В. М. Кириллин

О КНИЖНОСТИ, ЛИТЕРАТУРЕ, ОБРАЗЕ ЖИЗНИ ДРЕВНЕЙ РУСИ

STUDIA PHILOLOGICA

В. М. Кириллин О КНИЖНОСТИ, ЛИТЕРАТУРЕ, ОБРАЗЕ ЖИЗНИ ДРЕВНЕЙ РУСИ

STUDIA PHILOLOGICA

ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
им. А. М. ГОРЬКОГО РАН

В. М. Кириллин

О КНИЖНОСТИ, ЛИТЕРАТУРЕ, ОБРАЗЕ ЖИЗНИ ДРЕВНЕЙ РУСИ

ЯСК

МОСКВА 2013

УДК 811.161.1
ББК 81.031
К 43

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России (2012—2018 годы)»

Рецензенты:
д. филол. н. *А. С. Демин*,
д. филол. н. *И. В. Дергачева*

Кириллин В. М.

К 43 О книжности, литературе, образе жизни Древней Руси. — М.: Глобал Ком, 2013. — 296 с. — (Studia philologica).

ISBN 978-5-9551-0648-9

В книге собраны научные и научно-популярные статьи, посвященные вопросам текстологии, археографии, палеографии, герменевтики, поэтики отдельных мало изученных памятников древнерусской письменности и литературы, относящихся к XI—XVI вв. Кроме того, в ней дана историческая и культурологическая характеристика древнерусской образовательной системы и затронуты некоторые вопросы истории, культуры и церковной жизни Древней Руси. Основным авторским методом при анализе тех или иных явлений древнерусской литературы, истории, культуры является комплексный подход, позволяющий сопрягать имманентные свойства рассматриваемых фактов с широким контекстом соответствующей эпохи, выявлять их смысловые и художественные связи с областью общественных идей и культурных тенденций времени.

Книга предназначена для историков, филологов и всех интересующихся русским средневековьем. Может служить дополнительным руководством для преподавателей ВУЗов и духовных учебных заведений, читающих курсы по истории русской Православной Церкви, русской литературы и книжности, русской религиозной мысли и богослужебного обихода XI—XVII вв.

ББК 81.031

В оформлении переплета использована икона
«Чудо о Флоре и Лавре» (конец XV в.)

ISBN 978-5-9551-0648-9

© В. М. Кириллин, 2013
© Глобал Ком, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

I. Научно-исследовательские работы

История литературы, литургика, герменевтика 9

Архангельское Евангелие 1092 г. в культурно-историческом аспекте 9

Различные подходы при изучении западной темы в древнерусской литературе (к вопросу о комплексном анализе) 16

Таинственная поэтика Сказания о Мамаевом побоище 28

Праздник Покрова Пресвятой Богородицы на Руси 92

Археография, эдиционные опыты 116

«Пролог» в исследованиях Л. П. Жуковской 116

Три «Служебника» XIV в. из рукописных собраний Российской Государственной библиотеки 122

Рукописная Постная Триодь Св.-Тр.-Сергиевой лавры № 25 134

Неизвестное рукописное Евангелие тетр XV века 141

Графико-орфографический анализ рукописного источника: к вопросу о датировке краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке» 151

«Великий покаянный канон» святителя Андрея, архиепископа Критского, в древнерусской переработке 170

II. Научно-популярные статьи

«Апостолам равные...». Значение деяний святых братьев Кирилла и Мефодия 199

Русская образованность в X—XVII веках 218

«Истинный наследник отечеству руськаго царствия» (О Юрии Долгоруком) 274

Указатель имен .....

Условные сокращения 281

I

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ РАБОТЫ

ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ, ЛИТУРГИКА, ГЕРМЕНЕВТИКА

Архангельское Евангелие 1092 г. в культурно-историческом аспекте[1]

Позволю себе взглянуть на существо обсуждаемых вопросов под углом культурно-исторического зрения. В этом отношении следует прежде всего выделить наблюдения И. В. Левочкина и О. В. Лосевой, Т. Л. Мироновой и А. А. Багиной. При этом очень важно подчеркнуть: названные исследователи Архангельского Евангелия изучали различный материал и в разных аспектах и тем не менее пришли к частично созвучным, по моему представлению, выводам.

Итак, что же я имею в виду? Не подчеркивая специально новаторского существа изложенных результатов (это, по-моему, очевидно), должен остановиться на следующем.

Нахожу весьма интересными выводы И. В. Левочкина о западноевропейском характере орнаментальных элементов Архангельского Евангелия, равно и переплета книги[2]. И знаменательно то, что данный вывод так удачно согласуется с выводом О. В. Лосевой о западнославянском, в частности, чешском происхождении месяцесловной части чествуемого ныне памятника русской письменности и книж-

---

[1] Материал опубликован с тем же заглавием в сб.: Архангельскому Евангелию 1092 года 900 лет. Мат-лы науч. конф. М.: РГБ, 1995. С. 65—70.

[2] *Левочкин И. В.* Архангельское Евангелие 1092 г. как древнерусская рукописная книга // Архангельскому Евангелию 1092 года 900 лет. Мат-лы науч. конф. М.: РГБ, 1995. С. 21—29.

ности[3]. Ведь, если отмеченные особенности на самом деле отличают Архангельское Евангелие, то значит последнее должно рассматриваться как еще одно — среди очень немногих, до сих пор выявленных наукой, — свидетельство, подтверждающее научное мнение относительно действительности и действенности имевшего некогда место западнославянского культурного влияния (наряду с византийским и южнославянским) на более молодую христианскую культуру восточного славянства в рамках Киевской Руси[4]. А это чрезвычайно повышает значение Архангельского Евангелия именно как памятника ранних межславянских культурных связей, как реликвии, принадлежащей к области общеславянской церковной археологии и истории.

Но подобное заключение буквально вынуждает к еще большей хронологической конкретизации. Поэтому совершенно необходимо решить вопрос о времени проникновения на Русь протографа, послужившего основой для месяцеслова Архангельского Евангелия (можно думать, такой протограф также был частью Евангелия).

Решая этот вопрос, безусловно, следует помнить о том, что родиной предполагаемого протографа, по справедливому мнению О. В. Лосевой, была Чехия; вместе с тем нужно иметь в виду, во-первых, отмеченную еще Л. П. Жуковской[5] и подтвержденную О. В. Лосевой близость месяцеслова Архангельского Евангелия к месяцеслову Реймсского Евангелия (которое, возможно, принадлежало дочери Ярослава Мудрого Анне, выданной замуж за французского короля после 1048 г.[6]), а во-вторых, отмеченное О. В. Лосевой отсутствие в месяцеслове Архангельского Евангелия русских памятей. Первое замечание

---

[3] *Лосева О. В.* Месяцеслов Архангельского Евангелия 1092 г. // Архангельскому Евангелию 1092 года 900 лет. С. 46—54.

[4] История русской литературы. В 10 т. Т. 1: Литература XI — начала XIII века. М.; Л.; 1941. С. 57; *Кузьмин А. Г.* Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1087. С. 21—64; *Рогов А. И.* Культурные связи Киевской Руси со славянскими странами в период ее христианизации // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси.: Сб. тез. М., 1987. С. 34—36.

[5] *Жуковская Л. П.* Реймсское евангелие. История его изучения и текст // Предварительные публикации / Ин-т рус. яз. АН СССР. М., 1978. Вып. 114; *Она же.* Евангелие Анны Ярославны — королевы Франции в тектологическом отношении // Тез. докл. и сообщ. Конф. по итогам науч.-исслед. работы за 1990 г. (23 апр. 1991 г.) / Гос. Б-ка им. В. И. Ленина. М., 1991. С. 84—87.

[6] *Кузьмин А. Г.* Западные традиции в русском христианстве. С. 33.

позволяет протянуть линию (пусть и пунктиром) от Архангельского Евангелия к дому Ярослава Мудрого; то есть мы можем допустить, что интересующий нас протограф некогда находился в непосредственной близости к знаменитому киевскому князю-просветителю. Второе замечание позволяет связать месяцеслов Архангельского Евангелия с историей почитания Бориса и Глеба, самых ранних среди русских святых по церковному прославлению (начало их почитания относится к 20-м гг. XI в., а конкретная дата официальной канонизации вызывает споры). Иными словами, не находя их памятей в исследуемой книге, мы имеем две возможности: считать, что протограф месяцеслова Архангельского Евангелия появился на Руси либо до начала почитания Бориса и Глеба, либо до официального причисления князей-страстотерпцев к лику святых.

Первый вариант решения проблемы соответствовал бы мнению Л. П. Жуковской относительно времени написания Реймсского Евангелия, — напомню: она датирует означенный памятник началом XI в. В таком случае имелись бы основания связывать месяцеслов Реймсского Евангелия и Месяцеслов Архангельского Евангелия 1092 г. как архетип и позднейшую копию (которые разделены или нет протографами). Этим опять-таки подтверждалась бы мысль о возможной близости Архангельского Евангелия к дому Ярослава Мудрого. На мой взгляд, это очень важное предположение, ибо именно оно объяснило бы в свою очередь западную и, в частности, чешскую ориентацию месяцеслова Архангельского Евангелия. Вновь позволю себе напоминание: и политические, и династические, и культурные взаимоотношения Рюриковичей с западноевропейскими государствами, в том числе с Чехией, были достаточно постоянными и активными в X—XI вв.[7] Кстати, любопытно: в начале 60-х гг. XI в. дочь Ярослава Мудрого и жена венгерского короля Анастасия приютила в основанном ею вышеградском православном Андреевском монастыре изгнанных из Чехии за приверженность к славянскому богослужению и книжности насельников знаменитого бенедиктинского Сазавского монастыря[8], — может быть, это еще одна линия поиска.

---

[7] *Рогов А. И.* Чешское наследие в культуре Древней Руси // История, культура, фольклор и этнография славянских народов / VI Международный съезд славистов. М., 1968. С. 114—129.

[8] Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности / Предисл., коммент. и пер. А. И. Рогова. М., 1970. С. 13.

Второй вариант датировки предполагаемого протографа, который послужил источником для месяцеслова Архангельского Евангелия, зависит от решения вопроса о том, с каким конкретно временем должно связывать официальный акт канонизации Бориса и Глеба. На этот счет, как уже отмечалось, в науке высказывались разные мнения. Разброс крайних дат значителен: от 20-х гг. XI в. до 1072 г.[9] Может быть, наиболее приемлемым является предположение, основанное на факте отсутствия в знаменитом «Слове о Законе и Благодати» каких бы то ни было упоминаний о Борисе и Глебе при столь нарочитом славословии их рода в лице энтузиастов христианизации Руси Владимира Святославича и Ярослава Мудрого[10]. Это странное для прорусского в целом контекста умолчание Илариона может быть, по-видимому, объяснено фактом отсутствия на Руси в пору работы над «Словом...» общецерковного официального признания святости князей-страстотерпцев. Но поскольку «Слово...» было создано до провозглашения Илариона митрополитом Киевским[11], т. е. до 1051 г., постольку можно думать, что до означенного года Борис и Глеб еще не были канонизованы. «Слово...» же вряд ли было создано ранее 1037 г.[12] Отсюда можно предположить, что протограф месяцеслова Архангельского Евангелия, так же, как «Слово о Законе и Благодати», не содержавший сведений о Борисе и Глебе, в принципе мог появиться на Руси не в начале XI в., а в означенном промежутке времени. При этом вовсе не исключены его связь с месяцесловом Реймсского Евангелия и близость к Ярославу Мудрому.

Таким образом, размышления над судьбой месяцеслова Архангельского Евангелия приводят к предположению о возможной связи этого памятника с окружением одного из просвещеннейших князей Киевской Руси. Но сама возможность такой связи предполагает и дальнейшее размышление: а именно, позволяет определить то направление, в каком нужно искать истоки и причины зафиксированной текстом Архангельского Евангелия и столь убедительно выявленной в иссле-

---

[9] *Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.). Изд-во Моск. Ун-та, 1986. С. 16—17.

[10] *Дмитриев Л. А.* Сказания о Борисе и Глебе // СККДР. Вып. 1. (XI — первая половина XIV вв.). Л., 1987. С. 400.

[11] [*Горский А. В.*] Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844. Ч. 2. С. 206—207.

[12] Там же.

дованиях Т. Л. Мироновой[13] и А. А. Багиной[14] последовательной и систематической русификации орфографии и типа склонения существительных.

По предположению Т. Л. Мироновой, русские или восточнославянские черты текста, воспроизведенного вторым переписчиком Архангельского Евангелия, заимствованы из его протографа. Но в таком случае справедливо поставить вопрос о наиболее вероятном времени написания именно того протографа, в котором впервые отразились результаты сознательной переработки славянского евангельского текста с целью его русификации. Имея в виду высказанную выше мысль об опосредованной связи Архангельского Евангелия (через месяцеслов) с домом Ярослава, почему бы не предположить, что интересующий нас протограф был создан в окружении знаменитого древнерусского князя. Действительно, чем собственно могла быть мотивирована реформа языка сакрального, передающего Благую весть о Боге, вере, спасении, — языка, посредством которого люди литургически приобщались к миссии Иисуса Христа, становились соучастниками Его проповеди, Его страдания, смерти и воскресения? Только ли ощутимым несовпадением этого божественного языка, употреблявшегося в ограде церковной, с живой русской речью, звучавшей вне церкви? Не кроется ли за такой реформой в высшей степени развитое богословское разумение, в полной мере определившееся сознание собственного достоинства, дарованного Богом права на самостоятельность решений и действований, права на жизнь по своему, без чьей-либо опеки выбору?!

Отвечая на эти вопросы, достаточно напомнить, что именно такие мотивы буквально пронизывают уже древнейшее русское летописание, «Слово о Законе и Благодати» и многие другие древнерусские литературные сочинения. Следует также напомнить, что в интересующую нас эпоху и наиболее замечательные русские князья — Владимир Святославич, Ярослав Мудрый, Владимир Мономах, руководствовались в своей многообразной деятельности именно идеей независимости, свободы и равноправия. Причем идея эта, коренящаяся, как

---

[13] *Миронова Т. Л.* Пути становления русского извода церковнославянского языка. (На примере Архангельского Евангелия 1092 г.) // Архангельскому Евангелию 1092 года 900 лет. С. 30, 39.

[14] *Багина А. А.* Преобразование архаического склонения существительных с основами на согласный в Архангельском Евангелии 1092 г. // Архангельскому Евангелию 1092 года 900 лет. С. 40—45.

можно судить по «Повести временных лет», в издревле свойственном восточным славянам самосознании, или, если угодно, гордости, непокорливости перед другими народами, была выпестована, конечно же, на лоне христианского просвещения. И заметим: просветительство, к которому тяготели вообще многие русские князья, особенно отличало князей только что названных.

В этом отношении и в контексте обсуждаемых здесь проблем наиболее для нас интересна фигура Ярослава Мудрого — «самовластца Русстей земли», по летописному выражению. Ведь, как позволяют думать имеющиеся исторические данные, его государственная политика сопряжена была с новаторством, особенно в области церковной жизни. И, надо сказать, главной идеей, которой руководствовался при этом Ярослав Мудрый, была идея самостоятельности. Означенную идею он стремился воплотить на разных уровнях. Так, учреждение Киевской митрополии в 1037 г.[15] повлекло за собой попытки установить церковную автономию; именно в свете этой тенденции были, как считается, предприняты конкретные меры: и смелое попрание грековластия в иерархической организации Русской церкви (епископ Новгородский Лука Жидята и митрополит Киевский Иларион), и частично реализованные усилия по прославлению собственных, национальных святых (благоверные князья Борис и Глеб), и законотворчество в сфере церковной юрисдикции (Устав Ярослава Мудрого), и грандиозная храмоздательская деятельность, обустройство монастырей, градостроительство (Софийские соборы в Киеве и Новгороде, монастырь св. Георгия в Новгороде и т. д.), и, наконец, организация школьного образования (Новгород), литературного и книгописного дела (Киев). Именно на фоне всех этих замечательных проявлений духовной и интеллектуальной самостоятельности и следует, как мне кажется, рассматривать факт осуществления в близкой Ярославу Мудрому среде работы по русификации старославянской версии Евангелия.

Между прочим, факт совмещения в Архангельском Евангелии черт западных и русских (а главное, возможность предположить появление аналогичного — и исходного — факта в окружении Ярослава Мудрого) может быть квалифицирован как весьма симптоматичный, если рассматривать его в контексте известного противления древне-

[15] Повесть временных лет // ПЛДР: XI — начало XII века. М., 1978. С. 164.

русичей в эпоху Ярослава Мудрого византийской церковной опеке[16]. Почему бы не предположить при этом возможность сознательного поиска неизвестными нам грамотниками Ярослава Мудрого, трудившимися в направлении национального культурного утверждения, альтернативной (по отношению к центру Православного Востока) поддержки в сфере культурных контактов у своих ближайших западных соседей.

Итак, вот те мысли, которыми мне хотелось бы поделиться. Если сказанное мной предоставит повод для полемики, то уже этого будет вполне достаточно для надежды, что споры на данную тему будут плодотворны и хоть на йоту, но приблизят нас к истине.

[16] *Карташов А. В.* Очерки по истории Русской церкви. Париж, 1959. Т. 1. С. 159—160, 167—168.

Различные подходы при изучении западной темы в древнерусской литературе (к вопросу о комплексном анализе)[1]

Вообще тема «Древняя Русь и Запад» может быть раскрыта на основе весьма широкого круга источников — как письменных (литургических, литературных, документально-исторических, научных, дипломатических, деловых), так и неписьменных (художественно-изобразительных, архитектурных, археологических). Изучение данной темы может быть направлено по пути освещения различных аспектов — например, социально-политического, конфессионального, культурологического, эмоционально-психологического, хозяйственно-бытового.

В результате накопленного отделом древнерусской литературы ИМЛИ опыта работы над данной темой определились, по крайней мере, две линии ее продуктивного выявления и осмысления. Во-первых, вызывает интерес то, насколько случайно или насколько специально тема Запада отображалась в древнерусских литературных памятниках. Во-вторых, интересны сущность и характер зафиксированных в текстах представлений древнерусских людей о Западе — пространственных, предметных, созерцательных, оценочных, частных, общественных и т. п. Кроме того, стало ясно, что процесс проникновения западной темы в мир древнерусской книжности был пунктирно-импульсным, то есть соответствующим интенсивности, формам и характеру общения Руси или отдельных ее регионов с Западом в разные периоды времени, но вместе с тем он всегда был многоплановым. Так, можно основательно полагать, что на Руси, например, конфессиональное отношение к Западу от времени Великого разделения церквей 1054 г. было последовательно негативным и вместе с тем меняющимся в сторону усиления негатива; в области социально-политической очевиден прерывисто колеблющийся характер

---

[1] Материал опубликован с тем же заглавием: журнал «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». 2002. Июнь, № 2 (8). С. 48—54.

русского интереса к Западу и представлений о нем; в области хозяйственно-экономической видна устойчивая тенденция сотрудничества с Западом; а вот в сфере культурной и эмоционально-психологической жизни Древней Руси наблюдается очень медленное, растянутое во времени, но все же последовательное умаление отчужденности от Запада. Разумеется, к XVII или с XVII в. многосложный процесс восприятия Запада во всех его ипостасях чрезвычайно усилился и с тех пор сохраняет неизменно высокую интенсивность.

Западную тему в древнерусской литературе можно рассматривать с точки зрения разных медиевистических наук, в разных аспектах и с разными целями[2]. Но литературовед в любом случае не может избежать прежде всего **источниковедческого** раскрытия темы. Другими словами, имея в виду весь объем древнерусской книжности, необходимо выявить тексты, которыми так или иначе затронута западная тема. Такая работа отчасти уже сделана, правда, историками: М. А. Алпатовым[3] и Н. А. Казаковой[4]. Отчасти, ибо почтенные ученые в своих исследованиях учитывали лишь те произведения, в которых данная тема является лейтмотивной или же весьма заметно звучащей. Но, в частности, для филолога показательными могут быть даже незначительные фрагменты текста самых разных произведений, условно говоря, *интексты* (буквально *тексты в тексте*). При этом типы таких интекстов в содержательном, стилистическом и жанровом отношениях могут быть самыми разными. Думается, среди интекстов можно выделить:

1) Простое упоминание какой-либо реалии или ряда реалий (когда речь идет о народе, отдельном лице, месте, событии). Например: «Ту немци и венедици, ту греци и морава поют славу...» («Слово о полку Игореве»)[5].

2) Распространенное упоминание, сопровождаемое атрибутивной характеристикой. Например: «И бысть во дни сия прозвутер благоверен, христолюбив же и праведен в Бару граду мирманьсте немечь-

---

[2] Древняя Русь и Запад. Научная конференция. Книга резюме. М., 1996.

[3] *Алпатов М. А.* Русская историческая мысль и Западная Европа XII—XVII вв. М., 1973.

[4] *Казакова Н. А.* Западная Европа в русской письменности XV—XVI веков. Л., 1980.

[5] *Косоруков А. А.* Слово о полку Игореве // Древнерусская литература: Восприятие Запада... С. 189.

ския власти...» («Слово похвальное на перенесение мощей Николая Мирликийского»)[6].

3) Историко-документальный рассказ или описание. Например, известия о принятии римлянами христианства и о мятеже в Риме при папе Клименте: «И верова со всемъ домомъ своимъ и крестишася числомъ мужий и жены и детий 823. Отселе же Синови мнози друзи, а друзии Нерува царя къ Богу обратишася, въ то лета кумиромъ Съпувлиторку Атнанъ видевъ бес числа народъ Христу верующь, събравъ старейшины и светники, давъ имъ злато, убеди я, да воздвигнуть гонения на крестианы. Владущу же Мамертину Епарху граднымъ престоломъ и мятежь бысть въ Риме Климента ради. Овии бо ихъ глаголющи: "Что створи зло, что ли добра не исправи, аще къ болящему прииде, того исцели, аще ли шедъ къ нему печаленъ, то радуяся отъидетъ ни единому же коли пакости створи, но паче пользу всемъ". А друзии духомъ неприязненнымъ распалени въпиаху: "Чаровными лестьми се творя, богомъ нашимъ службы отмещуть, диавола бо глаголеть не суща бога, нарекли же нашего схраника не чтетъ, дух глаголеть сущь". Авфродитъ же преподобную богыню нашу любодеицу сказаеть, а сию же великую богиню огнемъ сгоревшу губить честную богиню Атину, Артамъ же и Ермию купно и Кронь, Арна же облычаетъ, всемъ же именемъ богомъ нашимъ и црьквамъ дасажаетъ, да или пожретъ богомъ нашимъ, или да потребится. Тогда Мертинъ градный Епархъ, не терпя народа метущесь, повеле привести блаженнаго Климента, и видевъ же начатъ глаголать: "Отъ великаго рода сы, яко о тебе весь народ Римский сказаетъ, про что прельщасшися некоему Христу служа, а церквамъ богъ нашихъ дасажаешь"...» («Мучение святаго священномученика епископа Климента»)[7].

4) Критико-полемическая оценка или констатация каких-либо особенностей. Например, пассажи о должном отношении православных к латинянам или об их «винах»: «Вере же латыньстей не прелучаите, ни обычая их держати, и комканья их бегати, и всякого ученья их бегати, и норова их гнушатися, и блюсти своих дочерей — не давати за них, ни у них поимати, ни брататися, ни поклонити, ни целовати его, ни с ним из единого судна ясти, ни пити, ни брашна их приимати;

---

[6] *Рогачевская Е. Б.* Цикл памятников о Николае Мирликийском // Древнерусская литература: Восприятие Запада... С. 37.

[7] *Гладкова О. В.* Слово на обновление Десятинной церкви // Древнерусская литература: Восприятие Запада... С. 20—21.

тем же паки у нас просящим Бога ради ясти и пити — дати им, но в их судех, аще ли не будет у них судна, в своем дати, потом, измывши, дати молитву, зане же неправо веруют и нечисто живуть» («Слово Феодосия Печерскаго о вере крестьянской и латыньской»)[8].

5) Беллетристическое повествование. Например, рассказ об отсылке белого клобука из Рима в Константинополь при некоем папе: «По мнозех же временех воста инъ папа того же латинскаго служения, иже отнюдь не любя христовы веры и святых апостолъ предания и учения, гордостию превознесеся и святых иконъ поклоняние конечно отложи. И некогда вшедшу ему во олтарь, узре на дверцех онех написание о белом клобукъ и прочет восхоте видети его и повеле отврьсти его — двери оны. Егда же отврьзоша их и изыде воня благовония многа неизреченна и чюдна зело. Папа же взя блюдо с клобукомъ и дивися сотворению его. И от беса пострекаемъ возненавиде его и положи его паки в том же приделе и заключи его твердо. Потом же во многи нощи и дни папа онъ во сне многащи слышит глас, евангельскою речию глаголющь сице: "Не может град укрытися врьху горы стоя; ни вжигают светилника и поставляют под спудом, но на свещникъ возлагают, да светит всемъ". Папа же дивяся гласу тому и возвести в сонмищи советникомъ его и докторомъ. И мысль положше, яко глас сий бывает клобука ради оного, и от беса пострекаеми, хотяше его сожещи посреди града Рима. Богу же не попустившу сотворити им сего и страх нападе на них и убояшася народа. И на ину мысль преидоша: отослати его в дальная страны замория своего сквернаго учения и тамо его опоругати и истребити на устрашение оставшимъ християномъ. И вземше клобукъ он святый, вложиша его во вретище бесчестно, а златое блюдо себе удержаша, и посланники суровы и бесчинны отрядивше и написания даша повеленная сотворити имъ и отпустиша в корабли с гостьми, пришедшими купля деяти. И пловущим по морю и некто посланникъ Индрикъ именем, — суров и житиемъ поган, — упився пьянством и усты своими глаголаше скверная и хотяше сести верху святаго клобука. И абие мракъ темен нападе на нь и невидимая божия сила не даде ему сести и рину его от места того и удари о корабльный мостъ и паки подъя выше и удари его о край корабля. И бысть расслабленъ рукама и ногама и лице его назадъ обрати, очи же развращены имея и кричаше беспрестани: "Ох, поми-

[8] *Кириллин В. М.* «Слово о вере христианской и латинской» Феодосия Печерского // Древнерусская литература: Восприятие Запада... С. 56.

луйте мя!" И тако зле изчезе, вопия: "Ох, помилуйте мя!" Прочий же клеврети его, видящи сия ужасошася и боящеся держати его мертва в корабли, да нечто зло постражут от морскаго волнения, и ввергоша его в море и погрязе... («Повесть о новгородском белом клобуке»)[9].

6) Публицистическое размышление. Например, речь святого Марка Эфесского перед папой Евгением IV на соборе во Флоренции, по свидетельству Симеона Суздальского: «А на четвертом соборе нача Марко глаголати тихим гласом к папе, и к гардиналом, и арцыбискупом, и бискупом, и ко всему языку латынскому: "Слыши, честный папа римский, учителю латынскаго языка! Како ты смел дерзнути составити осмый собор, иже не повелеша святии отцы? Ты же глаголеши и нарицаеши осмый собор своим умышлением, а царя ни в котором слове не нарекаеш; а святых седми соборов отрекаешися, а патриархов себе братиею не зовеши; латыню же вначале поминаеш, а православие последи поминаеш"» («Исидоров собор и хождение его», а также «Повесть священноинока Симеона Суждалца, како римский папа Евгений составлял осмый собор со своими единомысленники»)[10].

Естественно, все означенные интексты — малые и большие — по-разному связаны и с контекстом содержащих их произведений и с контекстом эпохи, в которую последние были созданы, они — интексты — суть различные рефлексы древнерусского восприятия Запада (знания о нем, отношения к нему). Соответственно, при их осмыслении возможны разные подходы.

Не могу судить об историках, но, по моему ощущению, при **историческом** раскрытии западной темы в древнерусской литературе продуктивны не менее чем два подхода. Так, наиболее распространенным является *изъяснительный* подход. Он представляет собой популярное или же научное описание упомянутых в тексте или интексте конкретных реалий, фактов, лиц; это то, что называют обычно реальным комментарием. Подобный комментарий содержится во многих научно-популярных и академических изданиях древнерусских литературных памятников. Как правило, он довольно поверхностен в том отношении, что не преследует задачу понять произведение или отдельные его составляющие как конкретное воплощение мысли, психологии или духовной настроенности автора.

---

[9] ПЛДР: Середина XVI века. М., 1985. С. 214, 216.

[10] *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901. С. 91, 104.

Более сложен и менее разработан в научной литературе *проблемно-онтологический подход*, целью которого является истолкование смысловой сути запечатленных текстом или интекстом конкретных фактов — в историческом, церковно-историческом, культурологическом, богословском аспектах и в контексте эпохи. Такой подход должен способствовать пониманию современным читателем старого произведения адекватно тому, как оно воспринималось в то время, когда было создано и стало известно первым читателям. Применительно к древнерусской литературе, как и вообще к литературе прошлого, трудность проблемно-онтологического подхода состоит в том, что необходимо предельно расширять круг источников, при совокупной помощи которых определенный текст или интекст может быть адекватно понят. В результате культурно-историческая оценка памятника может быть радикально изменена. Например, так случилось со «Словом Федосия Печерьскаго о вере крестьяньской и латыньской». В научной литературе этот памятник обычно оценивался как исполненный фантастических, немотивированных обвинений в адрес западных христиан, которые можно объяснить лишь эмоциональным накалом спорящих сторон в напряженной обстановке разделения церквей. Однако углубленный анализ зафиксированных произведением фактов в контексте средневековых библейских, вероучительных, канонических, экклезеологических, литургических знаний и с точки зрения известных исторических особенностей западной жизни позволил думать иначе. Выяснилось, что «Слово» Феодосия Печерского «заслуживает самой высокой оценки как памятник русской религиозной публицистики, конфессиональной идеологии, богословской мысли, пастырского попечения», а его антилатинские пассажи, во-первых, мотивированы имевшими место реалиями IX—XI вв., а во-вторых, безукоризненно связаны друг с другом внутренней логикой[11]. Приведу только один пример. Он касается обвинения латинян в том, что они употребляют в пищу удавленину и мертвечину. Как прокомментировать эту, на первый взгляд, нелепую инвективу? Прежде всего, надо указать на ее более подробную формулировку митрополитом Георгием в «Стязании с латиною». Он подчеркивает, что подобного не делали даже «жидове», ибо это «отречено Моисеевым законом и

[11] *Кириллин В. М.* «Слово о вере христианской и латинской» Феодосия Печерского // Древнерусская литература: Восприятие Запада... С. 51—93.

евангельским, и от святых отец явно возбраняется в правелех их»[12]. Очевидно при этом, что имелись в виду запрещения Моисея относительно крови и падали (Лев. 17: 10—16). Впоследствии моисеевы предписания были подтверждены декретом Апостольского Иерусалимского собора 49 года (Деян. 15: 29)[13], 63 правилом Апостольских канонов[14] и 67 правилом Пято-Шестого Вселенского (Трулльского) собора[15]. Известно также, что они имели силу и на Востоке, и на Западе[16]. Мясо удавленного или сдохшего животного нельзя было есть потому, что в таком животном оставалась кровь. Вкушение же крови запрещалось особенно строго — в ветхозаветной религии под страхом истребления из народа (Лев. 7: 26—27), «ибо душа всякаго тела есть кровь его, она душа его» (Лев. 17: 14), а в христианстве под страхом извержения из сана для клириков или отлучения от Церкви для мирян (Канон 67 Пято-Шестого Вселенского собора[17]). Однако фактически данное правило часто нарушалось — и не только западными христианами, но и восточными, о чем в XI столетии писал патриарх Антиохийский Петр в своем ответном послании к Михаилу Керуларию[18]. Обычно такие нарушения допускались недавно обращенными в христианство народами в процессе вытеснения старого языческого уклада новыми христианскими нормами жизни. В частности, они имели место у германцев в VIII—IX веках[19]. Следовательно, у преподобного Феодосия все-таки были некото-

---

[12] *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян: (XI—XV в.). М., 1875. С. 87.

[13] *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Киев: «Путь к истине», 1991. С. 67.

[14] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Долматинско-Истринского / Пер. с сербск. М., 1994 (репринт). Т. 1. С. 139—140.

[15] Там же. С. 556—557.

[16] *Августин, иером.* Полемические сочинения против латинян, писанные в Русской Церкви в XI и XII вв.— в связи с общим историческим изысканием относительно разностей между Восточною и Западною Церковью. Статья вторая // Труды Киев. Дух. Ак. Киев, 1867. Т. 3. С. 489.

[17] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима. Т. 1. С. 556.

[18] *Августин, иером.* Указ. соч. Статья вторая. С. 490; *Лебедев А. П.* Церковь византийская и римская в их взаимных догматических и церковно-обрядовых спорах в IX и XI веках // *Августин, иером.* Очерки внутренней истории Византийско-Восточной Церкви в IX, X и XI веках, 2-е изд. М., 1902. С. 372.

[19] *Лебедев А. П.* Указ. соч. С. 372.

рые основания для обвинения латинян, *чужих*, как, впрочем, и для возможного наставления *своих*.

В отличие от исторического **филологическое** раскрытие западной темы в древнерусской литературе допускает, насколько можно судить по накопленному опыту, большее разнообразие подходов. При этом с их помощью оказывается возможным решать как частные задачи прочтения, так и общие задачи оценки текста или интекста.

Очень важное значение имеет *текстологический подход*. Несомненно, с него и надо начитать анализ памятника. Но при этом я не имею в виду текстологию как науку, вскрывающую историю текста, выявляющую его редакции, варианты и прочее. Речь идет лишь о частных текстологических приемах исследовательской работы с литературным произведением, способствующих, скажем, прояснению так называемых «темных мест».

Так, нередко выявление настоящего смысла текста или интекста оказывается возможным с помощью конъектуры. Например, А. С. Демин, анализируя рассказ «Древнейшего Киевского свода» о выборе Владимиром Святославичем веры («Повесть временных лет», статья за 986 г.), в связи с западной тематикой останавливает свое внимание на диалоге киевского князя с «немцами». Последние, согласно летописному тексту, объясняя, чем хороша их вера, говорят, в сущности, о гастрономическом произволе: у них принято «пощенье по силе. Аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божью». Но в таком случае, как справедливо замечает исследователь, совершенно не понятно, почему умеренность в посте и свобода в питании явилась причиной отказа князя-язычника «немцам», почему «отцы наши» (то есть дохристианские русские едальные традиции) «сего не прияли суть». Пытаясь осмыслить это, ученый предлагает читать вместо «пощенье» «потщанье» и подтверждает свою догадку встречающимися в летописи лексико-фразеологическими аналогиями. При таком прочтении данный интекст становится более внятен: Владимира не устроила именно «та необязательность, с которой "немцы" следовали заповедям» веры «в противоположность истовости "отцов", живших "по русскому закону"»[20].

Не менее продуктивным является и прием сравнения интекстов по разным спискам, позволяющий подтвердить определенный герменев-

---

[20] *Демин А. С.* Повесть временных лет // Древнерусская литература: Восприятие Запада… С. 115.

тический вывод. Так, А. С. Демин, комментируя слова воеводы Ярослава Мудрого, обращенные к Болеславу Храброму (статья ПВЛ за 1018 г.) «Да то ти прободем трескою черево твое толъстое», полагает, что прозвучавшая здесь угроза позорной смерти в адрес благородного воина (от *кола*), будучи оскорбительной, вместе с тем подчеркивала чуждость, ненормальность адресата перед лицом русичей; эта чуждость оказывается еще более резко обозначенной позднейшими переписчиками летописи, которые слово «*трескою*» заменили словом «тростию». Ученый справедливо полагает, что в результате данной замены изменился общий смысл фразы, поскольку «тростие» является орудием уничтожения нечистой силы[21]. И даже вполне возможно, что такой вывод верен. Но думается, догадку исследователя можно еще основательнее аргументировать, если полнее учесть данные лексикографии. В самом деле, ведь летописец характеризует обращение Ярославова воеводы к Болеславу словом «*укаряти*», которое, между прочим, наделено и значением *издевки*[22]. Но данная семантика как раз очень хорошо сочетается с другим, не учтенным А. С. Деминым, значением слова «треска» — щепка, а не кол[23]. Отсюда можно думать, что угроза Болеславу прозвучала в тоне издевательской насмешки: его толстое брюхо грозили проткнуть щепкой, что уж совсем позорно для воина. Не исключено, что позднейшие переписчики летописи это отлично почувствовали и еще более усилили издевательский смысл интекста: в качестве орудия прободения вместо щепки стала фигурировать уже палочка для письма — «тростие»[24], совсем уж не воинский атрибут.

Как видно, в рамках филологического исследования западной темы в древнерусской литературе никак не обойтись без лексикографического подхода. С его помощью может быть выявлен ряд ментальных особенностей русского восприятия описываемых нерусских, чужих реалий. В частности, показателем определенного умонастроения — психологического, идеологического — является заметное постоянство словоупотребления, — норма, если угодно. Так, митрополит Иларион по отношению к западным государствам использует в «Слове о законе и благодати» только термин «страны», а Русь, как

---

[21] *Демин А. С.* Повесть временных лет // Древнерусская литература: Восприятие Запада… С. 126.

[22] *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Т. 3, ч. 2. М., 1989. С. 1178.

[23] Там же. С. 1027.

[24] Там же. С. 1014.

и Византию, называет только «землею»[25]. Аналогичное постоянство отличает и позднейшего русского писателя, Симеона Суздальского, который в своей «Повести о Ферраро-Флорентийском соборе» применительно к православным храмам употребляет только слово «церковь», а применительно к католическим — слово «божница»[26]. Заметной знаковостью обладают эмоционально-экспрессивные эпитеты. Например, эпитеты «нечестивые», «поганые», «окаянные» применительно к литовцам в рассказах Новгородской первой летописи о мятежах в Литве в 1263 и 1265 гг. отмечают конфессиональную неприязнь русских к своим соседям[27].

