая часть «Сказания», как это и свойственно большинству апокрифов, дополняет и беллетризует краткие, скудные факты священной истории, преобразуя строгий канонический сюжет средствами живого образного пересказа в доступное для восприятия, увлекательное повествование. Различий с Писанием здесь больше по форме, нежели по существу. В отличие от первой части концовка текста, за исключением одного сюжета, не противоречит христианскому мировоззрению. Противоречащим канону считается выведенный во второй части «Сказания Афродитиана» образ смеющегося двухлетнего младенца Христа. На недопустимость такого восприятия Богочеловека указывал в конце 30-х — начале 40-х годов XVI в. Максим Грек, обличавший противные православию идеи апокрифа. Острые критики были направлены, глав-

ным образом, на доктринально неприемлемую для церковного идеолога начальную часть повествования.

Исследователями памятника установлено, что с греческого языка на славянский «Сказание Афродитиана» переводилось дважды. Древнейший перевод датируется XII–XIII вв. Одни исследователи считают, что переводчик был русским (см.: *Лавровский П. А.* Описание семи рукописей Императорской Санкт-Петербургской публичной библиотеки // ЧОИДР. 1858. Кн. 4. Вып. 3. С. 42; *Щеголев П. Е.* Указ. соч. Т. 4. Кн. 3. С. 1323–1325; *Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусская апокрифическая литература // История русской литературы. Т. 1. М.; Л., 1941. С. 77; *Ее же.* Из истории русско-украинских литературных связей в XVII веке: (Украинские переводы «Хождения» игумена Даниила и «Сказания Афродитиана») // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 265), другие приходят к выводу, что на Русь памятник попал с Балкан (см.: *Бегунов Ю. К.* Новонайденное апокрифическое «Слово о звезде Ираньи» // *Ztschr. für Slawistik*. 1983. Bd. 8. H. 2. S. 241; *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 38–40). Отсутствие южнославянских лексических черт в памятнике Ю. К. Бегунов и А. Г. Бобров объясняют тем, что они были утрачены за время его бытования на русской почве.

Второй перевод, который по сравнению с первым был более точным, все авторы согласно считают сербским, произведенным на Афоне в конце XIV–начале XV в. (см.: *Щеголев П. Е.* Указ. соч. Т. 4. Кн. 3. С. 1326; *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 41). Этот перевод, хотя и использовался для внесения правок и прояснения темных мест в процессе составления новых списков произведения, не получил широкого распространения на Руси. Несмотря на разные переводы, памятник неизменно воспроизводится в одной редакции, которая соответствует существующему в единственной редакции греческому протографу. Выявляется лишь переделка «Сказания» XVI–XVII вв., имеющая дополнения (например, сюжет об избииении младенцев Иродом).

Апокрифическое «Сказание Афродитиана» можно считать памятником общеправославным. Кроме Греции он был распространен в Молдове и Румынии, но особенно велико его значение как памятника межславянского культурного общения. Несмотря на весьма сомнительное в идейно-мировоз-зренческом отношении содержание, он был востребован на Руси, в Болгарии и Сербии, что указывает на общность духовных запросов в славянских православных странах, где имела почва для восприятия и распространения столь своеобразного по своему содержанию памятника.

В древнерусском рукописном наследии к настоящему времени выявлено 58 списков «Сказания Афродитиана»: 2 списка относятся к XIII в., 4 — к XIV в., 15 списков — к XV в., 25 — к XVI в., 7 — к XVII в. и 3 списка — к XIX в. (см.: *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 17). А. Г. Бобров, который посвятил памятнику монографическое исследование, показал, что наибольшую популярность сказание имело в конце XIV–начале XVI в.

Древнейшие списки «Сказания Афродитиана» и его более поздние варианты неоднократно публиковались (см.: *Лавровский П. А.* Указ. соч. С. 40–46; Памятни-

ки старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. СПб., 1862. Вып. 3. С. 73–76; *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М., 1863. С. 1–4; *Макушев В. О.* О некоторых рукописях Народной библиотеки в Белграде: Рукописи сербского письма // Русский филологический вестник. 1882. № 1. С. 9–12; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // СОРЯС. 1890. Т. 52. № 4. С. 149–155; *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 292–299). Наиболее полное издание различных списков памятника осуществлено А. Г. Бобровым в 1994 г. (см.: *Бобров А. Г.* Указ. соч.).

Содержание памятника, несмотря на его неординарность, совершенно недостаточно привлекало внимание исследователей. Можно сказать, что с этой стороны текст до конца еще не изучен. Кроме сопутствующих замечаний издателей «Сказания» и упоминания памятника в сводных работах по древней русской литературе, фундаментально занимались данным апокрифом только П. Е. Щеголев, не закончивший начатого труда, и А. Г. Бобров, которому наряду с упомянутой монографией принадлежит цикл статей о «Сказании Афродитиана» (см.: *Бобров А. Г.* «Сказание Афродитиана» в домонгольском переводе: Вопросы текстологии // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 18–30; *Его же.* Древнерусский апокриф «Сказание Афродитиана» в рукописных сборниках из фондов Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина // Источниковедческое изучение памятников письменной культуры. Л., 1984. С. 88–94; Сказание Афродитиана // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI–первая половина XIV вв. Л., 1987. С. 396–398).

Количество и результаты исследований памятника совершенно не соответствуют тому месту, которое это апокрифическое произведение занимает в истории древнерусской культуры.

Выдающийся памятник внеканонической литературы заключает в себе богатое содержание. В двоеверной трактовке евангельского сюжета Рождества Христова выстраиваются образы языческих божеств параллельные основным христианским персонажам, а мифологема о космическом браке мужского небесного божества (Солнца) с богиней Герой переосмысливается в плане небесного избрания Божоматери. П. Е. Щеголев совершенно обоснованно заключил, что в результате получился совершенно «дикий синкретизм языческих и христианских воззрений» (*Щеголев П. Е.* Указ. соч. Т. 4. Кн. 1. С. 185). Вопрос в произведении решался так, как будто между христианством и язычеством не существует различия в понимании природы божественного. С онтологической точки зрения это означало, что стирались принципиальные различия между христианством и язычеством, а они касались принципиального вопроса — понимания сущностного различия материального и духовного начал бытия. Из текста не вполне ясно какого мировоззрения придерживался автор. Методология здесь, совершенно очевидно, не христианская, но и не языческая, хотя автор «Сказания» и оперирует христианскими понятиями. Объединение разнородных черт в параллельных (уподобляемых) образах исходит

из парадоксальной, с точки зрения мировоззрения, установки на примирение язычества и христианства, на их преемственность. Греки в раннехристианскую эпоху, как убеждают материалы «Сказания», обращались к привычным языческим образам. Эта своеобразная компромиссная апологетика в условиях реальной христианизации могла способствовать начальному восприятию истин нового вероучения, результатом чего являлись синкретические версии как христианства, так и мифологии. Характер синкретического процесса совершенно точно обозначен в обобщении такого рода явлений, о которых сказано, что «кумиры носили христианские тоги» (Аверинцев С. С. Литература // Культура Византии: IV–первая половина VII в. М., 1984. С. 281; см. также: Bratke E. Указ. соч. S. 189–207; Бобров А. Г. Указ. соч. С. 8). Аналогичные процессы происходили и на Руси, отражением чего и является история бытования двоеверного апокрифического памятника в отечественной культуре.

Двоеверная христианская основа памятника, согласно которой христианские и языческие персонажи не противопоставляются, а сближаются, соединяется с еще одной важной для христианского мира темой — антииудейской полемикой, в ходе которой христианство выясняло свои отношения с породившим его иудейством. Из сопоставления отношения к событию язычников и иудеев следует, что только язычество открыто восприятию новой веры, причем открыто благодати в отличие от иудаизма. Соответственно и авторитет мудрых языческих жрецов обращен «Сказанием» в пользу христианства. В этой гармоничной преемственности предполагается безусловное превосходство христианства, которое оживляет мертвенность язычества. В прямом смысле христианство открывает обращенным путь к спасению, к вечной жизни, а в переносном смысле этому соответствуют описания оживления мертвых идолов. Содержащийся в «Сказании» образ рождающей смерти (Ира, зачавшая вечно живого Бога) архаичен. Своими корнями он уходит в мифологию. Вместе с тем логический ход утверждения жизни через попрание смерти широко использовался в христианской пасхальной литургии (смерть Христа ради спасения и вечной жизни грешного человечества).

Сближение язычества и христианства в сочетании с бескомпромиссной антииудейской направленностью было вполне созвучно отдельным направлениям древнерусской идейной жизни, которые наиболее ярко представляет «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона (см.: Мильков В. В. Иларион и древнерусская мысль // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. Ч. 2. М., 1986. С. 10–14). Программным произведением, служившим для обличения иудейства, в Древней Руси была «Палея Толковая», а двоеверный синтез язычества и христианства присутствует и в «Слове о полку Игореве», и в «Сказании о чудесах Владимирской иконы Божьей матери», и в целом ряде иных оригинальных русских произведений. Тиражирование переводного «Сказания» оказывается на пересечении двоеверных и антииудейских умонастроений.

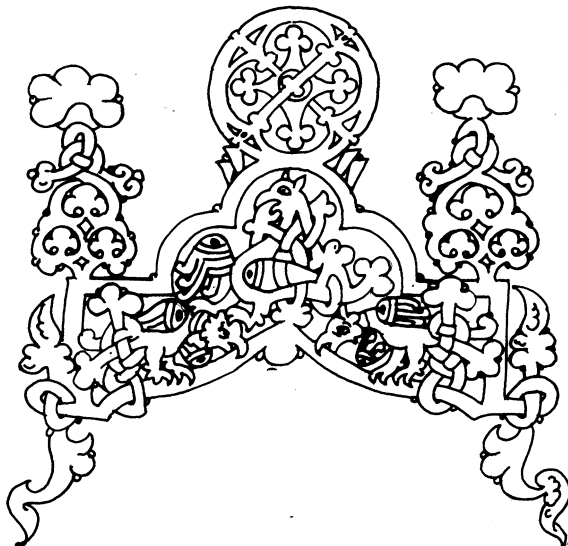
А. Г. Бобров предпринял попытку выявления в памятнике его социально-политического звучания, которое, по его мнению, выражено не прямо (т. е. в виде специально сформулированной программы), а вытекает из контекста и смысловых

установок произведенных правок текста отдельных списков. Исследователь апокрифа приходит к выводу, что эти правки отражают абсолютистские устремления московских князей. По его мнению, характеристика Божества как царя утверждает божественный авторитет царской власти, а в сюжете венчания исследователь видит символическое соответствие обряду венчания на царство. Как следствие, и в критике Максима Грека он усматривает преимущественно ее социально-политический подтекст, сводимый к неприятию божественной сути самодержца (см.: Там же. С. 76–82.). Фактически делается попытка показать неизвестную сторону идейной борьбы древнерусских сторонников «царства» с носителями идеи «священства».

Предложенные А. Г. Бобровым трактовки весьма интересны. Автору, видимо, действительно удалось выявить важную идейную направленность «Сказания». Однако это касается лишь некоторых списков и довольно ограниченного временного периода. Кроме того, нерешенным остается целый ряд противоречий: царский венец, фигурирующий в доказательствах, возлагается на Геру-Марию, а не на Христа. Максим Грек, при всей его антипатии к самовластию, в обличительном «Слове» опровергает не абсолютизм, а отступление от догматов. Вряд ли есть основание не учитывать всецело преобладавшее в полемике догматическое содержание критики. Получается, что отдельный частный аспект как бы отлучается от догматического, тогда как в средневековье первое всегда вытекало из второго. Более логично предполагать прямой смысл догматических рассуждений авторитетного в Древней Руси старца и мыслителя, тогда как социально-политическое переосмысление тех или иных положений всего лишь вторично. В правке текста «Сказания», на которую ссылается А. Г. Бобров («корень царский Бога небесного всклонился есть, земного царя образ принося»), смысловое значение имеет прежде всего еретический (несторианский) оттенок этого постулата. Социально-политический идеал божественности земной власти относится к субъективной трактовке, к переосмыслению догмата (то есть к сфере возможного). Основания для социально-политического подтекста действительно присутствуют, но они заложены не в доктринальной фразеологии «Сказания».

Ниже мы воспроизводим памятник по списку XVI в., хранящемуся в РГБ (Собрание Овчин. № 54. Л. 96–98 об.). Этот список, представляющий группу текстов т. н. второго перевода, оказался вне поля зрения исследователей. Вместе с тем он представляет большой интерес, ибо в отличие от известных списков этого апокрифического памятника имеет дополнения, вводящие в текст благочестивые, с точки зрения канона, рассуждения на тему Рождества Христова.





Л. 96

Повѣсть афродитиана персанина сказавшіа сѣ ѿ филиппа презви  
тера сиггела бывша великааго іуанна златоустаго <sup>1</sup>. ѡ рож(д)ествѣ  
х(с)вѣ. и ѡ зсвѣздѣ. и ѡ поклоненіи влѣхвѣ, и(ж) ѿ персиды. бл(с)ви ѡ(ч): <sup>2</sup>

**Ѧ** <sup>3</sup>персиды оувѣдѣсѣ х(с)ъ изначала ничто (ж) оутаено есть. ѿ законооучи  
телен и(ж) въ ней. и о словесе(х) тѣщащихсѣ всѣко. и ꙗже бѣ на зла-  
ты(х)  
щытовѡ(х). извааннаа. и лежи(т) въ свѣтилищи(х) цр(с)кын(х). повѣдати  
хѡщѣ. ꙗкѡ и прѣвѣе. ѿ иже тамо свѣщенныи(х) съсѣдѣ, и иже въ ни(х)  
свѣщенѣ съсѣдѣ, и иже въ ни(х) <sup>4</sup> слѣжащій(х) слышасѣ нмѣ х(с)во.  
свѣтилище бѣ иры. иже есть въ высокын(х) црскын(х) полата(х) є(ж) кѡрѣ  
црѣ сътвори. и(ж) всѣаго оукрашеніа исплѣнь быти. и постави  
в немѣ богы истѣканныа златы и сребрены. мѡжеска полѣ и женьска  
и оукраси и(х) каменіе(м) многоцѣнны(м) и да не о оукрашени глѣ, продаѣ  
жѣ слово. въ ѡнѣ(х) оубѡ дне(х) ꙗко (ж) писаныа книги оучѣ. въше(д)шѣ <sup>5</sup>  
црѣ въ свѣтилище по ѡбываю разрѣшеніе сънѡ(м) прилти. рече  
ємѣ іерей пропїе. сърадѡю ти сѣ вл(д)кѡ црѣ. ꙗкѡ ира въ чревѣ  
зачѣтъ. и црѣ въсмѣвасѣ, глѣ ємѣ. оумрѣшѣ ли въ чревѣ за  
чѣтъ. ѡн же рѣ(ч), єн. оумершаа оживе, и жизнь ражае(т) црѣ же  
что есть се. повѣж(д)ѣ ми пропїе. ѡн же рѣ(ч) ємѣ. воистинѣ вл(д)кѡ црѣ  
достигѣ єси дн(с)ѣ ꙗже зѣдѣ съдѣвае(м). всю бѣ ноцѣ истѣканнаа пребышѣ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> аѣ — лигатура.

<sup>2</sup> Заголовок писан киноварью.

<sup>3</sup> Буквица киноварная на полях высотой 2.5 строки.

<sup>4</sup> Так в рукописи, эти слова зачеркнуты.

<sup>5</sup> въ — лигатура.



Л. 96 об.

играюще, и ликующе мѡжіе же и жены. и дрѡгѣ кѣ дрѡгѣ глѡахѣ сице.  
 придѣте сра(д)ѣмса и рѣкоша же и мнѣ. іерею прїиди срадѣнса с нами ирѣ.  
 іако лобзася. аз же рѣ(х). кто хоще(т) ю цѣловати, не сѣщи еи. глѡаша (ж) ѡни  
 ко мнѣ оживе ира. и жизнь раж(д)аетъ и к томѣ не наречетса ира. нѡ не(с)наа  
 великое слнѣце цѣлова ея жены (ж) кѣ мѡже(м) истѣканнаа глѡахѣ. іакѡ пѡ(до)  
 бнѣ вещь оумалляюще. источникъ есть цѣловавынса. а не ира. дрѣводѣлѣ  
 ѡбрѣчиса ира и рѣша мѡжескы полѣ истѣканнаа кѣ жена(м). іако оубѡ  
 источникъ есть правѣ рекѡстѣ приемле(м) оубѡ. карїа же има есть  
 еи, и(ж) мрїа глѣтса зане въ оутробѣ іако пѣчинѣ корабль богатѣ(и)  
 носитѣ, слово бжїе. аще источникъ ѡ на(с) речеся. источникъ есть  
 воистинѣ живыа воды. источникъ вѡды пр(с)но текѣщїа. єдинѣ  
 точїю имѣщи рыбѣ бж(с)твнѡю оудницею емлящи всего мира, іако въ  
 мори пребывающѣ. и своєю плотїю питающѣ. добрѣ (ж) рекѡстѣ. іакѡ  
 за дрѣво дѣла обрѣчиса ира; нѡ не ѡ смѣшенїа мѡ(ж)ска зачл(т). єго (ж) раж(д)аетъ  
 древодѣла. нѡ есть рож(д)енныи ѡ неа, везначалнаго дѣлателя, на  
 чалника оца. събезначалное слово и снѣ, иже трисоставныи покровѣ  
 ѡ небытїа оудѣлавѣ, прѣмѡдростными хытѡстми. и иже си(х) трїе(х)  
 нѣсѣ словѡ(м) оутвердивѣ покрывало. прѣвыша оубѡ истѣканнаа  
 всю ночь бесѣдѡюще, о ирѣ, и о источникѣ. и въкѣпѣ рѣша. іакѡ  
 освитающѣ днѣю. истиннѣише вси. все оумѣмы; ннѣ оубѡ дрѣ  
 жавны црїю прѣвѣди прочее до ннѣ. всако бѡ іавите вещь сверше  
 нѡе показанїе. зане іавившееся не вездѣлно. прѣбывшѣ же црїю  
 тамо и зрашѣ истѣканнаа сама о себѣ движѣщася. жены  
 оубѡ дрѣжащаа гѣсли начаша гѣсти. и пѣснопѣвници пѣти.  
 нѡ и елика бѡхѣ вънѣтрѣ храма четвероногаа. и птица сре  
 брены и златы. коеж(д)о гла(с) свои поаше. тѣм же оубѡ о семь  
 диващѣся црїю. и весь страхѡ(м) исплѣнса. и хоташѣ бѣжа  
 ти. не трѣпаше бѡ самодвиженїемъ млѣвы. глѡ емѣ<sup>1</sup>  
 ерен пропїе. пожди црїю. прїиде бѡ съврѣшенѡе ѡкровенїе. є(ж)  
 бгѣ бгѡ(м) обьявити на(м) изволи Ѣ въсхѡтѣ. си(м) оубѡ ре(с)номѣ, ѡ  
 крыса покровѣ свѣше. и сѣниде велїа звѣзда свѣтла. и ста  
 верхѣ источника. и глѣсѣ ѡ него слышаша сицевѣ. вл(д)ѣче исто  
 чниче великое слнѣце посла ма възвѣстити тебѣ. и послѣ  
 жити іаже кѣ рж(с)тѣѣ. нескверненѣ бракѣ творѣ к тебѣ.  
 мтїи бывши прѣваго црѣа всѣ(х) чиновѣ. невѣста бывши трї  
 именнаго бж(с)тѣа. нариче(т) же са несѣанныи мл(д)нѣца начало

<sup>1</sup> Приписка на нижнем поле рукописи: зрі, сїе слово исправл чти.

и конецъ; началу оубв сп(с)нѣа, конецъ (ж) погыбели. и семѸ глѣсѸ  
бывшѸ. вса истѸканнаа падоша на лицѣ свое(м). точію же  
стлѣпъ источника пребы(с) стол. на нем же вѣнецъ цр(с)кын  
имѣа врѣхѸ себе, ѿ ч(с)тны(х) каменій. анѣража и изъ

Л. 97

марагда звѣздоустроено. выше (ж) еа столаше гавльшѣа свѣз(д)а.  
и въ тѡ(м) частѣ повелѣ црѣ привести вса премѸдрыа знаменорѣшителе.  
елици бѡхѸ подѣ цр(с)тѡ(м) его. проповѣдници (ж) тѣщахѸса съ трѸба  
ми съзываютѣ. и вси прѣдоша во свѣтилище. да тако (ж) видѣ(м) звѣз(д)Ѹ  
врѣхѸ источника столѣсѸ, мѸдрѣи знаменорѣшителиѣ. и вѣнецъ  
иже ѿ каменій ч(с)тны(х), съ звѣз(д)ою. истѸканнаа же на земли лежащ(а);  
рекоша црѣ. корень бж(с)тѡ(м) и цр(с)кын приниче. не(с)нааго и земна(г)  
црѣа образъ носѣщи. прочее аще хоше(т) дръжава твоа, да слыши(т)  
сѣа здѣ мѸдры(х) раз(д)рѣшеніе. источникъ оубв карѣа виѡлеемь  
скаа, естъ дѣщи. вѣнецъ (ж), цр(с)кын естъ обра(з). звѣз(д)а же не(с)ное естъ  
посланіе, на земли чю(до)дѣнствѸемо. ѿ іоуды гавлаа, тако вѣста  
нетъ цр(с)тво иже вса памаати іоуденскыа погѸбитъ. богы же  
падѣшаа. конецъ ч(с)ти и(х) приспѣ. пришеды бѡ на землю  
плотью бѣтъ. дръвѣнаа чѣсти сын, какѡ нѡвѣа бѡгы на неѣ  
остави(т). ннѣ оубв црѣа послѣи въ іер(с)лѣмъ. и оберѣщи сѣа все  
дрѣжителѣа бѣа, телеснѣ дѣчѣскыма рѣкама носима. двз(д)е  
мѸдры(х) рѣшительство. пребы(с) же звѣз(д)а врѣхѸ стѣденца стопа  
щи, нареченныа не(с)ныа. донде(ж)е послани быша вѣтѣсѣ ѿ кѸра  
црѣа перскаго. тогда и та звѣзда съ ними понде. вечерѸ (ж) глѣбо  
кѸ бывшѸ. третѣе гавленіе съ саѣиры дѣѡнис, іерею пропѣю  
гависѣа, въ том же сѣнищи. дѣѡнисъ съ саѣиры. глѣа прѣ(д)е лежа  
щи(м) истѸканны(м). ѡ источниче такѡ источникъ сы нѣстъ еди  
нъ ѿ нас. нѡ съ естъ нѣкоего раж(д)ающѣа члѣка бж(с)тѡ(м) чѣсти сѣща  
зачѣтѣе. іереѣи пропѣе, что сѣдиши здѣ дѣла сѣетнаа. дѣаніе пи  
сѣтелно принде на на(с). и хоше(м) о праведнѣ(м) и дѣнственѣ(м) и исти  
ннѣ(м) лицѣ тако лѣжи обличитисѣа. та(ж) лѣжѸще мечтахѡ(м) и таже  
начинае(м) не к томѸ гавленіа дамы. ѡятъ ѿ на(с) ч(с)тъ бе(з)славни безче  
стни выхѡ(м). едѣнъ естъ бѣтъ надо всѣми вземъ свою ч(с)тъ; рѣхѣ ти про  
пѣе, не прелѣщѣа. не к томѸ перси ѿ земли и въз(д)Ѹха дани истѣжѣ(т).  
неѡ ѿ небытїа въ бытїе вса приведе слово бжѣе, прѣде дѣни  
стѣвныа дани пославшемѸ и ѿцѸ принести. и дръвѣи образъ  
новъ тѡра. и по пѡ(до)бїю вѣображаа. и непѡ(до)бное паки пѡ(до)бны(м)  
давѣ. неѡ съ землею ра(д)Ѹетсѣа. земля (ж) хвалитсѣа не(с)нѣю приемиши

Л. 97 об.

<sup>1</sup> Разделение писано киноварью.

деже бѣху(м) и послани. видѣху(м) рож(д)шю. и рож(д)шагоса из неа. зѣбз(д)а показующи вл(д)чныи мла(д)нець. и рекоху(м) мѣри. какъ наричешиса прехвалнаа мѣти. она (ж) к намъ ре(чѣ), маріам. вл(д)кы и рекоху(м) еи ѿкъ дѣ еси. она (ж) ѿвѣща, ѿ сѣа страны виѡлее(м)скыа. глѣху(м) еи, не вѣз(т) ли мѣжа кого любо. ѿвѣщавши же к на(м) и ре(чѣ). вземшѣ ма точію, пре(дѣ)обрѣченнѣ бывшѣ образнѣ. разлѣчающіи же са мысли моен. не вѣсхотѣ(х) до конца вѣ сѣе прѣити. и зѣла о се(м) пренемагающіи ми. съботѣ освѣтающіи. и слнцѣ восіавающѣ. внезапѣ пре(д)ста ми аггѣль блговѣща рж(сѣ)тво нѣкое. и смѣтившиса вѣзва(х). никакъ се бѣди ми гѣ. мѣжа оубв не има(м). и оубѣри ма съвѣтѣ(м) бж҃іе(м), какъво рож(д)ство имѣти. мы (ж) рѣху(м) еи. мѣти мѣре(м) вси бж҃и перстѣи оублжнша тѣ. хвала твоа велѣа. превѣзѣшла бѣ еси всѣ(х) преславны(х) женѣ. тако всѣ(м)

Л. 98

цр҃ца(м) цр҃ца гависа. отроча (ж) на земли сѣдѣше, второе лѣто такъ (ж) глѣше та. без мала имѣти. и ѿчасти нѣчто мало рож(д)шаа его вѣвбраженіе имѣа. бѣше бѣ та вѣзрастѣ(м) ѿчасти длѣжаншаа. тело же младо имѣши. лице бѣла просты власи и красны имѣа. и блговидны оукрашеніе(м). мы (ж) имѣще съ собою хытра живописца. ѡбонх пѣ(до)бѣ написаху(м) и вѣ странѣ ншѣ пренесоху(м). и по ставиша вѣ стѣлици. вѣ нем же гавленнаа быша; пише(т) сице // <sup>1</sup> вѣ дѣупе товѣ храмѣ. дѣуни, и іра слнцѣ бж҃ѣ великомѣ цр҃ю ісѣ. перскѣю дръжавѣ наложи.

Въземше <sup>2</sup> (ж) отроча кож(д)о на(сѣ). и на рѣка(х) носѣще. и поклонившесѣ. дадоху(м) емѣ злато и ливанѣ и змѣрнѣ. рекше, тебѣ твоѣ принесоху(м) не(сѣ)ныа силы ісѣ. никто (ж) бы(сѣ) инѣ оустроилѣ неоуправленнаа. аще не бы пришелѣ. ниже бы инѣ смѣрилѣ горнаа съ нижними, аще не бы са(м) сънишелѣ. ни бѣ толико свръшѣетсѣ слѣжа ѿ раба, енико е(д)а са(м) прѣиде(т) господиѣ. ни(ж) цр҃ь посѣлаа вѣны на бранѣ енико егда са(м) прѣиде(т). блголѣпотно бѣ се твои премѣдростнои хытрости съпроти вники сице побѣдивѣ низложити. отроча же смѣшесѣ и играаше любленію ншѣмѣ, и словесе(м) ра(д)ѣсѣ <sup>3</sup>. и поклонившесѣ мѣри его. и та на(сѣ) почетши. и мы тѣ прославивше изыдоху(м). // <sup>4</sup> и такъ (ж) прѣидѣ(х) на мѣсто, идеже ѡбитаху(м) вечерѣ бывшѣ. пре(д)ста на(м) нѣкто страшенѣ. глѣ. вѣскорѣ изыдѣте да не нѣ кѣю напасть пѣ(д)имете. мы (ж) рѣху(м) емѣ. и кто естѣ напастѣван таковыа посланники, бж҃їи вѣни. он же ре(чѣ) нѣ(д); нѣ в сѣн ча(сѣ) вѣставше шестѣвѣнте с мирѣ(м) спѣсѣми. мы (ж) сѣа слова слышавше, оускориху(м) и на борзы конѣ вѣсѣ(д)ше.

<sup>1</sup> Разделение писано киноварью.

<sup>2</sup> Две начальные буквы писаны киноварью.

<sup>3</sup> аѣ — лигатура.

<sup>4</sup> Разделение писано киноварью.

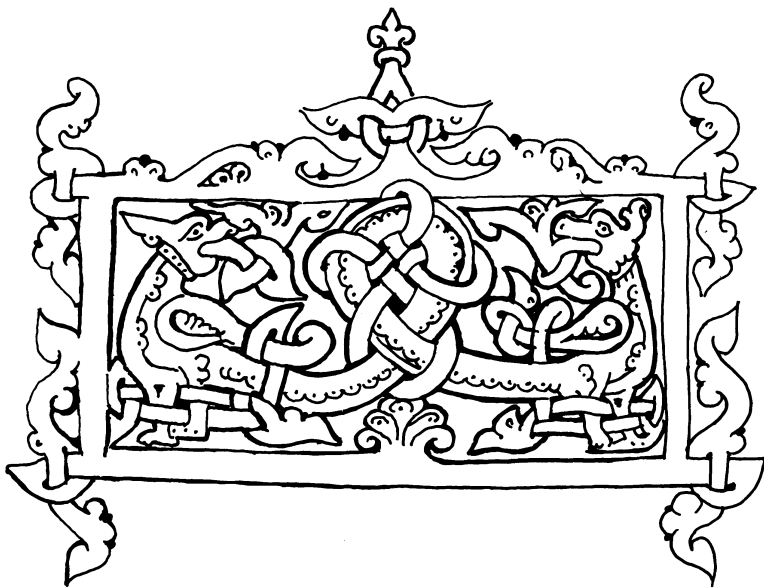
изыдоху(м) ѿтѣдѣ съ тѣнѣ(м). и вса повѣдаху(м) ꙗже видѣху(м) въ іер(с)лѣмѣ. се то  
лика ѡ х(с)ѣ сказаху(м) ва(м). видѣвше х(с)а спса на(м) бывшаго. не трѣпаше бѣ зрѣти  
ѡбразъ равѣи иже<sup>1</sup> негѣлѣнѣа на мнозѣ попираема ногами грѣховнами. сего  
ра(д)и прѣятъ ѡбра(з) рабѣи иже въ ѡбразѣ бѣи сын. ꙗко да на(с) рабы ѿ грѣха искѣпн(т).  
и ѿ смѣрти избавитъ смѣртѣю. и въ первое достоѣнѣе възведе(т). и не(с)наго оца  
покажетъ сѣны. по ѡбразѣ еговѣ въѡбразившихсѣ. сего ра(д)и въ послѣ(д)ни(х)  
времене(х) восѣа иже правдѣ слѣнце. ꙗко да лѣчею блг(с)ти своеѣ обновитъ  
всю тварь члч(с)кѣю. Мы (ж) о семь чюдеси расмотривше рекоху(м). начатокъ  
ѿ невѣрны(х) ꙗзыкѣ. нѣо привед на вѣрѣ. ѿ вѣсточны прѣскыа зѣ  
мла въ іер(с)лѣмѣ звѣздою волхвы. призвавъ въ поклоненѣе съ дары  
къ мл(д)ницѣ лежащемѣ въ іаслѣ(х). носѣще злато ꙗко цѣкви. и змирнѣ же  
ꙗко члвкѣ. а ѡимнанѣ ꙗко бѣви. нх же оустрашаше младенецъ.  
не скупетры цѣрѣскыи ни пр(с)тѣлы, нѣ послѣднею нищетою. что бѣ  
хѣж(д)ше вѣртѣпа, ли что смѣрѣнѣе пеленѣ. въ них же вѣсѣа бж(с)твное  
бѣгѣтство. тѣм же и мы потщимсѣ подражати тѣм волхвы.  
х(с)ѣ бѣгѣ сѣа дары принесѣ(м), вѣрѣ правѣ ѿ дѣша. чистотѣ ѿ тѣлесн. истинѣ  
ѿ ꙗзыка. того бѣ рож(д)бство(м) дѣвѣствены(м) и блѣдници въ  
злюбивше житѣе цѣломѣдрено. честнѣише дѣвѣ бывають. а дѣвы  
цѣломѣдрѣныа бѣа рѣж(д)ають, сирѣчь неразѣмныа наоучають  
глаголюще. ѡ жены дѣвѣствѣнѣте, да хѣвы мѣре бѣдѣтѣе, глѣще ꙗко болащаа  
приближается родити<sup>2</sup>,

Л. 98 об.

въ болѣзни своеѣ вопѣаше. тако быху(м) възлюбленомѣ твоємѣ. страха ра(д)и  
твоего гѣ въ чревѣ приаху(м) повѣлѣху(м) и родиху(м) дѣхъ сп(с)нѣа твоего иже  
сѣтворн на землѣ. тѣм же мѣтри ра(д)ѣитсѣ ѡ мѣтри бѣи. нѣ и всакъ  
възрастѣтѣ юноша и дѣвы и старци да хвала(т) имѣ гнѣ. ꙗко възнесѣсѣ  
имѣ того єдинѣ(г) неплодовеликѣствѣнѣте глѣюще. ра(д)ѣи(с) мѣтрѣ(м) мѣти  
цѣрѣ прѣдповелѣнаа всѣ(х) вышши. тѣбѣ сумевнѣ бѣопримецъ по  
клонсѣ. и стопамѣ бжѣствѣнѣ прикоснѣвсѣ, неискѣсѣобращѣнѣи бѣи  
мѣтри. ѡгнѣ рече носиши ч(с)тѣа. его (ж) боюсѣ прѣимати ꙗко младенца  
въплѣщаема бѣа. свѣта невечерна и миромѣ обладающа. ємѣ (ж) слава  
съ ѿцѣмѣ и съ сѣты(м) дѣху(м) ннѣи и пр(с)но и в вѣкѣ вѣкѣ(м) аминь: +++

<sup>1</sup> Так в рукописи, текст зачеркнут.

<sup>2</sup> Два последних слова писаны на нижнем поле рукописи.



**СКАЗАНИЕ АФРОДИТИАНА ПЕРСИЯНИНА <sup>1</sup>,  
списанное у Филиппа пресвитера, бывшего синкелом <sup>2</sup>  
при великом Иоанне Златоусте.  
О рождестве Христове и о звезде, и о поклонении волхвов,  
что [пришли] из Персиды. Благослови, отче <sup>\*</sup>.**

(Л. 96) Впервые узнали о Христе в Персиде <sup>3</sup>. Ничто же не скрыто от законоучителей, которые в ней [в Персиде славились своими прорицаниями]. И о смущавших многих [маловеров] словах, которые на золотых щитах вырезаны и [ныне] лежат в царских храмах, — [об этом также] рассказать хочу, как и о первом [то есть о Христе]. [Прорицание было связано] со священными сосудами и тем [местом], где эти священные сосуды употребляемы [были] [то есть с кумирницей. Там] услышано имя Христово <sup>4</sup>. [Это была] кумирница Иры, которую в высоких царских палатах Кир <sup>5</sup> царь устроил. [Кумирница та] была [богато] украшена. Поставил в ней [царь] богов-истуканов золотых и серебряных, мужского и женского пола, и украсил их камнями драгоценными. Да не об украшении я говорю, [но] продолжу речь свою.

В те дни, как свидетельствуют написанные книги, царь вошел в кумирницу, [чтобы, как обычно] получить разгадку снам <sup>6</sup>. [Тогда] сказал ему жрец Проп <sup>7</sup>: «Радуюсь вместе с тобой, владыка и царь, ибо Ира <sup>8</sup> во чреве зачала». Царь [в ответ] рассмеялся, говоря [жрецу] так: «[Может] ли мертвая во чреве зачать?» <sup>9</sup> На это [Проп] сказал: «Да, мертвая ожила и жизнь рождает». Царь же [спросил]: «Что это значит, скажи мне, Проп». Он же [жрец] сказал ему: «Воистину, владыка царь, вовремя [пришел ты и] застал сегодня то, что здесь происходит. Ибо всю ночь

---

<sup>\*</sup> Перевод Л. Н. Смольниковой.

статуи пребывали\* (*Л. 96 об.*) играя и ликуя. Мужские и женские [статуи]<sup>10</sup> друг другу говорили так: «Придите, порадуемся вместе». И [еще] сказали [они] мне: «Иди, жрец, порадуйся с нами за Иру, ибо она возлюблена». Я же спросил: «Кто хочет ее целовать, [мертвую, ведь] не существует она?» Они же ответили мне: «Ожила<sup>11</sup> Ира и жизнь рождает, и к тому же называется она теперь не Ира, но Небесная<sup>12</sup>. Великое Солнце целовало ее»<sup>13</sup>. [И еще слышал я, как] женские статуи говорили мужским статуям, что такое название [Небесная] умаляет происшедшее: «Источник есть та, которую целовали, а не Ира<sup>14</sup>. Плотник обручился с Ирой»<sup>15</sup>. И [вот что] решили мужские статуи, [так сказав] женским [статуям]: «Что она — Источник, вы истину сказали, [и] мы соглашаемся, ибо Кариа<sup>16</sup> же имя ей, той, которая зовется Марией<sup>17</sup>, поскольку в своем чреве, как [в] море корабль богатый, носит Слово Божие. Еще Источником [потому] она зовется, что воистину она Источник Живой воды, Источник воды вечнотекущей<sup>18</sup>. [Этот Источник] единую в действительности имеет [в реке] рыбу<sup>19</sup> [божественную, которая] божественной сетью<sup>20</sup> ловила весь мир, пребывающий как бы в море. Своей плотью она [рыба та] питала весь мир<sup>21</sup>. Вы верно сказали, что с плотником обручилась Ира, но не от сокоупления [с плотником] зачат [был тот], кого рождает [Небесная избранница]. [Она рождает не от] плотника, но рожденный от нее — [это от] Безначального Создателя и Основателя — Отца [чадо]<sup>22</sup>. [Тот кто рождается] — это Безначальное Слово и Сын, который трисоставный<sup>23</sup> покров [небесный] извел из небытия премудрым искусством и который эти небеса<sup>24</sup> укрепил словом как покрывало». [Знай же, царь, что и так, как я рассказал тебе], пребывали статуи, беседуя об Ире и об Источнике. И [еще] они порешили, когда рассветет — все верные [должны] узнать [истину].

[После этого] державный царь остался [в кумирнице] до рассвета, чтобы [увидеть], получит ли дело полное подтверждение, потому что то, что явилось [Пропу, по его разумению], было не напрасно. Царь остался там [т. е. в кумирнице] и увидел, что статуи сами двигались. [Царь увидел], как женские [статуи], держащие гусли, начали играть на них, [а другие начали] петь. И все, сколько их было внутри кумирницы: и четвероногие [звери] и птицы, сделанные из серебра и золота, [начали] петь — каждый на свой голос. И так всему этому удивился царь, что исполнился страхом и хотел убежать, ибо не мог он вынести [начавшейся в кумирнице] суматохи. Тогда сказал ему жрец Проп: «Подожди, царь, ибо близко конечное обнаружение, которое Бог богов<sup>25</sup> объявить нам изволил пожелать»<sup>26</sup>.

После всего сказанного открылся покров верхний святилища того и сошла [вниз] великая звезда светлая и стала над Источником. И [все бывшие внутри] услышали голос: «Госпожа Источник! Великое Солнце<sup>27</sup> послало меня возвестить тебе и служить при рождении. [Великое Солнце] не греховный брак совершило с тобой, мать первого царя всех чинов, невеста Триименного Божества. Назовется же младенец, зачатый без семени, Началом и Концом, ибо начало спасения, конец

\* В низу листа приписка: «Смотри — это слово, исправив, читай».

же погибели». [Когда] раздался этот голос, все кумиры пали ниц. [Из всех статуй] только кумир Источника стоял<sup>28</sup>. На нем был венец царский из драгоценных камней: анфракса и (Л. 97) измарагда, сделанный в виде звезды. Выше же того [венца] стала явившаяся звезда.

И тотчас повелел царь привести всех премудрых, сколько их было в его царстве, [всех тех], кто способен разрешить случившееся знамение. Глашатаи спешили, [звуками] труб сзывая [мудрецов]. И вот все [собравшиеся] пришли в кумирницу. И когда увидели [мудрецы] звезду, стоящую над Источником, и венец из драгоценных камней со звездой, и статуи, лежащие на земле, [то сказали мудрецы] царю: «Род божеский и царский упал ниц [т. е. склонился], небесного и земного царя образ принося<sup>29</sup>. Далее, если хочет твоя власть, [то] пусть [все] слышат здесь мудрых разрешение [знамений]: Источник — это Кариа, Вифлеемская дочь<sup>30</sup>, венец же — царский образ, звезда — небесное знамение, на земле чудесным образом проявляющееся. Этим открывается [т. е. делается явным] вновь возникшее царство, которое всю память об иудеях уничтожит<sup>31</sup>. Боги же поверженные — [это значит, что] пришел конец их значению<sup>32</sup>. Ибо пришедший на землю во плоти — Бог, владеющий высшими почестями. [Он] потрясет прежде чтимых богов. Теперь же, царь, пошли [послов] в Иерусалим и найдешь Сына Вседержителя Бога, [которого] нянчат руки непорочной девы.

До сих пор [было] разрешение знамений мудрецов. [Все это время] оставалась звезда над Источником, имя которому было наречено — Небесная<sup>33</sup>. [И оставалась она там] до тех пор, пока [не] посланы были волхвы от Кира, царя Персидского. Тогда и та звезда с ними [т. е. с волхвами] пошла<sup>34</sup>.

Когда пришел поздний вечер — тогда было третье явление [чудесное] сатиров [и] Диониса<sup>35</sup>. Жрецу Пропу явился в той же кумирнице Дионис с сатирами и сказал ему и лежащим кумирам: «Источник — не есть один из нас [т. е. богов]. Но [Небесная] рождает некоего человека, являющегося зачатием Божественной воли. Жрец Проп! Что сидишь здесь, творя суетное. Свершилось и на нас предсказание, отныне нам быть уличенными во лжи от праведного, действительного и истинного лица. [Явлены ныне] наши ложные чудеса. Теперь если и начинаем, то не можем дать предсказаний, ибо отняли у нас честь. [В грядущем рождении всеильного Сына] бесславными и лишенными почестей стали мы. Один есть Бог над [нами] всеми, взявший себе почести»<sup>36</sup>. [И еще] сказали они [т. е. Дионис и сатиры]: «Не бойся, Проп, не требуют персы дани от земли и воздуха, ибо тот кто от несуществования в существование все учредил, есть Слово Божие. Он сам пришел принести дань Отцу, пославшему Его, преобразуя старый образец, по подобию которого новая истина изображается. [Так] не имеющее осязательного образа становится видимым. Небо с землей радуются, земля же превозносится, принимая [такое] небесное прославление. То, чего не произошло вверху, свершилось внизу. То, чего не увидел блаженствующий ангельский чин, грешный [род человеческий] увидел. Одним — огонь и наказание, другим же — роса и благодать. Кариа — благое прославление — Источник в Вифлееме рождает. Радостное предназначение Источника — быть небесной возлюбленной и [непорочно] зачать благодать. Прежде Иудея



цвела, а сейчас засыхает<sup>37</sup>. Язычникам спасение пришло, [всем им], несчастным, надежды на успокоение увеличиваются. Женщины же, достойным образом с песнями ликующе, говорят: „Кариа, Источник водоносный, небесного Светильника сделавшаяся матерью! (Л. 97 об.) Ты — облако, которое от зноя орошает<sup>38</sup> мир. Вспомни же о своих рабынях, Пречистая Богородица! О, мать безмужняя, Владычица!“»<sup>39</sup>.

Итак, царь, это видеv и слышав, нимало не промедлив, послал с дарами поданных своих волхвов, известного Елимелеха, [а еще] Елесура и Елиава<sup>40</sup>. Елимелех переводится с ассирийского как Божие благоволение [и] царство. Ему же [царь] дал золото, Елисур же — [значит] Божие спасение и вселение, ему же дал [царь] ливан. Елиав же переводится [как] Бог мой, Отец мой и покровительство, ему же дал [царь] — смирну. [Их отправил царь под] путеводительством звезды в Иерусалим. Когда же они возвратились, то рассказали [всем случившимся людям], что видели, и об этом же написали на золотых досках так: «Когда мы прибыли в Иерусалим, [то] знамение звезды, [указывавшей] и сопровождавшей нас, всех удивило. [Вопрошали же старейшины иудейские]: «Что значит это пришествие персидских мудрецов [вслед за] появлением звезды?» И допрашивали нас старейшины иудейские о случившемся и [хотели узнать], ради чего пришли. И мы сказали им: «Родился [тот], кого вы называете Мессией». Они же, услышав это, смутились и противиться нам не смели. И [так] обратились они к нам: «Скажите нам, что известно вам о небесном суде?» Мы же отвечали им: «Вы неверием больны. Ни без клятвы и ни с клятвой не веруете, но следуете безумному вашему желанию. Однако скажем вам всю правду: родился Всевышнего Сын — Иисус Христос, [который] разрушит закон ваш и собрания ваши. Видим, что завистью вы чрезвычайно уязвлены, ибо вам неприятно слушать об имени этом, которое внезапно явилось перед вами». Они же, между собой посовещались, попросили нас принять дары [богатые, с тем чтобы] скрыть [все, что мы знаем] от [живущих] в той стране, чтобы не было волнений против них. Отвечая им, мы [так] сказали: «Мы дары принесли в честь Сына Божьего, чтобы возвестить о величайшем чуде, которое было [ради] прославления [Его] в нашей стране и которое случилось тогда, когда [следовало] родиться Ему. Вы же предлагаете нам взять дары, чтобы скрыть явленное нам от небесного Божества и царя нашего повеление преступить. Или не знаете, какие муки приняли мы от ассирийцев? Они же [т. е. иудеи], испугавшись, умоляли нас [молчать]. [Потом они отпустили нас] к царствующему в Иудее царю Ироду, который послал [людей], чтобы призвать нас [к себе]. И мы беседовали с ним. [Когда же] он спросил, [зачем мы пришли], мы ответили и сказали ему, [зачем] пришли. [Узнав о цели нашего путешествия], он очень смутился. [Потом] ушли мы оттуда, не [считая нужным] сказать ему, [куда точно идем]. И [вот пришли] мы, куда и были посланы. [Там] мы увидели родившую и родившегося от нее. Звезда указала нам на Господнего младенца. И мы обратились к матери: «Как тебя зовут, Преславная мать?» Она же нам отвечала: «[Меня зовут] Мариам<sup>41</sup>, люди добрые». И спросили мы ее: «Откуда, ты?» Она отвечала: «[Я] из этой страны Вифлеемской». Мы же сказали ей так: «Не взять ли тебе в мужья, кого любишь?» Отвечая нам, она сказала:

«[Когда] я была обручена [и были] совершены [все] обряды, меня стало мучить раздумье, и я не захотела до конца [брачных обязанностей] дойти [т. е. познать мужа]. И очень страдала об этом. В субботу же, на рассвете, когда стало сиять солнце, внезапно предстал предо мной ангел, принесший мне благую весть о внезапном рождении. Я смутилась, воскликнув: „Никоим образом не будет это у меня [т. е. не могла зачать], господин, ибо не познала я мужа”. Он же уверил меня, [что] по воле Божьей [буду] иметь предсказанное рождение»<sup>42</sup>. Мы ответили Ей так: «О мать матерям!»<sup>43</sup> Все боги персидские восславили Тебя. Слава Твоя великая, ибо Ты прославилась больше всех великих жен. Явилась Ты как (Л. 98) Царица цариц».

Дитя же на земле сидело. [Ребенок] был без малого двух лет<sup>44</sup> и немного походил на родившую Его мать. [Мария же] была ростом такая [небольшая, что] должна была [смотреть] снизу вверх. Тело [она] имела молодое, лицо белое, волосы прямые и прекрасные, [и были они забраны] красивым украшением. У нас же с собой был хороший живописец. Их обоих изображение [т. е. Матери с младенцем] мы написали и, в страну нашу принеся, поставили в кумирнице, в которой было проречение. И есть подпись под теми изображениями в храме<sup>45</sup>: «Дионис и Ира — Солнцу, Богу великому. [Во имя] царя Иисуса<sup>46</sup> [рисунки портретные эти] положила Персидская держава». Взяв ребенка, каждый из нас понявчил Его на руках. [Затем], поклонившись [Ему], принесли в дар золото, и ладан<sup>47</sup>, и смирну<sup>48</sup>, сказав так: «Тебе — Твое воздаем, небесных сил Иисус. Никто другой [не смог бы] упорядочить беспорядочное, если бы Ты не пришел. [Никаким образом никому другому не удалось бы] смешать высшее с нижним<sup>49</sup>, если бы Ты не сошел Сам [с небес]. Не тогда совершается служба, [когда пришлют] раба, но тогда, когда Сам придет господин, [чтобы совершить дело], и не тогда [победит] царь, [когда] пошлет воинов на войну, [но] тогда, когда сам отправится [на войну]. Грозно было Твоей Великой Премудрости врагов низложить, так победив [их]». Ребенок же смеялся, играл и радовался нашей ласке и нашим речам. И мы поклонились матери Его. И Она нас почтила [поклоном]. Так мы прославили Ее и пошли прочь. Когда мы пришли на место, где остановились, был вечер. [Вдруг] предстал перед нами некто, страшный видом, говоря: «Скорее уходите, чтобы не подпасть некой беде». Мы же вопрошали: «Кто это умышляет [злое], о Божий воин, против нас, [царских] посланников?» Он же ответил: «Ирод. Немедленно вставайте и идите, в мире спасаемые». Мы же, услышав такие слова, поспешили, и, сев на сильных коней, поехали оттуда со [всей возможной] бдительностью. И [теперь, успешно завершив путешествие, мы] поведем всем обо всем, что видели в Иерусалиме.

Вот еще несколько [слов] о Христе скажем вам<sup>50</sup>. Мы видели Христа, спасителя нашего, [принявшего образ человеческий, но мы не могли видеть] Божественную вечность, попираемую греховными ногами. Ради [нас] Он принял человеческий образ. В этом образе, ради нас, рабов, Вечносуществующий и Божественный [пришел в мир], чтобы искупить от грехов и избавить от смерти [всех своей] смертью. [Своей смертью] Он вернет нам безгрешный образ, [в котором человек был сотворен по подобию Бога] и тем явит [волю] Небесного Отца. Люди, по образу Его [Христа] изменившиеся, в последние дни воссияют как истинное солнце, ко-

торое лучами благодати своей обновит весь род человеческий. Мы же, исследуя это чудо, скажем: «Начало [благодати спасения] — от язычников, ибо волхвы были приведены звездой из восточной Персидской земли в Иерусалим [и этим положили начало христианской] вере. [Волхвы] были призваны на поклонение с дарами [Христу], в образе младенца лежавшему в яслях<sup>51</sup>. Волхвы принесли золото [Христу] — как Церкви, и смирну — как человеку, а ладан — как Богу. Их устрашил младенец не скипетром царским, не [царским] престолом, но крайней нищетою. Что могло быть хуже пещеры или смиреннее пеленок, [в которые был завернут Младенец], — в них же воссияло Божественное богатство. Постараемся подражать тем волхвам, Христу Богу принесем эти дары: веру истинную — от душ [наших], чистоту — от тел, правду — от языка [нашего]. Ибо ради того Рождества непорочного и блудницы полюбили жизнь целомудренную. Они же бывают честнее девиц. А девицы целомудренные [как бы] Бога рожают, и тем незнающих учат. [О них] говорят [так]: «Подражая непорочной девице — как мать Христа будете [то есть если пострижетесь в монашество, то воспримете благодать Божию]». [И еще] говорят беременной, когда приближается время [ей] родить, (*Л. 98 об.*) кричащей от боли [при родах]: «Так же было возлюбленному [Христу, когда Дева Мария] из послушания Тебе, Господи, во чрево приняла, [так же, как ты] страдала и родила Духа Спасения твоего. Это Он сделал на земле [так], что матери [сначала мучаются, а потом] радуются [младенцам], как и Мать Божия». Разного возраста юноши и девицы и старцы славят пусть Имя Господа, который вознесся [на небеса]. Имя То возвеличивайте, говоря так: «Радуйся, мать матерям, царица, предначинанная Всевышним. Тебе Симеон Богоприимец поклонился и стоп Божественных [Христа-младенца] прикоснулся». Не испытавшей брака Божьей Матери [сказал Симеон]: «Огонь, — сказал, — носишь, Чистая. Его же, воплотившегося Бога, боюсь принять как [простого] младенца, [Его] — Света Невечернего и миром обладающего. Ему же — Слава с Отцом и со Святым Духом. И ныне и всегда и во веки веков. Аминь».

## КОММЕНТАРИИ\*

<sup>1</sup> *Афродитиан* — жрец и советник персидского царя Аррената. Афродитиан и Арренат — главные персонажи греческой «Повести о событиях в Персиде», отпочковавшейся, самостоятельной частью которой является «Сказание Афродитиана». Именно этот фрагмент, а не сама повесть, получил распространение в древнерусских переводах. В самом «Сказании», кроме заглавия, Афродитиан нигде не фигурирует, поэтому древнерусскому читателю, который скорее всего не был знаком с содержанием «Повести», а соответственно и с характеристикой персонажа, это имя ничего не говорило. Тем не менее в древнерусских переводах в качестве названия апокрифа закрепилось именно это, не поясненное содержа-

\* Комментарии 2, 5, 8, 37, 39, 45, 47, 49 Л. Н. Смольниковой.

нием текста, заглавие, а некоторые древнерусские книжники стали воспринимать Афродитиана как одного из провозвестников Христа.

<sup>2</sup> *Синкел* (греч. σύγκελλος) — церковный чин при византийских патриархах (см.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Т. III (1). М., 1989. Стлб. 357).

<sup>3</sup> Содержание этого постулата находится в русле традиции языческих прорицаний о Христе. Максим Грек считал прорицание в Персии ложным. Ссылаясь на авторитет Плутарха, он утверждал, что за 40 лет до Рождества Христова умолкли все оракулы: «...конечным безгласием осудившаяся яже по всеи вселенной бесовская кумирница...» (цит. по: *Бобров А. Г.* Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб., 1994. С. 143.). Аргумент Максима Грека направлен против языческих предсказаний вообще. Вместе с тем данный постулат апокрифа соответствует евангельскому рассказу о рождественской звезде и восточных магах.

<sup>4</sup> В греческом протографе в этом месте говорится, что первыми о Христе узнали жрецы (см.: *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 133). Тезис о познании Христа языческими жрецами имеет существенное значение для понимания идейного своеобразия апокрифа. Он связан с антииудейской направленностью текста, ибо выражает идею первенства язычества перед иудейством в приобщении к благодати истин новой веры. Такая постановка вопроса не совпадает с традиционной церковной точкой зрения, опирающейся преимущественно на ветхозаветные факты предвосхищения Рождества Христова.

<sup>5</sup> *Кир, кюр* (греч. κύριος) — титул особ византийского императорского дома (см.: *Срезневский И. И.* Указ. соч. Т. I (2). Стлб. 1420).

<sup>6</sup> В данном случае разгадка сна не связана с предзнаменованием Рождества. Церковь осуждала разгадку снов как покушение на раскрытие тайн будущего, которое знает только Бог. Отреченная же литература гадательно-предсказательного плана (в том числе и «Сносудцы») тяготела к фаталистической мировоззренческой установке, присутствующей и в данном разделе «Сказания Афродитиана».

<sup>7</sup> В рукописи: **пропѣ** — звательная форма.

<sup>8</sup> *Ира — Гера* (ср. греч. Ἥρα) — в греческой мифологии сестра и супруга Зевса. Их брак в древности воспринимался как символ мифологической связи неба и земли. Гера являлась покровительницей царской власти, домашнего очага и рожаящих женщин. Аналогичными функциями в народной двоеверной традиции наделялась Богородица. Можно считать, что в факте отождествления апокрифом Геры и Марии отразились синкретические воззрения, свойственные общественному сознанию земледельцев.

<sup>9</sup> Речь в апокрифе, как это ясно из последующего повествования, идет не столько о самой богине, сколько об идоле, посвященном ей. Мертвенность идола — это выражение христианской точки зрения, поскольку данный мотив как бы подчеркивает небытие языческих идолов.

<sup>10</sup> Апокриф отразил верную реалию язычества, указав на парность мужских и женских божеств как на важный мифологический принцип организации пантеона. Одной из таких пар является Ира с возлюбившим ее великим Солнцем.

<sup>11</sup> Мотив оживления мертвенности восходит к древнему мифологическому понятию, которое также было воспринято христианством.

<sup>12</sup> В греческой мифологии Урания — одна из девяти олимпийских муз, дочь Зевса и Мнемосины. Она считалась покровительницей астрономии. В контексте памятника это,

безусловно, не самостоятельный персонаж, уподобление которого Гере лишено смысла. Это — смыслозначимый эпитет, подчеркивающий принадлежность богини к небу. Именно так понимал квалифицированный автор славянского перевода «Сказания» данный пассаж: «Не наречется Ира, нь небеснаа, великое бо солнце целова ею» (цит. по списку: РГБ. Погод. № 873. XIV в. Л. 50). Тот же эпитет в греческой мифологии употреблялся и в отношении к Афродите, обозначая принадлежность богини к небу. Смысл эпитета в обоих случаях в том, что он подчеркивает, что обе богини были избранницами небесного божества.

13 В греческом протографе в данном месте употребляется эпитет «возлюбленная», что более соответствует смыслу произведения, ибо в апокрифе воспроизводится мифологема о космическом браке, где небо и земля отождествлены с божественной брачной парой.

14 Уточненный перевод с греческого языка этого места, по мнению Г. М. Прохорова и А. Г. Боброва, означает, что не Гера, а Источник помолвлен с Герой, что вроде бы нарушает смысл (см.: *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 133). На самом деле, логическое разрешение противоречия коренится в мировоззренческом синкретизме — идол отождествлен с богиней Герой, он же тождествен одновременно священному Источнику одноименной кумирницы и Богородице, уподобление которой источнику выявляет свойство Марии как матери Божества.

15 Двоеверный образ Геры-Богородицы. Поскольку обрученником богини назван плотник, то есть — муж Марии, то по этой двоеверной логике Иосиф оказывается мужем Геры (Иры).

16 Эпитет, примененный к Марии («Кариа» — греч. καρίας) по-сирийски означает «званная» (см.: *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 135).

17 То, что первые переводчики текста перевели как «Мария», современный издатель, согласно греческому оригиналу, предлагает переводить как «бесчисленный» (см.: *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 133, 98, 101).

18 В греческом подлиннике в этом месте стоит «источник духа». В христианстве священное омовение во время крещения символизировало очищение от грехов и духовное преображение. Обычай ритуального водного очищения сопоставим с языческими и иудейскими водными очистительными ритуалами.

19 *Рыба* — с древнехристианских времен метафора Христа, которая имеет зодиакально-астрономическое (рождение Христа в космическую эпоху Рыб) и филологическое (греческая аббревиатура, обозначающая Сына Божьего, переводилась как *рыба*) обоснование. Христа часто аллегорически называли рыбой, а христиан — рыбаками. С одной стороны, это символ веры, чистоты, девы Марии, а с другой — мифо-поэтическое олицетворение плодородия и зарождения новой жизни, что свойственно архаическим культурам (см.: *Мифы народов мира*. Т. 2. М., 1988. С. 392–393). Отмеченная двойственность важна для понимания двоеверных конструкций апокрифического текста.

20 Здесь образное употребление. *Уднца* — сеть, с помощью которой Христос «уловлял души» рыбаков.

21 Имеется в виду обряд причастия. Аллегория замыкает ряд символических образов апокрифа.

22 Обрученником Марии был Иосиф-плотник (столяр) — см.: Мф. 13, 55. Поскольку по иудейскому закону он считался формальным отцом (а реально был воспитателем) Христа, метафора «плотник» применяется к сыну Марии. В древнем русском переводе сам Бог Сын (он же Творец) в таком терминологическом значении мыслится мастером, премудро

устроившим мир. Аналогичное уподобление Бога мастеру дает Иоанн экзарх Болгарский в «Шестодневе». По сравнению с греческим протографом в древнерусский текст добавлены определения Божества.

23 Правильный перевод с греческого подлинника не «трипостасный», как в древнерусских списках, а «трисоставный», что точнее, ибо речь идет о небе, а не о Божестве.

24 В современной правке перевода с греческого протографа речь идет не о трех небесных сферах, что было понятно древнерусскому книжнику, а о трех соотносимых по природе небесных стихиях: о воде, воздухе и тверди (см.: *Бобров А. Г.* Указ. соч. С. 134). Природа неба, как и физический мир, в Древней Руси порой трактовалась с точки зрения античной теории четырех стихий.

25 В греческом оригинале понятие «Бог богов» отражает двоеверную иерархию, согласно которой новое могущественное божество возвышается над бессильными старыми богами (принцип пополнения пантеона). В древнерусских текстах переводчики передавали это место как «Бог всех», что более соответствовало христианским представлениям. Налицо большая христианизация, чем в первоисточнике.