К убедительным результатам приводит *стилистический подход.* Предметом его внимания являются различные повествовательные компоненты: перечисление, противопоставление, топосные, фразеологические, образные особенности описания или оценки «чужого» (причем как *от персонажа*, так и *от автора*). Все они несут печать определенного отношения, сигнализируют о последнем. Так, в западно- и югославянских литературных памятниках, написанных в период до церковного разделения 1054 г., идея о первенстве Рима в христианском мире была выражена устойчивыми конструкциями типа перечислений: «службу церковьную латиньскы, и грьчьскы, и словеньскы сътребиша», «книгы латиньския... греческия книги или словеньския». Соответственно, таким образом выказывалось иерархически-предпочтительная оценка сопоставляемых предметов, в частности, чувство уважения к Риму[28]. Иначе у Симеона Суздальского. Он широко использовал пары-противоположения: «между православными и римляны», «и православных христиан не поминает, но латыню поминает» и т. п., — которые по принципу «от противного» указывали на то, что католики — *не свои* и даже не относятся к числу христиан[29].

---

[25] *Демин А. С.* «Слово о Законе и Благодати» Илариона // Древнерусская литература: Восприятие Запада... С. 8.

[26] *Кириллин В. М.* «Чужое» в древнерусских сказаниях о Ферраро-Флорентийском соборе // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 1, сентябрь 2000. М., 2000. С. 86—94.

[27] *Демин А. С.* Новгородская первая летопись // Древнерусская литература: Восприятие Запада... С. 166.

[28] *Демин А. С.* «Слово о Законе и Благодати» Илариона // Древнерусская литература: Восприятие Запада... С. 9.

[29] *Кириллин В. М.* «Чужое» в древнерусских сказаниях о Ферраро-Флорентийском соборе. С. 89.

К другому уровню филологической работы относится *контекстуальный подход*. С его помощью решаются уже более сложные герменевтические задачи. Под таким подходом я подразумеваю стремление исследователя оценить тот или иной содержательный факт текста или интекста с точки зрения авторского замысла, а точнее — стремление оценить то, как последний (замысел) реализован в интонации или акцентах изложения, в выборе предмета, достойного авторского и читательского внимания, в деталях, характеризующих описываемое событие и его действующих персонажей, в содержательной или образной структуре рассказа в целом. Если быть еще более точным, при таком подходе необходимо почувствовать и понять именно то, каким образом подан конкретный содержательный факт произведения среди прочих фактов. В результате открывается действительное отношение автора к тому, о чем он рассказывает. Хорошим примером подобного подхода для меня является разбор сведений Новгородской первой летописи о немцах, шведах и литовцах, сделанный А. С. Деминым. Особенно демонстративным является упоминавшийся уже рассказ о литовских мятежах 1263 и 1265 гг. Как показывает исследователь, рассказ этот построен по полной схеме, то есть в нем использованы все типичные для подобных повествований мотивы, что уже само по себе является знаком особенного отношения летописца к Литве. Интонационно рассказ исполнен злорадной «едкости». Это видно по тому, как летописец смакует бедствия, обрушившиеся на литовцев (мятеж, войны друг с другом, убийства, нашествие врагов извне, разгром и пленение страны), и вместе с тем подчеркивает, что в то же время «по христианской земли веселие бысть всюда»[30]. Демонстративным является также выявленное А. С. Деминым нарочитое внимание летописцев к тому, как одеты иностранцы — греки, венгры, поляки, болгары. Не важно, какая характеристика дается их нарядам — положительная или отрицательная, в любом случае она свидетельствует о том, что речь идет о «чужом», поскольку, говоря о своих людях, летописцы вовсе не касаются их одежды[31].

Разумеется, при филологической работе над западной темой в древнерусской литературе все указанные подходы тесно сопряжены,

---

[30] *Демин А. С.* Новгородская первая летопись // Древнерусская литература: Восприятие Запада... С. 166.

[31] *Демин А. С.* Повесть временных лет // Древнерусская литература: Восприятие Запада... С. 138.

они пребывают в отношениях, если угодно, неслиянного единства. С точки зрения исследовательского результата они дополняют, уточняют, поверяют друг друга. Все вместе они приводят к объективному научному итогу, к обобщению на *синтетическом* уровне. Когда можно с достаточной долей достоверности думать о действительном характере отношения на Руси к «чужому» в тот или иной момент времени и доказательно говорить о нюансах приятия-неприятия «чужого» древнерусским человеком в плане общественной и личностной ментальности, — его предвзятой или непосредственной, закономерной или случайной, осмысленной или эмоциональной, стереотипной или оригинальной реакции на реалии западного мира.

Итак, сказанное позволяет сделать, как думается, универсальный для медиевистики вообще вывод. Стремясь научно, то есть точно и целостно, осознать какой-либо феномен средневековой жизни (к примеру, восстановить подлинное состояние средневекового умонастроения в его объективной и субъективной ипостасях), необходимо учитывать и исторические и филологические данные. Одни, в виде прямых и косвенных фактов, корректируются или же поясняются другими. И наоборот. И вместе. И нераздельно. Это касается и других дисциплин медиевистики. Ни искусствовед, ни философ, ни музыковед так же не могут ограничивать себя пределами только собственной специальности. Конечно, на определенном этапе подобное ограничение даже необходимо. Но, чтобы уйти от семантически ограниченных выводов, должно иметь в виду всю сферу медиевистического знания. В этом, на мой взгляд, и состоит суть комплексного научного анализа. Несомненно, для каждого отдельного исследователя подобный анализ, или, по моему разумению, некий всеохватывающий взгляд на предмет изучения, более или менее затруднителен. Но, памятуя о словах Зоровавеля: «Неправедно вино, неправеден царь, неправедны женщины, несправедливы все сыны человеческие и все дела их таковы, и нет в них истины, и они погибнут в неправде своей; а истина пребывает и остается сильною в век, и живет и владычествует в век века» (Изд. 4: 37, 38) или же — о заповеди Спасителя: «Ищите и найдете; стучите, и отворят вам!» (Мф. 7: 7; Лк. 11: 9), — естественно вывести силлогизм: «Ищущему истину открывается Правда».

Таинственная поэтика «Сказания о Мамаевом побоище»[1]

Несмотря на то что библиография научных работ, посвященных «Сказанию о Мамаевом побоище», значительна[2], собственно идейно-художественная природа этого произведения мало интересовала исследователей. Всего несколько страниц посвятил данной проблеме Л. А. Дмитриев, специально занимавшийся литературной историей памятника. Он констатировал его «книжно-риторический», «церковно-религиозный» характер, обусловленный стремлением автора выразить идею победного торжества христианства над враждебным нехристианством, духовно-художественно осмыслить факт стояния русичей за свою веру, показать, каким должны быть перед лицом опасности и идеальный глава и защитник государства, и подвластный ему народ. Вместе с тем ученый выявил и в общих чертах описал стилистическое своеобразие «Сказания»: последнее формировалось за счет введения в повествование эвхологического, библейского, книжно-литературного, народно-эпического контекстов; за счет причудливого сочетания яркой метафоричности и педантичной документальности, реализма и символики образов, конкретики и гиперболичности деталей; за счет, наконец, возвышенной поэтической интонации[3].

---

[1] Материал опубликован в виде двух статей: 1) Четверичность как индекс таинственного содержания «Сказания о Мамаевом побоище» // Журнал «Древняя Русь: Вопросы медиевистики». № 4 (26), декабрь. М., 2006. С. 19—41; 2) О таинственном содержании «Сказания о Мамаевом побоище» в русской средневековой культуре // Вестник славянских культур. Научно-информационный журнал. № 1—2 (IX). М.: ГАСК, 2008. С. 119—135.

[2] См. библиографию к статье: *Дмитриев Л. А.* Сказание о Мамаевом побоище // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая пол. XIV — XVI в.). Ч. 2: Л—Я. Л.: Наука, 1989. С. 382—384.

[3] *Дмитриев Л. А.* Литературная история памятников Куликовского цикла // Сказания и повести о Куликовской битве / Изд. подгот. Л. А. Дмитриев, О. П. Лихачева. Л.: Наука, 1982. С. 347—355. См. также более раннюю работу: *Дмитриев Л. А.* К литературной истории Сказания о Мамаевом побоище //

Отдельные аспекты общих наблюдений Л. А. Дмитриева были разработаны другими отечественными исследователями «Сказания о Мамаевом побоище».

А. Н. Робинсон, например, пришел к выводу о более сложном комплексе идей, выражаемых этим произведением. По его мнению, автор последнего, исходя из реального для него факта воссоединения большей части Руси и ее освобождения от ордынского ига при великом московском князе Иване III, придал действиям князя Дмитрия Ивановича по отпору Мамаю всеобще объединительное значение, а самому противостоянию двух сил — смысл теологической антиномии Добра и Зла. Соответственно, победа на Куликовом поле трактовалась им как «свыше предустановленное возмездие» ордынцам за нашествие на Русь, как исполнение русскими воли Божией, как результат их благочестия, мученического подвижничества и героизма ради Христа. Выражение этих идейных задач, прежде всего применительно к образу князя Дмитрия Ивановича — христианина, подвижника, полководца, осуществлено автором «Сказания» посредством «искусного» сюжетопостроения, а также комбинирования художественных средств и приемов, заимствованных из церковной книжной и светской эпической средневековых литературных традиций в сочетании с «новаторским» умением выдержать на протяжении всего рассказа тон напряженой эмоциональной экспрессии[4].

Мысль о «закономерности торжества добра... над злом, неизбежности краха гордых планов завоевателей», победе «христианского смирения над гордостью», согласно наблюдениям В. В. Кускова, внушалась также читателям «Сказания о Мамаевом побоище» с помощью последовательно использованного в нем приема сравнения или сопоставления как участников, так и самого факта Куликовского сражения с персонажами и событиями библейской и христианской истории[5].

Сравнительно комплексный, целостный и конкретно-иллюстративный анализ особенностей сюжетного построения, композици-

---

Повести о Куликовской битве / Изд. подгот. М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржига, Л. А. Дмитриев. М.: Наука, 1959. С. 426—444.

[4] *Робинсон А. Н.* Эволюция героических образов в повестях о Куликовской битве // Куликовская битва в литературе и искусстве. М.: Наука, 1980. С. 14, 15, 18, 19, 23, 25, 26, 35, 37, 38.

[5] *Кусков В. В.* Ретроспективная историческая аналогия в произведениях Куликовского цикла // Куликовская битва в литературе и искусстве. С. 44—51.

онной организации, образной структуры, системы художественных средств, отличающих «Сказание», предпринят только Н. В. Трофимовой[6]. Здесь важно отметить выявленный исследовательницей повествовательный принцип, которого держался составитель произведения. Свой рассказ он построил посредством сцепления отдельных — главных и вспомогательных — сюжетных линий, или эпизодов-микросюжетов, многообразно используя описание действий, ситуаций, окружающей обстановки, воспроизведение речей, молитв, посланий, монологов и диалогов, собственные ремарки, и при этом обогащая те или иные заимствования из других произведений самостоятельными дополнениями.

Должно отметить также недавние работы А. Е. Петрова. Этот исследователь выявил характерное для «Сказания о Мамаевом побоище» единство анахронистической и церковно-риторической структуры повествования с присущим последнему литургическим контекстом, который повлиял не только на фактографическое содержание, но и на идейную концепцию сочинения как выражение темы служения русских во имя победы над «неверными», темы покровительства Православной Церкви русскому воинству, темы главенства и ответственности Москвы «за судьбу всей Руси» и как рефлекс охранительных религиозных умонастроений и церемониальных особенностей жизни великокняжеского двора в конце XV в.[7]

Наконец, итальянский ученый Марчелло Гардзанити, обратившись к вопросу об отражении в «Сказании» представлений о связи Москвы с непосредственно окружающими ее землями и вселенной в целом, конкретизирует известный вывод о церковно-религиозной специфике его содержания. Соответственно, последнее обнаруживает намерения автора «представить» победу русичей «над татарскими ордами»

---

[6] *Трофимова Н. В.* Древнерусская литература. Воинская повесть XI—XVII вв.: Курс лекций; Развитие исторических жанров: Материалы к спецсеминару. М.: Флинта; Наука, 2000. С. 119—135. См. также соответствующий раздел (в § 2 главы IV) в кн.: Древнерусская литература XI—XVII вв.: Учеб. пос. для студ. высш. учеб. заведений / Под ред. В. И. Коровина. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. С. 208—214.

[7] *Петров А. Е.* Анахронизмы «Сказания о Мамаевом побоище» // Письменная культура: источниковедческие аспекты истории книги: Сб. статей / Рос. Гос. б-ка. М., 1998. С. 110—130; *Он же.* «Сказание о Мамаевом побоище» как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 1998. С. 16—17.

в свете «осуществления божественного провидения», а сам военный поход против Мамая интерпретировать как «священнодействие»[8].

Все приведенные характеристики «Сказания о Мамаевом побоище» как памятника литературы верны. Однако, на мой взгляд, ценность их была бы куда более ощутимой и показательной, если бы уважаемые ученые филологи в своих размышлениях четко опирались на анализ какого-то определенного текста, рассматривая его как конкретный литературный факт. Правда, при этом неминуемо нужно было бы решить вопрос относительно того, какой именно из всех известных текстов «Сказания» в таком случае должен быть выбран в качестве опорного. Действительно, ведь только в одном XVI в., согласно самым ранним рукописям, данное повествование о Куликовской битве бытовало в четырех версиях — Основной, Летописной, Киприановской, Распространенной, при том что все они заметно вариативны и, главное, с разной полнотой воспроизводят его первоначальную — лишь гипотетически представимую — версию[9], возникшую (к чему теперь склоняется большинство ученых) довольно поздно: возможные временные рамки появления таковой — от последнего десятилетия XV в. до второй трети XVI в.[10]

---

[8] *Гардзанити М.* Москва и «Русская земля» в Куликовском цикле // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. № 1 (23). М., 2006. С. 105—112.

[9] *Дмитриев Л. А.* Обзор редакций Сказания о Мамаевом побоище // Повести о Куликовской битве. С. 449—480.

[10] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. СПб., 1817. Т. 5. Примеч. 65, 70; *Лопарев Хр.* К литературной истории «Сказания о Мамаевом побоище» // Памяти Леонида Николаевича Майкова. СПб., 1902. С. 115; *Шахматов А. А.* Отзыв о сочинении С. К. Шамбинаго: «Повести о Мамаевом побоище». СПб., 1906 // СОРЯС. СПб., 1910. Т. 81. № 7. С. 177—178, 181, 195, 203—204; *Дмитриев Л. А.* О датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. Т. 10. М.; Л., 1954. С. 185—199; *Мингалев В. С.* «Сказание о Мамаевом побоище» и его источники: Автореф. дис. ... канд. истор. наук. МГИАИ. М.; Вильнюс, 1971; *Салмина М. А.* К вопросу о датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. Т. 29. Л., 1974. С. 124; *Кучкин В. А.* Победа на Куликовом поле / Вопросы истории. 1980. № 8. С. 7; *Скрынников Р. Г.* Где и когда было составлено «Сказание о Мамаевом побоище»? // Исследования по древней и новой литературе. Л.: Наука, 1987. С. 205—210; *Петров А. Е.* К вопросу о датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // Тезисы докл. и сообщ. конф. молодых специалистов РГБ по итогам научно-исслед. работы за 1992 год. М., 1993. С. 30–31; *Он же.* Проблема датировки «Сказания о Мамаевом побоище» в связи с «Повестью о походе Ивана III на Новгород в 1471 году // Румянцев-

По утвердившемуся теперь мнению, наиболее близкой к авторскому варианту произведения является Основная редакция. Но и она текстуально неустойчива. Исходя из содержания и состава списков, эту редакцию «Сказания о Мамаевом побоище» разделяют на несколько групп. И наиболее важными при этом являются тексты группы *О*, соответствующие списку РНБ, О. IV, № 22, и группы *У*, соответствующие списку РГБ, собр. Ундольского, № 578[11]. Оба указанных списка были составлены не позднее 30-х годов XVI в.[12]

Сравнение списков Основной редакции «Сказания» показывает, что ее текст по варианту *У* заметно более развит, особенно в окончательных разделах повествования, посвященных возвращению русских войск после победы на Куликовом поле[13]. То есть структурно и содержательно он наиболее целостен. К тому же, согласно недавно обоснованному мнению, как раз в этом варианте лучше, чем в прочих, отразился оригинал произведения, созданный, возможно, епископом Коломенским Митрофаном[14].

Не беря на себя смелость подтверждать или отрицать последнее, должен, однако, заметить, что именно означенный текст как литературный феномен, конгениальный, несомненно, по художественному исполнению определенным авторским представлениям, замыслу и целеустановкам, должен был бы вызвать первостепенный интерес литературоведов. Уж очень он любопытен. И даже странно, что до сих пор он вообще ни разу не подвергался сколько-нибудь внятной литературоведческой оценке.

Надо сказать, решение такой задачи не только назрело, но теперь стало возможным благодаря появлению научно выверенного издания[15].

ские чтения: к 240-летию со дня рожд. Н. П. Румянцева. Ч. 2. М.: РГБ, 1994. С. 49—51; *Клосс Б. М.* Сказание о Мамаевом побоище // *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. II. Очерки по истории русской агиографии XIV—XVI веков. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 331—348. Последней работой на эту тему является статья: *Салмина М. А.* К вопросу о времени и обстоятельствах создания «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. Т. 56. СПб., 2004. С. 251—264.

[11] *Дмитриев Л. А.* Обзор редакций Сказания о Мамаевом побоище. С. 450.

[12] *Клосс Б. М.* Сказание о Мамаевом побоище. С. 341—346.

[13] *Дмитриев Л. А.* Литературная история памятников Куликовского цикла. С. 334.

[14] *Клосс Б. М.* Сказание о Мамаевом побоище. С. 345, 346.

[15] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского) // Памятники Куликовского цикла / Глав. ред. Б. А. Рыбаков; ред. В. А. Кучкин.

Сразу же должен признаться: первая реакция, которая возникает при чтении варианта *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» — это восторженное удивление. Так поразительно продуманна и гармонична его повествовательная структура, а именно композиционное построение, комплекс образов, деталей, подробностей. И очевидно, что многое в данном тексте может быть объяснено только мистико-символическим типом авторского сознания, причем сознания, которое отличало также и автора первоначального текста «Сказания».

Убеждающим рефлексом такового, на мой взгляд, является то, что лежит на поверхности исследуемого предмета, а именно настоятельное внимание автора к разным числовым указаниям в ходе его рассказа о Куликовской баталии. Сравнительно с общим объемом текста их не так много. В ряде случаев обыкновенна и их смысловая роль. Например, числами определяется количество: «**Князь же великий рече: "Дай ми, отче, два воина от полка своего..."**»[16]; «**Князь же великый поя с собою десять мужь гостей московскых сурожан...**»[17]; «**Откуду ему приде помощь, яко противу трех нас въоружися?**»[18]; «**Вою с нами седмьдесят тысящь кованой рати удалыя Литвы...**»[19] (этого чтения нет в варианте *О*[20]). Числа обозначают даты или время: «**Приспевшу же дни четвертку августа 27...**»[21]; «**Часу же второму уже наставшу, начаша гласи трубныя от обоих стран**

СПб.: Русско-Балт. информ. центр БЛИЦ, 1998. С. 134—222 (подгот. текста, вводная ст., коммент. и примеч. Б. М. Клосса). Однако первая публикация данного текста была предпринята девяноста годами ранее: Сказание о Мамаевом побоище / С предисл. С. К. Шамбинаго. СПб., 1907 (ОЛДП. Т. 125). С. 13—62.

[16] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 151. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 31.

[17] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 157. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 34.

[18] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 160. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 35.

[19] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 163.

[20] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37.

[21] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 152. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 31.

сниматися»[22]. Между прочим, даты иногда даны описательно: «**Князь же великый приде на Коломну в суботу, на память святого отца Моисия Мурина**»[23]. Числа указывают на порядок: «**Сам же взя благословение у епископа коломенскаго, перевозися Оку реку; ту отпусти в Поле 3-ю сторожу...**»[24]. Числами отмечается период времени: «**И ркоша ему бояре его: "Нам, княже, за пятнадесять дний исповедали и мы же устыдихомся тобе поведати..."**»[25]; «**Той язык поведает: "Уже царь на Кузмини гати стоит по трех днех имат быти на Дону"**»[26]. Числа фиксируют расстояния: «**Великому же князю бывшу на месте, нареченом Березои, яко за двадесят и три поприща до Дону...**»[27]. Несомненно, в цитированных повествовательных фрагментах числа употреблены по своему прямому назначению — ради документальности и фактографической точности и без каких-либо коннотаций. Во всяком случае, какая-то их дополнительная семантика не ощущается.

Но совершенно особую функцию в тексте рассматриваемого повествовательного варианта «Сказания» выполняют, по-видимому, самоподобно употребленные числовые интексы, а именно не раз повторяющиеся числа 8 и 4. В нем, например, как и во всех других редакциях памятника, сообщается, что победный перелом в битве 1380 г. между войском князя Дмитрия Ивановича и ордынцами произошел в «**осьмый час**» дня. Однако в созданной прежде «Сказания» пространной редакции «Повести о Куликовской битве» данный факт приурочен к «**девятому часу**» дня. Очевидно, что и в том и в другом случае древнерусские книжники, во-первых, пользовались литургическим, изначально библейским, а значит сакральным, счетом времени (который не соответствовал дискретности реального свето-

---

[22] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 174. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 41.

[23] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 158. Так же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 34.

[24] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 159. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 34.

[25] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 160. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 35.

[26] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 165. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37.

[27] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 165. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37.

вого дня на Руси); а во-вторых, что указанный ими момент перемены вообще условен, соотнесен с идейно-поэтической сутью означенных литературных повествований, а не с действительным ходом событий.

Таким образом, отмеченные повествовательные детали обоих произведений подлежат анализу в контексте их художественно-семантической нагрузки и — шире — в контексте средневековых представлений о мире, истории, творчестве как отражениях — с точки зрения средневекового человека — божественного первоначала. Другими словами, нужно думать не об их фактографичности, но об их иносказательном значении в авторском и читательском понимании.

В связи с этим напомню вкратце самое существенное.

Согласно «Сказанию о Мамаевом побоище», битва состоялась в праздник Рождества Пресвятой Богородицы, в пятницу 8 сентября 6888 г. от Сотворения Мира. Начало ей положено было, когда во «**второй час**» дня сосредоточенные по краям поля силы русских и ордынцев выступили навстречу друг другу[28]. После смертного поединка Александра Пересвета с ордынским богатырем и по наступлению «**третьего часа**» войска сошлись «**крепко бьющеся**»[29]. С исходом шестого часа, то есть в «**седьмом часу дни**», «**поганые**» начали одолевать воинов Дмитрия Ивановича, что сопровождалось мистическим явлением: «**в шестую годину**» некий «**самовидец**» узрел среди ясного неба низко опустившееся над «**полком великого князя**» багряное облако со множеством простертых из него рук. Наблюдая превосходство «**поганых**», начальник засадного полка князь Владимир Андреевич рвется в бой. Но воевода и знаток таинственных знамений Дмитрий Волынец останавливает его: «**Не уже пришла година наша!... мало убо потерпим до времени подобна, вън же час имаем въздарие отдати противником и от сего часа имат быти благодать Божиа и помощь христианом**». И вот, когда «**приспе**» восьмой час и «**духу южну потянувши**»[30], русская засада выступила, и «**милостию... Бога, и... Матери Божиа, и молением и помощию... Бориса и Глеба**» Мамай был побежден.

Более ранняя «Повесть» содержит совершенно иную хронологическую и фактографическую интерпретацию хода сражения. Битва началась 8 же сентября, но в субботу. По истечении «**третьаго**

---

[28] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 41.

[29] Там же. С. 43.

[30] Там же. С. 44.

часа» утра русские перешли через Дон. «**в шестую годину дни**» противники сошлись[31] и бились «**от 6-го часа до 9-го**». «**в 9 час дни призри Господь... на вси князи рустии... видиша бо вернии, в 9 час бьющеся, ангели помагают крестьяном**» — а именно святые Георгий Победоносец, Димитрий Солунский, Борис и Глеб во главе с архистратигом Михаилом. Одновременно в стане Мамая увидели «**тресолнечный полк и пламенные их стрелы**»[32]. Это и стало моментом победы и поражения. Как видно, в «Повести» нет речи ни о поединке, ни о засадном полке, ожидающем «**подобного**» часа для выступления, нет указания на «**дух южный**», а также иначе рассказано о небесной помощи русичам. Содержательно сюжет «Повести» проще, и вместе с тем отличающие его хронометрические указания ассоциативно яснее в плане их соотнесенности с библейским контекстом (в 3-м часу Христа распяли, в 6-м внезапно наступила тьма на земле, в 9-м Спаситель «испустил дух» — Мк. 15: 25—37) и с литургическим временем (в частности, с последованием часов). Знаковая сила триады, прямо и прикровенно представляемой числовыми индексами (кроме 3, еще 6 и 9 как кратные 3), весьма выразительно подчеркивается здесь также лексически, — образом небесного *тресолнечного* воинства. Такая организация повествовательных деталей определенно должна была и отражать и порождать единственно возможную мысль о законном, благодаря Божию заступлению, торжестве символизируемого *тройкой* христианства над «содомлянами». Аналогичное использование числа 3 можно наблюдать, например, в тексте «Девгениева деяния»[33].

Иносказательная семантика «**осьмого часа**» «Сказания» как мистического, «**подобного**» момента перелома в битве не столь прозрачна. Прежде всего, потому, что число 8 не ассоциируется с ритмом столь привычной для древнерусского общества богослужебной жизни. Тем интереснее раскрыть данную загадку.

К счастью, начало осмыслению указанного литературного факта уже положено. Его весьма интересно истолковал историк В. Н. Руда-

---

[31] Пространная летописная повесть // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 20.

[32] Там же. С. 21.

[33] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века). СПб.: Алетейя, 2000. С. 83—89.

ков[34]. Исследователь семантически связал обе детали: и указание на «**осьмый час**» (имеющееся в первоначальном тексте Основной редакции «Сказания» еще и в предвещательной речи Волынца), и указание на «**дух южный**» (которое не подразумевает движения попутного ветра, а есть метафора ниспослания русским Небесной помощи от пределов вселения Божественной Благодати). В таком случае «**осьмый час**» представляется знаменательным моментом разделения: он для Руси стал концом попущения и началом милосердия Божия. Это — «счастливый» час. Его знаковость определялась тем, что символическая семантика числа 8 была сопряжена с представлением о последнем веке как времени Царствия Божия, и усугублялась тем, что он пришелся именно на год 6888-й от С. М. и именно на 8 сентября — праздник Рождества Богородицы как «начало спасения нашего» (именно так трактуется это событие в стихире «Службы Рождеству»[35]). Таким образом, «**осьмый час**» «Сказания» в качестве знаковой детали усиливал и уточнял присущее произведению провиденциальное понимание победы на Куликовом поле, то есть интерпретацию таковой как «эсхатологического избавления православных христиан»[36].

Несомненно, и данные наблюдения и связанные с ними выводы верны. Тем не менее, ими проблема толкования обозначенного в подразумеваемом литературном памятнике победного рубежа не исчерпывается, ибо, на мой взгляд, размышление исследователя осталось несопряженным, во-первых, с художественной структурой произведения в целом, а во-вторых, с возможными идеалистическими и даже реальными предпосылками, которые могли изначально повлиять на замысел его автора. Надо сказать, взгляды В. Н. Рудакова недавно получили развитие в попытке другого историка, Р. А. Симонова, трактовать момент победы на Куликовом поле как час «добрый». Этот час был искусственно предложен составителем повествования, который, будучи эзотерически склонным к тайноведению, в своих хронократорных построениях вполне мог руководствоваться сведениями справочного трактата конца XV в. «**Часы на седмь дней:**

---

[34] *Рудаков В. Н.* «Дух южный» и «осьмой час» в «Сказании о Мамаевом побоище» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9 / Отв. ред. Е. Б. Рогачевская. М., 1998. С. 137—157.

[35] Миниа. Месяц септемврий. Киев, 1894. Л. 76 об.

[36] *Рудаков В. Н.* Указ. соч. С. 150.

добры, и средни, и злы». Однако при этом новый толкователь прямо признает не достаточную для каких-либо определенных выводов научную разработанность вопроса о степени влияния в древнерусском обществе математических (вернее, параматематических) знаний на духовно-художественную деятельность[37] и так же, кроме того, ограничивается фрагментарными наблюдениями над памятником.

Другими словами, ввиду стремления к максимальной завершенности и эффективности герменевтического дискурса относительно «Сказания о Мамаевом побоище» необходим масштаб его системного анализа.

В самом деле, оказывается, рассмотренная выше повествовательная деталь нумерологического свойства в изложении по варианту У вовсе и весьма не одинока. Во-первых, здесь (между прочим, в отличие от списка Основной редакции РНБ, О. IV, № 22, от Летописной[38] и Киприановской[39] редакций, но зато так же, как в Ермолаевском списке[40] Основной версии и в Распространенной редакции[41]) на «восьмый час» дважды обращено внимание читателя, — не только в эпизоде о выступлении засадного полка русских и победном переломе в битве, но и чуть ранее, при воспроизведении сдерживающего пыл Владимира Андреевича размышления Дмитрия Волынца: «**Беда велика, княже, не уже приде година! Начиная бо без времени вред себе примет. Мало убо потръпим, да время получим и отдадим въздание противником. Толико Бога призывайте! Осмаго же часа година приспе, в онь же имат Бог благодать свою подати христьаном**»[42]. Во-вторых, свой очевидно специальный интерес к

---

[37] *Симонов Р. А.* Литература Древней Руси в календарно-математическом и сокровенном контекстах // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 233, 256, 258.

[38] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция // Повести о Куликовской битве. С. 102.

[39] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 65.

[40] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку // Памятники Куликовского цикла. С. 246.

[41] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 99.

[42] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 180. Здесь, кстати, публикатор данного варианта, пренебрегая текстологией и логикой грамматики, синтаксиса и смысла, передает речь Волынца совсем неверно,

числу 8 автор варианта *У* являет и далее в других эпизодах. Так, по его интерпретации происшедшего, во время осмотра поля сражения после битвы князья Дмитрий Иванович и Владимир Андреевич прежде всего останавливаются на месте, «**иде же лежат осмеи князеи белоозерскых вкупе побитых**»[43] (это числовое уточнение отсутствует в варианте *О* и в Распространенной редакции[44], однако имеется в Ермолаевском списке[45] и в Киприановской редакции[46], а вот в Летописной редакции говорится о *пятнадцати* князьях[47]). Прощание с убитыми и их погребение продолжаются 8 дней: «**Князь велики стоя на костех восмь дний, разгребаша христианскаа телеса**»[48] (эта подробность имеется в Основной редакции по списку РНБ, О. IV, № 22[49] и по Ермолаевскому списку[50], а также в редакциях Киприановской[51] и Распространенной[52], но отсутствует в Летописной редакции[53]). Наконец, число 8 оказывается связанным (причем только в варианте *У*) с возвращением победителей домой. «**Прииде же князь велики на Коломну з Дону в осмый день**»[54]. Но и это не все. Замечательно, что о возвращении русских мистически провидел преподобный Сергий. И рассказ, посвященный данному чуду,

---

так что подробность о восьмом часе остается вообще вне ее текста. (Ср., например, с публикацией А. А. Зимина, зафиксированной в этом же издании: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку // Памятники Куликовского цикла. С. 246 или с более ранней публикацией Л. А. Дмитриева: Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 99.)

[43] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184.

[44] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

[45] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248.

[46] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68.

[47] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105.

[48] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 186.

[49] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47.

[50] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 249.

[51] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 69.

[52] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 102.

[53] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 106.

[54] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 188.

будучи литературным фактом единственно версии *У*, вполне обличает весьма неравнодушное отношение автора последней к числу 8. Приведу его полностью:

«**И в то время** (то есть когда Дмитрий Иванович, совершив в Москве все свои молитвенные благодарения, «**сяде не столе своем**». — *В. К.*) **преподобный Сергии з братиею вкуси брашна в трапези, *не по обычаю* въстав от стола и "Достойно" створив. И рече: "Весте ли, братиа моа, что се есть створих?" Не може ему ни един отвещати. И *рече* им: "Князь великый здрав есть, и пришел на свой стол, и победил своя враги". И въстав от трапезы и поиде в церковь з братиею, нача пети молебен за великаго князя Дмитриа Ивановича, и брата его князя Володимера Андриевича, и за литовские князи. И *рече*: "Братиа, силнии наши ветри на тихость преложишася!" И *рече*: "Аз есмь вам проповедах, пришла ко мне весть з Дону въ вторый день, яко победил князь великый своя супротивники. И опять пришла ко мне весть в *осмый* день, яко князь великый пошел з Дону на свою отчину и идет по Рязанской земли. И услышал то князь Олег рязанскый, избегл отчины своея. Князь великый пришел на Коломну в *осмый* день, и был на Коломне 4 дни, и поиде с Коломны на 5 день, и пришел на Москву в *осмый* день". И скончав молебен изыде из церкви»**[55].

Цитированный эпизод замыкает круг восьмеричных и явно условных деталей «Сказания» в версии *У*. Удивительно, но в последней они выражены именно восемь раз повторенным числительным 8, при троекратном, как бы нарочито усиленном, его повторе в завершение! Особенно привлекает внимание хронология обратного движения Московского князя: победив Мамая 8 сентября в «**осьмый час**» дня, он 8 дней остается на месте битвы, затем 8 дней добирается до Коломны и на 8 день после этого прибывает в Москву. Однако имеющиеся в эпизоде знаки таинственности еще не исчерпаны. Составитель повествовательного варианта *У* отмечает, что из-за трапезного стола преподобный Сергий встал как-то странно, «**не по обычаю**», будто пораженный чем-то, и совершенно не к случаю прочитал славословие Богоматери (напомню: при этом надлежало читать благодарственную молитву). Текст славословия в «Сказании» опущен, — несомненно, как слишком хорошо всем известный. Однако следует подчеркнуть,

[55] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 192—193.

что по весьма уместному совпадению в нем содержатся именно восемь богословских именований восхваляемого адресата: «**Достойно есть, яко воистину блажити Тя *Богородицу, Приснoблаженную*, и *Пренепорочную*, и *Матерь* Бога нашего! *Честнейшую херувим* и *славнейшую серафим, без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу* Тя величаем!**»[56].

Под впечатлением от указанных совпадений, и в частности от столь красноречивого умолчания, у древнерусского читателя поневоле должно было возникнуть ощущение тайны, а у современного исследователя — убеждение в каком-то умысле автора. Но, к счастью, нет ничего тайного, что бы ни стало явным!

Между прочим, только версия У Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» отличается полной обратной повторяемостью сюжетного построения, или симметрией архитектоники рассказа о военной кампании во главе с Дмитрием Ивановичем. В ней, как и в других версиях произведения, великий князь показан в действии. При этом главным индексом его активности является движение, — сначала перед битвой, затем после.

И вновь поражает последовательность книжника!

Например, в контексте повествования о событиях, происшедших с момента получения Дмитрием Ивановичем вести о выступлении Мамая против него и до выхода русских войск из Коломны навстречу Мамаю, определенную роль играют глаголы движения. Основанные на них предложения построены трафаретно и синтаксически единообразно, если не принимать во внимание различий по степени распространенности. И все они касаются личной — индивидуальной — духовной подготовки великого князя к отпору врагам, к которой он приступил, призвав русичей собираться с силами в Москве: «**И посла по брата своего, князя Володимера Андреевича, в своей во вяше отчины в Боровци, и по все князи руские розосла и по вся воеводы местныя, повели им скоро к себе быти на Москву**»[57]. Почти аналогичный текст читается в Ермолаевском списке[58], но отсутствует в Киприановской редакции[59] и сокращенно передается Лето-

---

[56] Полный молитвослов и Псалтирь. М., 1980. С. 13.

[57] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144.

[58] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229.

[59] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 52.

писной[60] и Распространенной[61] редакциями. Наиболее же развито это чтение в варианте О Основной редакции[62].

Разумеется, в рассказе о последовательности событий, предшествующих походу, Дмитрий Иванович как главный действующий персонаж (получающий известия, размышляющий, говорящий, призывающий, повелевающий, прощающийся) упоминается неоднократно, но собственно история его личного — интимного — духовного укрепления неизменно отмечена глаголами движения. И при этом основанных на последних предложений в тексте именно восемь! Их неизменное структурное подобие, естественно, создает некий повествовательный ритм:

1. «**Князь же великый... поем с собою брата своего князя Владимера Андреевича и *пондоша* к преосвященному митрополиту Киприяну**...»[63].

2. Узнав об измене Олега Рязанского, Дмитрий «**паки поим брата своего князя Володимера и *иде* второе к преосвященному митрополиту и поведа ему, как Ольгерд литовскый и Олег рязянскый съвокупишася с Мамаем на ны**»[64].

3. Повелев своим войскам собраться в Коломне, «**князь же великый Дмитрий Иванович поим с собою брата своего князя Володимера и вси князи руские и *поехаша* к живоначальной Троици и к преподобному Сергию благословения получити**...»[65].

4. Получив благословение святого старца, Дмитрий Иванович «***приеха* з братом своим с князем Володимером Андреевичем к преосвященному митрополиту Киприяну и поведа единому митрополиту, еже рече ему святый старець**...»[66].

5. В Москве перед выступлением в Коломну он молится перед святынями. Три молитвы прочитаны им в Успенском соборе: «**князь великый Дмитрий Иванович поим с собою брата своего князя Владимера Андреевича и став в церкви святыя Богородица пред образом Господним**...»[67].

---

[60] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83.

[61] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 77.

[62] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28.

[63] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144.

[64] Там же. С. 146.

[65] Там же. С. 149—150.

[66] Там же. С. 152.

[67] Там же. С. 152—153.

6. «**И паки *приде* к чюдотворному образу Госпожи Царици, иже Лука евангелист написа...**»[68].

7. «**И паки *иде* къ гробу чюдотворному чюдотворца Петра преблаженнаго...**»[69].

8. Четвертая и последняя молитва прочитана в Архангельском соборе: «**Князь же великий Дмитрий Иванович и со своим братом князем Владимером *иде* в церковь небеснаго въеводы архистратига Михаила и биша челом святому его образу...**»[70].

И опять не могу не заметить: повествование о передвижении великого князя с целью духовной подготовки для битвы с Мамаем содержится и в других вариантах Основной редакции «Сказания» — *О* и по Ермолаевскому списку. Имеется оно также, однако с иной предикативной структурой, разрушенной посредством сокращений или дополнений, в Летописной, Киприановской и Распространенной редакциях. А вот детальный рассказ о возвращении победителей домой наличествует только в тексте *У*. И структура этой повествовательной части знаменательнейшим образом аналогична — по числу дискретных акцентов и синтаксической организации — структуре рассказа о духовной подготовке перед выступлением на поле Куликово! При описании возвращения русских составитель данного текста скрупулезно сообщает о восьми этапах пути великого князя. Это либо преодоление им какого-то пространства, либо церемониальная остановка.

1. «**И *понде* князь великый по Рязанской земли...**»[71].

2. «***Понде* князь велики ко своему граду Коломне...**»[72], где происходит его встреча с «**архиепископом**».

3. «**Князь же великый приде в Коломенское село...**»[73]. Здесь он встречается с братом Владимиром Андреевичем.

4. «**И сам князь великий *приде* на заутрие, на праздник святей Богородици. Митрополит же Киприан срете великого князя в Ондриеве манастыре...**»[74].

5. «***Иде* князь великый з братом своим с князем Володимером и с литовскыми князми на град Москву... Княгиня же великаа**

---

[68] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 153.

[69] Там же.

[70] Там же. С. 154—155.

[71] Там же. С. 188.

[72] Там же. С. 188.

[73] Там же. С. 190.

[74] Там же. С. 190.

Евдокия срете своего государя во Фролскых вратах...»[75]. Москва, таким образом, является *четвертым* пунктом торжественной остановки Дмитрия Ивановича после прохождения его войск через Рязанскую землю.

6. Далее отмечается движение князя в Кремле к княжескому дворцу с попутным молитвенным благодарением: а) «**и *понде*... *вниде***» в Архангельский собор для поклонения перед иконой Архангела Михаила; б) «**и по сем *иде* к сродником своим**» — в том же храме, то есть, видимо, к гробницам Ивана Даниловича Калиты и Симеона Ивановича Гордого; в) «**и *изыде* из церкви со своим братом князем Володимером и с литовскими князьми, *понде***» в Успенский собор для поклонения перед иконой Божией Матери; г) «**и *иде* ко гробу преблаженнаго Петра**»; д) «...***изыде*** **ис церкви и *иде* в свое место**»[76]. Знаменательно, что княжеский дворец оказывается в данном описании *четвертым* пунктом движения князя внутри Кремля, а последнее при этом обозначено *восьмикратным* повтором этимона «идти».

7. Из Москвы князь отправляется в Троицкий монастырь. «**И *понде* князь велики к отцу преподобному Сергию и з братом своим и с литовскими князьми**...»[77].

8. После этого Дмитрий Иванович возвращается в Москву, где прощается со своими литовскими союзниками. «**Князь же великы *понде* на Москву**...»[78]. И это завершительное сообщение «Сказания».

Как видно, весь заключительный раздел рассматриваемого текста снова подчинен восьмеричному принципу построения. И опять-таки в данном случае необходимо четко отличать описание именно личного движения Дмитрия Ивановича от описания прочих связанных с последним событий.

Выявленные, таким образом, особенности варианта *У* Основной редакции «Сказания» — и нумерологическая зеркальность его сюжетно-композиционной организации, и последовательная повторяемость нумерологических повествовательных деталей — позволяют уверенно полагать, что автор такового с их помощью стремился выразить какую-то свою определенную идею и что она как-то связана с символико-ассоциативной семантикой числа 8. Тем более, что этим

---

[75] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 191.

[76] Там же. С. 191—192.

[77] Там же. С. 193.

[78] Там же. С. 194.

только не исчерпываются зарегистрированные здесь нумерологические склонности книжника. Точно так же, и даже еще более настоятельно, он пользуется, выстраивая свою версию повествования, четверицей, видимо, придавая особое значение свойству ее кратности восьмерке.

В самом деле, в тексте «Сказания», например, последовательно фигурирует в качестве повествовательной подробности число 4. При этом должно отметить однообразие приема введения данной нумерологемы в рассказ и, похоже, настоятельное однообразие.

Так, впервые означенная нумерологема появляется в эпизоде, посвященном первой встрече узнавшего о выступлении Мамая против Руси Дмитрия Ивановича с митрополитом Киприаном. Святитель якобы посоветовал князю откупиться от ордынского темника дарами вчетверо большими, чем обычно: «**Вам подобает православным христианом, князем русским тех нечестивых дарми утоляти *четверицею* сугубо...**»[79].

Затем, описывая первую встречу передовых монголо-татарских отрядов с русскими после переправы последних через Дон, автор «Сказания» почему-то утверждает, будто супостатам примерещилось, что войско Дмитрия Ивановича вчетверо больше их собственного: «... **божьим промыслом много видеша людей** (русских. — *В. К.*) **и поведоша царю своему** (Мамаю. — *В. К.*), **яко *четверицею* множае их**»[80]. В Киприановской редакции данное известие отсутствует[81].

По знаменательному совпадению, с этим соотношением идеально согласуется соотношение убитых в сражении. После битвы князь Дмитрий Иванович, осмотрев место «**побоища**», оказывается,

---

[79] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28—29; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 54; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 78.

[80] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 167—168. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[81] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

понял, что его воинов было «**бита много, а четверицею поганых**»[82]. В Киприановской редакции эта деталь не отмечена[83], а в Распространенной изменена: «**седмерицею**»[84].

Аналогичный сопоставительный смысл, видимо, имеют и указания, что в ходе битвы видели, как князь Дмитрий Иванович лично сражался «**с четырме печениги**»[85], что после поражения Мамай «**побеже с четырьми мужи**»[86] (Киприановская редакция указывает неопределенно: «**в мале дружине**»[87]), что если некогда, согласно утверждению княгини Евдокии, на Калке было убито «**православных христиан 400000**»[88] (в вариантах *О* и Ермолаевском, а также в Летописной и Распространенной редакциях этой подробности нет[89], исключена она — вместе с текстом плача Евдокии — и из Киприановской редакции), то теперь, по свидетельству князя Владимира Андреевича, против Мамая выступило войско русских в количестве «**400000 кованой рати**»[90] (в варианте *О* и версии по Ермолаевской

---

[82] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105.

[83] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67.

[84] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

[85] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[86] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 45; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 103; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 99.

[87] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[88] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 157.

[89] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 33; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 234; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 89; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 85.

[90] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 159.

рукописи, а также в Летописной редакции уточнение о количестве русских войск отсутствует[91], в Киприановской редакции: «**вящше четырехсот тысящъ**»[92], в Распространенной — «**множество избранных витезей**»[93]).

Наконец, только в рассматриваемом варианте «Сказания» (кроме списка Унд. 578) имеется уточнение о том, что весть о победе русских достигла Москвы «**в *четвертый* день после бою**»[94]; только здесь — отличительно от всех других повествовательных версий памятника, составленных в XVI в. (за исключением отчасти Киприановской редакции), — дважды отмечен факт, что, возвращаясь после победы с поля Куликова в Москву, князь Дмитрий Иванович по пути останавливался в Коломне и оставался там «***4* дни**»[95] и что, прибыв в Москву, он до своего отъезда к преподобному Сергию также оставался там «***4* дни**»[96].

Очевидно, что указанные мелкие подробности зачем-то были нужны составителю текста *У*. Какие-то он заимствовал из других источников (например, из «Задонщины»), какие-то ввел в повествование самовольно, но в любом случае факт повторения им числовой детали создает эффект нарочитости и специального акцента. И это тем более представляется значимым, что ведь такие детали почти всякий раз условны, а в некоторых случаях, очевидно, гиперболичны.

Между прочим, в тексте «Сказания о Мамаевом побоище» четверицы, приведенные явно, то есть обозначенные лексически, не одиноки. Им, например, коррелируют последовательно и обычно однотипно введенные в рассказ неявные, описательные четверицы. Например, не раз отмечается, что русскую коалицию против Мамая возглавляли именно четыре князя — Дмитрий Иванович Московский с братом Владимиром Андреевичем Серпуховским и двое Ольгердовичей, Андрей и Дмитрий. При этом именно текст варианта *У* особенно насыщен подобными повествовательными формулами:

---

[91] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37—38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 238—239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 90.

[92] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

[93] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[94] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 186 (см. разночтения).

[95] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 189, 193. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 70.

[96] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 193.

1. «**Князь же великий нача думати з братом своим князем Владимером и с литовскими князми: Зде ли паки пребудем или Дон перевозимся?...**»[97] (в Киприановской редакции данная количественная определенность уничтожена: «**Тогда князь великы Дмитрей Иванович призва к себе брата своего Володимера Андреевичя, и вся князи, и воеводы, и велможи, и нача советовати с ними...**»[98]).

2. «**Начен же князь великый Дмитрий з братом своим с князем Володимером и с литовскими князми, с Ондриеи и з Дмитриеи Олгердовичи, до 6-го часа полци учреждали...**»[99] (в Киприановской редакции этого текста нет[100]).

3. «**Князь же Володимер Андреевич ста на костех под черным знаменем и не обрете брата своего великаго князя в полку, токмо литовские князи...**»[101] (в Киприановской редакции количественной конкретики нет: «**Возвратив же ся князь Володимер Андреевич и ста на костех, и виде множество избиеных... нача князь Володимер искати брата своего великаго князя Дмитриа Ивановича и не обреете его, и биашеся главою своею...**»[102]).

Нижеследующие описательные количественные указания обнаруживаются только в тексте *У*.

4. «**Рече же князь великый брату своему Володимеру и князем литовским: Братиа моя милая, пению время, а молитве час!**»[103].

---

[97] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 165—166. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 238; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 94; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[98] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

[99] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 168. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239—240; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 96; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93—94.

[100] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

[101] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 45; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 103; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[102] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[103] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187.

5. «**Иде князь великый з братом своим с князем Володимером и с литовскими князми на град Москву**...»[104].

6. «**И изыде** (Дмитрий. — *В. К.*) **из церкви съ своим братом князем Володимером и с литовскыми князьми, поиде в церковь святыа Богородица**...»[105].

7. «**И поиде князь велики к отцу преподобному Сергию и з братом своим и с литовскыми князьми**...»[106]. О поездке Дмитрия Ивановича в Троицкий монастырь сообщает и Киприановская редакция, но без указания на состав сопровождающих его лиц[107].

Любопытно, что и во главе войска монголо-татар непосредственно на поле Куликовом — правда, согласно только единственному упоминанию, — были тоже как бы четыре командира: «**Безбожный же царь** (Мамай. — *В. К.*) **выеха на высоко место с треми князьми, зря пролития крове человечьская**»[108] (в Киприановской редакции иначе: «**Нечестивый же Мамай с пятма князи болшими взыде**...»[109]).

Стало быть, по большинству версий «Сказания» XVI в. выходит, что русская четверица победила четверицу ордынскую.

В памятнике привлекают внимание и другие повествовательные особенности. Например, описание Куликовской битвы здесь, в отличие от «Задонщины» и «Летописной повести», предварено рассказом об удивительных явлениях, которые имели особое, таинственно-предвещательное значение. И опять-таки именно о четырех таких явлениях сообщает составитель данного текста.

Дважды это были предзнаменования как бы естественного характера. Так, во время переправы через Дон с поля Куликова слышался вой волков, грай галок и орлов, мнилось, будто деревья и трава никли долу. Все это сулило «**смерть**», но для «**поганых**» смерть «**на погибель живота**», а для «**правоверных**» смерть на радость, во исполнение «**обетования прекрасных венцов, о них же прореченe преподобный**

---

[104] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 190.

[105] Там же. С. 192.

[106] Там же. С. 193.

[107] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 71.

[108] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 177. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 43; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 244; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 101; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 98.

[109] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 63.

Сергий»[110]. Вновь то же самое повторилось в самый канун сражения во время гадания воеводы Дмитрия Боброка Волынца: со стороны мамаева войска слышался людской, волчий, птичий «**стук велик и клич**», — «**грозу подающе**», со стороны русских были «**тихость велика**» и вспышки света («**от множества огнев снимахуся зари**») — «**добро знамение**»[111]. Дважды также были поданы предзнаменования мистического свойства. Одно опять связано с Дмитрием Волынцом. Так, стремясь предугадать итог сражения, он ради особой «**приметы**» приник ухом к земле и тогда уловил рыдания. При этом, с одной стороны, слышалось, будто «**некая жена**» оплакивает «**ельлинским гласом чад своих**», а с другой — будто «**некая девица**» всхлипнула «**аки свирель плачевным гласом**». Все это, по толкованию тайноведца, указывало на поражение «**поганых**» и победу «**крестьян**» при многом их «**падеже**»[112]. Одновременно с гаданием Боброка одному бывшему в дозоре русскому воину Фоме (Кацебею) привиделось, как «**на высоте облак**» два светлых юноши, явившись «**от полуденныа страны**», посекли мечами «**некый полк от востока, велик зело**»[113].

---

[110] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 166—167. *То же*: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

[111] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 171. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 40; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 241; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 97; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 61; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 95.

[112] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 172. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 40; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 241—242; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 98; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 61; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 95.

[113] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 173. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 40—41; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 242; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 98; Сказание о

Обнаруживаются в «Сказании о Мамаевом побоище» и еще более скрытые четверицы. Так, его автор, повествуя о Куликовской битве, пользуется весьма развитой системой ретроспективно-исторических образов. Однако в идейном отношении наиболее важны образы, посредством которых демонстрируется историософское значение именно противоборства между московским князем Дмитрием Ивановичем и Мамаем, между Русью и монголо-татарами, между христианством, народом-богоносцем и безбожием, погаными. Данная смысловая антитеза особенно последовательно соблюдена в тексте версии *У* Основной редакции. Внешне она оформлена как аналогия, содержащаяся в авторской речи или в речи персонажей повествования: с ее помощью, условно говоря, настоящее сопоставляется с прошлым, оценивается через таковое. При этом глубина ретроспективного взгляда варьируется: он направлен и в ветхозаветную историю, и в раннехристианскую историю, и в собственную русскую историю.

Принцип сравнительного описания событий реализован уже в начале произведения, — авторским введением к последующему рассказу о «**брани на Дону**», в котором выступление Мамая против Дмитрия Московского отождествляется с войной мадианитян против израильтян и с поражением первых израильским судьей Гедеоном[114] (в Киприановской и Распространенной редакциях это сравнение отсутствует[115]). Данной аналогией автор «Сказания» сразу же обозначает, несомненно, весьма значимое для него тождество: Русь — это Израиль. Другими словами, Израиль как народ Божий в ветхозаветной истории представлялся ему сакральным прообразом Руси — народа Божия в истории христианской[116]. Далее в его тексте подобные

Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 62; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 95—96.

[114] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137, прим. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79.

[115] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 49; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73.

[116] Между прочим, формирование идеи об особой роли Руси как предызбрании Творца в Его промысле о мире, или как о богоизбранном народе, началось, согласно литературным данным, в конце XIV в.: «**И умножися слава имени его** (Дмитрия Ивановича. — *В. К.*), **яко святого князя Володи-**

аналогии встречаются еще не раз. Так, оценивая захватнические планы Мамая, он вспоминает о хане Батые, пленившем Русскую землю подобно тому, как в древности вавилонский царь Навуходоносор пленил Иерусалим, а позднее это же сделал римский император Тит[117]. Затем уже сам «**безбожный царь**» в своем послании к Ольгерду Литовскому и Олегу Рязанскому собственные завоевательские намерения хвастливо сравнивает с разгромом Иерусалима древним — эпохи Вавилона — халдейским народом[118] (в Киприановской редакции этого сравнения нет[119]).

Но, думается, в контексте настоящего исследования все же наиболее показательны историософские размышления именно главного героя рассматриваемого произведения и главного защитника Руси Дмитрия Ивановича о его противостоянии коварному и безжалостному противнику. Получив известие о выступлении Мамая, великий князь, по воле автора «Сказания», молитвенно просит Господа подать ему помощь в борьбе с ним подобно внезапному чудесному избиению

мера, и въскипе земля Руская в лета княженна его, яко преже обетована Израилю» (Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича // ПЛДР: XIV — середина XV века. М., 1981. С. 210.). Но вполне четкие черты данная идея обрела к концу XV в.: «**Аще убо сице покаемся, и тако же помилует ны милосердый Господь, и не токмо свободит и избавит, яко же древле израильских людей от лютаго и гордаго фараона, нас же, новаго Израиля, христианских людей, от сего новаго фараона, поганого Измаилова сына Ахмета, но нам их и поработит Тебе же** (великого князя Иоанна Васильевича. — *В. К.*) **подасть нам Господь свободителя новому Израилю, христоименитым людем, от сего окаяннаго, хвалящагося на ны, новаго фараона, поганаго Ахмата**» (Послание на Угру Вассиана Рыло // ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 532, 534).

[117] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 138. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 50; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73.

[118] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 142. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 27; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 228; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 82. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 76.

[119] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 51—52.

ассириян, некогда, при иудейском царе Езекии, осадивших Иерусалим[120] (в Киприановской редакции это сравнение, как и текст самой молитвы, отсутствует[121]). Далее в другой своей молитве к Богу он вспоминает (имея в виду, очевидно, апокрифическое предание) о том, как родоначальник израильского народа Иаков убил своего брата Исава[122], родоначальника идумеев (между прочим, бывших злейшими врагами Иерусалима[123]). При этом важно отметить, что данное упоминание варианта *У* уникально, поскольку в других созданных в XVI в. версиях «Сказания» его нет[124], за исключением Киприановской, в которой сюжетно-повествовательная структура рассматриваемого раздела и, соответственно, ход событий иные.

Итоговое значение в плане ветхозаветных параллелей имеет молитва Дмитрия Ивановича после гадания Боброка и видения Фомы Кацебея о помощи Бога: «...**помози нам, яко же Моисею на Амалика, и яко Давиду на Голиада, и пръвому Ярославу на Святополка, и прадиду моему великому князю Александру на хвалящегося суромского короля разорити его отчества...**»[125] (в Киприановской редакции текст этой молитвы отсутствует[126]). На мой взгляд, однако, эта молитва является еще и ключевой. Прежде всего, потому, что в ней упомянуты именно четыре случая божественного заступничества в делах *справедливой* борьбы. Но если учесть содер-

---

[120] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 77.

[121] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 52.

[122] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 145—146.

[123] Библейская энциклопедия. М.: Терра, 1990. С. 288—289.

[124] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 29; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 230; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 84; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 78.

[125] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 173. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 41; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 242; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 98. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 96.

[126] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 62.

жащиеся в ней библейские сравнения, то получится, что в «Сказании» собственно образ главного героя четырежды представлен в ветхозаветном ретроспективном свете. Причем, согласно воле автора, московский князь сам, лично соотносит себя по своему положению перед лицом утеснителя Руси с древними богоизбранниками и защитниками Израиля — Езекией, Иаковом, Моисеем и Давидом, как бы осознавая свое наследническое значение по отношению к ним. Тем самым, видимо, составитель литературного памятника подчеркивал, что победа Дмитрия Ивановича над Мамаем есть так же, как и победы древних библейских героев, исполнение промысла Божия.

Между прочим, в цитированной молитве великий московский князь сопоставляет себя также с прежними русскими князьями — Ярославом Мудрым и Александром Невским, припоминая при этом об их борьбе, соответственно, со Святополком Окаянным и шведским королем Эриком Эриксоном. И опять-таки имеет место удивительная повествовательная последовательность. Оказывается, на подобное тождество в «Сказании» наряду с приведенным сравнением указано еще три раза. Сначала устами союзников Москвы князей Дмитрия и Андрея Ольгердовичей в дни подготовки к походу: «**Аще хощеши, княже, крепка войска, то повели возитися за Дону... Ярослав перевозися реку, Святополка победи, и прадед твои князь великыи Александр, иже реку перебреде, короля победи...**»[127] (в Киприановской редакции этого сравнения нет[128]), затем в радостной речи о победе, обращенной после битвы князем Владимиром Андреевичем к раненому Дмитрию Ивановичу: «**Радуйся, княже наш, другий Ярослав, новый Александр...**»[129], наконец, в приветствии митрополита Киприана в момент триумфального прибытия победителей

---

[127] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 166. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37—38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 238—239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 94—95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[128] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

[129] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

в Андроников монастырь, воспроизводимом, между прочим, только в тексте У: «**Радуйся, княже наш... Новый еси Александр, вторый Ярослав...**»[130]. То есть, выходит, и данная историческая аналогия введена в текст рассматриваемой повествовательной версии «Сказания» четырежды и через посредство четырех персонажей повествования.

Не столь нумерологически определенно ретроспективный взгляд составителя исследуемого текста обращен к раннехристианской истории. Дважды Дмитрий Московский соотнесен в нем со святителем Василием Великим, причем сначала в речи митрополита Киприана[131], а затем почти слово в слово в речи самого князя, воспроизведенной только в тексте У[132]. И дважды Дмитрий Иванович сопоставляется с византийским императором Константином Великим — в просительных молитвах перед боем, сначала в общей, всего русского воинства: «**Боже... даруй православному князю нашему, яко Константину, победу...**»[133] (эта молитва, и соответственно сравнение, отсутствует в Киприановской редакции), затем в его личной: «**Тебе... надеюся... кресту, иже сим образом явися... Константину...**»[134]. То есть все-таки получается, что в целом принцип четверичной апелляции к прошлому применительно к образу главного героя описываемых событий в тексте варианта У Основной редакции «Сказания» выдержан. И замечательно, что здесь отсутствует (подчеркиваю это!) еще одна аналогия с раннехристианской историей. Так, согласно тексту О и Ермолаевскому списку Основной редакции, а также Летописной и Распространенной редакциям, великий князь в речи к войску перед

---

[130] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 190.

[131] Там же. С. 145.

[132] Там же. С. 189.

[133] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 169. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 39; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 240; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 96; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 94.

[134] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 175. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 99; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 96. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 63.

началом битвы, настаивая на идее своего личного и ответственного единства с подвластным ему народом, вспоминает о мученической смерти при царе Юстиниане воеводы Арефы, вместе с которым были убиты и его воины[135]. Начало и конец этой речи в тексте *У* сохранены, а вот всю историческую ее часть с рассказом о мученичестве составитель последнего убрал[136] — возможно, именно ради соблюдения избранного им четверичного структурного принципа (в Киприановской редакции данная речь отсутствует целиком).

Кстати, показателен и экскурс в историю столкновения епископа Кесарии Каппадокийской Василия с древним гонителем христиан римским императором Флавием Клавдием Юлианом, прозванным Отступником. Его делает митрополит Киприан во время первой своей беседы с Дмитрием Ивановичем. Он советует князю попытаться сначала остановить Мамая увеличенным вчетверо откупом. И если данное средство не поможет, то, по убеждению святителя, с Мамаем произойдет согласно сказанному: «**Господь гръдым противится, а смиреным дает благодать**». Уверенность в своей правоте Киприан иллюстрирует примером: «**Тако же случися великому Василию в Кесарии. Єгда отступник *Ульян* идый в Перс и хотя разорити град его, Василей же помолися Господу Богу съ всими християны, и собра много злата, и посла к нему, дабы утолити того преступника. Он же паче възъярився. Господь же посла на него воина своего Меркурия, и изби их Меркурей Божиею силою — злаго отступника *Ульяна* съ всими силами его. Ты же, господине, возми злато, еже имаши, пошли противу его**»[137]. Этим примером вместе с тем противоположение «Василий — Юлиан» отождествляется с противоположением «Дмитрий — Мамай». Аналогия оказывается полной, если иметь в виду также, что и в том и другом случае ради смирения гордых и возвышения смиренных с Небес чудесно и таинственно была подана благодатная помощь: прежде в лице святого

---

[135] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42—43. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 244; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 97.

[136] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 176.

[137] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 145. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229.

великомученика Меркурия Кесарийского (III в., память 24 ноября)[138], теперь в лице благоверных князей Бориса и Глеба.

Однако цитированный текст весьма интересен другой своей особенностью, а именно стремлением его автора к удвоению имен, которое явно согласуется с отличающей его нумерологической манерой повествования (в Киприановской редакции присущая тексту *У* гармония удвоения разрушена[139]). Во-первых, подобного стремления не обнаруживают составители текста *О* Основной редакции «Сказания» и текстов Летописной и Распространенной редакций: также воспроизводя данную речь Киприана, они при этом лишь по одному разу упоминают Юлиана и Меркурия[140]. Во-вторых, при подобном стремлении автора *У* оказывается, что во всем его тексте имя Юлиан в качестве аналогии к имени Мамай встречается, как нарочно, четыре раза. Впервые в самом начале «Сказания», от лица повествователя: «**Он же безбожный царь нача рвением диаволим подвижим быти, пръвому отступнику царю Батыю и оному *Ульану* въздревнова...**»[141] (в Киприановской редакции данное чтение отсутствует), и в четвертый раз в не известном по другим версиям памятника эпизоде о прибытии князя после победы в Коломну, а именно в его собственном историческом экскурсе во время беседы с «**архиепископом**», который есть повтор и близкая парафраза ранее услы-

---

[138] Предание об этом чуде известно по ряду древних источников [Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. III: Святой Восток. Ч. 2 (Заметки). Владимир, 1901. С. 483]. В данном случае, вероятно, использованы сведения, зафиксированные, например, «Летописцем Еллинским и Римским». Когда Юлиан Отступник был в Персии, Василий Кесарийский во сне увидел, как Спаситель повелел св. Меркурию убить этого царя. Исчезнув вдруг, Меркурий вновь появился перед престолом Христа и объявил о смерти Юлиана (Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. Текст. СПб., 1999. С. 311—312).

[139] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 54.

[140] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 29. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83—84; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 78.

[141] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73.

шанного им воспоминания Киприана («**Аз бо, отче, велми от них смирихся, събрал есмь злата много и послах противу ему. Он же паче возъярився на христианскую веру и на свою пагубу разжен диаволом. Тако, отче, случися в Кесарии великому Василию, егда отступник веры Христовы, закону попратель *Ульян* царь, иде ис Перс на великаго Василья и хотяще разорити град его...**»). И знаменательно, что, говоря вслед за Киприаном о Юлиане Отступнике, Дмитрий Иванович четырежды повторяет имя его мистического победителя («...**Василий же помолися Богу со всеми християны, и собра злата много, и посла противу ему. И безбожный же възъярився. И посла на него Господь Бог воина своего *Меркуриа*, и изби его *Меркурий* Божиею силою съ всеми силами его. И уби *Меркурей* воиска его 900 кованые рати. Не токмо сам *Меркурей* изби его, но ангели Божьи на помощь приидоша ему**»[142]). Это воспоминание так же является очевидной исторической параллелью: как некогда посланник Христа Меркурий, помогая Василию Великому, уничтожил гонителя христиан Юлиана, так теперь святые сродники Московского князя Борис и Глеб способствовали победе над нечестивым Мамаем. Но поскольку данный текст читается только в версии *У*, постольку в нем победа русских на поле Куликовом вновь предстает в мистико-символическом свете четверицы — дополнение опять-таки вскрывающее системный подход книжника.

Очень важную семантическую нагрузку в тексте «Сказания о Мамаевом побоище» несут поэтические образы битвы как пира, которые принято связывать с воинской повествовательной традицией народно-эпического склада[143], но которые на самом деле автором произведения были переосмыслены в духе представлений об истинном стоянии за христианскую веру, о жертвенном служении Христу. При этом весьма знаменательно, что опять-таки только в варианте *У* Основной редакции памятника введение этих метафор-символов в рассказ организовано посредством четырехкратного повтора. И надо сказать: как очевидна смысловая заданность подобных рефренов, так, вероятно, оправдан и их числовой код. Во всяком случае, трудно вновь не подумать о системности образного украшения сюжетно-композиционной структуры текста.

---

[142] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 189.

[143] *Трофимова Н. В.* Древнерусская литература. Воинская повесть XI—XVII вв. С. 133—134.

Так, четыре раза в ходе повествования о Мамаевом побоище появляется образ вкушения хлеба. И при этом значимо подвижна его иносказательная семантика.

1. Сначала — по связи с захватническими планами Мамая и, соответственно, со значением тунеядского и грабительского насыщения с чужого стола: перед выступлением против Руси Мамай «**заповеда всем улусом своим, яко да ни един не паши хлеба и *будете готови на руськыя хлебы***»[144] (в Киприановской редакции этого чтения нет, а вот в Летописной редакции этот образ — в нарушение четверичной структуры — усилен повтором в речи русского разведчика Василия Тупика: «...**осени ждет, хощет бо на осень бытии на русские хлебы**»[145]).

2. Далее — по связи с подготовкой князя Дмитрия Ивановича к отпору. И уже с иной смысловой нагрузкой. Вкушение хлеба есть теперь и споспешествование победе русских, и предзнаменование поминальной тризны об убиенных. Во время пребывания князя в Троицком монастыре после литургии «**моли его святый игумен Сергий съ всею братиею, дабы вкусил хлеба**», и хотя Дмитрий торопился, он все же внял убеждению Сергия, остался на трапезу «**и *вкуси хлеба***», после чего получил благословение старца с предсказанием о победе и об уготованных многим его воинам смертных венцах[146].

3. Определяющее значение образ вкушения хлеба обретает в свидетельстве «Сказания» о новом благословении русскому воинству, полученном от преподобного Сергия перед самым началом битвы. На этот раз данное действо символизирует собой единение с Богом, является знаком евхаристического упования на помощь Божию воинам

---

[144] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 139. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 26; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 227; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 74.

[145] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 85.

[146] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 151. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 31; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 231—232; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 86; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 82. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 56.

Христовым в их смертной борьбе. Ибо вместе с благословенной грамотой князь получил «**знамение от старца — посланный хлебец богородичный. *Потребив же хлеб святый*, простер руци на небо, въспи велицим гласом: Велико имя Пресвятыя Троица!...**»[147].

4. Наконец о вкушении хлеба говорится как о благодарении за успех русского воинства в битве с Мамаем, причем, еще раз повторю, только в варианте *У* «Сказания». После победы князь Дмитрий Иванович вновь посещает преподобного Сергия. «**И ту слушав святыа литоргиа. И рече старец: Вкуси, господине, хлеба от нашей нищеты! Князь же великий послуша его и *вкуси* хлеба у святыя обители тоя, и въстав от трапезы, и повеле наряжатися всем...**»[148].

С образом вкушения хлеба прямо связан образ чаши. Опять-таки только в тексте *У* Основной редакции «Сказания» князь Дмитрий Иванович по случаю сражения с Мамаем произносит именно четыре речи, развивая в них тему чаши, прежде введенную в повествование самим автором, но введенную с традиционным эпическим смыслом смертного подвига ради славы: «**подвигошася русские сынове... медвеныя чаши пити и стеблия виннаго ясти, хотят себе чести добыти и славнаго имени**»[149] (в Киприановской редакции данное чтение отсутствует). В речах же Дмитрия образ чаши обретает уже значение добровольного смертного мученичества ради веры, осложненное коннотацией причастия крови Христа:

1. Ночью перед самым боем: «**Братия моя милая, сынове христианстии... утре бо имамы вси *пити общую чашу*, ту бо имат Бог поведеныя, ея же еще, друзи мои, на Руси возжелеша уповати на Бога живаго**»[150] (в Киприановской редакции указанного чтения нет).

---

[147] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 175. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 63; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 97.

[148] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 194.

[149] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 157. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 34; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 235. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 90; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 85.

[150] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 170. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 39; Сказание о

2. Утром перед началом боя: «**Братиа моа милая, противу доброй вашей речи не могу отвещати, мене бо вы ради вси подвигостеся... мене бо ради единаго *общую чашу имате пити*...**»[151] (в Киприановской редакции это чтение упразднено).

3. После боя перед телом погибшего Пересвета: «**Видите, братья, началника, той бо победи подобна себе, от того было многим *пити горкую чашу***»[152].

4. Наконец, в Троицком монастыре после победы: «**Твои, отче, изволницы, мои служебници, теми победих врагы своа... А толко бы, отче, не твой въоружитель Пересвет, ино было бы, отче, многим христианом от того *пити горкую чашу***»[153]. Еще раз подчеркну: эта четвертая речь и, соответственно, образ чаши отсутствует в других редакциях памятника, созданных в XVI в.

Вполне ясной семантикой обладает в «Сказании» и образ венцов. Однако, в отличие от образа чаши, он совершенно лишен народно-эпических смысловых оттенков и всецело связан с христианским представлением о мученичестве, святости и вечном блаженстве. Зато так же введен в рассказ четырежды, хотя лексически обозначен более четырех раз:

1. В пророческой речи преподобного Сергия к князю Дмитрию Ивановичу: «**Сие замедление сугубо ти поспешение будет! Не уже бо ти венец сия победы носити, но впредь будущих летех, а инем уже *мнозим венце плетутся!***»[154].

Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 241. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 97; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 94.

[151] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 176. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42—43; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 244; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 100—101; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 97.

[152] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 185. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 249; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 101; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

[153] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 193.

[154] Там же. С. 151. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 31; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому

2. В авторском суждении о восприятии русскими природных знамений, случившихся по переправе через Дон: «**Правоверии же человеци паче процветоша, радующеся и *чающе свыше оного обетованиа прекрасных венцов*, о них же прореченре преподобный Сергий**»[155] (в Киприановской редакции этого чтения, равно и образа, нет).

3. В речи Дмитрия Ивановича к воинам во время расстановки войск перед боем: «**Отцы и братия, Господа ради подвизайтеся, святых ради церквей и веры христианскыя! Сия бо смерть на живот вечный! Ничто земнаго помышляйте! Не уклонимся убо на свое, о воины, да *венцы победными увяземся* от Христа Бога, спаса душам нашим!**»[156] (из текста Киприановской редакции данное чтение исключено).

4. В рассказе некоего «**самовидца**» о чудесном явлении ему во время боя, когда он вдруг — «**в шестую годину дни**» — узрел, как из багряного облака протянулись к русским воинам руки и «**каждо дръжаще венци, ова же яко проповедническа и пророческа, ины же яко некия дарове. Егда же наставшу 6-му часу, *мнози венцы от облака того отпустишася на главы христианския***»[157] (В Ермолаевском списке нет самой подробности о венцах[158], а в Киприановской редакции и рассказа об этом видении в целом).

списку. С. 231—232; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 86; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 56; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 82.

[155] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 167. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[156] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 174. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 41; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 99; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 96.

[157] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 179. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 44; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 102; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 98.

[158] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 246.

Между прочим, указанный здесь шестой час имел какое-то особое значение для составителя варианта *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище». Действительно, помимо эпизода о видении венцов во время боя, он припоминает об этом часе как некоей вехе еще три раза. Впервые — сразу вслед за рассказом о переправе русских через Дон (при этом, надо отметить, сохранившийся текст заметно испорчен): «**Вестници же прискоряют, яко приближаются напрасно безаконнии. Яко** *[в] 6-й час приближними* [Семен Мелик] **з дружиною своею. По них же татарове толико гониша...**»[159] (в Киприановской редакции это чтение отсутствует). Далее в «Сказании» о шестом часе сообщается при описании дислокации русских войск: «**Начен же князь великый...** ***до 6-го часа*** **полци учреждали**»[160] (в Киприановской редакции этого чтения нет). Следующее указание на шестой час касается уже, подобно свидетельству о чуде с венцами, кризиса в ходе сражения: «**Уже 6-му часу** ***наставшу,*** **Божиим попущением, а наших ради грех, начаша одолевати погании**»[161] (согласно варианту *О* Основной редакции, это пришлось на *седьмой* час[162], в Киприановской же версии вообще нет собственно хронометрического указания[163]). Таким образом, в рассматриваемом повествовательном варианте «Сказания» шестой час как особый (видимо, ключевой) момент дважды упоминается в контексте рассказа о изготовке русских к битве с Мамаем и дважды — в контексте рассказа об их последнем напряжении в борьбе с одолевающим противником. Иначе говоря, здесь созна-

---

[159] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 167. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[160] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 168. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 240; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 96; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93–94.

[161] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 178. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 245; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 102; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 98.

[162] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 44.

[163] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 65.

ние (внимание) читателя четырежды, как и посредством исторических аналогий или батальных метафор-символов, побуждается к какому-то ассоциативному представлению и мыслительной работе. Другими словами, образная структура литературного памятника по варианту *У* обнаруживает вполне отчетливую последовательность построения. Составитель этой версии явно любит повторы историко-ретроспективных, поэтических, хронометрических образов, но повторы обязательно четырехкратные и повторы особенно значимых образов, которые, в сущности, раскрывают его собственную идейную трактовку описываемых им событий.

Однако системность создателя текста *У* проявляется не только в структуре образного обеспечения рассказа. Вообще вся структура данного литературного варианта, собственно алгоритм повествования, его сюжетно-композиционная организация подчинены принципу четверичности.

Между прочим, только данная версия «Сказания о Мамаевом побоище» среди прочих редакций XVI в. поддается полноценному (хотя и условному в силу нечеткости границ) делению на четыре части — введение, два основных раздела и заключение. Правда, на четыре же части можно поделить и Киприановскую редакцию, но в таком случае по составу и содержательно они окажутся заметно отличными от рассматриваемого текста, особенно в последнем разделе.

Введение (от начала «**Хощем, братие, начати брань новыя победы...**»[164] до слов «**Ныне же сего Олга Рязанского второго Святополка нареку**»[165]) посвящено врагам великого князя Дмитрия Ивановича. В нем речь идет о Мамае, его замысле «**Русью владети**» и сговоре Олега Рязанского с литовским князем Ольгердом (на самом деле, Ягайлом).