26 Христианская точка зрения, согласно которой будущее знает только Бог.

27 Солнце, послужившее причиной непорочного зачатия, в памятнике не получает мифологического олицетворения. Представления о супружеской паре здесь уже не вполне языческие, но и для канона неприемлемые. Характерно, что в христианской традиции к Божеству прилагаются солнечные эпитеты. Некая общая основа для таких сопоставлений просматривается.

28 Вероятнее всего — статуя Геры.

29 Это место в вариантах перевода, в зависимости от его полноты, А. Г. Бобров толкует как тенденциозное выражение абсолютистской идеи.

30 Отождествление источника с Вифлеемской землей вскрывает грани синкретического образа, объединяющего Марию, Геру, Мать-прародительницу и землю (см. коммент. 16).

31 Антииудейский мотив «Сказания».

32 При всей антиязыческой направленности, присутствует идея преемственности язычества и христианства. В этом своем свойстве содержание апокрифа более всего сопоставимо со взглядами Илариона.

33 О небесном эпитете, примененном равно к Гере и к Источнику, см. коммент. 12.

34 Волхвы шли за путеводной звездой (Мф. 2, 2).

35 *Дионис* — божество растительности и плодоносящих сил земли. Почитание Диониса было пронизано аграрной магией, в основе которой лежало представление об умирающем, а затем воскрешающем Боге. Характерно, что рождение Сына небесного Владыки и превосходство христианского Бога над языческими богами провозвещает бог плодородия, отдельные черты которого сопоставимы с чертами Христа. В подтексте, таким образом, опять прочитывается идея преемственности язычества и христианства.

36 Широкое понимание спасительного назначения христианства в духе апостола Павла, соединяющееся с антииудейской направленностью. Русскому варианту перевода: «Один есть Бог над нами всеми взявший себе почеть» — соответствует греческий протограф: «Один только из нас есть, взявший себе почеть». Правка, как видим, смысловая. Русский редактор и в других местах вводит имя христианского Божества вместе с его эпитетами, хотя их и нет в оригинале.

37 В рукописи — оувѣднша.

38 В этом месте в греческом первоисточнике трансформация языческого мифа на христианский лад сочетается с образами зноя, обозначающего иудейство, и с благодатным орошением из источника новой веры. Образно-смысловая близость апокрифического текста со «Словом о законе и благодати» поразительна. Обоим памятникам свойственно возвышение язычников над иудеями. Эта часть текста в некоторых списках древнейших переводов опущена.

39 В греческом тексте в этом месте читается: φίλη δέσποινα — ‘любимая госпожа’.

40 Пассаж о магах — вставка, встречающаяся только в списках второго славянского перевода памятника (см.: Бобров А. Г. Указ. соч. С. 130). В сохранившемся греческом протографе соответствующего текста нет. Толкователи Библии считают, что число магов соответствует числу лиц Троицы, а известные по другим источникам («Беседа трех святителей», например) имена магов не совпадают с комментируемым текстом «Сказания Афродитиана» — Валтасар, Каспар (или Испар) и Мельхиор (или Ваамелхивур) (см.: Толковая Библия. Т. 3. Пб., 1911–1913. С. 41–42).

41 Впервые в этом месте греческого протографа Богородица названа по имени. До этого она обозначалась эпитетами и двоеверными отождествлениями: Гера, Небесная, Источник, Госпожа, Кариа, т. е. званная (см.: Бобров А. Г. Указ. соч. С. 135). Русская редакция не соблюдала принятого в греческом списке апокрифа порядка имен, произвольно вставляя в разных местах перевода отсутствующие в протографе синонимы Богородицы и триипостасного Божества. Дополнение апокрифа традиционными церковными характеристиками основных персонажей хоть как-то сглаживало восприятие грубых двоеверных образов.

42 Соответствует Евангелию (Мф. 1, 20–21).

43 Эпитет божественной праматери, прилагаемый к Марии.

44 Выходящие за рамки канона сведения, которые опровергал Максим Грек. В апокрифической литературе описанию младенческих лет Христа посвящено так называемое «Евангелие детства».

45 В рукописи: **диопетовѣ храмѣ**. А. Г. Бобров считает, что текст протографа: «*Εν τῷ διοπετεῖ ἱερῷ*» средневековые переводчики не поняли и передали как «диопетове». Ср.: *διοπετής* означает ‘низринутый Зевсом’, т. е. «упавший с неба» (Бобров А. Г. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси. СПб., 1994. С. 137).

46 В этом месте древнерусский перевод отличается от греческого протографа, поскольку в текст вводятся имена языческих богов, дублирующие христианские персонажи. Возможно, в контексте скрыт непроговоренный намек на брачные отношения Геры и Зевса, на место которого в апокрифе поставлено некое солнечное божество. Предполагая столь свойственные апокрифу замены имен, следует учитывать, что солнечный эпитет прилагается также и к христианскому Богу.

47 В рукописи: **ливан** (ср. греч. λίβανος — ‘ладан; дерево, дающее ладан’).

48 В рукописи: **змирна** (ср. греч. σμύρνα — ‘благовонное масло из аравийской митры’).

49 Установка на гармонию небесного и земного.

<sup>50</sup> Отсюда начинается отсутствующая в греческом протографе и в опубликованных А. Г. Бобровым списках памятника пространный вставка к тексту апокрифа. В смысловом плане дополнения к апокрифу представляют собой благочестивые рассуждения на тему Рождества Христова. Канонически четко прописанная вставка как бы компенсирует апокрифические двоеверные образы памятника. Вставку можно расценивать как «доводку» текста до уровня, приемлемого благочестием, ибо само по себе содержание «Сказания» не могло не вызвать чувство отторжения у строгого, богословски подготовленного читателя.

<sup>51</sup> Прямое противоречие завершающей апокриф вставки с основным содержанием текста памятника, где говорится о том, что волхвы общались с двухлетним младенцем Христом. Несогласованность частей — недосмотр составителя компиляции.







## ЕВАНГЕЛИЕ ИАКОВА

**П**убликуемый памятник относится к жанру апокрифических Евангелий, появление которых исследователи связывают с интересом к жизни Христа, не освященной каноническими текстами\*. Широкое распространение в христианском мире, в том числе и на Руси, имели «Евангелие Никодима» (о крестной смерти Христа и сошествии во ад), «Евангелие Фомы» (или, по другому варианту названия, «Евангелие детства») и наше произведение, за которым в научной литературе закрепилось название «Первоевангелие Иакова», хотя ни в одном из списков текст так не назван. В названии отразилось имя возможного автора апостола Иакова, которым иногда подписывался текст, принятое в обиходе неофициальное название неканонического произведения — «*πρωτοεὐαγγέλιον*». Иногда неканоническое повествование о Богородице называют «Евангелием Марии», а происхождение апокрифического предания приписывают евангелисту Матфею («Псевдо-Матфей» Индексов). По сути дела, «Первоевангелие» объединяет в себе два самостоятельных апокрифических сюжета: Рождество Богородицы и Рождество Христа. Как следствие, на Руси переписчики текст памятника нередко делили на части. «Слово святого Иакова на Рождество Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии» включалось в минейные чтения на 8 сентября, а «Слово святого апостола Иакова на Рождество Господа нашего Иисуса Христа» было приурочено к 25 декабря (см.: РГБ. Рум. № 560; Унд. № 590; Унд. № 584). Апокриф встречается исключительно в авторитетных

---

\* Вводная часть С. В. Мильковой.

церковных богослужебных книгах (Торжественниках, Минеях, Златоустах), его тематика переработана в тексты исполнявшихся во время богослужений песнопений, а на основе апокрифических сюжетов «Первоевангелия» сложилась обширная иконография. Все это свидетельствует о том, что текст отнюдь не воспринимался как неканонический. На авторитетность и популярность апокрифа в Древней Руси указывают как значительное количество его списков, так и заимствования из него в «Сказание о Борисе и Глебе», «Хождение игумена Даниила», а также в возникшее на русской почве «Слово на Рождество Христово». В более позднее время сюжеты «Первоевангелия» были воспроизведены в духовных стихах и даже отразились в словесных формулах, произносимых повитухами в связи с обрядами, которыми обставлялись роды.

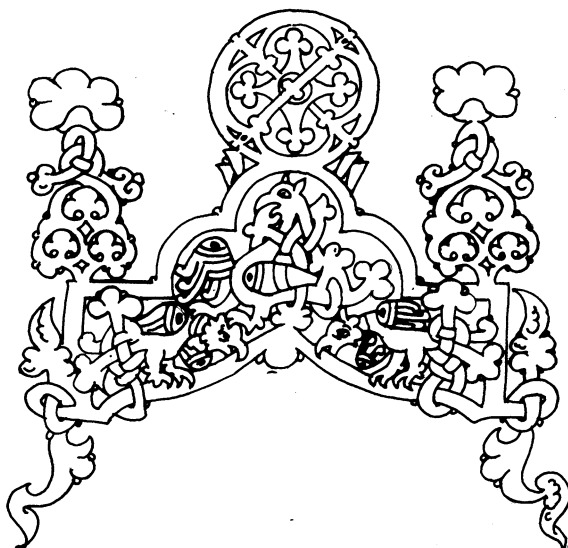
На Русь апокрифический богородичный культ пришел уже в сложившемся виде. Его незыблемость была освящена многовековым авторитетом традиции, став «орудием для утверждения веры» (М. Сперанский). Сведения из «Первоевангелия» были известны уже Клименту Александрийскому (ок. 150–ок. 215) и Оригену (185–254) — следовательно, памятник появился не позднее рубежа II–III вв. н. э. На утверждение богородичного культа указывает сооружение в IV в. святой Еленой храма Рождества Богородицы и упоминание праздника, посвященного этому событию, в Номоканоне Неокесарийского Собора 315 г. Популяризации культа способствовал авторитет Иоанна Златоуста (ок. 347–407) и Августина (354–430), воспроизводивших в своих трудах апокрифический сюжет Рождества Богородицы. В 550 г. императором Юстинианом воздвигается в Константинополе храм в честь Иоакима и Анны. Дальнейшей популяризации богородичного культа способствуют рождественские стихиры Германа (ум. 740), каноны и беседы на зачатие Анны и Рождество Богородицы Андрея Критского, рождественский канон и пять песнопений в честь Марии Иоанна Дамаскина (ок. 675–753), одновременно с которыми на Рождество (8 сентября) и Введение во Храм (21 ноября) читались тексты из апокрифического евангелия (подробнее см.: *Барсов Е.* О воздействии апокрифа на обряд и иконопись // ЖМНП. 1855. № 12. С. 100–110; *Смирнов И.* Апокрифические сказания о Божьей Матери и деяния Апостолов // Православное обозрение. 1873. № 4. С. 569–614; *Кирпичников А. И.* Сказание о житии девы Марии и их выражение в средневековом искусстве // ЖМНП. 1883. № 7; *Сахаров В.* Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в Древней Руси // Христианские чтения. 1888. № 3–4. Ч. 1. С. 281–333; Ч. 2. С. 63–69, 289–324, 640–663; *Сперанский М. Н.* Славянские апокрифические евангелия. М., 1895. С. 1–33).

После принятия христианства Русь получила богородичный культ в готовом виде, который прошел канонизацию не соборно, а как бы явочным порядком, самой практикой жизни. По этой причине вопрос об апокрифичности культа матери Христа просто не возникал. Правда, и сам культ на русской почве приобрел некоторые своеобразные оттенки, напрямую не связанные с апокрифическими идеями. Мария воспринималась главным образом как заступница, а в народной двоеверной среде ей придавались черты доброго языческого божества, объединявшего функ-

ции Матери-Земли и рожаницы (см.: *Милюков В. В.* Древнерусское еретичество в идейно-политической борьбе второй половины XII столетия // *Общественная мысль: исследования и публикации.* Вып. 1. М., 1989. С. 5–27). Правда, и в Греции апокрифические христианские «легенды, создававшиеся на народной почве, гораздо легче прививались в среде новообращенного народа, нежели строгое учение церковного писания, передавая более осязательно и конкретно то, что догматично изложено в канонических писаниях, иначе: они облегчали народу усвоение истин, проповедуемых каноническим писанием, подготавливали почву к принятию христианства среди народов языческих, где легенда весьма часто распространялась и была известна как интересный рассказ, ранее, нежели туда проникала проповедь с каноническим писанием» (*Сперанский М. Н.* Указ. соч. С. 14). Думается, что идеологи христианского вероучения, освятившие своим авторитетом апокрифический текст, не могли не учитывать его поэтические достоинства, а народ, кроме привлекательных образов, находил там еще и глубинные ассоциативные связи с не изжитыми христианизацией мифологическими пережитками. Апокрифический образ Богородицы, точнее, некоторые из развивавшихся на его основе мотивов, получил отражение в реалиях двоеверных умонастроений.

Перевод памятника публикуется по рукописи XV в. (РГБ. Ф. 218. № 864), которая относится к числу полных списков «Первоевангелия» (ср.: ГИМ. Чуд. № 20; Синод. № 169). Это единственная редакция памятника. Существовали только различные его переводы с греческого языка, что говорит о широком востребовании текста и о его популярности на Руси и в славянских странах. И. В. Ягич считал древнейший перевод болгарским, В. М. Истрин и М. Н. Сперанский доказывали существование двух независимых переводов: болгарского и сербского. Все исследователи согласны в том, что первый славянский перевод появился очень рано (не позднее XII в.), хотя древнейшие списки датируются XIII–XIV вв. Латинских списков апокрифа до XVI в. не известно вообще (см.: *Ягич И. В.* Критические заметки к славянскому переводу двух апокрифических сказаний // *ИОРЯС.* Т. III. Кн. 2. СПб., 1899. С. 315–337; *Истрин В. М.* К вопросу о славяно-русских редакциях Первоевангелия Иакова // *Летопись историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете.* VIII. Одесса, 1900. С. 179–208; *Сперанский М. Н.* Указ. соч. С. 9; *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 1: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 119–120).





м(с)ца септ(в)а, въ, и, днь  
рж(с)тво стѣпа и преславны  
и бѣа мрѣа, г(с)и блг(с)ви ѡ(ч) <sup>1</sup>:

Л. 13 б

**Ѡ** лѣ(т)писанїа. ѡбою на  
ї. тѣ колѣноу. изрѣвѣ.  
бѣ акимъ бѣгати зѣ  
лѡ. и приносѣ дары  
г(с)ви соугоубы, глѣ в себѣ:  
да боудеть еже ѡ имѣ  
ныи моѣмъ. и всѣмъ лю  
демъ, а еже за ѡ поущѣ  
ніе мое г(с)ви боу моѣмоу.  
ѡцѣщеніе мнѣ. при  
ближи бо сѣ днь великыи.  
и принесоша дары свои. сы  
нове излѣви. и ста роуви(м)  
пред ними глѣ, и ѡаки  
мѣ недостойтъ тебѣ  
преже приносити даровѣ  
твои(х). зане сѣмене нѣ  
си сътворишѣ въ изрѣли.  
и прискорбенъ бы(с) накимъ

зѣло. иде въ ѡбѣ на  
ї. тѣ колѣнѣ излѣвѣ.  
глѣ в себѣ да вижю аще  
единъ азъ не сътвори(х)  
семени. изискав же всѣ  
праве(д)ники. жко сѣмѣ  
въскрѣсиша во излѣви. по  
мѣноу патріарха авраа  
ма. іакова в послѣднїа

Л. 13 об. А

дни его дастъ ємоу г(с)ь  
сна ісака. и печаленъ бы(с)  
и ѡакимъ зѣло. и не  
зависѣ женѣ свои аннѣ,  
но ше(д) в поустыню, и по  
стави си коущоу. и пости  
сѣ . м. днїи, и . м. нощи

<sup>1</sup> Название написано киноварью.

и, и помышляше в себѣ  
глаголю, не снidou ни на бра  
шнѣ ни на питіи. донде  
же посѣтитъ мене г(с)б.  
и бождетъ мнѣ мѣтва  
брашно и питіе. жена  
же его двѣма сѣтова  
ніемъ сѣтоваше сѣ.  
и двѣма плачемъ плака  
шесѣ. сѣтоую вдовѣ  
ства моего. и плачюсѣ  
вещадіа моего. прибли  
жи бо сѣ днѣ великыи.  
г(с)нѣ, и рече(ч) еи штрокови  
ца еѣ. доколе вскорбѣла  
еши дшѣ своѣ. се прибли  
жисѣ днѣ г(с)нѣ великыи  
и не подобаетъ ти сѣто  
ватисѣ, но прими гла  
вѣтагѣ сѣи, иже да  
стъ ми шподыни. и рече(ч)  
іако не подобаетъ ми оуѣла  
стисѣ имѣ. зане раба  
есмѣ. и вбразѣ има(т)и  
црк(с)ыи. и рече(ч) анна к<sup>1</sup> шстрѣ

Л. 13 об. Б

пи ш мене. азъ бо сего  
не створю. іако г(с)б бгѣ сми  
ри мѣ зѣло. еда како ль  
стникѣ вѣз(д)асть ти. и  
приде причаститъ мене.  
грѣсѣ твоѣ(м), и рече(ч) раба е  
ѣ доколѣ смѣраешѣ дшѣ  
своѣ. почто не послуша  
гласа моего да не болѣ про  
кленоу тѣ: за на затвори

г(с)б бгѣ ложе сѣла твоеѣ.  
не да тебѣ плода вѣ и  
зѣли. и печална бы(с) анна  
зѣло. и совлече ризы  
своѣ сѣтованныѣ и  
швлече сѣ в ризы своѣ  
брачныѣ. к годинѣ ѿ.  
и. снide в садѣ свои  
походитѣ. и сѣде по(д)  
дафиніею. помолѣ(с) кѣ  
боу глшѣ. бже шѣ на  
ши(х). благословѣшѣ мѣ  
и оуслыши молбѣ мою.  
іако же блг(с)ви ложе сѣна  
сарина. и дасть еи сѣна  
исака. и вѣзрѣ(в)ши на  
нѣо видѣ гнѣздо пти  
че на дафиніи. и сѣ  
твори рыданіе все. бѣ  
глшѣ. оу лютѣ мнѣ ко  
моу оуподобихсѣ азъ  
и кто мѣ роди ли каѣ ло

Л. 14 А

же сѣна изнесоша мѣ, іако  
азъ клѣтва родихсѣ пре(д)  
сны изѣвы. и поносиша  
ми и пороугаша мисѣ. изъ  
гнаша мѣ изъ цркѣи гѣ  
бѣа моего лютѣ мнѣ  
комоу оуподоби(х)сѣ азъ.  
и не оуподобихсѣ азъ  
птица(м) неб(с)нымѣ. іако  
птица неб(с)ныѣ плодови  
ты пре(д) тобою г(с)и. лютѣ  
мнѣ комоу оуподоби(х)сѣ  
азъ ни звѣре(м) земным(м)  
іако звѣрѣе земній пло  
довитни соутѣ пре(д) то

<sup>1</sup> Описка писца.

бою г(с̣)и. и не оуподоби  
хса азъ ни вода(м̃). ꙗко  
воды сѧ пре(д) тобою г(с̣)и  
плодовитыи соутъ. во  
лны бо оутѣшающа и глѡ  
машася. та блг(с̣)вѣтъ  
г(с̣)и. оувы мнѣ комоу оу  
подобихса азъ · не оупо  
добихса азъ земли сен  
ꙗко и земля приносить  
плоды своа<sup>1</sup> на всако время,  
и та блг(с̣)вѣтъ г(с̣)и. и се  
аггль г(с̣)и ста пре(д) нею глѡ  
анно оуслыша бг̃ъ мо  
литвоу твою. и зачатї  
имаши и родити. и въ  
зъгльсѧ сѣмѧ твое

## Л. 14 Б

по всен вселеннѣи. и ре(ч̣)  
анна живѣ г(с̣)ь бг̃ъ. ꙗко  
аще приживоу. моужескъ.  
полъ или женескъ. при  
несоу в даръ г(с̣)ви боу и  
боудеть слоужа вса дни  
живота своего · и се при  
доста два вѣстника глѡ  
ща ен. се аки(м̃) моужь твѡ<sup>2</sup>  
и градеѣтъ съ стады  
своими. аггль бо г(с̣)и  
сниде к нему глѡ нак  
ме. оуслыша г(с̣)ь бг̃ъ мо  
литвоу твою. сниди ѿ  
соудѡ. се бо жена твѡа  
анна, въ оутробѣ при  
иметь и родить. и въ

зъгльсѧ сѣмѧ твое  
по всен земли. и сниде  
акимъ. призва пасты  
ра своа глѡ. приведеѣте  
ми · ѡ. агнецъ неклосенъ  
и боудеть · ѡ. агнецъ г(с̣)ви  
боу моемоу. и приведеѣ  
те ми сѣмѡ. вї. телца<sup>3</sup>  
и ерѣѡмъ и старце(м̃). и  
·р̃. козелъ. и боудеть ·р̃.  
козелъ всѣмъ люде(м̃)  
и се накн(м̃) нѡше съ ста  
ды своими. и ста анна  
при вратѣ(х̃). и видѣ и  
акима градоуща и те

## Л. 14 об. А

кши ѡхописѧ о<sup>4</sup> выи е  
го глѡци нынѣ видѣ г(с̣)ь  
бг̃ъ мон блг(с̣)ви ма. зѣ  
ло соущѧ вдова. к то  
моу не вдовица. и бещѧ  
дна во оутробѣ примѣ ·  
и почи накн(м̃) первын дн̃ь  
в домоу своемъ. и разѡ  
мѣ анноу женоу свою.  
и въ оутрѣи дн̃ь при  
несе дары своа накимъ  
все бѣ глѡ. аще г(с̣)ь бг̃ъ ѡ  
цѣстилъ ма есть. пе  
чаль<sup>5</sup> нерѣѡвоу гавн(т̃)  
мнѣ и принесе дары

<sup>1</sup> Слово **своа** вписано над сторокой.

<sup>2</sup> **тѡ** — лигатура.

<sup>3</sup> К этому слову на полях приписано: **не клосна**  
и **непоро(ч̣)на** и **боу(д̣)та** · **вї. телца**

<sup>4</sup> Буква **о** с точкой в центре.

<sup>5</sup> Ошибка писца, незнакомаго с ветхозаветным  
ритуалом. Из контекста ясно, что речь идет о  
**петах**, т. е. о дощечке, на головном уборе  
первосвященника.

зрѣше къ петалю не  
рѣвоу дондеже въ  
ниде въ алтарь г(с)нь. и  
не видѣ грѣха на себѣ,  
и рече(ч)о накимъ нынѣ ви  
дѣ яко г(с)ь бгъ ѿцѣсти  
лъ ма есть. и ѿста  
ви ми вса грѣхы мога. и  
зыде изъ цркви г(с)на ѿ  
правданъ. и бѣ наки  
мъ в домоу своемъ. и  
сполнишася аниѣ днѣ  
е родити. и роди анна,  
и рече(ч)о бабѣ что роди(х)ѿ  
на же рече(ч)о женескъ полъ  
и рече(ч)о анна възвеличиса  
дша мога дн(с)ь и възлеже

Л. 14 об. Б

исполньшимся днемъ  
изм(с)ы анна. и дастъ ссе  
ць ѿтроковици. и наре(ч)о  
има еи мръа. днѣ же ѿ  
днѣ крѣпашеся ѿтро  
ковица ег(д)а же бѣ еи ѿ  
м(с)ць. постави ю мти на  
земли. искоусити ста  
нетъ ли и ѿ. миж(д)ы стѣ  
плещи прииде на лоно  
еа. и взатъ ю мти еа  
глицѣ. живѣ г(с)ь бгъ мон  
и не имаша ходити по  
земли сѣи. дондеже ве  
доу тѣ въ црквь г(с)ню. и  
створи анна сщнїе на ло  
жи своемъ. и скверноу  
и неч(с)тоу не дадаше ми  
новати мимо ню. и при  
зва дщери неврѣнскы.

и нѣговахоутъ ю. ег(д)а  
же бы(с) ѿ. е лѣто ѿ  
троковици. и сотвори  
пиръ великыи накимъ.  
и призва нерѣа. и кни  
жники и старца. и вса  
люди изавы. и приведе  
ѿтроковицю наки  
мъ къ нерѣамъ. и  
благ(с)виша ю глицѣ. бже  
ѿцѣ наши(х) блг(с)ви ѿтро  
ковицю сїю. и дан же еи

Л. 15 А

има именито вѣчно въ  
вса роды земныа. и реко  
ша вси лю(д)е да боудетъ  
аминь: а и приведоша и  
къ нерѣамъ. и блго  
словиша ю глицѣ бже с вы  
соты призри на ѿтро  
ковицю сїю. и блг(с)виша  
ю послѣдни(мъ) блг(с)внїемъ,  
еже измѣненїа не има  
тъ. и възсхитї ю мти  
еа. и въ сщнїе ложа.  
и дастъ съсати ѿтро  
ковици. и сотвори анна  
пѣ(с) къ г(с)оу боу глицѣ. въ  
спою пѣ(с) г(с)ви боу моемъ  
яко посѣти мене. и ѿа(т)ѣ  
ѿ мене поношенїе врагъ  
мон(х) и дастъ ми г(с)ь бгъ  
правды своеа и кто въ  
звѣститъ сномъ роуви  
мле(мъ). яко анна донтъ,  
и положиши на ложи сщѣ  
нїа, изиде слоужаше вс(ѣ)

мъ. скончавши же сѧ ве(ч)рї  
изидоша веселѧщисѧ, и  
прославиша б҃га излѧва,  
штроковици же прила  
гахоуѧ м(с)ци и бы(с) двою  
лѣтъ. и ре(ч) накимъ аннѣ  
ведевѣ штроковицю въ  
цр҃квѣ г(с)ню. и дадивѣ о<sup>1</sup>

Л. 15 Б

бѣщанїе еже вѣща  
ховѣ. ег(д)а како послеть  
на ны г(с)ь. и неприятенъ  
боудеть даръ на ю. и ре(ч)  
анна пождивѣ еще до  
третїаго лѣ(т). дабы не и  
скала шца и мѣри. и то  
гда ведевѣ ю въ цр҃квѣ  
г(с)а б҃га. бывши же ен .г.  
мъ лѣто(м). ре(ч) накм(м)  
призовите дщери не  
врѣиски нескверны  
да возмоуѣ расны свѣ  
ща горѧща. да не възвра  
титсѧ штроковица въ  
спать. и плѣнѧтъ ср(д)це  
еѧ ѿ цр҃кви г(с)а б҃га. и ство  
риша тако. и внидоша  
въ цр҃квѣ г(с)ню. и прїатъ  
ю нерѣи. цѣловавѣ ю  
блг(с)ви и ре(ч) г(с)ь бг҃ъ да възве  
личитъ имѧ твое въ всѧ  
роды. и в послѣднѧ днї,  
ег(д)а явитъ г(с)ь бг҃ъ. изба  
вленїе свое на тѣбѣ: снѡ  
мъ излѧв(м). и посадїа на  
.г. емь степени шта

рнѣмь. и възложи г(с)ь бг҃ъ.  
блг(д)тъ на ню и потрепа  
ногама своимѧ. и възлю  
бїе ю весь домъ изрѧвѣ. и  
Л. 15 об. А

снидоста родителѧ еѧ  
поюща. и блг(с)вѧща б҃га  
яко не възвратисѧ к ни  
ма штроковица. бѣ же  
мрїа въ цр҃кви яко голоу  
бъ питома. и принимаше  
пищю ѿ роуки аг҃лѧвы бы  
вши же ен .вї. лѣ(т) ·въ це  
рькы г(с)ни что оубо стѧ  
рн(м) ен<sup>2</sup> съвѣтъ бы(с) не  
рѣшмь и гл҃хоу сѧ мрїа  
бы(с) ·вї. лѣ(т) въ цр҃кви г(с)ни  
что оубо створи(м) ен да  
нешквернитъ ст҃ли  
ща г(с)а б҃га нашего. и рѣ  
ша ерѣи къ захарїи  
ты пре(д)стони шта  
рѧ г(с)ни. да вшедъ въ  
ст҃лице помолисѧ ш нен  
и еже ти явитъ г(с)ь бг҃ъ.  
то же ен створи. и вни  
де нерѣи шболкъсѧ  
в ризоу. дво на .ї. звонъ  
ноую. въ ст҃аа ст҃ыхъ  
и помолисѧ ш нен. и  
сѧ аг҃лѧ г(с)нь ста гл҃ѧ е  
моу. захарїе ше(д) свери  
соущаѧ вдовица в лю  
дѣхъ. и да принесоуѣ  
расны жезлы емоу же  
явитъ г(с)ь бг҃ъ знаме  
нїе томоу боудеть же  
на. изидоша проповѣ

<sup>1</sup> Буква о с точкой в центре.

<sup>2</sup> Эти слова в рукописи зачеркнуты.



Л. 15 об. Б

дници по всен земли и  
 юдѣистѣ и въ строу  
 би троуба г(с)на. и се при  
 текоша вси, иисифъ (ж)  
 повергъ теслоу изиде  
 противоу. и събравше  
 сѧ. придоша къ нерѣ  
 евѣ. имоуще и жезлы  
 взем же нерѣи жезлы  
 ѿ каждо и(х). вниде въ  
 стѣлице и помолнѧ. и ко  
 нчав же мѣтѣоу взатъ  
 жезлы. и ше(д) дастъ имъ  
 и не пависѧ в ни(х) знаме  
 нїе послѣднїи жезлъ  
 прїатъ иисифовъ. и  
 се голоубъ изиде ѿ же  
 зла и полетѣ на главоу  
 иисифоу. и гла нерѣи  
 иисифѣ тебе жребїи па  
 де. помати двоу г(с)ню. въ  
 сѧюденїе севѣ. и ре(ч) про  
 тивоу иисифъ гла снѣ:  
 имамъ и старъ есмь и  
 се двѣца естъ. еда како  
 смѣхоу боудоу сномъ и  
 злѣвымъ. и ре(ч) нерѣи  
 иисифѣ оубонѧ бѣа. помѧ  
 ни что сотвори дафаноу  
 и авироноу. како сѧ простѣ  
 де земля и пожертъ  
 за прекословье. и ты оу

Л. 16 А

бонѧ иисифѣ да не то  
 же боудеть и в твоємъ  
 домоу. и оубоавѧ ии

сифъ поятъ ю въ сѧю  
 денїе севѣ. и ре(ч) еи мрїе  
 се прїахъ тѧ ѿ цркви г(с)а  
 бѣа. и вставляю тѧ  
 в домоу мове(м). идоу зда  
 нїа здатъ. и приидоу  
 к тебѣ г(с)ь да съхранї  
 тъ тѧ. бы(с) же свѣтъ  
 глѣщѣ да сътвори(м) капе  
 тазма цркви г(с)ни. и ре(ч)  
 нерѣи призовите двѣ  
 нескверны. колѣна да  
 выдова идоша слоугы  
 изискаше вѣрѣто  
 ша ·з· ихъ и поманѣ  
 нерѣи мрью. іако бы(с)  
 ѿ колѣна двѣдва. и не  
 скверноу боу. идоша слѣ  
 гы и привелоша въ цркѣ  
 г(с)ню. и ре(ч) нерѣи коши  
 те ми сѧ сдѣ кто има(т)  
 прѣсти злато нескверн  
 но. и воусть и оунта· и  
 кокинъ<sup>1</sup> и вземши мрѣ  
 іа иде в домъ свон. въ вр(е)  
 ма же ишо захарыѧ мо  
 лча и бы(с) сименъ в него  
 мѣсто дондеже захѧ  
 рыѧ проглѣси мрѣѧ же

Л. 16 Б

вземши кѣкинъ. скаше  
 и вземши кобель изиде  
 почертъ воды и се гл(с)а к не  
 и ра(д)нѧ вѣрадованнаѧ

<sup>1</sup> По краю нижнего поля вписана строка, в которой из-за затертости читается только: ... перфиро, и паде мрїи и свої перф...

г(с̣)ъ с тобою. блг(с̣)вна ты въ  
жена(х̣). и ѡсрѣса ѡде  
сною и ѡшюю. ѡкоу  
доу естъ гл(с̣)а и оубоавши  
са иде в до(м̣) свои. и поста  
влеше водоносъ. вземь  
ши порфиру сѣде на пре  
столѣ своемъ. и скаше  
и се аггль гн̄ь ста пре(д) нею  
г̄ла. не вонса мр̄іе ѡбрѣ  
ла бо еси блг(д)тъ пре(д) б̄мь.  
зачнеши бо и родиши сн̄ъ  
его. мр̄іа же слышавшї  
помышляше в себѣ гл̄ци  
како ми се боудеть. иде  
же моужа не знаю. аще  
ѡ б̄га жива. и рожю тако  
и всака жена ражаетъ.  
и абїе ѡвѣща аггль  
г(с̣)н̄ь. г̄ла к неи не тако ма  
рїе. но сила вышнаго ѡ  
сѣнить т̄а. да тѣмь  
и ражаемое ст̄о наре(ч)т(с̣)ъ  
сн̄ъ вышнаго и наре(ч)ши  
има емоу г̄с. т̄ъ бо спа  
сѣтъ люди своя ѡ грѣ  
х̄ъ и(х̣). и ре(ч) мр̄іа да се раба  
г̄на пре(д) нимь. боуди мнѣ

Л. 16 об. А

по г̄лоу твоемоу. и сътво  
рши порфиру. и кокинъ.  
и несе къ иерѣю. блг(с̣)ви  
иерѣи и ре(ч) · мр̄іе въ  
звеличиа естъ г(с̣)ъ б̄гъ  
м̄лтвоу има твое. и б̄  
деши блг(с̣)вна во всѣ(х) родѣ  
х̄ѣ земны(х̣) и до вѣка· радо  
сть же принимши мр̄ыа

иде къ елиса(в̄)фи оужи  
цѣ своеи. и толкнѡвъ  
двери. елисаѡефъ же  
слышавши тече и ѡтв(о)  
ри еи. и блг(с̣)вї іа и ре(ч). ѡ  
коудоу се ми да приде(т̄)  
м̄ти г̄а моего ко мнѣ.  
соущее бо во мнѣ въз  
граса радоша ми въ чре  
вѣ моемъ. и блг(с̣)ви т̄а,  
мр̄ыа же забы тинноу  
іаже к неи г̄ла ар̄х̄нгл̄ъ  
гаврилъ. възрѣвши  
на н̄бо · ре(ч) · г(с̣)и кто есмь  
азъ. іако вса жены зе  
мьскыа бл̄жатъ ма, и  
сотвори ·г̄· м(с̣)ци оу ели  
саф̄и. дн̄ъ же ѡ дн̄е  
расташе оутрѡба еа  
и оубоавшиса иде в до(м̣)  
свои и скрыса ѡ сн̄ъ  
изл̄въ. б̄ѣ же ·з̄л̄· л̄ѣ  
т̄ъ. ег(д)а быша тинны

Л. 16 об. Б

си. бы(с̣) же еи ·с̄· м(с̣)ць · е  
г(д)а приде иѡсифъ ѡ з(д)а  
нїи свои(х̣). и видѣ мр̄ію  
не пороз(д)ноу соущю. и  
прискорбенъ бы(с̣) з̄ѣл̄ъ.  
и испадъ лицемъ пове  
рже са на земли. на вре  
тищи. и плакаса горко.  
и г̄лше в себѣ. кимь ли  
це(м) возрю ко г(с̣)оу боу ~~м̄е~~  
~~м̄е~~моу<sup>1</sup>. какъ же са  
помолю ѡ дѣци сєи іако

<sup>1</sup> Эти слова зачеркнуты писцом.

дѣю поахъ ю ѿ цркви  
г(с)а бга моего. и не съхра  
ни(х) еа. кто ма оулови.  
кто зло се створи в домъ  
моемъ. и wskвернѣ ю. е  
да на мнѣ wновиса  
сказаніе. адамовъ. ꙗ  
ко же бо въ тѣча(с) слово  
словѣа своего вы(с) и w  
брѣте змѣа женоу е  
диноу. и прельстѣ ю. та  
кѡ и мнѣ прилоучиса. и  
вставъ иwсифъ ѿ вре  
тища. призва мръю и  
ре(ч) набдимаа бмъ. что е  
си се створила. и смѣри  
ла еси дшю мою. забыла  
еси г(с)а бга своего. въспи  
танаа въ сѣаа сѣи(х). и  
принимшѣа пищу ѿ роу

## Л. 17 А

кѣ аггавы. что створи  
ла еси. wна же плакаса  
горкѡ глщи. ꙗко ч(с)та е  
смъ азъ. и моужа не зна  
ю. и ре(ч) иwсифъ да ѿ  
коудоу се естъ въ оутро  
бѣ твоей. wна же ре(ч)  
живъ г(с)ь бгъ мон. ꙗко  
не вѣдѣ ѿкоудоу се е  
стъ во мнѣ. и оубоаса  
иwсифъ зѣлаѡ и оумо  
лча к нен. и помышлаа чтѡ.  
сътворить еи. и ре(ч) а  
ще скрѣю грѣхы еа. w  
бращюса свараса съ за  
кономъ г(с)нимъ. и аще ꙗ  
влю снѡмъ излѣвимъ. и

боюса еда какѡ аггль  
ско естъ соущее въ нен  
и wбращюса предавъ  
кровъ неповинноу на wсѣ  
женіе смртное. но что  
оубо створю еи. ѿпоу  
щоу ли таи ѿ себе. и по  
стиже и ношъ. и се аггль  
г(с)нѣ ꙗвиса емоу во снѣ  
гль не вонса иwсифе о<sup>1</sup>  
троковици сѣа. соущее  
бо в нен ѿ дха сѣа естъ  
родить же снѣ и наре(ч)тъ  
са нма емоу іс. то бо спа  
сеть люди ѿ грѣхъ и(х). и

## Л. 17 Б

вставъ иwсифъ ѿ сна  
своего и прослави бга да  
вшаго емоу такоу блг(д)тъ  
приде же аненъ книжни  
къ. и ре(ч) иwсифоу. по  
что не ꙗвиса свороу наше  
моу прише(д), и ре(ч) иwсифъ  
троуденъ вы(х) ѿ поутти.  
почи(х) первын днѣ. и wбра  
щѣса аненъ. и видѣ мръ  
ю непраз(д)ноу соущоу и ше  
дъ съ тщаніемъ. и ре(ч) и  
ерѣwви. иwсифъ w  
нем же ты свѣдѣтель  
ствоуеши. безаконіе со  
творилъ естъ зѣлаѡ. и  
ре(ч) нерѣи кын грѣ(х) сотво  
рилъ естъ. он же ре(ч) дѣцю  
юже поатъ ѿ цркви г(с)на  
wсквернѣ ю оукраде бра

<sup>1</sup> Буква о с точкой в центре.

кѣ ѿ. а не ꙗви сѣномъ и  
злѣвымъ. нерѣи рѣ(ч)и  
сифъ ли се естъ створи  
лъ. аненъ рѣ(ч)и послѣи слоу  
гы своѣ. и вѣращеши  
двоу непразд)ноу соущоу  
идоша слоугы и вѣрѣ  
тоша ꙗко же аненъ рѣ(ч)и. и  
приведоша ю съ ивси  
фомъ на соуднище. и рѣ(ч)и  
нерѣи к марьи. забыли  
г(с)а бѣга своего. въспитана

Л. 17 об. А

ѿ въ сѣаа въ сѣи(х)и и при  
имавши пищю ѿ роуки  
аггловыи. и слышавше пѣ  
нїа и(х). что еси створила о<sup>1</sup>  
на же плакаса горкѣ. глѣщї  
живѣ г(с)и бѣи мон. ꙗко ч(с)та  
есмы. и моужа незнаю. и  
рѣ(ч)и нерѣи ивсифови,  
что се сотворилъ еси, и  
рѣ(ч)и ивсифъ живѣ г(с)и бѣи  
мон ꙗко чистъ есмы ѿ  
неѣ. и рѣ(ч)и нерѣи не аже  
свѣдѣтельствоуи  
но глѣи истинноу. оукралъ  
еси бракъ ѿ. и не ꙗви сѣо  
мъ излѣвомъ. и нѣси по(д)  
клонилъ главоу свою. по(д)  
крѣпкоу роукоу г(с)и. да  
бы было сѣма твоѣ бѣго  
словлену и оумолча и  
всифъ. и рѣ(ч)и нерѣи в  
зврати двоу. юже поѣ  
тъ ѿ цркви г(с)и. и про  
слезиса ивсифъ. и рѣ(ч)и

нерѣи да вы и напою во  
ды вѣлчненїа, да ꙗви  
тъ г(с)и грѣхъ ваю прѣ(д)и  
чима нашими и вѣмъ  
нерѣи напои несиѣ.  
и посла в горницю. и при  
де цѣлѣ. напои же мрїю  
и приде цѣла, и чюдиша  
Л. 17 об. Б

сѣи вси лю(д)и. ꙗко грѣ(х)и не ꙗви(с)и  
на нею, и рѣ(ч)и нерѣи аще г(с)и  
не ꙗви грѣха ваю, ни азъ  
всоужаю ваю. и ѿпоу  
стї ѿ. помъ же ивсифъ  
мрїю. и веде в домъ свои  
ра(д)уѣса. слава бѣи излѣа.  
бѣи(с)и же повелѣнїе ѿ авг<sup>у</sup>  
ста кесарѣ. написати  
соущаѣ в ни(х)и всѣ. въ ви  
флѣмѣ нюдѣистѣ(м).  
и рѣ(ч)и ивсифъ. се азъ напи  
шу сѣи своѣ, и сен ѿтро  
ковни не вѣдѣ что съ  
творю. и како напишу.  
женоу ли себѣ но стыжю  
сѣи. или дщерь но вѣда(т)и сѣо  
ве излѣи. ꙗко нѣ(с)и ми дщи  
се днѣ г(с)и да сотворить  
ꙗко же хощетъ. и всѣ  
дѣа всѣа и всадї ю. и ве  
дѣше ю. и симѣнъ въ  
слѣдъ его идѣше сѣи е  
го. и прендоша г. попри  
ща, и вѣращеся ивси  
фъ видѣ мрїю драхлю  
и рѣ(ч)и в себѣ ѿда како соу  
ще в неѣ троужаетъ ю и  
вѣращеся ивсифъ. ви  
дѣ ю смѣющоу сѣи и рѣ(ч)и ма

<sup>1</sup> Буква о с точкой в центре.

рїе что се естъ. тако лице  
твое вегда вижду дра

Л. 18 А

хло. шволи смѣющиса. и  
ре(чѣ) мрїа, двои люди вижду  
пре(д) очима моима. едины  
плачуща · а дрюгыи смѣ  
ющася. ег(д)а же быша посре  
ди поутри идоуща. и ре(чѣ) ма  
рїа къ ивсифоу. съсиди  
ма съ шлате. тако соуща  
е во мнѣ ноудитъ ма и  
знити и съсидѣю съ шла  
те. и ре(чѣ) ивсифъ кде та  
ведоу скрытъ. тако мѣ  
сто се поусто естъ. и в  
брѣтоу вертепъ ивси  
фъ. и введе ю тамо. и  
простави сны свои тоу  
иде искатъ бабы еврѣ  
яныи ѿ вифлеѡма.  
аз же ивсифъ идын  
не ида(хѣ). и възрѣвъ на  
нѣо и видѣ(хѣ) кроутъ нб(сѣ)ны  
и стоащъ. и видѣ(хѣ) нѣо мѣ  
тно. птица нб(сѣ)ныи молча  
ща. и възрѣвъ на землю  
и видѣвъ шца стоаща.  
и дѣлателя възлежаша  
и бѣахоу роуки и(хѣ) во шпа  
ници. и взимающе не при  
ношахоу къ оустомъ сво  
иш(мѣ) и жоующе не жвахоу.  
но всѣ лица баше горѣ зра  
ще. и видѣ(хѣ) шца же но

Л. 18 Б

мыа стоахоу. и възведе  
пастырь жезлъ свои оуда  
рити и. и роука его держа  
шеса горѣ. и възрѣвъ  
потокъ. и видѣ(хѣ) оуста ко  
злищъ прилежаща и не пї  
юща. и все не прикоснове  
нїемъ женахоуца · и ви  
дѣ(хѣ) женоу сходяще с го  
рница. и ре(чѣ) ми гдѣ идешї,  
и рѣ(хѣ) паки бабы искатъ  
еврѣянины. и ре(чѣ) ми ѿ  
иер(сѣ)лма ли еси · и рѣ(хѣ) еи.  
и ре(чѣ) ми кто естъ ражаю  
щїа въ вертпѣ. и рѣ(хѣ)  
шброученаа ми жена. и  
и(сѣ)ѣ ми жена зане за(чѣ)атїе  
имать ѿ дхѣа сѣа · и ре(чѣ)  
баба воистинноу се естъ ·  
и ре(чѣ) ивсифъ. гради  
и виж(д)ь. и иде с нимъ ба  
ба. и се шблакъ свѣтѣ(лѣ)  
ста на(д) вертпо(мѣ) и свѣтъ  
великъ восїа в вертпѣ.  
такъ очима не терпѣтї,  
и ре(чѣ) баба възвеличиса  
дша мѡа д(сѣ)нь. и абїе ш  
блакъ взимашеса ѿ ве  
ртпа. и восїа свѣтъ ве  
лїи. явнѣа младенецъ  
и прїатъ съсьць ѿ мѣре  
своеа мрѣи. и возпи гла

Л. 18 об. А

голющи баба великъ ми  
днѣ д(сѣ)нь. тако видѣ(хѣ) чю(д)се  
новое. изиде ѿ вертпа  
славящии бѣа. и срѣ  
те и саломїи и ре(чѣ) саломїи

сало́мѣн<sup>1</sup> да ти по  
вѣдѣ чюдо новѣ. дѣа  
ѣа роди егоже нѣо не вмѣ  
ститѣ. и ре(чѣ) сало́мѣн. жї  
въ г(сѣ)бѣ бгѣ мон. аще не ра  
зоумѣю вещи сѣи и не и  
моу вѣры. ꙗко дѣаа ро  
ди. и вниде баба къ мрѣ  
и глѣщи. Ѡкрыса, нема  
ла бо ми тоу҃га на тебе. и  
видѣвши сало́мѣн. и  
възпи глѣщи люте моє(мѣ)  
безаконїю и невѣрїю. ꙗ  
ко искоу҃си(хѣ) б҃га жива. и  
се роука ѡпадаетъ ѡ  
мене. и преклонѣшю ко  
лѣни молашесѣ къ г(сѣ)оу  
глѣщи. бже ѡцѣ наши(хѣ) по  
мани ꙗко сѣма есмь  
аврамле. исакѣво. и ꙗ  
ковле. не ѡбличь мене  
пре(дѣ) снѣи излѣвы, и не въ  
зрати ма к нищи(мѣ). ꙗже  
вѣси вл(дѣ)ко ꙗже цѣлахѣ  
именемъ твои(мѣ). и мздѣ  
мою чаю ѡ тебе прїати  
и абїе пристоупи аг҃ла  
гнѣ. гла сало́мѣн сало́мѣн.

Л. 18 об. Б

оуслыша бгѣ млтѣвоу твою.  
принеси роукоу твою  
къ ѡтроцати. и цѣлѣ  
еши. боудетъ ти спснїе,  
и радость прїимши сало  
мѣн. поклонисѣ емоу гла

голющи. ты црѣ родисѣ  
излѣвъ. и поношыши же  
абїе ицѣлѣ изиде ѡ  
вертпа ѡправдана и се  
глаѣа к неи сало́мѣн сало́мѣ  
и. възвѣсти ꙗже ви  
дѣ славнаѣ дн(сѣ)бѣ донде  
же внидетъ дѣтище  
въ иер(сѣ)лимѣ. и се и҃исѣ  
фѣ изиде оу҃готовлѣсѣ  
ѡ нюдѣа. и придоша  
волсви ѡ востокѣ глѣще  
къдѣ есть црѣ нюдѣи  
скѣ. видѣхомъ бо звѣ  
здоу его на вѣстоцѣ во  
снѣавшоу. и придохѣ(мѣ) по  
клонитисѣ емоу. слы  
шавже иродѣ сматесѣ  
и посла слоугы къ (а)рхїерѣ  
емѣ глѣще. что вы есть  
писано гдѣ есть ражаа  
исѣ. ѡни же рѣша в ви  
флѣѡмѣ нюдѣи҃стѣ  
мѣ такѡ бо писано и ѡ  
поустї а. и призва во  
лѣхѣ въпрашае ꙗ гла

Л. 19 А

что видѣсте ѡ рожьшї  
мѣа црїи. и рѣша волсви  
видѣхомъ(мѣ) звѣздоу вели  
коу вослѣвшю въ звѣ  
зда(хѣ). и ѡмрачающю  
и мы разоумѣхомъ(мѣ), ꙗко  
црѣ родисѣ излѣвъ. и при  
дохомъ поклонитѣсѣ е  
моу. и ре(чѣ) имѣ иродѣ. изи  
щѣте извѣстнѣ ѡтро  
чатѣ и аще ѡбращете

<sup>1</sup> Приписка на верхнем поле листа: и ре(чѣ) са  
ло́мѣн сало́мѣн.

повѣдите ми, да и азъ  
ше(д) поклонюся емоу. изи  
доша волсви. иже звѣ  
зда юже видѣша на во  
стоцѣ и ведаше ѿ. до  
нде же придоша ста на(д) ве  
ртп(м). на(д) главою штро  
чати, и видѣше волъ  
сви съ мръею мѣрю е  
го. изнесоша ѿ скрови  
щъ свои(х) златѡ. и лива  
нѣ. и змироу. и даша  
емоу, и вѣсть принимше  
ѿ аггѣла, не ити во нюдѣ  
ю, но инѣмъ поуте(м) ѿ  
идоша въ страну свою.  
тог(д)а оувѣдѣвъ иро(д) ѿ  
ко пороуганъ бы(с) волхвы.  
разгнѣвався посла оубѣ  
ица гѣла имѣ. извините  
вся младенца соущага въ

## Л. 19 Б

вифлемуѣ ѿ двою лѣ  
тоу. слышавши же мрѣа.  
ѿко младенца избиваю  
тъ. оубогавшися взъ ш  
троча. и повивши скры е  
въ пасле(х) волоуга(х). и елиса  
вефъ же слышавши. ѿко  
иована ишоутъ. и взе  
мше бѣжа в гороу. и гѣла  
даше мѣста кде скры  
ти. и не баше мѣста  
танна. тогда въздо  
хноувши елисавефъ.  
гѣла горо прими мѣрю  
с чадѡ(м). не можаше бо  
к тому елисавефъ въ

звратитиса. и абѣ ра  
сстѣдеса гора и прѣатъ  
ѿ. и съаше ѿма свѣтъ  
в горѣ. и аггѣлъ г(с)нѣ с нн  
ма хранѣ ѿ. иродъ же и  
скаше иованна. и посла  
слоугы въ шлтаръ г(с)нѣ  
к захарѣи гѣла. кде еси  
скрылъ снѣ ѡн же ѡвѣ  
ща. азъ есмь слоуга бжѣ  
и. сѣдѣи оу цркви г(с)нѣ.  
како вѣдѣ кдѣ есть  
снѣ мои. и шедъ слоуг  
гы повѣдаша се иродоу  
посла же иродъ третье  
е къ захарѣи гѣла. кде

## Л. 19 об. А

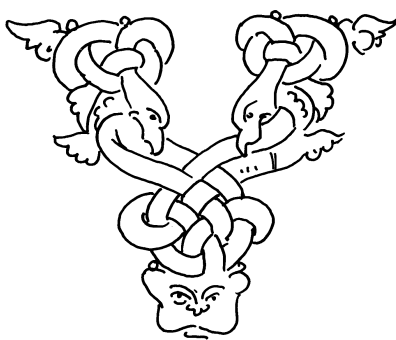
есть рци снѣ твои. и не  
вѣси ли ѿко кровь тво  
ѿ в роукоу мою есть. и ре(ч)  
захарѣа мчнкѣ боудоу  
бжѣи. аще прольете кро  
вь мою. дхъ мои приеме(т)  
вл(д)ка. а кровь прольетъ  
неповинноу · пре(д) дверми  
цркви г(с)нѣ. и противоу съ  
вѣтоу оубѣиенъ бы(с) заха  
рьѣа. и невѣдаѡхъ снѣе и  
злѣи оубъена соуща. нѣ  
въ ча(с) цѣлованѣа идоу  
ща. не срѣте н(х) по шбы  
чаю, и блг(с)внѣе захарѣи  
но. и стопахоу и ерѣа  
ждоуще цѣлованѣа. е  
же въ мѣтѣѣ. испроси  
ти оу вышнѣаго. медал  
цоу же захарѣи. и оубо  
гашася вси. дерзноувъ

же единѣ ѿ ни(х). вниде  
вѣ стѣлице. и видѣ при  
валтари г(ѣ)ни. кровь съсѣ  
дшюса и гл(ѣ)а глѣщѣ оубѣ  
нѣ бы(ѣ) захарыа. и не вѣ  
стребитса кровь его до  
ндеже придетъ местни  
къ его. слыша же словес  
са си и оубоася. и възвѣ  
сти нерѣшмѣ еже ви  
дѣ и еже слыша дерзнѣ  
Л. 19 об. Б

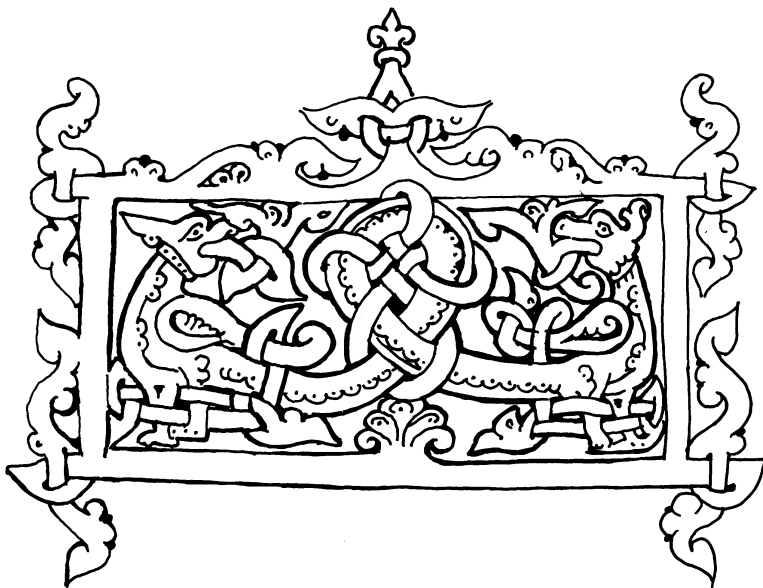
вше и внидоша вси и видѣ  
вше бывшее на степени  
црквѣмѣ ставше и възѣ  
пиша. и растерзаша ризы  
своа ѿ горы до низоу и  
не вѣрѣтоша телеси е  
го. кровь же его вѣрѣ  
тоша. яко камень съсѣ  
дшиса. и оубоашася и н  
зидоша. и възвѣсти  
ша всѣмѣ. яко захарыа

оубѣнѣ бы(ѣ). и слышаша  
вса колѣна изѣва. и пла  
кашася ѿ дѣни. и ѿ но  
щи. по ѿ х же днѣхѣ съ  
вѣщаша нерѣни. кого

поставати на мѣстѣ  
захаринѣ. паде жребї  
и симеону. томоу бо  
възвѣщену стѣмѣ дх(ѣ)мѣ  
не видѣти смрѣти донде  
оузритъ х(ѣ)а во плоти.  
азѣ же наkwѣ написа  
выи сказанїе се. молвѣ  
бывши. ег(д)а оумре иро(д) и  
скрыхса в поустѣ. донде  
же пре(д)станетъ молва въ  
нер(ѣ)лмѣ. слава даvше  
моу ми мдр(ѣ)тѣ. таина  
сї написати. яко томѣ  
подобаеть слава в вѣ  
кы вѣkw(мѣ) амѣ.







**МЕСЯЦА СЕНТЯБРЯ В 8-ой ДЕНЬ  
РОЖДЕСТВО СВЯТОЙ И ПРЕСЛАВНОЙ БОГОРОДИЦЫ МАРИИ  
Господи, благослови, Отче!\***

(Л. 13 Б.) От летописания двенадцати колен израилевых. Был Аким [Иоаким]<sup>1</sup> очень богат. И принося жертвы Господу обильные, [так] говорил про себя: «Пусть будет от имени моего всем людям и на жертву Господу Богу, за которую я получу очищение мне»<sup>2</sup>. Вот приблизился день великий, и принесли жертвы свои сыновья израильские. И [вот] стал Рувим перед ними, [так] говоря: «Иоаким, ты не должен приносить жертв своих, потому что [ты] не родил потомков израильских»<sup>3</sup>. И огорчился Иоаким очень и пошел в пределы 12 колен израильских, [так] говоря про себя: «Да, вижу, что один я не родил потомков в Израиле, [хотя были и иные, известные в народе нашем, до старости неплодные]. Назову [прежде всех] патриархов Авраама [и] Якова<sup>4</sup>, [которым] в последние (Л. 13 об. А) дни его дал Господь сына Исаака»<sup>5</sup>. И печален был Иоаким очень, и не явился [он] к жене своей Анне, но пошел в пустыню и сделал себе шалаш, и постился 40 дней и 40 ночей, [так] думая про себя [и так] говоря: «Не буду принимать ни пищи, ни питья, пока не посетит меня Господь. [А до тех пор] будет мне молитва — и пищей, и питьем». Жена же его скорбела очень и рыдала, [так говоря]: «Скорблю из-за вдовства моего и оплакиваю бесплодие мое».

[Вот] настал день великий Господа, и сказала ей [Анне]<sup>6</sup> служанка ее: «До каких пор [будешь] причинять страдания душе своей? Вот настал день Господа великий, и не подобает тебе плакать». [Сказала Анна служанке]: «Возьми главотяг<sup>7</sup> этот». [И еще сказала служанка ей]: «Главотяг, который ты дала мне, госпожа, не подобает повязывать на мою голову, потому что я — раба, ведь [главотяг] этот

---

\* Перевод Л. Н. Смольниковой.

царский. [Воистину тебе самой подобает его к празднику одеть]». И ответила Анна [служанке]: «Отойди (*Л. 13 об. Б*) от меня, не сделаю я этого, [не надену главо-тяги], ибо Господь смирил меня очень. Ты говоришь как искусительница, [и Господь] воздаст тебе [за это]! [Ты же пришла, чтобы] сделать меня участницей в грехе твоём». И сказала служанка ее [так]: «До каких пор заставляешь страдать душу свою? Почему не послушала увещания моего? Ведь не по моей вине лежит на тебе проклятие это, потому что\* Сам Господь Бог затворил материнское чрево\*\* и не дал тебе плода в Израиле». Очень опечалилась Анна, а потом, [как и советовала служанка], сбросила ризы свои скорбные и оделась в ризы свои брачные к часу девятому.

И сошла [Анна] в сад свой погулять. И села [Анна] под лавровым деревом<sup>8</sup> и помолилась Господу, [так] говоря: «Боже, отец [пророков] наших, благослови меня и услышь мольбу мою. [Сделай мне так же, как] Ты [сделал, когда] благословил материнское чрево Сарры и дал ей сына Исаака»<sup>9</sup>. И, посмотрев на небо, увидела [Анна] гнездо птичье на лавровом дереве. И зарыдала [Анна], говоря [так]: «О горе мне, кому уподобилась я? Кто меня родил, из какого материнского чрева (*Л. 14 А*) вышла я, за что я проклята [в глазах] сынов Израиля?! И поносили [они] меня, и оскорбляли меня, и изгнали меня из храма Господа Бога моего. О горе мне! Кому уподобилась я? Ведь не уподобилась я птицам небесным, ибо птицы небесные плодовиты [в глазах] Твоих, Господи. О горе мне! Кому уподобилась я? Ни зверям земным [не уподобилась], ибо звери земные плодовиты [в глазах] Твоих, Господи. Не уподобилась я водам, ибо воды эти пред Тобою, Господи, многоплодные и [жизнь дающие], а волны, играющие и смеющиеся, Тебя благословляют, Господи. Увы мне! Кому уподобилась я? Не уподобилась я земле, ибо и земля приносит плоды свои во всякое время<sup>10</sup> и Тебя благословляют, Господи!»