Вторая часть (от слов «**Слышав же то князь великый Дмитрий Иванович, яко гредет на нь безбожный царь Маман...**» до обращения князя к княгине Евдокии «**Жено, аще Бог по нас, то кто**

[164] Конкретно в списке Унд. 578 варианта У, в отличие от других списков этого варианта, начало усеченное: «Подобает ведати...».

[165] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137—143. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25—28; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226—228; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79—82; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73—77.

на нас?»[166]) повествует о духовной подготовке Дмитрия Ивановича к выступлению против Мамая.

В третьей части (от слов «**И пакы князь великы взыде на избранный свой конь...**» до слов Дмитрия Ивановича к Владимиру Андреевичу и литовским князьям после приказа о возвращении домой: «**Слышав же то Олгерд литовский, что победи князь великый Дмитрий, Мамаа одоли**»[167]) описаны все военные действия: движение русских навстречу Мамаю, собственно битва, прощание с погибшими и конец Мамая.

Заключение (от слов «**И по сем рече князь велики Дмитри: Слава...**» до конца «**...и приде на град свои Москву, и сяде на своем княжении, царствуя въ векы**»[168]) представляет собой рассказ о триумфальном возвращении победителей домой. Схожий в некоторой части сведений рассказ содержит и Киприановская редакция (от слов «**Таже посем глагола князь великы Дмитрей Иванович к брату своему, ко князю Владимеру Андреевичу...**» до конца «**...со многими дары ко царю Тохтамышу, и ко царицам его, и ко князем его**»[169]).

Замечательно, что уже в первом разделе «Сказания» обнаруживается тяготение к структурной четверичности. Так, рассматривая факт ордынского нападения на Русь как результат «**попущения Божия от навоженья дьяволя**», автор прежде всего выражает свое общее отношение к этой реальности парафразом библейской сентенции: «**Господь же елико хощет, то творит!**»[170] (ср.: *ПС. 113: 11*; в

---

[166] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 143—155. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28—33; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 228—234; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83—89; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 77—84.

[167] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 156—187. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 33—48; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 234—250; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 89—107; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 84—102.

[168] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187—194.

[169] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 69—72.

[170] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказа-

Киприановской редакции этой библейской сентенции нет). Но вот далее в его тексте, на легко обозримом повествовательном пространстве, этот тезис в виде авторских ремарок звучит еще четыре раза, причем именно как конкретная импровизация, то есть уже применительно к Батыю: «**Ослеплену же ему очима, того *не разуми*, яко Господу годе, тако и бысть**»[171] (в Киприановской редакции данная ремарка автора отсутствует), Мамаю: «**А *не ведый* того, яко Господня рука высока есть**»[172] (в Киприановской редакции этого авторского замечания нет) и Олегу Рязанскому с Ольгердом Литовским: «**Не ведяху бо, что помышляюще и что глаголюще, аки младыя дети несмысленыя *не ведяху* Божия силы и владычня смотрения**»[173] (в Киприановской редакции указанное утверждение опущено), «**Они же скудни умом велми възрадовашеся о суетне привете безбожного царя, а *не ведуще*, яко Бог власть дает, ему же хощет**»[174] (в Ермолаевском списке Основной редакции означенной авторской оценки не обнаруживается). Другими словами, во вступительном разделе «Сказания» по версии *У* (и, видимо, как в первоначальном тексте) четырежды повторенным рефреном звучит

ние о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73.

[171] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 138. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73.

[172] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 138. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 26; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80.

[173] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 141. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 27; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 228; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 81; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 75.

[174] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 142—143. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 82; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 52; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 76.

ироническая констатация относительно глупости не разумеющих промысла Божия врагов Руси.

В последующих трех разделах рассматриваемого памятника литературы стремление книжника подчинять свое изложение принципу четверичной организации проступает заметно ярче.

Собираясь с духом на отпор Мамаю, московский князь ищет поддержку у авторитетнейших представителей Церкви. При этом в отличие от «Летописной повести» в «Сказании о Мамаевом побоище» сообщается именно о четырех визитах Дмитрия Ивановича: сначала якобы дважды побывав у митрополита Киприана, он затем посещает преподобного Сергия и после того вновь встречается с Киприаном[175]. На удивление, и структура рассказа об этих визитах также хранит печать четверичности. Так, при описании первых двух встреч князя автор «Сказания» воспроизводит именно четыре митрополичьих речи к последнему. Сначала святитель адресует ему вопрос о причинах гнева Мамая: «**Повежь ми, господине, чим еси к нему не исправился?**» и размышление о смирении вместе с советом попробовать сначала откупиться от Мамая: «**Видиши ли, господине, попущением Божиим, а нашим съгрешением идет пленити землю нашу... Ты же, господине, возми злато, еже имаши, пошли противу его**»[176]; затем вновь задает вопрос: «**Ты убо, господине, каковы обиды не сътворил ли еси им?**» (в Ермолаевском списке указанный вопрос опущен) и вновь дает совет, только теперь совет сопротивляться: «**Сыну и господине, просветився веселыма очима... именем Господним противися им, и Господь в правду будет помощник...**»[177]. Подобно Киприану, с четырьмя речами лично к Дмитрию Ивановичу обращается и преподобный Сергий: 1) «**Сие замедление сугубо ти поспешение будет...**» (см. выше), 2) «**Поиде, господине,** [против супостат своих] **Бог да будеть ти помощник!**», 3) «**Имаши победити враги своя, елико довлеет твоему господьству!**», 4) «**Се ти**

---

[175] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144, 146, 150—151, 152. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28, 29, 30—31; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229, 230, 231, 232; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83—84, 86—87; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 53—54, 56—57; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 77, 78, 82, 83.

[176] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144—145.

[177] Там же. С. 146.

мои оружници, а твои изволници!»[178] (в Летописной редакции пять речей святого старца[179], в Киприановской — шесть[180], в Распространенной — семь[181]; к тому же содержание совпадающих речей воспроизведено иначе).

Аналогично в варианте *У* построен рассказ о последнем дне князя в Москве, выпавшем, согласно весьма кстати имеющемуся здесь уточнению, именно на четверг, то есть на четвертый день седьмицы (27 августа; Летописная редакция неправильно указывает на 19 августа[182]), если первым днем считать понедельник, а не воскресенье. День этот князь провел в молитвах. Соответственно, повествователь воспроизводит четыре молитвенных монолога князя (в Киприановской повествовательной версии вообще не сообщается о молениях Дмитрия Ивановича[183]), при этом, кстати, подчиняя их структурное построение числовому коду соответственно общей нумерологической организации своего повествования.

Три были произнесены им в Успенском соборе. Первая молитва перед образом Спасителя: «**Господи, Боже наш, владыко страшный и крепкый, воистинну бо ты еси царь славы! *Помилуй* нас грешных! И *остави* нас! И *не отступи* от нас! *Суди*, Господи, обидящим нас! И *возбрани* борющаа нас! *Прими* оружие и щит! И *въстани* в помощь мне! *Дай же* ми, Господи, победу на противныя враги, да ти познают славу твою!**»[184] (восемь императивов). В Летописной редакции данный текст, однако, разделен на два текста[185]. Вторая молитва перед образом Богоматери: «**О чудотворная Госпоже, царице всея твари и человечьскаа заступнице, тобою бо познахом истиннаго Бога нашего, въплощьшагося и рождьшагося от тебе! Не даждь в разорение града сего поганым еллином, да**

---

[178] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 151—152.

[179] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 86—87.

[180] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 56—57.

[181] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 82—83.

[182] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 87.

[183] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 57.

[184] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 153. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 31—32. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 232; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 83.

[185] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 87.

не осквернять святых церквей и веры християнскыя! На тя бо надеемся, еже в молитвах к Сыну твоему, яко твои есмя раби! Вем[ы], **Госпоже, яко хощеши и можеши нам помощи на противныя враги, иже не призирают имени твоего!»**[186] (четырехчастность по смыслу и цели высказывания). Третья молитва перед образом святого митрополита Петра: «**О чюдотворный святителю Петре, по милости Божии чюдеса дееши непрестанно! Ныне приспе ти время молитися о нас к общему Владыце всех нас! Ныне убо сугубо ополчишися супостати погании на град твой Москву! Въ оружии крест! Тебе бо Господь нам прояви, последнему роду нашему! Вжег тя на свещници высоци! Тебе бо о нас подобает молитися! Ты бо еси страж наш крепкый от противных нападений, яко твоя есмя паствина!»**[187] (восьмичастность).

Четвертая же молитва была прочитана князем в Архангельском соборе над «**гробом православных князей и прародитель**», и двоичный ее строй гармонирует в плане пропорции со структурой первых трех молитв: «**Истиннеи хранители и православию поборници, аще имате дръзновение у Бога, помолитеся о нашем унынии, яко велико въстание приключися нам и чадом вашим! И ныне *подвизайтеся* с нами!»**[188]. (В Распространенной редакции этот текст отсутствует[189].)

Автор «Сказания» в версии У Основной редакции и далее в ходе своего изложения реализует принцип нумерологической организации повествования, видимо, как рефлекс собственного представле-

---

[186] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 153. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 32. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 233; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 87—88; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 83—84.

[187] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 154. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 32; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 233; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 88; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 84.

[188] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 155. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 32; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 233; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 88.

[189] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 84.

ния о должном церемониальном поведении героя и о его этикетном отношении к соратникам. Подобно сюжетно-композиционной схеме рассказа о духовной подготовке московского князя построен и рассказ о том, что и как происходило после сражения.

В самом деле, вслед за описанием битвы в исследуемом произведении рассказывается о поисках и нахождении великого князя, которого не оказалось «**в полку**». И любопытно, что при этом в тексте *У* воспроизведены четыре речи Владимира Серпуховского, — два вопроса к воинству: «**Братиа моя, кто уведа или кто слыша своего пастыря? Аще ли же преже поражен пастырь разведутся овци, кому сиа честь довлеет?**»[190] (в тексте *О* и в Распространенной редакции эта речь разбита на две[191]), «**Братья и друзи, аще кто обрящет брата моего жива, то поистинне в первых будет у нас!**»[192] и два обращения к Дмитрию Ивановичу: «**Радуйся, княже наш... сия же победы честь тебе довлеет!**»[193] (в тексте *О*, а также в Летописной и Распространенной редакциях, эта речь от лица *всех* князей и воевод[194], а не от лица только Серпуховского князя), «**Милостию Божиею и пречистыя его Матери и молитвы к Богу сродник наших, святых страстотерпець Бориса и Глеба, и молением святителя Петра и способника нашего и въоружителя Сергия, тех всех святых**

---

[190] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 103—104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[191] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[192] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[193] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67.

[194] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

молитвами побежени суть врази наши, мы же спасохомся!»[195]. Эпизод также содержит четыре речи тех, кто был причастен к обретению великого князя, — литовских князей: «**Мы мним, яко жив есть, уязвлен велми. Егда в трупе мертвых будет?»**[196]; некоего воина: «**Аз видех его в 5 час бьющеся палицею своею железною крепко, после того еще видех бьющеся с четырме печениги, належахуть бо ему велми иные»**[197] (в Ермолаевском списке Основной редакции и в Распространенной редакции эта речь разбита на две как принадлежащие разным свидетелям[198]); Стефана Новосельского: «**Аз видих его перед самим приходом твоим, пеша идуща с побоища, уязвлена велми, того ради не могох ему помощи — гоним бех треми татарины. Но милостиею Божиею едва от них спасохся, а много пострадах от них!»**[199]; Федора Сабура: «**Князь**

---

[195] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67.

[196] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[197] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[198] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[199] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182—183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

великий здрав есть, царствует во век!»[200] (в Летописной редакции текст этой речи сокращен и передан в косвенной, а не прямой форме[201], а в Киприановской редакции опущен[202]). Наконец завершается эпизод четырьмя речами самого, узнавшего о победе, Дмитрия Ивановича, — тремя в виде молитвенных возгласов: «**Сий день, иже сътвори Господь, възрадуемся и возвеселимся в онь!**»[203], «**Вси веселитеся, людие! Велий еси, Господи, и чюдна суть дела твоя: вечер водворится плачь и заутра радость!**»[204] (в Киприановской редакции текст этой молитвы значительно распространен[205]), «**Хвалю тя, Боже мой, и почитаю имя твое святое, яко не дал еси нас в погибель врагом нашим, не дал еси похвалы иному языку, но суди, Господи, по правде твоей. Аз же въ веки уповаю на тя!**»[206] (в Ермолаевском списке и Летописной редакции этот текст оформлен как два возгласа князя[207], в Киприановской отсутствует[208],

---

[200] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[201] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104.

[202] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[203] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183—184. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46.

[204] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[205] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68.

[206] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46.

[207] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104—105.

[208] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68.

а в Распространенной заметно развит[209]) и одной в виде обращения к Боброку-Волынцу: «**Воистинну, Дмитрие, не ложь твои приметы! Подобает ти всегда воеводою быти!**»[210] (в Киприановской редакции текста данной речи нет[211]).

После этого князь Дмитрий Иванович скорбно объезжает Куликово поле и четырежды останавливается в разных местах, произнося краткие панегирики убитым воинам, — князьям белозерским и Микуле Васильевичу: «**Братиа моя, князи рустии, аще имате дръзновение, Господа помолите о нас! Веде бо, яко послушает вас Бог, аще с вами вкупе будем**»; Бренку и другим: «**Брате мой возлюбленный, мене ради убиен еси! Кто бо таков государя деля на смерть дася? Подобен же бе иже от полку Дарьева перскаго, той тако сътвори**»; Семену Мелику: «**Крепкый мой страж, твердо пасомый есмя тобою!**»; Пересвету: «**Видите, братья...**» (текст приведен выше)[212]. Однако на эти свои четыре прощально-хвалебственных речи к мертвым великий князь сам же откликается новыми четырьмя речами к живым, выражающими его благодарность, печаль и попечительную заботу, а именно к войску: «**Братья моа, князи рустии, бояри местныя и сынове всея Русии, вам подобает служити, а мне вас хвалити и по достоянию почьстити, внегда почести мене Господь Бог. А буду на столе, то имам вас даровати**»; к князю Владимиру Андреевичу: «**Грозно бо, брате, в то время посмотрити: лежит труп христианский, аки сеннеи стоги, а Дон река кровию текла 3 дни, а река Мечь вся запрудилася трупом тотарским**»; к войску же: «**Считайте, брате, коликих у нас воевод нету, колко молодых людей!**» и опять к войску после подсчета убитых: «**Ныне сиа**

---

[209] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100—101.

[210] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

[211] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68.

[212] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248—249; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

управим: кождо ближняего своего да сохранит, не дадим в снедение зверем христианскаа телеса!»[213].

Между прочим, в варианте *О* речи Дмитрия Ивановича перед телами конкретно названных убитых воинов предварены его еще одним, общим обращением ко всем убиенным: «**Братиа, русскаа сынове... Положили есте главы своа... за православное христианство!**»[214]. А вот из числа обращений к живым здесь наличествует лишь первая речь князя, причем явно дополненная за счет четвертой: «**Братиа моа, князи рускыа и боаре... имам по достоанию даровати вас. Ныне же сиа управим: койждо ближняго своего похороним, да не будут зверем на снедение телеса христианскаа!**», а также его приказ подсчитать потери: «**Считайтеся, братие...**»[215]. Такой же — усеченный — состав княжеских речей к живым содержат Ермолаевский список Основной редакции и Летописная с Распространенной редакции[216]. Что же касается Киприановской редакции, то в ней произведены еще большие сокращения[217].

Иными словами, четко четверичная структура княжеских монологов (в сущности, подводящих итог битве) отличает только текст варианта *У* «Сказания».

Еще более стройна в нумерологическом отношении последняя часть рассматриваемой повествовательной версии, почти полностью оригинальная, как уже отмечалось.

Начинается она опять-таки с воспроизведения четырех речей Дмитрия Ивановича.

Первая речь князя содержательно выражает его готовность оставить место великой беды и великого торжества. Функционально это отходная молитва: «**Слава и ныне, Господь Бог, помилуй нас грешных! А вам, братие, суженое место межи Доном и Днепра, на поле Куликови и на речке на Непрядни. А положили есте головы своя за святыя церкви, и за землю Русскую, и за веру христи-**

---

[213] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 185—186.

[214] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

[215] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47.

[216] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 249; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105—106; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101—102.

[217] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68—69.

анскую. Простите, братья, от мала и до велика, в сем веце и в будущем!»[218] (текст этой речи более развит в варианте *О*[219] и искажен в Ермолаевском списке[220]; в Летописной редакции его уже нет).

Вторая речь Дмитрия Ивановича представляет собой приказ Владимиру Андреевичу: «**Поидем, брате, в свою землю Залискую, к славному граду Москве! И сядем, брате, на своем княжении и на своей отчине и дедине! А чести есмя собе укупили, славного имени!**»[221].

Третья княжеская речь к Владимиру Андреевичу и литовским князьям воспроизведена в виде учительного афоризма: «**Братиа моя милаа, пению время, а молитве час!**»[222].

Четвертая речь к войску, распорядительная: «**Аще же кто идет по Рязанской земли, то не един же ни власу не коснится!**»[223].

Следующие четыре речи князя воспроизведены в тексте *У* по случаю его встреч с иерархами Церкви и со своей семьей, то есть отражают торжественность имевшего место церемониального акта.

Первая речь к «**архиепископу**» в Коломне является изъяснительной по содержанию: «**Аз бо, отче, велми от них смирихся... но аггели божьи на помощь приидоша ему**»[224]. Она рассмотрена выше в связи с четвертым и последним упоминанием во всем тексте *У* имени Юлиана Отступника и четырехкратным повторением в ней имени святого Меркурия как исторических примеров борьбы христианства с нехристианством.

Вторую речь — так же изъяснительную — триумфатор адресовал митрополиту Киприану в Андрониковом монастыре: «**Аз, отче, велми пострадах за веру и за великую обиду. И дасть ми Господь Бог помощь от крепкия своа руки. И молитвою святых страстотерпец Бориса и Глеба и игумена Сергия, въоружителя нашего, въоружением спасохомся**»[225].

---

[218] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187.

[219] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 48.

[220] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 249—250.

[221] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187.

[222] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187.

[223] Там же. С. 188.

[224] Там же. С. 189.

[225] Там же. С. 190—191.

Третья речь в виде благодарственной молитвы произнесена князем там же, в Андрониковом монастыре, перед образом Спаса Нерукотворного: «**Образ Божий нерукотворенный, не забуди нищих своих до конца, не предал еси нас врагом нашим в покорение! И да не порадуются о нас!**»[226]

Наконец, встретив «**во Фролоскых вратах**» княгиню Евдокию и своих детей, князь воскликнул «**Яко вы царствуете во веки!**»[227], этими библейскими словами (*Исх. 15: 18*; *ПС. 145: 10*; *Прем. 3: 8*; *Прем. 6: 21*; *Лк. 1: 33*; *Откр. 11: 15; 22: 5*) как бы предрекая прочность своего властного наследия.

Далее Дмитрий Иванович, в угоду представлениям составителя варианта *У* о сюжетно-композиционной симметрии повествования, откликается на собственные молитвенные размышления, с которыми он совсем недавно оставил Москву ради смертной борьбы с Мамаем. По возвращении домой он благодарственно припадает к святыням. Соответственно, в рассматриваемом тексте воспроизведены четыре монолога князя. Две молитвы он прочитал в Архангельском соборе, перед образом Архистратига Михаила: «**Заступник еси во век!**» и перед гробницей его «**сродников**»: «**Вы есте наши пособници и наши молебници к общему Владыце! Вашими молитвами велми спасохомся от супостат наших**»; и две — в Успенском соборе, перед образом Богоматери: «**Госпоже царице, христианская еси заступнице, тобою есмя познахом истинаго Бога!**» и перед гробом святителя Петра: «**Ты еси, преблажене Петре, спаситель наш крепкый, твоа есмя паствина, и прояви нам тебе Господь Бог, последнему роду нашему, и вжег тя нам свещу неугасимую. И твоею есмя молитвою велми пострадахом и победихом вся враги**»[228]. Мистическим образом — «**в то же время**» — в Троицком монастыре молитвенным речам Дмитрия Ивановича вторили, по свидетельству автора текста *У*, четыре провидческих речи преподобного Сергия к братии о возвращении русских с победой: «**Весте ли, братиа моа...**», «**Князь великыи здрав есть...**», «**Братиа, силнии наши ветри...**», «**Аз есмь вам проповедах...**» (полный их текст см. выше).

Остается только отметить, что все четырехкратно повторяющиеся в «Сказании», особенно по варианту *У*, монологи довольно

---

[226] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 191.

[227] Там же.

[228] Там же. С. 192.

последовательно маркированы предваряющим их глаголом «**рече**». Соответственно, такой неизменный лексический повтор придает повествованию своеобразное ритмическое течение и стилистическое постоянство.

Выявленная особенность сюжетно-композиционного построения текста — посредством изоморфной и потому гармоничной в структурном отношении переклички речей и действий разных персонажей, посредством однообразия стилистических приемов — прекрасно отражает, например, антифонный принцип организации богослужебного последования вообще, которое характеризуется именно ритмичным чередованием разных молитвенных партий в виде возгласов, чтений, стихословий и песнословий. А в целом поэтико-архитектоническая специфика рассмотренного повествовательного варианта со столь планомерно выстроенным комплексом уточняющих, образных, структурно-стилистических повторов, во всяком случае, обличает составителя такового как искусного конструктивиста.

На этом, собственно, можно было бы остановиться, позитивистски ограничив себя ролью наблюдателя и констатацией, что составитель текста *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» явил себя прекрасным зодчим, столь блистательно воплотившим в своем словесном творении идею «восмерика» на «четверике». Можно было бы лишь добавить, имея в виду проблему датировки памятника, что как раз с конца XV в. на Руси, особенно в Москве и вблизи нее, вдруг распространяется мода на реализацию означенной идеи в каменном, прежде всего шатровом, храмоздательстве. Таковы, например, церковь во имя святителя Алексия в Чудовом монастыре (1483 г.), Успенская церковь в суздальском Спасо-Евфимиевском монастыре (1525 г.), церковь Вознесения в подмосковном селе Коломенском (1532 г.)[229].

Однако любопытство, как известно, потому и движитель прогресса, что оно есть не только *увидеть*, *услышать*, *потрогать* и т. д.; оно также совершенно не мыслимо без ответов на вопросы *почему*, *зачем*, *когда*, *как* и т. п. Мало констатировать факт — в нашем случае литературный. Хочется еще его понять, узнать, по крайней мере, его причину и значение. То есть в идеальной научной работе нужно совмещать роль наблюдателя с ролью мыслителя. Трезво понимая, однако, что интерпретация культурно-исторических явлений, особенно отдаленных,

---

[229] *Черный В. Д.* Искусство средневековой Руси: Учеб. пос. М., 1997. С. 265—269.

очень сложна и почти всегда небесспорна и потому не терпит догматической категоричности.

Исходя из этого соображения продолжу свой дискурс.

Изложенные выше наблюдения над текстом *У* неотвратимо принуждают к рефлексии. Спрашивается, чем обусловлено стремление его составителя вновь и вновь вводить в свой рассказ в качестве повествовательной подробности числа 8 и 4; чего ради он также столь последовательно повторяется, реализуя одни и те же нумероформы, опираясь на, так сказать, умозрительный алгоритм октаэдрической конструкции и квадрисхемы; почему он с удивительным упорством обязательно вносит необходимую поправку в тех случаях, когда в других версиях повествования отсутствует соответствующая числовая деталь, равно как и восьмое или четвертое звено полюбившейся ему системы повторов?

Отвечая на эти вопросы, нужно учитывать, на мой взгляд, следующее.

Прежде всего, важны показания основополагающего для всей христианской культуры источника — Библии. Действительно, в Священном Писании числа 8 и 4 (и кратные им) как детали рассказа являются заметным элементом[230]. И в отдельных случаях их значение как бы связуется с некоей тайной, определяет нечто таинственное, символически соотносится со сферой сокровенного, с комплексом неких отвлеченных идей или представлений об идеальном, которые, во всяком случае, отражают Божественное предумышление о мире.

Так, в Ветхом Завете число 8 часто указывает на завершительный момент сакрального периода, периода испытаний, очищения и праздника: а) «В течение семи дней приносите жертву Господу; в *восьмой* день священное собрание да будет у вас, и приносите жертву Господу: это отдание праздника...» (*Лев. 23: 36*; ср.: *Чис. 29: 35*; *2 Пар. 7: 9*; *2 Пар. 29: 17*; *1 Мак. 4: 56, 59*; *2 Мак. 2: 12*; *2 Мак. 10: 6*); б) «*Восьми* дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий младенец мужеского пола...» (*Быт. 17: 12*).

В Новом Завете число 8 и соответствующий период сопряжены со спасительной миссией Христа: в восьмой день от рождения Сын Человеческий был обрезан и наречен именем Иисус (*Лк. 2: 21*); через

---

[230] Симфония, или Алфавитный указатель к Священному Писанию. 3-е изд. Корнталь: Изд-во Миссионерского Союза «Свет на Востоке», 1971. С. 116, 121, 1245—1246.

восемь дней по исповедании апостола Петра (*Лк. 9: 20*) Он божественно преобразился на горе Фавор (*Лк. 9: 28*); спустя восемь дней после Воскресения Он во второй раз явился Своим ученикам, и при этом состоялось уверение апостола Фомы (*Ин. 20: 26—29*). И вообще, согласно библейскому пониманию, о чем можно судить, например, по истории Всемирного потопа (выжило именно восемь человек), оно спасительно (*Быт. 7: 13*; *8: 18*; *1 Пет. 3: 20*; *2 Пет. 2: 5*). Видимо, поэтому позднейшая христианская мысль в богословии (Беда Достопочтенный) и литургической практике (обряды, связанные с Таинством Крещения) ассоциативно связывала число 8 с личностью Сына Божия (особенно значимо в этом отношении было тождество греческой орфограммы имени Ἰησοῦς числу 888), а также с идеей спасения в будущем веке[231]. Вообще восмерица символизировала вечность, то есть новое время в Царствии Божием, «пакибытие», оправдывающее и венчающее собой начало и конец истории божественного творения. Об этом на Руси должны были отлично знать, например, по «Шестодневу» Иоанна экзарха Болгарского, в котором, в собственных дополнениях славянского писателя, была вполне ясно раскрыта диалектика символического и онтологического смысла этого числа: «...**Яко ж седмаго честь дне и подобне и причетне к первому, вън** (Творец. — *В. К.*) **прна и от небытна приведъй начало бытию вся си твари, еще же и обновление и еже на добро бытие претворение, еже ся зовет и *осмый*, яко же приходящий и *осмый* век образующе яве... преступити к тому дни, иже имат в лепоту по нужи обое** (мысленно представлять тот день, которому свойственно значение и первого и седьмого дней творения. — *В. К.*), **иже и первенец есть в днех, иже и сего деля по божественному закону весь первенец отлучает** (предназначается. — *В. К.*) **Богу** ...**иже ся зовет и *осмый*, яве же есть святая неделя, въ нь же державу смертную и губителную поправ, и упразднив, и въскресе из гроба Исус...**»[232].

Число 4 также является значимым библейским элементом. Причем, вероятно, особенно важным в мистических контекстах Священного Писания. Таков, например, рассказ о видении пророком Иезекии-

---

[231] Подробнее об этом см.: *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 119—122.

[232] *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского // Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. II. СПб., 2001. С. 615, 616 (л. 247а, 278а). Текст цитируется с необходимыми для прояснения его смысла поправками.

лем херувимов в образе таинственных животных: их было четыре, у каждого имелось по четыре лица, четыре крыла и четыре колеса — *Иез. 1: 4—18; 10: 10—22.* Нумерологически аналогичные мистико-символические описания имеются также в «Книге пророка Даниила» (гл. *7: 2—17*) и в «Откровении святого Иоанна Богослова» (гл. *4: 6—8; 9: 13—15*). Особенно показательны мистические прозрения Апокалипсиса: «...видел я *четырех* Ангелов, стоящих на *четырех* углах земли, держащих *четыре* ветра земли...» (*Откр. 7: 1*), «Город расположен *четвероугольником*, и длина его такая же, как и широта...» (*Откр. 21: 16*). По мнению толкователей, число 4 в подобных случаях символизировало понятие о полноте и законченности[233], являлось образом «спокойного исторического развития христианского мира», — по существу, образом христианства[234]; указывало «на совершенство, устойчивость и постоянство»[235]. Несомненно, исходя именно из такого представления о четверице святой Ириней Лионский полагал принятое Церковью количество «Евангелий» самодостаточным: «**Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо так как *четыре* страны света, в котором мы живем, и *четыре* главных ветра и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь *четыре* столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей... *Четвероидны* животные** (имеются в виду херувимы Иезекииля. — *В. К.*), ***четвероидно* и Евангелие и деятельность Господа. И поэтому даны были человечеству *четыре* главных завета: один при Адаме до потопа, другой после потопа при Ное; третий — законодательство при Моисее, четвертый же, обновляющий человека и сокращающий в себе все, — чрез Евангелие...**»[236].

---

[233] Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями / Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 6. СПб., 1909. С. 204. См. также: Словарь библейского богословия / Под ред. К. Леон-Дюфура и др. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1974. Стлб. 1257.

[234] Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями / Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 11. Пб., 1913. С. 543.

[235] Там же. С. 605.

[236] *Ириней Лионский.* Исследование и опровержение лжеименного знания. Кн. III: Против ересей // Антология: Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 657, 658.

Исходя из сказанного вполне можно думать, что оба числа, столь изобретательно использованные составителем версии *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище», — восмерица и четверица — должны были восприниматься людьми понимающими как символизирующие само христианство и, конкретнее, как ассоциативно связанные с идеей спасения человечества в Церкви Христовой и его будущего вселения в небесном Иерусалиме.

Остается только выяснить, так же ли трактовал эти числа в отношении их ассоциативно-символической семантики подразумеваемый здесь книжник. Полагаю, при решении данной проблемы нужно опираться на подсказки, оставленные им в исследуемом тексте — чаще всего, видимо, сознательно.

Представляется, что с этой точки зрения особенно любопытен знаменательный смысл использованных в «Сказании» образов хлеба, чаши и венцов. Ведь в контексте христианского учения и церковной практики хлеб является символом вечного бытия: «**Аз есмь хлеб жизни**» (*Ин. 6: 35*); чаша — символом страдания или спасения: «**Отче мой, аще возможно есть, да мимоидет от мене чаша сия!**» (*Мф. 26: 39*), «**Чашу спасения приму и имя Господне призову**» (*ПС. 115: 4*)[237]; а вместе хлеб и чаша знаменуют Спасителя и единство с Ним: «**Ядущим же им, прием Иисус хлеб и благословив преломи, и даяше ученикам, и рече: Примите, ядите, сие есть тело мое. И прием чашу, хвалу воздав, даде им, глаголя: Пийте от нея вси. Сия бо есть кровь моя Новаго Завета, яже за многия изливаемая во оставление грехов**» (*Мф. 26: 26—28*). Что же касается венца, то он символизирует царство небесное: «**Буди верен даже до смерти, и дам ти венец живота**» (*Откр. 2: 10*) или же дар нетления за мученичество: «**Мученицы твои, Господи, во страданиих своих венцы приѧша нетленныѧ от тебе Бога нашего**» (*тропарь мученикам 4 гласа*[238]). Учитывая данную семантику, вполне правомерно полагать, что в представлении автора «Сказания» эти образы — и четырехкратно, напомню, подчеркнутая с их помощью идея приобщения — символически поддерживали его прямые утверждения о мученическом стоянии русичей за веру, о смертной борьбе христианства с нехристианством.

---

[237] Этот стих в качестве «причастного», между прочим, поется именно по богородичным праздникам (Настольная книга священнослужителя. Т. 1. М., 1977. С. 280). То есть пелся и в день битвы на Куликовом поле.

[238] Псалтирь следованная. Ч. 2. М., 1978. С. 307.

Однако при таком выводе о смысловой роли указанных элементов образной структуры памятника весьма уместно подчеркнуть, что все же главным символом описываемой в нем борьбы являлся крест. Действительно, образ креста возникает здесь, будучи сквозным, многократно, причем не только как обозначение предмета, но, что гораздо важнее, как знак божественного оружия. Между прочим, в анализируемом тексте — отличительно от других версий «Сказания» XVI в. — крест с такой отвлеченной семантикой появляется именно восемь раз.

Вот соответствующие фрагменты. Во время поездки Дмитрия Ивановича в Троицкий монастырь перед выступлением в поход против Мамая «**преподобный... даст великому князю крест Христов, знамение на челе**»[239] (1). Тогда же Сергий Радонежский, отправляя с Дмитрием Ивановичем Ослябю и Пересвета, «**даст им в тленных место орудие нетленное — *крест* Христов, нашит на скимах**»[240] (2). После молитвы князя перед образом святителя Петра в Успенском соборе «**архиепископ же... благослови его и дав ему Христово *знамение*** (в Ермолаевском списке «***крест***»[241]. — *В. К.*)»[242] (3). По прибытии князя, следующего на битву, в Коломну «**епископ же срете его въ вратех градных з живоносными кресты и с собором осени его *крестом*, молитву створив**»[243] (4). В речи Дмитрия Волынца к князю накануне боя: «**рано утре повели всем подвизатися на кони своя и вооружатися *крестом*, то бо есть оружие непобедимое на противныя**»[244] (5). В обращении самого князя перед битвой к собственному нательному кресту: «**Тебе уже конечному надеюся живоносному кресту, иже сим *образом* явися царю Костянтину, егда ему на брани сущу с нечестивыми и чюдным именем твоим, *образом* сим победи их**»[245] (6). По выходе князя из Коломны после победы, у реки Серой, «**архиепископ... благослови его живоносным *крестом* и окропи его святою водою**»[246] (7). Вновь по приезду князя в

[239] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 151.

[240] Там же. С. 152.

[241] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 233.

[242] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 154.

[243] Там же. С. 158.

[244] Там же. С. 158.

[245] Там же. С. 174—175.

[246] Там же.

Троицкий монастырь преподобный Сергий «**срете его с кресты близ монастыря и знаменовав его *крестом***»[247] (8).

Как видно, составитель варианта У Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» с обычной для него нумерологической последовательностью стремился показать, что выступление русского воинства во главе с московским князем Дмитрием Ивановичем против Мамая осуществлялось под покровом Орудия мук Христовых, что, в сущности, оно являлось актом мученической жертвы ради сохранения православной веры и спасения православных христиан, актом приобщения к страстям Христовым, актом идеального подражания Христу. Иными словами, борьба с «**безбожным царем**» представлялась этому книжнику актом священного единения со Спасителем: с одной стороны, это было жертвенное приношение, с другой — дар вечной жизни. То есть, следовательно, можно определенно утверждать, что символическое иносказание как способ художественного мышления было ему не только вполне знакомо и понятно, но и более того, соответствовало его личной склонности к мистифицированию рассказа.

Между прочим, в рассматриваемом тексте обнаруживаются также факты, которые созвучны фактам из области по отношению к последнему внешней, но о которых его создатель, по весьма большой вероятности, должен был знать. И эта корреляция особенно показательна.

В самом деле, битва произошла в день Рождества Пресвятой Богородицы 8 сентября. Но между прочим, характерной деталью иконографии Богоматери являются восьмиконечные звезды на ее мафории. Замечательно также, что о мистическом значении восьмого дня как начале правильного и богоугодного жертвоприношения вспоминается во втором паремийном чтении на Вечерне по случаю указанного праздника — от «**пророчества Иезекиилева**» (*Иез. 43: 27 — 44: 1—4*): «**Тако глаголет Господь: Будет от дне осмаго и прочее, сотворѧт иереи на олтари всесожжения вашего, и яже спасениѧ вашего, и приму вы...**»[248]. «Сказание», кроме того, свидетельствует, что, одержав победу над Мамаем 8 сентября, русские ради погребения своих погибших товарищей оставались на поле Куликовом почему-то

---

[247] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 193.

[248] Миниа. Месяц септемврий. Киев, 1894. Л. 76 (8 септемврия). См. изъяснение данного чтения в кн.: Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями / Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 6. С. 504.

именно восемь дней и ушли в праздник Крестовоздвижения, то есть 14 сентября. Но при этом допущена явная — и думается, тенденциозная — натяжка (замечу, кстати, что указанных подробностей нет в «Летописной повести» и «Задонщине»), ибо 14 сентября от 8-го отделяют не восемь, а шесть дней. Такая странная нелепость может быть объяснена только выявленным выше системным отношением книжника к восьмерице и еще, возможно, — коль скоро библейский фон в произведении весьма значим, — ветхозаветным текстом: «**И всяк, иже аще присяжет к лицу отрочати струпива или мертва, или кости человечи, или гробу, 7 дний нечист будет**» (*Чис. 19: 16*)[249]. То есть исходя из законов эпохи сорокалетнего блуждания древних евреев во главе с Моисеем по пустыне, восьмой день, получается, был разрешительным после очищения, осквернившегося прикосновением к мертвецу. Но при этом замечу, что и данное ветхозаветное правило, и согласующаяся с ним хронологическая подробность относительно продолжительности прощания русичей с убиенными в Куликовской битве обретают вполне конгениальный смысл лишь по связи с отмеченной выше историософией автора «Сказания», а именно по связи с его настоятельным порывом к отождествлению Московской Руси с древним Израилем.

Анализируемый памятник древнерусской литературы вполне явственно отличает также тема Богоматери. Действительно, к образу пречистой Девы, согласно варианту У Основной редакции произведения, Дмитрий Иванович молитвенно припадает дважды — перед выходом из Москвы и с возвращением домой. Кроме того, уже изготовившись непосредственно к битве, он приобщается богородичной просфоры и вспоминает о небесном покровительстве Заступницы: «**Велико имя пресвятыя Троица! Пресвятаа госпоже Богородице,**

---

[249] Цитируется по: Острожская Библия / Фототипич. переизд. текста с изд. 1581 г. М.; Л.: «Слово–Арт», 1988. Л. 70. Любопытно, что в Елизаветинской Библии приведенный текст читается несколько иначе: «И всяк, иже аще прикоснется на поли язвенному, или мертвому, или кости человечи, или гробу седмь дний нечист будет» (Библия, сиречь книги Священнаго Писания Ветхаго и Новаго завета. СПб., 1900. С. 185). Аналогичный текст в Синодальном переводе: «Всякий, кто прикоснется на поле к убитому мечом, или к умершему, или к кости человеческой, или ко гробу, нечист будет семь дней» (Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета / Под ред. А. П. Лопухина. Т. 1: Пятокнижие Моисеево. Пб., 1904. С. 551—552).

помогай нам тоа молитвами — преподобнаго игумена Сергиа!»[250] Само сражение происходит в праздник Рождества Богоматери. После победы русские воины наряду с тропарями Кресту и мученикам, ликуя, поют тропари «**богородичны**»[251]. Такими же тропарями митрополит Киприан провожает победителей в Москву из Андроникова монастыря[252], куда, кстати, последние пришли «**на празник святей Богородици**»[253], то есть на Покров. Так что весь поход Дмитрия Ивановича против Мамая осуществился под сенью попечения Царицы небесной о Русской земле. И на это настоятельнее прочих версий литературного памятника указывает именно текст У. Но в XVI столетии, когда последний был создан, в русском богословии развивается учение о Богоматери как четвертой после Троицы божественной силе. Более того, эту божественную совокупность, например, Еромолай Еразм в своем «**Слове на еретики о иже от века утаеннем и пречистей Богородицы и о кресте...**» называет даже «**четвероконечной силой**»[254], находя полное соответствие ей в четверичном устроении мира (стороны света). Конгениальность божественного и тварного отражена также, по убеждению Еразма, в имени первого человека «**Адамъ**», которое состоит из четырех букв: «**аз**» — от востока, «**добро**» — от запада, «**мыслете**» — от севера и «**ер**» — от юга и которое, соответственно, предзнаменовало собою то, что в будущем «**от четвероообоженныя Матери плотию родится вторый Адам и четвероименнаго словесы, древом умерщвленнаго Адама четвероконечною своего крестнаго древа силою оживит**». Отсюда в плане Божия домостроительства о мире Богоматерь является причиной Креста как Орудия спасения: «**Се бо и тогда четвероконечная сила: тою кровию крест вообразися и в прехождении моря крест явися**»[255].

---

[250] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 175. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 97; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 63.

[251] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 185.

[252] Там же. С. 191.

[253] Там же. С. 190.

[254] *См.: Ржига В. Ф.* Литературная деятельность Ермолая—Еразма // Летопись занятий Археологической комиссии. Вып. 33. Л., АН СССР, 1926. С. 147—148.

[255] Там же. С. 148.

Между прочим, выясняется, что вся символико-нумерологическая структура рассматриваемого повествования построена на основе взаимовытекающих и взаимодополняющих богословских ассоциаций. Ведь, по «Сказанию», битва на поле Куликовом произошла не только в день Рождества Богородицы, но еще и в пятницу (в отличие от среды, как ошибочно сообщается в краткой редакции «Задонщины»[256], или от субботы, как правильно сообщается в «Летописной повести»[257] и пространной редакции «Задонщины»[258]). Но пятница — это день седмицы, посвященный славословию Креста Господня[259]. В свете отмеченного выше авторского внимания к образу креста (особенно судя по версии *У*) подобное изменение также представляется весьма уместным и симптоматичным.

Есть в «Сказании» и еще одна показательная поправка: по ней, критическое положение для русских и, соответственно, чудесное явление мученических венцов пришлось на шестой час дня (в отличие от «Летописной повести», трактующей таковой только как начало сражения[260]). Но шестой час есть время внезапного наступления тьмы на земле после распятия Иисуса Христа (*Мф. 27: 45*; *Мр. 15: 33*; *Лк. 24: 44*), осознаваемое, видимо, как момент решающий в истории крестного мученичества Спасителя и искупления человечества, согласно, например, тропарю последования 6-го часа: «**Иже в шестый день же и час на кресте пригвождей, в рай дерзновенный Адамов грех и согрешений наших рукописание раздери, Христе Боже, и спаси нас!**»[261]. Вот почему, вероятно, составитель варианта *У* сопрягает крайне тяжелое испытание русских на Куликовом поле именно с 6-м часом и именно четырежды — в отличие, как показано выше, от других версий произведения.

Выявленные изменения замечательно сообразны не только трактовке похода Дмитрия Ивановича против Мамая как ограждаемого пресвятой Богородицей и крестоносного, но и постоянной его оценке

---

[256] Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998. С. 90.

[257] Там же. С. 10, 23, 35, 73.

[258] Там же. С. 101, 115, 129.

[259] *Дебольский Г. С., прот.* Православная церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. М.: «Отчий дом», 1994. С. 263.

[260] Пространная летописная повесть // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 20.

[261] Час шестый // Псалтирь следованная. Ч. 2. С. 154.

в исторической ретроспективе. Например, в произведении победа московского князя многократно сравнивается с подвигом Моисея, выведшего некогда древних евреев из Египта. Но в богослужебном последовании празднику Рождества Богоматери имеется катавасия «**Креста начертав Моисей, впрямо жезлом Чермное пресече, израилю пешеходящу**...»[262], в которой это библейское событие вспоминается как прообразование спасения человечества через Крест. Победа князя Дмитрия Ивановича не раз сравнивается также с победой народа израильского над амаликитянами или с победой византийского императора Константина Великого над римским императором Максенцием. Но это все темы «Службы Воздвижению честнаго и животворящего Креста», например, «Анатолиевых стихир»: «**Честнаго креста, Христе, действо прообразив Моисей, победи противнаго Амалика в пустыни Синайстей, егда бо простираше руце, креста образ творя**» или «**Светосиянен звездами образ предпоказа, кресте, победу одоления, благочестивому царю великому, его же мати Елена изобретши, мироявленна сотвори**...»[263]. К тому же, собственно крест, упоминаемый в указанных стихирах и не раз возникающий в рассматриваемом повествовании в функции образа и знака, гимнографически трактовался именно как «**четвероконечная сила**», «**победы на сопротивных дарующа**», как «**оружие великое Христово**», посекающее тьму «**четвероконечного мира**»[264], как «**четверочастное**» победное освящение «**четвероконечного мира**»[265].

Видимо, вообще некоторые особенности богослужебных последований на праздники Рождества Пресвятой Богородицы и Крестовоздвижения повлияли на нумерологический конструктивизм составителя варианта У Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище». Например, на Малой вечерне первого праздника вслед за пением 140-го псалма «**Господи воззвах**» Уставом предписано петь до возгласа «**Слава, и ныне**» четыре стихиры 1-го гласа[266], а на Великой вечерне того же дня после 140 псалма должны быть петы восемь стихир 6-го гласа[267], затем во время Литии опять предполагается пение четы-

---

[262] Миниа. Месяц септемврий. Л. 79.

[263] Там же. Л. 141 об. (14 септемвря).

[264] Псалтирь следованная. Ч. 2. С. 396, 398.

[265] Миниа. Месяц септемврий. Л. 147.

[266] Там же. Л. 74—74 об.

[267] Там же. Л. 75—75 об.

рех стихир 1-го гласа[268]. И на Утрене вслед за каноном вновь надлежит петь четыре стихиры 1-го гласа, «На хвалитех»[269]. Все они прославляют, главным образом, праведную родительницу Девы Марии Анну. В точности такой же порядок исполнения стихир, теперь уже иного содержания, предписан и в праздник Воздвижения Креста Господня[270].

Полагаю, на нумерологичность творческой фантазии составителя рассматриваемого текста могли оказать влияние и собственно литературные образцы. Так, в нем не раз и более настоятельно, чем в других версиях памятника, упоминается святитель Петр, митрополит Московский, предстающий в качестве небесного покровителя Москвы и русского воинства. Но известно риторически блистательное сочинение также многократно упоминаемого в «Сказании» святителя Киприана — агиографический панегирик Петру, в двух повествовательно сопряженных пассажах которого (в пророческой речи митрополита относительно будущего Москвы и в следующем затем собственном размышлении писателя относительно исполнения предреченного)[271] была выразительно и значимо использована восьмеричная конструкция. Данная форма, ассоциативно-символически соотносясь с идеей спасения во Христе и вечной жизни, как бы подчеркивала, оттеняла содержащуюся в этих пассажах общую мысль о Божественной предопределенности политической и церковной победы Москвы внутри и за пределами Русской земли[272]. В «Сказании», кроме того, по склонности автора к соотнесению описываемого с прошлым, литовские князья Андрей и Дмитрий Ольгердовичи сравнивают русское войско с войском Александра Македонского[273]. К тому же, и сам текст собственно версии *У* часто переписывался грамотниками вкупе с повествованием об этом знаменитом древнем полководце, — а именно вместе с текстом сербской редакции «Александрии»[274] и, что особенно

---

[268] Миниа. Месяц септемврий. Л. 76 об. — 77.

[269] Там же. Л. 84 об.

[270] Там же. Л. 138, 139—139 об., 140 об. — 141 об., 146—146 об.

[271] «Слово похвальное» митрополиту Петру // Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский, в литературе и искусстве Древней Руси. М.: Русский мир, 1993. С. 104.

[272] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 170—172.

[273] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 169.

[274] «Александрия сербская» / Подгот. текста Е. И. Ванеевой // ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 22—172.

важно, подвергся известному влиянию с стороны последнего[275]. Но ведь как раз в указанном переводном памятнике литературы, по весьма симптоматичному совпадению, число 4 многократно и удивительно последовательно сопровождает образ главного героя, ассоциативно-символически поддерживая художественное представление о его мужестве, мудрости, справедливости, непобедимости и вместе с тем подвластности законам бытия[276].

Между прочим, в «Сказании о Мамаевом побоище» встречаются еще выражения, которые обличают реальное авторское ощущение времени: «...**тебе бо** (митрополита Петра. — *В. К.*) **Господь нам прояви, *последнему роду нашему*...**», «...**прояви нам тебе** (митрополита Петра. — *В. К.*) **Господь Бог, *последнему роду нашему*...**»[277]. Подобное самообозначение (при условии, что оно не было употреблено в качестве устойчивого литературного штампа) могло появиться под воздействием двух конкретных фактов: падения Константинополя в 1453 г. и не состоявшегося в 1492 г. конца мира. Первый факт породил в русских умах представление о совершенной исключительности и значимости Московской Руси как *последнего* средоточия Истины Христовой в окружении инославных и иноверных народов, а второй факт побудил к размышлениям о времени как свойстве Божественного творения и рефлексе Божественного промысла о всем сотворенном, в частности к размышлениям о *последнем* — восьмом — веке, должном наступить по истечении 7000 лет существования мира. Церковно-политическое направление мысли привело к созданию теории «Москва — третий Рим» и ряда отразивших таковое произведений (в том числе, что очевидно, и «Сказания»). Богословские же труды («Послание о летах седьмой тысячи» Дмитрия Траханиота[278], «Сказание о скончании седьмой тысячи» преподобного Иосифа Волоцкого[279]), развеяв возникшие было в обществе, благодаря ереси жидовствующих, сомнения относительно правдивости святоотеческих (Василия Великого, Григория

---

[275] *Петров А. Е.* «Александрия Сербская» и «Сказание о Мамаевом побоище» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 2 (20). Июнь. 2005. С. 54—64.

[276] *Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 89—99.

[277] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 154, 192.

[278] Послания Дмитрия Герасимова к архиепископу Новгородскому Геннадию // Православный собеседник. 1861. Январь. С. 105—110.

[279] Источники по истории еретических движений XIV — начала XVI века // *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 394—401.

Богослова, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Анастасия Синайского, Иоанна Лествичника) утверждений о том, что конец света, второе пришествие Христа, страшный суд и всеобщее воскресение свершатся с наступлением восьмого тысячелетия, не только привели к составлению новой Пасхалии на этот новый период, но и вновь актуализировали знание об эсхатологическом значении числа 8. Таковое, как выяснилось, соответствовало второй стадии в истории существования всего творения Божия: если первая стадия исчислима, сущностно согласуется с семью днями мироздания и конгениальна физическому бытию твари, длящемуся, однако, в реальном времени сообразно воле Божией, то вторая, как писал Иосиф Волоцкий, «**не числится ни седмицами, ни деньми, ни нощьми; ни западом солнце разоряется, но имуща незаходимаго солнца**». Потому ее и называют «**осмым веком**», что она «**по седмерочисленом сем веце настанет**»[280]. Это стадия метафизического, преображенного, духовного, вне- или иновременного бытия твари, либо навсегда воссоединенной с Богом, либо окончательно от Него отверженной, момент наступления которой, однако, так же подчинен только воле Божией и не может быть открыт человеку посредством каких-либо конкретных расчетов. Означенным богословским размышлениям, на мой взгляд, вполне коррелирует выявленный выше мистический интерес автора исследуемого текста к числу 8. Впрочем, равно как и возрожденный с конца XV в. интерес русских зодчих к архитектурной форме восьмерика (примером могут служить колокольни Иосифо-Волоколамского монастыря 1490 г. и Московского Кремля 1508 г.[281]). Однако представление о вечности и божественности, возможно, питавшее духовно-художественный замысел повествователя о победе на Куликовом поле, прекрасно также согласуется с официальной русской идеологемой начала XVI в. относительно вечного существования «**третьего Рима**», ибо «**четвертому не быти**»[282].

Отмеченные подсказки, на мой взгляд, вполне обнаруживают круг библейских, литургических, богословско-философских, историко-

---

[280] Источники по истории еретических движений XIV — начала XVI века. С. 396.

[281] *Брунов Н. И.* Храм Василия Блаженного: Покровский собор. М.: Искусство, 1998. С. 68.

[282] *Филофей, старец.* «Послание о злых днех и часех» // ПЛДР. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 252.

литературных и в конечном счете идейно-эстетических представлений, которыми мог руководствоваться составитель рассмотренного текста. Во всяком случае, ему было чем питать свою творческую фантазию в стремлении использовать числа 8 и 4 не только как принцип организации всего своего рассказа, но и как символический ключ к более глубокой трактовке Куликовской битвы и, в частности, к интерпретации образа ее главного героя, московского князя Дмитрия Ивановича, защитившего Русскую землю от Мамая, — врага «**православной веры**» и «**святой Церкви**», «**безбожнаго царя**», «**идоложреца**», «**иконоборца**», «**християнского укарателя**».

Как бы то ни было, но представляется несомненным и очевидным, что отличающая версию *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» нумерологичность композиционной структуры и повествовательных деталей вполне конгениальна и идейно-художественным установкам его создателя, и, соответственно, свойственной вообще «Сказанию», что не раз отмечали исследователи, содержательно-стилистической специфике, — теологичности и провиденциализму авторского умозрения, литургичности и риторизму авторской литературной манеры. Надеюсь, мне удалось убедительно показать, насколько это органично для версии *У*. Именно данный текст наилучшим образом отразил столь характерное для русского художественного опыта — в частности опыта XVI в. (и особенно в архитектуре) — стремление преодолеть ощущаемую, например, Ермолаем Еразмом пропасть между мало способной, коснящей, грубой «**мыслью**» и благоговейным, возвышенным внутренним состоянием человека, его «**чювствами**»[283]; выразить через видимое, посредством внешней формы или знака, понимаемых символически и иносказательно, невыразимое, заставить, согласно Зиновию Отенскому, «**ум**», «**помышления душевная**» следовать «**очесем**»[284]. Во всяком случае, теоретические размышления этих русских богословов середины XVI столетия оказываются блистательно реализованными чуть более ранней литературной практикой книжника, поведавшего о Куликовской победе.

---

[283] *Ермолай Еразм.* Моление к царю // Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л.: Наука, 1979. С. 327 (Приложения).

[284] Истины показание к вопросившим о новом учении: Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 24.

Праздник Покрова Пресвятой Богородицы на Руси[1]

Тебѣ припадающе гже. и
вѣрою кланяющеся молим
тя. радуйся бгоблаженная дво
покрове и ѡграженіе наше.
помощница в бѣдѣ сущимъ.
спсе нас не имущихъ помо-
щи. на тя бо надѣемся[1].

Давно уже никто не спорит относительно русского происхождения праздника Покрова Пресвятой Богородицы[2] и его раннего общего признания на всем пространстве Русской Православной Церкви. Научная литература отражает лишь разные мнения, касающиеся собственно истории его установления. Главным образом, конкурируют гипотеза архиепископа Сергия (Спасского), полагавшего, что праздник был установлен неизвестно кем в Киеве до 1157 г.[3], и гипотеза профессора Харьковского университета М. А. Остроумова, согласно которой, местом установления праздника был Владимир-на-Клязьме,

---

[1] Материал в отдельном виде не публиковался.

[2] Осталось не принятым наукой предположение о «константинопольском» происхождении праздника [*Георгиевский Г. П.* Русский ли праздник Покров? // Чтения ОЛДП. 1893. Год 30. Ноябрь. С. 626—639].

[3] *Сергий [Спасский], архиеп. Владимирский.* Святый Андрей, Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятыя Богородицы. СПб., 1898. С. 55—88. Позднее эту точку зрения разделяли: *Александров А.* Об установлении праздника Покрова Пресвятой Богородицы в Русской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1983. № 10—11. С. 74—78, 69—72; *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI—XIX вв. «Стихирарь месячный». СПб., 1994. С. 142; *Шалина И. А.* Реликвии в восточнохристианской иконографии. М., 2005. С. 368.

его инициатором являлся великий князь Андрей Боголюбский, и, соответственно, начало празднику положено во второй половине XII в.[4] Обе гипотезы, по справедливому наблюдению современной исследовательницы М. Б. Плюхановой, характеризуются внутренней противоречивостью обеспечивающих их фактов и аргументов[5]. Видимо, ощущая это, не занял никакой четкой позиции по вопросу об истории праздника профессор МДА Е. Е. Голубинский, признав, однако, его древность[6]. Сравнительно недавно предложена альтернативная гипотеза — «новгородская», которой пока что придерживаются только два специалиста[7]. Не могу умолчать здесь об особом научном мнении. В Национальном Художественном музее Украины хранится икона Покрова Пресвятой Богородицы (И-14), найденная некогда в Галиции и потому определяемая как памятник «галицкой иконописи». Среди искусствоведов ведутся споры о времени ее

---

[4] *Остроумов М. [А.]* Праздник Покрова Пресвятой Богородицы // Приходское чтение. 1911. № 19. С. 401—412. Этого же мнения придерживались впоследствии: *Медведева Е. С.* Древнерусская иконография Покрова: Дис. ... канд. искусствов. Рукопись. М., 1947 (Архив Ин-та археологии РАН, Р-2 № 1728); *Спасский Ф. Г.* К происхождению иконы и праздника Покрова // Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. Вып. 9. Париж: Ymca-Press, 1953. С. 138—147; *Воронин В. В.* Из истории русско-византийской церковной борьбы в XII веке // Византийский временник. Т. 26. М., 1965. С. 209—212; *Смирнова Э. С.* Живопись Великого Новгорода: Середина XIII — начало XV века. М., 1976. С. 223; *Лазарев В. Н.* Русская иконопись от истоков до начала XVI века. М., 1983 С. 59—60; *Филипповский Г. Ю.* Столетие дерзаний: (Владимирская Русь в литературе XII в.). М.: Наука, 1991; *Назаренко А. В.* Ардрей Юрьевич Боголюбский // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2000. С. 395; *Лосева О. В.* Русские Месяцесловы XI—XIV веков. М.: Памятники исторической мысли, 2001. С. 107—108.

[5] *Плюханова М. Б.* Символы и сюжеты московского царства. СПб., 1995. С. 52—62, 250—251.

[6] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1: Период первый, Киевский или домонгольский. Втор. полов. т. 2-е изд. М., 1904. С. 400—404.

[7] *Гордиенко Э. А.* «Покров» в новгородском изобразительном искусстве: Источник образования типа // Древний Новгород: История. Искусство. Археология. Новые исследования. М., 1983. С. 314—337; *Юсов И. Е.* Гимнография праздника Покрова Пресвятой Богородицы как источник изучения истории русского литературного языка: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2008. С. 11—12.

написания: указывали на 1 пол. XIII в.[8], на XIV в.[9] Однако недавно осуществленный радио-углеродный анализ иконной доски позволил сотрудникам музея отнести время ее создания к «концу XI — началу XII века» и считать ее «самой древней украинской иконой»[10]. Эта новая датировка памятника, таким образом, подтверждает более раннюю датировку праздника Покрова и, естественно, лишает оснований гипотезу о его севернорусском происхождении.

Не возьму на себя смелость с уверенностью говорить о месте установления праздника и тем более сомневаться в правоте убеждения относительно его раннего, в домонгольское время, признания на Руси. Замечу только между прочим (раз уж упомянутая икона явилась теперь главным фокусом при решении этих вопросов), что датировка иконной доски должна быть принята, на мой взгляд, лишь как условная датировка собственно иконы, то есть изображения, поскольку в данном случае важнее все-таки датировка красочного слоя; и еще: из того что икона была найдена в Галиции, вовсе не обязательно следует, что и написана она была тоже в Галиции. Но пусть об этом спорят специалисты.

Тема и проблематика предлагаемого эссе совсем иные. В общем-то ни разу еще в научной литературе не подвергались анализу факты, которые, думается, несколько приоткрывают свет на действительную

---

[8] *Миляева Л. С.* Памятник галицкой живописи XIII ст. // Советская археология. Вып. 3. М., 1965. С. 249—258.

[9] *Перцев Н. В.* Каталог реставрационных работ. СПб., 1992. С. 49—52; *Смирнова Э. С.* Живопись Великого Новгорода. Середина XIII... С. 224; *Пуцко В.* Найдавніші ікони Покрови // «Родовід». 1994. № 8. С. 33—34.

[10] *Членова Л.* Использование радио-углеродного метода для датирования произведений украинской иконописи XIII—XVI вв. Из коллекции НХМ Украины // Памятки сакрального мистецтва Волині на межі тисячоліть: питання дослідження, збереження та реставрації. Науковий зб. Матеріали VI міжнар. наук. конф. по волинському іконопису. Луцьк, 1999. С. 92—93. См. также: 1) *Членова Л. Г.* «Покров» из Восточной Галиции // Восточноевропейский археологический журнал. Вып. 3 (10), май-июнь. 2001. URL: http://archaeology.kiev.ua/journal/030501/chlenova.htm (проверено 28.02.2012); 2) Древнейшая икона Покрова // Пост Музея им. Андрея Рублева / Livejournal. 13.10.2011. URL: http://rublev-museum.livejournal.com/226974.html#cutid1 (проверено 28.02.2012); 3) *Гуцуляк О.* Русь — удел Святой Богородицы // Сайт «Центр Востока и Запада: Мезоевразийское содружество». 14 жовтня 2011. URL: http://www.mesoeurasia.org/archives/4525 (проверено 28.02.2012).

историю признания праздника Покрова русским церковным обществом.

Итак, по порядку.

Все сохранившиеся до сего дня пергаменные списки русского (или простого) Пролога за сентябрьское полугодие рубежа XII—XIII — первой трети XV в. (исключая 7 поврежденных списков и в отличие от списков южно-славянских) содержат в разделе на 1 октября небольшое «Слово на Покров Пресвятой Богородицы» (Нач.: «**В той же**[11] **день Покрова святыя Богородица. О видении святого Андрея и Епифана. Страшное и чюдное видение**...»[12]). Это небольшое литературное произведение создано было в XII в. непосредственно по случаю установления праздника[13]. Основой для него послужило переведенное с греческого на славянский язык пространное Житие Андрея Блаженного[14], конкретно главка «**О видиньи святыя Богородици Вълахернахъ**». «Слово» сохранилось в 11 списках первоначальной пространной редакции «Пролога» и в 13 списках вторичной краткой[15].

Такое постоянство, действительно, как будто бы вполне определенно указывает на общецерковное почитание в Древней Руси праздника Покрова. Однако полагаю, надлежало бы все-таки иметь в виду следующее.

В пространных Прологах означенное произведение расположено не в основном житийном разделе, приуроченном, в частности, к первому дню октября, а в учительном разделе, лишь дополняющем весь агиографический материал за октябрь, тогда как в Прологах краткой редакции оно, будучи приобщено к житийным текстам, которые читаются в первый день указанного месяца, находится

---

[11] Здесь и повсюду далее древнерусский текст воспроизводится упрощенно: подтительные сокращения раскрываются, выносные буквы вносятся в строку, специфические церковнославянские буквы заменяются буквами или сочетаниями букв современного русского алфавита, соблюдаются также правила современной пунктуации. Исключение сделано только для цитат, изъятых непосредственно из рукописного источника.

[12] *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV веков. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. С. 312—314.

[13] Там же. С. 75—76, 129.

[14] БЛДР. Т. 2: XI—XII века. СПб.: Наука, 2000. С. 330—359.

[15] *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов. С. 269—272 (Таблицы).

обычно на пятом месте, после сообщений о святых апостоле Анании, Романе Сладкопевце, Михаиле Зовийском и Домнине Солунском[16]. Это ли не является знаком подлинного отношения в Древней Руси к празднику Покрова? Иными словами, ему, по-видимому, придавалось все же второстепенное значение. Но вот в XIV в. (возможно, со второй половины) положение меняется, и, соответственно, «Слово» оказывается на первом месте, как, например, в рукописях: РГАДА, Типографское собрание № 153 (кон. XIV — перв. пол. XV в.) и РНБ, собрание СПбДА А.I.264 Т. 1 (перв. четв. XV в.)[17]. Тем не менее, позднейшие бумажные Прологи, переписываемые на Руси с XV столетия и сохранившиеся, кстати, в числе нескольких сотен, почему-то не закрепляют этой перемены. Более того, в них, в разделе на 1 октября, можно либо совсем не найти никакого указания на праздник Покрова, — например, как в рукописях из собрания Троице-Сергиевой лавры № 717 (1729) 1429 г. (л. 343—345 об.) или № 718 (1739) XVI в. (л. 541—545 об.); либо известный рассказ о видении блаженного Андрея по-прежнему находится после рассказов о выше помянутых древних святых, — например, как в рукописях из того же собрания № 725 (1728) 1562 г. (л. 68г—69в), № 726 (1727) XVI в. (л. 78 об. — 79 об.), № 727 (1726) 1632 г. (л. 112—113). Между прочим, аналогичный порядок текстов сохранен и в печатном Прологе, например, в первом издании[18]. Уместно здесь отметить, что с конца XIV в. среди русских книжников в дополнение к простой версии Пролога получает известность «стишная», сербская по происхождению, в списках которой, естественно, поначалу отсутствовали сведения о празднике Покрова Пресвятой Богородицы[19].

Так что Прологи (русские, простые) если и подтверждают широкую известность в Киевской, Северо-Восточной и Северо-Западной Руси праздника Покрова Пресвятой Богородицы, то отнюдь не позволяют говорить о его начавшемся с древности именно общецерковном в рамках митрополии и именно нерядовом почитании.

---

[16] *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов. С. 130.

[17] Там же. С. 121, 130.

[18] Пролог, первая половина (сентябрь-февраль). М., 1642 (15.XII.7150—16.XII.7151). Л. 132.

[19] *Чистякова М. В.* Текстология Вильнюсских рукописных Прологов: сентябрь-ноябрь. Вильнюс, 2008. С. 371.

Праздник Покрова зафиксирован и Русскими богослужебными книгами, и также еще с эпохи пергамена. Например, самые ранние списки Службы Покрову содержатся в «Обиходнике» РНБ, F.п.I.73, XIV в.[20] и «Псалтири с шестодневом и избранными службами» ГИМ, Синодальное собр. № 431 (325), не ранее 1340 г.[21], а самый ранний список стихир имеется в «Стихираре» РГБ, Иосифо-Волоколамское собр., № 3, кон. XIV в.[22]

При этом, однако, нельзя признать полностью верным утверждение, что «*все* (*курсив В. К.*) древнейшие стихирари включают» праздник Покрова[23]. Так, в опубликованном автором приведенного утверждения перечне рукописных «Стихирарей», в частности, относящихся к XIV — первой четверти XVI в. (№ 10—60)[24], отмечены 17 рукописей из собрания Троице-Сергиевой лавры. Поскольку все Троицкое собрание представлено теперь в электронном виде[25], правильность заявленного вывода легко проверяется. Оказалось, что на самом деле в некоторых книгах названного типа все-таки отсутствуют стихиры Покрову. Нет последних, например, как и упоминания о празднике, в рукописях № 439 (1337) рубежа XIV—XV вв. (л. 19—19 об.) и № 422 (1360) XVI в. (л. 11 об. — 12), а в рукописи № 22 (1999) 1303 г. отмечен только лишь праздник (л. 26—27). Выяснилось также, что и богослужебное последование празднику Покрова вовсе не всегда можно найти в «Служебных минеях» за октябрь (в данном случае я имею в виду только Минеи, переписанные в пределах Северо-Восточной и Северо-Западной Руси). Так, его нет в троицких рукописях № 30 (1996) рубежа XIV—XV вв.

---

[20] *Юсов И. Е.* Службы Андрею Юродивому и Покрову Пресвятой Богородицы: историко-культурные и межтекстовые связи // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2008. № 2 (32). С. 86.

[21] *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей московской Синодальной библиотеки. Отдел третий: Книги богослужебные. Ч. 1. М., 1869. С. 554—555, 567.

[22] *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым. С. 146.

[23] Там же. С. 143.

[24] Там же. С. 437—438.

[25] Сайт «Дом живоначальной Троицы». Рукописи. URL: http://www.stsl.ru/manuscripts/index.php. Низкий поклон за труды по оцифровке собрания игумену Николаю (Павлыку).

(л. 1)[26] и № 480 (504) XV в. (л. 1)[27] в отличие от всех прочих миней XV—XVI вв. из библиотеки Свято-Троицкой лавры, например, под № 481—485[28]. Замечу кстати, что Служба на Покров кажется естественно отсутствующей в Минеях молдавского происхождения[29] или же юго-западно-русского[30].

Весьма репрезентативны древнерусские пергаменные месяцесловы XI — начала XV вв. В самом деле, О. В. Лосевой изучены 190 источников[31] — это месяцесловы при «Евангелиях» (140 единицы), «Апостолах» (26 ед.), а также в составе «Обиходников» и «Часословов» (12 ед.). Так вот, во всем этом массиве (не считая 13 самых ранних, до начала XIII в., книг) лишь в 41 источнике отмечена память праздника Покрова Пресвятой Богородицы. То есть в подавляющем большинстве месяцесловов на период до начала XV в. данный праздник не отмечен. Этот факт, конечно же, можно по-разному объяснять, — в частности, тем, что источники означенного типа весьма консервативны в силу своей очень прочной связи с древнеславянской и греко-византийской архаикой. Но как бы то ни было, они, без сомнения, должны были активно использоваться в богослужебном обиходе на протяжении еще всего

---

[26] Правда, здесь есть приписка, вероятно, современная ее созданию: «А Покрову Пресвятей Богородице стихиры и канон в Богородичнике» [(*Арсений, иером., Иларий, иером.*). Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Ч. I. М., 1878. С. 39].

[27] (*Арсений, иером., Иларий, иером.*) Описание славянских рукописей... Ч. II. С. 161.

[28] Интернет-издание. Сайт Троице-Сергиевой лавры. URL:
1) http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=481&page=1;
2) http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=482&page=1;
3) http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=483&page=1;
4) http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=484&page=1;
5) http://www.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=1&manuscript=485&page=1.

[29] См., например, ОР РГБ, ф. 310 № 76, XV в. [Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собрания, с № 1 по № 579-й. М., 1870. Стб. 104].

[30] См., например, ОР Библиотеки им. Врублевских Литовской АН, LMAVB RS F19-145, XVII в. [Описание рукописей Виленской библиотеки, церковнославянских и русских / Сост. Ф. Добрянский. Вильна, 1882. С. 282]. Приношу искреннюю благодарность за справку об этой рукописи Эрике Кулешене, заведующей означенного ОР.

[31] *Лосева О. В.* Русские Месяцесловы XI—XIV веков. С. 122—126.

XV столетия, а может быть, и позднее, и уж этим одним воздействовать на сознание людей. Вероятно, вообще не исключено значительное влияние древних месяцесловов в русском обществе на представления о церковных праздниках, если принять во внимание тот пиетет, с которым относились на Руси к харатейным (то есть пергаменным) книгам. Кажется, отличным подтверждением данному выводу является знаменитая «Геннадиевская Библия», составление и переписка которой были закончены в 1499 г. В имеющемся в ней указателе евангельских чтений — «главъ» — «избраннымъ святымъ и праздникомъ», против всяких ожиданий, отсутствует чтение на праздник Покрова Пресвятой Богородицы[32], хотя обозначены чтения на все издавна отмечаемые в Православной Церкви великие недвунадесятые праздники (равно как двунадесятые, средние и малые). Уместно добавить, что, по странной закономерности, в данном месяцеслове вообще никак не учтены памятные дни славяно-русского происхождения. Применительно к древнерусским «Евангелиям», «Апостолам», «Часословам» и «Святцам», переписывавшимся со второй половины XV в., подобное исключение уже очень редкий факт. Например, Геннадиевскому указателю аналогичны месяцесловы только двух «Евангелий» из библиотеки Троице-Сергиева монастыря — № 66 (14), 1472 г. и № 68, XVI в.: во всяком случае, в них так же отсутствует покровская память (см., соответственно, л. 452 и 414).

Пищу для размышлений дают и богослужебные уставы, или типиконы, а точнее содержащиеся в них календарные разделы.

Поскольку праздник Покрова установлен в XII в., особенно важны рукописи, созданные не ранее XIII в., — прежде всего, синаксари типиконов с сохранившимися октябрьскими богослужебными предписаниями. Подобных источников немного. Всего три рукописных Устава, относящихся к традиции «Студийской» (по Горскому / Невоструеву и Мансветову), или «Алексеевской» (по Лисицыну), или «Студийско-Алексеевской» (по Пентковскому)[33]: ГИМ, Синодальное собр. № 381

---

[32] Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе. С иллюстрациями. В десяти томах. Т. 7: Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна. М.: Издат. отдел Моск. Патриархата, 1992. С. 372.

[33] *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание... Отдел третий: Книги богослужебные. Ч. 1. С. 239—276; *Мансветов И.* Церковный устав (Типик): его образование и судьба в греческой и русской Церкви. М., 1885. С. 378—397; *Лисицын М., прот.* Первоначальный славяно-русский Типикон. Историко-

(333) 1398 г. и № 382 (905) XV в., а также РГАДА, собр. Синодальной типографии № 144 (1236) втор. пол. XIV в. Любопытно, что только в последнем Уставе наличествует память Покрова Пресвятой Богородицы. Однако соответствующие ей указания содержатся здесь именно в дополнении к основному разделу памятей, приходящихся на 1 октября[34]. Думаю, данный факт можно считать квалифицирующим реальные эортологические предпочтения в сознании русских людей XIV (и отчасти XV в.). То есть его, как и показания месяцесловов, можно считать рефлексом постепенного и спорадического усвоения праздника церковным обиходом в указанный период времени. К сожалению, материала маловато. Еще большее сожаление вызывает отсутствие в научной литературе внятной информации о позднейшей рукописной истории Устава и конкретно синаксаря Студийско-Алексеевской традиции. Известные ученые описания древнерусских библиотек в этом отношении совсем бесполезны, ибо обычно лишены необходимой фиксации деталей календарного свойства. Эскизным характером отличаются и выводы исследователей, например, мнение о том, что означенная традиция, будучи с конца XIV в. вытесняема Иерусалимской[35], сохранялась в некоторых русских монастырях еще и в XVII в.[36] При этом, однако, как теперь ясно, речь должна идти об устойчивости ее именно дисциплинарных заветов[37], а не календарно-богослужебных, заметно менявшихся под влиянием автохтонных церковно-исторических реалий.

Применительно к XV—XVI столетиям вполне определенный материал предоставляют славяно-русские типиконы Иерусалимской традиции. Уставы данной группы весьма многочисленны,

---

литургическое исследование. СПб., 1911. С. 200—207; *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. Отмечаю здесь только труды, значимость которых наиболее важна для исследования данной богослужебной традиции в рамках русской церковной практики. Исчерпывающая историография по этой проблематике изложена в монографиях Лисицына и Пентковского.

[34] *Пентковский А. М.* Указ. соч. С. 184.

[35] *Дмитриевский А.* [*А.*] Богослужение в русской Церкви за первые пять веков // Православный собеседник. Казань, 1882. Вып. 12. С. 480. Согласно Пентковскому, этот процесс длился долго и не привел Студийско-Алексеевский устав к полному забвению (*Пентковский А. М.* Указ. соч. С. 216—217).

[36] *Мансветов И.* Церковный устав (Типик). С. 128—129.

[37] *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита. С. 217—219.

были очень широко распространены на Руси и отличаются разительной текстуальной подвижностью. В этом отношении особенно важны[38]: 2 редакция — переходная от Студийского (древнейшие рукописи: ГИМ, Синодальное собр. № 383 (328) XIV в. и № 384 (329) XIV в.[39]); 3 редакция, или «Око церковное», составленная преподобным Афанасием Высоцким Старшим в 1401 г. в Константинополе, компилятивная по составу (древнейшие рукописи: РНБ F. № 25 1409 г.; РГБ, собр. Н. П. Румянцева (ф. 256) № 445 1428 г.; Науч. б-ка им. Н. И. Лобачевского № 4634 1429 г.; ГИМ, Синодальное собр. № 385 (332) 1441 г. и № 386 (678) XV в.[40]), и 4 редакция (древнейшие рукописи: ГИМ, Синодальное собр. 387 (331) 1438 г., РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры № 242 (1513), перв. пол. XVI в.[41]). Содержание указанных версий Иерусалимского устава претерпело последовательную русификацию[42]. Соответственно, синаксарь, начиная со второй редакции, последовательно включает литургические предписания относительно праздника Покрова Пресвятой Богородицы[43] и вместе с тем неуклонно пополняется русскими памятями[44]. Однако, во-первых, все-таки случались исключения. Так, Покров не отмечен в Синаксарях рукописей: Румянцева № 445 (поздняя приписка в самом конце книги не в счет), Синодальной № 386 (678), Троице-

---

[38] Нет смысла в данном случае говорить здесь о 1 («Сербской»), а также о 5 и 6 редакциях Иерусалимского устава [*Мансветов И.* Церковный устав (Типик). С. 271—273].