И вот ангел Господень стал перед нею, говоря: «Анна! Услышал Бог молитву твою, и зачнешь [ты], и родишь. И прославится семя твое (*Л. 14 Б*) по всей Вселенной». И сказала Анна: «Жив Господь Бог! Если рожу мужской пол или женский, то принесу [его] в дар Господу Богу. [Пусть] будет служить [ребенок] во все дни жизни своей [Тебе, Господи]!» И вот пришли два вестника, говоря ей [так]: «Вот Иоаким, муж твой, идет со стадами своими, ибо ангел Господень сошел к нему, говоря: „Иоаким, услышал Господь Бог молитву твою. Уйди отсюда, ибо жена твоя Анна в материнское чрево примет и родит, и прославится семя твое по всей земле”». И вышел [после этого] Аким и позвал пастухов своих, говоря [так]: «Приведите мне 70 ягнят, не имеющих физических изъянов, и будут те 70 ягнят Господу Богу моему [жертва]. И приведите мне 12 тельцов, не [имеющих физических изъянов, и без всяких пороков, и будут те 12 тельцов]\*\*\* священникам и

---

\* В тексте ошибочно: **за на**.

\*\* В тексте ошибочно: **ложесла**.

\*\*\* Текст, заключенный в скобки, дополнен писцом на полях рукописи.

старцам. И [еще приведите] 100 козлов, и пусть будут [те] 100 козлов всем людям».

И вот Иоаким шел со стадами своими, и стояла Анна около ворот и увидела Иоакима, идущего. И вышла [Анна навстречу и] (*Л. 14 об. А*) обняла [Иоакима] за шею, говоря: «Ныне увидел [меня] Господь Бог мой и благословил меня, [ибо] я как вдова, [не будучи] вдовицей, а [ныне же хотя и] бесплодна, [но] в утробу при-му»<sup>11</sup>. И заснул Иоаким в первый день в доме своем, [ибо] понял [Иоаким] Анну, жену свою. Утром же следующего дня принес все жертвы свои Иоаким, говоря [так]: «Если Господь Бог очистил меня [уединением и постом], [то] петаль<sup>12</sup> [перво]священника покажет мне [это]». И принес [Иоаким] жертвы, и посмотрел на петаль [перво]священника, когда [тот] вошел в алтарь Господень, и не увидел [Иоаким] греха на себе. И сказал Иоаким: «Ныне увидел я, что Господь Бог очистил меня и простил мне все грехи мои». И вышел [Иоаким] из храма Господа оправдан.

И [вот] был Иоаким в доме своем, когда настал Анне день родить. И родила Анна и спросила у бабы-[повитухи]: «Кого родила?» Она же [повитуха] ответила: «Женский пол». И воскликнула Анна: «Возвысится душа моя [в этот] день!» И от-дыхала (*Л. 14 об. Б*) Анна в этот день. Подумала же Анна, и дала грудь отроковице<sup>13</sup>, и нарекла имя ей — Мария.

День ото дня крепла отроковица. Когда же ей исполнилось шесть месяцев, поставила ее мать на землю. [Хотела Анна] испытать — будет ли она стоять. И семь шагов сделала [отроковица], пока [не] пришла мать и не взяла ее, говоря [так]: «Жив Господь Бог мой! Ты не должна ходить по земле этой, пока я не введу тебя в церковь Господа». И сотворила Анна освящение на ложе своем, [чтобы] скверное и нечистое не коснулось ее [ребенка]. И призвала [Анна] дочерей еврейских, [что-бы] нежили [то есть окружили любовью, веселили] ее [Марию].

Когда же исполнился один год отроковице, то устроил пир великий Иоаким, призвав священников, и книжников, и старцев, и всех людей израильских. И при-вел отроковицу Иоаким к священникам, и они благословили ее, говоря [так]: «Бо-же, Отец [предков] наших, благослави отроковицу эту, и дай же ей (*Л. 15 А*) имя, которое будет славиться вечно во все годы земные». И сказали все люди: «Пусть будет [так]. Аминь»<sup>14</sup>. И подвели их [родителей с отроковицей] к священникам. И благословили [священники] ее, говоря так: «Боже! С высоты милосердно посмотри на отроковицу эту и благослови ее последним благословением, которое изменения не имеет». И взяли [Марию] у матери ее [и подняли, чтобы Господь] освя-тил ложе. И дала мать [грудь] сосать отроковице. И создала Анна песню Господу Богу своему: «Ты, который посетил меня, и взял от меня оскорбление врагов мо-их, и дал мне правду свою. Кто возвестит сынам Рувимлевым, что Анна кормит [ребенка] и что Ты, Господи, освятил ложе мое?» [После этого] вышла Анна, что-бы служить всем [приглашенным на пир]. Когда же закончилось пиршество, то ушли все, веселясь, прославляя Бога Израилева.

Отроковице же прибавлялись месяцы. Когда исполнилось два года [ей], тогда сказал Иоаким Анне: «Отведем отроковицу в церковь Господа». И дали родители (Л. 15 Б) обещание. И обещали, что, как пошлет за ними Господь, [дав знать, что] принят будет дар их, — [отроковицу в церковь отдадут]. И сказала Анна: «[Поэтому] подождем еще до третьего года. [К тому же нужно еще время], чтобы не искала [отроковица] отца и матери. И тогда отведем ее в церковь Господа Бога».

[И вот] исполнилось отроковице три года. Тогда сказал Иоаким: «Призовите дочерей еврейских чистых, пусть возьмут украшения и свечи горящие, пусть [пойдет отроковица с ними] и не возвратится обратно [в дом], пусть пленит сердце ее церковь Господа Бога»<sup>15</sup>. И сделали так. И вошли в церковь Господню, и приняли ее священники, [и] приветствовав ее, благословили. И [так] сказал Господь Бог: «Пусть прославится имя твое во всех родах и в последние дни, когда через тебя явит Господь Бог избавление свое сынам израильским». И посадили<sup>16</sup> ее на Господней ступеньке алтарной. И возложил Господь Бог благодать на нее, коснувшись ее ногами своими [то есть дал ожидаемый знак, возложив печать благодати Своей]. И возлюбил ее весь дом израильский. И вышли родители ее [из храма], (Л. 15 об. А) поющие и благословляющие Бога за то, что [принята отроковица Господом и более] не возвратится к ним.

Жила же Мария в церкви, как голубь питаемая, и принимала пищу от руки ангела. И была она [до] 12 лет в церкви Господней<sup>17</sup>. И был совет у священников, и говорили [они]: «Вот [исполнилось] Марии 12 лет, [и уже нельзя ей более находиться] в церкви Господней. Что же теперь сделаем с ней, чтобы не осквернила [она] святилище Господа Бога нашего?» И [тогда] решили священники и [сказали] Захарии: «Ты предстоишь у алтаря Господня. Войди в святилище, помолись о ней [Марии], и что тебе явит Господь Бог, то же ей сотворим». И вошел [перво]священник, и облачился в ризу с двенадцатью колокольчиками в Святая Святых<sup>18</sup>, и помолился о ней. И вот ангел Господень явился, говоря ему: «Захария, иди, собери всех вдовых людей. Пусть принесут они украшенные жезлы [свои]. Какое же явит Господь знамение, то и будет». Пошли женщины проповедницы (Л. 15 об.) по всей земле иудейской, и затрубила труба Господня, [звуком своим созывая людей]. И вот [когда] пришли все, Иосиф наклонил тесло<sup>19</sup> и вышел навстречу [первосвященнику]. И другие собравшиеся, имеющие жезлы, пришли к [перво]священнику. Взял же [перво]священник жезлы от каждого из них, вошел в святилище и помолился. По окончании же молитвы, держа жезлы, пошел и вернул им. И не явилось в них знамение. Последний жезл [первосвященник] взял от Иосифа. И вот голубь сошел с жезла и взлетел на голову Иосифа. И сказал [перво]священник: «Иосиф, на тебя жребий пал взять девицу Господню к себе на сохранение». И сказал в ответ Иосиф, говоря [так]: «Сыновей имею и стар я, как бы не на смех будет девица [эта] сыновьям израильским». И сказал священник: «Иосиф, устрашись Бога, вспомни, что [сотворил] Бог Дафану и Авирону!<sup>20</sup> Так же разверзнется земля и поглотит [тебя, как и их], за послушание! Устрашись, (Л. 16 А) Иосиф, да не то же будет и в твоём доме!» И устрашился Иосиф, и взял девицу к себе на сохранение. И [так] сказал ей: «Вот взял я тебя из Церкви Госпо-

да Бога и оставляю тебя в доме моем. [Теперь же] иду постройку соорудать и приду к тебе [после]. Господь да сохранит тебя».

Был же свет<sup>21</sup>, говорящий: «Да сотворите завесу<sup>22</sup> для церкви Господней». И тогда сказал [перво]священник: «Позовите дев чистых из колена Давидова». Пошли слуги и, поискав [дев], нашли семь из них. Еще вспомнил [перво]священник Марию, потому что была она из колена Давидова<sup>23</sup> и чиста [была] перед Богом. И пошли слуги, и привели [ее] в церковь Господню. И сказал священник: «Бросайте жребий здесь, кто должен прясть золото чистое, кто виссон [белый лен]<sup>24</sup>, кто унт [голубую шерсть]<sup>25</sup>, кому кокин [шерсть багряного цвета]<sup>26</sup>, а кому свивать нити в багряницу». И пал жребий на Марию свивать багряные нити из червленицы [то есть шерстяных нитей багряного цвета]. И взяла Мария [все, что дал первосвященник, [и] пошла в дом свой.

В некое время Захария замолчал, и был [первосвященником в храме] Симеон вместо него, [который должен был исполнять эти обязанности до тех пор], пока Захария не заговорит<sup>27</sup>. Мария же, (*Л. 16 Б*) взяв шерсть багряного цвета, [пряла, как было сказано ей], свивая несколько прядей в одну нить. [Затем], взяв сосуд, пошла зачерпнуть воды. И вот [слышит у колодца] голос, [говорящий] ей: «Радуйся, обрадованная, [ибо] Господь с тобой<sup>28</sup>. Благословенна ты в женах». И, посмотрев направо и налево, откуда [слышался] голос, и, испугавшись, пошла [Мария быстро] в дом свой. И, поставив водонос<sup>29</sup> и взяв нить багряную, спряденную из червленицы [то есть багряную пряжу]<sup>30</sup>, села на сиденье свое и [стала] свивать [несколько нитей]<sup>31</sup>. И вот ангел Господень встал перед нею, говоря: «Не бойся, Мария! Ибо обрела ты благодать перед Господом. Поэтому зачнешь и родишь Сына Его [то есть Господа]»<sup>32</sup>. Мария же, слышав [это], подумала: «Вот ты говоришь [о рождении], а как у меня это будет, ведь я же мужа не знаю; если [это] от Бога вечно существующего, то почему я рожу, как и всякая женщина рождает?» И снова отвечал ангел Господень и [так] сказал ей: «[Это будет] не так, Мария, но сила Вышнего осенит тебя и оттого рожденный тобой [святой ребенок] наречется Сыном Вышнего<sup>33</sup>. И ты дашь имя ему Иисус, ибо он спасет людей своих от грехов их». И сказала Мария: «Вот я, раба Господня, перед Ним. И [пусть] будет со мной (*Л. 16 об. А*) по слову твоему». И, свив багряные нити воедино, понесла к [перво]священнику. Благословил [Марию] священник и сказал: «Мария! Прославил Господь Бог имя твое, [услышал твою] молитву. Ты благословенна во всех родах земных, [будет так] до конца жизни».

Радость [эту] приняв, Мария пошла к Елизавете, родственнице своей<sup>34</sup>. Когда она постучала в двери, Елизавета услышала, пришла и отворила ей. И благословила ее [Марию] и сказала: «Вот откуда ко мне придет мать Господа моего. [Ибо тот], кто находится во мне [то есть ребенок], начал веселиться во чреве моем, радуясь, и благословил тебя»<sup>35</sup>. Мария же забыла тайну, которую поведал ей архангел Гавриил, [и], посмотрев на небо, воскликнула: «Господи, кто я есть, что все женщины земные восхваляют меня»<sup>36</sup>. И прожила Мария три месяца у Елизаветы. День ото дня увеличивался ее живот, и, испугавшись, [Мария] пошла в дом свой и

скрылась там от сынов израильских. Было же [Марии] 16 лет, когда эти сокровенные события свершались<sup>37</sup>.

(Л. 16 об. Б) [Исполнилось] шесть месяцев [после зачатия], когда Иосиф вернулся от построек своих. И увидел [Иосиф], что Мария беременна. И опечалился очень [Иосиф] и, упав лицом, распростерся на земле на одежде своей. И плакал [он] горько, говоря: «Как посмотрю на Господа Бога моего, как помолюсь о девице этой? [Ибо] девственницей взял ее из церкви Господа Бога моего и не сохранил ее. Кто меня сделал добычей, кто зло это сделал в доме моем, кто осквернил ее? На мне обновилась история Адама, ибо так же слово в слово произошло: „...и нашел змей женщину одну и прельстил ее”. Так и со мной случилось». И, поднявшись с одежды, Иосиф призвал Марию и сказал: «Охраняемая Богом! Что же это ты сделала, зачем унизила душу мою? Забыла ты Господа Бога своего, воспитанная во Святая Святых и принимавшая от руки (Л. 17 А) ангела. Что сделала ты?» Она же рыдала горько и говорила: «Чиста я и мужчины не знаю». И спросил Иосиф: «Откуда же это в утробе твоей?» Она же сказала: «Жив Господь Бог мой, не знаю, откуда это во мне». Испугался Иосиф очень и замолчал, думая, что сделать с ней<sup>38</sup>. И так рассуждал [Иосиф]: «Если скрою грехи ее, то явлюсь противником закона Господня. [Так же не могу я] объявить сынам израильским [об осквернении девственницы], ибо боюсь, что от ангела [в утробе] у нее. [Если ошибусь] я, то окажусь предавшим кровь неповинную на смерть. Но что же сделаю с ней? Отпущу ли тайно<sup>39</sup> от себя?» И настигла его, [пребывающего в размышлениях], ночь. И вот ангел Господень явился ему во сне, говоря [так]: «Не бойся, Иосиф. [Ибо то, что] в отроковице этой, — от Духа Святого. Родится же Сын [у нее] и будет назван Иисус. Ибо он спасет людей от грехов их». И (Л. 17 Б) проснулся Иосиф, и прославил Бога, давшего ему такую благодать.

Пришел к Иосифу Анен-книжник и спросил: «Почему ты не явился на собрание наше, вернувшись от работ своих?» Ответил Иосиф: «Устал я от пути, и заснул в первый день [возвращения своего]. И [в этот момент] обернулся Анен и увидел Марию беременную. Тогда [он] быстро направился к [перво]священнику и свидетельствовал, сказав об Иосифе, что тот согрешил очень. И спросил [перво]священник: «В чем согрешил Иосиф?» Он же [Анен] сказал: «С девицею, которую взял [Иосиф] из церкви Господа, насильно вступил в брак и не объявил [об этом] сыновьям израильским». Тогда священник спросил: «Иосиф ли это сделал?» Анен сказал: «Пошли слуг своих и найдешь девицу беременной». Пошли слуги и увидели [все], как сказал Анен.

И [вот] привели [девицу] с Иосифом на суд. И сказал [перво]священник Марии: «Забыла Господа Бога своего [ты], воспитанная (Л. 17 об. А) в Святая Святых, и принимавшая пищу от руки ангела, и слышавшая пение их? Что ты сделала?» Она же рыдала горько, восклицая: «Жив Господь Бог мой! Чиста я и мужа не знаю». И обратился [перво]священник к Иосифу: «Что это сделал ты?» И сказал Иосиф: «Жив Господь Бог мой! Чист я [по отношению] к ней». И сказал [перво]священник: «Не лжесвидетельствуй — но говори истину. [Сознайся, что] насильно сотворил брак с ней и не объявил сыновьям израильским. Разве же ты не

склонил голову свою под крепкой рукой Господа, чтобы было потомство твое благословенно?» И промолчал Иосиф. И сказал священник: «Возврати девицу, которую взял из церкви Господа». И прослезился Иосиф. И объявил [перво]священник: «Я напою водой обличения вас, пусть явит Господь грех ваш перед глазами нашими». И взял священник [воду], и напоил Иосифа, и послал в горницу. И остался [Иосиф] живым. Напоил [первосвященник] Марию — и осталась Мария живая<sup>40</sup>. И удивлялись (*Л. 17 об. Б*) все люди, что грех [Господь] не объявил на них. И сказал [перво]священник: «Если Господь не явил греха на вас, то и я не осуждаю вас». И отпустил их. Взял же Иосиф Марию и отвел в дом свой, радуясь и славя Бога израильского.

[В это время] был приказ от Августа кесаря<sup>41</sup> переписать всех живущих в Вифлееме иудейском. И сказал Иосиф: «Вот я запишу сыновей своих, а с этой отроковицей не знаю, что сделать. Записал бы ее женой себе, но стыжусь [этого], записал бы ее как дочь, но знают сыновья израильские, что [она] не дочь мне. [И настал] день Господень, [и решил Иосиф] — пусть будет, что [будет]». И оседлал осла, и посадил [Марию], и повел [осла], а Симеон, сын его, шел сзади. И прошли три поприща<sup>42</sup>, и обернулся Иосиф, и увидел Марию дряхлой, и подумал про себя: «Как же ребенок утомляет ее». И [снова] обернулся Иосиф, и увидел [Марию] смеющейся, и спросил: «Мария, почему лицо твое иногда вижу (*Л. 18 А*) старым, иногда смеющимся?» И отвечала Мария: «Двух людей вижу перед глазами моими: один — плачущий, а другой — смеющийся». Когда же [они] были на половине пути, то сказала Мария Иосифу: «Ссади меня с осла, ибо ребенок во мне понуждает меня сойти». И ссадил ее [Иосиф] с осла. И сказал Иосиф: «Куда же тебя отвести, чтобы скрыть, ибо место это пусто». И нашел вертеп Иосиф, и ввел ее туда. И оставил сыновей своих здесь, и пошел, чтобы найти бабу-еврейку [то есть повитуху] в [располагавшемся поблизости от места того] Вифлееме<sup>43</sup>.

И [вот] Иосиф, [который уже готов был идти, вдруг замер и] не пошел. И [стоял он как вкопанный], и смотрел на небо, и видел круг небесный стоящим, и видел небо мутное, и птиц небесных молчащими. А на земле видел овец, которые замерли недвижимыми, и работников лежащими, руки которых были в миске и, беря пищу, не подносили они ее к устам своим, жующие же не жевали, но все лица были обращенными на небо. Тогда же видел [Иосиф] как овцы (*Л. 18 Б*) немymi\* стояли<sup>44</sup>, видел, как поднял пастух палку свою, чтобы ударить их, но и рука его, поднятая вверх, застыла. И видел [Иосиф] поток, и видел козлов, прильнувших [к нему] и не пьющих. Все отличалось ненарушаемостью [какого-то необыкновенного, неземного].

Вдруг увидел [Иосиф] женщину с лицом, к нему обращенным, вниз сходящую с гор. И спросила она [Иосифа]: «Куда идешь?» И ответил [Иосиф]: «Бабы[-повитухи] искать еврейской». И сказала она [Иосифу]: «Из Иерусалима ли ты?» И ответил он ей. И спросила она: «Кто рождающая в вертепе?» И ответил [Иосиф]:

---

\* В тексте: **номыга**.

«Обрученная со мной женщина — хотя она и не жена мне, потому что зачала от Духа Святого». И удивилась [она]: «Воистину ли так?» И сказал Иосиф: «Иди и увидишь». И пошла с ним баба. И вот облако сияющее стало над вертепом, и великий свет воссиял в вертепе — [такой яркий], что глазам [нельзя] терпеть. И воскликнула баба: «Возвеличься, душа моя, в этот день!» И тотчас облако над вертепом исчезло. И воссиял свет великий, и явился [перед глазами людей] младенец, и взял грудь матери своей, Марии<sup>45</sup>.

И вскричала баба, (*Л. 18 об. А*) говоря [так]: «Велик мне день сегодня [сотворил Господь], потому что увидела чудо это новое!» И вышла из вертепа, славя Бога. И встретила она Саломию и сказала: «Саломия, Саломия! И тебе поведаю чудо новое. Дева родила того, кого небо не вместит»<sup>46</sup>. И сказала Саломия: «Жив Господь Бог мой! Не понимаю происшедшего, и [поэтому] нет у меня веры, что дева родила»<sup>47</sup>. И вошла баба [Саломия] к Марии, говоря: «Откройся, ибо немалая мне скорбь о тебе». Когда же увидела Саломия [младенца], то закричала, говоря [так]: «Горе моему беззаконию и неверию, ибо увидела Бога живого! За то и рука моя отсыхает». И, преклонив колени, молилась [она] Богу, [так] говоря: «Боже, Отец наш, вспомни, что я из племени Авраама, Исаака, Иакова. Не уличи меня пред сынами израильскими и не возврати меня к нищим. Ты же знаешь, Владыка, что я исцеляю именем Твоим и плату мою ожидаю от Тебя получить». И тотчас подошел ангел Господень, говоря: «Саломия, Саломия! (*Л. 18 об. Б*) Услышал Господь молитву твою. Поднеси руку твою к ребенку, и исцеление тебе будет, и спасение, и радость примешь ты, Саломия». И поклонилась [Саломия] Ему [младенцу], так говоря: «Ты — Царь! Родился [ныне Царь] иудейский». И поднесла [руку к младенцу], и тотчас же исцелилась, вышла она из вертепа прощенная. И был голос ей: «Саломия, Саломия! Возвести [всем] о виденном [тобой] сегодня чуде, [пусть узнают о нем, пока родившийся сегодня] Сам не явится в Иерусалим»<sup>48</sup>.

И вот Иосиф вышел, [чтобы] приготовиться к [пути] в Иудею. И [тогда же] пришли волхвы с востока<sup>49</sup>, вопрошая: «Где Царь иудейский? Видели мы звезду Его, на востоке воссиявшую, и пришли поклониться Ему». Услышав же [это], Ирод<sup>50</sup> пришел в смятение и послал слуг своих к архиереям, спрашивая их: «Что вы [знаете], по писаниям [вашим о том], где [находится тот] рожденный?» Они же ответили: «В Вифлееме Иудейском, ибо так написано». И отпустил [Ирод] их [архиереев]. И призвал волхвов, спрашивая и говоря [так]: (*Л. 19 А*) «Что вы видели [и что знаете] о родившемся царе?» И ответили волхвы: «Мы видели звезду великую, воссиявшую в звездах и ослеплявшую, и мы поняли, что Царь родился израильский. Поэтому пришли поклониться Ему». И сказал им Ирод: «Найдите родившееся дитя, и если найдете — оповестите меня, чтобы и я пошел поклониться Ему». Пошли волхвы за звездой, которую [они] видели на востоке. И вела [звезда] их, и пришла [звезда], и стала над вертепом<sup>51</sup> над главой ребенка. И увидели волхвы [ребенка] с Марией — матерью Его. И принесли [волхвы дары] из сокровищ сво-



их: золото, и ливан, и смирну\* Ему<sup>52</sup>. [Потом же] весть получили [волхвы] от ангела, чтобы не идти в Иудею, но другим путем возвращаться в страну свою.

Когда узнал Ирод [о том], что был обманут волхвами, [то] разгневался. Послал [Ирод] убийц, сказав им: «Убейте в Вифлееме всех младенцев в (Л. 19 Б) до двух лет». Услышала Мария, что младенцев убивают<sup>53</sup>, [и] испугалась. Взяла [она] младенца [Иисуса] и, спеленав, спрятала [Его] в яслях для скота. Елизавета же, услышав, что [сына ее] Иоанна ищут, взяв его, бежала в горы и искала место, где укрыть [ребенка]. И не было [нигде] места тайного. Тогда, вздохнув, Елизавета взмолилась: «Гора, возьми мать с ребенком, потому что не могу я, Елизавета, возвратиться [и предать на погибель своего дитя]». Тотчас расступилась гора и приняла их. И сиял им свет в горе, и ангел Господень [был] с ними, охраняя [их].

Ирод же искал Иоанна и послал слуг в алтарь Господень к Захарии, говоря: «Где ты укрыл сына?» Он же [Захария] отвечал: «Я — слуга Божий, сидящий в храме Господнем. Откуда я знаю, где сын мой». И вернулись слуги, и рассказали это Ироду. Послал же Ирод других [слуг, чтоб передали такие его слова] Захарии: «Где, скажи, сын твой? [Или ты] не знаешь, что кровь твоя в руке моей». И отвечал Захария: «Мученик буду Божий, если прольете кровь мою. Дух мой примет Владыка, а кровь прольете невинную перед дверями Церкви Господа». И около рассвета был убит Захария. И не знали сыновья израильские, что убит [Захария]. И пришли они в час приветствия [в храм], [и не] встретил их, по обычаю, [Захария], и [не было] благословения Захарии. И стояли все, ожидая [перво]священника и приветствия его, которое в молитве [должен] испросить [Захария] у Вышнего. И поскольку не выходил Захария, то испугались все. [И вот] решился один из них, и вошел в святилище, и увидел около алтаря Господа кровь засохшую, и [услышал свыше] голос, говорящий: «Был убит Захария<sup>54</sup>. Кровь же его не исчезнет, пока не придет тот, кто совершит возмездие за него». Услышал [вошедший] слова эти и испугался. И сообщил священникам, что видел и что слышал, [когда] дерзнул [войти в храм]. (Л. 19 об. Б) И вошли все внутрь и, увидев, что было на ступени церковной, столпились там и закричали. И разорвали ризы свои сверху донизу. Тела же [Захарии] не нашли, [а] кровь его нашли, как камень сгустившуюся. И испугались, и вышли [из храма], и возвестили всем, что Захария был убит. Слышали же [это] все колена израильские и плакали три дня и три ночи. Спустя три дня совещались священники [о том], кого поставят на месте Захарии. Выпал жребий Симеону<sup>55</sup>, которому возвещено [было] Святым Духом не познать смерти, пока [он] не увидит Христа во плоти.

Я же, Иаков, написал сказание это<sup>56</sup>, [согласно] молве, бывшей [в то время], когда умер Ирод. Я же скрывал это, [написанное мной], [ожидая] пока не перестанет молва [та] в Иерусалиме.

Слава давшему мне мудрость тайну эту написать, как тому подобает. Слава во веки веков. Аминь.

---

\* В тексте: *смирноу*.

## КОММЕНТАРИИ\*

<sup>1</sup> Русифицированная форма греч. Ἰωακείμ. Согласно христианскому преданию, Иоаким считается ближайшим из предков Христа, происходит из рода Иуды, из колена Давида. В переводе с еврейского его имя означает 'Яхве воздвигнет'. Канонические тексты, равно как и «Полный церковнославянский словарь», такую огласовку имени не употребляют.

<sup>2</sup> Указание на богатство и высокое положение семьи Иоакима. Некоторая неясность древнерусского перевода, касающаяся распределения жертв, восполняется другими источниками: треть от доходов отдавалась на пожертвование в Иерусалимский храм, треть шла на благотворительную раздачу, треть оставлялась на собственные нужды (МНМ. Т. 1. М., 1987. С. 548). Таким образом, «Первоевангелие» свидетельствует не только о богатстве, но и о благочестивости родителей Марии.

<sup>3</sup> Распространенный в иудейской среде обычай презрения к бесплодным, не оставившим после себя семени иудейского. Мотив неприятностей, связанных с бесплодием, иногда возводят к описанию драматических обстоятельств рождения Самуила пророка (см.: Барсов Е. О воздействии апокрифов на обряд и иконопись // ЖМНП. 1885. № 2. С. 102. Ср.: Цар. 1, 2–20). В самом апокрифе указываются библейские примеры характерного для иудейской среды отчаянного сетования на неспособность супругов иметь детей (ср. коммент. 5, 9).

<sup>4</sup> Русифицированная форма греч. Ἰάκωβος.

<sup>5</sup> Поздний ребенок в апокрифе, как и в Библии, считается «не плодом чувственной похоти, а даром неба» (Барсов Е. Указ. соч. С. 100). Названные здесь ветхозаветные сюжеты подчеркивают богоизбранность персонажей. Логику текста, равно как и библейскую генеалогию, нарушает неуместное упоминание Иакова. В рукописном подлиннике, видимо, ошибка. Исаак являлся сыном Авраама и Сарры и отцом патриарха Иакова. Иаков считался родоначальником народа израильского. Муж Анны, Иоаким, должен быть уподоблен Исааку, который молился о жене своей, Ревекке, бывшей первоначально неплодной (Быт. 25, 21). Сам Исаак также происходил от родителей преклонного возраста (см. коммент. 9).

<sup>6</sup> Анна — в пер. с евр. 'благодать, милость'. Происходила из колена Левия, из священнического рода Аарона. Брак ее с Иоакимом, происходившим из царского рода Давида, символизировал соединение царского и священнического достоинства в их потомстве (МНМ. Т. 1. С. 548).

<sup>7</sup> Головная повязка у знатных лиц (СлРЯ. XI–XVII вв. Вып. 4. М., 1977. С. 24).

<sup>8</sup> В тексте грецизм **дафинна**, т. е. 'лавровое дерево, лавр' (от греч. δάφναι).

<sup>9</sup> Сарра — жена Авраама, несмотря на преклонный возраст, родила Исаака (Быт. 18, 12–15). В апокрифе история Сарры как бы прообразует ситуацию, в которой находилась Анна. Библейский сюжет, по такой аналогии, должен был подчеркнуть, что позднее появление на свет Марии, как и позднее рождение Саррой Исаака, — это сверхъестественное рождение божественного избранника (ср. коммент. 3, 5).

<sup>10</sup> Проникновенный по своему эмоциональному поэтическому воздействию гимн плодovitости природы, жанрово соединенный с плачем Анны о бесплодии. Эта часть апокри-

---

\* Комментарии 2, 3, 5, 8–13, 15–18, 20–23, 25–27, 29–40, 42–56 — С. В. Мильковой;  
1, 4, 6, 7, 14, 19, 24, 28, 41 — Л. Н. Смольниковой

фа считается самостоятельным лирическим произведением, вставленным в текст апокрифа (см.: *Сперанский М. Н.* Славянские апокрифические евангелия. М., 1895. С. 8). Добавим, что восторженное опозитизирование темы плодородия было близко и понятно земледельческому славянскому населению, в двоеверной среде которого Марии были приданы черты плододательницы и покровительницы рожавших женщин.

<sup>11</sup> Встреча Иоакима и Анны у Золотых Ворот Иерусалима — распространенный мотив в изобразительном искусстве средневековой Европы (МНМ. Т. 1. С. 548). Этот же сюжет вошел в древнерусские Иконописные подлинники.

<sup>12</sup> *Петаль, петаль* (греч. πέταλον) — особого рода лист, пластина или доска, крепившаяся на кидаре (головном уборе) первосвященника. *Петаль* изготавливалась из золота, а на ней делалась надпись «Святыйна Господня» (Исх. 28, 36, 37). Эту часть, крепившуюся к головному убору первосвященника голубым шнуром, называли «диадемой святости», которая как бы брала на себя грехи сынов израильских во время очистительных обрядов от грехов. Согласно апокрифу, данный ритуальный атрибут использовался в обряде испытания на праведность. Термина «*петаль*», обозначающего упоминавшуюся в Ветхом Завете пластину на головном уборе, равно как и описания устройства головного убора, в Библии нет (см.: Толковая Библия. Т. 1. Кн. 1. С. 372–373; Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 420).

<sup>13</sup> По логике вещей, речь должна идти о младенце, так как традиционно зрелому возрасту предшествовала следующая градация: младенец, дитя, отрок (отроковица), юноша (девушка). *Отроковицей* считалось дитя от 7 до 15 лет (*Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. II. М., 1955. С. 751). Согласно Иконописным подлинникам, Анна в момент рождения окружена девицами, держащими дары, что не было в обычае иудеев (см.: *Барсов Е.* Указ. соч. С. 104).

<sup>14</sup> *Аминь* (евр. 'aman) — 'истинно, верно' (Симфония [А–Г]. М., 1988. С. 48).

<sup>15</sup> Согласно иудейскому обычаю, посвященная Богу девочка находилась при храме до 12 лет. Видимо, эту особенность иудейской традиции не знал переводчик текста на славянский язык, и поэтому в древнерусском тексте памятника ошибочно говорится, что Мария находилась при храме в течение 12 лет.

<sup>16</sup> В тексте ошибочно: *посадѣа*, должно быть — *посадиша* (3 л., ед. ч., аорист). В древнерусской живописи часто воспроизводится сюжет «Введения во храм Пресвятые Богородицы», восходящий к этому апокрифическому мотиву. Праздник Введения во храм установлен не ранее VIII в. Древнейшие каноны на этот праздник принадлежат Григорию Никомидийскому (IX в.) и иноку Иосифу (ум. 883), которые в своем творчестве опирались на мотивы апокрифического предания (см.: *Барсов Е.* Указ. соч. С. 105–106).

<sup>17</sup> Девочки, по обету, находились при храме до 12 лет, а мальчики до 13 лет. Если девочки после этого посвящали себя Богу, обещаясь хранить девство, то для них выбирали пожилого обрученника, каковым и стал Иосиф для Марии (см.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 112).

<sup>18</sup> *Святая Святых* — святейшее место ветхозаветной Скинии, где хранился ковчег завета (см.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Т. IV. (Ч. 1). М., 1989. Стлб. 309). Одним из основных элементов одеяния первосвященника являлся *меир* (мел) — верхняя риза из голубой шерсти, по подолу которой крепились колокольчики (см.: Исх. 28, 31–34).

<sup>19</sup> *Тесло* (церковно-славянский термин; пер. с греч. σκέταρνον) — 'особый род топора' (см.: *Срезневский И. И.* Указ. соч. Т. III. Стлб. 952). Теслом, кроме рабочего топора, называ-

лись также и другие плотницкие орудия, в частности, струг или скобель (см.: Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 716). Когда в тексте говорится о плотником инструменте, то не всегда ясно, о каком конкретно его типе идет речь, как это имеет место и в нашем памятнике (ср.: Ис. 44, 12). Отличия рабочего топора от тесла в современном понимании, видимо, еще не существовало, а для их обозначения использовался один термин. Далее в апокрифе речь идет о жезлах, на которых Бог должен показать избранника Божия. Замена жезла теслом (топором) — указание на плотницкую профессию Иосифа, «обрученника» Девы Марии, праведного древодела (Мф. 1, 16, 20; Лк. 1, 27), происходившего из рода Давидова, жившего в Назарете в бедности и трудах.

<sup>20</sup> *Авирон* (Αβιρών — евр. 'abiṣraṣm, что в переводе означает 'отец мой высок' или 'отец высоты') — сын Емава из потомства патриарха Рувима; один из восставших против Моисея и Аарона. Вместе с братом своим Дафаном и сообщниками левитами, участвовавшими в заговоре, были поглощены землею. Еще двести пятьдесят участников этого заговора были истреблены огнем небесным (см.: Симфония [А–Г]. М., 1988. С. 20; Числ. 16, 1–26; Втор. 11, 6: «Что он сделал с Дафаном и Авироном»; Пс. 105, 17: «Разверзлась земля и покрыла скопище Авирона»).

<sup>21</sup> В библейских текстах ангелы, выполняющие роль посланников Бога в мир, имеют огненную световую природу.

<sup>22</sup> В тексте: *капетазма* — от греч. καταπέτασμα, что означает 'покров, занавес' (см.: *Фасмер М.* Греко-славянские этюды // Сборник отделения русского языка и словесности императорской академии наук. Т. 86. СПб., 1909. С. 82). Ср.: «И сделай завесу из голубой, пурпуровой и червленой шерсти и крученого виссона...» (Ис. 26, 31); «...и повесь завесу на крючках и внеси туда за завесу ковчег откровения; и будет завеса отделять вам святилище от Святого Святых» (Ис. 26, 33). По своему устройству завеса, перекрывавшая вход в Скинию с восточной стороны, крепилась на четырех столбах и вышивалась по белому полю виссона голубыми, пурпуровыми и ярко-красными нитями в виде лат или квадратов (см.: Толковая Библия. Т. 1. Кн. 1. С. 362–363, 367). В Древней Руси катапезма однозначно воспринималась как завеса: «...<ка>тапетазмоу же створивъ, рекше завѣсоу, ѿ акнифа и черви и воуца и прапроуда» (Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.) Т. IV. М., 1991. С. 205).

<sup>23</sup> Родословие Марии определяется как по обрученнику Иосифу, так и по происхождению родителей Богородицы, из рода Давидова (ср. коммент. 6, 16). Если апокриф предлагает, как бы обобщенную характеристику родовой принадлежности Марии, то канонические евангельские рассказы дают разную трактовку генеалогии. Матфей возводит родословие Христа исключительно к Иосифу, что неоднократно вызывало вопросы у толкователей, ибо прямым родителем он не был (Мф. 1, 1–17). Лука же, сообщая об Иосифе-обрученнике, излагает действительное родословие Марии (Лк. 1, 5, 26; 3, 23–28), возводя его к деду по матери, т. е. к Иоакиму. Совпадением родословий как бы подчеркивалось, что Иисус и по духу, и по плоти является потомком Давида, что имело символическое значение (см.: Толковая Библия. Т. 8. С. 35; Т. 9. С. 152).

<sup>24</sup> *Виссон* — греч. βύσσον, что означает 'тонкий лен' (см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1986. С. 320). Здесь: древнерусское *вѣсъ, воусъ* Δ от греч. βύσσος, евр. 'белизна' (см.: *Срезневский И. И.* Указ. соч. Т. III. Дополнения. Стлб. 40). Для завесы использовался мягкий выбеленный лен особой выделки.

<sup>25</sup> Церковно-славянские: **акинѣтъ**, **пакинѣтъ**, **акунѣтъ** — от греч. ὑάκινθος, что означает яхонт (см.: *Срезневский И. И.* Указ. соч. Т. I. Стлб. 12). В тексте — **унѣтъ**. В контексте памятника речь идет о дорогой шерстяной нити голубого цвета.

<sup>26</sup> Гречизм **кокин** — ‘алая ткань’. Слово происходит от греч. κόκκινος, что означает ‘красный’ и ‘багряный’, называвшийся еще червленицей (*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. II. М., 1986. С. 282; Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 815). В контексте памятника речь идет о шерстяной нити багряного цвета, использовавшейся для вышивания завесы.

<sup>27</sup> Высказано мнение, что рассказ о Захарии — это отдельно существовавшее легендарное повествование, вставленное в апокриф (см.: *Сперанский М. Н.* Указ. соч. С. 8). Указание на молчание Захарии в бытность его священником храма дает основание предположить, что в апокрифе речь идет об отце Иоанна Крестителя, муже Елисаветы, которая была родственницей Девы Марии из рода Ааронова. Молчание было вызвано смущением от неверия в благоговествование архангела Гавриила о рождении ему сына. Сведения, которые сообщает апокриф о Захарии, соответствуют тому, что сообщает о нем «Евангелие от Луки»: занимал первосвященнический сан в дни Ирода, получил весть от ангела о зачатии жены Елисаветы, выразил неверие в возможность рождения сына, получил предсказание будущего величия Иоанна Крестителя. Немо́та Захарии трактуется как наказание за неверие. Далее описывается, как Иоанн во чреве Елисаветы взыграл, приветствуя Марию. Потом идет гимн Господу и предсказание величия плодам, содержащимся во чреве матерей-родственниц (Лук. 5, 67).

Апокрифические сведения о Захарии, касающиеся поисков слугами Ирода его сына и описание мученической гибели первосвященника, а также отдельные детали взаимоотношений иудейского первосвященника с Марией и Иосифом образуют в сумме более полное и законченное по сравнению с Евангелием повествование, что говорит в пользу мнения о существовании отдельного неканонического произведения, посвященного Захарии. Включение рассказа о Захарии и его жене Елизавете в «Первоевангелие Иакова» обусловлено не только родственными отношениями персонажей и необходимостью отрицать пересечение героев сюжетов в общих для них событиях. Дело в том, что сам рассказ о Захарии содержал в себе яркую параллель основной фабуле апокрифа, повествуя, как и апокриф, о чудесном разрешении от бесплодия и рождении божественного избранника. Таким дублированием акцентируется внимание на главной смысловой идее произведения. Общность судьбы предвосхищает важность будущей встречи Иисуса и Иоанна. Уподобление Марии Елизавете проводится и в «Евангелии от Луки», хотя и не так ярко, как это делается в апокрифе (ср.: «Вот и Елизавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей, и ей уже шестой месяц» (Лк. 1, 36)).

<sup>28</sup> В соответствии с содержанием апокрифа в иконографии встречаются два вида Благовещения: у колодца и с веретеном. Уже в Софии Киевской на фресках XI в. появляются оба этих апокрифических извода. По «Евангелию Псевдо-Матфея» Благовещение происходило в кругу девиц, приглашенных прясть пурпурные нити (см.: *Барсов Е.* Указ. соч. С. 108).

<sup>29</sup> *Водонос* — ‘сосуд для ношения воды’ (Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 2. М., 1975. С. 256). Раньше в тексте: **кобѣль** — ‘сосуд для ношения воды’.

<sup>30</sup> В тексте **порфира** — ‘драгоценная ткань’, ‘царская одежда пурпурового цвета’ (из греч. πορφύρα). Но из контекста ясно, что речь идет не о ткани, а об изготовленной из баг-

ряной шерсти нити, т. е. о пряже-багрянце (порφύρα) (см.: Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. I. М., 1997. С. 104).

<sup>31</sup> Для завесы ветхозаветного храма использовались нити четырех цветов, каждая из которых скручивалась из 72 прядей. Прядь же скручивалась из 2 или 3 нитей (см.: Полный церковно-славянский словарь. С. 190).

<sup>32</sup> Повторное Благовещение — типичная апокрифическая черта, отличающая содержание памятника от канонической трактовки о благой вести (ср.: Лк. 1, 26).

<sup>33</sup> Эту часть «Первоевангелия» некоторые исследователи склонны трактовать как возможное отражение взглядов гностиков или докетов, ибо здесь повествуется о преодолении законов человеческой природы, а акт рождения представлен как чудесное явление, произошедшее независимо от плотского начала (см.: Барсов Е. Указ. соч. С. 109). Согласно канону, Христос имел богочеловеческую природу.

<sup>34</sup> *Елизавета* — жена Захарии и одновременно родственница Марии (см. коммент. 24).

<sup>35</sup> Елизавета была беременна Иоанном Крестителем, который своим поведением во чреве знаменовал грядущее рождение Христа (см. коммент. 25). Таким образом, апокриф вводит еще один мотив предзнаменования будущего чудесного рождения.

<sup>36</sup> По стечению обстоятельств богородичный культ на Руси слился с рожаничным, а Мария, в том числе и под влиянием подобного рода апокрифических установок, почиталась как покровительница беременных женщин, в более же широком смысле — покровительница плодородия вообще.

<sup>37</sup> Исчисление возраста Марии здесь отражает обозначенный выше в тексте апокрифа расчет лет, который получается из суммирования трех лет (возраст Марии в момент посвящения) и двенадцатилетнего срока пребывания при храме. На самом деле, как уже отмечено выше (см.: коммент. 15, 17), Мария пребывала в храме не 12 лет, а до 12 лет, как того требовали иудейские обычаи. Именно в этом (то есть в двенадцатилетнем) возрасте она дает обет вечного девства и покидает храм (см.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 112). В церковной литературе этот этап в биографии Богородицы относят к четырнадцатому либо к шестнадцатому, как в нашем апокрифе, году жизни Марии. Позиция экзегетов, говорящих о значительном временном промежутке от выхода Марии из храма при достижении ею двенадцатилетнего возраста до посвящения обрученнику, которое связывается со смертью родителей Марии, понятна. Вместе с тем в апокрифе все события (от выхода из храма до рождения Христа) укладываются в весьма короткий промежуток времени. Так что числовая хронология, связанная либо с непониманием иудейских обычаев, либо с тенденциозной правкой, не совпадает с логикой сюжетного повествования.

<sup>38</sup> Красочный, психологически жизненный рассказ о подозрениях Иосифа относится к разряду ярких апокрифических дополнений, которые расцвечивают живописными подробностями скудные положения канонических сведений о зачатии Марии (ср.: Мф. 1, 18–25; Лк. 1, 26–36). Сам по себе праздник Благовещения имеет вполне канонические источники в «Евангелии от Луки» (Лк. 1, 26). Он сложился в IV в. (см.: Барсов Е. Указ. соч. С. 108).

<sup>39</sup> В тексте: **тан**.

<sup>40</sup> Первобытный обычай испытания лжесвидетельства. «Мария была всенародно подвергнута испытанию таинственной „горькой водой, наводящей проклятие“ на неверных жен, как это рекомендуется в Библии (Чис. 5, 11–31) и в талмудическом трактате „Сота“; архаическая ордалия подтвердила ее целомудрие» (см.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 112).

Сюжеты апокрифа, объединенные темой подозрений, образуют отдельный пласт произведения.

<sup>41</sup> *Август* (Гай Юлий Цезарь Октавиан) (63 до н. э.) — внучатый племянник и преемник Юлия Цезаря, первый римский император, который жил во время Рождества Христова (Лк. 2, 1) (см.: История Европы. Т. 1. М., 1988. С. 489; Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 2). По его повелению производилась перепись по всей Империи, поэтому Мария должна была отправиться с Иосифом из Назарета в Вифлеем, в город Давидов, ибо происходила из этого рода (см.: Библейская энциклопедия. М., 1990. С. 11).

<sup>42</sup> *Поприще* — ‘расстояние, соответствующее длине греч. стадия (ок. 185 м); путевая мера’ (Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 17. М., 1991. С. 99).

<sup>43</sup> *Вифлеем* — небольшой городок в 10 верстах южнее Иерусалима, ставший мессианским городом, с которым связано место рождения Христа (Мф. 2, 1–6).

<sup>44</sup> Глубоко выразительная поэтическая картина замирания природы в момент рождения Христа — предвосхищение чудесного преодоления биологических законов появления младенца на свет.

<sup>45</sup> В отличие от Евангелия рождение и младенчество Христа описано здесь в подробностях глубоко жизненных (ср.: Лк. 2, 16–52).

<sup>46</sup> Точно в такой же форме в некоторых списках апокрифической «Беседы трех святителей» формулируется загадка о Христе.

<sup>47</sup> Сюжет о Саломии включен в общий апокрифический контекст темы неверия в чудесное рождение (ср. коммент. 33, 35). В ранних вариантах апокрифа мотив сомнения Саломии описан более натуралистично (см.: Апокрифы древних христиан. С. 125). Посягательство Саломии на девственное ложе Богородицы можно рассматривать как аналогию евангельскому сюжету о Фоме неверующем, вложившем персти в раны воскресшего Христа (Ин. 20, 24–29).

<sup>48</sup> Сказание о бабе Саломии считается самостоятельной сюжетной линией апокрифа. Этот сюжет непременно изображается на иконах в сцене Рождества. Сказание о Саломии, как и сказание о магах, привносит апокрифические подробности в основанную на каноне тему Рождества (см.: Барсов Е. Указ. соч. С. 110).

<sup>49</sup> Поклонение волхвов — самостоятельный сюжет, вошедший в апокриф. В основных чертах он совпадает с соответствующим сюжетом «Евангелия от Матфея». Волхвы — восточные мудрецы, совершившие путешествие в Вифлеем на поклонение родившемуся Христу. Канонические сведения о них (Мф. 2, 1–12) гораздо лаконичнее апокрифического повествования, которое непосредственно влияло на иконопись (сюжет приношения даров). Развитие апокрифической темы поклонения волхвов нашло отражение в еще одном неканоническом сочинении — «Сказании Афродитиана».

<sup>50</sup> *Ирод* — царь иудейский, упоминаемый в Новом Завете (Мф. 2, 1, 16). Управлял Иудеей как римской провинцией, отличался свирепостью. Узнав о новорожденном Царе иудейском — Христе, избил 14 тысяч младенцев Вифлеема (некоторые толкователи считают цифру преувеличенной — см.: Толковая Библия. Т. 8. С. 49).

<sup>51</sup> *Вертеп* — ущелье, расщелина, пещера, склеп, тайное убежище. Именно в пещере изображается младенец Христос в иконописных сюжетах Рождества. Согласно Евангелию от Луки, пастухи, которые пришли на поклонение Христу, нашли младенца лежащим в яс-

лях (Лук. 2, 16), которые на изображениях помещают в расщелине пещеры рядом с животными.

<sup>52</sup> Дары, принесенные Христу: золото — как Царю; ливан (ладан) — смолу для благовонных курений — как Богу; смирну — ароматную мазь, которой натирали тела умерших, — как смертному человеку.

<sup>53</sup> Согласно «Евангелию от Матфея», бегство в Египет Мария и Иосиф осуществили по указанию ангела Господня (Мф. 2, 13–15).

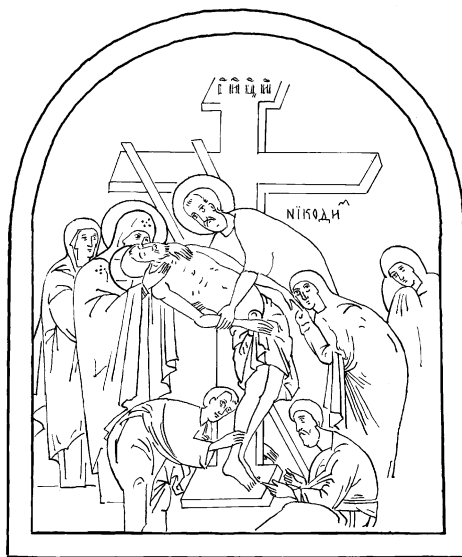
<sup>54</sup> Продолжение рассказа о первосвященнике Захарии, составляющего самостоятельную повествовательную часть апокрифа. В контексте произведения в очередной раз подчеркивается параллелизм судьбы Марии и Елизаветы, избранных свыше на священное материнство (ср. коммент. 25). В контексте параллелизм описываемых событий обозначен двумя поставленными рядом рассказами о спасении богоизбранных младенцев от Ирода. Апокриф свидетельствует, что убитый Иродом Захария был отцом Иоанна Крестителя (ср.: Библейская энциклопедия. С. 270).

<sup>55</sup> *Симеон Богоприимец* (Лк. 2, 25–26). Согласно апокрифу он был приемником убитого Захарии.

<sup>56</sup> *Иаков* — апостол и епископ Иерусалимский (Мк. 15, 40; Мф. 3, 25; Галат. 1, 19). Погиб мученической смертью в 62 г. (был сброшен с крыши храма). Ему принадлежит Соборное послание христианам из иудеев, вошедшее в канон. Этот апостол называется «братом Господним» — в действительности же он двоюродный брат Христа, ибо Мария была сестрой его матери, тоже Марии, а отцом был Алфей или Клеопа.







## ЕВАНГЕЛИЕ НИКОДИМА



дин из наиболее распространенных неканонических памятников жанра апокрифических евангелий — «Евангелие Никодима», или «Никодимово Евангелие», как его нередко называют в литературе. Предполагают, что произведение появилось в III в. и через латинское посредничество в X–XI вв. перешло в южнославянскую письменность. Славянские переводы так называемой полной редакции содержат в себе массу латинизмов, указывающих на латинское происхождение протографа. Переводы делались в Моравии и Сербии с разных латинских текстов. Древнейший из сохранившихся славянских списков относится к XIII в., всего же было выявлено 68 славянских списков (см.: *Сперанский М. Н.* Славянские апокрифические евангелия // Труды восьмого археологического съезда в Москве 1890. Т. II. М., 1895. С. 106–113; *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 321).

Древнерусские списки полной славянской редакции датируются XV–XVI вв. Они восходят либо к чешским (РГБ. Тр.-Серг. № 145; РГБ. Рогож. № 570), либо к сербским (РНБ. Соф. № 1262) оригиналам. Наибольшее распространение памятник получил в XVI столетии. К этому времени относится 15 выявленных списков, в том числе и вошедший в состав «Великих Миней Четых» митрополита Макария (см.: *Кобяк Н. А.* Евангелие Никодима // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1: XI–первая половина XIV в. Л., 1987. С. 121).

Полная славянская редакция, включавшаяся в рукописи под названием «Деяние Святыя Троица, чтение на Святую Пасху», «Чтение воскресное, деяние Святыя Троицы, сотворено Карином и Лицеошем» состоит из двух частей. В первой

части рассказ ведется от лица тайного последователя Христа, влиятельного представителя иудейского Синедриона — Никодима. Здесь говорится о страданиях Христа. Рассказ отличается от канонического текста Евангелий следующими подробностями: курсор, посланный за Иисусом Христом, воздает ему почести, а при входе Иисуса в зал суда знамена с изображением языческих сакральных символов преклоняются пред Христом. В защиту Спасителя выступают Никодим, а также исцеленные Христом слепорожденный и кровоточивая жена Вероника. Далее повествуется о том, как Иосиф Аримафейский был посажен фарисеями в тюрьму, но выведен воскресшим Христом, о чем Иосиф сам рассказывает городским властям. Далее рассказ ведется от имени двух воскресших сыновей праведного Симеона (Богоприимца). Здесь говорится о сошествии Иисуса Христа во ад и об освобождении из него Адама, патриархов, пророков, мучеников и праотцев. Объединение двух повествовательных линий в одном произведении указывает на компилятивное происхождение памятника.

Поскольку «Евангелие Никодима» не было включено в Индексы, то отсутствовали препятствия к распространению влияния памятника на древнерусскую культуру. С содержанием апокрифа напрямую связаны иконописные сюжеты, посвященные «Сошествию во ад» и выводу оттуда праведников, и духовные стихи о смерти Христа. К мотивам «Евангелия Никодима» восходит поющее в церкви на Пасху песнопение: «Смертию смерть поправ и сущим во гробе живот даровав».

В древнерусской письменности, кроме того, получила распространение так называемая краткая редакция «Евангелия Никодима», повествующая о крестной смерти Христа и отличающаяся от полной редакции отсутствием рассказа о «Сошествии во ад». Тексты этой редакции восходят к переводам с греческого языка, которые были осуществлены на рубеже XIII–XIV вв. Обычно к ней в сборниках примыкают тексты апокрифических «Посланий Пилата к Тиберию», рассказ «О суде Тиберия над Пилатом и смерти Пилата», «Повесть об Иосифе Аримафейском». Краткая редакция представлена списками XVI в.: РГБ. Унд. № 543; РНБ. Пог. № 947; РНБ. Пог. № 67; РНБ. Пог. № 1919; ГИМ. Увар. № 313(595) (см.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. СПб., 1890; *Кобяк Н. А.* Указ. соч. С. 122).

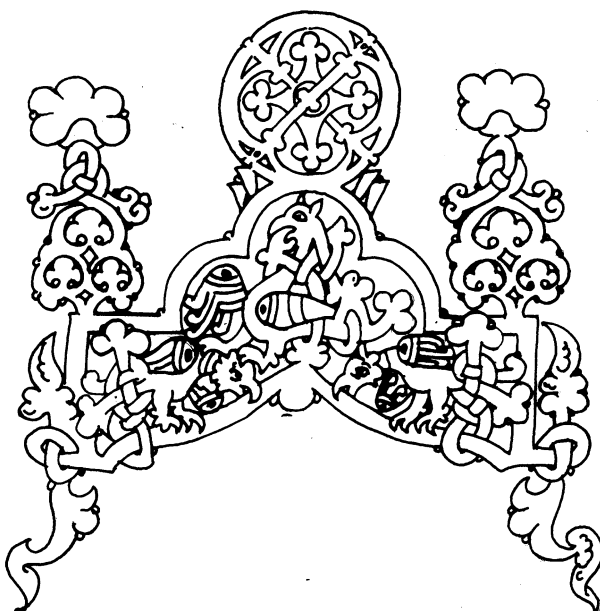
Выделяют еще так называемую вторую полную редакцию памятника, которая практически не отличается от полной славянской. Ее происхождение возводят либо к переводам с греческого языка (Ю. Поливка), либо к объединению переведенной с греческого краткой редакции с заключительной частью перевода памятника с латинского текста (М. Н. Сперанский). По данным Н. А. Кобяк, эта редакция представлена списками РГБ. Унд. № 1109; РГБ. Унд. № 537; БАН. № 33, 13, 15; БАН. № 93, 13, 11; БАН. № 32, 16, 13; РГБ. Егор. № 13 (см.: *Кобяк Н. А.* Указ. соч. С. 122).

Полная славянская редакция публиковалась по разным древнерусским спискам (см.: *Франко И.* Апокрифи і легенди з українських рукописів, збирав, упорядкув и пояснив Ів. Франко. Т. 2. Львів, 1897. С. 252–357; Великие Минеи Четьи. Ноябрь. Дни 13–15. СПб., 1899. Стлб. 1874–1905; *Vaillant A.* L'évangile de Nicodém:

Texte slave et texte latine. Paris, 1968). Краткая редакция так же неоднократно издавалась (см.: Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. 3. СПб., 1861. С. 91–106; *Порфирьев И. Я.* Указ. соч. С. 164–190; *Тупиков Н. М.* «Страсти Христовы» в западнорусском списке XV в. // Памятники древней письменности и искусства. № 140. СПб., 1901. С. 1–85).

Ниже мы публикуем древнерусский список полной славянской редакции по рукописи XVI в. из собрания РГБ. Рогож. № 570. Он восходит к чешскому, по своему происхождению, списку, сделанному с латинского протографа.





Чтєнїа вѣскрѣсѣнаѣ дѣанїа стѣа трѣца.  
сѣтворєно карїномѣ. и лїцѣвшє(м).  
блг(с)вї ѿчє. гла(в) нѣ<sup>1</sup>

**В**

ѣ имѣ стѣи трѣи. начатѣ [кѣ] дѣанїа  
спса нѣего і(с)҃с҃а х(с)҃а ꙗже вѣрѣтє ѿевдосїи  
великїи црѣ вѣ нерѣлїмѣ, сѣвѣтнї  
цї при понѣстѣмѣ пїлатѣ, вѣ извѣ  
стнѣ(х) кнїга(х) сѣтворєно бѣ(с). Осмѣ на де  
сѣтѣ лѣ(т) црѣтво҃ющѣ тїверїано҃у вѣ рї  
мѣ. а іродовѣ снѣу црѣтвѣющѣ галїле  
єю, вѣ осмонѣдесѣтѣ лѣто вѣ прѣвѣ  
и днѣ мѣсѣца марта. сѣвѣ(т) дающїи  
ма рїфїнѣ, нѣѣолоно҃у вѣ четвѣртѣе  
лѣто и вѣторѣе чїсла. и госпѣ(д)ствїе. и  
сѣщеннїи іо҃удѣомѣ. нѣсїфѣ и каїаѣа.  
кольмї мнѣго, и по крѣ(с)тїи мѣцѣ г(с)нї.  
дѣлаан єстѣ нїкодїмѣ писменѣ еврей  
скѣ, аннѣ и канѣаѣ. и сїмонѣ. и фа  
ддєн гамаллїлѣ. іо҃уда. лѣвѣ. и нѣѣѣа  
лїмѣ. алѣѣандрѣ. сѣргїи. и ннѣа со҃удїа

<sup>1</sup> Заглавїе писано кїноварѣю.

Л. 280 об.

прише(д)ша ко пилатоу. противоу їсѣ  
 хоулаще ѿ многѣ [в]ѣдѣ золь рекуще  
 мы вѣмы. ивсиѡа козника снѣ. ѿ ма  
 риа рож(д)ьса. и тѣ нарицается снѣ бѣ и  
 црѣ. и не то едино. нѣ и сѣвѣтѣ wskве  
 рнаеть и ѿцѣ наши(х) законѣ хоцетъ  
 исказити, и ре(чѣ) пилатѣ, что есть,  
 еже сътворитѣ и, и хоцетъ затворити.  
 рѣша емоу законѣ имамы въ соубо  
 тоу не ицѣлѣти никого же, вѣсте  
 хромыа. и слоукыа. и глѣхыа, и стра  
 ж(д)оущаа ѿ дѣхѣ нечисты(х), ицѣлѣтъ а  
 в соуботоу слыми дѣлы. рече имѣ пи  
 латѣ то что тѣ слыхѣ дѣлѣ, рѣша  
 уни блазнитель есть и старѣиши  
 на неприаженѣмѣ. вельзаоуломѣ и  
 згонитѣ бѣсы вси во емоу покориви  
 соутѣ, пилатѣ ре(чѣ) си не соутѣ дѣх(м).  
 нечистымѣ изгоними, развее бѣже  
 ю силою рѣша же іоудѣи кѣ пилатоу

Л. 281

просимѣ величества твоего да ны пове  
 лиши. искрѣ стоати пре(д) твоимѣ сѣ  
 днымѣ и слышати. призвавѣ же пи  
 латѣ десатника съ истинною нѣтѣ при  
 веденѣ боу(ди) їсѣ, вѣнь же градыи десатни  
 кѣ, и знаа и молаа и оубрѣсѣ несый въ  
 роуцѣ своен. простерѣ а по земли, и ре  
 кын гдѣ вноутрѣ градын. им же кна  
 зѣ та повели звати, и видаще жи  
 дове еже сътвори десатникѣ, и въ  
 згласиша кѣ пилатѣ рекоуще, что не  
 повѣда намѣ преж(д)е посланїа и заповѣ  
 да ономѣ вноутрѣ ити. тѣкмо  
 съ посланымѣ братомѣ десатнко(м)ѣ.  
 тѣи бѣ зра его моли и и оубрѣсѣ дрѣ  
 жа в рѣцѣ своен, распростре пред нимѣ

на земли, и рече емоу г(҃с)и зоветь тѧ  
кнѧзь. призва же пилатъ десѧтти  
ка, и рече емоу почто тако сътвори, и  
рече емоу десѧтникъ, егда къ алеѧ

Л. 281 об.

ндрови градѸща їса видѣхъ его сѣдѧща  
на веселѧти, и штроци възывааху  
їевренстѧни. ѡсанна снѡу дв(д)въ вѣ  
тви дрѣжаще въ рѣка(х) свон(х), дроузи  
стлаахѸ ризы своѧ глѡюще спсе ты  
еси въ нѣсѣхъ сщєнъ градѸи въ имѧ  
г(҃с)не възпниша же іоудеи глѡюще про  
тивѸ десѧтникоу. и штрѡци и еврѣ  
истѧи евренскы звааху. а ты ка  
ко разѸмѣ. и гдѣ ты еси грѣчинъ евре  
искин ѧзыкъ, и рече имъ десѧтникъ  
въпрашахъ единого жидовина рѣхъ,  
что есть еже, въпраша(а)ху евренскы  
то(и) мнѣ исповѣда, рече имъ пилатъ  
въистѧиннѸ рцѣте ми како то въпи  
ахѸ еврѣистѧни, ѡни же рѣша емоу  
такѡ вопіашє, ѡ г(҃с)и бжє исцѣли мѧ.  
или ѡ г(҃с)и спси, и рече имъ пилатъ вы вѣ  
сте и послоушьствѸете гла(с) сѣтъ, ѧ  
же отроци глѧша что съгрѣшилиъ есть

Л. 282

десѧтникъ и молчашє, ре(чѣ) же десѧтникѸ  
кнѧзь. нди предѣ. и ѧцѣмъ хотѧ зако  
номъ въведи їса вънѸтръ вон же градѸи  
десѧтникъ и сътвори ѧже и преж(д)є тѣ  
м же закономъ, и ре(чѣ) къ ісѡу гн градѸи,  
вноуѧтръ. зоветь тѧ кнѧзь, оуѧ  
тръ же въсходящю ісѡу. и ѡ знаменѧи  
носѧщихъ. иже носиша знаменѧа пре  
клонены сѣтъ главы знаменѧемъ ѡ ни(х).  
и молиша спѧ їса видѧще іоудеїє. зна

меніе знаменіемъ, како приклонены  
соу(т) главы имъ. и молѡахоу. іса паче упо  
вахоу противъ носѡщимъ знаменіа,  
пилатъ же рече іоудеѡмъ не хвалите  
ли како внихъ преклонены соутъ гла  
вы знаменіемъ и молиша спса развѣ  
оуповающе. къ знаменіемъ носите  
левомъ. им же вни сами поклониша(с)  
и молиша, рѣша іоудѣе(и) ко пилатѣ.  
видѣхомъ како сѡ сѡмоу поклониша знаме

Л. 282 об.

ніемъ носителево(м). и молиша іса и призва  
въ князь знаменіемъ носителя и рече  
имъ, вьскѣю тако сътвориште. рѣ  
ша пилатѣ мы мѣжи погани есмы. и  
црѣвамъ<sup>1</sup> раби. кимъ закономъ има  
мы молити его. иво дрѣжима зна  
меніа поклонишасѡ и молиша, рече (ж)  
пилатъ къ старѣѣнина(м) сънѣмоу и  
старцемъ плѣкѣ ихъ. изберите вы  
могѣщаа и крѣплѣщаа да ти имѣ зна  
меніа, и приемше заповѣ(д) старѣѣ  
нины іоудѣѣиски. избѣраша два  
надесѣтъ мѣжа. и могѣщихъ шесть.  
сътвориша дрѣжати знаменіа. и  
стоѡше пре(д) ѡчима кнѡзю. ре(чѣ) же пи  
латъ и<sup>2</sup> десѣтникѣ. вѣведи іса. пре(д)  
преторію. еже сказаетсѡ терница,  
и вѣведше оутро паки. ацѣмъ зако  
номъ хотѣ и вонъ иде предѣ дверницѣ,  
іс. и десѣтникѣ. и прѣзва пилатъ сѣа

Л. 283

иже дрѣжать знаменіа кланѡсѡ имъ

<sup>1</sup> Вставка переписчика. Должно быть *царѣвамъ* как в минейном списке «Великие Минеи Четьи. Но-  
ябрь. Дни 13–15. СПб., 1899. С. 1876; далее ВМЧ.

<sup>2</sup> Так в рукописи.

по цѣлѣви црѣи, тѣмже тако боудѣтъ по  
клонена знаменїа, оутрѣ градоущую їсѣ,  
и рѣша главы ваша, и повелѣ князь оу  
тро влѣсти їсоу вторицею. и сътво  
ри десѣтникъ тѣм же образомъ тако  
и преж(д)е. и много моли десѣтникъ їса,  
дабы врьхоу шелъ оуброуѣсѣ его, и иде по  
немъ. оутро же влѣзѣшю емѣ. покло  
нишасѣ знаменїа. и молиша їса. пила  
тъ же видѣ и стра(х)и вѣѣтъ и. и нача(т)  
въстаати ѿ стола своего, и подрѣжѣ  
пилатоу именемъ прокоула. посла к не(мѣ)  
рекоуѣѣ. ничто же тебѣ и моужю то  
моу праведномѣ много бо трѣпѣщи їсѣмъ  
его ради всю нощь. Ѡвѣщавше же іоуде  
їе рѣша пилатоу виж(д)ѣ не рѣхомъ ли ти, тако  
блѣзнитель естъ. зри онъ сѣнъ къ женѣ  
твоей въврьже, пилатъ же призвавъ ре(чѣ).  
не слышиши ли что си на тѣмъ послоушѣствѣ

Л. 283 об.

ють и ничто (ж) речеши. їс же Ѡвѣщаѣ ре(чѣ). нмѣ(т)  
власть (да) тѣмъ глѣють. им же себѣ кож(д)о  
власть нмоуѣтъ оусты своими глѣють  
зло и добро само видѣтъ. Ѡвѣщаѣша и  
ныѣ старѣишины іоудѣиски. и рѣша  
їсоу что мы видимъ. прѣвое ѿ любо  
дѣѣнїа еси рож(д)енъ. второе за родѣство  
твое въ вифлѣемѣ, и родъ младенца  
изби. третїе е ѿць твои, и мѣти тво(а)  
марїа. бѣжаст(а) во егѣпетъ. им же не и  
мѣста оупованїа в люде(х). рѣша же ете  
ри ѿ пре(д)стоѣщи(х) смѣрѣющесѣ и мы  
ѿнюдѣ глѣмъ іако нѣ(сѣ) ѿ любовдѣѣнїа. вѣ  
мы бѣмъ тако оброуѣчена бѣ марїа іѡси  
фѣу и нѣ(сѣ) рож(д)енъ ѿ любовдѣѣнїа. рече  
же пилатъ къ іоудѣѣмъ тѣмъ нже  
рѣша ѿ іоудѣѣнїа, се слово ваше  
нѣ(сѣ) истинно. іако же сами глѣють ѿ



языка вашего, рѣста ко пилатоу  
анна и каіафа. вса мнѡжества въ

Л. 284

пиють, іако ѿ любодѣаніа естъ рож(д)енъ  
и блазнитель естъ. вы вѣсте іако стра  
ннии соутъ (и) оучѣнци его, призвав же пи  
латъ анноу и каіафоу рече имъ. что сѣ(т)  
страннии<sup>1</sup> поганьстѣи штроци соу(т).  
нѣѣ же сътрени<sup>2</sup> соутъ іоудеи ти глѣю  
тъ нѣ(сѣ) рож(д)енъ ѿ любодѣиства лазарь.  
и шщрѣнинъ. і антонїи. іаковъ. ге  
расъ, и самонлъ. и диакъ. и динъ. и  
криспъ. і агрипа шмнѣсын іоуда. стра  
нни есмы и рож(д)енни развѣ чада іоудѣ  
иска есмы. и истинноу глѣмъ. вѣсте  
же шбрѡченіе то вы. глѣ пилатъ два(и)  
надесатьма моужема. иже то рѣша  
закленоу вы по з(д)равію црѣ. им же нѣ(сѣ)  
рож(д)енъ ѿ любодѣаніа. аще истинноу  
гласте, рѣша же пилатоу. законъ  
имамы не клатиса. имже грѣхъ естъ  
сами кленоутса по з(д)равію црѣ, аще  
ли нѣ(сѣ) іако же рѣхомъ мы длѣжни есмы

Л. 284 об.

оумрети. рѣша, анна. и каіафа къ пи  
латоу. два(и)надесать свѣдѣтельствѣ  
ють іако нѣ(сѣ) рож(д)енъ ѿ любодѣаніа  
блазнитель естъ. и нарицает са снѣ  
бѣу и црѣ. и мы не вѣроуемъ, изаповѣ  
да пилатъ сънмоу<sup>3</sup> воинъ ити, разве  
два(и)надесать моужи иже рѣша нѣ(сѣ) ро  
ж(д)енъ ѿ любодѣаніа. ісѣу же заповѣ  
да ѿлоучитиса кромѣ. рече имъ пи

<sup>1</sup> По сравнению со списком, опубликованным в ВМЧ, в этом месте пропущено рѣша емоу.

<sup>2</sup> Так в рукописи.

<sup>3</sup> Видимо, ошибка писца. Согласно ВМЧ, должно быть: съннмоу.

латъ въскою рѣчь оубо хотѣть и  
оубити и, рѣша емоу гнѣвъ имоуѣтъ.  
занеже в соубѣхты цѣлнть. рече пи  
латъ за добраа дѣла хотѣть и оуби  
ти. рѣша емо ви гнѣ, пилатъ же ра  
зъгнѣвавса вонъ иде пре(д) вѣщницѣ.  
и рече имъ. послѣхъ имамы слнѣце имо  
лю вса. пако нѣ единого грѣха шбрето(х)  
въ члѣцѣ семъ. и ѿвѣщаша іоудѣне  
и рѣша. аще не бы былъ злодѣи не бы  
хомъ ти предали его, и рече имъ пи

Л. 285

латъ понимѣте вы и по законоу вашему  
соудите емоу. рѣша же пилатѣ іоудѣ  
не нѣ(ѣ) намъ оудѣ<sup>1</sup> оубити никого же.  
намъ рече бѣ (не) оубѣиши. оутро же въ  
ше(д) пилатъ въ вещьницю паки при  
зва іса единого и рече емоу ты ли еси црѣ  
іоудеумъ. ѿвѣща іс пилатоу и рече,  
о себѣ ли се ты глѣши. или тебѣ о мнѣ  
рѣша. ѿвѣщавъ пилатъ ісоу рече. егда  
азъ есмь іоудѣи рѣдъ твои. старѣи  
шины ч(ѣ)тъ стителѣи предаша та мнѣ  
что еси сътворилъ. ѿвѣщавъ іс и ре(ч)  
цр(ѣ)тво мое нѣ(ѣ) ѿ мира сего. аще ѿ ми  
ра сего бы было цр(ѣ)тво мое. слоугы бы  
моа възъбрали быша и не преданъ  
бы(х). былъ іоудеумъ. и ннѣ, вѣси пако  
цр(ѣ)тво мое нѣ(ѣ) ѿ мира сего, рече емоу пи  
латъ. оубѣ ты црѣ ли еси, ѿвѣщавъ  
іс. и рече ты глѣши пако црѣ есмь азъ.  
азъ на се родихса и на се приидохъ въ весь

Л. 285 об.

миръ да свѣдѣтельствоу о истинѣ.  
и весь иже есть ѿ истинны послоушае

<sup>1</sup> В ВМЧ — ѹдобъ.

тъ гл̑са моего, гл̑а емоу пилатъ что  
 есть истина, гл̑а їс истина ѿ нб̑съ  
 есть. гл̑а емоу пилатъ въ земныхъ  
 истинны нѣ(с) ли, гл̑а їс пилатѹ, стре  
 зи истинны рекоуши како боудеть соу  
 дима ѿ тѣхъ иже имоутъ власть на  
 земли, и вставль пилатъ нса оутро  
 въ вещници вонъ изыде къ іоудѣѡ  
 мь и гл̑а имь. азъ ни единого грѣха ѡ  
 врето(х) въ члѣѣ семь, гл̑аша емоу іоу  
 деіе. съи рече могоу црѣвь разорити.  
 и трѣми днѣми съзидати ю, гл̑а и  
 мъ пилатъ кою црѣвь, гл̑аша емоу,  
 юже съз(д)а соломонъ четыриндесати  
 и шести лѣтъ, сию ре(ч) разорю. и тре  
 ми днѣми съзиж(д)оу ю, паки гл̑а имъ  
 пилатъ безъ дѣтѣа есмы азъ ѿ крови  
 члѣка сего вы оузритѣ. гл̑аша емоу кро

Л. 286

въ его на ны и на отрѡки наша, призва  
 пилатъ старыхъ и сщ̑енныхъ дѣаконъ,  
 и гл̑а имъ таи<sup>1</sup>. не изволите тако съ  
 творити ничто же вѣсте ѡ іакова  
 дати на нь. вреда же и съмр̑ти на нь не  
 ѡбретаю. и ѡцѣщеніе сквр̑нъ соу  
 ботѣ. гл̑аша истню дающе дѣацита  
 и пилатоу на цр̑а же иже хоулоуеѣтъ. по  
 виненъ есть съмр̑ти съвѣсте и на б̑а  
 хоулоуеѣтъ. заповѣда пилатъ вонъ  
 ити из вѣщници жидомъ, и призва  
 пилатъ їса и ре(ч) емоу. что сътворю те  
 бѣ, гл̑а їс пилатоу іако же есть рече  
 нно<sup>2</sup>, гл̑а пилатъ їсоу како есть рече  
 нно<sup>3</sup>, гл̑а їс мѡуc̑и и пр̑роци писаша  
 ѡ моуцѣ сѣи. и ѡ въскрсеніи моемъ,

<sup>1</sup> Так в рукописи.

<sup>2</sup> Так в рукописи, должно быть: **нно**.

<sup>3</sup> Так в рукописи, должно быть: **нно**.

слышаще же іоудѣіе глаша пилатоу.  
 что и еще вѣще хоульство слышати.  
 гла пилатъ іоудѣѡмъ. аще се слово хоу  
 ла есть, имѣте и вы и ведите и къ со  
 Л. 286 об.

нмоу вашемуу. и по вашемуу законѹ  
 соудите. и глаша іоудѣіе пилатѹ, за  
 конъ нашъ имать, аще моужь моу  
 жю съгрѣшитъ. повиненъ есть при  
 ати, ѿ единого мене, ниже на бѣ хоу  
 лоуеть, каменіемъ побіетсѧ, гла н(м)  
 пилатъ. аще се слово хоула есть. по  
 имѣте вы, и по законуу вашемуу  
 соудите, глаша іоудеіе пилатоу, мы  
 хоуемъ на кр(с)тъ вѣстѣкнѣти и, гла  
 имъ пилатъ. нѣ(с) добро и гл҃ада кнѧ  
 зѣ вопль людскыи ѡкр(с)тъ стоащїи,  
 и видѣ мнѡгы слезаща іоудеа. и гла  
 не все мнѡжество хоуеть и оубити,  
 и глаша старѣшины іоуденскыа къ  
 пилатоу, того ради все мнѡжество  
 прїиде да оумреть. гла пилатъ къ іоу  
 деѡмъ, то что сътворилъ да оумре  
 ть, глаша емоу, понеже наречесѧ снѣ  
 бжїи и цр҃ь. никодимъ етеръ моужь

Л. 287

стоа пре(д) кнѧземъ ре(ч). прошю мл(с)рдїа тво  
 его повели ми рещи препростаго словеси,  
 гла емоу пилатъ рци, никодимъ рече.  
 азъ рѣхъ старѣшнимъ сщ҃еннымъ дїа  
 кономъ. и всемоу мнѡжеству іоудеи  
 скоу. что ищете съ чл҃комъ симъ, чл҃къ  
 сы(и) и мнѡга знаменїа сътвори честна,  
 ихъ же никто же инъ не сътвори. что е(с)  
 сътворилъ поустите и. и не изво  
 лите что сътворити зло. аще бо  
 ѡ бѣ есть, стоати нмоутъ знаме  
 нїа си. аще ли ѡ чл҃къ раз(д)роушена. и

мъ же мѡуѣсѣи посланъ ѿ ба въ егѣпѣ(т).  
и сътвори знаменїа тако же рече(ч) емѹ бѣ,  
пре(д) фараѡсомъ <sup>1</sup> црѣмъ египетъски(м).  
и бѡхоу врачевѣ цѣлѡще. нѡмнѡсъ.  
и мандрисъ. сътвориста знаменїа  
ѡже сътвори мѡуѣсѣи. и нѡхоу и  
въ егѣпте тако ба. нъ им же знаме  
нїа ѡже творѡста не бѡхоу ѿ ба и погн

Л. 287 об.

боста ѡна, ниже вѣроваша нѡма, и  
нѣтъ поуститѣ члѣкъ съ. поуститѣ  
нѣ(с) бо повиненъ съмрѣти. глаша іоу  
ден къ никодимѡу. ты оунен его съ  
творенъ еси, и слово за нь твориши.  
гла к нимъ никодимъ, воле оубѡ и  
кнѡзъ оунен его сътворенъ естъ. тѣ  
м же слово за нь творѡ. рѣша же іоу  
деїе. не посади тебѣ црѣ надъ чесною  
сею честію, бѡхоу же скрегчоуще сѹ  
бы на никодима рекоуще правды его  
прїемающа. нъ часть естъ с нимъ,  
гла никодимъ аминь. еже естъ нари  
цаемъ боуди то(и) прїмоу. тако же іоу  
ден рѣсте. и дрѹгын етеръ рече къ  
пилатѡу. повели мнѣ да слово рекѹ.  
чере же емоу пилатъ что хощеши рци.

а И рече(ч) азъ тридесѡ(т). и осмь лѣтъ лежа(х)  
на постели днь и нощь въ бѣдѣ болѣ  
зньнѣ ѿ рож(д)ьства, прише(д)шю же ісѹ

Л. 288

въ ір(с)лимъ. многѣ гоу҃нивыѡ. и про  
каженыѡ. и немощьми дрѣжимыѡ цѣ  
лѡше. етеръ юноша носѡ ма на постѣ  
ли и вънесе ма къ немѡу и видѣ ма їс ми  
лосердова ма и слово рече ми, встанї

<sup>1</sup> Так в рукописи.

и възми носило свое и иди, рѣша же  
 іоудеи пилатѹ. вьспроси кыи. днѣ  
 тогда бѣ, и егда исцелии. и цѣле  
 ныи же рече соубѣта. рѣша іоудеи пи  
 латоу воле же тако оулоучиху(м). им же  
 въ соуботоу исцѣлаетъ. и непріазнь  
 вонѣ изгонитъ, И дроугыи етерѣ ѿ  
 людеи вьскочи и рече. слѣпѣ рож(д)енѣ  
 глѣсомъ же оуслыша(х) и никого же не видѣ(х).  
 и мимондѣщѣ ісоу, възпихѣ глѣсомъ ве  
 лиемъ рекъ. помилуйи ма снѣу дв(д)въ  
 и милосердова ма, и положи рѣцѣ сво(н)  
 на оочию мою и прозрѣ(х) тако тако,  
 И инѣ вьскочи и рече. слоу(х) бѣхѣ и истѣпра  
 ви ма словомъ свон(ѣ), Паки дроугыи въ

Л. 288 об.

скочи и рече, оутрапивѣ бѣхѣ (и) ѡчисти  
 ма словомъ своимъ, И жена етера и  
 мене(м) боронѣца ре(чѣ) кровию текоущи  
 бѣхѣ дванадесѣ(т) лѣтъ и коснѣ(х)сѣ присно  
 ризѣ его и преста ток (к) крове моеѣ, гла  
 ша ноуден закѡ(н) имамы въ послоушь  
 ство не приходити. и дрѣзѣи етери ѿ  
 мнѡжества іоудѣиска. мѣжи и же  
 ны въпѣахѣ глѡще, сѣи члѣкъ прѣрокъ  
 естъ, прокаженнѣи емѣ покориви сѣ(т).  
 гла пилатѣ къ тѣмъ иже рѣша вьскоу  
 ю оучителемъ нашимъ непокови<sup>1</sup> соутѣ.  
 глаша пилатоу<sup>2</sup>, тако лазарѣ оумреть  
 и вьскрѣси ѿ мрѣтвы(х) по чѣтырехъ днѣ  
 хѣ ѿ гроба, слыша сѣи, трепетѣнѣ  
 бы(сѣ) кнѣзѣ рекъ мнѡжѣствѣ іоудѣискѣ.  
 чѣмѣ вамъ пролити кровь безѣгрѣ  
 шнѣ. и възгласи пилатѣ и никоди  
 ма. и дванадесѣть моужа иже рѣша

<sup>1</sup> Так в рукописи, должно быть непокориви.

<sup>2</sup> В тексте слово отмечено крестом, и такой же крест с припиской расположен в конце листа рукопи-  
 си: не вѣ(м), а дрѣзѣи рѣ пилатѣ.

ѣко нѣ(с) рож(д)енъ ѿ любовѣанїа и г҃ла что

Л. 289

творю имже матежь боуде(т) въ нарѡдѣ.  
г҃лаша емоу мы не вѣмы сами видѣть.  
паки пилатъ съзва вса мнѡжества  
їоуденска и рече имъ, на ошествїе есть  
днне опрѣснокомъ. да поущѣ вамъ  
южники. имамъ славенъ въ темни  
ци разбонникъ иже рекомыи варава.  
или їса въ нем же нї единого грѣха ѡбрѣ  
тъ съмрѣтна. кого хощете поущѣ ва(м),  
възпнша їоудеїе рекъше. варавоу  
пѣсти намъ. г҃ла имъ пилатъ. что съ  
творю їсоу рекомомъ х(с)оу. рекоша вси  
на кр(с)тѣ да распѣтъ боудеть. паки  
рѣша їоудене, нѣси приазнь кесарю.  
аще того пѣстиши имже наречеса снѣ  
бжїи и црѣ. и рече имъ того хощеши бы  
ти црѣ а не кесарева. тѣгда испѣ  
ниса пилатъ гарости и рече к нимъ  
пр(с)но людїе ваши крамолни бѣша, иже  
по васъ бѡхѣ проповѣдници имъ бѣсте.

Л. 289 об.

ѡвѣщаша їоуден. и рѣша. ен. соу(т)  
по насъ рече же имъ пилатъ бѣ вашъ  
иже избавивыи ѿ жековства егѣ  
петѣска. и сквозѣ море проведыи  
вы ѣко же по сѡсѣ земли и въ поусты  
ни брашнѣствава маннѣ вамъ. еже  
есть сказанное нб(с)ное брашно. и кра  
стельми изведе вамъ ис камене  
водѣ. и напоивыи вы. и закѡнъ да  
стъ вамъ. и въ тѣхъ всѣхъ дѣла  
ще бѣ ваши(х) искласте телець съли  
ти бѣ. и дрѣжааше тебѣ бѣ вашихъ.  
хотѣи вы избавити и мола бѣаше  
за вы мѡвсїи, и не изъмросте. и

ннѣ глѣте тако азъ негодоую кесарѣ.  
и авѣ вѣста пилатъ. ѿ вещнична  
го съ стола хотѣ вонъ ити. възъ  
гласивше же. іоудеіе. и рѣша емоу ке  
сарѣ вѣмы црѣ а не іса имже и влѣсви  
дары принесоша тако и црю. слыша же  
Л. 290

ирѡ(д) ѿ волхвовъ. тако црь рож(д)енъ естъ  
хѡтѣ оубити и. тоу оубо всѣ разоумѣ  
въ ѿць его иѡсифъ поитъ и мѣрь е(г)  
и бѣжа во егѣп(т). слыша же си ирѡ(д) по  
гѣби ѡтроки жидовскы. иже рож(д)ени  
соу(т) въ ви-ѡ-леѡме. слыша же иродъ  
слова си. боашесѣ въ коемъ плѣцѣ  
еже вопѣх(ѡ). и рече пилатъ съи ли естъ,  
его же иска иродъ, еи тѣи естъ. пріе  
м же пилатъ. водѡ оумы рѣцѣ свои пре(д)  
народомъ рекни. не длѣженъ есмь азъ  
ѿ крови сего стѣго, видѣте. и ѿвѣ  
щаша іоудеіе рекоуще, кровь его на ны  
и на отроки наши, тогда заповѣда  
пилатъ привести, пре(д) вѣщным сто(л)  
свои идеже сѣде, и гонѣи естъ тѣмъ  
словесемъ рекни, рѣчь пилатова проти  
вѡ ісоу. родъство твое изволисѣ тако црѣ.  
тѣмже заповѣда тѣ прѣвое быти по  
соудѡ пре(д) нимъ. старѣишимъ моимъ

Л. 290 об.

чѣстны(м). ѿтолѣ заповѣда въз(д)вигнѡ  
ти и на кр(с)тѣ. въ то мѣсто изыде  
идѣже нареченъ естъ, и два клѣтве  
ника с нимъ. тѣ(х) имена соутъ. и изы  
де іс ѿ вѣщница. и два разбонника  
с нимъ, и егда прочее ѿидоша на мѣ  
сто, и съвлекоша и ризы его. и поа  
саша и платомъ. и венець тръновъ  
взложиша на главѡ его, тако ж(д)е и  
два разбонника възвѣсиша съ ни(м),



днждьма на ѡдесноую его <sup>1</sup> и геста ѡ  
шю его ꙗкоже рече ѡче ѡпоустити имъ не  
вѣдати бо сѧ что дѣють и раз(д)ѣли  
ша себѣ ризы его и столаше людие и по  
рѹгашасѧ емѹ старѣишины старце  
мъ и сѹдїа ихъ меж(д)ѹ собою рекѹще, и  
ны цѣлы сътвори. ннѣ самъ сѧ ицѣли(т).  
аще снѣ бжїи еси долоу сълѣзи съ кре  
ста. пороугашасѧ и слоуги приидоша  
ѡцетъ съ желчїю принесоша емѹ пи

Л. 291

ти рекѹще, аще ты еси црѣ избави сѧ  
самъ. и въземъ логиновъ слѹга копїе  
и прободѣ ребра его. и изыде ѡ ребрѣ его  
кровь и вода. и заповѣда кнѣзь трем  
рѣчмъ писмена писати. еврейскы.  
грѣчьскы. и латиньскы. потомъ ꙗ  
же рѣша іюдеїе. сѣи естъ црѣ. іюде  
ѡмъ. єдинъ ѡ разбойникъ вѣщаєтъ,  
ѡже възведена быста именемъ геста  
рече емоу. аще ты еси хс, избави сѧ самъ  
и ны избави. ѡвѣща жидманъ <sup>2</sup>, съмѹ  
ти и рекъ. не боиши ли сѧ ни ты ба. ты  
въ томъ сѹдѣ еси. бѣ бо праведно и длѣ  
жно таѡ же дѣлаховѣ. та приемлевѣ.  
а сѣи ничто же съдѣа зла потомъ ꙗко  
прогнѣва дроуга своего рече къ їсоу, по  
мани г(с)и въ цр(с)твїи твоємъ, ѡвѣ  
щавъ їс ре(ч)и емоу. аминь глѹ тебѣ, днє(с)  
съ мною боуди в ран. бѣ же днє(с) ꙗко часть  
шестын. и тѣма бы(с) до години девѡтыа.

Л. 291 об.

слнцѣ померче, и низѹ завѣса предрѡ  
сѧ на двѣ части ѡ връха до долоу. и въ

<sup>1</sup> Написано киноварью.

<sup>2</sup> Так в рукописи, должно быть: днждьма, как и на Л. 290 об.

зѣпи ꙗко гл҃сѡмь велѣемь рекыни. или  
или лима цавахтани. ѿже есть сказа  
аса въ роуцѣ твои г҃и прѣдаю дх҃ъ мои,  
и рекъ испустити дх҃ъ. видѣ же десѣтъ  
никъ бывшее. прослави бѣа, рекыни. ꙗ(и)  
сѣ(и) моужь праведенъ бѣ. и вси людие  
оукр҃сѣтъ стоаще и сѣмоущени, дивь  
ства видѣще. ꙗже сѣтворена быша.  
тл҃коуще прѣси своа. въспѣтъ въ  
з(в)ратиша(сѣ). сѣтникъ же повѣда кн҃зю,  
ꙗже сѣтворена бѣхоу. слыша же кн҃зь.  
не бѣше веселье сѣло и не ꙗдоша ни  
пиша в то(и) днѣ. и призвавъ пилатъ  
іоудеа и рече имъ. видѣсте ли ꙗже сѣ  
твори реченна оутъ. ѡвѣщаша кн҃а  
зю. примрѣзание сѣтворено есть  
слн҃цю по наоукоу. столхоу же вси зна  
емии его из(д)алече. и жены послѣдова

Л. 292

вшаа емоу ѡ галилеа, видѣще си(и) вса<sup>1</sup>  
тон не бѣше трѣпа похотѣнїа, и кле  
веты іоуденскїа. ѡ аримафѣа сын гра  
да іоуденска, иде и тѣи бѣ чаа цр҃сѣтѣа  
бж҃їа, тѣи въпроси пилата. и испро  
си тѣло ꙗсво. и сѣнемъ сѣ кр҃сѣта, и повн  
его платомъ чистымъ. и вложи его въ  
гробъ свои новыи. в немъ же никто же  
бѣ положенъ. слышаще же іоудене. и  
мже тѣлесе прашааше иѡсифъ. иска  
ахоу его, и двоюнадесяте моужю иже  
рѣша. ꙗже нѣ(сѣ) рож(д)енъ ѡ люводеанїа, и  
никодима. и нѣхъ мнозѣхъ. иже сто  
аша пре(д) пилатомъ. и дѣла его добраа  
ѡвѣрѣахѣ таиннаа. и единъ никоди  
мъ ꙗвнѣа имъ. иже преж(д)нихъ іоуден  
бѣше прише(д) имыи рече имъ. почто вше(а)

<sup>1</sup> В тексте слово отмечено крестом, и такой же крест с припиской расположен на полях рукописи, вверху листа: і семѣ(ж) етеръ, імене(м) іѡсифъ, творѣ бжеженїе.

еси оутро въ вещьницѸ, и ѿвѣщаша емѸ.  
а ты како вѣниде въ вещьницу. им же  
покоривъ х(с̄)оу бѣ да часть его боуди с тобою

Л. 292 об.

въ вѣкъ вѣка, ѿвѣща никодимъ. амин(н).  
аминъ. потом же иисифъ явися имъ.  
и рече имъ чемоу не вѣсили есте проти  
вѸ мнѣ. им же просихъ ѿ пилата тѣ  
ла ісѣа. зрите въ гробъ мой въложи(х)  
и и повихъ и въ платъ чистъ. и при  
валихъ камень надъ двери гробоу, вы  
же не блго сътвористе противоу пра  
ведникѸ. и не смысли(с̄)те. нъ и на кре  
стъ възвѣсисте. и еще же и коуписте  
и си слышавше соудѣа, таша иисифа.  
и заповѣдаша и спасти пре(д) собою. до  
надеже единъ днь соуботамъ, и рѣша емо(Ѹ)  
познаи. имже година неподобна. что  
сътворити противѸ тебѣ. тако соубо  
та просвѣтиса. вѣмы тако ни въ погре  
беніе длъженъ еси, развѣ дамы ма  
са твоа птицамъ не(с̄)нымъ. и звѣре(м̄)  
земла. се слово подобно есть голиаѡѸ  
великомѸ. иже поноси боу живомѸ.

Л. 293

и стѣомѸ двоу(д) ре(ч̄), вѣсть бѣ. скозѣ  
пр(ѡ)роки, мнѣ мѣсть азъ заплащѸ и ра  
з(д)роутъ и въ ср(д)ци. и оумывъ роуцѣ свои  
пре(д) слнцемъ рекын. чистъ есмь азъ ѿ  
кръве члѣка сего, вы оузрите. и ѿвѣ  
щающе рекосте крѣвь его на ны и на  
отроки наша, тако же рѣсте слы  
шаще же іоудене словеса си разъгнѣ  
вашася въ оумѣ сѣлѡ. и емше іѡ  
сифа и дрѣжахѸ и. и затвориша и  
въ темници въ ней же не бѣ вконца,  
и запечатлѣша двери темница чре

съ ключь. и анна и каіафа стражи при  
ставиша и съвѣтъ сътвориша зако  
нники и діаки. да съвъкоуплени бѹ  
доутъ вси по соудѣтѣ, и оумолахоуся  
коею смѣртїю оубиють иисифа то  
моу же сътвореноу съвокоупленїю за  
повѣда анна и каіафа. привести  
иисифа знаменанна видѣвши цѣла

Л. 293 об.

и ѿверзѣше двери не ѿверсты си слы  
шаща все сънемѣство. видѣще оугро  
зишася имже знаменаноу ѿверѣтъ  
ше и ключа темница. анна и каіафа  
ѿидоста сего всѣмъ видѣщимъ. і а  
біе етеръ ѿ слоугъ иже гробъ хранѣ  
ахоу вѣше(д) въ сънемѣ рече. іако намъ  
стрѣгѹщимъ грѣбъ ісѣвъ. сътворено  
бы(с) земли движенїе. и видѣхѹмъ ан  
гилъ бжїи. како ѿвали камень грѣ  
бныи. и сѣде на немъ и зракъ его бѣ  
іако млѣнїа. и ризы его іако и снѣгъ  
и ѿ страха его быхомъ іако мѣртви. и  
слышахомъ аггѣлъ рекѹщъ къ женама.  
иже приидѹста къ грѣбоу ісѣвѹ. не бо  
итеса вы. вѣмъ іако іса ищете иже на  
кр(с)тѣ распѣтъ естъ. тѣи въскресе  
іако же пре(д)ж(д)е рече, прїидѣте и видѣ  
те мѣстѹ идѣже положенъ бѣ. и скоро  
ше(д)ше проповѣдите оученикѹ(м) его, іако

Л. 294

въскресе ѿ мѣртѹ(х). пре(д)варѣтъ вы  
въ галилен, тоу и видѣте. сѣмо вѣдахъ  
вамъ. и въкѹпѣ и съзывающе іоуден  
слоугы своа. иже блюдоша грѣбъ ісѣвъ.  
и рѣша кѣа соуд(т) жены сїа. к ним же ан  
гилъ глѣ. почто ихъ не асте, ѿвѣща  
ша слоугы и рѣша женѣ не вѣмы кѣа бѣ

ша. и мы ꙗко мѣртва сътрени бѣхомъ  
 пре(д) страхѡмъ ангѣла, и како можахѡ(м) ѡ  
 ти жены ты. рѣша же іоудеѣе живѣ г(с)ѣ,  
 ꙗко не вѣрѡемъ вамъ. и ѡвѣщавше  
 слѡгы іоудеѡмъ рѣша. тако велѣа чюдѣ  
 са творѣща ісѣа видѣще и слышѣще,  
 и ни тѣмъ вѣрѡете. како намъ вѣрѡ  
 вѣсте, добрѣ рѣсте ꙗко живѣ есть гдѣ,  
 въ истинѡу живѣ есть гдѣ иже на кр(с)тѣ  
 распѣсте и. и мы слышахомъ. ꙗко іѡсифъ  
 есть, иже погрѣбыи тѣло ісѣѡво,  
 затвориште въ темници, чресъ грѡбъ.  
 заклепъ печатѣвшѣ. и обраѣща не

Л. 294 об.

доносиште. дадите вы іѡсифа, его  
 же вы затвориште въ темници и мы  
 дамы ісѣа его же въ грѡбѣ стрѣгохомъ.  
 и ѡвѣщаша іоудеи рѣша. іѡсифа мы  
 дамы дадите вы ісѣа. іѡсифъ въ граде  
 своемъ есть въ аримафѣи. и ѡвѣща  
 ша слѡгы рѣша. аще іѡсифъ есть въ  
 аримафѣи, а ісѣа есть въ галилеи. ꙗко  
 же слышахомъ ѡ ангѣла рекѡща къ жена  
 мъ иже прѣидоша къ грѡбоу ісѣѡвѣ, си  
 слышѣще іоудеѣе възвѡмашасѡ рекоуще  
 къ себѣ. еда кѣгда боудѡуть словеса си  
 оуслышанна, и вси вѣроуѡуть въ ісѣа. и  
 събравшемъ мз(д)ѣ велѣю даша слоугамъ  
 рекоуще. рѣцѣте ꙗко намъ спѡщи(м),  
 приидоша оученици ісѣѡви нощю и оу  
 крали сѣ(т) тѣло его. і аще то оуслышанно  
 бѡдетъ оу пилата кнѣзѡ, мы оутѡли(м)  
 и ѡ васъ. и ч(с)ты вы сотворимъ. слоуги  
 же прѣемше мѣз(д)ѡу тако рѣша, ꙗко

Л. 295

же ѡ жидѡвъ наоучени быша. и прославле

но естъ всѣмъ слово и(х), и единъ законни  
къ. именемъ финеесъ. и дамонстръ  
именемъ г(с)нинъ. і агасіи. тріе приидо  
ша ѿ галилеа въ іер(с)лимъ, и рѣша предъ  
нимъ законникомъ. и всѣмъ въ сънь  
мѣхъ. іако іса его же вы на кр(с)тѣ повѣ  
систе. видѣхомъ и съ единѣмънаде  
сать ап(с)лѡмъ своимъ. глѹща и бѣста  
сѣдаща на горѣ ихъ средѣ масличїа. и  
рекоущъ имъ градоущѣ по всемоу миру.  
проповѣдайте всѣмъ людемъ. кр(с)та  
ще авѣ имѡ ѡца и сїа и ст҃го дх҃а. иже  
вѣроу иметь и кр(с)титсѡ и сп(с)нѣ боу(де)  
тъ. и егда та бѣ гла҃хъ ѹчнѡмъ своимъ.  
видѣхомъ и горѣ градоуща на нѣбо. син  
слышаще преднїи законники. и ста  
рѣишины діацѣ. тѣмъ мѡжемы рѣ  
ша. дадите вы славоу б҃ѡ іисѣевѡ. и да  
дите ємоу мѡтвоу. аще истинна сѡ(т)

Л. 295 об.

та и. іаже видѣсте и слышасте. ѿ  
вѣщавше рѣша. живѣ г(с)ь бѣ ѡцѣ  
нашихъ. бѣ авраамовѣ. бѣ исаако  
вѣ. и бѣ іаковлѣ. іако слышахомъ  
іса глѹща съ оучнѣкы своимъ и видѣ  
хомъ и горѣ градоуща нѣбо и истинноу  
рѣхомъ, гла҃ша имъ жидове мѡлчи  
те. и к томоу не гл҃ите того. и ѡвѣ  
щаша тріе моужи и рѣша. аще сло  
веса іаже слышахомъ ѿ іса. и видѣ  
хѡмъ и горѣ градоущѣ на нѣбо. аще мо  
лѣчимъ грѣхъ имамы. напрасно же  
въстонюще преднїи законники. и де  
рѣжащеи законъ г(с)нѣ. заклашасѡ  
рекоущѣ. оуже никомоу же ваще сло  
во се. іаже намъ глѹще есте ѡ х(с)тѣ, и  
оумолиша и и даша имъ мз(д)ѡ велїю. и  
послаша с ними три моужи. да и съпро

водѣть ихъ въ землю ихъ да имѣмъ  
законникомъ встанѹти въ іер(с)лимѣ,

Л. 296

и съвѣкоупиша же сѧ всѧ іоудеѧ. и меж(д)ѹ  
съсобою твораще въплъ великъ. гл҃ю  
ще знаменіе въ имѣихъ есть. анна. и  
каіафа. рѣста оутѣшающесѧ, почто  
слоугамъ стрѣгѹщемъ гробъ ісѣвъ есть  
вѣровати, иже рѣша намъ. іако агг҃лъ  
ѡвали камень ѡ гроба. тако бо рѣша оу  
ченици имъ. и даша имъ дары многѧ, да  
быша сице повѣдали. и възаша тѣло  
ісѣво, и то вѣдите іако нѣ(с) вѣровати  
странномуу ни единномуу же словеси,  
им же и ѡ насъ прѣаша мыто избѣнано.  
и по томъ іако же оучихомъ ѧ рещи. та  
ко же вѣмъ повѣдаша. ли намъ вѣрѹ  
имете. ли оученикомъ ісѣвымъ. и ста  
въ никодимъ рече, право гл҃ете чада  
имѣва. вы слышасте всѧ іаже гл҃аша  
ти тріе моужѧ, присажю въ законъ  
г(с)нь. ти рѣша видѣхомъ іса гл҃юща съ оу(ч)е  
ники своими. вѣрѹхѹ горы масличныѧ,

Л. 296 об.

и видѣхомъ и горѣ градоуща на нѣбо. и  
оучить ны писаніе. имже блаженѧ  
пррѣкъ илѧ възнесенъ есть, и въ  
прошенъ бывъ и елисеѧ ѡ чадѣ пррѣчѣ,  
гдѣ есть ѡцѣ нашъ илѧ. рече имъ іако  
въсхыщенъ бы(с), и рѣша чада к нему  
пр(в)рѣска. егда дх҃ъ его възъѧ и посади  
и на горѣ имѣвѣ. развѣ аще изволи(м)  
моужа съ нами, вкр(с)тъ идѹтъ горы  
имѣвы. и негли вѣрѣщемъ и. и вѣда  
ще и вѣдахоу елисеѧ, и ходи с ними два  
днѧ, и не вѣрѣтоша его, и ннѣ послоу  
шанте мене чада имѣва, и послѧ моу

жа въ горы и̑лѣвы. егда негли дхъ въ  
 за іса, и негли налѣземъ и, и творимъ  
 казнь. и любнша вси людие съвѣтъ  
 никодимъ. и послаша моужа, и искъ  
 щене налѣзоша іса, въспать възъ  
 вратишася. окр(с̑)тъ ходящимъ намъ.  
 не обрѣтохомъ іса, но и толико шерѣ  
 Л. 297

тохомъ івсифа въ своемъ гра(де) арима  
 феи. си слышавшен преднии законо  
 дрѣжъци. и вси людие веселоюще  
 блхоу и славаще ба и̑лѣва. имже обрѣ  
 тенъ бы(с̑) івсифъ. его же затвориша  
 в темници. прише(д)ше не досиша, и съ  
 творше велни сънемъ рѣша, преднїи  
 сщ̑енникомъ, конмъ закономъ може  
 мь привести івсифа к намъ. и г̑лаати  
 с нимъ, и въземше листъ книжнїи  
 написаха къ івсифоу рекоуще. ми  
 рѣ тебѣ и же с тобою соутъ всѣмъ ми(р).  
 вѣмы тако съгрѣшихомъ на ба и на тл.  
 рачи оубо и прїиди къ щ̑емъ твоимъ,  
 и дивимься вси ѡ изведеии твоємъ. а вѣ  
 мы тако проклатымъ съвѣтомъ, оумы  
 слихомъ противоу тебѣ, и г(с̑)ь прїатъ  
 тл. и избави тл ѡ проклатаго съвѣ  
 та нашего. миръ тебѣ гї ивсифѣ че  
 стнын ѡче сего полка. и съверемъ се(д)мъ

Л. 297 об.

моужь, прїатела ивсифовы. и рѣша  
 к нимъ. егда же прїидете къ ивсифоу  
 цѣлоуйте мир новъ дающе боуквица ли  
 стовныя. приидоша же моужи. къ ив  
 сифѣ цѣловаша и, и мирно даша ємоу  
 книжица листовыя. тѣгда чтыи ів  
 сифъ книжица рече сщ̑(е)нъ г(с̑)ь, тѣ изба  
 ви зла, да не пролита боуде(т) крѣвь моа.  
 сщ̑енъ г(с̑)ь, тѣи покры ма крѣлома сво



има. и цѣлоуа іѡсифъ мѡжа прїатъ и  
в домъ свои. и въ дрюгын днь вьсѣдъ  
на всла свое, нде съ ними, и донде въ  
іер(с)лимъ. и тогда слышавъше вси жи  
дове. подвижа(а)ху(с)а противоу зовѣ  
ще и рекоуще. миръ штечьствоу твоє(мѡ),  
ѡче іѡсифе. и ѡвещава же іѡсифъ рече ми(р)  
всемоу сонмѡ. и цѣловаша іѡсифа вси.  
и прїа(т) и никодимъ в домъ свои. творѡ  
веліе прїатіе. и въ дрюгын днь анна. и ка  
наѡа. въ пѣтъкы никодимъ рѣша нѡ

Л. 298

сифоу. дажд(а)и исповѣдники бѡу илѣвѡ.  
исповѣжд(а)и намъ все нх же вопрошенъ бѡ  
деши. имже и не весели вѣхомъ тѣмъ.  
имже погребѣ тѣло ісѡ. и затворише  
та въ темници не обрѣтохомъ. и ди  
ващесѡ есмы сѣло. дондеже та прїа  
хомъ преднїи ѡ бѡ. исповѣжд(а)и намъ всѡ  
что ѡ тебѣ сътворенно естъ. и ѡвѣ  
щавъ іѡсифъ рече. Егда мѡ затвори  
сте въ пѣтын днь ѡ вечера. егда стоѡ  
бѣхъ на мѣтвѣ въ сѡботоу полоунощи.  
ѡврѣзана бы(с) хлѣвина ѡ четыре оуглѣ.  
и видѣхъ ісѡ тако мѣнїи свѣтъ. и ѡ бо  
лзни долоу падохъ на земли, и имъ за  
роукоу мою вѣз(а)виже мѡ ѡ землѡ; и въ  
лага воднаѡ шбила на мѡ. и шбрысаѡ  
лице мое лобыза мѡ. и рече ми не и(с)зволн  
боатисѡ. смерти, мене и вижд(а)и. тако азъ  
есмь. оузрѣхъ и рѣхъ. оучитель илїа.  
и ре(ч) ми нѣсмь азъ илїа. нѣ и есмь азъ ісѡ,

Л. 298 об.

его же тѣло положи въ гробѣ. и рѣхъ к не  
моу покажи ми гробъ идѣже положи(х) та,  
и имъ за роукоу мою приведе мѡ на мѣ  
сто идѣже положихъ и, и яви ми пла

тѣ и оубрѣсѣ им же глѣвѣ его повнхѣ. тѣ  
г(д)а позна(х) тако ꙗко ѿ есть. и молихѣ и рѣхѣ.  
сщениѣ грады вѣ имѣ гнѣ. и дрѣжа за  
роукоу мою, и веде ма вѣ шармафею  
вѣ домѣ мон. и рече ми мирѣ тебѣ. до  
ндеже чѣтыри деса(т) днѣи не ндеши ѿ хра  
ма своего. азѣ же идоу къ юнѣишимѣ  
моимѣ, егда си всѣ слышаша. преднѣи  
сщениѣмѣ. и дроузни законодрѣжцы  
и дѣаци сѣдрѣгноушасѣ и сѣтрени бы  
ша ꙗко мртвѣи падоша на лицихѣ сво  
ихѣ на землю. и вѣз(д)ыхающе к себѣ рѣ  
ша. что и есть знаменіе. еже сѣтво  
ренно есть вѣ ѿн. вѣмы ѿца и мѣрѣ  
ѿвоу. етерѣ дѣакѣ рече. азѣ знахѣ ꙗ(к)  
ѿць его и мѣи его бѣста боащесѣ бѣ.

Л. 299

и мѣтвѣ присно вѣ цркви мртвоу<sup>1</sup> и сѣ  
жиганноу жртвѣ жроуща бѣ ѿнѣвоу.  
и егда прѣатѣ великыи законникѣ си  
мешнѣ дрѣжа и нарекѣ, и ре(ч)ѣ емѣ. ннѣ  
ѿпоустниши рабѣ твои вл(д)ко, по слове  
си твоемоу ннѣ вѣ мирѣ. ꙗко видѣ  
ста ѿчи мон сп(с)ніе твое. еже оуготова  
пре(д) ѿнима всѣхѣ людин, свѣтѣ вѣ ѿ  
вленіе ꙗзыкомѣ, и вѣ славоу людин тво  
ихѣ ѿнѣ. також(д)ѣ и тѣи сѣи мѣю мѣрѣ  
ѿвоу, и рече ѿнѣ сказѣю тебѣ отрока се  
го. сѣи поставленѣ есть вѣ напасть.  
и вѣ вѣскрѣсеніе мнѣгимѣ. вѣ знаме  
ніе противленію, и тебѣ самѣи пронде(т)  
дѣшю копіе. и тѣгда ꙗвѣтсѣ мнѣгы(х)  
ср(д)цѣ помышленіа, тог(д)а рѣша вси жидо  
вѣ. помыслимѣ къ тѣмѣ тремѣ моу  
жемѣ и рѣша. видѣвшѣ его сѣ оучнѣки  
своими. вѣ горѣ масличнѣи. томоу

<sup>1</sup> Так в рукописи, должно быть: мѣтвѣ.

же бывшю. прїи́доша въпрошени бы

Л. 299 об.

ша. ѿвѣщающе є(ди)неми оусты рѣша.  
живѣ г(с)ѣ бѣ инлѣвъ. тако видѣхомъ  
їса съ оученики своими. и въиспръ гра  
доуща на нѣо. тог(д)а анна и каіафа. ра  
зълоучишася дроугъ ѿржга. и въпра  
шающе по единому єдинемъ оумомъ.  
и истинноу рѣша. видѣвше їса. и въи  
спръ граджща горѣ въ нѣо. тогда анна.  
и каиафа рѣста. законъ нашъ дрѣжи(т)  
въ оустѣхъ двою или тре(х) послоуствѣхъ.  
всако слово востонитъ ѿбаче се и рече имъ.  
имже блжнны енохъ възлюбиса бѣу.  
и взатъ есть словомъ бжїимъ. и бла  
женаго мѡисеа, не ѡбращетсѧ. илїа  
пр(о)рка съмрѣть не бы(с) изъобретена. їс  
преданъ бы(с) пилатѣ и бїенъ и ѡплева(н)<sup>1</sup>  
и на границѣ възвѣшенъ лѣсноу и мрѣвъ  
бы(с). и тѣло его ѡцѣ чѣстны иѡсифъ,  
въложи въ гробъ новын, исповѣдаа  
и естъ. видѣвы и съ живыми. и ѡви

Л. 300

три моужи повѣдающе соу(т). видѣвшен  
съ оучнѣки своими. въ горѣ масличнѣи.  
и въиспръ градоущъ въ нѣо. въставъ іѡ  
сифъ рече къ аннѣ. и каіафѣ. истинно и  
гораздо дивитсѧ. имже слышасте тако  
видѣнъ естъ їс мрѣвъ, и живѣ гра  
доущъ на нѣо. право болѣе дивитисѧ  
есть им же многыа възкрѣси ѡ мрѣвы(х).  
ѡ гробѣ живын. и ѡ многѣ видѣнїи  
соутъ въ іер(с)лимѣ и ннѣ послоушанте  
мене. им же вси мы<sup>1</sup> великаго, законни

<sup>1</sup> В тексте слово отмечено крестом, и такой же крест с припиской расположен в низу листа рукописи:  
трѣнїе(м) венчанъ, и копѣмъ прободенъ.

ка блжѣнаго семѣвна. иже прїатѣ ꙗса  
 штрока роукама своимѣ. и тѣи самѣ  
 семѣвнѣ имѣашѣ сѣны два брата. и  
 мы вси на(д) покшемѣ и надѣ погребенїе  
 мѣ его блѣхомѣ. придѣте видите гро  
 бѣ ю ѿврѣста еста, имѣ въскресоста.  
 и та еста въ градѣ аримафен. истѣ  
 живѣ въкоупѣ. въ мѣтвахѣ живѣ еста  
 слышима възъпиюща, ни с кым же глѣю

Л. 300 об.

ща. нѣ и тѣкмо еста ꙗко мѣртва мѣлча  
 ща. придѣте оубѣ и идемѣ к нима съ  
 всею чѣстїю, и смѣренїемѣ и кротостїю,  
 и приведемѣ ꙗ к намѣ. и заклемѣ ѿ  
 негли глѣта ко намѣ ѿ въскрѣсенїи ꙗко  
 оутѣантсѣ. си слышавше вси веселѣ  
 тсѣ. идѣще анна и канафа и никоди  
 мѣ ѿсифѣ и гаманѣ. и не вѣре  
 тше ю погребенѣ, нѣ идѣще въ гра(д)  
 аримафен, тоу ѿ обрѣтоша въ мо  
 литвѣ колѣна прѣклонше. и вѣлобы  
 заша ꙗ съ всею чѣстїю вредно и болѣ  
 знено. привѣсѣ и въ іер(с)лимѣ во снѣ  
 мѣ. и затворени дверми. и възмоу  
 щѣше законѣ г(с)нѣ. положиша на рѣкѣ  
 ю рекоуща. заклинаемѣ вы, бѣгомѣ  
 адонаемѣ бѣгомѣ ѿнѣвымѣ. иже сто  
 ить въ закѣнѣ и пр(о)рѣцѣхѣ, глѣ кѣ ѿ  
 цѣмѣ нашимѣ. аще того соуща вѣрѣ  
 ите. иже вы ѿ мѣртва(х) въскрѣси. повѣ

Л. 301

дита намѣ. како въскрѣсоста ѿ мѣртва(х).  
 сїю клѣтвоу слышаща. каринѣ и лиси  
 нѣ. въстрѣсостасѣ тѣломѣ, и смѣ  
 тостасѣ. и въздохуоуста ср(д)цемѣ. въ

<sup>1</sup> В ВМЧ — вѣмы.

коупѣ вкр(с)тъ гл҃адающа въ нб҃о. сътво  
риста знаменіе х(с)во прѣстома своим҃а  
на языкоу своею. и тако таино гл҃юща  
быста рекоуща дадита намъ красна  
листѣка. и напишевѣ ꙗже видѣховѣ.  
и даша нма та сѣдѣще разнѣ писаста  
такѣ рекоуща. хс҃с҃ ѿ мр҃твы(х) възс҃кре  
се, и жизнь повелѣ намъ гл҃ати, таи  
ныѣ при съмр҃ти кр(с)та его, ꙗже тобою  
заклѣта есѣвѣ. ты заповѣда рабомъ тво  
имъ никому же исповѣдати бж҃ества  
твоего. силоу недовѣдомоу, ꙗже въ адѣ  
преисподнѣмъ. егда бѣхомъ съ всѣми  
ѿци нашими посаж(д)ени въ преглоубинѣ  
въ тмѣ несвѣтимѣ. нагло сътворе  
нно бы(с) злато зерныце, лицемъ препрѣ

Л. 301 об.

номъ. и цр(с)кы вѣнець просвѣщаѣ намъ.  
ты възставль чл҃чѣ рѡ(д) възкоупѣ аѣма  
съ всѣми предними ѿци и пр(б)ркы, въ  
звеселѣщесѣ рѣша. ѿ(с)вѣта вышнѣ  
го свѣтъ вѣчный съи естъ. еже на  
мъ вѣща послати. равновѣчных  
свои свѣтъ. въпїа исана рече сице. съ  
и естъ свѣтъ ѿчѣ снѣ бж҃и. тако же  
преж(д)е рѣхомъ. егда бѣхъ на землѣ жи  
въ землѣ заоулоу, и землѣ нефѣа  
лимаи ѡб онѣ полѣ іердана части гали  
ленскихъ языкъ. людїе сѣдѣще въ  
тмѣ видѣша свѣтъ велии, живѣ  
щии въ странѣ и сѣни съмр҃тнѣи. свѣ(т)  
воснаетъ на вы. и ннѣ прїиде и просвѣ  
ти намъ въ съмр҃ти сѣдѣщимъ. и е  
гда веселихомсѣ о свѣте нже восїа на  
мъ. прїиде ѿцѣ нашъ симеонъ, и ве  
селѣсѣ рече всѣмъ. слава тебѣ снѣ бо  
жїи. азъ бо прїѣхъ на роукоу моею въ

## Л. 302

црѣкви, штрокъ рож(д)е ѿ двѣхъ. и поноу  
ж(д)енъ дхѡмъ сѣымъ. реко(х) емоу и  
сповѣдаа. ннѣ видѣста шчи мон спсе  
нне твое, еже оуготова пре(д) лицемъ  
всѣхъ лю(ди)и свѣтъ въ явленіе пазы  
комъ. и въ славѣ людѣи твоихъ инѣ.  
си слышаще все мнѡжество диваще  
сѣ. възрадовашасѣ. и потомъ прѣи  
де черноризецъ <sup>1</sup>, и въспросиша и вси  
кѡ ты еси. онъ же ѡвѣщавъ рече. азъ  
есмы пр(о)рокъ вышняго пре(д)градыи пре(д) ли  
цемъ въ прѣшествіа его. въ ѡданіе  
грѣховъ, и видѣхъ и приходѣхъ ко  
мнѣ, приноуж(д)енъ дхѡмъ сѣымъ и  
сповѣдаа рѣхъ, изыде се агнецъ бжѣи  
въземлѣи грѣхѣи всего мира, и кр(с)ти(х)  
и въ іерданьстѣи рецѣ. и видѣхъ дхъ  
сѣи(и) долоу градѣхъ на нь, въ образѣ  
голоубиннѣ. и слышахъ глѣсъ съ нѣсе  
градѣхъ. се есть снъ мон възлюбле

## Л. 302 об.

нны ѡ немъ же бл҃гоизволихъ того не <sup>2</sup> по  
слоушантѣ. ннѣ пре(д) лицемъ его пре(д)въ  
звѣстити вамъ, ꙗко приближилъ  
сѣ есть посѣтити насъ. превыше сы  
снъ бжѣи ѿ вышняго. изъдавна сѣ  
дѣщемъ намъ въ тмѣ и сѣни смѣртнѣ  
и. егда же то оуслыша прѣвоз(д)анныи  
ѡцъ нашъ адамъ. и ꙗко въ іерданѣ  
нѣ крѣщаетсѣ. възъпи къ своему  
ситѡу рече. исповѣдаю снѡмъ свои  
мъ преднимъ пр(о)ркомъ и ѡцѣмъ. и всѣ  
ꙗже слыша ѿ миѡхѣла и пре(д)наго арханъ  
гѣла. егда тѣ послахъ ко вратомъ

<sup>1</sup> Текст написан в рукописи киноварью.

<sup>2</sup> В рукописи: не Δ стерто.

раа да просишими оу г҃а, и послеть те  
бѣ аг҃лъ свон. да дасть тебѣ масла  
ѿ древа милованїа. дабы помаза(а)  
тѣло мое, егда бѣху немощенъ. то  
г(д)а ситѣ <sup>1</sup> приближалса сѣимъ пр(ѡ)рко(м)  
рече. азъ ситѣ <sup>2</sup> егда бѣху мола г(с)а  
оу вратъ ранскихъ. затвори а аг҃лъ

Л. 303

г(с)нѣ миханлъ и гави ми са рекыи. азъ по  
сланъ есмь ѿ г҃а. азъ посланъ есмь на(д) тѣ  
ломъ ѿчимъ. тебѣ оубо рекоу сите, не  
мози троудитиса съ слезами мола са  
и проса масла ради древнаго милова  
нїа да помажеша <sup>3</sup>. можеша ѿ него прїа  
ти. развѣе въ послѣднѣа дни годомъ.  
егда исполнена бѣдоути. пать тисоу  
щъ. и па(т)сотъ и патьдесать и пать  
лѣтъ <sup>4</sup>. тог(д)а прїидеть на землю възло  
уенныи снѣ вѣи хс. сътворитъ въ  
скр(с)ни тѣлоу адамя. и животъ те  
лесемъ мр҃твымъ. и тѣ прїидеть въ  
іорданъскою рѣкоу кр(с)титиса. и ег(д)а  
вънъ истъшедъ воудеть ѿ воды іорда  
нски. тогда ѿ ола ма(с)ти его, пома  
жетъ вса вѣрныа ѿ него. и воудеть о  
лаи милованїе. въ родство иже раж(д)а  
етса ѿ воды же и дха въ жизнь вѣчною.  
тог(д)а долоу пришедъ въ землю възло

Л. 303 об.

уенныи снѣ вѣи хс. въведеть ѿца  
твоего въ ран ко древоу милованїа. си  
всѣмъ слышашимъ ѿ снѣа <sup>1</sup> предни

<sup>1</sup> В слове ситѣ стерто и. Было: ситѣ.

<sup>2</sup> То же.

<sup>3</sup> Пропуск частицы не (ср.: ВМЧ. Стлб. 1895), что нарушает смысл высказывания.

<sup>4</sup> Выделенные слова написаны киноварью.