[39] *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание... Отдел третий: Книги богослужебные. Ч. 1. С. 279 и 286.

[40] Там же. С. 288 и др.; *Мансветов И. Д.* Устав Иерусалимский и его судьба на Востоке и в землях Славянских // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1884. Ч. 34. Кн. 4. С. 524—526 (1-я пагин.).

[41] *Мансветов И. Д.* Устав Иерусалимский и его судьба. С. 532—533.

[42] *Мансветов И.* Церковный устав (Типик). С. 284—285.

[43] См., например, Уставы: ГИМ, собр. Уварова: № 645 (181), 646 (726), 650 (727), 651 (210), 654 (979) [*Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова. В 4-х частях. Ч. 2. С. 23, 26, 28, 33] или РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры: № 239 (1523), л. 77 об.; 240 (1521), л. 97 об.; 242 (1513), л. 132; 243 (1515), л. 77.

[44] К сожалению, в описаниях разных коллекций древнерусских книг сведения об Иерусалимских уставах (обычно именуемых «Церковными») недостаточно подробны, а в литературе отсутствует четкая классификация всех известных списков. Особенно это касается синаксарных разделов.

Сергиева монастыря № 241 (1512), л. 93 об. Во-вторых, статус праздника, судя по специальным символико-графическим пометам в тексте и на полях, колебался. Действительно, еще Мансветов обратил внимание на этот факт, приведя в пример Синодальные Уставы: по его наблюдению, в № 387 (331) праздник помечен как малый, в № 388 (336) и 390 (334) — как великий, а в № 389 (337) оставлен без пометы[45]. То есть с середины XV в. до середины XVI в. место Покрова в иерархии церковных торжеств не было окончательно определено. В подтверждение этого могу указать на Уставы Троице-Сергиева монастыря XVI в. № 242 (1513), 243 (1515), 244 (1514), в которых воспоминание об этом событии, согласно знаку «красный крест», отнесено к числу средних праздников второго разряда (см., соответственно, л. 132, 77, 105 об.), тогда как в Уставах XV в. № 239 (1523) и 240 (1521) оставлено без знака (соответственно, л. 77 об. — 79 и 96 об. — 98). В-третьих, богослужебные уставы в виде конкретных текстов или книг не обладали авторитетом инструкций, которым надлежит безусловно и неукоснительно следовать. Об этом сетовал в 1551 г. перед участниками Собора царь Иоанн Васильевич IV: «**И ныне бо видимъ и слышимъ кроме божественного ѹстава многия церковныя чины не сполна совершаются, не по священнымъ правиломъ и не по ѹставѹ**»[46]. Действительно, русская Церковь никакими определениями никак не ограничивала полную свободу пользования тем или иным Уставом в той или иной его редакции. Последнее, по крайней мере до середины XVII в. и даже в ограде одного монастыря (например, Троице-Сергиева), оставалось рефлексом сугубо личного выбора, а не административно организованного сверху стремления к обязательному общецерковному единству в порядке и формах богослужения[47]. Так что наличие в каком-либо древнерусском экземпляре Устава (как и в экземпляре другой богослужебной книги) указания на праздник Покрова и особенности его литургического чествования, в силу всего сказанного выше, не должно ныне восприниматься как знак непременного соответствия данных предписаний реальной богослужебной практике русской средневековой Церкви.

---

[45] *Мансветов И.* Церковный устав (Типик). С. 284—285.

[46] Стоглав // Российское законодательство X—XX веков: В 9 т. Т. 2: Законодательство периода образование и укрепления Русского централизованного государства. М., 1985. С. 268.

[47] *Мансветов И. Д.* Устав Иерусалимский и его судьба. С. 541—544.

Во всяком случае, и Прологи, и Месячные минеи, и Стихирари, и Месяцесловы, и Синаксари позволяют считать, что праздник Покрова Пресвятой Богородицы, будучи повсеместно известным на Руси, все же в разных регионах отмечался по-разному, а то и вовсе не отмечался. Очевидно, единого отношения к нему не было, и еще в первой половине XVI в. статус праздника колебался и в отношении широты его признания и в отношении его календарной иерархии[48]. Не исключено, что именно по этой причине сведения о нем отсутствуют в Месяцеслове «Геннадиевской Библии».

Выявленная выше на основании литургических источников неопределенность и неустойчивость отношения в Древней Руси к празднику Покрова подтверждается сведениями относительно истории освящения церковных престолов. Так, древнерусские летописи содержат упоминания о весьма небольшом числе существовавших в XII — первой трети XVI в. приходских и монастырских Покровских храмов. При этом возникает проблема, касающаяся самых древних по преданию церквей, посвященных Покрову, — 1) в Новгородском Зверине монастыре и 2) под Боголюбовом, в месте слияния рек Клязьмы и Нерли.

Первая церковь впервые упомянута в 1148 г., но как просто Богородичная, без каких-либо уточнений: «**в лѣто 6656 бысть дъжгь съ градомь июня въ 27, в недѣлю, и зажьже гром церковь святыя Богородиця, въ Звериньци манастырь**»[49]. Аналогично ее именуют и позднее — в статьях за 1192 (6700) и 1300 (6808)[50]. Конкретно же Покровской она названа в первый раз лишь в 1398 г.: «**Того же** (6907. — *В. К.*) **лѣта постави архиепископъ новгородчкый владыка Иоан съ своими дѣтми, с новгородци, церковь каменꙋ святыа Богородица Покровъ на Звѣринци, и свяша ю сам владыка Иоан с попы и с клиросом святей Софѣи, мѣсяца октября въ 1 день, на Покровъ святыя Богородица**»[51].

---

[48] Отмеченные колебания имели место и в XVII в. [*Дмитриевский А.* Праздник в честь Покрова Пресвятой Богородицы и величание для него // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1885. № 46. С. 312—314].

[49] Новгородская первая летопись старшего извода // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 28. Ср.: Новгородская первая летопись младшего извода // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 214.

[50] Новгородская первая летопись старшего извода. С. 40, 91.

[51] Новгородская первая летопись младшего извода // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 394.

Что же касается второй церкви, также монастырской, то первое упоминание о ней, и тоже неопределенное, относится к 1155—56 гг. и содержится в статье летописного типа «**А се князи рустии**», предваряющей текст Новгородской первой летописи в Комиссионном списке: «...**И многа чюдеса бывшя, идущемъ имъ до Володимеря, от чюдные иконы Матере Божии. И постави Єй** (Андрей Боголюбский. — *В. К.*) **храмъ на рѣцѣ Клязмѣ, 2 церкви каменны во имя святыя Богородица, и сътвори град и нарече ему имя: Се есть мѣсто Боголюбимое**»[52]. А вот первое именование подразумеваемой церкви как Покровской проникает в летопись только в XVI в.: «**В лѣто 6666** (1154. — *В. К.*). **Князь Андрей... градъ спомъ осыпа, постави ту церковь каменую Рожество святеи Богородици на Клязмѣ рекѣ, а другую Покровъ святеи Богородици на Нерли, и устрои монастырь**»[53].

Трудно с уверенностью утверждать, что отмеченные известия отражают реальный ход развития на Руси культа Покрова Пресвятой Богородицы, но очевидно, что хронологически они все же созвучны рассмотренным выше фактам из сферы богослужебной жизни, которые, бесспорно, коррелируют с означенным процессом. Здесь, кстати, уместно заметить, что вопрос о преемственности или же смене посвящения храма в случае его перестройки, когда, например, на месте старого возводился новый, специально в плане статистики, кажется, не изучался, хотя более или менее полная информация о всех православных храмах на территории бывшего СССР собрана[54]. Обычно прежнее посвящение сохранялось, но бывало все-таки, очень редко, и по-другому. Так, при царе Иване Грозном в Вологде, «на Числихе», появилась деревянная церковь во имя праведных Иоакима и Анны. Следующее деревянное строение храма возвели во второй половине XVII в., посвятив при этом главный престол празднику Покрова Пресвятой Богородицы, Иоакимо-Анновский же престол сохранился как придельный[55].

---

[52] Статьи, предшествующие Комиссионному списку // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 467.

[53] Владимирский летописец // ПСРЛ. Т. 30. М., 2009. С. 68.

[54] *Демин И.* Список посвящений православных строений // Электронный ресурс «Народный каталог православной архитектуры». URL: http://sobory.ru/names/#let207 (проверено 28.02.2012).

[55] *Миров А., Мухин А.* Государева домовая церковь. Вологда, 1995.

В летописях обнаруживаются и другие указания на церкви в честь праздника Покрова Пресвятой Богородицы:

3) В 1305 г. в Новгороде Великом, над вратами Детинца, был создан Покровский храм[56], перестроенный затем в 1389 г.[57]; 4) В 1310 г. новгородцы возвели храм Покрова на реке Дубенке[58] (основав монастырь при нем — Шилов, или Щилов[59]); 5) В 1352 г. одноименный храм появился в Пскове, в Довмонтовой стене[60], перестроенный затем в 1398 г.[61] (при нем существовал монастырь до начала 40-х годов XVI в.[62]); 6) Храм аналогичного посвящения был основан в 1383 г. в Новгородской земле, на Кукове горе, на месте чудесного явления иконы Пресвятой Богородицы «Одигитрия»[63]; 7) В 1391 г. на Софий-

---

[56] «**В лѣто** 6813. **Постави Сменъ Климовичь церковь каменнꙋ Покровъ святыя Богородица на воротѣхъ отъ Прꙋдской ꙋлицы**» [Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1. Пг., 1915. С. 252—253]. Позднее было сделано уточнение: «**на Каменномъ детинце, в Великомъ Новѣгороде**» [Летописец новгородский церквам Божиим // ПСРЛ. Т. 3. Вып. 2. СПб., 1879. С. 213].

[57] «**В лѣто** 6897... **Григорей посадникъ Якꙋновичь постави церковь каменнꙋ Покровъ святыя Богородица на вратѣхъ**» [Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. Л., 1925. С. 351].

[58] «**В лѣто** 6818... **Поставиша церковь каменнꙋ на Дꙋбенкѣ въ имя святыя Богородица Покровъ, стяжаниемь раба Божиа Олониа мниха, наречаемаго Щила**...» [Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1. С. 254].

[59] *Зверинский В. В.* Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиографическим указателем. Т. III: Монастыри, закрытые до царствования императрицы Екатерины II. СПб., 1897. С. 212 (№ 2231).

[60] «**В лѣто** 6860... **псковичи поставиша церковь святыя Богородица честномꙋ ея Покровꙋ, за Стѣною**...» [Псковская первая летопись // ПСРЛ. Т. 4. СПб., 1948. С. 191].

[61] «**В лѣто** 6906... **поставлена бысть церковь Покровъ святѣй Богородици камена, въ Домонтовѣ стѣнѣ, межи Рожествомъ и Дꙋхомъ Святымъ**» [Там же. С. 195].

[62] *Зверинский В. В.* Материал... Т. III. С. 134 (№ 1912).

[63] «**В лѣто** 6891... **явилася икона, образъ пречистые Богородица Одигитрие, въ области Великого Новагорода... И не по мнозѣ времени оттолѣ сошла невидимо да явилася... на Кꙋковѣ горѣ, и на томъ мѣстѣ поставиша церковь Покровъ**...» [Воскресенская летопись // ПСРЛ. Т. 8. СПб., 1859. С. 48. Ср.: Патриаршая, или Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 11. СПб., 1897. С. 83; «Сказание о Тихвинской Одигитрии» // *Кириллин В. М.* Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». Литературная история памятника до

ской стороне при церкви святого апостола Иакова устроен придел в честь Покрова[64]. Довольно поздно появляются еще две церкви Покрова; 8) в 1522 г. в Пскове, «у Мотыльной гридницы»[65], и 9) в 1526 г. в Новгороде Великом, в Детинце «у Иерусалима»[66]; 10) Необходимо принять во внимание и известие о возведении Покровской церкви в Савво-Вишерской пустыни в 1522 г.[67] Правда, в данном случае, вероятно, подразумевалось обновление более древнего храма, по преданию, основанного в XV в. святителем Ионой Новгородским над местом погребения преподобного Саввы[68].

Кроме того, летописцы сообщают о Покровских храмах и монастырях, находившихся за пределами Новгородской области: 11) в Твери (статья за 1375 г.[69]); 12) в Ростовской земле, «в Скорятине» (статья за

XVII в. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты. М., 2007. С. 238, 242, 246, 259].

[64] «**В лѣто 6899... повелѣ строити полаты въ той же церкви ѹ Иакова апостола надъ дверми, октября во 2 день, и придѣлъ ѹстроити Покровѹ Богородицы...**» [Новгородская третья летопись // ПСРЛ. Т. 3. СПб., 1841. С. 233. Ср.: Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 370; Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского // ПСРЛ. Т. 43. М., 2004. С. 154].

[65] «**В лѣто 7030... и моръ не преста. И паки поставиша дрѹгѹю церковь Покровъ святѣй Богородицы, рекше ѹ Мотылной гридницы. И преста моръ**» [Псковская третья летопись. Строевский список // Псковские летописи. Вып. 2. М., 1955. С. 227].

[66] «**В лѣто 7035. Бысть въ Великомъ Новѣградѣ моръ зѣло страшенъ, въ Деревской пятинѣ въ деревняхъ; и поставиша церковь древянѹю околоткомъ своимъ за олтаремъ, ѹ Иерѹсалима, пресвятыя Богородицы Покрова, во единъ день, пометнъми денгами...**» [Новгородская третья летопись // ПСРЛ. Т. 3. СПб., 1941. С. 248]. Другие летописи относят это событие к 1521 г. [Новгородская четвертая летопись. Список Н. К. Никольского // ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. Л., 1929. С. 613. Ср.: Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского. С. 216].

[67] «**В лѣто 7031... мѣсяца октября въ 1 день священа бысть церковь въ Сдвинѣ пѹстынѣ Покровъ святѣй Богородицы; тѹ и гробъ преподобнаго Савы Вишерского**» [Отрывок русской летописи // ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853. С. 281. Ср.: Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского. С. 216].

[68] *Макарий, архим.* Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. Ч. 1. М., 1860. С. 629.

[69] «**В лѣто 6883... Месяца июля на Тфери, въ церкви въ Покровѣ, предъ иконою свѣча сама ся загорѣла...**» [Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 1. С. 301. Ср.: Рогожский летописец // ПСРЛ. Т. 15.

1436 г.[70]); 13) около Устюга (статьи за 1438 и 1439 г.[71]); 14) в Суздале (статья за 1525 г.[72], здесь обитель с 1364 г.[73]); в Москве — 15) «в Садех» (статьи за 1479 и 1488 гг.[74]) и 16) «в Новом» (статья за 1531 г.[75]). Вот

Вып. 1. Пг., 1922. Стб. 110; Московский летописный свод конца XV века // ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 190].

[70] «**В лѣто 6944... Тое же весны князь Василей Юрьевичь поиде съ Устюга на великого князя, похваляся, а съ нимъ вятчяне да княжь Дмитриевъ брата его дворъ съ нимъ же; и срѣте его князь великый ѹ святаго Покрова на Скорятинѣ, въ Ростовской области...**» [Софийская первая летопись // ПСРЛ. Т. 5. СПб., 1851. С. 266—267. Ср.: Симеоновская летопись // ПСРЛ. Т. 18. СПб., 1913. С. 175].

[71] «**В лето 6947... город Устюг заложили около святого Покрова пречистыя Богородицы и монастыря**» [Устюжская летопись. Список Мацие-вича // ПСРЛ. Т. 37. Л., 1982. С. 43. Ср.: Архангелогородский летописец // Там же. С. 87].

[72] «**Лета 7034... ноября в 29 день великая княгини Соломания пострижена бысть в черници безплодия ради ѹ Рожества пречистые на Рве и нареченна бысть инока Софья. И не по мнозе отпѹстил ея князь великий в Каргополье... и оттоле переведена бысть в Девичь манастырь в Сѹздаль к Покровѹ Пречистые**» [Постниковский летописец // ПСРЛ. Т. 34. М., 1978. С. 15. Ср.: Вологодско-Пермская летопись // ПСРЛ. Т. 26. М.; Л., 1959. С. 313; Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам. Тексты и коммент. в трех томах. Т. 2: Степени XI—XVII. М., 2008. С. 314].

[73] *Зверинский В. В.* Материал... Т. II: Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 годов. СПб., 1892.С. 274—275 (№ 1066).

[74] «**В лето 6987... князь великый Иванъ Васильевичь заложи церковъ каменнѹю Ивана Златоѹстаго, а преже бывшѹю... разобраннѹю церковъ повелѣ поставити въ своемъ манастырѣ ѹ Покрова въ Садѣхъ**»; «**В лето 6996... авгѹста... 13 день, после обѣда, на девятомъ часѣ дни, загорѣся на посадѣ церковь Благовѣщение на Болотѣ, и оттолѣ погорѣло отъ града до Кѹлишки, мало не дошло до Всѣхъ Святыхъ да до Покрова въ Садѣхъ, да по Неглинѹ...**» [Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. 4. СПб., 1848. С. 152, 157. Ср.: Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского. С. 200, 208; Московский летописный свод конца XV века. С. 323]. Располагалась в Сретенском сороке Белого города примерно на месте современного дома № 2 по улице Маросейке [*Сытин П. В.* Из истории московских улиц (Очерки). 3-е изд. М., 1958. С. 270; *Кондратьев И. К.* Седая старина Москвы. М., 1997. С. 266]. При ней действительно был великокняжеский монастырь [*Зверинский В. В.* Материал... Т. III. С. 131—132 (№ 1909)].

[75] «**В лето 7039... повелѣньемъ... великого госѹдаря Василья Ивановича всеа Рѹси принесены быша двѣ иконы чюдотворные изо Ржевы на Москвѹ, преподобная Парасковгия и святая великомѹченица Парасковия, нареченная**

и все, что можно без тени недоверия найти в отдельных памятниках летописания. Очевидно при этом, что специального внимания заслуживает также хронология и топография всех летописных упоминаний собственно праздника Покрова в связи с известиями о событиях, происшедших либо незадолго до него, либо в самый его день, либо вскоре после него. Например, в летописях Киевской, Галицко-Волынской, Суздальской, Новогородской первой старшего извода, то есть в рамках периода от XII до начала XV в., праздник Покрова не упоминается ни разу; а вот в Новгородской первой младшего извода самое раннее его упоминание относится к 1399 г. и связано с Новгородом (см. выше).

Таким образом, летописи применительно к периоду от XII до XIII в. не содержат ясного указания на такую реалию, как монастырские или приходские церкви, посвященные празднику Покрова Пресвятой Богородицы (см. сообщения о храмах в Зверине монастыре и на реке Нерли), а вот применительно к периоду от начала XIV до первой трети XVI в. в них упоминается о шестнадцати подобных местах.

Вполне понятно, что летописи не исчерпывающе фактографичны, и в действительности, по-видимому, Покровских храмов было больше. Для полноты картины отмечу сведения по другим источникам.

Пятница, ветхости ради... И... госꙋдарь... велѣ починити... ихъ и церковь поставити прекраснꙋ во имя ихъ на Новомъ близъ Покрова святѣй Богородицы» [Патриаршая, или Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 13: Первая половина. СПб., 1904. С. 58]. Упомянутая здесь церковь Покрова, как очевидно, должна была находиться рядом с возведенной в 1531 г. церковью преподобной Параскевы Ржевской. Последняя, действительно, располагалась в Пречистенском сороке, у Чертольских (с 1658 г. Пречистенских) ворот, на валу, на Нарышкине дворе [*Хавский П.* Древность Москвы, или указатель источников ее топографии и истории. 3-е изд. М., 1868. С. 41—42; *Снегирев И. М.* Москва. Подробное историческое и археологическое описание города. 2-е изд. Т. 1. М., 1875. С. 49]. Правда, поблизости от нее были две церкви: одна — Сошествия святого Духа с приделом Покрова, каменное здание которой возведено было в 1699 г., иначе ее называли церковью Покрова на Грязех; другая — церковь Воскресения Христова, «что слывет Новое», на Остоженке в Киевцах на Грязи, с приделами Покрова и великомученицы Варвары, известна с 1625 г. [*Хавский П.* Указ. соч. С. 42, 86, 88—89; *Снегирев И. М.* Указ. соч. С. 47, 48, 49, 102; *Кондратьев И. К.* Седая старина Москвы. М., 1997. С. 394, 396.]. Вероятно, прежде на месте этих церквей были деревянные Покровские храмы, память о которых сохранилась в посвящении придельных престолов и один из которых определенно подразумевается в приведенной летописной записи.

Новгородская епархия: 17) Церковь 40 мучеников с Покровским приделом в самом Новгороде, на Ширкове улице, на Софийской стороне (когда возникла и упразднена, не известно)[76]; 18) Покровский монастырь на Волоке Ламском (упоминание относится к 1296 г.)[77]; 19) Покровская Кириллова пустынь на Челмозере в Каргополье (основана в XIV в.)[78]; 20) Покровский монастырь на реке Желчи под Гдовом (основан в XV в.)[79]; 21) Покровский монастырь на реке Городенке под Лугой (упоминается в 1499 г.)[80]; 22) Покровский храм в Карелии на Кижском погосте (существовал с XVI в.)[81].

За пределами новгородской земли: 23) Покровский монастырь в Хотькове под Москвой (основан в 1308 г.)[82]; 24) Покровский-Авраамиев монастырь на Чухломском озере (основан в середине XIV в.)[83]; 25) Покровский Высокий монастырь под Боровском (упоминается в XV в.)[84]; 26) Покровский Паисиевский монастырь под Угличем (основан в XV в.[85]); 27) Покровский монастырь на реке Богон под Александровом (известен со второй половины XV в.)[86]; 28) Покровский Аграфенинский монастырь на Куцком озере под Рязанью (основан в начале XVI в.)[87]; 29) Покровский Антонов монастырь во Владимирской епархии (известен с начала XVI в.)[88]; 30) Покровский (затем

---

[76] *Макарий, архим.* Археологическое описание церковных древностей в Новгороде... Ч. 1. С. 225.

[77] *Зверинский В. В.* Материал... Т. III. С. 130 (№ 1899).

[78] *Зверинский В. В.* Материал... Т. I: Преобразования старых и учреждение новых монастырей с 1764—65 по 1 июля 1890 год. СПб., 1890. С. 205—206 (№ 367).

[79] *Зверинский В. В.* Материал... Т. II. С. 277 (№ 1067).

[80] *Зверинский В. В.* Материал... Т. III. С. 130 (№ 1902).

[81] *Платонов В. Г.* Развитие иконографии «Покрова Богородицы» в искусстве Заонежья XVI—XVIII // Кижский вестник. № 7 (сб. статей). Петрозаводск, 2002. С. 140.

[82] Покровский Хотьков девичий монастырь. 8-е изд. Сергиева-Троицкая лавра, 1896. С. 4.

[83] *Зверинский В. В.* Материал... Т. II. С. 46 (№ 597).

[84] Там же. С. 118 (№ 754).

[85] Там же. С. 279—280 (№ 1074).

[86] *Зверинский В. В.* Материал... Т. III. С. 131 (№ 1905).

[87] *Зверинский В. В.* Материал... Т. I . С. 71 (№ 3).

[88] *Зверинский В. В.* Материал... Т. III. С. 16 (№1374).

Троицкий) собор в Александровой слободе (построен в 1513 г.[89]); 31) Покровский монастырь на реке Дубенке под Юрьевым (в 1521 г. уже был[90]); 32) Покровский Отмицкий монастырь на реке Тьме под Тверью (первое упоминание относится к 1524 г.[91]); 33) Покровский монастырь в Балахне под Нижним Новгородом (основание относится к первой половине XVI в.[92]).

Как видно, приходские или монастырские храмы в честь праздника Покрова Пресвятой Богородицы, будучи сравнительно редким явлением для Руси эпохи монголо-татарского ига и становления московского государства, до первой трети XVI в. были преимущественно распространены на Северо-Западе. Во всяком случае, шестнадцать из тридцати трех Покровских храмов, известных по летописным и другим источникам, находились именно в новгородской епархии. Для полноты картины следует специально отметить, что в южнорусском летописании XII—XIII вв., в частности в Галицко-Волынской летописи, совершенно отсутствуют какие-либо покровские реалии[93] (и это особенно важно в связи с новодатированной «галицкой» иконой Покрова «конца XI — начала XII в.», о которой речь шла выше); а в летописях, отражающих западнорусскую историю, храмы в честь Покрова, как и сам праздник, начинают упоминаться, и то единично, только со втор. пол. XVI в. (например, известие об основании в 1568 г. церкви Покрова в селе Вендорожи под Могилевом[94]).

Выявленная география Покровских храмов, полагаю, вполне красноречиво характеризует отличительно приязненное отношение новгородцев к празднику Покрова. Таковое выразилось не только в их последовательном интересе к Покровскому храмоздательству. Между прочим, новгородцы были до начала XVI в. еще и единственными в Русской Митрополии обладателями икон на сюжет видения святого

---

[89] *Кавельмахер В. В.* Государев двор в Александровой слободе как памятник русской дворцовой архитектуры // Памятники архитектуры древней Александровой Слободы (сб. статей). Владимир, 1995. С. 6.

[90] *Зверинский В. В.* Материал... Т. III. С. 130 (№ 1903).

[91] Там же. С. 131 (№ 1906).

[92] *Зверинский В. В.* Материал... Т. II. С. 273 (№ 1061).

[93] Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. СПб., 1908; Галицко-Волынская летопись // БЛДР. СПб.: Наука, 1997. Т. 5. С. 184—357.

[94] ПСРЛ. Т. 32: Литовсько-Білоруські літописи. М., 1975. С. 176 и др. Ср.: ПСРЛ. Т. 17: Западнорусские летописи. СПб., 1907; ПСРЛ. Т. 35: Летописи белорусско-литовские. М., 1980.

Андрея Юродивого, которые прославились чудесами. Одна такая икона пребывала в упоминавшейся уже церкви святого апостола Иакова и почиталась как чудотворная с XIII в. Впервые о ней сообщается в Новгородской первой летописи в статье за 1208 г.: «**В лѣто 6716. Приде Лазорь... повеле ѹбити Ольксѹ Събысловця на Ярославли дворѣ, и ѹбиша и́ без вины въ сѹботѹ марта въ 17... а заѹтра плака святая Богородиця ѹ святого Якова в Неревьскемь конци**»[95]. Много позднее составитель Новгородской третьей летописи уточнил: «**...въ церкви ѹ Иакова апостола, на Софийской стороне, плака святая Покровъ**»[96]. Он же поведал о другом чуде, происшедшем с этим образом в 1391 г.: «**В лѣто 6899. Бысть знамение в Великомъ Новѣгородѣ, в Болшомъ Земляномъ валѹ, на Софийской сторонѣ, в Неревскомъ концѣ: отъ иконы Пресвятыя Богородицы Покрова текоша слезы отъ обою очию октября в 1 день, на обѣдни. Архиепископъ Иоаннъ, что с Хѹтыни взятъ, повелѣ строити полаты в той же церкви ѹ Иакова апостола надъ дверми октября во 2 день и придѣлъ ѹстроити Покровѹ Богородицы. И бысть отъ христианъ пометѹ много Покровѹ Богородицы. И освятилъ ю́ владыка соборомъ освященнымъ, и ѹстави ходъ со кресты по вся годы на праздникъ Покрова Богородицы**»[97]. Вторая икона прославилась, согласно Новгородской первой летописи, в 1418 г.: «**В лѣто 6926. Знамение бысть въ церкви святѣй мѹченици Ностасьи: идяше от иконы святыя Богородица Покрова акы кровь по обѣ сторонѣ ризъ ея, мѣсяца априля 19**»[98]. Впоследствии (однако не известно с какого времени) этот образ был помещен в качестве храмового в кремлевскую надвратную Покровскую церковь и еще в XIX в. новгородцы припадали к нему как к чудотворному[99]. Важно при этом специально отметить древний обычай крестохождения на праздник Покрова с иконой из Яковлевской церкви, ибо в XVI в. означенный обычай усугубился новым крестным ходом. Как указано выше, в 1526 г. в Новгородском кремле, у Входоиерусалимской церкви,

---

[95] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. С. 50, 247.

[96] Летописец новгородский церквам Божиим // ПСРЛ. Т. 3. Вып. 2. СПб., 1879. С. 201.

[97] Летописец новгородский церквам Божиим. С. 246—247.

[98] Новгородская первая летопись младшего извода. С. 408—409.

[99] *Макарий, архим.* Археологическое описание церковных древностей в Новгороде... Ч. 2. М., 1860. С. 66; *Толстой М.* Указатель Великого Новгорода. С. 5—6.

был поставлен в один день деревянный Покровский храм. Дело это, побужденное моровым поветрием, пришлось на 21 ноября, то есть на праздник Введения Пресвятой Богородицы. Тогда же был установлен крестный ход из Софийского собора в новую церковь с определением совершать его на праздник Покрова. Порядок этот сохранялся и в XIX в., правда, после того как деревянный Покровский храм разобрали, конечным пунктом крестохождения стала каменная церковь Покрова в стене Детинца[100].

Таким образом, только в одном Новгороде и его ближайших предместьях к началу 30-х годов XVI в. имелось 8 престолов, освященных в честь праздника Покрова Пресвятой Богородицы, почитались 2 чудотворных иконы Покрова и в самый день праздника совершаемы бывали 2 крестных хода. Насколько позволяют судить источники, интерес к Покровской теме развивался здесь (и по епархии в целом) столь устойчиво и поступательно с XIV столетия, но вместе с тем до середины XVI в. был мало заметен или вовсе отсутствовал в других регионах средневековой Руси. Красноречив, думается, и тот факт, что искусствоведы при изучении соответствующего иконографического материала (относящегося, правда, только к XVI в.) пришли к выводу о преобладании в обиходе Русской Церкви в указанное время именно новгородской схемы изображения на сюжет явления блаженному Андрею Пресвятой Богородицы сравнительно с ростово-суздальской[101]. Симптоматичным также представляется, что буквально поблизости от Новгорода, на реке Ситке, с 1371 г. стоял абсолютно уникальный для русского средневековья в плане посвящения храм, — миниатюрная церковь Св. Андрея Юродивого[102] (при этом храме был монастырь — вероятно, одноименный, — не раз упоминаемый летописцами и другими источниками и упраздненный после 1764 г.[103]). Несомненно, это тоже указывает на эортологические привязанности новгородцев. Ведь, скорее всего, в их восприятии праздник Покрова

---

[100] *Макарий, архим.* Указ. соч. Ч. 1. С. 97, 110.

[101] *Пуцко В. Г.* Икона из Воскресенского Горицкого монастыря и северноруские иконографические схемы Покрова XVI в. // «Кириллов»: Ист.-краевед. альм. Вологда, 2001. Вып. 4. С. 219—237.

[102] *Макарий, архим.* Археологическое описание церковных древностей в Новгороде... Ч. 1. С. 516—520; *Петров Д. А.* Церковь Андрея Юродивого в Новгороде // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1988. С. 106.

[103] *Зверинский В. В.* Материал... Т. I . С. 74—75 (№ 15).

обладал специальной значимостью, ибо его мистико-исторический прообраз сопрягался с личностью и подвижничеством блаженного Андрея, который, согласно славянскому переводу Жития, был «словенином»[104] (так переведено греческое слово Σκύθης[105]). Однако подобная констатация, надо думать, вполне могла быть интерпретирована именно в узко локальном смысле, поскольку термины «словенин», «словенский» в древнерусской литературно-речевой практике не только означали принадлежность к славянству вообще, но подразумевали, в частности, и этногеографическое отношение к Новгороду: «И тамо живяху словени, идеже ныне есть Великий Новград» (Степенная книга), «Король чясти их Римския... помысли в собе... Великий Новгород попленити и вся грады их и люди словенские в работу к собе привести» (Московская летопись)[106]. И действительно, по данным XVII в., новгородцы считали св. Андрея своим земляком[107]. Видимо, поэтому и служба ему была составлена именно в Новгороде в конце XVI в.[108] Наконец, очень важно подчеркнуть, что здесь же созданы были две торжественных гомилии на покровскую тему — одна в середине XV в. знаменитым книжником Пахомием Логофетом (**«Слово похвально Покровꙋ пречистыа владычица нашеа Богородица и приснодевеи Марии»**[109]), другая, видимо, в первой трети XVI в. неизвестным ритором (**«Слово похвально на святый Покровъ Пречистыя Богородица и Приснодевы Мариа»**[110]). При этом весьма показательно

---

[104] Житие св. Андрея Юродивого // ВМЧ. Октябрь, дни 1—3. Стб. 80.

[105] *Срезневский И. И.* Житие Андрея Юродивого по спискам XIII в. // Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Вып. LXXXI—XC. СПб., 1879. С. 159.

[106] Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 25 (Скорынья — Снулый). М., 2000. С. 95.

[107] *Никифорова А. Ю., Пивоварова Н. В. и др.* Андрей Юродивый // Православная энциклопедия. Т. 2. С. 391.

[108] *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. М., 2008. С. 52.

[109] Великие Минеи Четии. Октябрь, дни 1—3. СПб., 1870. Стб. 17—23. Нач.: **«Понеже ꙋбо родъ человеческий обыче праздники святыхъ съ похвалами праздновати...»**. О нем см.: *Кириллин В. М.* Панегирическое наследие Пахомия Логофета // *Кириллин В. М.* Очерки о литературе Древней Руси: Материалы для истории русской патрологии и агиографии. Сергиев Посад: Изд. Московской духовной академии, 2012. С. 97—140.

[110] Великие Минеи Четии. Октябрь, дни 1—3. Стб. 6—17. Нач.: **«Сладчайшии ꙋбо въ временех весна и въ звездахъ солнце...»**. О нем см.: *Кириллин В. М.*

следующее: если Пахомий, восхваляя праздник Покрова, называет его «новым», то Аноним, прибегая к богословской, историософской, духовно-нравственной аргументации, настоятельно убеждает и призывает свою аудиторию этот праздник почитать и соблюдать.

Итак, будучи установлен в XII в., праздник Покрова Пресвятой Богородицы поначалу очень медленно и постепенно приживался в Русской Церкви, но при этом больше полюбился на Севере Руси, особенно в Северо-Западном регионе, развивавшемся в целом под культурным влиянием Новгорода. Известность праздника становится более широкой с XV в., очевидно, в ходе активной централизации русского государства, когда прежде относительно самостоятельные псковские и новгородские земли были присоединены к Москве, вместе с тем обогатив ее своими культурными традициями. Но еще в начале XVI в. к столь полюбившемуся на Севере празднику Покрова в центральных и южных регионах Московского царства относились с колеблющимся признанием. Как можно полагать, ситуация заметно меняется во второй трети XVI в., особенно после возведения в 1553—61 г. в Москве, в Китай-городе, на Рву, знаменитого Покровского собора (больше известного по посвящению одного из его приделов св. Василию Блаженному). К сожалению, статистики нет. Но, думается, в качестве вполне показательного может быть принят учет данных только по Москве. Так, в границах современного Садового кольца и близлежащих районов с означенного времени до 1778 г. возникло вслед за собором Василия Блаженного 17 приходских и монастырских Покровских храмов[111] и в дополнение к ним 9 придельных[112]. И это

Похвальное слово празднику Покрова Пресвятой Богородицы неизвестного древнерусского автора // *Кириллин В. М.* Очерки о литературе Древней Руси. С. 141—155.

[111] На Варварке, в Левшине, в Земляном городе, у Большой Смоленки, в Новодевичьем монастыре, в Кудрине, в Высокопетровском монастыре, в Красном, в Покровском, на Лыщевской горе, на Воронцовском поле, в Малой Ордынке, в Овчинниках, в Андреевском монастыре, в Новоспасском монастыре, в Даниловском монастыре, в Покровском монастыре на «Убогих домех» [Роспись московских церквей соборных, монастырских, ружных, приходских, придельных и домовых, внутрь и вне града стоящих. М., 1778. С. 12, 20, 23, 31, 43, 46, 54, 57, 65, 68, 69, 74, 76, 81, 83].

[112] В Кремлевском Архангельском соборе, в церкви св. Иоанна Богослова «под Вязом», в церкви Николы Чудоявленного на Арбате, в церкви св. Иоанна Предтечи у больших Колымажных конюшен на Ленивом Торжке, в церкви

на сравнительно небольшом пространстве. Что же касается Русской Православной Церкви в целом, то весьма возможно, что тенденция развития покровского храмоздательства в масштабе всей ее территории все же может быть описана в сколь-нибудь пропорционально соотносимых цифрах.

«Помѧни на̑ въ свои̑ млтва̑. гже̑ дво̑ бцѣ. да не погыбнемъ за ѹмноженїе̑ грѣхъ нашини̑хъ. покрыи на̑ ѿ всѧкого зла. и лютыи̑ напастен. на тѧ ѹбо ѹповахомъ. и̑ твое̑го покрова празни̑къ. чтѹще тѧ величае̑»[113].

Живоначальной Троицы в Зубове на Пречистенке, в церкви Воскресения Христова на Успенском вражке, в церкви Живоначальной Троицы у Сухаревой башни, в церкви Сошествия Св. Духа в Толмачах, в церкви Живоначальной Троицы в Шаболовке [Роспись московских церквей... С. 3, 11, 25, 27, 34, 54, 70].

[113] Тропарь из службы празднику Покрова [Рукописная Служебная минея за октябрь, XV в. (РГБ, ОР, ф. 304.I, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 481, л. 5)].