ѿци вѣси и пр(ѡ)рци. възвеселишася велию радостию. и егда веселахуся вси сѣти. ишеде предни кнѣзь дѣволъ съмрѣтны, и рече къ адоу прѣати їса. и же (с)лавитьсѣ снѣ бжїи и съ члѣки есть боа сѣ смрѣти. рече бѣ прискрѣбна есть дшѣ моа до съмрѣти. и мнѣ противлаетсѣ зло творѣ много. аже азъ слѣпы и хромы и горбаты. и оуродивы и глоухи и трѣдны сътворихъ. ѿнѣ словѣмъ исцѣлѣа. и оуже азъ мрѣтвы к тебѣ. ѿ тебѣ живы и зъведѣ. и ѿвѣщаа дѣ рече къ сотонѣ пре(д)немоу. котврын тои есть вѣладыи. егда есть члѣкъ сѣи боасѣ. всѣ оубо власть земнаа моен вѣласти покориви соутѣ. и вѣати. ꙗже ты повинны приведе. твоею ѿ

Л. 304

властїю. аще оубо вл(д)чѣствѣа ты еси. како есть члѣвкъ тѣ їс боасѣ съмрѣти. власти твоеи противлаетсѣ. аще тако владыи есть въ члѣчствѣ сѣмѣ. истинное рекоу ти всемогы и въ бжѣствѣ. и вѣласти его никто же можетъ противитсѣ. глѣю оубѣ ꙗко ꙗти тѣа хощетѣ. и горѣ тебѣ въ вѣчнѣмъ вѣцѣ боудетѣ. и ѿвѣщаа непрѣазнь предѣ ни къ адоу ре(ч). что и размышлѣеши, и боишисѣ прѣати їса. противникъ есть мо(и) и твои, азъ искоусихъ и, и стари ишины жидовьскы навадихъ на нь. и въ гнѣвѣ противѣ емоу наострихъ копїе. въ провѣденїе его. желѣчь и щетѣ смеихъ дати емоу пити. и древо приготовихъ възвѣситїи. и гвозди приби ти и, и приближиласѣ съмрѣть емѣ.

<sup>1</sup> В слове ситѣ стерто и. Было: ситѣ.



да приве́доу и к тебѣ́ покорива мнѣ́ и  
тебѣ́. ѿвѣща́въ адъ́ гла́. аще́ тон е́сть

Л. 304 об.

иже мѣ́ртва ѿ́ мене изъ́влече. то соу́(т)  
иже ѿ́ мене здѣ́ ѿдрѣ́жимыа. живы́ бо  
на зе́млю ѿ́ мене мѣ́ртваыа. взимае́тъ  
вѣла́стїю бж҃їю. и къ́ бж҃ ѿ́цоу́ своемоу́  
мо́лбою. тѣ́(и) бо е́сть всемо́гын бж҃. и тво  
ра́ вса́ ꙗже́ хо́ще(т). тон ли е́сть іс҃ иже  
сло́весѣ́мъ свои́мъ мѣ́ртва ѿ́ мене и  
зведе́. непшо́уа ꙗко́ тон е́сть. тон  
бо ла́заря́ сме́рдѣ́ща разъ́гнѣ́вшася  
по че́тырехъ́ днѣ́хъ. его́ же азъ́ дрѣ́жа(х)  
мѣ́ртва, тон же́ вѣ́стави́ жива. чре  
сѣ́ сло́во вла́сти твое́а. ѿ́веще́ваа́ дѣ́а  
во́ль къ́ адо́у ре́(ч) тон и́стин е́сть нѣ́с, си  
слы́шавъ́ адъ́ ре́(ч) к не́мъ. за́кле́нъ тѣ́  
си́лами мо́ими (и) твои́ми. да не́ приве  
деши́ его́ ко мнѣ́. азъ́ бо то́гда е́гда  
слы́шахъ́ за́повѣ́дь сло́весе́. вѣ́стрѣ́  
сѣ́ся претрѣ́женъ́ бо́лзнію́, и вси́ не  
чѣ́стивни́ потѣ́жници. вѣ́кѹ́пѣ́ смѣ́  
ще́ни бы́ша. ни то́го же ла́заря́ оу́дрѣ́

Л. 305

жати́ мо́гъ. нѣ́ и съ́трѣ́сася́ ꙗко́ wre(л)  
все́ю бы́стротою́ и ско́ростїю́ іс҃ко́чнѣ́въ  
во́нъ гра́дыи ѿ́ насѣ́ и са́ма зе́мля ꙗже́  
дрѣ́жа ла́заревѣ́ тѣ́ло мѣ́ртво. и ско́ро  
абї́е вѣ́а живо́ <sup>1</sup>. тѣ́м же́ ннѣ́ азъ́ вѣ́  
мъ, ꙗко́ члѣ́къ иже́ може́тъ съ́твори́ти  
бж҃ си́ленъ е́сть и вѣ́ вла́сти вла́дыи. и  
вѣ́ члѣ́ствѣ́. спс҃и́тель е́сть ро́дѣ́ члѣ́чъ.  
і́ аще́ приве́деши́ и къ́ мнѣ́ и вси́ иже́ соу́(т)  
здѣ́ вѣ́ пристра́нѣ́, разрѣ́шающеся́  
оу́зъ. грѣ́хъми́ вѣ́кле́щени́ разрѣ́ша  
е́тъ. и вѣ́ жи́знь бо́жіаго́ рж(с)тѣ́а свое́го

<sup>1</sup> Ранее было: *животъ* — две последующие буквы в слове зачеркнуты. В ВМЧ — *жива*.

приведеть. и егда же сии меж(д)оу собою  
 глаша. сотонина преднии моука. съ  
 творенъ бы(сѣ) гла(сѣ) яко громъ. и дхѡвъ гра  
 и. възмете врата преднаа ваша, въ  
 з(д)вигнетеса врата вѣчнаа, и вниде(т)  
 црѣ славе, сии слышавъ адъ рече къ со  
 тонѣ пре(д)немоу. ищезни ѿ мене вѣнъ  
 иди ѿ моихъ сѣдалъ. аще оубо владын

Л. 305 об.

противникъ еси. бориса съ црѣмъ сла  
 вы. что есть тебѣ с нимъ. изыгна  
 адъ сотоноу ѿ сѣдалъ свои(х). и рече моу  
 камъ своимъ неч(сѣ)тивымъ послушъ  
 никомъ. запрѣте врата притра  
 ннаа мѣ<д>наа<sup>1</sup>. и затворы желѣзны  
 ми забинти<sup>2</sup>. и сильно противите  
 са да не бѣдемъ оубоатиса. держа  
 ти вбѣатіе. си слышаще все мнѡ  
 жество сѣихъ. гласомъ велѣемъ  
 рѣша ко адоу ѿверъзи врата твоа,  
 и внидеть црѣ славы. и възпи пр(б)ркъ  
 дв(д)ъ. воле ты егда бѣхъ жилъ на зе  
 мли. преж(д)е повѣдахъ вамъ. исповѣ  
 дантеса боу и мл(сѣ)ти его и чюдеса его  
 снѡмъ члѣчскимъ. им же разроуши  
 врата мѣднаа, и затворы желѣ  
 зныа здрови. пріатъ ѿ поутти непра  
 вды ихъ. и потомъ тож(д)е рече исаѣа  
 къ всѣмъ сѣимъ. воле и азъ бѣхъ

Л. 306

егда на земли живъ преж(д)е повѣдахъ  
 вамъ. възстанѡтъ мртвѣи. и възскрѣ  
 сноутъ, и ниже въ гробѣхъ соутъ. и  
 веселашеса по земли соутъ. имже рѡ  
 са паже есть ѿ ба, исцеленію. имъ есть

<sup>1</sup> В рукописи из-за описки писца — мѣнаа, должно быть: мѣднаа.

<sup>2</sup> В ВМЧ — забинте.

ЗЕМЛА ЖЕ НЕЧЬСТИВЫ(Х) ПАДЕТЬ. И ТАКО ПА  
КИ РѢХЪ. ГДЕ ТИ СЪМРѢТИ ЖАЛО. ГДЕ ТИ  
АДЕ ПОБѢДА. СИН СЛЫШАЩЕ СѢИ ѿ ісаіа.  
РѢША КЪ АДОУ ѿВРЪЗНИ ВРАТА ТВОА,  
НИѢ ПРЕБОРЕНЪ ЕСИ. И ИЗНЕМОГАА, И НЕ  
ВЛАДЫН СЪБОЮ БОУДЕШИ. И БЫ(С) ГЛА(С) ВЕЛІИ  
ТАКО ГРѢМЪ РЕКИИ, И ѿИМЕТЕ ВРАТА  
ПРЕДНИИ ВАША. И ВЪЗ(Д)ВИГНЕТЕСЯ ВРА  
ТА ВѢЧНАА, И ВНИДЕТЬ ЦРЬ СЛАВѢ. ВИ  
ДА ЖЕ АДЪ, ТАКО ДВОКРАТЫ ВЪЗВАЗА.  
ТАКО НЕ ВѢДЫИ. И ОУТЪРЬ<sup>1</sup> АДОУ РЕЧЕ. КТО  
И ЕСТЬ ТЪ(И) ЦРЬ СЛАВѢ. И ѿВѢЩАА ДВѢ  
КЪ АДОУ РЕЧЕ. СЕИ ГЛА(С) РАЗЪМѢЮ, ПОНЕЖЕ  
АЗЪ ДХОМЪ ЕГО ПР(О)РЧЬСТВОВА(Х). И НЫНѢ  
ПРЕ(Д)ПОВѢСТОУЮТЬ СИЛЫ. ГЪ КРѢПОКЪ

Л. 306 об.

И СИЛЕНЪ. Г(С)Ъ СИЛЕНЪ ВЪ БРАНИ. ТЪИ ЕСТЬ  
ЦРЬ СЛАВѢ. И ТЪ(И) САМЪ ГЪ СЪ НБСЕ НА ЗЕ  
МЛЮ ПРИЗРѢ. ОУСЛЫШАТИ ВЪЗДЫХА  
НІЕ ШКОВАННЫХЪ. РАЗРѢШИТИ СНЫ  
ОУМРЪЩВЕННЫХЪ. И НИѢ СКВРЪНѢИ  
ШАА И СМРЪДАЩАА МОУКО. ѿВРЪЗНИ  
ВРАТА СВОА. ДА ВНИДЕТЬ ЦРЬ СЛАВѢ.  
СИ РЕКОУЩЕ ДВѢ КЪ АДОУ. ПРИНДЕ ЦРЬ  
СЛАВЫ ВЪ ОБРАЗѢ ЧЛѢИ. ГЪ ПРЕСИЛНЫ  
И. И ВѢЧНЫА ПРЕ(Т)МЫ<sup>2</sup> ПРОСВѢТИ. НЕ  
РАЗРѢШИМЫА ОУЗЫ ПРЕТЪРЪЖЕ. ПОСѢ  
ТИ НАСЪ СѢДАЩАА ВЪ ТМѢ ГРѢХОВНѢ  
И. СИИ ВИДА АДЪ И СЪМРѢТЪ. И БЕЗЪЧЬ  
СТИВІИ ПОСЛОУЖИТЕЛИ ЕЮ, И СЪ ЗЛЫ  
МИ ПОТАЖНИКИ. И ВЪСТРАСЕСА ВЪ  
ВЛАСТНЫХЪ ОБЛАСТЕХЪ И(Х). ПОЗНАВШЕ  
ТАКО ВЕЛИКЪ. СВѢТЪ ВЪ СВѢТЛОСТИ  
ЕГДА Г(С)Ъ НАГЛО В НИХЪ СѢДАЩЕ ОУЗРѢША.  
И ВЪЗЪПИША РЕКОУЩЕ. ПРОСИЛИ ЕСМЫ

<sup>1</sup> В ВМЧ в этом месте — изъутра.

<sup>2</sup> В ВМЧ — тмы.

Ѡ тѣбѣ кто ты еси Ѡ ба посланъ къ

Л. 307

власти нашен. кто ты еси страшный.  
истлѣнїю преворимамъ сила. пресилны  
и в лютосердіе наше. попираеши вла  
сть нашу. кто ты еси тако гордын.  
малъ сын покоривъ. ввыше нѣсть црь  
въ вбразѣ рабїи. и дивенъ соупоста(т).  
и црь славѣ мерѣвъ и живѣ егда же кр(с)тъ  
дръжа оубиенъ бы(с) и мрѣвъ лежа  
въ гробѣ. живѣ к намъ прїиде. и въ  
твою смрть вса потрлсеса. твари  
вса въсколѣбашаса. и ннѣ вѣсталъ  
еси, и мрѣвыа свобожаети. и безчи  
сленаа наша сматта. кто еси ты иже  
правыми грѣхъми вклевещени, вдръ  
жими бѣху. разрѣшаеши странны.  
и въ свободу первую ведеши кто еси  
ты. и еже грѣхъми тмы вклеплены.  
бжїаго свѣта сїанїемъ. властїю  
ты просвѣшаеши. тако же соущаа  
ѡ дїаволѣ вса множества вкоупѣ оу

Л. 307 об.

жасошаса. страхомъ и боазнїю. пре  
торжени единѣмъ глсомъ възпиша  
рекѹще Ѡкоүдоу еси. и се тако крѣ  
покъ члкъ чистъ. и сїаа силою тако.  
тако не можемъ зрѣти. и Ѡ начала  
смртнаго, и весь вѣкъ земный.  
иже намъ бѣ преданъ присно доселѣ.  
и въ нашей жизни не бѣ в насъ нико  
гда же въ мрѣвы(х) такового члка по  
сланна. никого да такого дарьства  
адъскимъ послана быша. кто оубо  
ты еси иже тако бестраха въ наша  
предѣлы ютрь вошелъ еси. и не то  
едино, нѣ и нашаа мѣкы не боншиса.

и врьхоу того и вса ѿ насъ изати хоше  
 ши. непщюемъ еда ты еси їсѣ, ѡ не  
 м же старѣишини нашъ дїаволъ повѣ  
 стовааше. да твоеа ради съмрѣти  
 кр(с)тныа все члчство властїю ти  
 изведеши ѿ насъ. и въскорѣ авїе то

Л. 308

гда црѣ славѣ. г(с)ѣ крѣпокъ силою сво  
 ею поправѣ съмрѣть, и имъ дїавола  
 свлза. предасть и моуцѣ вѣчнѣи.  
 и изведе адама въ свое пресвѣтло  
 стьство. тогда дїаволъ сваримъ  
 адомъ и съмрѣтїю. и множествомъ  
 нечисты(х) дхѣ. рече к немоу воле ты на  
 чалниче пагоубе, и кнѣзь поустыини.  
 велзаоуле верѣган не ѿ аггль, бжїихъ.  
 и враже праведнымъ. чемоу то сътво  
 ри тако црѣ славѣ на кр(с)тъ вѣстѣ  
 кноути хотѣвъ. и того непщева  
 оумрети. и толь многоу користъ си  
 веѣща сътворити. не владын тако  
 несмыслена ма съдѣла. смотри оу  
 же се їсѣ бжества, своего сїанїемъ  
 роз(г)на вса тмы съмрѣтныа, и т(в)рѣ  
 дыа темница имъ разломи. и вонъ и  
 затѣ вдръжымыа. разрѣши оу  
 жники вса. иже по(д) нашими обыкоша

Л. 308 об.

моуками въз(д)ыхати. роугаютсѣ намъ.  
 и ѿ користи ихъ бѣдоути изъбранни.  
 власти наша и вл(д)чства предложена<sup>1</sup> сѣ(т).  
 и ни малыи оуже бонтсѣ насъ рѣдѣ члчъ.  
 врьхоу тогоже, и силно намъ претѣ(т).  
 имже никъгда же намъ възможиви  
 бѣхоу мрѣтвїи. и никъгда же не можа

<sup>1</sup> В ВМЧ — премножена.

ахѸ веселитисѧ страннии. воле ты  
 преднии сатона всемѸ злоу начални(к)  
 и прьвыи моуко. ты преж(д)е сего на їса  
 прю изыска злоу. и ни единого грѣха  
 не вбрете в немъ. како же без вины  
 не испытавъ его на кр(с)тъ въстѣкноу  
 ти смѣаше. и въ нашу власть безъ  
 длѣга привести, и ѿ вѣка дрѣжи  
 мыа погоуби. егда же то гла адъ къ дѣа  
 волоу. тѣгда црѣ славѣ рече къ адоу.  
 боуди дѣавла подъ властїю тво  
 ею въ вѣкѣ вѣка. на мѣсте адами.  
 праведнымъ момъ соудомъ. и про  
 Л. 309

стеръ роукоу ре(ч)ь г(с)ь. придѣте ко мнѣ вси  
 стѣни мои. вы иже имате подобїе вѣра  
 за моего. иже древа дѣавола съмрѣтїю  
 осоужени бысте. нѣѣ же видите. дре  
 вомъ дѣавола и съмрѣтъ всоудихъ. и  
 іако тако рече вси стѣни подъ роукою  
 гнѣю быша. и держа г(с)ь за десницу ада  
 мяю ре(ч)ь к нему. миръ тебѣ съ всеми  
 чады твоими. адамъ же на ногѸ г(с)ню  
 съгноуесѧ паде. и съ слезною млитво  
 ю ре(ч)ь. възнесоу тѧ г(с)и іако подѣпат мѧ.  
 и нѣси възвеселилъ врагъ моихъ ѿ  
 мнѣ. ты г(с)ь бѣ мон възъпихъ к те  
 бѣ исцели мѧ еси. и изведе ѿ ада дшю  
 мою. и избавил мѧ еси ѿ низъхода  
 щихъ в ровъ. понте г(с)оу вси стѣни є(г).  
 исповѣдайте память стѣна его.  
 іако гнѣвъ въ аршстї его, и живѡ(т)  
 въ воли его. тако же и вси стѣни его  
 колѣна преклонше на ногоу г(с)ню.

Л. 309 об.

единѣмъ гласомъ рѣша. прїиде изъ  
 бавитель вѣкомъ. іако же законно  
 мъ и пр(д)рky. преж(д)е възвѣсти. и дѣ

лы испльнь. избави ны животворя-  
щимъ кр(с̄)томъ си. и съмр̄ти ради кре-  
стныа съниде к намъ. и избави ны  
ѿ съмр̄ти адовныа силою твоею г(с̄)и.  
яко же по(ста)ви писма славы твоеа на не-  
бесѣхъ и вышніе исполнимса<sup>1</sup>. кр(с̄)тъ  
постави на земли г̄и. въ адѣ знаме-  
ніе. побѣды кр(с̄)та твоего. съмр̄тъ  
бѣ не вѣладаетъ потомъ. а и просте-  
ръ г(с̄)ъ рѣкоу свою. сътвори знаменіе  
кр(с̄)тово на адамѣ и на всѣхъ стѣхъ  
своихъ и держа десницу адамлю.  
в ыспрь иде изъ ада. и вси стѣни по-  
слѣдствоюще быша бѣ. тѣг(д)а  
стѣни двѣдъ силою възъпи рекъ. пон-  
те бѣ пѣсь новѣ. яко чудна сътво-  
ри гъ сп(с̄)ніе мое десница его. и рамо

Л. 310

стѣе его. сказа г(с̄)ъ сп(с̄)ніе свое пре(д) языки,  
и ѿкры истинноу свою. и вса мнѡжъ-  
ства стѣхъ ѿвѣщаша рекоуще сѣи  
есть слава всѣмъ прп(д)бнымъ его. амин(н)  
аллоу(г)іа. еже есть сказа сѣ боу(ди)то. по-  
ите г̄а. и потомъ аввакоумъ прорекыи.  
изынде въ сп(с̄)ніе людии своихъ. избави-  
тъ възлюблены(х) своихъ. и вси стѣни  
ѿвѣщаша рекоуще. блг(с̄)внъ грядыи  
въ нма г(с̄)не. бѣ г(с̄)ъ и просвѣти намъ.  
аминь. аллоу(г)іа потом же прр̄ркъ ми-  
хѣа възъпи рекыи. кто бѣ веліи яко  
же ты г̄и, въземлаи неправды, пре-  
зри грѣхы. и ннѣ вдръжиши и послѣ-  
шествоіе яроссть твою. послажива-  
м(с̄)тъ еси. и самъ вбратиши сѣ и поми-  
лоуеши мы. и разрѣшаеши вса непра-  
вды наша. и вса грѣхы наша погроузи

<sup>1</sup> Текст искажен, ср. ВМЧ: и вышнее исполни писмя.

и изведе ны из вѣчныа съмѣрти. тако  
клатса ѿцемя нашимъ въ дни прѣ

Л. 310 об.

выа. вси сѣи ѿвѣщаша рекоуще. се  
есть бѣ нашъ живын и въ вѣки вѣко(м).  
и тѣ избавляет ны въ вѣки. аминь  
аллоу(г)ѣа. також(д)е вси пр(о)роки ѿ нихъ  
пре(д)повѣданны хвалы сѣи исповѣ  
дающе и вси сѣи. аминь аллоу(г)ѣа.  
и оуповающе послѣдствоваша по  
г(с)ѣ. гѣ же дрѣжа десницу адамлю. въ  
дасть миханлоу преднемоу архангѣлоу.  
и вси сѣи послѣдствоваша миха  
илоу. и въведе ѿ вса въ ран. и срето  
ста ѿ два моужа състарѣвшася  
днѣми. въпросиша же ѿ вси сѣи,  
кто вы еста. вы с нами въ моуцѣ  
и мѣртва не быста. въ ран же с нами  
възнесена быста, и ѿвѣща единъ  
ѿ нею рече. азъ есмь енохъ. иже сло  
весемъ гнѣмъ възнесенъ есмь сѣмо.  
и дроугни рече азъ есмь іана, прине  
сенъ сѣмо на колесници ѿгненѣ жи(в).

Л. 311

и доселѣ не въкоусиховѣ съмѣрти. въ  
пришествіе антихристоу, оущоу  
дена есѣ бѣгомъ знаменій и чюдеса  
братиса с нимъ. и ѿ него оубѣенома бы  
ти въ іер(с)лимѣ. и по тре(х) днѣхъ и полоу  
днѣ. пакы жива въ вблацихъ възнесе  
на боудевѣ. егда син глѣста сѣын ено  
хъ. и іана. прѣиде дроугын моужъ хоудъ  
и оумиленъ несын на рамоу своею знаме  
нѣ кр(с)тово. и видащенса <sup>1</sup> вси сѣи.

<sup>1</sup> Слово написано по подтертому, но, видимо, и внесенная правка, не ликвидировала всех искажений.  
Ср. в ВМЧ: видяще и вси святини (Стлб. 1902).



рѣша к нему ꙗко ты еси. им же зра(к)  
твоя въ разбойника естъ. и что е(с)  
знаменіе, еже носиши на рамоу тѣ  
м же ѿвѣщаа рече. право вѣрхсте ꙗко  
разбойникъ есмь былъ. всакия зло  
бы творѣ на земли и жидове ма на  
кр(с)тѣ вѣстѣюще ꙗко сѣомъ. и ви  
дахъ вса ꙗже з(д)ѣшасѣ. въ ран же и  
до кр(с)та сѣва на нем же творецъ всего  
соущества соущъ. и црѣ всемоган. про

Л. 311 об.

снхъ оу него рекы. помани г(с)и въ црѣстві  
и твоємъ и ꙗко тако пріемъ мѣтвоя  
мою. рече ми аминь. глѣю ти. ты дне(с)  
съ мною боудеши въ ран. и дастъ се  
знаменіе кр(с)тво рекы се неси грады  
въ ран. аще не оупоустити(т) тебѣ вноу  
трѣ вниити аггѣлъ стражъ раю. пока  
жи емоу знаменіе кр(с)тово и речеши  
к нему ꙗко іс. снѣ бжїи иже ннѣ на  
кр(с)тѣ распѣтъ естъ, посла ма. и е  
гда же то сътвори хъ рѣхъ къ аггѣлу.  
стражю ранскомоу. абїе ѿверзѣ  
въноутрѣ (в)веде ма. и посади ма ѡде  
снѣ раа рекѣ. да смотрю мало и аще ве  
съ рѡдѣ вниде члѣвскїи. и ѿцѣ ада  
мъ съ всѣми члѣды своими стѣми и  
праведными. иже оувидѣша х(с)а гѣ ра  
спѣта на кр(с)тѣ. си вса словеса оу разѣ  
бойника слышаща, преднїи ѿцы про  
рѡци. единѣмъ глѣсомъ рѣша. стѣ гѣ

Л. 312

всемогын ѿцѣ вѣчныи ѿцѣ ма(с)рдїемъ  
ты еси. честь и щедрость оучнѣкомъ.  
ѿцѣ щедрѡсти ранскыа. ты ны въ  
спѣтъ приведе въ вѣчныи жирь<sup>1</sup>. ꙗко

<sup>1</sup> Испорчено. Должно быть: вѣчный ж <м>иръ. Ср. в ВМЧ: вѣчныи живот (Стлб. 1903).

тѣ есть дшамъ нашимъ жизнь вечна(я)  
 аминь. и си соутъ бжѣскаа стѣа тинна.  
 ꙗже видѣхѡвѣ и слышѡхѡвѣ. азъ ка  
 ринъ, и лицешъ приснаа брата. вѣ  
 ще нѣ(с), на слово бесѣдовати и ины та  
 ины, г(с)на. ꙗко же послоушьствоуѣ ми  
 ханлъ. преднѣи миханлъ ре(ч) намъ. идѣ  
 та съ братѣю вашею въ иер(с)лимъ. бѣ  
 дита въ мѣтвахъ въпѣюще и славаще  
 въскр(с)нѣе г(с)а нашего їса х̄а. и ꙗже ѿ съ  
 мртѣи съ собою въскрси, и ни съ единѣ  
 мъ чѣкомъ бесѣдоуита. нѣ и боудета  
 ꙗко и нѣма. дондеже прѣидетъ годъ  
 да слово дастъ вама самъ г(с)ь, исповѣ  
 дати своего бжества. и сѣа тинны  
 исповѣда нама архааггѣлъ миханлъ.

Л. 312 об.

ити чресъ їврданъ. въ мѣсто юнѣе  
 и жировнѣе. тоу соутъ мнѡзи иже съ  
 нама въскрсоша, въ послоушьство  
 въскр(с)нѣа їса х̄(с)а г̄а нашего. имже то  
 лико триднѣвно есть намъ слово да  
 но. вѣ ꙗко же въскрсохѡвѣ изъ мртвы  
 хъ. пребыхѡвѣ (въ) іер(с)лимѣ великоую но  
 щь г(с)ню съ живыми оужикама наю,  
 въ послоушьствѣе г̄а нашего їѣ х̄а. и  
 крщени быхомъ въ стѣни їврданъ  
 стѣни водѣ. принимающе по единомъ  
 ризы бѣлы, и по триехъ днѣхъ пре  
 бывше, великоую нощь г̄ню. покро  
 венни соутъ облаки. и иже воскрсо  
 ша с нами. и преведены рече чресъ їв  
 рданьскоую рѣкоу. инѣцѣм же ви  
 дими соутъ<sup>1</sup>. си соутъ елико. заповѣ  
 да намъ г(с)ь. исповѣдати своего, бжѣ  
 ства тиннаа. дадите емоу похва

<sup>1</sup> В ВМЧ — инѣмъ же не видими сѣтъ.

лоу исповѣданїа. и поклананїе тво

Л. 313

ритє. и помилоуеть весь родъ вашъ.  
 ѿ самого га ншего ісѹ х̄а спса встѣхъ на  
 съ аминь. и потомъ вса іако исплъ  
 нистася пишуща въ (к)расна листы  
 книжныа, вѣстаста каринъ еже  
 писавъ въ листы книжныа вѣда  
 сть въ роукоу аннѣ и каіафѣ. и га  
 малилоу також(д)е и лицешь. иже  
 писав листы книжныа. вѣдасть в ро(у)  
 цѣ никодимоу іωсифоу. и абїе преш  
 бражена быста. бѣла зѣла. и бы  
 ста невидима к томоу. писмена же  
 ихъ вѣрѣтошася равна. ничим же  
 вѣще ни единѣм же писменемъ. си вси  
 дивни каринъ и лицешь рѣчь слыша  
 ще весь сънемъ іоудейскы. и меж(д)оу  
 собою рѣша. правдивъ еси. вса ѿ га  
 соутъ сотворена и блг(с)внъ г(с)ъ въ вѣки  
 вѣкомъ аминь. и внидоша вси ѿ со  
 нма съ великою скорбию, съ боѣзнію

Л. 313 об.

и съ страхомъ толкоущє прьси своѣ.  
 и иде кѣждо въ власть свою ихъ, си  
 вса исповѣданнаа и сътворенна соу(т)  
 ѿ іоудей въ сънмищихъ. іако тако  
 іωсифъ и никодимъ повѣдаста  
 кнѣю и самъ пилатъ писа вса іаже  
 сътворена соу(т). и повѣданна соутъ  
 ѿ ісѣ іоудеимъ. и положи вса слове  
 са яви въ книгахъ. и потомъ самъ  
 пилатъ посла книги въ градъ римъ  
 скии. кѣлавдію црю рекин. припо  
 нтѣскии пилатъ. къ црю клавдію  
 своему. истинно бы(с) и си самъ и  
 скоушихъ. жидове завиствомъ са

своимъ насладиша. а пристранѣи  
шоу моукоу въ безъчественоу мѡ  
чиша того ради. иже мѡтвѡ имѣша  
ѡци имѣ. дабы имѣ бѣ ихъ послаа  
ѡ нѣсе стго своего, иже ихъ же дѣлы  
црь наречетсѧ. и то же шбѣща ѡ двѣца

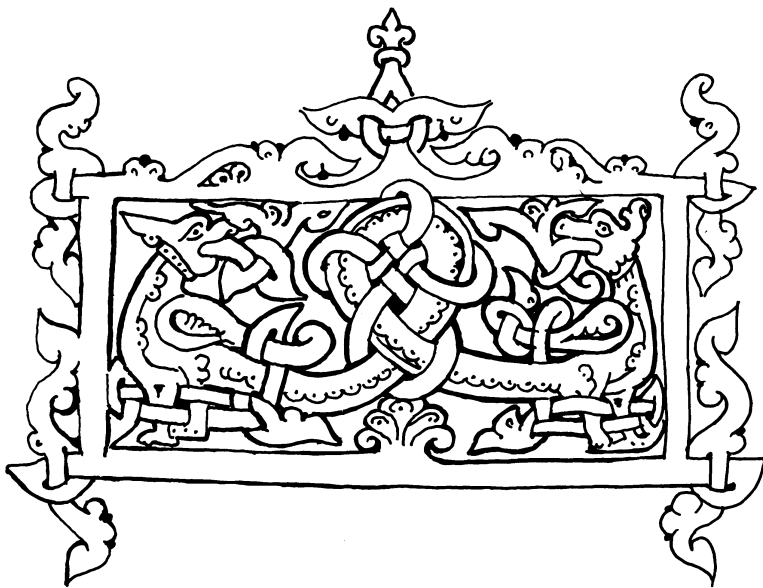
Л. 314

посла на землю. мнѣ кнѣю соущю іоу  
дѣшмъ. бѣ еврѣиски тѣгда посла и.  
и видѣша еврѣие слѣпы просвѣща  
юща. непріязни ѡ всѣхъ ѡгонаща.  
мртвы въскрѣшающа. заповѣда  
юща вѣтромъ, ходѣща соухама но  
гама по вѣнамъ морю и мнѡга дроу  
гаа знаменіѧ чюдесѣмъ творѣщимъ,  
и егда мнѡзи ѡ мрака іоудеиска сѣна  
бжїѧ соуща вѣровахоу. завидѣше про  
тивѡ емоу не сътѣрѣпѣша преднїи за  
кѡнници и книгѡчїи. фарисѣ(и) іоудѣ  
истини. имѣше же имѣ кнѣю преда  
ша. и дрѡгъ дроугъ ихъ къ мнѣ ш немѣ  
лжоущѣ рѣша велика его соуща, и про  
тивоу закѡноу ихъ творѣща. азъ же  
славесѣмъ ихъ вѣроу пахъ. тако соу  
щемъ и бивѣ предахъ въласть имѣ.  
шнїи же на кр(с)тѣ распаша и. и мртѡва  
погребѣше стражи приставиша ѡ

Л. 314 об.

слоугъ его и съвѣтникъ грѡбъ его хра  
нити. и запечатлѣнноу грѡбоу его,  
третїи днѣ въскресе ѡ грѡба. и то  
ль мнѡго воспѡлѣа безѡумїе ноуденско,  
даша слоугамъ моимъ мыто глѡущѣ.  
рѣцѣте оучїици тѣло его оукрадоша  
нощїю. слоугы же прїемше сребро мѡ  
чѣсти не можаахъ правды его, паже съ  
творенна бы(с). нѣ и абїе ѡ грѡба его въ

скрешеніе свѣдѣтельствоваахоу.  
Ѡ ноуден мыто пріемше повѣдаахоу.  
тѣм же наоучающе црл. да вси хъ си(х)  
іако не лжею мниши. глѹща лжамъ  
іоудѣискамъ. послахъ вл(д)чствоу  
вашемоу. всл іаже приключена соу(т)  
Ѡ іса во дворци моемъ. кончимъ прі  
ключеніа х̄а с̄на в̄жіа. емоу же слава  
чьсть и дрѣжава. ннѣ и пр(с)но и вѣ вѣ  
ки вѣкомъ. аминь;



**ЧТЕНИЯ ВОСКРЕСНЫЕ.  
ДЕЯНИЯ СЯТОЙ ТРОИЦЫ. СОТВОРЕНО  
КАРИНОМ [И] (Л. 280) ЛИЦЕОШЕМ<sup>1</sup>  
Благослови отче!\***

Глава 59

Во имя Святой Троицы начато о Деяниях [Господа] Спаса Нашего Иисуса Христа, их же нашел Феодосий — Великий Цесарь<sup>2</sup>. В Иерусалиме, в претории, при Понтийском Пилате<sup>3</sup> [совершенно это было], описано [же] было в известных книгах<sup>4</sup>.

В первый день месяца марта, в восемнадцатый год царствования Тиберия<sup>5</sup> в Риме, [во время] царствования в Галилее сына Ирода<sup>6</sup>, на восемнадцатый год управления советников<sup>7</sup> Руфина и [Ру]беллиона, на четвертый год и второе число<sup>8</sup> господства и священноуправления иудеев Иосифа и Каиафы<sup>9</sup> — как много и [вот что] написал после крестной муки Господней Никодим на еврейском языке<sup>10</sup>.

Анна и Каиафа, и Симон, и Фаддей, Гамаллиил, и Иуда Лев[ит], и Нефталим, Александр, Сергей и другие судьи<sup>11</sup> (Л. 280 об.) пришли к Пилату [свидетельствовать] против Иисуса, хуля [Его] от mnogой злой клеветы, говоря [так]: «Мы знаем, что [Он] Иосифа козника<sup>12</sup> сын, от Марии родившийся, а Сам называет Себя „Сын Божий” и „царь”. Но не это только, а и субботу оскверняет и хочет наших отцов закон исказить»<sup>13</sup>.

И сказал Пилат: «Что означает „то, что сделает”, и „хочет исказить”?» И отвечали ему [иудеи]: «Мы имеем закон: в субботу не исцелять никого — ни хромых, ни калек, ни глухих, ни страждущих от нечистого духа. А [Он] лечит их в субботу

---

\* Перевод С. В. Дегтева.

[Своими] злыми делами». Спросил их Пилат <sup>14</sup>: «Что здесь от злых дел?» И отвечали они: «[Он] соблазнитель есть и начальник козням, [именем] Вельзевула <sup>15</sup> изгоняет бесов — все [они] Ему покорны». Пилат же сказал: «Эти [бесы], не нечистым духом могут быть изгнаны, но только силой Божией» <sup>16</sup>. Сказали же иудеи Пилату: (Л. 281) «Просим твое величество: прикажи нам <sup>17</sup> близко стоять перед твоим судным [престолом] (т. е. на суде), чтобы выслушать [Его]».

Призвал Пилат десятника <sup>18</sup>, чтобы с истиной <sup>19</sup> тут же приведен был Иисус [на суд]. Выйдя вон, отправился десятник, узнал [Иисуса] и молился [Ему]. [Так как] платок нес [он] в руке своей, [то] распростер его [платок] по земле <sup>20</sup> и сказал: «Господи, зайди внутрь, ибо князь <sup>21</sup> повелел Тебя звать». И когда увидели иудеи, что сделал десятник, то возопили к Пилату, [так] говоря: «Почему [ты] не сообщил нам, прежде чем послал [за Иисусом] и [почему] приказал Ему внутрь зайти только с посланным [за Ним] братом десятником? <sup>22</sup> Ведь тот [десятник], увидев Его, молился Ему, и платок, [который он] держал в руке своей, распростер перед Ним на земле, и сказал Ему: „Господи, зовет тебя князь”».

Пилат же, призвав десятника, спросил того: «Почему так сделал?» И сказал ему десятник: «Когда я шел к Александру <sup>23</sup> (Л. 281 об.), увидел Иисуса <sup>24</sup>, сидящего на осле, и отроки еврейские зывали [к Нему]: „Осанна Сыну Давидову!” Одни держали ветки в руках своих, другие [же] постилали одежды свои, говоря: „Спаситель, Ты, в небесах святых грядущий во имя Господне”» <sup>25</sup>. Возопили же иудеи, говоря против десятника: «Отроки еврейские по-еврейски именовали [Его], а как же ты понял еврейский язык, будучи греком?» И сказал им десятник: «[Я] спросил у одного иудея, что означает [то], что [они] говорят по-еврейски, и он мне разъяснил». Тогда сказал им Пилат: «Точно скажите мне [то есть переведите] то, что кричали еврейские [отроки]?» Они же отвечали ему: «Так кричали <sup>26</sup>: „О, Господи Боже, исцели меня” или „О, Господи, спаси”». И сказал им Пилат: «Вы знаете и свидетельствуете [об этом] гласе святом [то есть обращении как к Господу], о котором отроки говорили. В чем же согрешил (Л. 282) десятник?». И промолчали [они].

И [тогда] сказал десятнику князь: «Иди за Ним и, каким [они] хотят законом <sup>27</sup>, введи Иисуса внутрь». Вышел же вон десятник и сделал таким законом <sup>28</sup>, как и прежде. И сказал [десятник] Иисусу: «Господи, войди внутрь, зовет Тебя князь». Когда же внутрь входил Иисус, [некоторые] из знаменосцев, которые носили знамена [то есть полковые знаки], преклонили знамена, знаменем как бы восславляя Спаса Иисуса. Когда увидели иудеи знамения знаменами <sup>29</sup> то, как преклонили они [то есть знаменосцы] их [в знак почтения], молясь Иисусу, [то] еще больше раскричались на знаменосцев. Пилат же сказал иудеям: «[Это ли не хвала?] <sup>30</sup> Ведь их [знамена] преклонены [в знак почтения и славят] Спасителя! Вопреки воле знаменосцев они сами поклонились и молились». Воспротивились иудеи Пилату: «Видели, (Л. 282 об.) как сами знаменосцы поклонились и молились Иисусу». И призвал князь знаменосцев и спросил их: «Почему так поступили?» [Они] ответили Пилату: «Мы — язычники и цесаря рабы. Каким образом должны молить [то есть славить] Его? Ведь мы держим знамена — [те же сами] поклонились и молились».

Пилат же сказал старейшинам собрания и начальникам полка их<sup>31</sup>: «Изберите вы самых сильных и крепких, чтобы передать им знамена». И исполнили приказ старейшины иудейские и избрали двенадцать мужей, которые могли держать знамена. И встали те перед князем. Пилат же сказал десятнику: «Выведи Иисуса из претории [то есть судилища] и введи [его] внутрь еще [раз] таким образом, как хотят [иудеи]. Вышли вон из судилища Иисус и десятник. И призвал Пилат тех, (Л. 283) кто держал знамена, кланяясь ими [знаменами] во здравие цесарей, и сказал им: «Те же, кто будет кланяться знаменами внутрь идущему Иисусу, лишатся голов своих». И приказал князь внутрь ввести Иисуса второй раз. И поступил десятник таким же образом, как и прежде. И много молил десятник Иисуса, чтобы шел [Он] по верху платка его, и прошел по нему [Иисус]. Когда же [Он] вошел внутрь, наклонились знамена и приветствовали Его.

Когда же Пилат увидел [это], то страх объял его. И когда [он] начал вставать с [пре]стола своего, то жена Пилата по имени Прокула<sup>32</sup> послала к нему [человека], который сказал: «Что тебе до мужа этого праведного? Много страдала и терпела из-за Него всю ночь». Отвечали же иудеи, говоря Пилату: «Смотри. Разве не говорили мы тебе, что Он чародей. Смотри. Он сон на жену твою навел».

Пилат же, призвав [Иисуса], обратился к нему: «Не слышишь ли [Ты], что эти против Тебя свидетельствуют, (Л. 283 об) а Ты ничего не отвечаешь?». Иисус же, отвечая, сказал: «Имеют власть, потому и говорят. Они же каждый имеют власть над своими устами, [поэтому] говорят злое и доброе [о том, что] сами видят». И на это некоторые старейшины иудейские так сказали Иисусу: «[Вот] что мы видим. Первое: от прелюбодеяния Ты рожден<sup>33</sup>. Второе: из-за Твоего рождения в Вифлееме Ирод младенцев убил<sup>34</sup>. Третье: отец Твой и мать Твоя Мария бежали в Египет, [ибо] им нет места упования в людях»<sup>35</sup>. Сказали же другие из предстоящих, смиряясь [то есть осторожно]: «Мы же не говорим, что [родился Он] от прелюбодеяния, ибо знаем, что обручена была Мария Иосифу, и не рожден [Иисус] от прелюбодеяния».

Обратился Пилат к иудеям, к тем, которые выступали [с обвинениями]<sup>36</sup>: «Ваше слово не есть истинно, как и сами говорят [некоторые] от народа вашего»<sup>37</sup>. [Тогда] сказали Пилату Анна и Каиафа: «Множество [народа] (Л. 284) вопиет, что [Иисус] от прелюбодеяния рожден и соблазнитель [то есть кудесник, чародей] есть. Знайте [же], что странные<sup>38</sup> ученики Его». Призвав же Пилат Анну и Каиафу, спросил: «Что есть „странные“?» Отвечали они ему: «[Странные] — языческие отроки. Ныне же странные — это иудеи. Они-то и говорят, что не рожден [Иисус] от прелюбодеяния». Лазарь, Ошренин<sup>39</sup> и Антоний, Яков, Герас<sup>40</sup>, и Самоил, Диак<sup>41</sup>, Диня<sup>42</sup> и Крисп, Агриппа, Омнесий и Иуда [сказали тогда]: «Мы странные. Только рождены мы как дети иудейские<sup>43</sup> и истину говорим. Знайте же — то было обручение»<sup>44</sup>. Призвал же Пилат [тех] двенадцать мужей и велел им: «Поклянитесь вы здоровьем цесаря, что не рожден Он от прелюбодеяния, если истину говорите». [Они] же сказали Пилату: «Закон имеем не клясться<sup>45</sup>, ибо это грех — клясться здоровьем цесаря. Если не[правда] то, что мы сказали, то должны [мы] умереть». (Л. 284) Подтвердили Анна и Каиафа Пилату: «Двенадцать [человек]



свидетельствуют, что не рожден [Он] от прелюбодееяния. [На самом деле] соблазнитель [то есть чародей] он, а еще называет себя Сыном Бога и царем. Мы же не верим [в это]».

И приказал Пилат полку воинов выйти, кроме двенадцати мужей, которые сказали, что не рожден [Иисус] от прелюбодееяния. [А] Иисусу приказал остаться. Сказал же им Пилат: «Почему, — сказал, — хотят Его убить?» [Они] отвечали ему: «Гнев [на Него] имеют, потому что [Он] в субботные дни исцеляет». Сказал Пилат: «За добрые дела хотят Его убить». И согласились [они]: «Ей, господин».

Пилат же, разгневавшись, вышел из судилища и обратился к [собравшимся]: «Свидетелем беру солнце<sup>46</sup> и клянусь всем, что ни единого греха не нашел в человеке сем». И возразили в ответ иудеи: «Если бы не был Он злодей, не передали бы тебе Его». Пилат в ответ предложил: (Л. 285) «[Тогда] возьмите вы Его и по закону вашему судите Его». Сказали же Пилату иудеи: «Невозможно нам [судить Его]. Ибо нам заповедал Бог: „Не убий”»<sup>47</sup>. Когда же Пилат вошел в судилище [то есть преторию], еще раз призвал одного Иисуса и обратился к Нему: «Ты ли царь Иудейский?» Отвечал Иисус Пилату и сказал: «От себя ли ты говоришь, или тебе обо Мне сказали?» Отвечая Иисусу, Пилат сказал: «Разве я иудей и рода Твоего? Старейшины и священники предали Тебя мне. Что Ты сделал?» Отвечая ему, Иисус сказал: «Царство Мое не от мира сего. Если бы от мира сего было бы царство Мое, слуги Мои воспрепятствовали бы и не предан был бы [Я] иудеям. Теперь знай, что царство Мое не от мира сего». Спросил Его Пилат: «Царь ли Ты?» Отвечая, Иисус ему сказал: «Ты говоришь, что царь Я. Я для того родился и для того пришел, (Л. 285 об) чтобы всему миру свидетельствовать о мире и обо всем, что есть от истины, [и об этом] свидетельствует глас Мой». Ответил ему Пилат: «Что есть истина?» Сказал ему Иисус: «Истина от небес есть». Спросил [тогда] Пилат: «В земном есть ли истина?» Сказал Иисус Пилату: «Того, кто говорит о путях истинных, как будут судить те, кто имеет власть на земле?»<sup>48</sup>

И, оставив Иисуса внутри судилища, Пилат [сам] вышел к иудеям, говоря им: «Я ни одного греха не нашел в человеке этом»<sup>49</sup>. Обвиняли Его иудеи: «Он сказал: „Могу церковь разрушить и в три дня построить ее”»<sup>50</sup>. И спросил их Пилат: «Какую церковь?» [Они] ответили ему: «Ту, [которую] создал Соломон за сорок шесть лет, [про] ту говорил: „Разорю и в три дня воздвигну”». И тогда заявил им Пилат: «Не повинен я в крови [праведного] человека сего, которого вы видите». [И согласились с радостью иудеи]: (Л. 286) «Кровь его на нас и на детях наших»<sup>51</sup>.

Призвал же Пилат старейшин и священнослужителей и объявил им тайно: «Не делайте [как задумали], но знайте, что клеветуют на Него. Не нахожу вины смертной в избавлении от болезней в субботу»<sup>52</sup>. [Они] отвечали <...> Пилату: «[Коли] на цесаря возводит хулу, [значит] повинен смерти и [также повинен смерти и тот, кто] на Бога возводит хулу»<sup>53</sup>.

Приказал Пилат выйти вон иудеям из судилища. И позвал Пилат Иисуса и обратился к нему: «Что мне делать с Тобой?» Отвечал же Иисус Пилату: «[Делай то], что было [пред]сказано». Спросил Пилат Иисуса: «Что было [пред]сказано?» Объя-

яснил Иисус: «Моисей и пророки писали о муке этой<sup>54</sup> и о воскресении Моем». Услышав [же это], иудеи заявили Пилату: «Какое же еще большее [бого]хульство надо услышать?»<sup>55</sup> Предложил Пилат иудеям: «Если эти слова есть хула, то возьмите Его и ведите в собрание (*Л. 286 об.*) ваше и по вашему закону судите». И отвечали иудеи Пилату: «Закон наш гласит: „Если человек против человека согрешит, то повинен принять сорок девять [ударов бича]»<sup>56</sup>. Если [же] на Бога хулу возводит, то да будет побит камнями»». Предложил им Пилат: «Если слова эти есть хула, то возьмите вы Его и по закону вашему судите»<sup>57</sup>. Сказали иудеи Пилату: «Мы хотим [Его] на кресте распять». Объявил им Пилат: «Нехорошо [это]». И, оглядевшись, услышал князь вопль вокруг стоящих людей и увидел многих плачущих иудеев. И сказал [Пилат]: «Не все множество [т. е. не большинство иудеев] хотят его убить». И возразили старейшины иудейские Пилату: «Так как пришло больше [тех, кто осуждает Его], пусть умрет». Спросил Пилат иудеев: «Что же Он сделал, чтобы умереть?» [Они] сказали ему: «[Он] назвал себя Сыном Божиим и царем»<sup>58</sup>.

Никодим<sup>59</sup> же, некий муж, (*Л. 287*) стал пред князем и молвил: «Прошу милосердия твоего. Повели мне говорить простыми словами». Разрешил ему Пилат: «Говори». Никодим сказал: «Я спросил старейшин священнослужителей и все собрание иудейское: „Какую [вину] ищите в этом человеке? Человек этот сотворил много знамений истинных<sup>60</sup>, которых никто другой не сотворил. Что Он сделал? Отпустите Его. Не творите зла. Если Он от Бога, то [будут] стоять знамения эти, если Он от человека, то [будут] разрушены [знамения эти]. Моисей послан был от Бога в Египет и сотворил знамения, как сказал ему Бог, пред Фараоном царем египетским<sup>61</sup>. И были врачи исцеляющие — Омнос и Мандрис<sup>62</sup>. Сотворили [они] знамения [такие же], какие сотворил Моисей. И почитали их в Египте как богов. Но те знамения, которые они сотворили, не были от Бога, и погибли (*Л. 287 об.*) они и те, кто верил им. А теперь отпустите человека этого. Отпустите, [ибо] не повинен Он смерти»»<sup>63</sup>. Возразили же иудеи Никодиму: «Ты ученик Его и [поэтому] слово в защиту Его говоришь». И ответил им Никодим: «И князь стал учеником Его, если слово в защиту Его говорил?». Сказали же иудеи: «Не поставил тебя царь над честною этой честью [то есть судить это собрание]». Скрежетали же зубами на Никодима, говорящего правду: «Если Его правду принимаешь, то прими и участь Его». И согласился Никодим: «Аминь. Если так называюсь, путь будет так. Принимаю то, что иудеи сказали».

И другой некий [человек], вскочив, обратился к Пилату: «Позволь мне слово сказать». И велел ему Пилат: «Что хочешь, говори». И [он] сказал: «Я тридцать восемь лет лежал на постели день и ночь по причине болезни от рождения. Когда же пришел Иисус (*Л. 288*) в Иерусалим, многих косноязычных, прокаженных и [другими] болезнями одержимых [Он] исцелял. Один юноша носил меня на постели и принес меня к Нему. И увидел меня Иисус, и пожалел меня, и слово сказал мне: „Встань, возьми носилки свои и иди”». Сказали же иудеи Пилату: «Спроси его, какой был тогда день, когда исцелил его». Исцеленный же ответил: «Суббота». Сказали же иудеи Пилату: «Видишь, как мы [Его] уличили: в субботу исцеля-

ет и болезни изгоняет». И другой некий [человек] вскочил и свидетельствовал: «[Я] слеп от рождения был. Голос слышал, а никого не видел. И когда шел мимо Иисус, [то я], возопил гласом великим и просил [Его]: «Помилуй меня, Сын Давидов». И смилостивился [Он] надо мной и возложил руки свои на глаза мои, и я прозрел». И другой [человек] вскочил и поведал: «Глухой был, и [Он] исцелил меня словом своим». И еще другой вскочил и сказал: «Прокаженный был, и [Он] очистил меня словом своим». И рассказала некая женщина по имени Боронция<sup>64</sup>: «Истекала кровью двенадцать лет, и когда [я] коснулась только одежд Его, то прекратилось кровотечение мое»<sup>65</sup>. Возразили [тогда] иудеи: «Закон имеем не приходить [женщинам] в свидетельство». И другие некоторые мужи [и жены] из собрания иудейского возопили и сказали: «Этот человек — пророк: [бесы] Ему подчиняются». Пилат же тех, кто говорил, вопрошал: «Почему же учителям вашим не подчиняются?» [Они же] отвечали Пилату: «Не знаем».

А другие поведали Пилату, что Лазарь умер, и воскресил его [Иисус] после четырех дней [пребывания в] гробу<sup>66</sup>. Услышав это, потрясен был князь и сказал собранию иудейскому: «Для чего вам проливать кровь безгрешную?» И призвал Пилат Никодима и двенадцать мужей, которые говорили, что не рожден [Иисус] от прелюбодеяния, и спросил: «Что (Л. 289) мне делать, из-за Него мятеж будет в народе?» [Они] ответили ему: «Не знаем, сами видят [то есть судят и решают]».

Еще раз Пилат созвал все собрание иудейское и предложил им: «Наступают дни опресноков. Отпущу [на волю] вам узников. Есть у меня в темнице знаменитый разбойник по имени Варавва: или Иисуса [отпущу], в Нем же ни одного греха не нашел смертного, [или Варавву]. Кого захотите, отпущу вам»<sup>67</sup>. Возопили иудеи: «Варавву отпусти нам»<sup>68</sup>. Спросил их Пилат: «Что делать мне с Иисусом, называемым Христом?» [Они] сказали: «Пусть распят будет»<sup>69</sup>. И еще сказали иудеи: «Не будет приятно кесарю, если Того отпустишь, который назвал Себя — Сын Божий и царь». И пригрозили ему: «Ты Того [то есть Иисуса] хочешь царем видеть, а не кесаря»<sup>70</sup>. Тогда преисполнился Пилат ярости и сказал им: «Всегда люди ваши крамольные были, вам [по душе] более [они, чем] проповедники». (Л. 289 об.) Отвечали иудеи, говоря: «Да, нам [по душе]»<sup>71</sup>. Заявил же им Пилат: «Бог ваш, который избавил [вас] от рабства египетского, и через море провел как по сухой земле, и в пустыне, [чтобы] накормить [вас], сотворил вам манну, которую называют небесной пищей, и птиц [сотворил], и вывел вам из камня воду и напоил вас, и закон дал вам. Но вы после всего этого прогневили Бога вашего и изваяли тельца себе [в качестве] бога. И прогневался ваш Бог и хотел уничтожить вас, и умолил [Его] за вас Моисей, и не умерли вы»<sup>72</sup>. А теперь вы говорите, что я действую во вред кесарю». И, когда встал Пилат от кресла судилища, желая выйти вон, возгласили иудеи, говоря ему: «Кесаря признаем царем, а не Иисуса. Ему же волхвы дары приносили, как царю. Услышал же Ирод от волхвов, что царь рожден, хотел убить Его. Все это узнав, отец Его Иосиф взял Его и мать Его и бежал в Египет. Услышав же все это, (Л. 290) Ирод погубил детей еврейских, которые ро-

дились в Вифлееме»<sup>73</sup>. Когда же услышал слова эти [Пилат]\*, то испугался и [приказал замолчать] кричащим [иудеям]. И спросил Пилат: «Тот ли это есть, которого искал Ирод?». «Да, тот и есть, кого искал Ирод». [Тогда] принял Пилат воду и вымыл руки свои перед народом, говоря: «Видите, что не повинен я в крови этого святого»<sup>74</sup>. И ответили иудеи, говоря: «Кровь Его на нас и на детях наших»<sup>75</sup>. Тогда Пилат приказал поставить [Иисуса] перед своим креслом судилища, где он сидел, и [так объявил о своем решении].

**Речь Пилатова против Иисуса**<sup>76</sup>: «Выяснилось Твое царское происхождение»<sup>77</sup>. Поэтому объявляю решение [суда]. Первое: бичевать Тебя по суду [согласно решению] главных старейшин (*Л. 290 об*) честных<sup>78</sup>. Далее: постановляю — распять Его на кресте! В то место пусть идет, которое назвал Он<sup>79</sup> царским владением Своим, и два клеветника [то есть преступника] с Ним [будут казнены], их же имена <...><sup>80</sup>.

[Вот] вышел Иисус из вещницы и два разбойника с ним. И когда прочие пришли на место [казни], совлекли с [Него] одежды Его, и одели Его в плащ, и венец терновый возложили на голову Его<sup>81</sup>. Также и двух разбойников возвели [на место казни] вместе с Ним: Дижма [то есть Дидим] — по левую [руку] от Него и Геста — по правую [руку] от Него<sup>82</sup>. Иисус же сказал: «Отче, прости их, ибо не ведают, что делают»<sup>83</sup>. И разделили между собой одежды<sup>84</sup> Его стоящие [тут] люди, и насмеялись над Ним старейшины и судьи [иудейские], между собой злослова: «Других исцелял, теперь [пусть] исцелит себя Сам. Если Сын Бога Ты, слезь с креста». Насмеялись [над Ним] и слуги, [которые] пришли [и] принесли уксус с желчью, чтобы напоить Его, (*Л. 291*) так говоря: «Если Ты царь, избави себя Сам»<sup>85</sup>. И взял слуга Логина<sup>86</sup> копье и пронзил ребра Его. И вышла из ребер Его кровь и вода<sup>87</sup>. И приказал князь [то есть прокуратор] на трех языках надпись сделать: по-еврейски, по-гречески и на латыни [где написано] то, что решили иудеи: «Это есть царь иудейский»<sup>88</sup>.

Один из распятых [с Иисусом] разбойников, по имени Геста, обратился к Нему [то есть к Иисусу]: «Если Ты Христос, избави себя Сам и нас избави». Отвечал же Дижма тому [разбойнику], возмутясь: «Не боишься ли ты Бога? Ты в том же суде. Ибо нас по справедливому и должному [суду] казнят] и то, как мы поступали, так и с нами поступают, а этот ничего злого не делал». А потом, когда разозлил друга своего, взмолился к Иисусу: «Помяни, Господи, меня в царствии Твоем». Отвечая, Иисус сказал ему: «Аминь, говорю тебе, сегодня же будешь со мной в раю»<sup>89</sup>.

Был же уже час шестой. И тьма наступила до часа девятого, (*Л. 291 об.*) солнце померкло, и разодрался занавес [в храме Соломона] на две части от верха до низа. И возопил Иисус криком великим, говоря: «Или или лима цавахтани». Что означает: «В руки твои, Господи, предаю дух Мой»<sup>90</sup>. И, сказав [это], испустил дух. Увидел же десятник<sup>91</sup> случившееся, [и] прославил Бога, говоря, что сей муж пра-

\* В подлиннике в этом месте по ошибке писца: вместо слова Пилат стоит Ирод.

веден был. И все люди, вокруг стоящие, смутились, увидев чудеса, которые произошли. [И], бия себя в грудь, возвратились назад<sup>92</sup>. Сотник же рассказал князю, что произошло. Услышав же [это], князь сильно опечалился и не ел и не пил в тот день. И призвал Пилат иудеев [и] сказал им: «Видели ли [вы], что исполнилось сказанное?» [Они же] отвечали князю: «Затмение сотворено солнцу по волшебству»<sup>93</sup>.

Все знающие Его и женщины, (*Л. 292*) последовавшие за Ним от Галилеи, стояли вдалеке и видели все это. Некий человек по имени Иосиф, уроженец Аримафеи<sup>94</sup>, города иудейского, не [желая] терпеть пожелания и клеветы иудейские<sup>95</sup>, пошел и, [ожидаая царства Божия], попросил Пилата и выпросил у него тело Иисуса. И, сняв Его с креста, обвил Его чистым полотном и положил Его в гроб новый, в нем же никого [еще] не хоронили<sup>96</sup>. [Когда] услышали иудеи, что тело [Иисуса] выпросил Иосиф, [то] искали его и двенадцать человек, [те], которые говорили, что не рожден [Иисус] от прелюбодеяния, и Никодим, и другие многие, которые стояли перед Пилатом и добрые дела [Иисуса] добрые раскрывали.

И [вот] один Никодим явился к тем, кто были прежде судьями [Христа]. Придя к ним, [он] сказал им: «Почему вы вошли в вещницу?»<sup>97</sup> [Они] отвечали ему: «А ты как вошел в вещницу? Ты был покорен Христу. Пусть участь Его будет твоею (*Л. 292 об.*) навеки». Отвечал Никодим: «Аминь, аминь». Потом Иосиф явился к ним и сказал: «Не знаете ничего против меня. Это я попросил у Пилата тело Иисусово. Посмотрите в гроб, куда я положил Его, [ибо я] повил Его в чистое полотно и привалил камень к двери гроба. Вы же не благое сотворили [этому] праведнику и [ничего] не понимаете, но на крест Его возвели и [истязали]»<sup>98</sup>. Услышав это, судьи взяли Иосифа и приказали ему спастись<sup>99</sup> пред собой, пока [не пройдет] день субботний. И [они] сказали ему: «Знай, что время неподходящее, чтобы сделать [что-либо] с тобой, ибо суббота началась. Знаем, что не [можешь ты быть казнен и] погребен. Разве что дадим тело твое птицам небесным и зверям земли [на съедение]. Это слово подобно [слову] Галиада Великого, который поносил Бога Живого (*Л. 293*) и святого Давида. [Ибо] сказал Бог, [говорящий] через пророков: „Мне отмщение, Я отплачу“, и [еще так]: „Раздеру вас в сердце [Моем]”». Ведь умыл руки свои [Пилат] пред солнцем, говоря: «Чист я от крови человека этого [праведного], [и это] вы увидите». И отвечая, вы сказали: «Кровь Его на нас и на отроках наших. Так вы сказали».

Услышав же слова эти, иудеи очень разгневались и, взяв Иосифа, держали его взаперти в темнице, в которой не было [даже] оконца. И закрыли темницу ключом. Анна и Каиафа, сторожей приставив, собрали на совет законников и служителей, чтобы быть вместе всем до [окончания] субботы, и совещались [они], какою смертью убьют Иосифа. Когда же собрались все, приказали Анна и Каиафа привести Иосифа. [И, когда пришли за Иосифом в темницу], увидели, что знаки [печати, которыми были опечатаны двери] были целы (*Л. 293 об.*), а когда отворили двери, то не нашли [Иосифа в темнице]. Это услышали все и онемели, видевшие же [пустую темницу] испугались, ибо знаками [печатами] опечатали темницу и имели ключи [от дверей] Анна и Каиафа<sup>100</sup>.

Когда все [это] увидели, тогда некто от слуг, которые охраняли гроб, вошел в собрание и поведal: «Когда мы стерегли гроб Иисуса, [вдруг] произошло землетрясение и мы увидели ангела Божьего, [увидели], как отвалил [он] камень от гроба и [как] сидел на нем. Вид же его был подобен молнии, а одежды его [были подобны] снегу. И от страха мы сделались как мертвые, [потом] услышали [мы] ангела, говорящего женам, которые пришли к гробу Иисусову: „Не бойтесь вы. Знаю, что Иисуса ищете, который на кресте распят был. Он воскрес, как было предсказано. Придите и посмотрите на место, где [Он] положен был. Скорее идите и сообщите ученикам Его, что [Он] (Л. 294) воскрес из мертвых и упредит вас в Галилее, там Его увидите. Так говорю вам!“». И созвали иудеи всех слуг своих, которые охраняли гроб Иисусов, и спросили: «Кто женщины эти, с которыми ангел говорил? Почему вы их не схватили?» Отвечали [им] слуги: «Не знаем, что за женщины. Мы были как мертвые от страха перед ангелом. Как мы могли взять женщин тех?» Сказали же иудеи: «Жив Господь, не верим вам». И отвечали слуги иудеям, [так] говоря: «Как вы в великие чудеса, творимые Иисусом, [все Его деяния] видели и слышав, не поверили [Ему], а нам поверите? Хорошо вы сказали, что жив Господь. Воистину жив есть Господь, который на кресте [был] распят [вами]. И мы слышали, что Иосифа, который похоронил тело Иисусово, вы заключили в темницу и запечатали [ее так же, как вы запечатали гроб]. (Л. 294 об.) Дайте нам Иосифа, которого вы затворили в темнице, а мы дадим Иисуса, которого во гробе сторожили». И отвечали иудеи, говоря: «Иосифа мы отдадим, дайте вы Иисуса. Иосиф в городе своем, в Аримафее». Отвечая, слуги сказали: «Если Иосиф в Аримафее, то Иисус в Галилее, как [это мы] слышали от ангела, говорящего с женщинами, которые пришли к гробу Иисусову». Услышав это, иудеи испугались, говоря друг другу: «Когда будут слова эти услышаны, то все уверуют в Иисуса». И, собрав великую мзду, дали [ее] слугам, повелев: «Говорите, что к вам, спящим, пришли ученики Иисусовы ночью и украли тело Его. А если это услышано будет у Пилата князя, мы объясним ему и вас оправдаем [перед ним]». Слуги же, взяв мзду, так говорили, как (Л. 295) иудеями научены были. И известно стало всем слово их.

И один законник по имени Финеес, и Дамоистр<sup>101</sup>, а также Агасий, втроем пришли из Галилеи в Иерусалим и сказали перед законниками и всем собранием их: «Иисуса, которого вы на кресте распяли, [мы] видели и вместе с Ним одиннадцать апостолов Его. [Видели] их разговаривающими и сидящими на горе среди масличных деревьев, и [Он] говорил им: „Идите по всему миру, проповедуйте всем людям, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа. Тот же, кто имеет веру и крестится, спасен будет“<sup>102</sup>. И когда [Он] это говорил ученикам своим, [мы] видели, как Он вверх поднимался, на небо». Это услышав, первосвященники, старейшины и служители так мужам тем молвили: «Славьте Бога Израилева, молитесь Ему, [чтобы подтвердить], что истинно то, (Л. 295 об.) что вы видели и слышали». Отвечая, [они] сказали [так]: «Жив Господь Бог отцов наших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, слышали Иисуса, разговаривающего с учениками своими, и видели Его, поднимающегося ввысь, на небо, и истину сказали». Велели

им евреи: «Молчите и никому не говорите этого». И, отвечая, три мужа сказали [так]: «Если слова, которые [мы] слышали от Иисуса, [и то, что] видели [Его], поднимающимся на небо, скроем — согрешим». Напрасно уговаривали их законники и хранители закона Господня и клятвенно уверяли: «Уже никому не нужно слово это, которое говорили вы нам о Христе». И умолили [их], и дали им мзду великую, и послали трех мужей, чтобы проводили их в землю их<sup>103</sup>.

Иные же законники остались в Иерусалиме. (*Л. 296*) И собрались все иудеи, [и спорили] между собой, и подняли великий крик, говоря: «Знамение в Иерусалиме». Анна и Каиафа успокаивали себя [и других]: «Почему слугам, стерегущим гроб Иисуса, [мы] должны верить, когда рассказали нам, что ангел отвалил камень от гроба [Иисуса]. Им так сказали ученики [Иисуса] и дали им дары многие, чтобы [они] так рассказали, а [сами] взяли тело Иисуса. И то знайте, что нельзя верить странному [то есть новообращенному] ни в едином слове. Ибо они и от нас приняли мзду обильную и потом, как мы учили их говорить, так всем и рассказывали. Нам ли верите или ученикам Иисусовым?» И, встав, Никодим сказал: «Правильно говорите, дети Израилевы<sup>104</sup>. Вы слышали все, что рассказывали те трое мужей. Присягну в [том] по закону Господню. Те [мужи] сказали, что видели Иисуса, беседовавшего с учениками своими на верху горы масличной, (*Л. 296 об.*) и видели Его возносящимся на небо. Учит нас Писание, что блаженный пророк Илия<sup>105</sup> вознесен был [на небо]. И когда спросили Елисея дети пророка: „Где отец наш, Илия?“, — [он] сказал им, что восхйщен был [их отец]. И сказали дети пророка ему: „Может быть, дух его взял и посадил его на горе Израилевой? Разве, если захотим с мужами вокруг горы Израилевой пройти, то неужели не найдем его?“ И внял им Елисей, и ходил с ними два дня, и не нашли его [Илию]<sup>106</sup>. А теперь послушайте меня, дети Израилевы, и пошлите человека в горы Израилевы. Если не взял дух Иисуса и если найдем Его, [то] сотворим казнь».

И понравился всем людям совет Никодима<sup>107</sup>. И послали мужей, и искали, и, не найдя Иисуса, назад вернулись. [И рассказали посланцы]: «Когда вокруг ходили мы, не нашли Иисуса, но только (*Л. 297*) нашли Иосифа в своем городе Аримафея»<sup>108</sup>. Это услышав, верховные законодержцы и все люди взвеселились и славили Бога Израилева, что найден был Иосиф, которого заключили в тюрьму, а когда пришли [за ним], то не нашли [его там]. И созвали великое собрание. И советовались верховные священники: «Каким законом можем привести Иосифа к нам и говорить с ним?» Взяв лист книжный, [они] написали Иосифу, говоря [так]: «Мир тебе и близким твоим. Всем мир. Знаем, что согрешили на Бога и на тебя. Прости и приди к отцам твоим. Удивляемся все избавлению твоему. Знаем, что проклятым советом замышляли против тебя, [но] Господь принял тебя и избавил тебя от проклятого совета нашего. Мир тебе, господи, Иосиф, честный отец».

[По постановлению] этого собрания (*Л. 297 об.*) избрали семь человек, друзей Иосифа, и велели им: «Когда придете к Иосифу, поприветствуйте с миром [его] и отдайте послание». И пришли мужи к Иосифу, и приветствовали его, и мирно отдали ему послание. Когда прочел Иосиф книжицу, произнес: «Свят, Господь, что

избавил [меня от] зла, и да не будет пролита кровь моя. Свят, Господь, что покрыл меня крыльями своими». И поцеловал Иосиф мужей [и] принял их в дом свой. И на другой день [Иосиф] сел на осла своего, и отправился с ними, и достиг Иерусалима. И когда слышали [об этом], [то] все евреи устремились навстречу ему, приветствуя [его] и говоря [так]: «Мир отечеству твоему, отец Иосиф». И отвечал им Иосиф, говоря: «Мир всем собравшимся». И целовали Иосифа все. И принял его Никодим в дом свой, сделав большой прием [ему]. В другой день [принимали его] Анна и Каиафа. В пятницу Никодим сказал Иосифу: *(Л. 298)* «Исповедуйся Богу Израилеву. Расскажи нам все, о чем будешь спрошен. Ибо не радуемся тому, что похоронил [ты] тело Иисусово<sup>109</sup>. Когда же, затворив тебя в темнице, [там тебя] не нашли, то удивлялись мы [этому] очень. [И держали гнев], пока тебя не приняли верховные [первые] от Бога. Поведай нам все, что с тобой произошло». И, отвечая [им], Иосиф сказал [так]: «Когда меня заперли в пятый день от вечера, когда стоял [я] на молитве в полночь субботы, открылась темница на четыре угла, и увидел [я] Иисуса, подобного свету молнии. И от страха упал ниц на землю. [Он] же, взяв меня за руку, поднял меня с земли и облил меня обильно водой и, утерев мне лицо, облобызал меня со словами: „Не бойся, что Я умер. Смотри — это Я”. [И я] увидел Его и промолвил: „[Ты] учитель Илия”. И сказал [Он] мне: „Я не Илия, но Я Иисус, *(Л. 298 об.)* тело которого [ты] положил во гроб”. И [я] сказал Ему: „Покажи мне гроб, куда положил Тебя”. И [Он], взяв меня за руку мою, привел меня на место, куда [я] положил Его. И [Он] показал мне полотно и платок, которым [я] голову Его обвил [прежде]. Тогда понял [я], что [это] — Иисус и молился Ему, и напутствовал [Он] меня: „Святой грядый во имя Господне”. И, держа меня за руку мою, [Он] отвел меня в Аримафею в дом мой и сказал мне: „Мир тебе, пока до сорока дней не отходи от дома своего. Я же иду к юнейшим [то есть ученикам] моим”»<sup>110</sup>.

Когда все это слышали первосвященники и другие законодержцы и служители, [то] содрогнулись, и потрясены были, и как мертвые пали на лица свои на землю и, вздыхая, друг друга вопрошали: «Что [означает] знамение, которое произошло в Иерусалиме? [Мы ведь] знаем отца и мать Иисусовых». Один служитель сказал: «Я знал, что отец Его и мать Его были богобоязненны *(Л. 299)* и молитву всегда в церкви милостивую [совершали], жертву всесожжения принося Богу Израилеву. И когда принял великий законник<sup>111</sup> Симеон [Иисуса], держа [Его] на руках, то сказал Ему: „Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыка, по слову Твоему с миром, ибо видели очи мои спасение Твое, которое приготовил [Ты] пред очами всех людей. Свет в откровение язычникам и в славу людей Твоих Израиля”. Также он благословил Марию, мать Иисусову, и предсказал ей: „Говорю тебе, отрок этот поставлен в падение и воскресение многим, в знак противления<sup>112</sup> и тебе самой копые душу пронзит, и тогда явится<sup>113</sup> многих сердец [тайное] помышление”»<sup>114</sup>.

Тогда решили все евреи: «Пошлем за теми тремя мужами, [которые] сказали, что видели Его с Его учениками на горе Масличной». Когда же сделали так, то их [то есть призванных мужей] спросили. *(Л. 299 об.)* Отвечая же одними устами, [они] сказали: «Жив Господь Бог Израилев, ибо [мы] видели Иисуса с Его учени-



ками и [Его самого] возносящимся на небо». Тогда Анна и Каиафа разделились друг с другом и расспрашивали [их] по одному, [и] каждый по отдельности одним умом истину сказал, что видел Иисуса, вверх возносящегося, на небо. Тогда Анна и Каиафа размышляли [так]: «Закон наш гласит: „В устах двух или трех свидетелей всякое слово истинно”<sup>115</sup>. Что же скажем им [то есть людям иудейским]? [Скажем ли] что блаженный Енох возлюблен [был] Богом и взят был словом Божиим, и блаженного Моисея не найдено [было погребение]. Смерть Илии пророка не была изобретена<sup>116</sup>. Иисус был передан Пилату, бит, и оплеван, и терновым [венцом] венчан, и копьём прободен, и на перекладине деревянной повешен был, и мертв был, и тело его отец честный Иосиф вложил в гроб новый, и [теперь же] он исповедует, что видел [Его] с живыми. И другие (*Л. 300*) три мужа рассказывают, что видели Его с Его учениками на горе Масличной, возносящимся ввысь на небо».

Встав, сказал Иосиф Анне и Каиафе: «Истинно и сильно [вы] удивляетесь [тому], что слышали [свидетельства, как] видели Иисуса [сначала] мертвым, а [потом] живым, возносящимся на небо. Право, нужно ли удивляться [этому], ведь [Он] многих воскресил из мертвых, от гроба [сделал] живыми, и [другому] многому, виденному в Иерусалиме, [надо ли удивляться]?<sup>117</sup> А теперь послушайте меня. Все мы [знали] великого законника<sup>118</sup>, блаженного Симеона, который принял Иисуса отрока руками своими. И тот самый Симеон имел сыновей — двух братьев. И мы все над [местом] упокоения и погребения их<sup>119</sup> были. Придите и посмотрите: отворен их<sup>120</sup> гроб, ибо [они] воскресли, и находятся в городе Аримафея, [и живут вместе, проводя время в молитвах. Они живы], и только слышно, что они вопиют [в молитвах], но ни с кем не говорят, (*Л. 300 об.*) а только молчат как мертвые. Давайте пойдем к ним со всем почтением, и смирением, и кротостью, и приведем их к нам. И умолим их, чтобы рассказали о воскресении ничего не тая»<sup>121</sup>.

Это услышав, все взвеселились. И когда пошли [туда] Анна, Каиафа, Никодим, Иосиф и Гамалиил и не обнаружили их погребенными, [то] отправились в город Аримафея и там их нашли, в молитве коленопреклоненных. И облобызали их со всею честью<sup>122</sup> и, претерпевая всяческие страдания, привели их в Иерусалим, в собрание. И, затворив двери и взяв Закон Господень, положили [Его] на руки их, говоря [так]: «Заклинаем вас Богом Адонаем<sup>123</sup>, Богом Израилевым, что стоит в законе и пророках, если в Того Сущего верите, что [Он вас] воскресил из мертвых, [то] (*Л. 301*) расскажите нам, как вы воскресли из мертвых». Эту клятву услышав, Карин и Лицеош<sup>124</sup> вострепнулись телом, и смутились, и вздохнули сердцем<sup>125</sup>. Вместе [они] на небо посмотрели, сотворили знамение Христово перстами своими, на языке своем как бы тайно говоря<sup>126</sup> [следующее]: «Дайте нам красивый<sup>127</sup> листок, напишем на [нем], что видели». И дали им [это], и сидели они отдельно и так написали: «Иисус Христос! [Ты, который] из мертвых воскрес в жизнь, [смертью смерть поправ, будучи распятым на кресте]. Ты приказал рабам Твоим никому не рассказывать о силе неведомой Божества Твоего, которая [была сразу] в аду преисподнем<sup>128</sup>. [Теперь окончилось время молчания], когда мы были со всеми

отцами нашими посажены в глубокую бездну, во тьме кромешной дерзко <sup>129</sup> объявился образ золотой, с лицом (*Л. 301 об.*) лучистым и царским венцом, освещающий нас. Тогда встал [весь] род человеческий, вместе с Адамом <sup>130</sup> и всеми протцами и пророками, взвеселясь, [и так они] объявили: „От света Всевышнего — этот свет вечный есть. [Этот] равновечный Свой свет [Бог] обещал нам послать”».

Воия, Исая <sup>131</sup> сказал так: «Это есть свет Отца — Сын Божий, как и прежде [я] говорил, когда был на земле живой. Земля Завулону и земли Нефталима по обе стороны Иордана в пределах Галилейских народов, люди, сидящие во тьме и живущие в стране и тени смертной, видели свет великий. Свет просиял на вас <sup>132</sup>. А теперь пришел и просветил нас, в смерти сидящих».

И, когда радовались свету, который воссиял нам, пришел отец наш, Симеон, и, веселясь, провозгласил перед всеми: «Слава тебе, Сын Божий. Я принял на руки в (*Л. 302*) церкви отрока, рожденного от девы, и, понуждаемый Духом Святым исповедовать, сказал Ему: „Ныне видели очи мои спасение Твое, которое Ты уготовил перед лицом всех людей. Свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля”» <sup>133</sup>. Это услышали многие, удивлялись и радовались.

А потом пришел черноризец <sup>134</sup>, и спросили его все: «Кто ты?» Он же, отвечая, сказал: «Я пророк Вышнего, предшедший перед лицом [Его] во время пришествия Его ради искупления грехов. [Когда] видел Его, пришедшего ко мне, [то], понуждаемый Духом Святым исповедовать, [я] сказал: „Вот Агнец Божий, который берет на Себя грехи всего мира” <sup>135</sup>. И крестил Его в Иордане-реке, и видел Духа Святого, спускающегося с небес на Него в образе голубином, и слышал голос, с небес исходящий: „Сей есть Сын Мой возлюбленный, (*Л. 302 об.*) в котором мое благоволение, Его послушайте” <sup>136</sup>. Ныне перед лицом Его предвозвещаю вам, что приблизился свыше Сущий Сын Божий от Вышнего, [чтобы] посетить нас, издавна сидящих во тьме и тени смертной”».

Когда же услышал первозданный отец наш Адам, как в Иордане крестился [Иисус], возопил к своему сыну Сифу <sup>137</sup>, говоря [так]: «Исповедую сыну своему, первым пророкам и отцам все, что слышал от Михаила <sup>138</sup> первоархангела. Тебя послал [я] к вратам рая, чтобы ты просил милости у Господа, чтобы послал [Он] ангела своего, чтобы дал тебе масла от древа милования, чтобы помазал [ты] тело мое, когда был [я] немощен».

Тогда Сиф приблизился к святым пророкам и объявил: «Я, Сиф, когда был, моля Господа, у ворот райских, затворил их [передо мной] ангел (*Л. 303*) Господень Михаил и явился мне, говоря [так]: „Я послан от Господа. Тебе говорю Сиф, [напрасно ты потрудился прийти сюда], слезами умоляя и прося масла от древа милования, чтобы помазать [тело отца]. [Не] сможешь от него [дерева] взять [масла], пока [не наступят] последние дни годов. Когда исполнится пять тысяч пятьсот пятьдесят пять лет, тогда придет на землю возлюбленный Сын Божий Иисус Христос, [и] сотворит воскресение тела Адама, и [даст] жизнь телам мертвых. И Он придет в Иорданскую реку креститься, и когда выйдет из воды Иорданской, тогда от елей милости Его помажет всех верных Своих и будет елей — милование в родство, которое рождается от воды и Духа в жизнь вечную. Тогда, спустившись

на землю, возлюбленный (Л. 303 об.) Сын Божий Иисус выведет отца твоего в рай к древу милования»<sup>139</sup>.

Когда все это услышали от Сифа праотцы и все пророки, [то] взвеселились [они] великой радостью. И, когда веселились все святые, выступил вперед дьявол — первый князь мертвых — и велел Аду<sup>140</sup>, чтобы [он] принял Иисуса. [И так заявил дьявол]: «Он прославлен как Сын Божий, [а на самом деле Он] сын человеческий, боящийся смерти, [ибо Сам] сказал: „Скорбит душа моя до смерти“». [И еще добавил дьявол]: «Он [мне] препятствует, зла творя много. Ибо я слепых, хромых, горбатых, юродивых, глухих, больных сотворил, а [Он] словом [их] исцелил. Я мертвых к тебе [привел], а [Он] уже от тебя живыми [их] хочет вывести». И, отвечая, Ад заявил<sup>141</sup> Сатане главному [так]: «Зачем говоришь, что Он Тот, кто обладает властью, что Он [всего лишь] человек, боящийся [смерти]? Ведь вся власть земная моей области покорна и объята, а ты подчиненных этой власти привел [сюда] (Л. 304). Ибо если ты владычествуешь, если ты владыка над этим человечеством, [то] как человек этот, Иисус, боясь смерти, власти твоей сопротивляется? Истину говорю тебе — всемогущий Он в божестве и власти. Ему никто не может противиться. [Знай, что связать] тебя [Он] хочет, и горе тебе в веке вечном будет».

И, отвечая Аду, главный [владыка] зла [Сатана]<sup>142</sup>, возразил [так]: «Что размышляешь и боишься принять Иисуса? Враг [Он] мой и твой. Искушал [я] Его, и старейшины еврейские напраслину на Него возводили, и в гневе наострили против Него копье в прободение Его, желчь и уксус смешав, давали Ему пить, и древо [крестное] приготовили, [и] возвели [Его] на него, и гвоздями прибили, и приближалась смерть к Нему, чтобы привели Его, покорившегося тебе и мне». Отвечая, Ад сказал: «Если [Он] тот есть, (Л. 304 об.) который мертвых от меня извлек, [если] это Он, который мною одержимых [людей похищает] и мертвых от меня живыми забирает властью Божью к Богу Отцу своему [только одною Своею] мольбою, то Он — Всемогущий Бог и делает все, что захочет. Ведь Он и есть Иисус, который словом своим мертвых от [меня] извел. Не сомневайся, что Он [и] есть тот, кто Лазаря смердящего, изгнившего после четырех дней, [в течение которых я держал его мертвым]<sup>143</sup>, воскресил живым словом власти Своей». Отвечая, дьявол Аду сказал: «Воистину Тот есть Иисус». Услышав [это], Ад обратился к нему: «Заклинаю тебя силами моими [и] твоими. Не приводи Его ко мне. Ибо, когда я услышал слова заповеди, затрясся, встревоженный страхом, и все нечестивые помощники [со мной] вместе смущены были, [так как] того Лазаря удержать (Л. 305) не смог, а он [Лазарь], сотрясаясь, как орел, со всей скоростью и быстротой выскочил вон, когда покидал нас, сама [же] земля, которая держала тело Лазаря мертвое, скоро отдала [его] живым. Поэтому ныне я знаю, что человек, который может сотворить это, — Бог сильный, властью обладающий в человечестве. Спаситель [Он] роду человеческому. И если [ты] приведешь [Его] ко мне, [то] всех, которые здесь, в этой стране, [заключены], освободит [Он] от уз, от греха разрешит и в жизнь Божию [через] рождество Свое приведет».

И когда это между собой говорили, Сатана главный [и Ад], то раздался звук как гром и [перекрыл] духов [бесовских] карканье: «Идите, откройте врата глав-

ные ваши, [да] воздвигнутся врата вечные, и войдет Царь Славы». Это услышав, Ад сказал Сатане главному: «Исчезни от меня, вон иди от моего престола. Если [ты] могущественный (*Л. 305 об.*) противник, борись с Царем Славы. Что ты [можешь поделаться] с ним?» И изгнал Ад Сатану от престола<sup>144</sup> своего и велел мужам своим, нечестивым послушникам: «Затворите врата, обитые медью, и затворами железными забейте, и сильно сопротивляйтесь. Да не убоимся, охраняя нашу обитель». Это услышав, все множество святых гласом великим вместе обратились к Аду: «Открой ворота твои, дабы вошел Царь Славы». И возопил пророк Давид: <sup>145</sup> «Послушайте. Когда жил [я] на земле, [то] прежде поведал [ныне свершающееся это] вам. Исповедайтесь Богу, и милости Его, и чудесам Его через Сына человеческого, который разрушит ворота медные и затворы железные раздробит. Принял [Он их] от пути неправды [их]»<sup>146</sup>. И потом еще Исайя обратился ко всем святым: «Послушайте. И я, (*Л. 306*) когда был на земле живой, прежде [это] поведал вам: „Встанут мертвые и воскреснут те, которые в гробах, и взвеселятся по земле. Им же роса, которая есть от Бога — исцеление, [а] земля нечестивых падет”. И еще сказал: „Где ты, смерти жало, где ты, ада победа!”» Это услышав от Исайи, святые приказали Аду: «Открой ворота твои, ныне побежден ты, изнемог и будешь покорен».

И раздался голос великий, подобный грому, говорящий: «Откройте ворота главные ваши, и воздвигнутся врата вечные, и войдет Царь Славы». Ад же видя, что дважды воззвал [глас], как будто не понимая, спросил [у Давида]: «Кто это Царь Славы?» И отвечая, Давид Аду объяснил: «Этот голос знаю [я], ибо Духом Его пророчествовал. [И] ныне предвещают силы: Господь крепок (*Л. 306 об.*) и силен, Господь к битве [готов], Он и есть Царь Славы и тот — Сам Господь, [который] с небес на землю сошел услышать воздыхания скованных, разрешить [от уз] сынов умерших. А теперь, сквернейшая и смердящая мука [адова], отвори ворота свои. Да войдет Царь Славы». Так говорил Давид Аду: «Пришел Царь Славы в образе человеческом. Господь пресильный, который вечную темноту просветил и неразрушимые узы расторг, посетил нас, сидящих во тьме греховной». Это увидев, Ад, и смерть, и бесчестные прислужники их со злыми приспешниками затряслись во властных областях своих, узнав то, как [силен] свет в светлости, когда Господь в дерзости сидящих их увидел. И возопили [они], говоря: «Побеждены мы Тобою! Кто Ты, от Бога посланный в (*Л. 307*) области наши? Кто Ты, страшный истлению, непобедимая сила? [Кто Ты], пресильный к лютосердию нашему? [Кто Ты], попирающий область нашу? Кто Ты, такой гордый, [и] малый, и покорный? Вышнего ли неба Царь в образе раба или дивный супостат и Царь Славы? Мертвый и живой — [кто Ты], если [Ты] на кресте был убит и мертвый был положен в гроб, [а потом] живой к нам пришел? И с Твоею смертью все потряслось, твари все всколебались, а ныне [Ты] встал и мертвых освобождаешь, бесчисленные же наши [силы] сметаешь. Кто Ты, который тех, кто первыми грехами, как клещами, охвачен был, освобождаешь и на свободу первую ведешь? Кто Ты, который тех, кто [был] тьмою грехов закован, Божьего света сиянием властно просвещаешь?»

Также и все дьяволово воинство (*Л. 307 об.*) ужаснулось, и от страха и боязни окаменело. Единогласно возопили [они], говоря [так]: «Откуда Ты есть, такой крепкий человек, чистый и сияющий силою такой, что не можем смотреть на тебя? От начала смертного [века] и весь век земной, который нам был передан издавна, — до сих пор не было никогда здесь, среди мертвых, [такого] человека и такого дара адским [силам] послано не было [никогда]. Кто Ты, что так без страха в наши пределы внутрь вошел, но не только это, но и нашей муки не боишься и, сверх того, у нас взять [мертвых] хочешь? Не сомневаемся, что Ты — Иисус, о котором главный [наш] дьявол говорил, что из-за Твоей смерти крестной все человечество Ты властно выведешь от нас».

И вскоре (*Л. 308*) тогда Царь Славы, Господь крепок, силою Своею поправ смерть, взял дьявола, связал [его], предав его муке вечной и извел Адама в свою пресветлость <sup>147</sup>. Тогда Ад, побуждаемый смертью и множеством нечистых духов, сказал\*: «Послушай, ты, начальник пагубы и князь пустыни Вельзевул, обруганный ангелами Божиими, и враг праведных! Почему ты сотворил так? Царя Славы на кресте распять хотел, [чтобы] Его без сомнения умертвить. Такую многую выгоду обещал, а [сам] беспомощным и бессмысленным меня сделал! Смотри же — вот Иисус. Вот тот, который Божеством своего сияния прогнал всю тьму смертную и крепкие темницы [ада] разрушил. [Вот тот, который] вон вывел одержимых [грехом смертным], разрешив узы [их]. Все, которые привыкли (*Л. 308 об.*) вздыхать [здесь] от наших мук, смеются над нами. [Боюсь, что] преданные проклятию захватят нашу власть и владычеству нашему придет конец, когда перестанет бояться нас род человеческий. Сверх того, сильно нам претят [мертвые]. Раньше же никогда нам не могли [ничего сделать они]. Никогда не могли веселиться плененные [в аду]. Что же [ты], верховный Сатана, всему злу начальник и главный мучитель, — сперва начал с Иисусом злую войну, но ни единого греха не нашел в Нем! Как же без вины, не испытав Его, [ты] на кресте [Его] распять посмел! [Как посмел ты] в нашу область [Его] без вины привести, а то, что от века держали мы, погубить?» Когда же это выговорил Ад к дьяволу, тогда Царь Славы повелел Аду: «Пусть будет дьявол под властью твоею. Навечно на месте Адамовом [ по решению] праведного Моего суда».

(*Л. 309*) И простер руку Господь и изрек: «Придите ко Мне, все святые Мои. [Придите] вы, которые имеют подобие образа Моего. Те, которые деревом дьявола на смерть осуждены были, ныне видите, что деревом [Я] осудил дьявола и смерть». И, как только так сказал, все святые под руку Господню встали. И тогда, держа за правую руку Адама, Господь сказал ему: «Мир тебе со всеми детьми твоими». Адам же, согнувшись, к ноге Господней припал и со слезной молитвой воскликнул: «Вознесу [в молитвах] Тебя, Господи, так как [Ты] поднял меня и не [позволил] Ты врагам насмехаться надо мной. Ты Господь Бог мой. Воззвал [я] к Тебе, и исцелил [Ты] меня. Вывел из ада [Ты] душу мою и избавил [Ты] меня от падения в ров. Пойте Господу [славу] все святые Его и исповедуйте память свято-

\* В оригинале эти слова ошибочно приписаны дьяволу.

сти Его. Гнев в ярости Его и жизнь в воле Его». Также и все [другие] святые Его преклонили колена к ноге Господней (*Л. 309 об.*) и единогласно возопили: «Пришел Ты, избавитель векам! Как закон и пророки прежде возвестили, [так все] дела [и] исполнил. Избавил [Ты] нас животворящим крестом Своим! Ради крестной Своей смерти сошел [Ты] к нам и избавил нас от смерти адовой силою Твоею, Господи. Как [Отец] поставил письмена славы Твоей на небесах и вышние исполнил [письмена], [так Ты] крест поставил на земле, Господи, [а] в аду знамения победы креста Твоего смерть не поборол».

Потом простер Господь руку свою [и] сотворил знамение крестное на Адама и на всех святых своих и, держа десницу Адама, вверх пошел из ада, и все святые последовали за Богом. Тогда святой Давид, громко возопив, призвал: «Пойте Богу песнь новую, так как чудное сотворил Господь. (*Л. 310*) Спасение мое — десница Его и плечо святое Его. Показал Господь спасение Свое пред народами и открыл [Он] истину свою»<sup>148</sup>. И все множество святых отвечали, говоря: «Такова слава всем преподобным Его. Аминь, аллилуйя, что означает: „Пусть будет так“, „Восславьте Господа“». И потом Аввакум<sup>149</sup> прорек: «Выйдет [Господь], чтобы спасти людей своих, избавит [Он] возлюбленных своих». И все святые отвечали, говоря: «Благословен грядущий во имя Господне. Бог Господь, просвети нас. Аминь. Аллилуйя». Потом пророк Михей<sup>150</sup> возопил, говоря: «Какой Бог более велик, нежели Ты, Господи, прощающий неправды и презиравший грехи, а теперь сдерживаешь в свидетельство ярость Свою. Ты послал живую милость [нам]. [Ты] Сам обратился [к нам], [сам] милуешь нас, отпускаешь все неправды наши и все грехи наши прощаешь, выводя нас из вечной смерти. [Ныне же свершается то, что] обещал Ты отцам нашим в дни первые». (*Л. 310 об.*) Все святые воскликнули в ответ: «Бог наш жив во веки веков, и Он избавляет нас навечно [от ада]. Аминь. Аллилуйя». Также и все пророки, от которых проповеданы [были] хвалы [Господу, а также все] святость исповедующие и все [другие] святые [возопили]: «Аминь. Аллилуйя»<sup>151</sup>.

И [все] уповающие [на Бога] последовали за Господом. Господь же, держа десницу Адама, передал [его] Михаилу — верховному архангелу, и все святые последовали за Михаилом, который ввел их всех в рай. И встретили их два мужа, состарившихся днями, и спросили их все святые: «Кто вы? Вы с нами в муке [адовой] мертвыми не были, [как] же в рай с нами вознесены?» И отвечал один от них, говоря: «Я — Енох<sup>152</sup>, который вознесен был словом Господним сюда». Другой же сказал: «Я — Илия, принесенный сюда на колеснице огненной живым (*Л. 311*) и до сих пор не вкусил смерти. В пришествие антихристова буду творить [силою] Бога знамения и чудеса. Биться [буду] с [антихристом], и им буду убит в Иерусалиме, и после трех с половиной дней опять оживу, и на облаках вознесен буду».

Когда это сказали святые Енох и Илия, пришел другой муж, худой и умиленный. Нес он на плече своем знамение крестное, и, увидев [его], все святые вопрошали его: «Кто ты? У тебя облик разбойника. И что это за знамение, которое ты носишь на плече [своем]?» Он, им отвечая, сказал: «Правильно думаете, что я был разбойник. Всякие злые вещи делал я на земле, и иудеи распяли меня на кресте

[вместе] с Иисусом. Видел [я] все, что совершилось [тогда], [а теперь] в рай иду с крестом Иисусовым, на котором Творец всего сущего и Царь Всемогущий [был распят]. (*Л. 311 об.*) Просил [я] у Него, говоря: „Помяни [меня], Господи, в царствии Твоем”. И так как принял [Он] молитву мою, [то] сказал мне: „Аминь, говорю тебе, ты сегодня со мною будешь в раю”<sup>153</sup>. И дал [Он мне] это знамение крестное, говоря: „Это носи и иди в рай. Если не впустит тебя ангельский стражник рая внутрь войти — покажи ему знамение крестное и скажи ему, что Иисус Сын Божий, который на кресте распят был, послал тебя”. И когда [я] это сделал и сказал ангелу, стражу райскому, тут же отворил [он врата] и впустил меня и, посадив меня направо в раю, сказал: „Посмотри, как войдет весь род человеческий, [посмотри, на] отца Адама со всеми чадами своими, [со всеми] святыми и праведными, которые увидели Христа Господа, распятого на кресте”. Эти все слова разбойника услышав, праотцы и пророки единогласно воскликнули: «Свят Господь (*Л. 312*) Всемогущий, Отец вечный, Отец милосердия! Ты — честь и щедрость ученикам, [Ты] — Отец щедрости райской. Ты назад нас привел в вечную жизнь, так как здесь [в раю] есть душам нашим жизнь вечная. Аминь».

Это [и] есть божеская святая тайна, которую мы — Карин и Лицеош, родные братья, — видели и слышали. Больше нельзя нам говорить и беседовать о других тайнах Господних, ибо приказал [нам] Михаил, верховный архангел, [сказав так]: «Идите вдвоем в Иерусалим, пребывайте в молитвах, вопия и славя воскресенье Господа нашего Иисуса Христа и тех, кого от смерти Он воскресил. [Идите], но ни с одним человеком [вы] не разговаривайте и будьте как бы немymi, пока не пройдет год и слова [не] даст вам Сам Господь, [чтобы вы] исповедовали Его божественность».

А [вот какие] тайны открыл нам архангел Михаил: (*Л. 312 об.*) [приказал он нам] идти за Иордан, в место южное и обильное, [ибо] там есть многие, которые, как и мы, воскресли, чтобы свидетельствовать о воскресении Иисуса Христа, Господа нашего. Он же только на три дня дал нам дар слова, [ибо] когда мы воскресли из мертвых, [то] прибыли в Иерусалим в великую ночь Господню, [чтобы встретиться] с живыми родственниками и чтобы свидетельствовать о Господе нашем, Иисусе Христе. И были крещены в святой Иорданской воде [мы], и каждый [из нас] принял белые одежды. И по прошествии трех дней после великой ночи Господней, были покрыты облаками [как] мы, [так] и те, кто воскрес с нами. И переведены были через Иорданскую реку и невидимы были<sup>154</sup>. Все было так, как заповедал нам Господь, чтобы исповедовать Его божественные тайны. Хвалите Его исповедания и поклонение (*Л. 313*) творите [Ему]. Да помилует [Он] весь род ваш. [Мир вам] от самого Господа нашего, Иисуса Христа. Спаси всех нас [и помилуй]. Аминь».

И потом, как закончили писать в красных листах книжных, они встали. Карин, который писал в листы книжные, отдал [их] в руки Анне, Каиафе и Гамалиилу<sup>155</sup>. Также и Лицеош, который [тоже] писал в листах книжных, отдал [их] в руки Никодиму<sup>156</sup> [и] Иосифу. И тут же преобразились [Карин и Лицеош и стали] белыми очень, а [потом] стали невидимы. Письмена же их нашли одинаковыми, ни едином

словом не отличимыми [друг от друга]. Все [те] дивные речи Карина и Лицеоша [многие] слышали в собрании иудейском. И [тогда] порешили: «Истинно все, [что] от Господа сотворено. Благословен Господь во веки веков. Аминь».

И вышли [они] все из собрания с великою скорбью, с боязнью (*Л. 313 об.*) и со страхом, бия себя в грудь. И пошел каждый в свою область, [где жил]. И все это исповедано и сделано иудеями в собрании. И потом [все] это Иосиф и Никодим рассказали князю. Пилат же все записал, что сделано было и рассказано об Иисусе иудеями, и изложил все слова в книгах. А потом сам Пилат послал книги [эти] в град римский Клавдию царю<sup>157</sup>, говоря: «Понтийский Пилат к царю Клавдию своему. Истинно [так] было, и сам то [исследовал]. Иудеи от зависти своей оговорили [Иисуса] и претрашной мукой в бесчестье мучили [Иисуса] из-за этого. [Не поняли они обещания], которое имели отцы их, [о том], что Бог их пошлет с небес святого своего и тот для них царем наречется. [Не поняли они, что Бог] обещал, что от девицы (*Л. 314*) Он пошлет на землю [Спасителя]. Когда я был князем у иудеев, тогда Бог еврейский послал Его, и видели евреи, что [Он] слепых просвещал, болезни от всех отгонял, мертвых воскрешал, запрещал ветрам, ходил сухими ногами по волнам моря и многие другие знамения чудесами [Он] творил. И тогда многие из мрака иудейского верили, что Он Сын Божий. Завидуя Ему, не стерпели верховные законники и книжники, фарисеи иудейские, взяли Его и передали мне, князю, и друг другу, и мне о Нем лгали и говорили, что Он великие [преступления] против закона их творил. Я же, словам их поверив, передал Его во власть им. Они же на кресте распяли Его, и мертвого погребли, и стражу приставили, чтобы от служителей Его и советников [Его] гроб охранять, и запечатали гроб Его. В третий день воскрес [Он] из гроба, [тогда] так сильно возгорелось безумие иудейское, что дали [они] слугам моим деньги, заклиная: „Говорите, что ученики тело Его украли ночью”. Слуги же, приняв серебро, молчать не могли о правде, которая произошла с Ним. И из гроба Его Воскресение [Они] свидетельствовали и о деньгах, [что приняли] от иудеев, [тоже] рассказали. [Этим всем даю я знать тебе], царь, чтобы не верил [ты] ложь говорящим иудеям, [и написал и] послал величеству вашему все, что приключилось с Иисусом во дворце моем». Заканчиваем [рассказ о происшедшем] с Христом Сыном Божиим. Ему же слава, честь и держава. Ныне, и присно, и во веки веков. Аминь».

#### КОММЕНТАРИИ\*

<sup>1</sup> *Карин* (Харин) и *Лицеош* (Левкий) — по преданию, два воскресших сына Симеона Богоприимца, очевидцы чудес, совершенных Христом в аду. Имя Лицеош появляется уже в древнейшем славянском переводе в XIII–XIV вв. (Leucius — Лицеош) (см.: *Сперан-*

\* Комментарии 1–6, 11, 13–16, 20, 23, 25, 29, 32–35, 37, 44–52, 55, 57–59, 61, 63, 65–69, 72–76, 81–85, 87–90, 92–94, 96, 98, 100, 102–110, 114, 115, 117, 121, 123, 125, 128, 130–132. 134 — А. И. Макарова; 7–10, 12, 17–19, 21, 22, 24, 26–28, 30, 31, 36, 38–43, 53, 54, 56, 60, 62, 64, 70, 71, 77–80, 86, 91, 95, 97, 99, 101, 111–113, 116, 118–120, 122, 124, 126, 127, 129, 133, 135, 136 — С. В. Дегтева.



ский М. Н. Славянские апокрифические Евангелия // Труды восьмого археологического съезда в Москве. 1890. Т. II. М., 1895. С. 118; Мифологический словарь. М., 1990. С. 500).

<sup>2</sup> *Феодосий Великий Цесарь — Феодосий II* — император Византии (408–450 гг.). В его время, в 419 г. на Соборе в Карфагене был утвержден список книг Нового Завета, а затем на востоке Римской империи был определен и список христианских «отрешенных», или запрещенных, сочинений. В этот список входили Евангелия первых христиан (эбионитов, назареев), сочинения гностиков II в. и другие апокрифические произведения, вроде «Никодимова евангелия» (см.: *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. М., 1988. С. 179). Высказывалось мнение, что при Феодосии, в правление которого происходил интенсивный отбор священных книг христиан, составные части «Евангелия Никодима»: 1) Суд и страсти Христовы и 2) Сошествие во ад — были соединены вместе в 425 г., в рамках одного произведения (см.: *Булгаков Ф. И.* Сказание о страстях господних // Памятники древней письменности и искусства. № 1. СПб., 1878–1879. С. 154).

<sup>3</sup> *Понтий Пилат* — римский прокуратор и префект Иудеи (с 26 г. н. э.), жил в Кесарии, но являлся в Иерусалим для наблюдения за сборами податей и для судебных разбирательств. Образ Пилата в канонических Евангелиях, так же как и в апокрифическом «Евангелии Никодима», не соответствует реальному историческому Пилату — человеку исключительной жестокости. По его приказу конница растоптала толпу на горе Гарузим в районе Самарии. Он оскорблял религиозные чувства иудеев, вводя войска в Иерусалим под изобращением императора, и использовал казну Иерусалимского храма.

Иосиф Флавий и Тацит говорят о том, что Иисуса казнил именно Пилат. Между тем, согласно евангельским текстам, Пилат пытается спасти Иисуса (или, по меньшей мере, не прикладывает своих рук к его казни), а разъяренная толпа иудеев буквально вырывает у него согласие на казнь с криком: «Кровь его на нас и на потомках наших». Эта фраза, вставленная в Новый Завет каким-то благочестивым составителем или переписчиком в разгар споров со сторонниками иудаизма, уже после разрушения Иерусалима в конце I в., постоянно питала антииудейский религиозный фанатизм христиан.

Есть мнение, что именно за свою жестокость Понтий Пилат был отстранен императором Калигулой от должности прокуратора. Вызванный в Рим по делу об убийстве галилеян в храме во время жертвоприношения, Пилат был, по определению суда, лишен должности и сослан в заточение в Галлию, где якобы сам лишил себя жизни (см.: *Евсевий.* Церковная история. Кн. 2. Гл. 4. § 1, 2 // *Евсевий Памфил.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1849; Толковая Библия. Кн. 3. Т. 8. Пб., 1911. С. 442; *Свенцицкая И. С.* Указ. соч. С. 61–64, 72–73, 236–243, 320–322).

<sup>4</sup> *Известные книги* — скорее всего так автор называет канонические Евангелия.

<sup>5</sup> *Тиберий (Тиверий)* — представитель так называемой. династии Юлиев-Клавдиев, правил с 14 по 37 г. н. э.; 18-й год его правления — это 33-й год жизни Христа. Тиберий был сыном Ливии, которая во втором своем замужестве добилась усыновления Тиберия Августом Октавианом и передачи ему властных полномочий, которые после смерти мужа были подтверждены сенатом. Став императором, Тиберий прибегает к террору, подводя под действие закона «Об оскорблении римского народа» неугодных деятелей культуры и политиков. Он лишает народное собрание права выбора должностных лиц и укрепляет собственную единодержавную власть. При Тиберии из Рима были высланы приверженцы египетских и иудейских религиозных общин, 4 000 из которых были отправлены на остров Сардинию. Убит заговорщиками.

<sup>6</sup> *Ирод* управлял Иудеей как римской провинцией в течение 34 лет. К 33-му году его правления относится рождение Христа и знаменитая история с избиением младенцев, включая и убийство собственного сына. Разделенное на три части царство Ирода наследовали сыновья — Архелай, Филипп и Ирод Антипа, которому отошла Галилея и Пирея, находившиеся под его властью до 40 г., когда императором Калигулой он был лишен этой власти. Ирод Антипа выстроил столицу Галилеи, названную в честь императора Тиберия — Тибериадой. Ирод Антипа прославился расправой над Иоанном Крестителем, выдав по просьбе дочери Саломеи голову пророка на блюде. В апокрифическом «Евангелии Петра», отрывок из которого был найден в Египте, в эпизоде суда над Иисусом главным судьей представлен не Понтий Пилат, а Ирод Антипа, который и выносит смертный приговор Христу. Он же упоминается в числе судей над Иисусом в «Деяниях апостолов» и в «Евангелии от Луки» (см.: Деян. 4, 27; Лк. 23, 7–12; *Свенцицкая И. С.* Указ. соч. С. 45–48, 71, 73, 236–238, 242; Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 75–100). В свете этих фактов понятно, почему личность сына Ирода, прославившегося своими жестокостями, вызывала ненависть среди иудейских сектантов.

<sup>7</sup> В оригинале, который предшествовал древнерусскому переводу, — *в консульство*. Здесь и далее уточняющие характеристики приводятся по Минеям митрополита Макария (Великие Минеи Четьи. Ноябрь. Дни 13–15. СПб., 1899. Стлб. 1874–1905), где для сверки издатели привлекали латинский и греческий протографы апокрифа.

<sup>8</sup> В оригинале: *в четвертый год двести второй Олимпиады*. Определение точного времени казни и последующего затем воскресения Христа важно для определения сроков празднования Пасхи, однако нет уверенности в том, что апокрифическая дата точна, а сочинители и многочисленные переписчики текста не внесли в хронологию события своих погрешностей. Определение точной хронологии сопряжено с большими трудностями, усугубленными расхождениями лунного и солнечного календарей. Неясно, какой календарной традиции придерживался автор (или сводчик) апокрифического текста. Первым месяцем весеннего равноденствия у древних иудеев считался *авив* (месяц колосьев), с которым в Палестине связан срок созревания ранних хлебов. Позже таким считался месяц *нисан* (месяц цветов) — период первого в году обновления луны. Иудеи праздновали свою Пасху 14 авива (с 14 на 15-е число первого лунного месяца). Христиане, в соответствии с принятым у римлян в IV в. юлианским календарем, рассчитывали свои сроки Пасхалии с учетом 19-летнего лунного круга, в течение которого устанавливается полное соответствие чисел месяца юлианского солнечного и иудейского лунного календарей, а день празднования Пасхи поочередно скользил в пасхальном пределе от 22 марта по 25 апреля (ст. стиля). А поскольку христианская Пасха обязательно должна была приходиться на воскресенье, она сдвигалась от дня полнолуния.

<sup>9</sup> ... *господства и священноуправления иудеев Иосифа и Каиафы*... — неточность переводчика, принявшего одно лицо за два. Речь идет о первосвященнике иудейском *Иосифе Каиафе* (Мф. 26, 3; Ин. 11, 49). Это историческое лицо, о котором упоминает Иосиф Флавий (Древности. XVIII, II. 2). *Анна* (или *Анан*) был его тестем и также входил в состав Синедриона (Ин. 18, 13). После отзыва Пилата (ок. 36 г. н. э.) Каиафа был лишен звания первосвященника и замещен Ионафаном. Каиафе приписывается высказывание, которое можно расценить как пророчество о значении смерти Христа для человечества: «...что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтоб весь народ погиб» (Ин. 11, 50).

<sup>10</sup> В оригинале: *и столько, сколько после креста и мучения Господа описал Никодим и передал первосвященникам и другим иудеям, написал [это] сам Никодим на еврейском*

языке. Исследователи текста в XIX в. отмечали, что имя Никодима было присоединено позднее, в VI столетии, и что первоначально это произведение имело заглавие: «Acta Dilati» («Акты Пилата»). Название же памятника евангелием принадлежит исключительно латинскому переводу и вошло во всеобщее употребление в Западной Европе только после Карла Великого (Сперанский М. Н. Указ. соч. С. 48).

<sup>11</sup> Имена членов Синедриона — верховного судилища иудеев, состоявшего из 72 членов (ср.: Мф. 5, 22; Лк. 22, 66; Мк. 14, 55; 15, 1; Деян. 4, 15; 5, 21, 27, 41; 6, 12, 15; 22, 30). В Синедрион входили преимущественно фарисеи, строгие ревнители древних иудейских законов и преданий, и саддукеи, по-гречески образованные знатные иудеи, не придававшие значения внешней обрядности, отрицавших бессмертие души и воскресение мертвых. Во главе Синедриона стоял первосвященник (то есть глава), без которого ничего не решалось. Соборания устраивались в Иерусалимском Храме, или доме первосвященника (Мф. 24, 3; Ин. 18, 24). Ведению Синедриона подлежали важнейшие дела (объявление войны, судебные функции, толкование законов) и ритуальные постановления, осуществлявшиеся на судилищах, которые были в каждом городе. С покорением Иудеи власть Синедриона ограничивалась, на выполнение смертных приговоров требовалось согласие римского правительства (прокуратора, как в случае с судом над Иисусом) (Ин. 18, 31; 19, 6).

<sup>12</sup> В оригинале: *плотника*. Славяно-русская интерпретация протографа вносит некий дополнительный смысл, ибо *козникъ* — это 'искусный мастер, художник' (Сл.РЯ XI–XVII вв. Вып. 7. М., 1980. С. 126). Обрученником Марии был Иосиф, сын Иакова из рода Давидова, живший в Галилейском Назарете. Этот праведный, благочестивый муж пребывал в бедности и добывал пропитание древоделием, потому к его имени часто прилагается эпитет «плотник» (Мф. 1, 16, 20; Лк. 1, 27, 34).

<sup>13</sup> В субботу под страхом смерти всякий правоверный иудей должен был посвящать себя богоустановленному покою, которым чествовалась память сотворения мира и освобождения из египетского плена (Исх. 20, 10; 31, 13; 34, 21; 35, 2; Числ. 15, 32). Строгость покоя распространялась на разведение огня, но не возбранялись дела любви. Субботнее богослужение отмечалось жертвоприношением (Числ. 28, 9; II Пар. 31, 3). После вавилонского пленения нарушителем субботнего покоя считался сорвавший в поле колоски или оказавший помощь больному (Мф. 12, 2; Мк. 2, 23; 3, 2; Лк. 6, 1; 13, 14; Ин. 9, 14). Лишь угроза лишиться имущества разрешала от всяких запретов (Мф. 12, 11; Лк. 14, 5).

<sup>14</sup> Допрос у Пилата, согласно каноническим Евангелиям, начинается с обвинений от лица «множества» народа (ср.: Мф. 27, 11–14; Мк. 15, 2; Лк. 23, 3). В «Евангелии от Иоанна» события изложены подробнее, чем в синоптических Евангелиях. В изложении фактической стороны дела можно говорить о значительных соответствиях с апокрифическим повествованием (ср.: Ин. 18, 33–37).

<sup>15</sup> *Вельзевул* (бог мух) — аккаронское божество, наделявшееся свойством ограждать от мух, что актуально для низинных влажных мест. Кроме того — это покровитель врачебной науки. В новозаветном понимании Вельзевул воспринимался как владыка злых духов, как бесовский князь и начальник, которого Господь назвал Сатаной (см.: 4 Цар. 1, 2, 3, 6, 16; Мф. 10, 25; 12, 24, 27; Мк. 3, 22; Лк. 11, 15, 18, 19; Библейская энциклопедия. М., 1891С. 111–112).

<sup>16</sup> Христианский мотив поучения, вложенный в уста Пилату.

<sup>17</sup> В оригинале: *его*.

<sup>18</sup> В оригинале: *вестника* (гонца).

<sup>19</sup> В оригинале: *с милостью*.

<sup>20</sup> Постлание одежд означало выражение большого почтения, что и отразил обряд входа Иисуса в Иерусалим (Мф. 21, 8; Мк. 11, 8; Лк. 19, 36).

<sup>21</sup> В оригинале: *игемон*

<sup>22</sup> В оригинале: *Почему не приказал войти ему с глашатаем, а не только с гонцом?*

<sup>23</sup> В деяниях упоминается некий Александр, из рода первосвященников (ср.: Деян. 4, 5, 6).

<sup>24</sup> В оригинале: *Когда послан я был в Иерусалим к Александру*.

<sup>25</sup> Славословие соответствует «Евангелию от Матфея»: «Благословен Грядущий во имя Господне! Осанна в великих!» (Мф. 21, 9). «Осанна!» — переводится как «Спаси нас!» (Толковая Библия. Кн. 3. Т. 8. С. 327).

<sup>26</sup> И далее: «Осанна». Сказал им Пилат: «Что означает „Осанна“?»

<sup>27</sup> В оригинале: *образом*.

<sup>28</sup> В оригинале: *образом*.

<sup>29</sup> Знамение знаменами здесь можно понимать как одно из чудес Иисуса Христа. Однако, почтение, которое оказывают преклонением перед Христом римские знамена, а точнее, языческие символы, изображенные на них, как бы демонстрируют признание силами язычества могущества Бога, с пришествием которого завершается одна эпоха и начинается новая. В этой связи нельзя не указать аналогичный символический мотив падения языческих идолов в ознаменование признания языческими богами власти воплотившегося Христа, который впечатляюще ярко передан в апокрифическом «Сказании Афродитиана». Смысловой оттенок этого мотива — не победа над язычеством, а преемственность. В обоих произведениях эта мысль развивается на фоне антииудейской идейной заостренности содержания.

<sup>30</sup> В оригинале: *не удивляетесь*.

<sup>31</sup> В оригинале: *старейшинам народа иудейского*.

<sup>32</sup> Экзегеты затрудняются однозначно объяснить происхождение имени жены Пилата. По преданию, видимо базирующемуся на апокрифических сведениях, это была Прокла или Клавдия Прокула, причисленная Церковью к лику святых. Память ее — под 27 октября (ст. стиль) — значится во втором указателе, куда включены лица, не признаваемые несомненно святыми. Считается, что жена Пилата раньше видела Христа или знала о нем. Большинство богословов (Ориген, Афанасий Великий, Златоуст, Феофилакт, Августин и др.) считают, что сон Прокулы был от Бога, но высказывалась также точка зрения на этот сон как на дьявольское наваждение (см.: Толковая Библия. Кн. 3. Т. 8. С. 450; ср.: Мф. 27, 19).

<sup>33</sup> Распространявшаяся в иудейской среде точка зрения в связи с резко антихристианскими умонастроениями. Рождение Христа ставил в связь с порочными обстоятельствами философ II в. Цельс. В его «Правдивом слове» жена плотника — бедная пряха Мария — родила Иисуса от беглого римского солдата Пантеры. Точка зрения Цельса воспроизводится в Талмуде. Чудесный характер боговоплощения был непонятен последователям Ветхого закона, которые искали способа, чтобы разуверить в непорочном зачатии последователей Христа, что, в согласии с историческими данными о спорах по данному вопросу, и отражает содержание апокрифа (см.: Толковая Библия. Кн. 3. Т. 8. С. 36; *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. С. 61).

<sup>34</sup> Соответствует Мф. 2, 16. Все евангелисты, кроме Матфея, молчат о факте избияния младенцев. Не сообщает об этом и Иосиф Флавий (см.: Толковая Библия. Кн. 3. Т. 8. С. 28, 49). Характерно, что Матфей, проповедовавший среди палестинских иудеев, излагает ту же точку зрения, что и сочувствовавший Христу член Синедриона (если признать его авторство). По крайней мере, подтверждение истории Ирода дается именно в апокрифических текстах (кроме «Евангелия Никодима» еще «Сказание Афродитиана»). Либо на их содержании отразилось знакомство с «Евангелием от Матфея», либо все излагают точку зрения общую для целого круга лиц, стоявших за названными произведениями.

<sup>35</sup> Ср.: Мф. 2, 13. Египет, где проживало много иудеев, был из всех мест наиболее подходящим для укрытия беглецов. Симптоматично, что семья Иисуса находит покровительство в стране, на которую Яхве обрушил десять египетских казней при бегстве израильтян от фараона.

<sup>36</sup> В оригинале: *К тем, которые говорили, что Он рожден от прелюбодеяния.*

<sup>37</sup> Опять обнаруживается связь апокрифа и канонических Евангелий (ср.: Мф. 1, 18; Лк. 1, 27). Характерно, что выразителем канонической точки зрения оказывается Пилат.

<sup>38</sup> В оригинале: *прозелиты, новообращенные.*

<sup>39</sup> В оригинале: *Астрей.*

<sup>40</sup> В оригинале: *Исайя.*

<sup>41</sup> В оригинале: *Исаак.*

<sup>42</sup> В оригинале: *Финеес.*

<sup>43</sup> В оригинале: *Мы рождены не прозелитами, а детьми иудейскими.*

<sup>44</sup> Едва ли не документальный перечень имен призван снять всякие сомнения относительно доброго имени «обрученницы Марии». Апокрифическая сцена доказательств восполняет лауну, существующую по данной проблеме в канонических Евангелиях.

<sup>45</sup> Видимо, имеется в виду одна из десяти заповедей Моисея о лжесвидетельстве (см.: Исх. 1, 16).

<sup>46</sup> Если прежде в уста Пилату вкладывалась христианская точка зрения (ср. коммент. 37), что, впрочем, не противоречило апокрифическим сведениям о раскаянии и смерти прокуратора, то здесь он характеризуется как язычник. И то и другое вместе, как это ни парадоксально, оказывается неким христианско-языческим противовесом иудаизму, против которого направлен весь обличительный пафос произведения, включая и определенный авторитет язычества (ср. коммент. 29).

<sup>47</sup> Одна из десяти заповедей (Исх. 20, 1–17).

<sup>48</sup> Ср.: Мф. 27, 11–14; 26, 63; Мк. 15, 2–5; Лк. 23, 23; Ин. 18, 37.

<sup>49</sup> В подтекст заложена установка на оправдание Пилата, который трижды заявляет иудеям, что не видит за Иисусом вины (ср.: Лк. 19, 46; 18, 38).

<sup>50</sup> Ср.: Мф. 26, 59–61; Мк. 14, 58.

<sup>51</sup> Соответствует Мф. 27, 24, 25.

<sup>52</sup> Ср.: Лк. 23, 13, 14.

<sup>53</sup> В оригинале: *В обвинении вашем в осквернении субботы сказали же священники и первосвященники народа иудейского и левиты Пилату: «Если кто на цезаря возводит хулу, то повинен он смерти или нет?» Сказал Пилат: «Повинен смерти». Сказали [тогда]*

иудей: «Если оскорбивший цесаря повинен смерти, то оскорбивший Бога также [повинен смерти]».

<sup>54</sup> В оригинале: *моей*.

<sup>55</sup> Ср.: Лк. 22, 71.

<sup>56</sup> В оригинале: *сорок без единого* (то есть 39) [ударов бича].

<sup>57</sup> Ср.: Ин. 18, 31.

<sup>58</sup> Мф. 26, 63, 64; Лк. 22, 69, 70; Мк. 14, 61, 62.

<sup>59</sup> *Никодим* (в пер. с евр. 'народ есть победитель') — знаменитый фарисей, член иудейского Синедриона, сведения о котором содержатся в Евангелии от Иоанна (Ин. 3, 1–21). Никодим приходил к находящемуся в заключении Иисусу Христу ночью и, видимо, находясь под впечатлением проповеди, поднял свой голос в его защиту (Ин. 7, 50–52). После крестной смерти Христа тайное сочувствие сменяется открытым почтением, ибо именно он принес Иосифу Аримафейскому смирну и алоэ для помазания снятого с креста тела Христа (Ин. 19, 38–42). По преданию, Никодим принял крещение от апостолов. Память его отмечается 28 августа (ст. стиль) (Библейская энциклопедия. С. 513).

<sup>60</sup> В оригинале: *и чудес*.

<sup>61</sup> Ср.: Исх. 7–12.

<sup>62</sup> В оригинале: *Иямнис и Иямбрис*.