АРХЕОГРАФИЯ, ЭДИЦИОННЫЕ ОПЫТЫ

«Пролог» в исследованиях Л. П. Жуковской[1]

К изучению славяно-русского Пролога Л. П. Жуковская обратилась, по-видимому, во второй половине 1970-х гг. Во всяком случае, уже в мае 1979 г. на международном симпозиуме в Салониках она изложила первые результаты своей работы. Речь тогда шла о проблемах текстологии Пролога и методе его исследования. Имея в виду лингвотекстологические задачи, Л. П. Жуковская избрала для себя и обосновала тогда как наиболее плодотворный метод «зондирования», т. е. принцип преднамеренного выбора «отдельных сюжетов» Пролога «в пределах определенных дат» и их сравнительно-сопоставительного анализа на материале большого числа списков. С тех пор Пролог оставался в поле зрения исследовательницы более десятилетия. Л. П. Жуковская за это время просмотрела в отечественных и зарубежных книгохранилищах свыше 600 списков Пролога, главным образом сентябрьской половины, и опубликовала с 1982 по 1991 г. 12 статей[2]. В последних она обнародовала наблюдения над некото-

---

[1] Материал опубликован: «Пролог» в исследованиях Л. П. Жуковской // Румянцевские чтения: Материалы научно-практич. конф. по итогам научно-исслед. работы РГБ. Ч. 2. М., 1996. С. 40—44.

[2] *Жуковская Л. П.* К вопросу о южнославянском влиянии на русскую письменность (Житие Анисьи по спискам 1282—1632 гг.) // История русского языка: Исслед. и тексты. М., 1982. С. 277—287; *Она же.* О южнославянском влиянии XIV—XV вв. (На материале проложного Жития Евге-

рыми проложными текстами византийского, западнославянского, южнославянского, древнерусского и средневекового русского происхождения, а также высказала соображения относительно истории Пролога в целом.

Что касается истории Пролога как такового, то специально этой сложнейшей и недостаточно исследованной проблемой Л. П. Жуковская не занималась. В своих статьях она касалась ее попутно, бегло и в общих выражениях. Высказывания эти во многом согласны с тем, что науке известно. Так, Л. П. Жуковская признавала существование двух основных разновидностей Пролога — нестишной и стишной. Из нестишных Прологов она распределила по изводам списки первой редакции, более ранней и краткой, и второй редакции, более

нии) // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 26—59; *Она же.* О якобы датированных списках стишного Пролога XV в. (Троицкое собрание ГБЛ) // История русского языка: Памятники XI—XVIII вв. М., 1982. С. 74—121; *Она же.* Текстологическое и лингвистическое исследование Пролога (избранные византийские, русские и инославянские статьи) // Славянское языкознание. IX Междунар. съезд славистов. Киев, сент. 1983. М., 1983. С. 110—120; *Она же.* Стостишие Евгении в Прилепском Прологе конца XV века // Прилози, IX, 2. Македонска академија на науките и уметностите. Отд. за лингвистика и литературна наука. Скопје, 1984. Посебен отпечаток; *Она же.* Возраст Веры в Прологе // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 149—150; *Она же.* Списки Пролога Государственного архива Калининской области и их использование для истории русского языка // Среднерусские говоры: Межвуз. темат. сб. науч. трудов. Калинин, 1986. С. 96—116; *Она же.* Грецизация и архаизация русского письма 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI в. (Об ошибочности понятия «второе южнославянское влияние») // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 144—176; *Она же.* Двести списков XIV—XVII вв. небольшой статьи как лингвистический исторический источник (Статья Пролога о построении церкви во имя Георгия Ярославом Мудрым) // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность: Сб. науч. трудов. Киев, 1987. С. 33—63; *Она же.* Повторяющиеся статьи Пролога как лингвистический источник (На материале статьи Василия Великого «О пьянстве») // История русского языка и лингвистическое источниковедение. М., 1987. С. 98—108; *Она же.* Ранняя редакция древнерусского Пролога // Тезисы докл. и сообщ. конф. по итогам науч.-исслед. работы Гос. б-ки СССР им. В. И. Ленина за 1988 г. М., 1989. С. 106—108; *Она же.* Проложное житие Афанасия и Кирилла Александрийских (Наблюдения над текстом и языком списков) // Источники по истории русского языка XI—XVII вв. М., 1991. С. 60—72.

поздней и пространной. Между прочим, по целостности охвата и конкретизации материала такая работа была осуществлена впервые. Кроме того, по предположению Л. П. Жуковской, существовала еще одна, «не дошедшая до нас древнерусская редакция Пролога», предшествовавшая «созданию 1 и тем более 2 редакций» и возникшая «не ранее 2-й трети XII в.». Размышляла исследовательница и об источнике и времени появления архетипа Пролога. Таковой, как она полагала, был включен в состав славяно-русской книжности на рубеже X—XI вв. в результате перевода в Киеве «на древнерусский язык» Менология императора Василия II, греческий оригинал которого попал на Русь через сестру последнего и жену князя Владимира Святославича Анну. Замечательно, что это предположение почти совпадает с мнением архиеп. Сергия (Спасского), А. И. Соболевского и В. А. Мошина, которые относили перевод Менология ко времени не позднее начала XII в.[3]; в результате, по их мнению, появился так называемый Синаксарь, послуживший впоследствии основой для развития Пролога. К сожалению, будучи более смелой и конкретной относительно датировки архетипа Пролога и обстоятельств его появления, Л. П. Жуковская в своих статьях никак не отождествляла его с Синаксарем. Нельзя не отметить еще одной важной догадки исследовательницы касательно начальной истории Пролога. Сопоставляя списки его нестишной редакции в плане их помесячного состава и языка, она пришла к выводу, что созданная на Руси «несохранившаяся древнейшая редакция древнерусского Пролога» (или его архетип) затем, «скорее всего в XII в.», была перенесена к южным славянам. В свете истории славяно-русской книжности и культуры вообще эту догадку трудно недооценить, ибо она позволяет и глубже, и шире, и менее однозначно представить картину действительных обстоятельств межславянского культурного общения и, в частности, место и роль в этом общении Древней Руси. Очевидно, наряду с южнославянским влиянием на Русь в домонгольскую эпоху имело место и русское влияние на южных славян. И жаль, что Л. П. Жуковская не дала культурологического развития своим предположениям о предыстории славяно-русского (а вернее, русско-славянского) Пролога. Исследование списков стишного Пролога также не увлекло Л. П. Жуковскую в область его истории вообще. Она ограничилась лишь констатацией

[3] *Фет Е. А.* Пролог // СККДР. Вып. 1 (XI — перв. пол. XIV в.). Л., 1987. С. 377.

связи его русских списков «с южнославянскими странами» — на это указывают «данные орфографии». Что же касается двустиший, предваряющих статьи стишного Пролога, то они, по мнению исследовательницы, восходят к византийским «двустишным синаксарным эпиграммам».

Главный интерес Л. П. Жуковской при изучении различных списков Пролога составляла текстология и проблема так называемого второго южнославянского влияния. В связи с этим она ввела в научный оборот значительное число списков Пролога — как нестишных так и стишных, «многие из которых со времени поступления» в архивы «ни разу не просматривались учеными», и «подавляющее большинство» этих списков «ранее было известно лишь самим хранителям рукописных собраний», причем нередко даже с неверной характеристикой их содержания. Вместе с тем исследовательница специально опубликовала и тщательно проанализировала несколько проложных статей; это Житие мученицы Анисии (30 дек), Житие преподобномученицы Евгении (24 дек), Житие преподобномученицы Анастасии (29 окт. и 22 дек.), Житие святителей Афанасия и Кирилла Александрийских (18 янв.), поучение «о пьянстве» Василия Великого (17 и 24 мая, 27 июля), сказание о построении церкви св. Георгия в Киеве (26 нояб.). Кроме того, она рассмотрела ряд имеющихся в Прологах датированных записей, относящихся ко второй половине XIV — 30 гг. XV в. Собственно проложные тексты Л. П. Жуковская публиковала по разным редакциям и по спискам разных изводов. В этом отношении наиболее повезло Житию Евгении. Исследовательница обращалась к нему несколько раз: в составе древнерусских нестишных Прологов она выявила две редакции этого Жития и опубликовала их в сравнении с болгарским и сербским списками; редакцию стишного Пролога она опубликовала по древнерусскому списку; наконец, она выявила особую редакцию Жития Евгении — «стиховую», или «Стостишие», и публиковала ее трижды — по болгарским, сербским и древнерусским спискам.

Лингвотекстологическое сопоставление проложных повествований по спискам XIII—XVI вв. дало основания Л. П. Жуковской для пересмотра устоявшегося в отечественной медиевистике представления о «втором южнославянском влиянии» на русскую письменность рубежа XIV—XV вв. Прежде всего исследовательница показала, что хотя данное представление и восходит к высказываниям «выдающихся ученых прошлого» — И. И. Срезневскому, А. И. Соболевскому

и М. Н. Сперанскому, но до сих пор не ясно, на каком же конкретно материале они базировались, «на какие сферы и как были направлены» их наблюдения и «что осталось вне поля» их зрения. Рассматривая со своей стороны проблему «второго южнославянского влияния», Л. П. Жуковская, во-первых, четко различала древнерусские списки древнерусских оригиналов и древнерусские списки южнославянских оригиналов; во-вторых, само «влияние» она квалифицировала как «такое состояние, когда при переписывании древнего русского оригинала русский писец начинает применять приемы и законы южнославянской письменности». Сопоставительное изучение графики и орфографии разновременных списков отдельных повествований Пролога привело исследовательницу к результатам, не согласующимся с мнением названных филологов. Л. П. Жуковская установила, что для древнерусских рукописей XIV — первой половины XV в. характерна именно русская орфография; последняя, «хотя и не была зафиксирована в каком-либо грамматическом сочинении, но совершенно отчетливо проявляется... и поэтому может быть восстановлена и описана». Лишь со второй половины XV в. (но не со 2-й пол. XIV в., как считал, например, А. И. Соболевский) нормы этой орфографии начинают разрушаться, «русские писцы... перестают стремиться приспособить письмо к своему живому произношению», в XVI в. в древнерусских рукописях «уже обнаруживаются особенности орфографии», которые как раз и «принято связывать с нормами южнославянской письменности». Следовательно, этот процесс, по определению Л. П. Жуковской, «грецизацию и архаизацию русского письма... по древнерусским и старославянским образцам XI в.», никак нельзя связывать с великотырновской школой патриарха Болгарского Евфимия и деятельностью митрополита Московского Киприана. Исследовательница предположила, что он отражал позднейшую озабоченность русских людей «идеей общеславянского православного единства» и формирование церковно-государственной концепции «Москва — третий Рим».

Работая с Прологами, Л. П. Жуковская оставила также ряд частных наблюдений по археологии, палеографии и кодикологии рукописей. Обычно она уточняла датировку отдельных списков, обстоятельства их появления и связь с той или иной местной книжной традицией. Показателен, например, анализ трех Прологов из собрания Свято-Троицкой Лавры ОР РГБ — № 715, 717 и 720. Прежде всего Л. П. Жуковская доказывает, что «прямые даты, под которыми

числятся» эти рукописи в Описании Арсения и Илария, — 1429 и 1469 гг. — «не могут считаться действительными датами их написания». Анализ бумаги рукописей по филиграням, понтюзо и вержерам, анализ почерка, разлиновки, заставок и инициалов позволили исследовательнице, во-первых, установить взаимную связь означенных книг как составляющих вместе «полный годичный цикл проложных текстов», во-вторых, датировать их первой половиной XV в. Относясь по редакции к стишному Прологу (кстати, это Арсением и Иларием не было показано), они из русских списков последнего «являются, возможно, самыми ранними», Л. П. Жуковская обратила внимание также на необычность их помесячного состава: они — ни полугодовые, ни квартальные Прологи. Так, Трц-717 содержит чтения за июнь—октябрь, Трц-715 — за май—март, Трц-720 — за ноябрь — февраль. Традиция таких необычных Прологов, как выясняет исследовательница, довольно долго сохранялась в Троице-Сергиевом монастыре. Например, с Трц-717 по составу сходна рукопись XVI в. Трц-718, а с Трц-720 — рукописи также XVI в. Трц-721 и Трц-722.

Итак, вклад Л. П. Жуковской в изучение Пролога — этого замечательного, но привлекавшего внимание весьма немногих ученых, памятника древнерусской книжности — несомненно значителен, выводы свежи, во многом революционны и перспективны, причем не только в плане исторической лингвистики, но и в плане истории русской книжности и литературы и — шире — в плане славянской средневековой культуры вообще.

Три «Служебника» XIV в. из рукописных собраний Российской Государственной библиотеки[1]

Кажется, в 1996 или 1997 г. в Секторе рукописных книг Отдела рукописей РГБ, по инициативе заведующего сектором доктора исторических наук И. В. Левочкина, началась коллективная работа над изданием альбома или каталога, посвященного древнейшим манускриптам русского происхождения из рукописных собраний РГБ. К сожалению, этот прекрасный проект не удалось осуществить. Однако все же некоторые усилия были предприняты и результаты последних сохранились. Так, мною, поскольку и меня привлекли к этой работе, были сделаны описания нескольких древнерусских манускриптов XIV—XV вв. В частности, наряду с прочими книгами мне довелось описывать три «Служебника». Вероятно, так было угодно Господу, чтобы сделанное при этом столь промыслительно не осталось втуне и чтобы выпал, наконец, удобный повод для обнародования составленных мною тогда археографических эссе. И я счастлив теперь, что могу именно таким образом — итогами работы в согласии с замыслом глубоко чтимого мною Ивана Васильевича — отметить его славный юбилей! Пусть это будет моим скромным поздравлением замечательному Ученому, Учителю и Другу.

Поскольку задуманное издание предполагалось как научно-популярное и иллюстрированное, постольку принято было решение отойти от традиционной схемы описания рукописей, дабы представить неискушенному читателю книжное наследие Древней Руси доступно и, главное, наглядно и целостно. Вот что лично у меня получилось.

---

[1] Материал опубликован с тем же заглавием в сб.: От аза до ижицы. Сборник научных статей в честь 70-летия доктора исторических наук Ивана Васильевича Левочкина и в связи с 45-летием научно-педагогической деятельности. М., 2004. С. 67—74.

I. «Служебник» из собрания Н. П. Румянцева (Ф. 256), № 399[2].

Содержит чинопоследования Литургии святителя Иоанна Златоуста, Вечерни и Утрени, а также прокимны Литургии — воскресные и дневные на 8 гласов (включая стихи-припевы к прокимнам и аллилуарии). При этом собственно чинопоследования воспроизведены не полностью: переписаны, главным образом, молитвы священника («попа»), молитвы же или возглашения диакона и песнопения хора отмечены преимущественно только начальными словами; дополнительно к этому даны и некоторые пояснения к священнодействиям. Что касается структуры (или сценария) последований, то она в общем тождественна современной богослужебной практике. Но в составе и содержании отдельных текстов рассматриваемый «Служебник» отличается от современных печатных. Прежде всего, это имеет отношение к редакции самих текстов: различие иной раз весьма заметно. Однако более поражает то, что в данной рукописи имеются молитвословия, которые в печатном «Служебнике» либо заменены другими, либо читаются применительно к иным моментам богослужения. Особенно показателен в этом отношении чин Литургии. Многие из составляющих его текстов ныне неизвестны. Это:

1. Три молитвы иерея, готовящегося к службе: а) «Владыко Гн҃и, Іс҃е Х҃те, не хотѧ смерти грѣшникомъ...», б) «Владыко Гн҃и, Іс҃е Боже мои. Нн҃ѣ приступити хотѧщіе...» и в) «Гн҃и Іс҃е Х҃те, Ѿверзи оустнѣ мои на молбу и просвѣти очи сердца моѥго ꙗко пришелечь ѥсмь азъ на земли...» (л. 1 об. — 6 об.)[3].

2. Псалом 25-й на Херувимской песни во время каждения после ектиний и молитв о верных (л. 16 об.)[4].

---

[2] *Востоков А. (Х.)* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. С.604–605; *Майкова К. А. и др.* Собрание Н. П. Румянцева. Ф. 256: Дополнения и уточнения к описи А. Х. Востокова «Описание...» (СПб., 1842) и описание художественных украшений рукописей. М., 1975—1977. Машинопись. С. ?

[3] Кстати, молитвы *а* и *б* встречаются в древнейших «Служебниках», например, в Синодальном № 605 XII в., причем первая иногда предваряется пояснением «егда облачится» или подобным, как в Синодальном № 600 XIV в. (*Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3: Книги богослужебные. Ч. 1. М., 1869. С. 1, 35. № 342, 348).

[4] Теперь читается 50-й псалом. 25-й же псалом в современной литургической практике читается священником по облачении перед началом проскомидии.

3. Тайная молитва иерея во время пения ликом «Верую» — «Гн҃и Іс҃е Хс҃те, любви творце и дателю рабомъ твоимъ...» (л. 20)[5].

4. Ряд молитв после возгласа «Святая — святым», связанных с причащением литургисающих: а) «въ прѣломленьи» — «Познаста оученика Га҃ въ преломлении хлѣба...», б) «преже причастꙗ» — «Въ множьствѣ грѣховъ моихъ не ѿверзи мене, Владыко человеколюбче...», в) «комкати хотꙗще» — «Да же ми, Гн҃и Іс҃е Хс҃те, избавителю рода человеческаго, ст҃ое твое тѣло...», г) «вземъ тѣло» — «Тѣло и кровь, юже приꙗ, Владыко ст҃ыи, даже да не будеть мнѣ въ грѣхъ...», д) «попа за сѧ» — «Бꙋди мнѣ. Гн҃и, ѿпꙋщение грѣховъ, идѣже чиста вышла сꙋть сщ҃енꙗ...» (л. 26 об. — 28)[6].

5. Молитва «потребити хотꙗще» — «Гн҃и Бе҃ наш, в семь второмь олтари ꙗвисѧ намъ, въ ст҃омь твоемь мысленемъ Сионѣ...» (л. 29 об.).

6. Молитва заключительная (отпуста ?) — «Гн҃и Бе҃ наш, прими оумиленую сию нашю службу, ꙗко рабѣ недостоинѣ суще...» (л. 29 об. — 30).

В плане содержания рассматриваемый «Служебник» интересен также конкретикой исторической информации. Так, молитва священника об усопших на Евхаристическом каноне включает имена «новгородъчкыхъ» архиереев — от «Акыма» до «Моисѣѧ» (л. 23). На этом основании А. Х. Востоков справедливо полагал, что «Служебник сей писан в Новгороде или в области Новгородской» и что «он не старее 1362 г., в котором скончался архиепископ Моисей, и не новее 1389 — года смерти преемника его Алексея: иначе и сего последнего включили бы в помянник»[7]. Кроме того, судя по ектеньям, в которых поминаются только «князь наш имѧрек» и «архиепископ наш имѧрек», можно предположить, что «Служебник» предназначался для богослужения именно в мирской, приходской церкви, но не в монастырской: в последнем случае в нем имелись бы прошения об *обители, архимандрите* или *игумене*. Вместе с тем краткость «Служебника», избранность его состава указывают как будто на то, что он принадлежал довольно богатой церкви, в которой имелся достаточный набор бого-

---

[5] Опубликована по Синодальному описку № 598 XIV в. В «Требниках» надписывалась как «молитва въ любовь еже есть миръ» (*Горский А. В., Невоструев К. И.* Указ. соч. С. 21—22, № 345).

[6] Молитвы *в* и *д* есть в древнейших «Служебниках». Опубликованы по списку Синодальному № 605, но любопытно, что «на греческом» они не обнаружены (*Горский А. В., Невоструев К. И.* Указ. соч. С. 4, № 342).

[7] *Востоков А. (Х.)* Указ. соч. С. 605.

служебных книг, в частности чинопоследования Литургии святителя Василия Великого и «Прежде освященных Даров» (Григория Великого), а также «Минеи», «Чиновники», «Требники» и т. п., так что не было нужды составлять более полный «Служебник» и при этом во всей полноте переписывать каждый чин. Так это или нет, но определенная взаимосвязь состава и содержания «Служебников» с местом их использования и укомплектованностью конкретной библиотеки действительно наблюдается на множестве примеров[8].

Итак, рассматриваемый «Служебник» написан во 2-й половине XIV в. Он небольшого формата, *карманного*, — 166 × 120 мм. Материалом служит пергамен, довольно тонкий, но с некоторыми дефектами естественного и технического происхождения — дырами и неровными краями. У первых 5-ти листов, внизу по внешнему краю, оторваны углы. На л. 1 и 2 из-за этого частично утрачен текст. У л. 1 оторван также и верхний угол с внешней стороны. В блоке 45 л., пронумерованных в верхнем правом углу карандашом, но первоначально было 46: недостает одного между 22 и 23 л. Весь блок собран из 6 тетрадей, при этом в первой изначально было 6 л., в остальных по 8, лишь в 4-й отсутствует уже отмеченный лист. Тетради не пронумерованы.

Текст писан в один столбец по предварительной разлиновке. Высота разлиновочной рамки 109 мм, ширина колеблется от 77 до 90 мм, расстояние между линиями строк 8—9 мм. Внутреннее поле — 14—17 мм, внешнее — 15—30 мм, верхнее — 15—20 мм, нижнее — 28—38 мм. По внешнему краю листов сохранились проколы от разметки под разлиновку.

Письмо — устав одной руки. Высота букв 5 мм. Количество строк колеблется: 15 на л. 1—6 об. и 19—45, 14 — на л. 7—18 об. Чернила двух цветов: черные на л. 1—6 об. и 16—45, бурые — на л. 7—16. Наряду с ними при написании начальных букв выделяемых слов используется и киноварь. Кроме того, в рукописи имеются инициалы. Ими начинаются почти все молитвы, текст которых воспроизведен полностью. Инициалы разной величины, выписаны хотя и твердой рукой, но мало изобретательной. При передаче текстов молитв Утрени — 2-й, 4-й и 5-й инициалы, соответственно, Ѿ, Ѿ и Ꙋ отсутствуют, несмотря на отведенное под них место (л. 36 об., 37 и 38 об.). Выписаны иници-

[8] *Розов Н. Н.* Русские служебники и требники // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 2. Ч. 2. М., 1976. С. 322—324.

алы с использованием элементов плетения и растительного орнамента, а также сочетания красок (киноварной, желтой, зеленой) и бурых чернил. На л. 1 об. имеется фигурная, антропоморфная, с орнаментальным плетением заставка. Назнаменована она тонким пером и бурыми чернилами и затем частично раскрашена — киноварью и зеленой краской. По определению А. Х. Востокова, — это «узорная заставка, состоящая из двух человеческих уродливых фигур, переплетенных как бы змеями»[9].

Переплет книги современен ее написанию. Доски — 170 × 120 × 13 мм — без желобка по торцам, обрезаны вровень с блоком и обтянуты довольно гладкой и тонкой кожей; кожа без тиснения, крашена в темно-коричневый цвет, к доскам прикреплена с тыльной стороны деревянными гвоздиками (почти все они сохранились). Изнутри доски не оклеены, к корню блока привязаны посредством двух ременных плетей и двух капталов, которые прошиты и переплетены одноцветной пеньковой нитью. Некогда крышки переплета стягивались ремешком, который набрасывался на шпинек в торце верхней крышки, но ни тот, ни другой не сохранились. В целом переплет типичен для новгородской книжной традиции, а по внешним признакам может быть отнесен к разряду обиходных.

Вообще сохранность рассматриваемого «Служебника» неплохая. Текст везде читается хорошо. Исключение составляет лишь помянная роспись на лицевой стороне 1 листа. Она писана полууставом, по-видимому, в конце XIV или в XV в., но сильно стерта, так что прочесть можно только отдельные имена: «**Моснта**... **Исаа**, **Еремиа**... **Давида**... **Власа**... **Федора**... **Епифимъа**, **Савы**... **Арьсеньа**, **Ефрѣма**... **Оминѧ**... **Ивана Кущника**... **Софьа**...». Указанные Востоковым имена «Арона, Бориса, Глеба, Юрьга, Михаила, Матфея и Медоста»[10] теперь, к сожалению, не просматриваются.

«Служебник» хранит довольно поздние приметы использования. Так, на обороте последнего — 45-го — листа имеются две записи бурыми однородными чернилами: первая — «писанъ 1359» — стилизована под устав; вторая, ниже — «***Отца Тихана Господина***...» — скорописью XVIII в. На внутренней стороне нижней крышки также бурыми чернилами и скорописью XVIII в. — запись: «***Сей Служебникъ писанъ пред смертню святаго Моисея Архиепископа Новго-***

---

[9] *Востоков А. (Х.)* Указ. соч. С. 605.

[10] Там же.

родскаго лта 1355». На л. 3—5 по нижнему полю незаконченная владельческая помета скорописью: «*Сия книга выше...*». На внутренней стороне верхней крышки переплета — наклейка с экслибрисом графа Н. П. Румянцева и № 399.

II. «**Служебник**» из собрания Н. П. Румянцева (ф. 256), № 398[11].

Без начала. Текст начинается со слов из заголовка: «(Васи)**лии, Григории, Іωанъ Златооустыи. Чинъ херотониꙗ. Сирѣчь сщеныи оуставъ Бесѣдьныꙗ службы**». Далее воспроизведены чинопоследования Литургий Иоанна Златоуста, Василия Великого и «Преждеосвященных Даров». Кроме этого, «Служебник» содержит последования Утрени, Вечерни (обычной) и Вечерни в день Пятидесятницы («**на преклонениѥ колѣномъ**»), великого освящения воды («**чин на Богꙗвлениѥ**»), а также отдельные молитвы из последований перед причастием больного, из заупокойной службы («**понахиды**»), аллилуарии воскресные и дневные, наконец заамвонные молитвы праздников. Таким образом, в «Служебнике» наряду со статьями, характерными для литургической книги именно такого типа, имеются и статьи особые — из «Требника». Полностью здесь переписаны только молитвословия священника, прочие же тексты (ектеньи, возгласы и т. п.) отмечены лишь начальными словами. Структурно все чинопоследования в общем тождественны современному строю богослужения. Однако некоторых молитв ныне, в печатных «Служебнике» и «Требнике», уже нет. Так, к числу таких утраченных текстов относятся:

1) В Литургии Иоанна Златоуста молитва по входе в церковь во время облачения («**ѡболкъсѧ**»): «**Владъко Гн, Бе Вседержителю, не хотѧ смерти грешникомь...**» (л. 1 об. — 6 об.), — читающаяся и в Служебнике Румянцевском № 399. Кстати, сравнительно с последним в рассматриваемом «Служебнике» чин данной Литургии по составу текстов, за исключением указанной молитвы, тот же, что и в современном печатном.

2) В Литургии Василия Великого молитвы: а) «**над кадилом**» — «**Гн Бе нашь, приимыи Авелевы дары...**» (л. 47 об. — 48)[12]; б) «**надъ дары не**

---

[11] *Востоков А. (Х.)* Указ. соч. С. 604; *Майкова К. А. и др.* Собрание Н. П. Румянцева. Ф. 256: Дополнения и уточнения к описи А. Х. Востокова «Описание...». С. 85.

[12] Между прочим, известно, что данная молитва происходит из литургии Апостола Иакова (*Горский А. В., Невоструев К. И.* Указ. соч. С. 23, № 345).

покрыв»: «Гн҃и Іс҃е Х҃сте, хлѣбе животьныи, преложивыися за мирьскыи животъ...» (л. 48 об. — 48а); в) «трестому»: «Ѻте стыхъ, Бе҃ нашь, единъ стъ и въ стыхъ почиваѩи...» (л. 48а—50). Все три молитвы имеются также в «Служебнике» Синодальном № 598. XIV в.[13]; г) «за амбономъ»: «Владыка Гн҃и, Іс҃е Х҃сте, Спасе нашь, сподобивыи ны своеѩ славы обьщьникомъ быти причащеньемь животворѧщихъ таинъ...» (л. 89 об. — 91).

3) В чине Вечерни пятая светильничная молитва: «Благословенъ еси Гн҃и Бе҃, въседержителю, съвѣдыи оумъ человечь...» (л. 127—128), — встречающаяся и в других «Служебниках» XIV в., например, в Румянцевском № 399 и в Синодальном № 603 митрополита Киприана[14].

В рассматриваемом «Служебнике» есть и другие, забытые ныне молитвословия, они содержатся в последованиях великого освящения воды, перед причастием больного, панихиды (л. 164—168, 177—178 об., 182—186 об.). Особо следует отметить заамвонные молитвы — «на Пасху», «в недѣлю» и «на Рожество Христово» (л. 189—193 об.). Они свидетельствуют о том, что по сравнению с современной богослужебной практикой в Древней Руси имелось большое разнообразие текстов этого типа.

«Служебник» создан, по-видимому, в конце XIV в. Формат его не велик, — 168 × 123 мм. Материалом служит пергамен хорошего качества, тонкий и белый, почти лишенный дефектов. В блоке 193 листа, пронумерованных в XIX в. чернилами и пером в верхнем правом углу, и 25 изначально пронумерованных по нижнему полю тетрадей, в каждой из которых по 8 листов. Исключение составляют лишь тетрадь ·А҃· — в ней утрачен 1-й лист, титульный, и тетради ·КД҃· и ·КЕ҃· — с самого начала в них было, соответственно, по 5 и 6 листов.

Текст писан в один столбец по предварительной разлиновке. До л. 188 об. проколы под разметку для разлиновки отсутствуют, ширина рамки 82—85 мм, включая и полосу в 7 мм, отмеченную еще одной вертикальной линией и предназначенную для инициалов и заглавных букв (впрочем, пространство это соответствует своему назначению только на оборотах листов: с лицевой стороны листов оно оказывается с правой стороны, то есть в конце строки); высота рамки 114—117 мм, расстояние между линиями строк — 10—11 мм. Внутреннее поле — 16—20 мм, внешнее — 20—27, верхнее — 12—16 мм, нижнее —

[13] *Горский А. В., Невоструев К. И.* Указ. соч. С. 23, № 345.

[14] Там же. С. 18, № 344.

33—35 мм. От л. 189 до л. 193 об., по их внешнему краю сохранились проколы под разметку для разлиновки: вероятно, технология последней была иной; ширина рамки — 85—87 мм, высота — 120—122 мм, расстояние между линиями строк — 9—10 мм. Внутреннее поле — 13—14 мм, внешнее — 22—23, верхнее — 16—17 мм, нижнее — 24—26 мм.

Письмо уставное, двух почерков одной школы. Первый писец работал над текстом от начала до л. 188 об.: высота букв у него 5 мм, количество строк — 12, а чернила он использовал бурые. Вторым мастером переписан текст на л. 189—193 об.: здесь высота букв 4 мм, количество строк — 14, а чернила черные. Расстояние между буквами у обоих писцов одинаковое — от 0,5 до 1,5 мм, равны они и по искусности.

Рукопись сравнительно богато украшена. На л. 47 об., перед началом Службы Василия Великого, имеется фигурная тератологическая заставка: пять причудливых птице- или драконообразных фигур связаны между собою развитым жгутовым плетением, которое дополнено элементами растительного орнамента. Заставка назнаменована киноварью и щедро фонирована серебром, при этом некоторые из оставшихся пробелов слегка подштрихованы бурыми чернилами. Надо думать, и в начале рукописи, перед «Службой» Иоанна Златоуста, также была аналогичная заставка, но, к сожалению, вместе с 1-м листом она утрачена. Помимо заставки, здесь есть заголовки. Их — семь, на л. 92, 107, 123 об., 135, 159, 181 об., 186 об. Все они также исполнены киноварью и посеребрены. Но главным художественным достоинством «Служебника» являются инициалы. В нем их 95, и ими выделены почти все полностью воспроизведенные молитвы. Алфавитно состав инициалов ограничен лишь 12-ю буквами, однако начертание каждого инициала весьма вариативно, хотя и выдержано в рамках единой стилистики. Так, один раз в рукописи встречается только инициал **К**, по два раза —инициалы **Д**, **Н**, **Х**, **Ѡ**, трижды — **И**, четырежды — **Т**, по восемь раз — **П** и **С**, пятнадцать раз — **В**, двадцать — **Б** и, наконец, двадцать восемь — **Г**. И ни одного художественного повтора. По истине многообразие, изобретательность композиций и вместе с тем изящество инициалов уникальны. Выписывая их, художник также использовал киноварь, серебро и чернила и держался приемов тератологии, жгутового плетения и растительного орнамента. Но комбинировал все это в каждом случае по-разному. В рукописи встречаются графически довольно простые

инициалы, так что от обычных заглавных букв их отличает только наличие серебра, но значительно чаще инициалы представляют собой сложные орнаментальные композиции, — особенно, когда основу орнаментации инициала составляет тератологическая фигура, окруженная причудливым плетением с растительными окончаниями. Композиций последнего типа в рукописи 16: так исполнены инициалы **Т** (дважды). **В**, **Г**, **С** (по три раза) и **Б** (пять раз), — образным центром этих инициалов является фигура таинственного животного с головой либо птицы, либо дракона (змеи, ящерицы). Необходимо отметить, кроме того, что текст «Служебника» при необходимости выделен киноварью: ею писаны заглавные и начальные буквы, а также уставные указания. Итак, система украшений рукописи в целом стилистически близка к новгородской традиции, но утверждать с уверенностью, что рассматриваемый «Служебник» был создан в Новгороде, затруднительно, ибо он не хранит более никаких иных примет, подтверждающих таковое.

Исконный переплет книги не сохранился. Однако сохранность блока, как и текста, отличная. Более того, уцелела даже тонировка обреза. Вероятно, в XIX в. рукопись была одета в картонный переплет, обтянутый кожей. Какие-либо записи на ее листах, за исключением двух-трех маловразумительных проб пера, отсутствуют.

III. **«Служебник»** из Рогожского собрания № 566[15].

Без начала: утрачена довольно большая часть Литургии Василия Великого. Сохранившийся текст начинается со слов молитвы приношения, читаемой после Великого входа: «...**ст҃ыхъ апостолъ твоих истинъноѥ служениѥ. Тако і ныне, Гн҃, ѿ рукъ насъ грѣшьныхъ пріими дары сиꙗ...**». После этой литургии в рукописи воспроизведены: службы «**ст҃ого поста**» (литургия «Преждеосвященных Даров»), «**заупокоиннаꙗ**» (последование мертвенное над скончавшимся священнослужителем), «**за болѧщаго**» (молебен о недужных), «**за отпущениѥ грѣхов**»; а также молитвы «**заутрении**» (Утрени), «**вечернии**» (Вечерни), «**ѥгда понахида пѣти**», «**ѥгда молебенъ поют**», «**чин на обрученіѥ девици к мужеви своѥму**» и молитвы «**за амбоном**» — «**на Пасху**», «**на Рожество**», «**заупокоиннаꙗ**»; завершается «Служебник» прокимнами и аллилуариями со стихами — воскрес-

[15] *Кудрявцев И. М. и др.* Собрание Рогожского кладбища. Ф. 247. Опись. М.: ОР ГБЛ, 1968. С. 384—386.

ными и дневными. Таким образом, этот литургический сборник содержит не только тексты общественного богослужения (причем Литургии Иоанна Златоуста в нем, точнее в утраченной его части, по-видимому, судя по толщине блока и ширине корешка переплета, никогда не было). Он содержит, кроме того, тексты частных богослужебных чинопоследований, которые ныне помещаются обычно в «Требнике». Традиционно для литургических книг типа «Служебника» основной текст здесь составляют молитвы священника, дополненные уставными указаниями и начальными словами прошений и возгласов, произносимых диаконом. Состав их преимущественно тот же, что и в современных чинопоследованиях. Однако текстуально они заметно отличаются, относясь к иной редакции или даже переводу, кроме того, в рассматриваемой книге, как, например, в «Служебниках» из собрания Н. П. Румянцева № 399 и 398, имеются и забытые ныне молитвословия, например, заамвонная молитва из чина Литургии «**Владыко Ги Іс҃е Х҃те Спасе наш сподобивыи насъ своеи славѣ ѡбещникомъ быти причащениѥм ст҃ыхъ и животворящих таинъ**...» (л. 22—23).

Рогожский «Служебник» относится к концу XIV в. Формат сравнительно велик — 222 × 157 мм. Материал — довольно тонкий, добротный пергамен, почти лишенный дефектов, лишь незначительно загрязненный. В блоке 83 листа. В новое время они были пронумерованы карандашом, как это обычно делается археографами. Но в нижнем поле листов имеется также более ранняя нумерация — по-славянски и чернилами, причем — что любопытно — проставлена она от случая к случаю: ею отмечены только листы ·кд҃·, ·лг҃·, ·лз҃·, ·м҃·, · мв҃·, ·мг҃·, ·н҃·, ·нг҃·, ·з҃·, ·зв҃·, ·зе҃·, ·оѳ҃·, ·па҃·, ·пг҃·. Обе нумерации согласуются. Тетрадей в книге 10, в основном каждая по 8 листов, за исключением 7-й, 9-й и 10-й тетрадей, в которых, соответственно, по 6, 10 и 11 листов. Номерами тетради не снабжены: листы 4—5, 25—32, 36—37 отделились либо полуотделились. Но утрат и, соответственно, текстуальных потерь, кроме отмеченных выше, нет.

«Служебник» писан в один столбец по предварительной разлиновке. Высота разлиновочной рамки 155 мм, ширина — 96 мм, расстояние между линиями строк 9—11 мм. Внутренее поле — 21—23 мм, внешнее — 30—39 мм, верхнее — 20—25 мм, нижнее — 31—40 мм. По внешнему краю листов сохранились проколы под разметку для разлиновки.

Письмо — устав одной руки. Высота букв 5 мм, расстояние между ними неравномерно разреженное — от 0,5 до 2,5 мм. Количество строк 16. Чернила бурые. Подобающий текст выделяется киноварью. Буквы в первой строке некоторых заголовков крупнее: занимают все пространство между линиями строк, прописаны, как и многие заглавные буквы, киноварью, по контуру, и затем подведены синеголубой или — иногда — желтой краской. Кроме этого текст украшен крупными инициалами. С них начинаются почти все молитвословия. Цветовая гамма инициалов аналогична заглавным буквам, лишь изредка она дополняется подштриховкой чернилами. Стилистически инициалы орнаментованы посредством плетения тератологического типа, но без чудовищных фигур. Технически не отличаются особым изяществом: художник средних достоинств. Алфавитно состав инициалов ограничен 10 буквами, всего в книге их 60, при этом графических повторов нет: по одному разу встречаются инициалы **И**, **Р**, **Х**, по два — **О**, **Т**, трижды — **Н**, пять раз — **С**, десять — **Г**, тринадцать — **В** и, наконец, двадцать пять раз — **Б**. Некоторые инициалы, как и текст, местами, частично осыпались.