<sup>63</sup> Характерно, что Никодим говорит о себе описательно и как бы со стороны. Если бы апокриф действительно принадлежал Никодиму, то он вряд ли писал бы о себе в третьем лице. Наиболее полная и, видимо, достоверная характеристика Никодима представлена в «Евангелии от Иоанна». Тот же сюжет о защите Иисуса перед первосвященниками (Ин. 7, 50–52) здесь дополнен ссылкой Никодима на Второзаконие (Втор 1, 17; 17, 8).

<sup>64</sup> В оригинале: *Вероника*.

<sup>65</sup> Ср.: Мф. 12, 9–13; Мк. 3, 1–5; Лк. 5, 17–26; 6, 6–10; 13, 10–13; 14, 2–4; 17, 12–19; 18, 35–43; Ин. 9, 1–15.

<sup>66</sup> Ин. 11, 1–46.

<sup>67</sup> Ср.: Втор. 16, 1–6; Исх. 12, 2, 5–6, 8–11, 14; 13, 2–4; Лев. 23, 5–6, 10–11; 4 Ис. 3, 1–3, 10–11; 28, 16–17).

<sup>68</sup> Ср.: Мф. 27, 15–26; Мк. 15, 11; Лк. 23, 18; Ин. 18, 40; Деян. 3, 14.

<sup>69</sup> Ср.: Мф. 27, 22; Мк. 15, 13, 14; Лк. 23, 21–23; Ин. 19, 15.

<sup>70</sup> В оригинале: «Ты хочешь, чтобы Его царство было, а не кесаря».

<sup>71</sup> В оригинале: *И благодетелям противоречили. Отвечали иудей: «Кто эти благодетели?»*

<sup>72</sup> Пилат выступает глубоким знатоком истории иудеев. В его уста вложен краткий пересказ событий бегства из Египта, когда Моисей обличает свой народ за отступление от заповедей (Исх. 32, 7–10).

<sup>73</sup> Ср.: Мф. 2, 1–15; Лк. 2, 6.

<sup>74</sup> Ср.: Мф. 27, 24.

<sup>75</sup> Ср.: Мф. 27, 25.

76 В отличие от канонических Евангелий апокриф пространно передает решение суда и приговор.

77 В оригинале: *Народ признал тебя как царя.*

78 В оригинале: *По постановлению благочестивых царей.*

79 В оригинале: *В сад, где был взят?*

80 Пропуск в тексте, должно быть: *Дидим и Геста.*

81 Ср.: Мф. 27, 27–30; Мк. 15, 16–19.

82 Ср.: Мф. 27, 38; Мк. 15, 27; Лк. 23, 32.

83 Ср.: Лк. 23, 34.

84 Ср.: Мк. 15, 24; Лк. 23, 34; Ин. 19, 23–24.

85 Ср.: Мф. 27, 39–44; Мк. 15, 28–32; Лк. 23, 35–37.

86 В оригинале: *воин Логгин.*

87 Ср.: Ин. 19, 31–34.

88 Ср.: Мк. 15, 26; Лк. 23, 38; Ин. 19, 19–22.

89 Ср.: Мф. 27, 44; Мк. 15, 32; Лк. 23, 39–43. В предании нераскаявшийся разбойник назван Гестасом, а раскаявшийся — Дисмасом. Оба имени с характерным налетом перевода на греческий язык (см.: Толковая Библия. Кн. 3. Т. 8. С. 458).

90 Это восклицание по-разному передано в разных Евангелиях, которые в смысловом отношении отличаются от апокрифа. В «Евангелии от Матфея»: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты меня оставил» (Мф. 27, 46). В «Евангелии от Марка» точный перевод с греческого языка: «На что Ты меня оставил» (Мк. 15, 34) (см.: Толковая Библия. Кн. 3. Т. 8. С. 46). Если в синоптических Евангелиях подчеркивается человеческое начало в Сыне Божьем, претерпевавшем смертную муку по-человечески, на глазах у свидетелей, то в апокрифе сделан акцент на божественном превосходстве над смертью, на реализации божественного плана.

91 В оригинале: *сотник.*

92 Ср.: Мф. 27, 45–56; Мк. 15, 33–41.

93 В оригинале: *по обычаю.*

94 Иосиф, названный по происхождению Аримафейским, был тайным последователем Иисуса (Мк. 15, 43; Лк. 23, 50). Город Аримафея находился в 42 верстах от Иерусалима. По преданию, Иосиф Аримафейский являлся одним из 70 апостолов. Память его празднуется 31 июня (ст. стиль) и в неделю Св. Мироносиц (см.: Библейская энциклопедия. С. 366–367).

95 В оригинале: *не подчинившись постановлению и деянию их.*

96 Ср.: Мф. 27, 57–61; Мк. 15, 42–47; Лк. 23, 50–53; Ин. 19, 38–42.

97 В оригинале: *собрание.*

98 В оригинале: *проткнули Его копьем.*

99 В оригинале: *и приказали заковать его в цепи.*

100 Аналогов данному сюжету в канонических Евангелиях нет.

101 В оригинале: *Аддас*, то есть учитель. В апокрифической передаче рассказ слуг-очевидцев выглядит более красочным (ср.: Мф. 27, 62–66; 28, 1–8; Мк. 16, 1–8; Лк. 24, 1–12; Ин. 20, 1–18).

102 Соответствует Мк. 16, 14–20.

103 Соответствует Лк. 24, 46–52 (ср.: Мф. 28, 16–20). Рассказ свидетельствует о том, что очевидцами чудес были уже не только ученики, что указывает на распространение веры в Иисуса Христа.

104 Нелогично, что приверженец Христа свидетельствует не в пользу Иисуса. Либо здесь фигурирует другой Никодим, либо не снято противоречие привлекавшихся при составлении апокрифа источников.

105 *Илья* ('Бог мой Яхве') — ветхозаветный пророк, борец за утверждение культа Яхве, противник жрецов Ваала. Имел облик нищенствующего аскета-подвижника. В его характеристике, особенно в описании заклатья дождей и огненного вознесения, присутствуют легендарные, мифологические черты (см.: 3 и 4 Книги Царств). Илью называют «птицей небесной», поскольку считается, что он во плоти, как и Енох, взят на небо, где сопровождает праведников в рай и записывает деяния людские. Илья, вместе с Моисеем, является свидетелем Преображения Христа (Мк. 9, 19; Мф. 17, 3–13; Лк. 9, 30). С его именем связываются эсхатологические ожидания, ибо он должен вернуться как предтеча Мессии (Малах. 4, 5–6). Согласно Апокалипсису, он должен быть убит и воскреснуть вновь. В каббалистической традиции Илья — это ангел в образе человека, не имеющий ни предков, ни потомков. В двоеверном народном восприятии Илье приписывается особая власть над дождем, громом и плодородием. Илья становится излюбленным персонажем фольклора (см.: Мифологический словарь. Т. 1. С. 237–238).

106 Ср.: 4 Цар. 2, 11–17.

107 Рекомендации Никодима не соответствуют поведению последователя Иисуса, с сочувствием передававшего в своем рассказе историю крестных страданий Христа (ср. коммент. 104).

108 Отсюда начинается самостоятельный сюжетно-смысловой блок памятника — рассказ об Иосифе Аримафейском.

109 Еще раз о далеко не апологетическом отношении Никодима к Иисусу (ср. коммент. 104, 107). Это дает основание ставить вопрос о двух Никодимах апокрифа.

110 Завершение рассказа об Иосифе Аримафейском.

111 В оригинале: *учитель*.

112 В оригинале: *как сигнал споров*.

113 В оригинале: *чтобы раскрылось*.

114 Ср.: Лк. 2, 25–35 — О Симеоне Богоприимце.

115 Ср.: Втор. 17, 6–7; 19, 15–21.

116 В оригинале: *не открыта* [людям].

117 Отсюда начинается вторая часть апокрифического повествования, основанная на рассказе Карина и Лицеоша. Воскресшие сыновья Симеона Богоприимца — персонажи исключительно апокрифические (ср. коммент. 1). О них молчат канонические источники, а некоторые особенности приписанного им повествования, несмотря на освящение церков-



ным авторитетом мотивов сошествия Христа в ад, вряд ли можно согласовать с христианским мировоззрением.

118 В оригинале: *жреца*.

119 В передаче древнерусского списка смысл искажен. По ошибке в тексте стоит «его». Следует читать: «их».

120 В тексте ошибочно повторено «его» вместо «их». Следует читать: «их».

121 Сугубо неканоническая черта текста. Если, согласно Евангелиям, тайну Воскресения Иисус сам раскрывает своим ученикам, то здесь первосвященники, изыскивавшие опытные данные свидетелей, пытаются рационально постигнуть таинство.

122 В оригинале: *и страхом Божиим*.

123 *Адонай* ('Господь Мой') — одно из библейских имен Бога (Ис. 40, 10) Множественное число от Адони, выражающее особое благоговение евреев перед Богом, применялось в иудаизме как заменяющее «непроизносимое» имя Яхве или Иеговы. Эта особенность языка выдает в авторе «Никодимова евангелия» христианина, связанного происхождением с еврейской средой. В Каббале это десятое имя Бога (см.: Библейская энциклопедия. С. 26; Мифологический словарь. Т. 1. С. 27; Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1992. С. 70; *Патюс*. Каббала. СПб., 1992. С. 93).

124 В оригинале: *Лейцус*.

125 Отраженные в повествовании чувства и эмоции чад Симеоновых в данном контексте легче понять с позиций правоверного иудея, нежели христианина (см.: От Бытия до Откровения. М., 1993. С. 38–43). Еще одна возможная мета, выдающая в авторе недавнего выходца из иудейской среды (ср. коммент. 123).

126 В оригинале: *сразу вместе*.

127 Лат.: *tomos chartae* — 'лист хартии'.

128 «Сошествие во ад» знаменует торжество над смертью и силами Сатаны. В Новом Завете об этом говорится лишь намеком (1 Петр. 3, 18–20; Мф. 12, 40; Деян. 2, 23–28; Рим. 10, 7; Ефес. 4, 8–10), но именно эти указания придали авторитетное значение апокрифическому повествованию, заключенному во второй части «Евангелия Никодима».

129 В оригинале: *внезапно*.

130 Одно из значений имени Адама («Я уподобил» — то есть Бог создал свое подобие) оказывается в мистической связи с искупительной жертвой «Нового Адама» — Христа, ибо общая, прилагаемая к обоим трактовка и образ будущего (Рим. 5, 14) имеют прямое отношение к сошествию во ад и выводу Христом Адама в рай, что знаменует собой возможность спасения рода человеческого. Библейский Адам обрек потомков своих на смерть, новозаветный Адам открывает человечеству путь в жизнь вечную (Рим. 5, 12–21; 1 Кор. 15, 22).

131 *Исайя* (в пер. с евр. 'спасение Господне') — пророк, обличавший безнравственность иудеев и предсказывавший пришествие Мессии. В его пророчествах предвосхищены основные моменты жизни Христа, за что он получил название «ветхозаветного евангелиста» (Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1. С. 962).

132 Свободный пересказ одного из пророчеств Исайи (ср.: Ис. 9, 1–7).

133 Мф. 4, 15–16; Ис. 9, 1–2.

134 Из дальнейшего ясно, что черноризец — это Иоанн Предтеча. Название «черноризец» употреблено не в смысле «монах», а в смысле «бедно одетый».

135 Ин. 1, 29.

136 Мф. 3, 17; Мк. 1, 9–11; Лк. 3, 21–23; Ин. 1, 32–34.

137 Сиф олицетворяет духовно непорочное человечество — не случайно ему приписывается встреча душ на их пути к крещению. Сифу и его взаимоотношениям с Адамом посвящено много апокрифов (см.: Мифологический словарь. С. 493).

138 Михаил ('кто как Бог') — предводитель небесного воинства, свергнувший взбунтовавшегося Сатану в преисподнюю. В одном из списков «Беседы трех святителей» он характеризуется так: «И архангел удари Сатану скипетром. И в третий день сотвори ангелы собор и постави Господь над всеми силами учительным начальником Михаила архангела» (Щапов А. П. Смесь христианства с язычеством и ересями в древнерусских народных сказаниях о мире // Щапов А. П. Сочинения. Т. 1. СПб., 1906. С. 39). Ангел милосердия, предстоящий перед Богом как заступник за людей (согласно «Книге Еноха»). Посредник между Богом и людьми, проводник праведных душ в небесный Иерусалим, охраняющий врата райские вместе со своей ратью («Завет Авраама», эфиопский «Апокалипсис Баруха», «Смерть Адама»).

139 До этого места идет пересказ апокрифического повествования об Адаме и Сифе, в разных вариантах существовавший как самостоятельное неканоническое произведение из цикла рассказов об Адаме и Еве и их детях.

140 Ад — место наказания свергнутого ангельского чина Сатаны, иной мир, где пребывают души умерших. В данном случае образ преисподней персонифицирован. В христианской концепции — это место мучений, где во тьме и геенне огненной грешникам уготована мука вечной смерти («мрак вечного огня»). Связанные с адом представления не лишены противоречий. С одной стороны создается устрашение чувствительно детализированными картинами мучений («Видение апостола Павла», «Книга Еноха», «Хождение Богородицы по мукам») в застенках «божественной юстиции», управляемых Сатаной. С другой стороны — возникает неясность относительно попадания грешной души в ад: немедленно после смерти или после Страшного суда. Так появляется компромиссная концепция чистилища. Состояние пребывающих в аду описывается то как бы изнутри (как боль), то извне (как зрелище вполне материализованных мучений). В комментируемом тексте ад — это место пребывания умерших душ с неразвитыми чертами обители мук.

141 Персонификация Ада, видимо не без влияния апокрифа, отмечается в произведениях Евсевия Кесарийского (III–IV вв.) и в гимнах Романа Сладкопевца (V–VI вв.), тематически связанных с мотивом сошествия во ад. В византийской иконографии фигурирует олицетворенный Аид, держащий грешников на своем лоне. Данный образ — антипод райскому лону Авраама, которое символизирует не только приобщение праведных, но и причастность к своему прародителю избранного народа.

142 Сатана — злой дух, князь тьмы, соперник Бога, сверженный архангелом Михаилом на землю. Согласно апокрифическому «Сказанию о семи планидах», Михаил только тогда победил Сатану, когда Бог снял с последнего божественность вместе с суффиксом — ил. Сшибленный скипетром с небес, Сатана «прошибе землю» и, пройдя землю, утвердился в аду «на бездне под землею». Часть духов Сатаны остались на земле или закрепились по поднебесью и «творят зло роду человеческому» (Щапов А. П. Указ. соч. С. 37). В апокрифических сказаниях Сатана — непутевый напарник Бога в деле творения мира и чело-

века, с которым связывается происхождение болезней и нечистых мест земных. В вариантах апокрифического сказания «О море Тевериадском» отразилась древняя мифологическая основа, где Сатану замещает водоплавающая птица — обитатель первичного Океана, а творение мира оказывается результатом парного творческого взаимодействия. Дуалистическая тенденция антагонизма Бога и Сатаны не развита, ибо оба начала не отражают онтологического дуализма духа и плоти. Условному дуализму вполне соответствуют монотеистические представления о всевластии Бога над Сатаной, отраженные как легендой о свержении Сатаны, так и комментируемым сюжетом о победе Христа над силами ада.

143 Ср.: Лк. 16, 23.

144 Христос оказывается причиной изгнания Сатаны Адом. Изложенный на грани предельного драматизма, этот сюжет описан с характерной для апокрифов внешней эффектностью, рассчитанной на экзальтированное религиозное сознание.

145 *Давид* — царь-воитель (1 Цар. 16—3 Цар. 2). Пророк Самуил помазал Давида, выходящего из незнатной пастушеской семьи, на царство (1 Цар. 16, 1–13). Представление о богоизбранности помазанника смыкается с представлениями о Христе, само значение имени которого — «помазанник». Иисус считался прямым потомком Давида, обладавшим в связи с этим правом на престол Давидов и царский титул (Лк. 1, 27–33). Мотив претензии на царство фигурирует в апокрифе как главный обвинительный пункт суда над Христом.

146 Ср.: 2 Цар. 7, 1–17; Пс. 2, 15, 21.

147 Вывод праведников из ада — распространенный иконографический сюжет, основывающийся на апокрифе. *Пресветлость* апокрифического образа в данном случае — рай.

148 Ср.: Пс. 23.

149 *Аввакум* — один из двенадцати малых пророков, достоверных сведений о котором не сохранилось (Толковая Библия. Кн. 2. Т. 7. С. 297–306). Только в Книге пророка Даниила содержится рассказ о его современнике Аввакуме.

150 *Михей* — время пророческого служения его падает на годы жизни Хазия и Езекии, то есть на конец VII в. до н. э. (Толковая Библия. Кн. 2. Т. 7. С. 234–238).

151 *Аминь* перешло в греческий язык из еврейского в значении ‘истина’, ‘да будет так’ (Втор. 27, 15). Это обычное окончание молитв. *Аллилуйя* происходит от евр. *hallelu jah*, что означает ‘хвалите Бога’. Выражение радости в богослужении.

152 *Енох* (в пер. с евр. ‘учитель’) — прадед Ноя, отец Мафусаила. Считается, что Енох не познал смерти, ибо Бог взял его на небо во плоти. Енох — образец праведности, ветхозаветный прообраз телесного Вознесения Христа, сохраненный живым в ином мире, символ мистического общения с Богом. Этой теме посвящена «Книга Еноха» — пространное апокрифическое откровение, восполняющее впечатляющими картинами небесных видений скудные данные Библии о судьбе этого библейского персонажа (Быт. 5, 21–24). В апокрифической «Книге Еноха» содержится описание сокровенных тайн бытия, раскрытие прошлого и будущего. Идеи приписанного Еноху апокрифического повествования развивают многие апокрифы («Хождение Богородицы по мукам», «Видение апостола Павла», «Откровение Исайи» и др.). Знаменая связь ветхозаветной и новозаветной традиций, Енох дискредитируется талмудистами («Берешит рабба»). Через апокрифы с именем Еноха связываются эсхатологические ожидания второго пришествия, подтвержденные Апокалипсисом (11, 3, 7–8). Пророчествуя о воскресении мертвых и воздаянии, Енох, как избранный Божий, изъят из-под действия закона естественной смерти.

153 Ср.: Лк. 23, 40–43.

154 Описание крещения воскресших мертвых братьев Карина и Лицеоша, с последующим растворением их в облаке и исчезновением, даже со скидкой на апокрифическую склонность к чудесному, вызывает явное недоумение с точки зрения канона. Кроме некоего сходства Иордана в данном контексте с архетипом мифической реки, разделяющей мир живых и мертвых, явление братьев слишком напоминает «мечетное» явление в духе и совсем уж несопоставимо с прообразом будущего воскресения мертвых. В данном мотиве оказались попранными установленные всеми вероисповеданиями законы жизни и смерти. Возвращение в мир живых, чтоб возвестить великое свидетельство о победе Христа над адом, даже нельзя считать сказочным. Видимо, это самая неприемлемая для христианской доктрины часть апокрифа, остальными элементами которого церковные идеологи оперировали широко и свободно. Мотиву крещения мертвых можно указать одно более или менее близкое соответствие в религиозной жизни Древней Руси: «Повесть временных лет» сообщает о посмертном крещении вырытых останков князей-язычников Ярополка и Олега, с последующим захоронением их в Десятинной церкви (см.: ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. С. 155).

155 *Гамалиил* (в пер. с евр. 'награда Божия') — известный законоучитель из фарисеев (Деян. 5, 34–40). По преданию, 32 года возглавлял иудейский Синедрон, был наставником апостола Павла (Деян. 22, 3). Считается, что он был крещен Петром и Иоанном. Память 2 августа (ст. стиль) (см.: Библейский словарь. С. 153).

156 Сведения, дающие основание связывать авторство апокрифа с именем Никодима. Отсюда можно предположить, что попавшие в руки Никодима листы с записью увиденного в преисподней детьми Симеона могли быть объединены с его собственным повествованием о событиях, очевидцем которых он был. Впрочем не исключен и сюжетный прием позднего сведения каким-то неизвестным компилятором разных текстов.

157 *Клавдий* — римский император (41–54 н. э.). Известен своими мероприятиями по выселению из Рима иудеев. В соответствии с историческими данными, адресатом Пилата мог быть только Тиберий, а не Клавдий. Но для автора «Послания Пилата императору Клавдию», которое само по себе могло быть самостоятельным произведением, важнее был идейный замысел и религиозная цель, чем хронология событий.





## ЕВАНГЕЛИЕ ДЕТСТВА

**Д**анный неканонический памятник известен под двумя названиями: «Евангелие детства» и «Евангелие Фомы». Оба они происходят от сокращения полного варианта названия апокрифа, которое звучит так: «Сказание Фомы израильского философа о детстве Христа». Запретительные Индексы, в том числе и славяно-русские, это длинное наименование передавали то как «Евангелие Фомы», то как «Детство Христово». Совершенно очевидно, что увязка названия с авторитетным именем апостола и последователя Христа, могла ввести в заблуждение неподготовленного читателя, поэтому вынесение в название имени апостола Фомы нейтрализовалось разъясняющей припиской о том, что «Евангелие Фомы» «еретицы списали». Видимо, с целью размежевания апостола Фомы и Фомы — автора апокрифического Евангелия в надписании текста появился эпитет «Фома философ», настраивавший на однозначно негативное восприятие таким образом квалифицированного текста. Из него следовало, что Псевдо-Евангелие не могло принадлежать перу ученика Христа и было досужим сочинительством далекого от хранителя истин откровения рационалиста. Кстати, научные исследования текста показали, что апостол Фома не мог быть автором приписывавшегося ему Евангелия, в противном случае следовало бы допустить, что он прожил, по крайней мере, полтора столетия после крестной смерти Христа и описал его детство на греческом языке.

Попытки приписать текст апостолу Фоме отвечали запросам тех, кто был заинтересован в распространении данного произведения, причем идеологические ярлыки, прилагаемые к «Евангелию Фомы», не положили предела тиражированию апокрифатекста. Ортодоксальные идеологи не принимали данный текст по прин-

ципиальным догматическим соображениям и, начиная с Иринея, объявляли его «поддельным сказанием». С точки зрения указания на неканоническую природу текста, более подходящим можно считать название «Детство Христово», или «Евангелие детства». С одной стороны, оно отражает обобщенную характеристику содержания апокрифического повествования, с другой — уже самим названием противопоставляет Псевдо-Евангелие Евангелиям каноническим. О периоде детства после поклонения волхвов родившемуся младенцу канонические Евангелия почти не говорят. Исключение составляют евангельские эпизоды о пребывании двенадцатилетнего Иисуса в Иерусалимском храме (Лк. 2, 42–47) и некоторые косвенные указания на деяния Христа в юные годы (Лк. 2, 40, 52; 4, 16–20). Такой вариант названия непосредственно отражает апокрифический характер памятника, его тематику и связанные с ней идейно-религиозные особенности.

«Евангелие детства» — это не просто расцвеченный бытовыми подробностями, занимательный рассказ. Этот апокриф, формально претендуя на заполнение лакуны в биографии Христа, по сути дела дал совершенно неортодоксальную трактовку божественного, которая четко обозначена в описании взаимоотношений Бога и мира. В апокрифическом облике юного Иисуса Христа, в отличие от канонических Евангелий, совершенно не прописаны свойства человеческой природы Сына Божьего. Ребенок Иисус предстает воплощением могущественной, неземной, да к тому же сурово-беспощадной силы. Как могущественное Божество, обладающее неограниченными сверхъестественными способностями, Иисус обращает все свое могущество на жестокие, устрашающие расправы с теми, кто оскорблял либо непочтительно относился к нему. Воскрешение разбившегося мальчика, исцеление пораненного дровосека, равно как и другие проявления сверхъестественных способностей божественного младенца, вершатся не из милосердия и сострадания — их назначение: через устрашение привести к глубокой и непоколебимой вере во всемогущего, не прощающего сомнений и отступничества Бога. Этой дидактической цели служила насыщенность апокрифа описаниями чудотворений ребенка Иисуса. Сосредоточение автором апокрифа основного внимания на элементах чудесного, соединенных с привлекательными и жизненно-правдивыми бытовыми реалиями, придавало произведению налет сказочности, а вместе с ней — столь свойственную этому жанру доступность и ясность. Соединение простоты, впечатляющей образности и вымысла и было тем действенным средством, которое испокон веку служило залогом эффективности воздействия на сознание. Видимо, в этой бытовой понятности и простоте чуда скрывался залог очарования апокрифа, даже если в нем повествуется о сверхъестественной беспощадности.

Можно высказать несколько предположений о том, какую роль играл памятник в конкретных условиях идейно-религиозной жизни Древней Руси. Привносимые славяно-русскими переводами в общественное сознание мотивы божественной беспощадности апокрифического Евангелия смыкались с теорией казней Божиих, получившей широкое распространение с XII в. и направленной, как и гнев ребенка Иисуса, на не верующих в Бога и не чтущих его заповеди. И раннехристианские, и древнерусские adeпты божественной кары абсолютно предали забвению новозаветные черты пришедшего ради спасения людей, милостивого покровителя. Апо-

крифический облик Бога Сына далек от евангельского образа Христа, исцелявшего душу и тело, наставлявшего на путь спасения и учившего на собственном примере добру, всепрощению и справедливости. Главный персонаж «Евангелия детства» — это совсем не тот Христос, который провозгласил главным залогом союза с человечеством принцип: «Бремя Мое легко» (Мф. 11, 30).

Теория казней, толкуя бедствия и катаклизмы как беспощадную, но справедливую Божию кару, как бы задним числом ставила несчастья, смерть и страдания в связь со всемогущим Богом. В конечном же счете подлинным виновником бедствий оказывалось само грешное человечество. Такая трактовка, в силу ее истинной очевидности, не вызывала сомнений в ортодоксальности логики подобного объяснения. Совсем другую реакцию, даже после поверхностного знакомства с содержанием, вызывает апокрифическое «Евангелие детства». В силу претензий этого произведения на биографичность, а также естественно присутствующей ассоциативной проверки сюжетов и образов апокрифа хорошо известными евангельскими каноническими трактовками Богочеловека сразу становится очевидно, что они ничего общего не имеют с основополагающими христианскими принципами милости и всепрощения. Кроме того, в самом апокрифическом облике ребенка Иисуса практически отсутствуют человеческие черты, что обнажает явно не совпадающую с ортодоксальными догматами теологическую концепцию. Нельзя также не отметить, что и «Евангелие детства», и древнерусская теория казней в равной мере подрывали христианскую догматическую идею о посмертном воздаянии, ибо переносили свершения наказания грешным в повседневность, не дожидаясь Страшного суда и не оставляя предусмотренной канонами возможности для грешников покаяться и спастись. Эту соотношенность теории казней Божиих с сомнительными идейно-религиозными установками неканонического сочинения надо бы иметь в виду при исследовании природы (то есть сущностных мировоззренческих характеристик) столь популярной в Древней Руси историософской концепции.

Несоответствия канону «Евангелия детства» выявляются как в описаниях прижизненной кары, так и в характеристиках божественных свойств, и это при том, что догматических определений в произведении не содержится. Апокриф дает доступно упрощенное образное описание Бога Сына, которое было понятно неподготовленному простому человеку. Исследователи давно и совершенно справедливо указали на то, что в этой обобщенной апокрифической характеристике образа Иисуса «человеческие черты полностью исчезают», что он предстает не в богочеловеческом облике Нового Завета, а наделяется исключительно внеприродным сверхъестественным могуществом и высшими сокровенными знаниями, объемлющими всю мудрость мира. Кроме того, исследователи указывали на то, что апокрифический образ могущественного божественного младенца имеет соответствия в мифологии, где языческие боги в детстве демонстрировали не меньшие сверхъестественные способности, чем в зрелом возрасте. Высказывалась мысль о влиянии сказаний о Кришне, который в детстве побеждал злых существ и мог прекратить лесной пожар. Выявление апокрифом в Иисусе только божественных черт послужило поводом для сближения «Евангелия детства» с гностической средой. Гностиков подобная трактовка детства Христа могла интересовать потому, что они не признавали Его человеческой природы. Иисус ребенок в апокрифической

характеристике обладал теми же неземными свойствами, что и Бог Отец. Для решения проблемы двуприродности в гностической среде была даже создана легенда о слиянии трехгодовалого плотского Иисуса с его близнецом духом Иисусом («Пистис София»).

В Древней Руси явлений, подобных гностицизму, не фиксируется. Но сопоставимые с гностическим дуализмом онтологические установки на принципиальное разграничение духовной и материальной сфер бытия тем не менее обозначались в крайних проявлениях мистико-аскетической традиции. По ряду параметров, в том числе и по вопросу о неслиянности двух природ Христа и абсолютном противопоставлении плоти духу, такого рода умонастроения совпадали с идейным содержанием апокрифа. Это была та среда, из которой выходили произведения в духе теории казней. Многими летописцами, Серапионом Владимирским и безымянными авторами поучений, божественное воздаяние переносилось в плотский, несовершенный и потому несправимый и заслуживающий прижизненного возмездия мир.

Конечно, речь не идет сразу обо всей монашеской аскетической традиции Древней Руси, довольно неоднозначной в своих идейно-религиозных предпочтениях и ориентировавшейся как на разные монастырские уставы, так и на различные направления внутри христианства. Вопрос можно ставить лишь о крайних проявлениях мистико-аскетических умонастроений, далеко не являющихся господствующими в идейной жизни и генетически с гностицизмом напрямую не связанных, а лишь сопоставимыми по указанным выше признакам. По крайней мере, люди, проявившие интерес к подобного рода идеям, на Руси были. Принадлежали они к числу приверженцев крайней аскезы из лагеря непримиримых борцов с миром, которые были убеждены, что человек безнадежно испорчен, что он обречен на греховность по своей несовершенной и несправимой природе.

«Евангелие детства» датируется II в. Оно принадлежит к т. н. второй группе (по хронологии возникновения) евангельских текстов, когда их авторы стремились дополнить за счет фантазии и фольклора уже сложившийся корпус канонических евангельских книг, закладывая основы апокрифических преданий о новозаветных лицах и событиях. В исследовательской литературе указывалось на знание автором «Евангелия детства» канонических евангельских текстов, а главное, на полемику с ними с позиций иной, нежели ортодоксальная, теологической концепции. Вопреки усилиям церковной цензуры, и несмотря на очевидную еретичность богословской концепции, «Евангелие детства» не затерялось в веках. О большой популярности текста и не угасавшем интересе к нему свидетельствуют многочисленные разновременные списки на сирийском, коптском, армянском, грузинском, эфиопском, арабском, латинском и славянском языках. В XIV в. в Западной Европе на основе мотивов «Детства Христа» было создано так называемое «Евангелие Псевдо-Матфея». Все многочисленные разноязычные варианты апокрифа восходят к греческому протографу. Хотя произведение посвящено описанию жизни иудеев, тонких деталей быта иудейского поселения автор явно не знал. Кроме того, в тексте отсутствуют гебраизмы, а целый ряд языковых особенностей выдает в его авторе грека.

Славянские переводы «Евангелия детства» относятся к XIV в. и восходят к греческим оригиналам. В отечественную культуру памятник проникал через сербское (ГИМ. Хлуд. № 162) и болгарское (БАН. № 13.3.17) посредничество. Русские списки апокрифа, ввиду резких расхождений его с ортодоксальными представлениями, единичны. Известна рукопись XVIII в. (РГБ. Унд. № 1244) и один дефектный список XVI в. (РГБ. Унд. № 1253). Причем, по заключениям текстологов, и



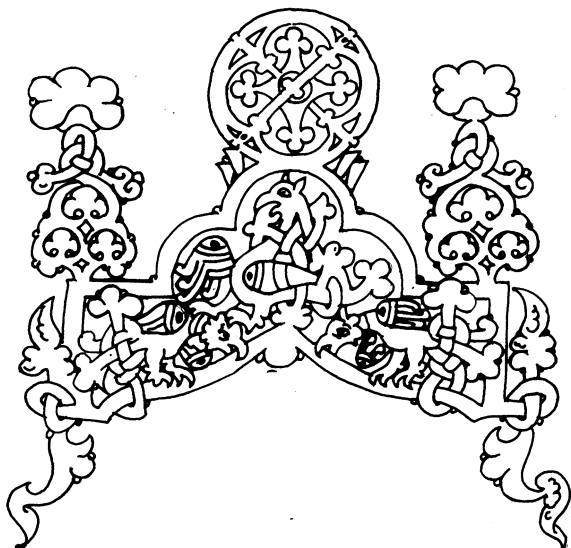
древнерусский (РГБ. Унд. № 1253) и сербский (ГИМ. Хлуд. № 162) списки восходят к общему для них греческому протографу. Это значит, что, отвечая на запросы в подобного рода литературе, распространение южнославянских переводов было явно недостаточное и в целях тиражирования текста древнерусские переводчики обращались непосредственно к греческому оригиналу.

Памятник давно находится в поле зрения исследователей и неоднократно публиковался по спискам различных культурно-языковых традиций широкого хронологического диапазона (см.: *Tischendorf C. Evangelia apocrypha. Lipsiae, 1876. P. 140–163; Сперанский М. Н. Славянские апокрифические евангелия // Труды VIII археологического съезда в Москве 1890. Т. II. М., 1895. С. 73–92, 137–143; Яцимирский А. И. Апокрифическое евангелие ап. Фомы в славянских списках // Яцимирский А. И. Из славянских рукописей: Тексты и заметки. М., 1898. С. 93–154; Лавров П. А. Апокрифические тексты. СПб., 1899. С. 111–118; Архангельский А. С. Из истории южнославянской и древнерусской апокрифической литературы: Два любопытных сборника Софийской народной библиотеки в Болгарии // ИОРЯС. 1899. Т. 4. Кн. 1. С. 102–110; Сперанский М. Н. Южнославянские тексты апокрифического евангелия Фомы // Чтения в историческом обществе Нестора летописца. Т. 13. Киев, 1899. С. 169–190; Адрианова В. П. Евангелие Фомы в старинной украинской литературе // ИОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 2. С. 1–47; Michel C. *Evangelies Apocryphique. Paris, 1924; Santos Otero A. Das Kirchenslavische Evangelium des Thomas. Berlin, 1967; Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 130–150).**

Ниже памятник и его перевод на современный русский язык воспроизводится по древнейшему из дошедших до нас русских списков XVI в. из собрания Ундольского № 1253, хранящегося в РГБ\*. Спутанный в данном сборнике порядок листов и утраты текста восстанавливаются по публикации в кн.: Апокрифы древних христиан. М., 1989. Для более точного установления параллелей и соответствий вводится также рубрикация глав, предложенная С. Мишелем (см.: *Michel C. Evangelies Apocryphique. Paris, 1924).*

---

\* Апокрифический текст «Евангелие Фомы» (так азываемое «Евангелие детства») в составе сборника непосредственно примыкает к разделам, посвященным теме Благовещения и Рождества: «Слово Иоанна Златоуста на Рождество» (Л. 31 об.–35); «Слово на Благовещение Иоанна Дамаскина» (Л. 35–40); «Беседа архангела Гавриила с Богородицей» (Л. 40–52). Кроме того, в сборник входят «Житие Александра Свирского», «Житие Зосимы Соловецкого», «Чудеса св. Николы» и «Житие великомученицы Екатерины».



чю(де)са. і дѣлнїа г҃а нѣшего і҃са х҃а. чю(до). а. <sup>1</sup>

**И** звѣсти(х) <sup>2</sup> избраннын азъ фома і  
нѣлтанинъ вѣмъ оубо азыко(м).  
братїе видите чюдеса и дѣлнїа

и дѣтельства, еже сѣтвори ве  
личїе бжїе г҃ъ нѣшъ і҃с х҃с. роженсѧ  
во странѣ нѣшен иже нарицаетсѧ  
вифлемъ гра(д) назарѣфъ. еже  
о вл(д)чствѣ, бы(с) отроча і҃с пяти  
лѣ(т). хож(д)аше на речницю и играше  
тоу, и текоущи вода моутна сѣ  
щи в рѣчице. и збираше рѣчицѣ  
и твораше ѧ чистѣ дѣтельным

Л. 52 об.

словомъ токмо. а не дѣломъ пове  
левал. і абїе вземъ ѿ брѣнїа ма  
тежи и сѣтвори .ѿ. птицъ. бѣ(ж)  
сѣбота егда твораше играѧ і҃с  
и много дѣтен баше играюще с ни(м).  
и видѣвше се жидове иже твора  
ше і҃сѣ в днѣ сѣботныи. и прише(д)  
ше възвѣстиша оцѣ его гл҃юще.

<sup>1</sup> Заглавие написано киноварью.

<sup>2</sup> Буквица **И** написана киноварью на полях высотой в три строки.

се отрокъ твои ѿ играетъ там(о)  
 в рѣчицѣ. и вземъ гадъ и сътво  
 ри. вѣ птиць оскверняетъ соубо  
 тж. и ше(д) носифъ възва и глѣ.  
 почто тако твориши в сжвотѣ.  
 ѿ же въсплескаше ржкама свои  
 ма. и възопи къ птица(м) симъ  
 и рече имъ. възлѣтите и възл(ѣ)  
 татъ, и вы видите и помани  
 те ѿса жива сжца. и възлѣтѣ  
 вша абѣ птици тѣ поюще. и  
 и<sup>1</sup> видѣвше же се чюдо бывшее  
 жидове и оужасошася. вкжпѣ

Л. 53

вси ше(д)ше .....<sup>2</sup>  
 довом чюдное зн.....<sup>3</sup>  
 твори ѿсѣ. аненъ же книжникъ  
 бѣ стоа. тж тѣ ча(с) съ исифомъ  
 съ оцемъ его. вземъ вѣю вербовж  
 разгордѣ въемъ его и рече гдѣ исте  
 кшаа из ни(х) воды аже сътвори ѿ  
 разореніе негоджа. и рече емж мз(д)о  
 именитын неч(с)тивын неразѣмн(е).  
 како ма взненавидите мсти  
 вѣн кровѣю и моа рѣчица. но се ннѣ  
 пако древо оусохнеша. в тж же годи  
 нж абѣ отроча соуха бы(с) в тотъ  
 ча(с). ѿ же иде в домъ свои. и ро(дн)те  
 ли ра(з)слабленаго прѣидоста и вза  
 ста оунышж своего. плакашеса  
 и глѣюще тако носифж. что тако  
 во имаша отроча свое. Чю(до) второе ѿс х...<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Повтор в рукописи.

<sup>2</sup> Строка утрачена из-за обрыва края листа.

<sup>3</sup> Конец строки утрачен.

<sup>4</sup> Подзаголовок написан киноварью, с выносом строки на поля. Конец надписи утрачен.

**П**акы<sup>1</sup> же идаше їсѣ сквозѣ гра(д). и дѣ  
тѣско отроча мало мимо текѹ  
щи вѣскочи играа на рамоу его

Л. 53 об.

.....<sup>2</sup>  
де отроча на землю ниць скоро изн(е)  
може. видѣвшє же инїи чюдо бы  
вшєє. вѣзопиша и рѣша ѿкѹдж  
ро(дн)са отрокѣ се. тако слово его на  
все дѣло готово є(с). и прїидоша ро(дн)  
тели и повѣдаша оцѣ его слово  
предаша емѣ. ты таково отро  
ча имаши. не можеши с нами жи  
ти. и глѣхѣ емѣ градомѣ всѣ(м).  
аще хощеши с нами жити. и оу  
чи дѣтѣа своеє бл(с)вити а не клѣти  
дѣтен нѣши(х). нѣши дѣти оусоу  
щєны створи. и призва іосифѣ  
отрока їса. и рече оучашє и глѣ. п(о)  
что тако клєнєши чюжїа дѣтї  
да стражю(т). сице ненавида(т) на(с)  
чадо. изгона(т) на(с) из града сєго. и  
рече же їсѣ ко оцѣа своему. азѣ вѣ  
ды вѣче тако се глѣ не соутѣ моѣ (ж)

Л. 54

азѣ глѣхѣ. обачє азѣ прємлѣчю  
тєбє ради вѣчє. они же жидове про  
тивоу<sup>3</sup> прїимоу(т) трѣдо(м) своимѣ.  
и в тон часѣ ослаѣпоша и оглохнѹш(а)  
и тако видѣвшє инїи оубоавшє(с)  
сѣло. и посємѣ никтоже не аш(а).  
тако всѣакѣ глѣ отрочѣти єжє рє(ч)

<sup>1</sup> Инициал **П** написан киноварью на полях высотой в три строки.

<sup>2</sup> Две строки рукописи утрачены из-за обрыва края листа.

<sup>3</sup> пр ѣ лигатура.

любо на сло в тои ча(с̃) и збѣдаше(с̃).  
 і абѣ видѣвъ іосифъ іако се тво  
 ри(т) прогнѣвася на нь. и имъ за оу  
 хо и ѿтаже сѣло. и о играючи(х)  
 дѣте(х) гл҃а іс̃ъ негодѣа. довлѣе  
 т ти искати мене и обрѣтати(с̃)  
 разбонниче. ты истинною не  
 вѣси ли іако твои есмь азъ. оу  
 чѣль же бѣ етеръ именемъ за  
 куѣа столѣше тѣ. слыша іса гл҃ю  
 щя къ ѿцѣ своемѣ. и чюдѣшеся  
 сѣло іако отроча се таковы словеса  
 гл҃ше. Чюдо. г̃. е. іс̃ х̃во. <sup>1</sup>

Л. 54 об.

**Н**е<sup>2</sup> по мнозѣ(х) же днехъ захѣа прі  
 ближися къ іосифѣ и гл҃ше емѣ  
 аще ли имаши отроча мѣ(д)ро гра  
 дѣи предан ми его да ти навикне(т)  
 книгамъ и всемѣ наставленію.  
 еже разоумѣти и читати вса ста  
 рцемъ и срамитися и(х). іако прадѣ(д)  
 и оцѣ. и любовію вса сверстники  
 своа. и вонтсѣ любити ро(д)и телѣ  
 своа. да и онъ любимъ боуде(т) всѣ  
 ми. да что можете наоучити  
 что ма маломѣ кр̃(с̃)тѣ его менші  
 братъ мой захѣа. и іако слыш(а)  
 отроча оцѣ гл҃ющи. и рече такъ  
 смѣася велии. рече такъ захѣ  
 еви дѣдоскиле вонстиноу ѹчите  
 лю. вса елика ти рече оцѣ мой и  
 стинна есть. всемѣ же томоу  
 г̃ъ азъ есмь. вы же чюжи есте ко  
 мнѣ. единъ бо азъ есмь..... <sup>3</sup>

<sup>1</sup> Подзаголовок написан киноварью.

<sup>2</sup> Буквица написана киноварью высотой в три строки.

<sup>3</sup> Несколько букв в конце строки утрачено.

Л. 55

или [не вѣдѹ что на]...ркѹ. нюдѣ.....<sup>1</sup>  
 пре(д)стоѡ.....<sup>2</sup> закхѣви. и смѣюще(с)  
 велми. отрокъ же іс нареченны(и) гла.  
 не сж(т) плодове сии неплодащи. прозрѡ(т)  
 слѣпыѡ. и оуслыша(т) глахѹѡ с разоумѣ  
 нїемъ срдечны(м) ꙗко азъ есмь. с ни  
 жнѡа же злобы на высотѣ не(с)нжю  
 зовѣ. ꙗкоже заповѣда ми пославы  
 и ма. и словомъ абїе сп(с)ни бывше  
 вси они баше. ѿ ни(х) не смѣюще(с) про  
 гнѣвати нань ѿ того мѣста. и  
 к томѣ да не проклєне(т) ихъ. и бѣдѹ(т)  
 неключими. чю(до). четвертое. іс. хѣо.<sup>3</sup>

**П**о<sup>4</sup> днехъ же тѣхъ играше ісъ наедине(м)  
 соз(д)анїи высоцѣ. з дѣтми играющи  
 ми. и единъ спаде ѿ съз(д)анїа на зе  
 млю разбисѡ и оумре. видѣвше же  
 его нїи отроци и бѣжаша ѿ него.  
 и отрокъ ісъ единъ. прише(д)ше же рѡ(ди)  
 теле его видѣвше оумрѣша отро  
 ка. сварѡщасѡ такъ и глаща. ты

Л. 55 об.

свергъ отроча нше и рече іс.....<sup>5</sup> его  
 сверго(х). но он сам.....<sup>6</sup> по всѡ тво  
 ра<sup>7</sup> свержесѡ. ѿпаде ѿ сокровника  
 разбисѡ и е(с) мртѣвъ ннѣ. и возва і  
 с гласомъ великимъ и рече. зинове(и)  
 востани. отроча же рече ни ги. и

<sup>1</sup> Утраты в первой строке из-за обрыва края листа. Здесь начало путаницы листов в рукописи. Должен следовать текст, читающийся на Л. 57–58 об.

<sup>2</sup> Утрата трех–четырёх букв.

<sup>3</sup> Подзаголовок написан киноварью.

<sup>4</sup> Инициал **П** написан киноварью на полях высотой в три строки.

<sup>5</sup> Утрата в обрыве края листа в половину строки.

<sup>6</sup> Утрата четырех–пяти букв.

<sup>7</sup> **тв** Δ лигатура.

вси видѣвше оудивншасѧ. и роди  
тели же прославиша бѣга. и поклѡ  
нившесѧ їсѣви. чюдо. ѿ. їсѣ хвѡ. <sup>1</sup>

**Ѹ**жщж <sup>2</sup> же емж. ѿ. лѣ(т). мѣи его мѣа  
посла его по водѧ да почръпне(т) и прі  
несетъ в домъ свои. и пжщяющѣ  
емж водоносъ в водѧ. и тлѣкноу  
въ и развнвсѧ водоносъ его. и не и  
моущѧ емж чѣмъ воды почръпнѣ  
ти. ї снѧвъ риж свою їсѣ в нюже  
бѣ обѣлѣченъ. и почръпнѣвъ водѣ  
и несе мѣри своен. видѣвши же ма  
ти его мѣа чюднвсѧ знаменію є(ж)  
твораше їсѣ снѣ єѧ. облобызааше  
его и соблюдаше. чюдо. ѿ. їсѣ хвѡ. <sup>3</sup>

Л. 56

**П** <sup>4</sup> ..... <sup>5</sup>  
трокъ їсѣ ..... <sup>6</sup>сѣ свон(м) отцомъ <sup>7</sup>  
сѣѣти пшеници на нивѣ своен. і є  
гда же бѣда бѧше ѡцѣ є їосифѧ. и  
всѣѧв же отрокъ снѣ его їсѣ. с пж(д) є(с)  
мѣрныи пшеници. и пожавъ изъ  
млативъ и измѣривъ .р. пж(д) вели  
кы(х) створивъ и призва їосифѣ мно  
жество оубогы(х). и раз(д)ѧ на гжмнѣ  
пшеницѧ многѧ. и взѧ же и самъ  
ѡ сѣѣтвы отрочати їсѧ. чю(до) .з. їсѣ хвѡ. <sup>8</sup>

<sup>1</sup> Подзаголовок написан киноварью.

<sup>2</sup> Буквица **Ѹ** написана киноварью на полях высотой в три строки.

<sup>3</sup> Подзаголовок написан киноварью.

<sup>4</sup> Киноварная буквица на полях высотой в три строки.

<sup>5</sup> Вся первая строка, кроме буквицы, утрачена из-за обрыва края листа.

<sup>6</sup> Полная утрата пяти–шести букв.

<sup>7</sup> Гипотетическое прочтение частично дефектной надписи. М. Н. Сперанский читал это место как: (іо)сифомъ.

<sup>8</sup> Подзаголовок написан киноварью.

**П**аки<sup>1</sup> же не по многы(х) днѣхъ оуноша нѣ  
кто в сосѣдѣ(х). ѿна дрова іосифъ.  
и оудари секирою. и роста плесноу  
ногы своеа. оужа(с)са и оумре. и маъ  
вѣ бывши велици. тече же тамо и  
отрокъ іс. едва проборовса сквозѣ  
наро(д) многъ. и прїнде же гдѣ лежаа  
ше оуноша. ісѣ же атъ и за ногѹ бо  
лнжю. и бы(с)цѣла тако и држгал. и  
рече ісѣ оумршемъ. тебѣ глѹ оуно(ше)

Л. 56 об.

.....  
.....  
..... в немъ<sup>2</sup>  
есть. бгж ншемъ слава все .....<sup>3</sup> ннѣ:  
.....<sup>4</sup>

Л. 57

дасть<sup>5</sup> ми са ѿ бга. азъ есмь пре(ж) вѣ  
къ. ннын есмь азъ. азъ в ва(с) ро(дн)хса.  
азъ с вами есмь. аз же вѣдын вы  
кто есте. или когда родилсяа. и  
колко лѣтъ живота вашего. во и  
стинъ тебѣ глѹ ты оучѣлю пре(ж)  
рж(с)тва твоего. аще хоцещи съве  
ршенъ оучѣлю быти. во исти  
нѹ послоушам мене. азъ наоучю  
прм(д)р(с)ти еа же никтоже не вѣсть.  
развїи мене. ты послѣшав ма да  
наоучю вы. азъ тебѣ оучитель  
есмь. а ты мнѣ оучѣль нарицае

<sup>1</sup> Буквица **П** написана на полях высотой в три строки.

<sup>2</sup> Две или три строки по краю листа утрачены.

<sup>3</sup> Утрата трех букв.

<sup>4</sup> Далее 4/5 листа пустые.

<sup>5</sup> Далее идет фрагмент апокрифического текста, нарушающий порядок глав относительно протографа «Евангелия детства». Перебивка текста явно относится к одному из трех рассказов о дидаскале и должна следовать сразу после Л. 54 об.



шисѧ. понеже азъ вѣдаю колки  
лѣтъ еси ты или время твое. во  
истинѣ вѣдын егда оузриши иже  
тебѣ рече оцъ мон. тако во исти  
нноу семѧ всемоу гъ е(с). а вы чюжи  
есте. тако тог(д)ы азъ тоиже и ннѣ  
есмь. соущи же нюдѣи стоѧще  
тоу. дивлахоуѧ и воспиша. ѡ

Л. 57 об.

дивное и преславное чюдо. пѧти лѣ(т)  
отроча сын таков а рѣчи вѣщае(т).  
таковы(х) словѣ(с) николи же не слыша  
хо(м). ни оу законооучителѧ ни кнн  
жника фарисеа. тако отрочати се(г).  
и паки же отрокъ ѡвѣщавъ рече.  
вы чюдитесѧ но паче же не вѣрже  
те но иже рѣ(х) вамъ истиннѧю вѣ(д)  
когда есть родилсѧ ѡци ваши.  
и преславное глѧю вамъ. во исти  
нноу азъ вѣдын тако пославын м(ѧ)  
к вамъ. егда миръ созданъ бы(с) и  
слышавше же юдеи тако тако бе  
сѣдоуетъ оубоавшесѧ. и ничто(ж)  
емоу не могоу(т) ѡвѣщати. и пріше(д)  
же отрокъ играше и скачаше рѣга  
шесѧ глше. тако мало чюдо и моу  
дро есть. тако слава моа во мнѣ ѧ  
влѧшесѧ. егда же оумолча отро  
къ. и рече дидаскалъ оцѧ его іоси  
фоу грѧ(ди) и приведи ми научю его

Л. 58

книга(м). носифъ же имъ его за роукѣ  
и веде его в домъ тамо и дидаскалъ.  
идѣже оувѣщавъ наоучити. на  
писавъ емѧ алфавита. и нача емѣ  
провѣщавати глѧ по писанномуу  
множицею. отроча же млъча (ж) мно(г)

ча(с̄). послѣди же прогнѣвася дѣда  
 скалъ и оударивъ по главѣ его. рече  
 же отроча недостоннаа творѣ то.  
 азъ тѣ хощю наказати. или ты ма  
 паче накажешѣ. азъ бо ꙗко вѣдѣ  
 книги и мнѣже ты оучиши ма. мно  
 зи бо тѣ осужаютъ. ꙗко тѣ во мнѣ)  
 сжтъ ꙗко мѣдъ звенѣще. или ꙗко  
 кроутъ мѣданъ звѣщаа не непреста  
 ноу(т). ни гласа слышати. ни слѣвы пре  
 моудрости. дѣши силы разоума. пре  
 млѣчавъ же отрочѣ. ре(чѣ) о собѣ всю и  
 стинноую грамотоу ѿ алфы. азъ  
 наречетсѣ начало и конецъ. и пове  
 лѣ гѣ аггломъ своимъ взати на в(о)  
 стоцѣ. <sup>1</sup>

Л. 58 об.

а̄. на западѣ. д̄. на юзѣ. м̄. на сѣвере  
 т̄. тѣ есть адамъ. б̄. бл(с̄)ви его б̄гъ  
 бл(с̄)венїемъ и веле лѣпотою. и славо  
 ю вѣнцемъ оукраши его. в̄. сведе его  
 в ран ко едемъ на востокъ. г̄. гл̄а е  
 мѣ ѿ всѣхъ древъ ажъ. а ѿ единого  
 запрети емъ. д̄. добротѣ видѣвъ  
 адамъ древа того и прельстисѣ. е̄.  
 естество свое наго видѣвъ адамъ  
 и ева крылатасѣ смоковны(м) листвѣ <sup>2</sup>  
 емъ. ж̄. живота оубо ранскаго а  
 дамъ оуже погрѣши. з̄. зѣло оубо  
 горцѣ вопїаше. оубы мнѣ оубы мнѣ  
 падшемъ з̄. земла бо есмь и в землю  
 за прѣстоупленїе па(д)шемъ паки по  
 тими. ӣ. ниже симъ бо словомъ на  
 пишется. іс̄. и возва. и гл̄а. і̄. и сн̄и  
 де гѣ во образѣ сн̄а бж̄їа. к̄. како

<sup>1</sup> Написано внизу на полях.

<sup>2</sup> тв Δ лигатура.

вѣа славы ѿпаде аѡамъ и еѡга сме  
рти предастасѡ. ѿ. людіе бо е(с) мо(и)  
вы зрѡще си(х). оубоѡша(с) страшнаѡ

Л. 59

глюще дн(с)ь. ѿ. мыслѡю обожисѡ аѡа(м)  
быти бѡмъ и се не бы(с). ѿ. нашедъ  
врагъ раскопа опло(т) и виногра(д) мон. а  
стража погжбѡ. ѡ. вонъ его изведо(х)  
из винограда моего по ослажшанію  
его. ѿ. падшаго моего вѣкы не оста  
влю. ѡ. рцѣте ми пр(о)рци бжю слѡж  
хотѡщѡ ѿ двѡ воплотитисѡ. с.  
слово мое красное аѡовы прелести  
на кр(с)тѣ раз(д)ржши. т. тверды аз(м)  
клепы воскр(с)нѡемъ свон(м) сокржши.  
ѿ. и къ іѡаннѡ глаѡж свою прекло  
нивъ крщеніа просѡ. ф. фараонѡ  
злѡбы во іерданѣ потоплю. х. хе  
ржвими зрѡще дн(с)ь оубоѡтсѡ стра  
шнаѡ видѡще. ѿ. ѿ оца гла(с) с нв(с)и  
прїнде на землю глѡ. се е(с) снъ мон  
возлюбленыи о нем же блгонзѡ  
ли(х) того послажшанте. о. оцыщѡ  
сквернѡ члѡкы. грѣхомъ погѡбле  
нѡ ѿ дїавѡла. ц. ци паденіа аѡамѡѡ

Л. 59 об.

.....<sup>1</sup> ата оукрѣ  
пилъ сѡтанѡ. ч. ч(с)ти оубо прѣвжю  
хощѡ повинѡвати. ш. шестѡіем  
монмъ всѡ съврѡшѡ. щ. щедрѡта  
ми и члѡколюбіемъ си. ѡ. море ви  
дѣ и побѣже. іерданъ сице возвра  
тисѡ вспл(т). ѡ. рыданіемъ праба  
вы ншеѡ еѡгы оуже прѡста. ѡ. ере  
тическаѡ оуста заградѡтсѡ нже

<sup>1</sup> Половина строки заклеена.

глаголють не быти въскр(с)нію мртвы(м).  
 Ё. ать во сжть дѣмони. оуже бо  
 не обладаютъ смрти земныя. ю  
 и ю сп(с)ж и ю соблюдѣ. ж и азъ воскр(е)  
 шж и в послѣдній днь. ѿ. і азъ да  
 ржю в послѣдній днь вѣчною жи  
 знь. да о томъ со многымъ истѣ  
 заніемъ асно возрѣвъ на дидаска  
 ла. и рече емж ты захѣю алфы  
 не вѣдын како ны оучиши. видѣ  
 те лицемѣри. аще вѣси то и начны  
 прежде алфѣ тог(д)ы вѣрж видите.

Л. 60

и наоуча ~~ѡчн~~<sup>1</sup> оучѣль пре(ж) о естества  
 пръвое вопіемъ. и слышащимъ же  
 многымъ. и гла захѣви. слыши  
 оучѣлю и разжмѣи. пръвья стн  
 хїа чинъ вниде какъ иматъ пра  
 вила два. чрѣтж посре(д). аже видиши  
 остро минжущесѧ съ брани. во  
 зращенїа ликжуще хвалены. и три  
 статыю двѣ тако единообразенъ.  
 и какъ въображенъ единъ ко држ  
 гомж спаржжфосъ. единъ ко стол  
 щимъ равно мѣрила нма еи алфа.  
 и аже слыша и видѣ и дидаскалъ и  
 захѣа такїа рѣчи отрочати сего.  
 и правила пръвья вещи. рекше къ  
 отрочати. тако недооумѣахомсѧ  
 такомж ѡвѣтж. и оученїю его ѡ  
 вѣщати. и рече о горе мнѣ тако и  
 зоумѣхсѧ азъ окаянын самъ себѣ  
 срамотоу оберѣ(т) наставляла отроча  
 се. не трѣплю бо стр(с)ти его и асны(х)

Л. 60 об.

словъ его. по истиннѣ отроча се нѣ(с)

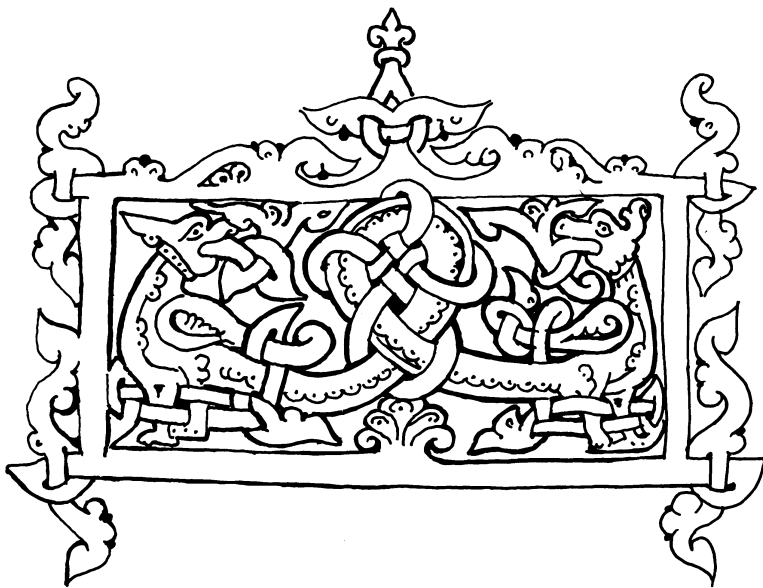
<sup>1</sup> Зачеркнуто.

ѿ члѣа родѣ. се отроча можете огне  
 мѣ оумѣжити. во истинѣ сеи є(с)  
 преже сътворенїа мїрѣ древле.  
 каа ложесна родиста єго. или каа  
 мѣи воспита. и азѣ не вѣдыи о  
 горе мнѣ дрѣже мон. забыхса азѣ  
 трестр(с)тныи. и побѣженѣ бы(х) ѿ  
 дѣтати сего. и им же озлобленѣ  
 бы(х). и тии оумрѣти сего ради отро  
 чати не могѣ оуже зрѣти на лице  
 єго. паче же всѣми видѣщими и  
 мѣ. тако азѣ побѣженѣ єсмь ѿ  
 дѣтати мала. что бо имамѣ  
 рещи или что повѣдати комѣ ѿ  
 предложены(х) правилѣ(х) и прѣвѣа  
 стїхїа неразѣмѣа. дрѣжина  
 моа се зачало и конецѣ. не вѣдѣ что  
 оубо достоинно братїе. іосифе по  
 ими отроча се и веи в домѣ свои.  
 се отрокѣ великѣ є(с) бѣ или аггѣлѣ є(с) <sup>1</sup>.

Л. 61

архангѣломѣ сопрестолне. члѣомѣ  
 помощниче и оутѣшетелю. виж(д)ѣ  
 на(с) стѣи сѣщихѣ во скрѣби наши(х).  
 всѣмѣ бо печалнымѣ помогати.  
 тако. сын мал(с)тваго бѣа слѣга и оуче  
 ник. и сотвори вскорѣ мал(с)тивно  
 є избавленїе. да оупованїе полѣчи  
 вше твоихѣ ради стѣи(х) мѣтѣ. всы  
 лаемѣ ѿцѣ и снѣ и стѣмѣ дѣмѣ и ннѣ  
 и пр(с)но и вѣ вѣкы вѣкомѣ. аминь:

<sup>1</sup> Далее должен следовать текст с Л. 55–56 об.



## ЧУДЕСА И ДЕЯНИЯ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА\*.

### Чудо первое

(Л. 52) I. Я, Фома израильтянин<sup>1</sup>, избранный [Богом], извещаю всем братьям [нашим среди] язычников<sup>2</sup>, чтобы [вы] узнали [все] чудеса и деяния и поступки [детства], которые совершил Господь наш Иисус Христос — Величие Божие, [после того как] родился в стране нашей, называемой Вифлеем, в городе Назарете.

II. *[Начало рассказа] о младенчестве [Иисуса]*. Когда было отроку Иисусу пять лет, Он ходил на ручей и играл там. И [так как] текущая вода была мутная в ручье, то [Он] перегораживал ручей и делал [воду] в ней чистой, [и делал Он это] только (Л. 52 об.) словом [Своим], а не действиями, [но] повелевая. И [вот] взял [Он немного] глины, размял ее и сделал из [нее] двенадцать птиц<sup>3</sup>. И была суббота<sup>4</sup>, когда [это] сотворил Иисус, играя. И было много детей, которые играли с Ним. И [когда] увидели [некие] евреи то, что сделал Иисус в день субботний, [то], придя [в дом Иисуса], сообщили [об этом] отцу Его, Иосифу, говоря [так]: «Вот отрок твой, Иисус, играет там, у ручья, и [Он], взяв глину, слепил [из нее] двенадцать птиц и [этим] оскверняет субботу». И [тогда] пошел Иосиф [к тому месту, где был Иисус], позвал [Его] и сказал [Ему]: «Зачем [Ты] делаешь такое [не должное дело] в субботу?» Но Иисус всплеснул руками Своими и закричал этим [вылепленным из глины] птицам [так]: «Взлетайте!» И взлетели [эти птицы и запели. И сказал Иисус]: «Вы видите [это] — помяните [же] Иисуса Живого»<sup>5</sup>. Когда [же] те птицы взлетели, то запели [они]. И увидели это чудо бывшие там евреи, и

---

\* Перевод С. В. Дегтева.

ужаснулись, и [ушли все] вместе. (Л. 53) [И рассказали старейшинам иудейским] [о] чудесных [деяниях, которые] сотворил Иисус.

III. [Сын] Анны книжника<sup>6</sup> стоял там рядом с Иосифом, отцом Его, и, взяв вербы прут, разгородил [им] запруду ручья. [Тогда] вытекла вода из [запруды], которую построил Иисус. [Иисус, когда увидел это] разорение, [то] рассердился и сказал [сыну Анны]: «[Ты], мздоименный, нечестивый глупец! За что возненавидел Меня и Мой ручеек, кровный мститель? Вот теперь, как дерево, усохнешь сейчас». И тотчас [этот] отрок [весь] усох<sup>7</sup>. Иисус же ушел к себе домой. А родители [этого] расслабленного [отрока] пришли [на то место] и, взяв ребенка своего, [стали] оплакивать [его], говоря так Иосифу: «Что за сын у тебя!»

### Чудо второе Иисуса Христа

IV. Когда пошел Иисус через город, то маленький мальчик, который пробегал мимо играя, наткнулся на плечо Его. (Л. 53 об.) [Рассердился тогда Иисус и сказал: «Ты не пойдешь дальше». И тогда] мальчик [упал] ничком на землю и умер. [И те, кто] видел [это] происшедшее чудо, закричали, вопрошая: «Кто породил этого отрока, что слово Его [каждое] становится деянием?»<sup>8</sup>. И пришли родители [умершего отрока] и рассказали [Иосифу], отцу Его, и ругали Его, [говоря так]: «Если у тебя такой сын, то не можешь с нами жить». [И они вместе с жителями] всего города говорили ему: «Если хочешь с нами жить, научи дитя свое благословлять, а не проклинать детей наших<sup>9</sup>, [ибо] Он сделал детей наших расслабленными».

V. И позвал Иосиф отрока Иисуса и говорил, [Его] уча, а [потом] сказал [Ему]: «Зачем [Ты] проклинаешь чужих детей, [чтобы] они страдали? [И делаешь] так, что [все люди] ненавидят нас, дитя [мое], и [хотят] изгнать нас из города этого?» И отвечал Иисус отцу Своему: «Я знаю, отец, что эти речи [не] от себя [ты] говорил (Л. 54), поэтому я промолчу ради тебя, отец, но они, евреи, получают по трудам своим». И в тот же час ослепли и оглохли [те, кто обвинял Его]<sup>10</sup>. И те, кто видел [это], очень испугались, и поэтому никто [больше] не трогал [Его]. [Евреи же говорили об Иисусе], что всякое слово отрока, которое [Он] произносит, доброе [оно или] злое, в тот же час исполняется. И когда увидел Иосиф, что такое сотворил [Иисус], разгневался на Него и, взяв Его за ухо, сильно [Его] потянул. И об играющих детях сказал [Ему] Иисус, негодуя: «Подобает тебе искать Меня и найти с разбойниками<sup>11</sup>. Поистине, разве не знаешь [ты], что Я твой?»<sup>12</sup>

VI. Был учитель некий, по имени Закхей<sup>13</sup>, который стоял тут [поблизости] [и] услышал Иисуса, говорящего со Своим отцом, и удивился [Закхей] очень, что отрок этот такие слова говорил.

### Чудо третье Иисуса Христа

(Л. 54 об.) [Вот] через несколько дней Закхей пришел к Иосифу и предложил ему: «Поскольку у [тебя] есть мудрый Сын, приходи и передай [Его] мне [на обу-

чение], чтобы [Он] обучился книгам и всему знанию, которое [надо] понимать. [Приводи отрока, чтобы обучился Он, как] почитать старших и уважать их как прадедов и отцов. [Научу Сына твоего, как] любить всех [тех, кто] Ему ровесник и со страхом любить своих родителей<sup>14</sup>, дабы и Его любили все». [И он показал Ему ясно все буквы от альфы до омеги<sup>15</sup> и много задавал вопросов. А Иисус посмотрел на учителя Закхея и спросил его]<sup>16</sup>: «Чему [ты] можешь научить Меня, ребенка <...> брат Мой Закхей?» <...> как услышал отрок, что отцу говорил [Закхей]. [И Иисус] сказал так и смеялся много<sup>17</sup>.

VII. Сказал [Иисус] так Закхею дидакалу [то есть учителю]: «Поистине учитель ты, [ибо] все, что сказал Отец Мой и есть Истина. [А] всему тому Господь — Я. Вы же чужды Мне, ибо Я один <...><sup>18</sup>.

(Л. 55) VIII. <...><sup>19</sup> [Когда же] иудеи стояли [и слышали] Закхея, расхохотался громко отрок, нареченный Иисусом, и изрек: «Эти плоды [вовсе] не бесплодные. Прозреют слепые [и] услышат глухие с пониманием сердечным, ибо Я [Тот], [кто] творит худое [с ними], [чтобы] звать их на высоту небесную, как повелел Мне пославший Меня [к вам]». И [этим] словом спасены все они были. И с этого времени [никто] из них [больше не] смеялся [над Ним], опасаясь прогневить Его, чтобы не быть Им проклятым или изувеченным.

### Чудо четвертое Иисуса Христа

IX. По [прошествии нескольких дней] играл Иисус на [крыше]<sup>20</sup> одного высокого дома с играющими детьми. И один [из них] упал с [крыши] здания на землю, разбился и умер. И когда увидели его другие дети, то убежали от него. Но один [только] Иисус остался. Тогда пришли родители того [мальчика] и, увидев, что умер отрок, [стали] обвинять [Иисуса] и говорить Ему так: «Ты (Л. 55 об.) сбросил отрока на [землю]». [Но Иисус ответил: «Я не сбрасывал его сверху на землю»]<sup>21</sup>, [но] он сам свергнулся [вниз], упал с кровли [и] разбился, [а] теперь мертв». [Потом] позвал его Иисус громким криком и приказал: «Зенон<sup>22</sup>, встань!» Отрок же [ожил] и промолвил: «Господи!». И все видевшие [это] удивились, а родители [мальчика] восславили Бога и поклонились Иисусу.

### Чудо пятое Иисуса Христа

XI<sup>23</sup>. Когда же было Ему [Иисусу] шесть лет, мать Его Мария послала Его за водой [и дала Ему кувшин], чтобы Он зачерпнул [им воду] и принес домой. И когда Он опустил кувшин в воду, то споткнулся и разбился кувшин Его. И так как не было у Него [ничего], чем [можно было бы] зачерпнуть воды, [то] Иисус снял [верхнюю] одежду свою, в которую был одет, зачерпнул [одеждой] воду и принес [ее так] матери Своей. И когда увидела [это] мать Его Мария — удивилась чуду, сотворенному Иисусом, сыном Ее. Поцеловала [Мария] Его и сохранила [в памяти своей это чудо]<sup>24</sup>.

### Чудо шестое Иисуса Христа



(Л. 56) XII. [И вот во время сева] отрок Иисус [отправился] со своим отцом сеять пшеницу на поле своем. И тогда беда приключилась с отцом Его Иосифом. Посеял же отрок, сын его Иисус, [одну]<sup>25</sup> меру пшеницы<sup>26</sup>. И [когда Он] сжал [урожай], измолотил [зерно] и взвесил, [то оказалось, что] принесло [посеянное зерно] сто пудов великих. И позвал Иосиф множество нищих и раздал [им] на гумне много пшеницы и сам взял от [того, что] посеял отрок Иисус.

### Чудо седьмое Иисуса Христа

X. По прошествии немногих дней некий юноша, [живший] по соседству, колот дрова Иосифу и [случайно] ударил [ногу] топором и рассек ступню своей ноги. [Юноша] ужаснулся и умер. И когда подняли страшный крик бывшие [там люди], то прибежал туда отрок Иисус. Едва пробрался [Он] через толпу и пришел туда, где лежал юноша. Иисус взял [его] за больную ногу, и стала [нога] целой, как и другая, и сказал Иисус умершему [юноше]: «Тебе говорю, юноша (Л. 56 об.) [встань теперь, продолжай рубить и помни обо Мне]. И тогда люди увидели, что произошло, они поклонились Иисусу, говоря: «Истинно, Дух Божий»<sup>27</sup> обитает в нем. Богу нашему слава, всегда, ныне [и во веки веков. Аминь].

(Л. 57) <...><sup>28</sup> дастся Мне от Бога. Я [тот, который есть] прежде [всех] веков, и теперь Я существую. Я родился [среди] вас, Я с вами есть, и Я знаю, кто вы есть или когда [вы] родились и сколько лет жизни вашей. Поистине тебе [Я] говорю — [Ты] учитель [был еще и] прежде рождения своего. Если [ты] хочешь быть совершенным учителем, то послушай Меня. Я научу [тебя] премудрости, которую никто не знает, кроме Меня. Ты послушай Меня, Я научу вас. Я — твой учитель, а ты Моим учителем называешь себя. Ибо Я знаю, сколько лет тебе или [какое] время твое. Узнай же то, что тебе сказал Отец Мой. Ибо воистину этому всему Господь есть, а вы чужие. Ибо Я как и тогда [был], так и сейчас есть». Стоящие же там иудеи удивились и воскликнули: «О (Л. 57 об.) дивное и преславное чудо! Пять лет [всего] отроку [этому] и такие речи говорит! Таких речей, как от этого отрока, никогда не слышали [мы] ни от законоучителя, ни от книжника, ни от фарисея». И тогда отрок [Иисус], отвечая, сказал [им]: «Вы удивляетесь, а все-таки не верите. Но [Я] сказал вам истину — [Я] знаю [время], когда родились отцы ваши, и [Я] совершенную истину говорю вам. Поистине Я знаю, что пославший Меня к вам [послал Меня], когда мир был создан». И когда услышали иудеи, что Он такое говорит, [то] испугались и ничего не смогли Ему ответить.

XIV<sup>29</sup>. И когда пришел другой учитель, то увидел, что отрок Иисус играет. И сказал [Иисус учителю], сердясь: «Мало чадю, но мудро. Слава Моя во Мне явилась». Когда же умолк отрок, сказал [другой] дидаскал [то есть учитель] отцу Его Иосифу: «Приходи [ко мне] и приведи мне [отрока], чтобы [я] научил [Его] (Л. 58) книгам [то есть грамоте]». Иосиф же взял отрока за руку и отвел Его в дом [того] дидаскала, который обещал обучить [грамоте Иисуса]. И [учитель] написал Ему алфавит и начал объяснять, много говоря по написанному. Отрок же долгое время

молчал. Тогда рассердился дидакал [учитель] и ударил Его по голове. Отрок же сказал<sup>30</sup>: «Недостойно ты так поступил [со Мною]». [Учитель же] ответил: «Я Тебя хочу наказать, или Ты меня накажешь?» [И ответил Иисус]: «Я [тебя], ибо [Я] знаю книги, по которым ты Меня учишь». [Учитель же сказал]: «Многие Тебя осуждают». [Ответил ему Иисус]: «Те, [кто осуждает] Меня, как медь звенящая или кимвал бряцающий, [поэтому] не могут ни голоса слышать, ни славы премудрости, ни силы душевного разума».

И замолчал отрок, а про себя сказал всю истинную грамоту от альфы [до омеги]<sup>31</sup>: «„Аз“ толкуется как начало и конец. Повелел Господь ангелам своим взять на востоке (Л. 58 об.)  $\overline{\alpha}$ , на западе —  $\overline{\omega}$ , на юге —  $\overline{\mu}$ , на севере —  $\overline{\nu}$ , то есть Адамъ.  $\overline{\beta}$ . — благословил его [Адама] Бог благословением, и великой красотой, и венцом славы.  $\overline{\gamma}$ . — привел его [Адама Бог] в рай, Эдем, на востоке.  $\overline{\delta}$ . — сказал ему [Адаму Бог]: „Ешь [плоды] от всех деревьев“ — но от одного [дерева] запретил [Адаму Бог есть плоды].  $\overline{\epsilon}$ . — увидел Адам, что дерево то хорошо и прельстился.  $\overline{\zeta}$ . — увидели Адам и Ева наготу свою и оделись в листву смоковницы.  $\overline{\eta}$ . — жизни райской уже Адам лишился.  $\overline{\theta}$ . — заплакал [Адам] горько: „Увы мне, увy мне, падшему!“  $\overline{\iota}$ . — „Земля я, — [говорит Адам], — и в землю за преступление опять возвращусь“.  $\overline{\kappa}$ . — ибо этим словом напишется: „Иисус воззвал и говорил“.  $\overline{\lambda}$ . — и сойдет Господь в образе Сына Божия.  $\overline{\mu}$ . — от этой славы отпали Адам и Ева и смерти были преданы.  $\overline{\nu}$ .  $\Delta$  „Ибо вы Мои люди, видящие этих [Адама и Еву] и убоявшись [их] страшных [дел]“, (Л. 59) — [это Я] говорю [вам] ныне.  $\overline{\xi}$ . — думал Адам стать богом и не стал.  $\overline{\eta}$ . — [и] нашел враг [т. е. дьявол] виноградник, сделал подкоп под ограду его, а стражу погубил.  $\overline{\theta}$ . — вон его [Адама] вывел [Я] из виноградника Моего из-за его [Адама] ослушания.  $\overline{\iota}$ .  $\Delta$  падшего Моего [человека] никогда [Я] не оставлю.  $\overline{\kappa}$ . — пойте, пророки Божие, Славу Мне, хотящему от Девы воплотиться.  $\overline{\lambda}$ . — слово Мое прекрасное разрушило на кресте обманы ада.  $\overline{\mu}$ . — Я крепкие цепи [смерти] воскресением Своим сокрушил.  $\overline{\nu}$ . — [Я], склонив голову перед Иоанном [Крестителем], просил [у него] креститься.  $\overline{\xi}$ . — фараона злобы в Иордане потоплю.  $\overline{\eta}$ . — херувимов видя, ныне убоятся страшные [дела] видящие.  $\overline{\theta}$ . — от Отца голос с небес сошел на землю, говоря: „Это Сын Мой возлюбленный. С Ним благоволение Мое. Его послушайте“<sup>32</sup>. Очищу скверну людей, погубленных грехом от дьявола“.  $\overline{\iota}$ . — этим падением Адама (Л. 59 об.) [свои врата] укрепил Сатана.  $\overline{\kappa}$ . — ибо чести первой хочу [Я] подчинить [людям].  $\overline{\lambda}$ . — шестью Моим [по земле] все это [Я] совершу.  $\overline{\mu}$ . — щедротами [Моими] и человеколюбием [Моим].  $\overline{\nu}$ . — море Иордан потек вспять.  $\overline{\xi}$ . — рыдания прабабки нашей Евы уже прекратились.  $\overline{\eta}$ . — заграются уста еретические, которые говорят, что [не может] быть воскресение мертвых.  $\overline{\theta}$ . — ибо взяты демоны [смерти], ибо уже не властны над смертью людей.  $\overline{\iota}$ . — и спасу [Я] их, и освобожу их.  $\overline{\kappa}$ . — и Я воскрешу их в последний день.  $\overline{\lambda}$ . — и Я дарую им вечную жизнь в последний день».

(VI)<sup>33</sup>. [Так показал ему Иисус все буквы от альфы до омеги] и задавал много вопросов обо [всем] этом. [А потом Иисус] с ясным взором посмотрел на дидакала [то есть учителя] и сказал ему: «Как ты, Закхей, не зная, [что такое] альфа, нас учишь. Вот, лицемер, если ты знаешь [грамоту], сперва начни с [того, что такое] альфа, тогда мы поверим [твоему рассказу] о веде [то есть о бете]». И [Иисус]<sup>34</sup> начал [спрашивать] учителя сначала о природе первой [буквы, и тот не смог ответить ему. И тогда в присутствии]<sup>34a</sup> многих слышащих [Иисус] сказал Закхею: «Слушай, учитель, и понимай, какой вид у первой буквы: она имеет две линии и черту посередине, [проходящую через них]. Видишь, [что эти линии] сходятся, расходятся и поднимаются. Три знака как бы единообразные и как бы один [с другим] сопрягается, а другой стоящему [знаку] равномерен. [Этой букве] имя — альфа».

VII. Когда увидел [это] дидакал [учитель] Закхей и услышал такие речи этого отрока и правила [написания] первой буквы, [то] сказал он отроку, что недоумеает такому ответу и тому, [что отрок] так обучен отвечать. И [еще] сказал [он]: «Горе мне! Ибо изумлен я, несчастный, и навлек [я] сам на себя позор, наставляя этого отрока. Не могу я вытерпеть строгости Его и ясных (*Л. 60 об.*) слов Его. Воистину отрок этот не рода человеческого, этот отрок может огнем умучать. Воистину этот [отрок] древнее [отроду], чем сотворение мира. Какое лоно родило Его или какая мать [Его] воспитала, я не знаю. Горе мне, друзья мои! Я обманулся, трижды несчастный, [и] побежден был ребенком этим, и пришел в отчаяние. [Должен я] умереть из-за этого отрока, не могу уже смотреть на лицо Его, ибо все видели, что я побежден ребенком малым. Что я имею, чтобы сказать, и что [я могу] поведать кому-нибудь, [если] о предложенных [Им] правилах и первой букве [ничего] не знаю? Друзья мои, [я не знаю], что есть начало и конец. Ибо не знаю я, братья, это достойно. [Поэтому, прошу], Иосиф, возьми отрока этого и отведи [Его] в дом свой. Этот отрок — великий Бог или ангел<sup>35</sup>, (*Л. 61*) архангелам сопестолец [Он], людям помощник и утешитель.

Увидь нас, Святой, находящихся в скорбях наших. Помоги всем печальным, ибо я милостивого Бога слуга и ученик. И сотвори вскоре милостивое избавление. Да получим упования ради Твоих святых молитв. Воссылаем [славу] Отцу и Сыну и Святому Духу. И ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.

#### КОММЕНТАРИИ\*

<sup>1</sup> Предполагалось, что автором текста является евангельский Фома неверующий, который уверовал в Христа после того, как «вложил персты» в его зияющие раны. Имя его было Фома, а прозвище Дидим (близнец или, что вернее, ‘человек двоящейся природы’ — от *ἰδύμιος* — *ἴδιος*, что значит ‘два, удвоение’). Оправдывая свое прозвище, евангельский Фома пребывал в постоянных переходах своего настроения: следовал за Христом и сомне-

\* Комментарии 9, 16–19, 21, 23, 25, 27–30, 32–35 выполнены С. В. Дегтевым; 1–8, 10–15, 20, 22, 24, 26, 28, 29, 31, 33 выполнены А. И. Макаровым.

вался. Прозвище Дидим фигурирует в «Евангелии Фомы» гностиков, что указывает на знакомство автора апокрифа с «Евангелием от Иоанна», где повествуется о неверующем Фоме по прозвищу близнец (Ин. 11, 16; 20, 24–26, 28). Современная научная критика категорически отвергает авторство апостола Фомы, да и вообще датирует появление произведения II в. (ср.: Толковая Библия. Кн. 3. Т. 9. Пг., 1912. С. 419–420, 498–499; Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 148. Примеч. 7).

<sup>2</sup> Весьма примечательно, что текст адресуется язычникам. Это дает основание понять, что проповедь христианства уже вышла за пределы иудейской среды.

<sup>3</sup> *Двенадцать птиц* — видимо, аллегория апостолам, которые, как птицы, разлетелись в края земные проповедовать учение Христа. В иудейской и христианской теологии символика числа 12 имела сакральный смысл: 12 колен Израиля соответствовали 12 апостолам. Предполагалось, что во время Страшного суда ученики Иисуса сядут на 12 престолах судить 12 колен израильских (Мф. 19, 28). Соответственно описанию небесного Иерусалима на каждом из 12 врат его начертано имя одного из колен израильских (Откр. 21, 12). Для сохранения сакрального количества последователей Иисуса в число 12 апостолов по жребию был избран некий Матфей (Деян. 1, 26). Как следствие этой традиции, в ранних христианских общинах выбирали 12 старейшин-руководителей.

<sup>4</sup> Здесь, как и в других Евангелиях, подчеркивается, что пришествие Христа знаменует преодоление иудейской законности, на смену которой приходит эра новой веры.

<sup>5</sup> Здесь в детской биографии Христа как бы заложено символическое провозвестие того, что, подобно ожившим птицам, примут новую веру (то есть оживут от мертвенности языческой) 12 учеников Христа и отправятся в народы благовествовать слово Спасителя. Аллегорический прообраз здесь — взлетели и запели. Характерно, что оживление сделанных из мертвой глины птиц связано с попранием субботы, что вместе с символикой апостолов-птиц является усилением аллегорического образа новой веры (ср.: коммент. 3, 4).

<sup>6</sup> *Анна книжник* — известен по «Евангелию Иакова» как обличитель Марии и Иосифа. Таким образом, вводится заведомо негативная установка на восприятие данного персонажа текста. Начав как обличитель Марии, он продолжает выступать с обличениями и ее сына. Обвинителем предстает Анна и в «Евангелии Никодима». Это указание на то, что автор апокрифа был знаком с Протоевангелием. Впрочем, более распространена точка зрения о взаимодействии апокрифических евангелий без уточнения хронологических и текстологических связей общих для них мотивов (см., например: Апокрифы древних христиан. С. 148. Примеч. 5).

<sup>7</sup> Здесь намек на иссушение Иисусом смоковницы, не давшей ему плодов (Мф. 21, 19–20). В описании наказания символика иссушения включает в себе скрытый смысл, прообразующий бесплодность Ветхого Завета, предназначение которого — отмереть (иссохнуть).

<sup>8</sup> Характеристика неземного всемогущества ребенка Иисуса.

<sup>9</sup> Ср.: «Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинаяте» (Римл. 12, 14).

<sup>10</sup> Характер наказания — слепота и глухота — символизирует неверие. Логика здесь такая: кто не видит и не слышит истины — тот глух и слеп (см.: Апокрифы древних христиан. С. 133). Так что это не столько суровый натурализм устрашения, сколько аллегорическое олицетворение. Впрочем, и прямой смысл наказания в контексте памятника прочитывается отчетливо.

<sup>11</sup> И. С. Свенцицкая предлагает более подходящий перевод этого места: «...тебе достойно искать и не найти», которое, в свою очередь, соответствует гностическому хенобоскионскому «Евангелию Фомы»: «Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и когда он найдет, он будет потрясен» (Апокрифы древних христиан. С. 148. Примеч. 7). В древнерусской передаче текста этот гностический смысл утрачен.

<sup>12</sup> Ближе «Евангелию от Матфея», где Иисус назван сыном Иосифа (ср.: Мф. 1, 45). Согласно другим Евангелиям, небесный Отец открывает себя в своем посланнике (см.: Канонические Евангелия. М., 1992. С. 148). Иудеям подобная трактовка была непонятна и чужда. Видимо, апокриф, как и связанный с иудео-христианской средой текст «Евангелия от Матфея», в большей мере отразил склонность к земной генеалогии, что для памятника, акцентирующего внимание на неземных свойствах Христа, не совсем типично. Может быть, это просто реплика канонического мотива из соответствующего места «Евангелия от Матфея».

<sup>13</sup> *Закхей* (в пер. с евр. яз. — ‘чистый’) — богатый иудей, бывший начальником мытарей (сборщиков пошлины) (Лк. 19, 2–10). Иисус вошел в дом мытаря, несмотря на ропот народа, воспринимавшего причастность человека к деньгам как грех. В Евангелии от Луки Закхей-мытарь своей приветливостью заслужил благовествование Иисуса о спасении его дома. В апокрифическом «Евангелии Фомы» Закхей-учитель оказывается одним из немногих иудеев, признавших величие ребенка Иисуса, чем и объясняется благорасположение к нему отрока. Речь идет вроде бы о разных Закхях, но ценностная характеристика их в обоих Евангелиях одна. Предание знает первого епископа Кесарии Палестинской — под именем Закхей (см.: Библейская энциклопедия. М., 1990. С. 226).

<sup>14</sup> Видимо, речь идет о Торе, детально регламентировавшей не только знания, но поведение благоверного иудея, в частности «почитание отца и матери», «почитание старцев» и т. д. (см.: От Бытия до Откровения. Учение. Пятикнижие Моисеево. М., 1993. С. 39).

<sup>15</sup> Упоминание первой и последней буквы греческого алфавита, тогда как, по логике вещей, речь должна идти о еврейской азбуке, выдает грекоязычность автора апокрифа. Эта деталь указывает и на достаточно позднее происхождение сочинения, скорее всего относящегося ко времени распространения христианства в грекоязычной среде, т. е. не ранее II в. н. э.

<sup>16</sup> Большой пропуск в русском списке текста (ср.: Апокрифы древних христиан. С. 43).

<sup>17</sup> Сильная порча текста в нашем списке рукописи и большие пропуски по сравнению с древним вариантом текста.

«Как ты, который не знаешь, что такое альфа, можешь научить других, что такое бета. Лицемер! Сначала, если ты знаешь, научи, что такое альфа, и тогда поверим тебе о бете. И Он начал спрашивать учителя о первой букве, и тот не смог ответить Ему. И тогда, в присутствии многих слышавших, ребенок сказал Закхею: „Слушай, учитель, об устройстве первой буквы и обрати внимание, какие она имеет линии, которые, как ты видишь, сходятся и расходятся, поднимаются, поворачиваются, три знака того же самого свойства, зависимости и поддерживающие друг друга одного размера. Вот такова линия альфы”».

VII. Когда учитель Закхей услышал, сколь много символов выражено в написании первой буквы, он пришел в замешательство таким ответом и тем, что мальчик обучен столь великому, и сказал тем, кто был при этом: „Горе мне, я в недоумении, я, несчастный, я навлек позор на себя, приведя к себе этого ребенка. Посему возьми Его, я прошу тебя, брат Иосиф. Я не могу вынести суровость Его вида, я совсем не могу понять Его речи. Этот ребенок не земным рождением, Он может приручить и огонь. Может быть, Он рожден еще до

сотворения мира. Я не знаю, какое чрево Его носило, какая грудь питала. Горе мне, Он поражает меня, я не могу постичь Его мысли. Я обманулся, трижды несчастный, я хотел получить ученика, а получил учителя. Я думаю о своем позоре, о друзья, что меня, старого человека, превзошел ребенок. Мне остается только отчаиваться и умереть из-за этого ребенка, ибо я не могу смотреть Ему в лицо. И когда все будут говорить, как маленький ребенок превзошел меня, что я скажу? И что могу я сказать о линиях первой буквы, о чем Он говорил мне?! Я не знаю, о друзья, ибо не ведаю ни начала ни конца. Посему я прошу тебя, брат Иосиф, заведи Его себе домой. Он, может быть, кто-то великий, Бог или ангел, или кто-то, кого не ведаю»» (Апокрифы древних христиан. С. 143–144).

18 Текст сильно испорчен.

19 Текст сильно испорчен.

20 Играть на крыше можно было потому, что ближневосточные дома имели плоское покрытие (см.: Апокрифы древних христиан. С. 149. Примеч. 16).

21 Порча текста.

22 *Зенон* — греческое имя, появившееся в описании иудейского поселения по недоразумению. Свидетельствует о грекоязычии автора (см.: Апокрифы древних христиан. С. 149. Примеч. 17).

23 Перевод главы XI (греческого оригинала) дан в «Чуде седьмом» публикуемого оригинала.

24 Возможно, здесь проявилась зависимость от Евангелия от Луки (ср.: Лк. 2, 51).

25 Сильная порча текста.

26 В толковании меры И. С. Свенцицкая предлагает аналогию из «Евангелия от Луки», где она равна кору, кор же составляет от 6 до 10 медим, а один медим — 52–53 л (см.: Апокрифы древних христиан. С. 149. Примеч. 21). Древнерусской мерой сыпучих тел служила емкость ведра или луба, вмещающая около 12 кг зерна. Апокриф в данном случае перекликается с евангельской притчей о сеятеле (ср.: Мф. 13, 8). В описании чуда одна мера зерна дала около 50 т урожая, выращенного и собранного в одночасье. Здесь в апокриф вводится явно сказочный мотив.

27 См.: Апокрифы древних христиан. С. 145.

28 Пропуск в рукописи. Далее следует отрывок, отсутствующий в греческом оригинале. Этот отрывок по смыслу примыкает к главам VII–VIII. Содержание его как бы предвосхищает тематику будущих проповедей Христа.

29 Данный отрывок в общих чертах соответствует по содержанию главе XIV греческого оригинала (см.: Апокрифы древних христиан. С. 146). По сравнению с греческим оригиналом в древнерусском тексте пропущена глава, где Иисус помогает Иосифу в его ремесле плотника.

30 Начиная с этого места соответствие в греческом оригинале отсутствует.

31 Вставка в апокриф, произведенная, судя по характеру алфавита, на славяно-русской почве. В аллегорической трактовке азбуки излагается мистический смысл букв, раскрывающий провиденциальную историю человечества от Адама и Евы до прихода Спасителя. Тематически мотив трактовки букв перекликается с апокрифическими рассуждениями о сакрально-сокровенном смысле альфы и омеги.

32 См.: Мк. 9, 7; Мф. 3, 17; Лк. 9, 35.

<sup>33</sup> С этого места славянский перевод соответствует VI главе греческого оригинала (см.: Апокрифы древних христиан. С. 143). Опушенный выше раздел о разговоре Иисуса с дидаккалом (ср. коммент. 17) помещен в данном месте не случайно. Перестановка, видимо, осуществлена автором-составителем текста, поместившим раздел символического толкования славянской азбуки, который путем такого перемещения ставит в связь с его символическими рассуждениями об азбуке греческой. Можно предположить, что путаница в порядке следования листов по сравнению с греческим протографом не случайная и могла быть не связана с преднамеренной перестановкой частей текста в соответствии с замыслом автора-составителя. И все-таки следует признать, что в таком виде тексту недостает цельности и непротиворечивости. Либо правка была неумелой, либо она вносилась для согласования уже существовавших перебоев текста, которые так и не были сглажены до конца.

34–34а Сильная порча текста.

<sup>35</sup> Этого окончания в греческом оригинале нет.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БАН	— Библиотека Академии наук
ВВ	— Византийский временник
ВИ	— Вопросы истории
ВМЧ	— Великие Минеи Четьи
ГИМ	— Государственный Исторический музей
ГРМ	— Государственный Русский музей
ГТГ	— Государственная Третьяковская галерея
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения
ИЗ	— Исторические записки
ИРЛИ	— Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
ИОРЯС	— Известия Отделения русского языка и словесности АН СССР
КСИА	— Краткие сообщения Института археологии
КСИИМК	— Краткие сообщения и доклады Института истории материальной культуры АН СССР
ЛЗАК	— Летопись занятий Археографической комиссии
МГУ	— Московский Государственный Университет
МДА	— Московская Духовная академия
МИА	— Материалы Института археологии
МНМ	— Мифы народов мира
ПВЛ	— Повесть временных лет
ПДП	— Памятники древней письменности
ПДПИ	— Памятники древней письменности и искусства
ПЛДР	— Памятники литературы Древней Руси
ПСРЛ	— Полное собрание русских летописей
РГАДА	— Российский Государственный архив древних актов
РГБ	— Российская Государственная библиотека
РИБ	— Российская историческая библиотека
РФВ	— Русский филологический вестник
РНБ	— Российская Национальная библиотека
СА	— Советская археология
СлРЯ	— Словарь русского языка
СОРЯС	— Сборник Отделения русского языка и словесности АН
ТОДРЛ	— Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом)
ЧОИДР	— Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете
РЭО	— Российское этнографическое обозрение
РГ	— <i>J.P. Migne. Patrologiae Coursus Completus Graeca</i>



**УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН**

Аарон  
Абрамович Д. И.  
Аввакум  
Авель  
Аверинцев С. С.  
Август, кесарь  
Августин  
Авраам  
Авраамий Смоленский  
Агасий  
Агапий  
Агарь  
Адоил  
Адрианова-Перетц В. П.  
Александр из Афродиксии  
Александр Македонский  
Александр Невский  
Александр Отшельник  
Алексеев М.  
Алкмеон Кротонский  
Анаксагор  
Анаксимандр (Милетский)  
Анаксимен  
Анания  
Андреева М. А.  
Андрей, апостол  
Андрей Бианко  
Андрей Боголюбский  
Андрей Кесарийский  
Анрей Критский  
Андрей Курбский  
Андрей Юродивый  
Анен  
Анна, первосвященник  
Анна, святая  
Анучин Д. Н.  
Аполинарий  
Апраксия  
Аратарь  
Аристотель  
Артоболевский С.

Архангельский А. С.  
 Архас  
 Арциховский А. В.  
 Аскольд  
 Афанасьев А. Н.  
 Афанасий Великий (Александрийский)  
 Афродитиан  
 Ахорозия (см. Хозрой)  
 Ашмодей (Асмодей, Китоврас)

Байбурин А. К.  
 Балов А.  
 Баранкова Г. С.  
 Барсов Е. В.  
 Бегунов Ю. К.  
 Белоброва О. А.  
 Белоусов А. Ф.  
 Беляев М. В.  
 Бессонов П. А.  
 Бестужев-Рюмин Н. К.  
 Бобров А. Г.  
 Богомоллов А. С.  
 Богородица (Мария)  
 Бокадоров Н. К.  
 Бонград-Леви Г. М.  
 Бондарь С. В.  
 Борис, св. кн.  
 Борисенков Е. П.  
 Боян  
 Брайчевский М. Ю.  
 Брендан  
 Будовниц И. У.  
 Булгаков Ф. И.  
 Буслаев Ф. И.  
 Бутузкина Е. Н.

Вайнемяйнен  
 Варух  
 Василенко В. М.  
 Василий I (Дмитриевич)  
 Василий III (Иванович)  
 Василий Великий  
 Василий Калика

Василий Новый  
Васильевский В. Г.  
Василько  
Варенцов В.  
Велес  
Велецкая Н. Н.  
Вериял  
Веселовский А. Н.  
Вил  
Вилинский С. Г.  
Владимир (Красно Солнышко, Святой), кн.  
Владимир Мономах  
Владимиров Л. В.  
Власий, св.  
Волкова Т. Ф.  
Воронин Н. Н.  
Всеслав Полоцкий

Гавриил, архангел  
Гаврюшин Н. К.  
Гален  
Галиченко Т. С.  
Гальковский Н. Н.  
Гамалиил  
Ганимед  
Гаркави А. Я.  
Гедеон  
Гекатей Милетский  
Геласий  
Генерозов Я.  
Георгий, св. (Егорий Храбрый)  
Георгий Амартол  
Георгий Грешный (Георгий мних)  
Георгий Писида  
Гера  
Герасимова Л.  
Геродот  
Гессиод  
Гиппократ  
Глеб, св. кн.  
Глинка А.  
Гог  
Годунов Б.

Голышенко В. С.  
Гомер  
Городцов П. А.  
Горский В. С.  
Греков Б. Д.  
Григорий Богослов  
Григорий Никомидийский  
Григорий Нисский  
Григорий Синаит  
Громов М. Н.  
Гуревич А. Я.  
Гюрята Рогович

Давид  
Дажбог  
Даль В. И.  
Дамоистр  
Даниил, игумен  
Даниил, пророк  
Дарий  
Даркевич В. П.  
Дегтев С. В.  
Демокрит  
Диждма  
Див  
Диоген Лаэртский  
Диодор Сицилийский  
Дионис  
Дир  
Дмитрий (Иванович) Донской  
Дмитрий Ростовский  
Достоевский Ф. М.  
Драголь  
Дуйчев И.  
Дурново Н. Н.

Ева  
Евсеев И. Е.  
Евсевий Александрийский  
Евсевий Кесарийский  
Евстратий Никейский  
Евсюков В. В.  
Егорий Храбрый (см. Георгий)

Езекия  
 Елизавета  
 Елисеев Г.  
 Елиав  
 Елимилех  
 Елисур  
 Енох  
 Епифаний Кипрский  
 Епифаний Славинецкий  
 Еремин И. П.  
 Ермолов А.  
 Ефрем  
 Ефрем Сирин  
 Ефросин

Жданов И. Н.  
 Жебелев С. А.  
 Жужунадзе О. Г.  
 Жуковская Л. П.  
 Журжалина М. П.

Закхей  
 Замалеев А. Ф.  
 Захария  
 Зевс  
 Зеввей  
 Зив  
 Змеев Л. Ф.  
 Зозуля Л.  
 Зосима

Иаир  
 Иаков, апостол  
 Иаков, патриарх  
 Иафет  
 Иван Рыков  
 Иванов В. В.  
 Иванов Й.  
 Игорь, кн.  
 Иезекия  
 Иеремия, поп болгарский  
 Иеремия, пророк  
 Измаил

Изяслав (Киевский), кн.  
Иисус Христос  
Иларион (Киевский), митрополит  
Илья, пророк  
Илюшина Л. А.  
Имир  
Индра  
Иоанн, апостол  
Иоанн Богослов  
Иоанн Дамаскин  
Иоанн Евбейский  
Иоанн Златоуст  
Иоанн Италл  
Иоанн Малала  
Иоанн Предтеча (Креститель)  
Иоанн Синайский  
Иоанн Схоластик  
Иоанн экзарх Болгарский  
Иов  
Иоиль  
Индра  
Иоаким  
Иосиф  
Иосиф Волоцкий  
Иосиф Флавий  
Ипатий  
Ипполит  
Ира (см. Гера)  
Иракий  
Ирина  
Иринея  
Ирод  
Исаак  
Исайя  
Исаченко Т. А.  
Истомин К.  
Истрин В. М.

Казакова Н. А.  
Каиафа  
Каин  
Калигула  
Каменев А.

Каменецкий И. Г.  
Камчатнов А. М.  
Караджич Вук.  
Карамзин Н. М.  
Карин  
Карпов А. Ю.  
Керенский Ф.  
Керинф  
Керметь  
Киприан  
Кириевский П. В.  
Кирик Новгородец  
Кирилл Александрийский  
Кирилл Белозерский  
Кирилл Туровский  
Кирилова А.  
Кирпичников А. И.  
Киселев С. В.  
Китоврас (см. Ашмодей)  
Клавдий, царь  
Клавдий Гален (см. Гален)  
Клавдия Прокула (Прокла), святая  
Клейн И.  
Клибанов А. И.  
Климент Александрийский  
Климент Смолятич  
Кобяк Н. А.  
Коган М. Д.  
Козьма Индикоплов  
Козьма Маяумский  
Козлов Н. С.  
Колесов В. В.  
Коловрат  
Комарович В. Л.  
Константин, царь  
Константин IV Панагиот  
Котляревский А.  
Кристанов Цв.  
Ксенофан  
Кузьмин А. Г.  
Кучкин В. А.  
Кур  
Кушелев-Безбородко Г.

Лавров П. А.  
Лавровский П. А.  
Лазарев В. Н.  
Лазарь  
Лактанций  
Ламех  
Лев Исавр  
Лев Премудрый  
Левий  
Левочкин И. В.  
Литвинов С. В.  
Лихачев Д. С.  
Лихачев Н. П.  
Лицеош  
Логгин  
Ломоносов М. В.  
Лосев А. Ф.  
Лотман Ю. М.  
Лука, евангелист  
Лука Жидята  
Лурье Я. С.

Мавродин В. В.  
Магницкий М.  
Магог  
Мальшевский И. И.  
Майков Л. Н.  
Макаров А. И.  
Макарий, митрополит  
Макарий Римский  
Максим Грек  
Максим Исповедник  
Макашина Т. С.  
Макушев В. О.  
Мамай  
Манасия, царь  
Марк  
Марфа, св.  
Марр Н. Я.  
Матвеева М. М.  
Матфей  
Медынцева А. А.



Мельников-Печерский П. И.  
Мельхиседек  
Меркурий Смоленский  
Мещерская Е.  
Мещерский Н. А.  
Мефодий Патарский  
Мефодий, патриарх Константинопольский  
Мильков В. В.  
Милькова С. В.  
Миронова В. Г.  
Млтенова А.  
Михаил, архангел  
Михаил, легендарный апокалипсический царь  
Михаил III  
Михей  
Моисей  
Моислав, новгородец  
Мокеев Г.  
Мокошь  
Мондана  
Монтан  
Мочульский В. Н.  
Мунт  
Мюллер М.

Насон  
Невоструев К.  
Нестор  
Нефталим  
Никита  
Никифор, митрополит Киевский  
Никифор, патриарх Константинопольский

Никодим  
Никола Мерликийский  
Николаева Т. В.  
Николай Булев  
Никольский Н. К.  
Никольский Н. М.  
Никон Черногорец  
Нил Сорский  
Нифонт  
Новакович С.

Новосельцев А. П.  
Ной  
Неврот (Неврод)

Озия  
Ольга, княгиня  
Олег (Вещий), князь  
Орив  
Ориген  
Ослябя

Папюс  
Павел, апостол  
Павел Самосацкий  
Палладий Мних  
Параскева Пятница  
Парменид  
Пархоменко В. А.  
Пасецкий В. М.  
Пашуто В. Т.  
Пейчев Б.  
Пересвет  
Перетц В. Н.  
Перун  
Петр, апостол  
Петр, владимирский воевода  
Петр I  
Петров Н.  
Петровский С. В.  
Петухов Е.  
Пигилова Т. А.  
Пилюгина Н. Б.  
Пиотровская Е. К.  
Пилат (см. Понтий Пилат)  
Пифагор  
Платон  
Плотин  
Плутарх  
Погодин А. Л.  
Покровский М. Н.  
Понтий Пилат  
Понырко Н. В.  
Попов А. Н.

Попов П. С.  
Попович М. В.  
Попруженко М. Г.  
Пор, царь  
Порфирьев И. Я.  
Приор, царь  
Приселков М. Д.  
Прокула (см. Клавдия Прокула)  
Проп, жрец  
Пропп В. Я.  
Прохоров Г. М.  
Пыпин А. Н.  
Пуруша

Рабинович М. Г.  
Рамм Б. Я.  
Радченко К. Ф.  
Райков Б. Е.  
Райнов Т.  
Рапов О. М.  
Рафаил, ангел  
Рахиль  
Редин Е. К.  
Ржига В. Ф.  
Род, яз. бог  
Рожанский И. Д.  
Рождественская М. В.  
Роман Сладкопеев  
Романова Г. Я.  
Рубеллион  
Руфин  
Рыбаков Б. А.  
Рыков Иван (см. Иван Рыков)  
Рыстенко А. В.  
Рязановский Ф. А.  
Савостьянов П. И.  
Сакович А. Г.  
Саломия  
Салман  
Самодурова З. Г.  
Сахаров В.  
Свенцицкая И. С.  
Святогор

Святский Д. О.  
Севериан Габальский  
Седельников А. Д.  
Седов В. В.  
Семенковер Б. А.  
Серапион Владимирский  
Сергий  
Сергий Радонежский  
Сидоров А. И.  
Сим  
Симеон Богоприимец  
Симеон Новый Богослов  
Симон  
Симонов Р. А.  
Сиф  
Слепче М.  
Скворцов К.  
Смирнов А.  
Смирнов И.  
Смольникова Л. Н.  
Снегирев И. М.  
Соболев А. Н.  
Соколов Б. М.  
Соколов Н. М.  
Соколова В. К.  
Соломон  
Сперанский М. Н.  
Срезневский Н. Н.  
Сречкович П. С.  
Старостин Б. А.  
Стефан, епископ  
Стефан Пермский  
Стратий Я. М.  
Стяжкин Н. И.  
Сумцов Н. Ф.

Татиан  
Татищев В. Н.  
Творогов О. В.  
Терещенко А. В.  
Тиберий  
Тимелих  
Тихомиров М. Н.

Тихонравов Н. С.  
 Токарев С. А.  
 Топоров В. Н.  
 Топорков А. Л.  
 Трифон Коробейников  
 Троян  
 Трубачев О. Н.  
 Тупиков Н. М.  
 Турилов А. А.

Уваров А. С.  
 Ундольский В. М.  
 Урания  
 Уриил  
 Успенский Б. А.

Фаддей  
 Фалек  
 Фалес  
 Фасмер М.  
 Федор Добрый  
 Федор Мопсуэтский  
 Федор Раифский  
 Федор Стратилат  
 Федор Тирон  
 Федорец Владимирский  
 Федотов Г.  
 Феодорит Киррский  
 Филипп, апостол  
 Филипп Пустынник  
 Филипп Сидет  
 Филолай  
 Филон  
 Филофей, патриарх  
 Филофей, старец Псковского Елеазарова монастыря  
 Фома, апостол  
 Фотий, митрополит  
 Франко И.  
 Фролов А. А.  
 Фроянов И. Я.

Целиков В.  
 Цельс

Цодикович В. К.

Хам

Харон

Хаханов А.

Хачатурян Л. М.

Хозрой

Хорс

Христос (см. Иисус Христос)

Хузит

Чам-Пас

Черепнин Л. В.

Чернецов А. В.

Чурилла

Шахматов А. А.

Шевырев С. П.

Шепелевич Л.

Шеппинг Д. О.

Шляпкин И. А.

Шувалов С. В.

Щапов А. П.

Щеглов А. П.

Щеголев П. Е.

Щербатов М. М.

Эмпедокл

Эрот

Югин

Юма

Юрченко А.

Юстин

Юстиниан

Яворский Ю. А.

Ягич И. В.

Ямвлих

Ян Вышатич

Янчук Н. А.

Ярила  
Ярослав (Мудрый)  
Ярославна  
Яцимирский А. Н.  
Ящуржинский Х.

Bratke E.  
Michel C.  
Novakovič St.  
Obolensky D.  
Santos Otero A.  
Tischendorf C.  
Waillant A.

## УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Адам и Ева (см. Сказание об Адаме и Еве)

Азбуковник

Акты Пилата (см. Послание Пилата)

Александрия

Альманах(и)

Апокалипсис Авраама

Апокалипсис Варуха

Апология Юстина

Аристотелевы врата (см. Тайная Тайных)

Беседа Козьмы Пресвитера на еретики

Беседа трех святителей

Богословие [Иоанна Дамаскина]

Богородицыно действие

Варфоломеевы вопросы Богородице

Великие Минеи Четьи (Минеи митрополита Макария)

Видение апостола Павла (Хождение апостола Павла по мукам; Слово о  
видении Павла апостола)

Видение Даниила

Видение Исаяи (Вознесение [восхождение] Исаяи)

Видение Макария

Видение пророка Исаяи о последнем веке

Вознесение (восхождение) Исаяи (см. Видение Исаяи)

Власфимия

Волховник

Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на Елеонской горе

Вопросы Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах

Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской

Вопрошание Кириково

Галеново на Гиппократе

Георгиево мучение

Голубиная книга

Громник

Дела и дни [Гессиода]

Деяния Андрея и Петра в стране варваров

Деяния святых Троица



Диалектика [Иоанна Дамаскина]

Диатесарон

Дидаха

Диоптра [Филиппа Пустынника]

Домострой

Евангелие детства (см. Евангелие Фомы)

Евангелие евреев

Евангелие Иакова (Первоевангелие Иакова; Евангелие Марии, Слово св. апостола Иакова на Рождество Иисуса Христа; Откровение Иакова)

Евангелие Никодима (Никодимово евангелие)

Евангелие Марии (см. Евангелие Иакова)

Евангелие Петра

Евангелие Филиппа

Евангелие Фомы (Евангелие детства)

Евангелие эбионитов

Епистолия о неделе

Жил стрекание

Житие Авраама

Житие Авраамия Смоленского

Житие Адама и Евы (см. Сказание об Адаме и Еве)

Житие Авраамия Смоленского

Житие Андрея Юродивого

Житие Бориса и Глеба

Житие Василия Нового

Житие и хождение отца нашего Агапия (см. Хождение Агапия в рай)

Житие Константина Муромского

Житие Макария Римского

Житие Нифонта

Житие и подвиги преподобного отца нашего Агапия чудотворца (см.

Хождение Агапия в рай)

Житие святого Антония

Житие Сергия Радонежского

Житие Филарета Милостивого

Животная книга духовоборов

Заветы Адама

Заветы двенадцати патриархов

Задонщина

Звездочетец

Зелейник

Землемерие

Идеже святцы без алманаха, ключ зодейный  
 Изборник 1073 года (Изборник Святослава)  
 Изборник 1076 года  
 Измарагд  
 Илиада  
 Имена ангелов  
 Индексы  
 Ипатиево мучение (см. Мучение Ипатия)  
 Исповедание Евы  
 Источник знания [Иоанна Дамаскина]  
 Исход Моисея  
 Иустина Философа

Как Христа в попы ставили  
 Как христос плугом орал  
 Киево-Печерский патерик  
 Кириллова книга  
 Книга Еноха (Енох)  
 Книга пророка Даниила  
 Колядник  
 Космография [Козьмы Индикоплова] (см. Христианская топография Козьмы  
 Индикоплова)

Легенда о святом Меркурии  
 Лопаточник  
 Лунник  
 Лунное шествие по зодиям  
 Луцидариус

Максимово, о различении сущности и естества по внешним  
 Малое Бытие  
 Мартолой  
 Мерило Праведное  
 Метание  
 Минеи [Дмитрия Ростовского]  
 Минеи митрополита Макария (см. Великие Минеи Четьи)  
 Молитва [Илариона]  
 Молнияник  
 Мучение апостола Филиппа  
 Мучение Даниила и трех отроков в пещи огненной  
 Мучение Ипатия (Ипатиево мучение)  
 Мучение Ирины

Мучение Никиты (Никитино мучение)

Мучение Федора Тирона

Мысленник

Небеса [Иоанна Дамаскина]

Никодимово евангелие (см. Евангелие Никодима)

Новгородская Софийская Кормчая

Номоканон XIV титулов

О вдуновении духа в человека

О взглядах Гиппократ и Платона [Галена]

О власожелцах

О всей твари

О двенадцати зодиях

О двенадцати пятницах

О днях лунных

О земном устроении

О зодиях добрых и злых

О иерействе Иисуса Христа

О крови пущении

О летнем обхождении и воздушных преминениях

О море Тевериадском

О назначении частей человеческого тела [Галена]

О небе

О небесном устроении

О недуге естественном, его же трясовицы именуют

О природе [Галена]

О составах человеческого тела

О суде Тиберия над Пилатом

О теле

О философах и врагах

О часах добрых и злых

О частях тела

О человеческом естестве

О яйце

Огласительное слово Иоанна Златоуста

Одиссея

От врачебных книг

От Ипократ

От скольких частей создан был Адам (см. Повествование о том, как сотворил Бог Адама)

Ответы Афанасия к Антиоху

Откровение Авраама

Откровение Варуха  
 Откровение Иакова (см. Евангелие Иакова)  
 Откровение Иоанна Богослова  
 Откровение Мефодия Патарского (Слово Мефодия Патарского о царствии язык последних времен)

Паки по алманаху погодия и ветры  
 Палея Толковая (Палея)  
 Палея Хронографическая  
 Паралипомен Иеремии (Повесть о пленении Иерусалима)  
 Первоевангелие Иакова (см. Евангелие Иакова)  
 Плач Адама о рае  
 Повесть Афродитиана историка о бывшем в Персидской земле чуде (см. Сказание Афродитиана)  
 Повесть Афродитиана персиянина о звезде и о поклонении волхвов (см. Сказание Афродитиана)  
 Повесть временных лет  
 Повесть о звезде Ирании  
 Повесть о житии Александра Невского  
 Повесть о Куликовской битве  
 Повесть о Меркурии Смоленском  
 Повесть о Николе Заразском  
 Повесть о пленении Иерусалима (см. Паралипомен Иеремии)  
 Повесть о плаче и рыдании пророка Иеремии о запустении Иерусалима  
 Повесть о преподобном Агапии, како ходил в рай (см. Хождение Агапия в рай)  
 Повесть о разорении Рязани Батыем  
 Повесть о событиях в Персиде  
 Повесть о Темир-Асаке  
 Повествование о волхвах  
 Повествование о том, как сотворил Бог Адама (Сказание о сотворении Богом Адама, От скольких частей создан был Адам)  
 Повесть об Иосифе Аримафейском  
 Погодинский Номоканон  
 Послание иноку Фоме [Климента Смолятича]  
 Послание о рае [Василия Калики]  
 Послание Владимиру Мономаху [митрополита Никифора]  
 Послание Пилата (Акты Пилата)  
 Поучение [Владимира Мономаха]  
 Премудрости царя Соломона (Премудрости Соломона)  
 Прение Господне с дьяволом  
 Прение Панагийота с Азимитом  
 Прение Петра-апостола с Симоном-волхвом  
 Притча о расслабленном [Кирилла Туровского]

Пророчества Сивилл  
Против ересей [Ириней]  
Псалтырь Хлудова  
Птицеграй  
Путник

Рафли  
Ригведа  
Рукописание Адама  
Русская Правда  
Руно орошенное

Сейсмологий  
Сильвестровский сборник  
Синаксарь  
Сказание Афродитиана (см. Повесть Афродитиана персиянина о звезде и о поклонении волхвов; Повесть Афродитиана историка о бывшем в Персидской земле чуде)  
Сказание о богатыре Онохе  
Сказание о Борисе и Глебе  
Сказание о детстве Иисуса  
Сказание о житии великого князя Дмитрия Ивановича  
Сказание о Мамаевом побоище  
Сказание о Покрове Богородицы  
Сказание о приходе в Рим сестер Лазаря Марфы и Марии  
Сказание о путешествии Марфы в Рим  
Сказание о семи планидах  
Сказание о смерти Пилата  
Сказание о сокрушении Даниилом Вила  
Сказание о сотворении Адама (см. Повествование о том, как сотворил Бог Адама)  
Сказание о том, как Пров Христа другом назвал  
Сказание об Адаме и Еве (Адам и Ева, Житие Адама и Евы)  
Сказание об иконе Владимирской Божьей матери (Сказание о чудесах Владимирской иконы Божьей матери)  
Сказание об Успении Богородицы (Успение Богородицы)  
Слово Ефрема об Антихристе  
Слово Иоанна Златоуста яко несть грешным муки  
Слово Мефодия Патарского о царствии язык последних времен (см. Откровение Мефодия Патарского)  
Слово о видении Павла апостола (см. Видение апостола Павла)  
Слово о Древе Крестном  
Слово о епистоле св. Павла  
Слово о законе и благодати [Илариона]

Слово о казнях  
 Слово о маловерье  
 Слово о муках  
 Слово о полку Игореве  
 Слово о правой вере  
 Слово о чтении книг  
 Слово об Антихристе  
 Слово об Адаме и Еве от начала и до конца  
 Слово и откровение святых апостол  
 Слово на Лазарево Воскресение  
 Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие  
 Антихристово [Ефрема Сирина]  
 Слово на Собор архистратига Михаила  
 Слово некоего христолюбца о правой вере  
 Слово святого апостола Иакова на Рождество Господа нашего Иисуса Христа (см.  
 Евангелие Иакова)  
 Слово святого Ипполита об Антихристе  
 Слово святого Кирилла о злых духах  
 Смерть Авраама  
 Сносудец  
 Сносудцы  
 Собрание церковных правил в 50 титулах  
 Солнечное шествие в зодии  
 Сон Авимилеха  
 Сон Пресвятой Богородицы (Сон Богородицы)  
 Старшая Эдда  
 Стих о Голубиной книге  
 Стоглав  
 Странствие Богородицы с двумя женками  
 Страсти Иисуса Христа  
 Стухия двенадцатым месяцем  
 Суды Соломона  
  
 Тайная Тайных (Аристотелевы врата)  
 Тайные книги  
 Тактикон  
 Травник  
 Трепетник  
 Торжественник  
 Точное изложение православной веры [Иоанна Дамаскина]

Указ о Земли Ивана (Иоанна) Дамаскина

Упанишады  
 Устав князя Владимира  
 Успение Богородицы (см. Сказание об Успении Богородицы)  
 Успеннский сборник XII в.  
 Учение о числах [Кирика Новгородца]  
 Учения апостольские

Феодора, пресвитера Раифского о том же  
 Феодорита о святой Троице  
 Философский трактат

Хождение Агапия в рай (Повесть о преподобном Агапии, како ходил в рай, Житие и хождение отца нашего Агапия; Житие и подвизи преподобного отца нашего Агапия чудотворца)  
 Хождение апостола Павла по мукам (см. Видение апостола Павла)  
 Хождение Зосимы к рахманам  
 Хождение игумена Даниила  
 Хождение Иоанна Богослова  
 Хождения апостолов  
 Христианская топография Козьмы Индикоплова (Космография Козьмы Индикоплова)  
 Хроника Георгия Амартола  
 Хроника Иоанна Малалы  
 Худые номоканунцы

Чаровник  
 Чтение воскресное, деяния святые Троица, сотворено Карином и Лицеошем  
 Чтение о житии Бориса и Глеба  
 Чудеса Федора Тирона (Подвиги Федора Тирона)

Шестоднев  
 Шестокрыл

Эдда

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
 <u>РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ.</u> АПОКРИФЫ НА РУСИ: ИСТОРИЯ БЫТОВАНИЯ	
1. Сквозь запреты — к читателю.....	17
2. Библиотека русского апокрифа .....	55
 <u>РАЗДЕЛ ВТОРОЙ.</u> АПОКРИФЫ В ИДЕЙНОЙ ЖИЗНИ ДРЕВНЕЙ РУСИ	
1. Споры XI в. о «высших силах» и «потаенный» книги .....	81
2. Апокрифические и ортодоксальные воззрения на космоустройство в Древней Руси.....	124
3. Иной мир апокрифической литературы.....	189
4. Апокрифическая антропология в ее отношении к античному учению о стихиях и иным идейным традициям .....	216
5. История в зеркале апокрифа .....	253
6. Элементы двоеверия в апокрифической книжности.....	330
7. Апокрифические дополнения канонических Евангелий ( <i>исследование А. И. Макарова</i> ) .....	390
 <u>РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ.</u> ДРЕВНЕРУССКИЕ АПОКРИФЫ: ТЕКСТЫ, ПЕРЕВОДЫ, КОММЕНТАРИИ	
1. Повествование о том, как сотворил Бог Адама.....	417
2. Апокрифические фрагменты о составах человеческого тела .....	440
3. Галеново на Гиппократе.....	450
4. Откровение Варуха.....	476
5. Видение Исаяи.....	499
6. Видение апостола Павла .....	526
7. Хождение Богородицы по мукам .....	583
8. Хождение Агапия в рай.....	627
9. Откровение Мефодия Патарского.....	652
10. Сказание Афродитиана.....	712
11. Евангелие Иакова.....	735
12. Евангелие Никодима .....	767
13. Евангелие Фомы .....	842
 Список сокращений.....	869
Указатель имен .....	870
Указатель произведений.....	885