Переплет книги современен ее написанию. Доски — 225 × 159 × 12 — без желобка по торцам, обрезаны вровень с блоком, обтянуты замшевой кожей, кожа лишена тиснения, крашена в темно-коричневый цвет, к доскам прикреплена с тыльной стороны посредством клея. Доски изнутри не оклеены, к корню блока привязаны двумя ременными плетями. Некогда крышки переплета стягивались двумя ремешками, которые набрасывались на железные шпеньки в торце верхней крышки, подлинные ремешки не сохранились, а из шпеньков сохранился лишь один, позднее к нему была подогнана застежка XVIII в., ремешок которой грубо прибит гвоздями к нижней крышке. Верхняя крышка переплета отделилась от блока и удерживается кожей корешка и одной ременной плетью. Блок книги ослаблен.

Рукопись хранит следы использования: на обороте 83-го листа более поздним почерком написаны начальные слова отдельных кафизм (из «Псалтири»), пробы пера. На внутренней стороне верхней крышки старый номер «136» (зачеркнут), там же — «Арх. Ан.», — вероятно, владельческая помета, наконец, дважды обозначена датировка рукописи — «XIII» (не точно). На внутренней стороне нижней крышки простым карандашом начертано: «№ 8» и — дважды — «280».

Разумеется, предложенные здесь описания «Служебников» не являются исчерпывающими в кодикологическом отношении.

Но такая цель и не ставилась. При описании я лишь руководствовался стремлением восполнить уже имеющиеся характеристики рукописей недостающей информацией, важной, прежде всего, с точки зрения истории богослужения и книжного искусства, а также стремлением привлечь к этим древнерусским памятникам внимание специалистов, а также любителей старины, способных по достоинству оценить богатства книжного наследия Древней Руси.

Рукописная Постная Триодь Св.-Тр.-Сергиевой лавры № 25[1]

Указанная книга ныне хранится в Отделе рукописей Российской Государственной библиотеки, в собрании рукописей Троице-Сергиевой лавры[2]. Судя по ее самоназванию (**Трео^а^ съ Богомь починає^м^ ѿ недели мытаря до всех свѧтыхъ**), она с самого начала задумывалась как полная Триодь, однако сохранилась лишь в виде первой части — содержащей богослужебные последования великопостного цикла.

Текст книги начинается со стихиры самогласной: **Не помолимсѧ фарисейскы, братье, ибо възносѧйсѧ смеритсѧ...**, — поющейся на Вечерне в субботу перед Неделей (Воскресением) Мытаря, а оканчивается прокимном: **Помилуй нъı, Господи, помилуй нъı, ꙗко помногу исполнихомсѧ оуничженьѧ...** — и стихом: **Кто бѣ взвѣдох очи мои живущему на н(ебеси)...**, которые возглашаются и поются после чтения паремии: **ѿ пророчества Исаи**(на) (Ис. 66: 10—24) **на 6 часѣ** в пятницу перед Лазаревой субботой. Таким образом, данная Постная Триодь по общему построению представляет собой разновидность, возникшую в Византии в XII столетии в связи с вводом в богослужебную практику Иерусалимского Устава и бытовавшую на Руси вплоть до середины XVII в. (в 1656 г. справщиками патриарха Никона была введена в употребление — и используется до сих пор — другая разновидность Триоди, которая отражает более древнюю — до XII в. — греческую традицию)[3].

---

[1] Материал опубликован с тем же заглавием в сб.: Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России // Материалы Междунар. конфер. 29 сентября — 1 октября 1998 г. / Сост. Т. Н. Манушина, С. В. Николаева. М.: Подкова, 2000. С. 147—155.

[2] *Арсений; Иларий.* Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. Ч. 1. С. 38.

[3] *Момина М. А.* Постная и Цветная Триоди // Методич. рекомендации по опис. славяно-рус. рукоп. для Сводного каталога рукоп., хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2, ч. 2. С. 392.

Рукопись исполнена уставом, характерным для конца XIV в. Ее формат — 26,2 × 19,5 см. Материал — пергамен добротной выделки, хотя местами с дефектами естественного происхождения: разрывами и дырами. В процессе создания книги многие из них были устранены посредством сшивки, нитки которой, однако, редко где сохранились.

Рукопись состоит из 215 листов или 27 тетрадей по 8 л. в каждой. Исключением является заключительная тетрадь — в ней 7 л.: отсутствует последний, внешний. Все листы имеют позднейшую — XIX в. — нумерацию арабскими цифрами в верхнем правом углу.

Текст переписан в два столбца по предварительной разлиновке. Уставное письмо очень близко к полууставному: подобное иногда называют «древнейшим русским полууставом»[4]. Его внешний признак — наличие точек над гласными буквами, но таковые проставлены непоследовательно и не всегда соответствуют ударным слогам. Кроме того, письмо отличается частым употреблением выносных — без титла — букв: а, в, д, ж, з, к, л, м, н, о, т, х, ч, ш, ы; только «с» регулярно встречается под титлом в сокращенных словах. Начерки некоторых строчных букв: в, ж, з, м, т, ф, ч, — а также некоторых лигатурных сочетаний: тв, тн, тн, тр, нц — типичны именно для конца XIV в. Наряду с основными бурыми чернилами в рукописи использована киноварь (заголовки, инициалы, заглавные буквы и отдельные строчные буквы в кратких уставных указаниях). Вся книга переписана одним, к сожалению, неизвестным мастером.

Миниатюр, заставок и сложных орнаментальных украшений в рукописи нет. Главным украшающим средством является киноварь и отчасти — графика. Так, в книге графически выделены заголовки последований каждого дня: буквы первой строки заголовка выписаны крупнее букв последующего текста, они занимают собой все пространство между линиями разметки, вместе с тем некоторые из них иногда выписаны в орнаментальной манере; в этом отношении наиболее характерны буквы В, М, О, Р, У, Х. Выделены в книге также заглавные буквы, с которых начинаются тексты стихир, ирмосов, тропарей и т. п.: они чуть выше букв строчных, но не столь высоки сравнительно с буквами первой строки заголовков, многие из них вынесены на внутреннее поле или в пробел между столбцами. Наконец работавший над книгой мастер отличительно выписал инициалы, с которых всегда начинаются паремийные, апостольские и

[4] *Щепкин В. Н.* Русская палеография. М., 1967. С. 118—119.

евангельские чтения: они, как правило, имеют высоту в 4, 3 или чуть менее строки, наделены орнаментальными элементами и, подобно заглавным буквам, вынесены на внутреннее поле листа или в пробел между столбцами; наиболее характерными являются инициалы **А**, **Б**, **В**, **Г**, **М**, **Р**, **С**, **Оу**. Что же касается стиля орнаментации выделенных букв и инициалов, то последний сдержан, прост и близок то к геометрическому, то к растительному типам; лишь в одном случае, при написании буквы **О** в диграфе **Оу**, использована плетенка. К орнаментальным элементам следует отнести также и знаки конца какого-либо отдельного текстового фрагмента: крестик с точками; то же самое, но осложненное дужками, — как бы четверолистник; гирлянда или веточка. Они нередко выписаны, когда заключительное слово какого-либо тропаря или стихиры сталкивается на строке с началом следующего тропаря или стихиры, и означают, таким образом, границу между текстами.

В рукописи имеются и два рисунка — на обороте последнего листа. Это — оплечное изображение юноши и изображение бегущего зверя (возможно, гипарда). Оба рисунка исполнены пером и чернилами. Последний отличается тонкостью, изяществом и динамикой. Время рисунков не поддается определению.

Переплет книги поздний. По-видимому, лишь на рубеже XVIII—XIX веков она была заново сшита и переплетена. При этом переплет изготовлен по образцу переплетов XVII в.: доски со скосами выступают над обрезом, обтянуты кожей и снабжены двумя ременными застежками (под штырьки). На коже переплета имеется тиснение золотом — по краям верхней и нижней крышек, а также по корешку, однако орнамент тиснения стилистически соотносится не с древнерусской традицией, но, скорее, с французской эпохи Просвещения. На корешке, внутри зеленого прямоугольника, вытиснено название книги: «Триодь постная» — гражданским шрифтом. Обрез книги неровный, негладкий; блок прочный, утрат и выпадающих листов нет.

Рукопись на своих листах хранит различные пометы, пробы пера, записи. Прежде всего следует отметить приписки на полях к Покаянному канону св. Андрея Критского в последовании Утрени четверга 5-й седмицы Великого поста. Эти приписки — полууставом XV в. — являются текстуальным дополнением песен 1-й, 4, 5, 6, 7, 8, 9 и представляют собой тропари из Канона св. Марии Египетской.

В плане истории бытования книги важна владельческая запись на л. 1 киноварью и полууставом, вероятно, рубежа XVI—XVII вв.:

«**Трнодь Бгоявленїѧ Га нашего Ис Ха и прѣвнаго оца Сергїѧ на Москвѣ оу царева двора и патриарша**», — свидетельствующая о принадлежности данной рукописи библиотеке Богоявленского-Троицкого-Сергиева монастыря в Кремле. Как известно, начало этому монастырю положил святой и благоверный великий князь Димитрий Донской, пожаловав «**на Москве, в городе, место под церковь и под кельи близ своего государева двора**»[5]. Основание монастыря случилось до 1392 г.[6] и, возможно, не без ведома великого подвижника земли Русской преп. Сергия Радонежского. Известно также, что означенный монастырь все последующее время был подворьем Св.-Троицкой Сергиевой обители[7]. Имея в виду датировку рассматриваемой рукописи, вполне можно предположить, что она либо создана была на этом подворье, либо попала сюда из патронального монастыря. Так или иначе, но рукопись, таким образом, оказывается связанной со *школой* радонежского чудотворца. На л. 1 привлекают внимание еще две — позднейшие — пометы: «№ 4» и чуть ниже «1795 года № 10» (цифра 10 написана поверх другой, не различимой теперь цифры). Это — типичные пометы, которые оставлялись на рукописях библиотеки Св.-Троицкой Сергиевой лавры во время инвентаризаций ее состава в 1767 и 1795 гг.[8] Таким образом, рукопись попала в лаврское книжное собрание по крайней мере до 1767 г. На л. 1 имеется еще одна владельческая запись курсивом, повторяющаяся и на других листах: «*Сія рукопись принадлежитъ Свято-Троицкой Сергиевой лаврской библиотекѣ 1856 года*». Подобную помету оставляли насельники Лавры — Иларий (Москвин) и Арсений (Лобовиков) — в годы работы над описанием ее рукописных книг[9].

Среди всех записей в книге наиболее интересной и загадочной является, несомненно, древнейшая запись на обороте 1-го листа. Она исполнена киноварью и полууставом прямо над заголовком ко всей

---

[5] *Голубинский Е. Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. 2-е изд. М., 1909. С. 339.

[6] *Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви. Кн. 3. М., 1995. С. 655.

[7] *Зверинский В. В.* Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1897. Ч. 3. С. 29.

[8] Рукопис. собрания Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина: Указатель. М., 1986. Т. 1. Вып. 2. С. 213—214.

[9] Там же. С. 211, 214.

рукописи. Текст ее прост и типичен для Древней Руси: «Гн҃, помози рабꙋ своеⷨ(у) Пахоⷨ(ию) Левоно(ву)». Графические особенности этой записи отличны от графики всей рукописи и, скорее, характерны для начала XV в.. Смущает лишь киноварь: она очень близка по цвету к киновари основного текста книги. Ничего нельзя сказать, к сожалению, и о личности автора записи: кто он, этот Пахомий, — писец, работавший над книгой, ее владелец или читатель, монах или мирянин, насельник Богоявленского монастыря или Троицкой обители? Ясно одно: по его почерку можно судить, что он был опытным и искусным писцом.

По составу и построению рассматриваемая Триодь относится, согласно классификации М. А. Моминой, видимо, к VIII — «Евфимиевскому» — типу, возникшему в XIV в. как отражение Иерусалимского устава[10]. Но поскольку этот тип, несмотря на большую распространенность в болгарских и русских списках XV—XVII вв., был неустойчив, Троицкая Триодь, соответственно, имеет свои особенности.

Прежде всего, это имеет отношение к составу рукописи. Так, она содержит ряд текстов, исключенных впоследствии из богослужебной практики. Например:

1. В пятницу 1-й седмицы Поста, на вечерне, по заамвонной молитве — канон «благодарнъıи» 6-го гласа: «Пѣс[нь] а҃. Ирмос. Волною морскою скрывшаго древле гонителѧ мчт҃лѧ...» и (троп. 1) Гн҃ Бе҃ мои, ра҃стнꙋю пѣ҃ и бл҃годарное пѣнье тобе поимъ...» (л. 62г—65в); в печатной Триоди вместо него помещен канон св. Иоанна Дамаскина св. Феодору 8-го гласа[11].

2. В Неделю 1-ю, на утрене, — канон «о православьи» 4-го гласа:

«Пѣ҃ а҃. Ирⷨ. Ѿверзꙋ оуста моꙗ и наполнѧтсѧ дх҃мь...» и «Играюще с веселиⷨ дн҃ь вѣрнии взопьеⷨ...» (л. 69г—72а); в печатной Триоди вместо него помещен канон Феофана Начертанного «Воскр҃ный, и Бц҃ы, и Тр҃ї҃ѡдн на ѕ҃» 4-го же гласа[12].

3. В Неделю 1-ю, на повечерии, — канон Германа, патриарха Царьградского, «ст҃х прр҃къ» 3-го гласа: «Пѣ а҃. Ирмос. Избавльшаго нзлѧ ѿ работы...» и «Бог҃лнии законнаг бл҃гочтьꙗ...» (л. 73в—75в), который встречается и в других древних Триодях[13]; в печатной Триоди

---

[10] *Момина М. А.* Типы славянской Триоди // Язык и письменность средне-болгарского периода. М., 1982. С. 116.

[11] Триодь Постная. Ч. 1. М., 1992. Л. 132—134.

[12] Там же. Л. 145 об. — 154 об.

[13] *Момина М. А.* Постная и Цветная Триоди. С. 399.

вместо него помещен канон Святым Пророкам Феофана Начертанного 5-го гласа[14].

4. В Неделю 2-ю, на утрене, — канон 4-го гласа: «**Пѣ а҃. Ир҃. Въспою ти Гі҃ Бе҃ мои, ꙗко изведе люди из работы...**» и «**Постивъсѧ Гь҃ чл҃вѣ҃скы образ нам пода...**» (л. 96г—98в), также встречающийся в других древних Триодях[15]; в печатной Триоди вместо него помещены: «**Канѡ́нъ ѻ҆смогла́сника воскр҃нъ, со і҆рмосо́мъ на д҃, и҆ трі҃ѡ́ди на д҃, и҆ ст҃а́гѡ на ѕ҃**» 8-го гласа и «**Ѻ҆́ный канѡ́нъ ст҃а́гѡ**» 4-го гласа[16].

5. В субботу 5-й седмицы, на утрене, читается другая сравнительно с печатной Триодью редакция Акафиста Пресвятой Богородице («**Възбранной воеводѣ побѣдительнаѧ, ꙗко избавльшесѧ ѿ бѣ҃, бл҃годарьственнаѧ вписꙋю ти рабъ твои Бце҃...**» — л. 185б—190б), возникшая, как известно, под влиянием литературной школы Евфимия Тырновского[17].

6. В Неделю 5-ю, на утрене, поется канон «на богатаго и Лазаря» 8-го гласа: «**Пѣ а҃. Ир҃. Монсѣиск.**» и «**Ко вратом ба҃таго прихожаше оубогии Лазарь...**» (л. 193б—195а); в печатной Триоди вместо него помещен совсем другой канон на данный сюжет, а также канон преп. Марии Египетской[18].

Отличия рукописи касаются и структуры содержащихся в ней последований приуготовительных недель Поста и Четыредесятницы. Состав чтений и песнословий Утрени, 6-го часа, Вечерни и Литургии в рассматриваемой Троицкой Триоди в целом подобен современной печатной Триоди, в рукописи имеются: *стихиры* — самогласны, подобны, светильны, седальны, троичны, богородичны, мученичны; *каноны* будничные и воскресные, в полном виде или в виде трипеснцев и четверопеснцев (при этом положенных теперь по 6-й песни синаксарных чтений, как и уставных указаний относительно последних, в книге нет, хотя известно, что еще в первой половине XIV в. они были переведены с греческого на древнеболгарский и включены в состав Триоди[19]); наконец *паремийные, апостольские* и *евангельские*

---

[14] Триодь Постная. Ч. 1. Л. 152 об. — 154 об.

[15] *Момина М. А.* Постная и Цветная Триоди. С. 399.

[16] Триодь Постная. Ч. 1. Л. 155—193 об.

[17] *Момина М. А.* Постная и Цветная Триоди. С. 414—416.

[18] Триодь Постная. Ч. 1. Л. 336 об. — 341.

[19] *Попов Г. О.* О наличии древнеболгарской гимнографической части в Триоди // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 123.

чтения. Все эти тексты отличаются заметным содержательно-композиционным своеобразием. Так, сравнительно с употребляемой ныне Триодью они варьируются либо по расположению, либо текстуально.

В отношении текста, например, показателен тропарь 5-й песни Покаянного канона св. Андрея Критского. Согласно данной рукописи, он таков: «**ꙗко Моисии великъıй, єгуѵетьскаго оума оубивающа оканнаꙗ сооубила єси и дꙋше. И како населиши, глаголи, пꙋстъню страстии покаꙗньꙗ ради?**» (л. 171г). Интонационно близкий вариант читается в Триоди XV в. Из собрания В. М. Ундольского № 1196 (РГБ): «**ꙗко Моисии великий єгиптѧнина, оума оуꙗзвивши ѡканнаꙗ оубила єси душе. И како ѡбитаєши, глаголи, в пустыни бестрастиꙗ покаꙗниємь?**» (л. 37 об. —38). В обоих случаях первая часть тропаря является утвердительной: здесь убиение «душой» «ума» (то есть некоего в себе состояния, настроения и т. п.) сопоставлено как прямая аналогия с тем, что сделал некогда Моисей. Однако в современной печатной Триоди данная строфа выражает иную мысль: «Ꙗ҆́кѡ Мѡѷсе́й вели́кїй є҆гѵ́птѧнина, оу҆ма̀ оу҆ѧзви́вши ѻ҆каѧ́ннаѧ, не оу҆би́ла є҆сѝ дꙋше̑: и҆ ка́кѡ вселѝшисѧ, глаго́ли, въ пꙋсты́ню страсте́й покаѧ́нїемъ?»[20] И это, между прочим, близко тексту из Триоди первой половины XIV в. Из Вологодского собрания № 41 (РГБ): «**ꙗко Моисии великии, єгѵпьтьска ѵома бьющи оканьнъıи не погѵби, дѵше, рци, како въселишисє въ пѵстъıню страсти покаꙗнїꙗ ради?**» (Л. 43 об.) В двух последних случаях первая часть тропаря является отрицательной: здесь действование «души», вернее, ее бездеятельность противопоставляется поступку Моисея. Нет необходимости продолжать анализ текстуальных расхождений в представленных вариантах. Это задача совсем другого исследования. Приведенных примеров достаточно, чтобы продемонстрировать своеобразие Троицкой Триоди № 25.

[20] Триодь Постная. Ч. 1. Л. 303.

Неизвестное рукописное Евангелие тетр XV века[1]

После восстановления в 1946 г. Московской Духовной Академии ее библиотека постепенно пополнилась рукописными книгами древнерусской и старообрядческой традиции. Это новое собрание МДА составили более 260 рукописей, совершенно не известных научной общественности. В основном это рукописи XVII—XIX вв., но среди них немало и рукописей XVI и даже XV вв.

К числу последних относится богослужебное Евангелие тетр — шифр Ц/Е-13/ № 209731, слав. яз. (в библиотечном каталоге эта рукопись неправильно обозначена как апракосная). Каким образом попал указанный манускрипт в библиотеку МДА, теперь уже вряд ли узнаешь. Можно только предположить, что 1949 г. она принадлежала Мезенцевой Анфисе Михайловне, проживавшей в селе Бирюково Б. Солдатского района Курской области, о чем свидетельствует оставленная в книге закладка, представляющая собой обрывок «Обязательства» по министерству заготовок СССР (№ 1244).

Означенная рукопись весьма интересна как замечательный памятник древности — источник по истории книжной культуры, литургической жизни, церковнославянского языка русского средневековья; кроме того, она хранит хронологически отмеченные следы обращения в обществе и, следовательно, является историческим источником; наконец, она до сих пор пребывала в полной неизвестности и лишь теперь становится достоянием науки.

Кодикологическая характеристика рукописи.

Вероятное время ее составления — конец XV века. На это указывает бумага, использованная при создании книги (водяные знаки: 1/ *латин. готич. P* [расстояние между понтюзо 27,5 мм] — типа Лихачев № 1474 — *1473—1475 гг.*, № 3500 — *1486 г.*; 2/ *латин. готич. P* [расстояние между понтюзо 33,5 мм] — типа Лихачев № 2607, 2608 — *XV в.*;

---

[1] Материал опубликован с тем же заглавием: журнал «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». 2003. Март, № 1 (11). С. 96—101.

3/ *голова быка* [расстояние между понтюзо 41,5 мм] — типа Брике № 14184 — *1460 г.*; 4/ *голова быка* [расстояние между понтюзо 37,5 мм] — типа Брике № 15077 — *1467 г.*). Формат рукописи — 196 × 133 мм, то есть четверть листа. В блоке 1а + 356 листов (л. 1а, 341 и 356 — чистые). При создании книги полистная нумерация листов не была сделана, но кое-где сохранились пометы изначальной потетрадной нумерации. Пересчет листов произведен в новейшее время посредством арабских цифр, проставленных в верхнем правом углу листов простым карандашом.

Текст книги переписан полууставом одной руки в один столбец, в каждом столбце 21 строка, внутреннее поле около 20 мм, внешнее колеблется от 35 до 45 мм; правая граница текста неровна, высота букв везде 3—3,5 мм. Исключение представляют л. 1 об. — 3 об.: текст здесь написан той же рукой, но более мелко и убористо.

Рукопись вполне традиционно украшена. Весь текст написан бурыми чернилами. Однако обозначения зачал на полях, заголовки и заглавные буквы в основном тексте, а также начальные буквы слов в уставных указаниях — киноварные, вместе с тем некоторые заглавные буквы и отдельные слова начертаны темно-голубой краской. Перед началом текстов «От Матфея», «От Луки» и «От Иоанна» имеются заставки в виде жгутового орнамента с геометрическими элементами (сплетение колец и прямых линий), характерные для книжности Юго-Западной и Московской Руси XV века. Соответственно, на л. 9 киноварный контур заставки оттенен синей краской, а на л. 165 об. и 265 узор заставок назнаменован только киноварью. Перед началом текста «От Марка», на л. 97 об., заставки нет, но под последнюю оставлено место. Заголовки собственно евангельских повествований представляют собой киноварную вязь. Кроме того, каждое Евангелие предварено крупным — высотой в несколько строк — инициалом: на л. 9 буква **К** (плетеный жгут, киноварь и темно-голубая краска), на л. 97 об. буква **З** (растительный орнамент, темно-голубая краска), на л. 165 об. буква **П** (простой начерк, киноварь), на л. 265 буква **Ѥ** (растительный орнамент, киноварь). Крупные инициалы, надо сказать, особо отличают текст «Евангелия от Матфея»; здесь ими выделены некоторые зачала: 33-е (л. 32) и субботы «**по рж҃твѣ х҃в**» (л. 40 об.) — инициалом **И**, 67-е (л. 56 об.) — инициалом **П**. В рукописи, наконец, имеются инициалы и помельче — высотой в две-три строки, киноварные или темно-голубые, с элементами растительного орнамента: **И**, **Ч**, **Ѥ**, **С**,

П, Є, Т. Они встречаются в начале рукописи и опять-таки в «Евангелии от Матфея». Миниатюры отсутствуют.

Рукопись некогда была подвергнута реставрации: многие листы подклеены, затем заново сшиты, обрезаны и одеты в переплет. Последний, очевидно, не является первоначальным: дубовые доски со скосами — размером 222 × 145 × 8 мм — выступают за обрез, обтянуты светло-коричневым бархатом; должны были стягиваться одной ременной застежкой (не сохранившейся), на верхней крышке остались следы от наугольников; обрез блока украшен набивкой и позолотой. Бархат на лицевой стороне нижней крышки порван.

Сохранность книги удовлетворительная.

Лицевая сторона л. 1а сильно загрязнена — вероятно, потому, что книга долгое время хранилась без переплета. Но указанный лист изначально был первым, ибо внизу справа на нем видна помета, обозначающая номер первой тетради — а҃. Последние листы рукописи утрачены, так что ее текст обрывается на словах: «**Сказание главамъ оутренни^м^ и на литоургїа^х^ и^з^вѣстно ѿ ст҃ыа па^с^ до не^а^ е^ж^ мыта и фа^р^. Въ ст҃ую великꙋю не^а^ пасхы. ев^г^алие**». Имеются и другие утраты: между листами 2—3, 5—6, 8—9, 9—10, 340—342 (л. 341 — чистый и поздний), 354—355.

Книга хранит ряд записей разных почерков.

Прежде всего, следует отметить записи скорописью XVI в.: 1) «**Лѣта 7043-аго да^а^ вкла^аꙋ^ Николы в манастыръ десѧ^т^. Гривенъ. денє^г^ игꙋменъ Макареи при старьцѣ Прохори да при Игнати да при Ѡнтонии и при всеи братии**» (л. 97); 2) «**Да вло^ж^лсѧ I ва^н^ |Каплꙋхъ. а да^а^ вкла^а^. жеребца лыса в седли в шестьдесѧ^т^ денє^г^. да пчелы. да 2 ѡвцѣи. лѣ^т^ 7047-го**» (л. 97); 3) «**Да вложи^а^сѧ Иванъ Ивано^в^ сн҃ъ Ушаковъ. а четыри годꙋ слꙋжи^а^ слꙋжьбою за вкла^а^** (зачеркнуто слово. — *В. К.*) **лѣ^т^ 7047-го**» (л. 97 об.); 4) «**Лѣ^т^ 7046. Ива^н^ Дмитро^в^ сн҃ъ Влазе^н^ слꙋ^ж^лъ 4 лѣ^т^ за вкла^а^.**» (л. 161 об.); 5) «**Да вложи^а^сѧ Деми^а^ Крꙋкъ а за вкла^а^ было емꙋ рꙋбити цр҃квъ а за вкла^а^ посабити емꙋ трапезꙋ рꙋби^а^ лѣ^т^ 7047-го.**» (л. 165); 6) «**Да вложи^а^сѧ Гаврила Тимоѳеевъ сн҃ъ а за вкла^а^ слꙋжбою слꙋжи^а^ манастыр^с^кою лѣ^т^ 7047-го**» (л. 165); 7) «(стерто. — *В. К.*) **...шь коже^н^никъ а за вкладъ слꙋжбаю слꙋжи^а^ манастырскою лѣ^т^ 7047-го**» (л. 165).

В рукописи имеется также и запись-скрепа полууставом XVII века по нижнему полю лицевой стороны листов: 8) «**июнь въ 18 дн҃ь** (л. 10) **положи^а^ сїю книгꙋ** (л. 12) **гл҃|емꙋю ев^г^лїе те^т^ръ** (л. 13) **галицкїе со^м^ посацко^н^ чл҃къ** (л. 15) **Дрꙋжина Григо^р^евъ сн҃ъ** (л. 23) **Ваоулицы^н^** (л. 26)

в до" Во^кресенїа ґа бґа (л. 27) и сп҃са нш҃го ї҃са х҃а (л. 28) ч^тнаго і славнаго еѧ (л. 29) Введенїѧ. (л. 32) и великом^нк҃ѹ Дими(л. 35)трїю миротоˇцѹ селѹ^ско^мѹ (л. 37) по своих родителех (л. 38) и по своеи дш҃и (л. 41) в поминанїе (л. 42) при игѹменѣ, Антонїе (л. 45) и сщ҃еннїке, Иванѣ (л. 46) Ивановѣ (л. 48) и диꙗконѣ Васи^е (л. 53) Федоровѣ (л. 61) а по^писал (л. 63) тое * црк҃ви (л. 64) по" Иванъ (л. 66)».

Исторически наиболее ценными являются записи № 1 и № 8. Содержание записи № 1, относящейся к 1534—1535 гг., не может быть трактовано однозначно. Но, вероятно, указанная запись сообщает о том, что игумен некоего монастыря Макарий дал вклад в какой-то Николаевский монастырь. Не ясно, однако, где в тот момент находилась книга, сохранившая данное свидетельство, — в обители, где проживал Макарий, или же в Николаевском монастыре, куда он сделал вклад. Не ясно и то, к какому монастырю имели отношение названные в записи старец Прохор, Игнатий и Антоний с братией.

И тем не менее означенную неясность отчасти можно восполнить. Прежде всего напрашивается такое заключение: хотя приведенные записи № 1 и 8 разновременны, но все-таки они хронологически довольно близки (между ними — лет 90—100), кроме того, вряд ли они были сделаны в местах, далеко отстоящих друг от друга. Иными словами, древнее обращение рукописи было, скорее всего, локально ограниченным.

Запись № 8 как раз и позволяет связать рукопись с определенной областью бытования. Таковой была Костромская земля и конкретно — город Солигалич. Здесь действительно была Воскресенская церковь с приделами в честь Введения Божией Матери и во имя великомученика Димитрия Солунского, и церковь эта действительно являлась соборным храмом Воскресенского монастыря, основанного еще во второй четверти XIV века[2].

Следовательно, Николаевский монастырь должно искать где-то неподалеку. В XVI столетии в Костромской земле существовали несколько монастырей, посвященных святителю Николаю: Николаевский Тихонов между Кинешмой и Юрьевцем (основан

[2] *Беляев И., прот.* Статистическое описание соборов и церквей Костромской епархии, составленное на основании подлинных сведений, имеющихся по духовному ведомству. СПб., 1863. С. 270; *Зверинский В. В.* Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях Российской империи. III. Монастыри, закрытые до царствования императрицы Екатерины II. СПб., 1897. С. 48 (№ 1527).

в конце XV в.)[3], Николаевский Староторжский в городе Галиче (основан в XV в.)[4] и Николаевский Бабаевский при впадении реки Солоницы в Волгу (основан до XVI в.)[5]. Наиболее близким к Воскресенскому Солигаличскому монастырю был Николаевский Староторжский: их разделяют всего 80 километров. По-видимому, именно об этом монастыре и идет речь в записи № 1. Впрочем, для окончательного разъяснения данного вопроса требуются специальные разыскания. И последнее, на что имеет смысл обратить внимание. В записи № 8 упоминается некто игумен Антоний. Не тот ли это самый игумен, который окормлял братию Воскресенского Солигаличского монастыря с 1618 по 1649 год?[6]

Характеристика рукописи по содержанию.

Книга содержит полный текст четырех евангелистов, а также дополнительные статьи:

Л. 1 об.: Письмо Евсевия Кесарийского об Аммониевых главах: «**При Євсевь Карпианѫ въ зл... тѫ ѡ гн҃ радоватисѧ**». *Нач.*: «**Амм҃они ѹбо Алексанрѧни҃ ...прилежанїе и тщаанїе ꙗк <...> баєт въве^а^...**».

Л. 2 об.: Фрагменты Евсевиевых таблиц (канонов) с номерами Аммониевых глав.

Л. 4: Оглавление к Евангелию от Матфея: 68 глав.

Л. 5 об.: Предисловие Феофилакта Болгарского. Без названия. Середина текста утрачена. *Нач.*: «**Иже ѹбо прѣжде ꙁакона они бж҃твнии мѹжїе...**».

Л. 8 об.: Статья о символическом значении числа четыре. Без конца. *Нач.*: «**Вѣдомо бжди. ꙗко четъыре сѹть еж҃алїа...**».

Л. 9: Евангелие от Матфея. Текст разделен на 357 Аммониевых глав и 116 зачал, поглавное Феофилактово деление отсутствует, нет также деления по стихам, но об их количестве (2600), и о времени написания Евангелия кратко сообщается в конце.

---

[3] *Ратшин А.* Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 1852. С. 159; *Зверинский В. В.* Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях Российской империи. II. Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 годов. СПб., 1892. С. 192—193 (№ 895).

[4] Там же. С. 235—236 (№ 1005).

[5] Там же. С. 64 (№ 630).

[6] *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. С. 864 (№ 11).

Л. 93: Оглавление к Евангелию от Марка: 48 глав.

Л. 95: «**Прѣдисловье еже ѿ Маркa стго еуаллїа**». *Нач.*: «**Єже ѿ Марка стое еуаллїе. По десятих лѣтѣх хва възнесенїа. Съписано бы въ римѣ...**».

Л. 97 об.: Евангелие от Марка: 241 Аммониева глава и 71 зачало, поглавного и постишного деления нет, завершается сообщением о количестве стихов (1600) и времени написания.

Л. 160: Оглавление к Евангелию от Луки: 83 главы.

Л. 162 об.: "**Прѣдисловье е ѿ Л|ж ст. еуа**». *Нач.*: «**Лоука бжтвнъый. антиохїанин бо бѣ родомь...**».

Л. 165 об.: Евангелие от Луки: 344 Аммониевы главы и 114 зачал, поглавного и постишного деления нет, завершается сообщением о количестве стихов (2800) и времени написания.

Л. 261 об.: Оглавление к Евангелию от Иоанна: 18 глав.

Л. 262: «**Прѣдисловье еже ѿ ıωанна стго еуаллїа**». *Нач.*: «**Ꙗже дꙋха сила въ немощи съвершаетсѧ. ꙗко же и писано е и вѣрожемь...**».

Л. 265: Евангелие от Иоанна: 232 Аммониевы главы и 67 зачал, поглавного и постишного деления нет, завершается сообщением о количестве стихов (2300) и времени написания.

Л. 342: «**Сказание како чтетсѧ стое еуалїе. Ѿкждꙋ который еуалисть починаеть и догде ставитсѧ**».

Л. 343 об.: Месяцеслов: «**Главы коемꙋждо еуалию. избраннымъ стымь и праꙋникомъ**». Славяно-русских памятей нет. По составу данный месяцеслов тождествен месяцеслову Геннадиевской Библии (ГБ). Но есть и отличия. Так, память мученика Гордия здесь неправильно отнесена к 4 января (л. 347), тогда как в ГБ — к 3 января[7], то есть верно[8]; отсутствуют в рукописи, кроме того, памяти за 30 января — Ипполиту Римскому и трем святителям (л. 348) и за 28 августа — Моисею Мурину (л. 351), тогда как в ГБ они есть[9].

Л. 351: Синаксарь: указатель евангельских чтений подвижного цикла от Недели о мытаре и фарисее до Недели всех святых, включая так называемый «Столп».

---

[7] Библия 1499 года и Библия в Синодальном переводе. С иллюстрациями: В 10 т. Т. VII. Святое Евангелие. М., 1992. С. 375.

[8] *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. II: Святой Восток. Ч. 1. М., 1997 (репр. воспр. изд.: Владимир, 1901). С. 3.

[9] Библия 1499 года. Т. VII. С. 376, 379.

Л. 353 об.: Указатель евангельских чтений «на всѧ^к^ потребѫ», без конца.

Л. 355: Устав о богослужебном чтении Евангелия, без начала: «... жить цр҃кви вселенскаа. ни на блаженаⷯ. ни на литꙋръгїꙗⷯ чести...».

Л. 355 об.: «Сказание главамъ оутрени^м^ и на литꙋргїꙗⷯ и^з^вѣстно ѿ ст҃ыа па^с^ до не^а^ е^ж^ мыта и фа^р^. Въ ст҃ꙋю великѫю не^а^ пасхы ев^а^лие»: здесь текст рукописи обрывается.

Текстуальные и языковые особенности рукописи.

Рукопись воспроизводит так называемую «четвертую» (или «русско-болгарскую») редакцию Нового Завета, представленную, согласно Г. А. Воскресенскому, Константинопольской рукописью 1383 г. (ГИМ, Син. собр. № 742), Геннадиевской Библией (ГИМ, Син. собр. № 915) и многими другими древнерусскими рукописями XV—XVI веков[10]. В настоящий момент выяснено, что данная редакция была создана на Афоне в начале XIV века, отсюда проистекает и ее новое название — «афонская»[11]. То, что текст рассматриваемой рукописи тождествен означенной редакции, видно из простого сопоставления, например, чтения Мр. 2: 21—22:

МДА № Ц/Е13 /209731	Конс. (СИН № 742)	ГБ (СИН № 915)
И никто же приложенїа пл^а^та небѣлена пришиваеть къ ризѣ ветсѣ. Аще ^а^ же ни възме^т^ кѡнѣць его новое ѿ ветха^г^. и горши дира бѫде^т^.	Никто же приложенїꙗ плата небѣлена пришиваеть к ризѣ ветсѣ. аще ли же ни, возметь конець его новое ѿ ветхаго. и горши дира боудеть.	И никто же приложенѧ плата небѣлена пришиваеть к ризѣ ветсѣ. Аще ли же ни, възметь конець его новое ѿ ветхаго и горши дира бꙋдеть.

[10] *Воскресенский Г.* Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста. С разночтениями. Сергиев Посад, 1894. С. 2, 68—75.

[11] *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 186—187, 198.

МДА № Ц/Е13 /209731	Конс. (СИН № 742)	ГБ (СИН № 915)
и никто же въливаеть вїна нова въ мѣхъ ветхъ. Аще ^ же ни, просадиⁿ вино новое мѣхъ. и вино пролѣетсѧ, и мѣси погыбнѫть. но вино ново въ мѣхъ ново въ мѣхъ вълїати (л. 103 об.)	и никто же вливаеть вина нова в мѣхи ветхы. аще ли же ни, просадить вино новое мѣхы. и вино пролѣеться. и мѣси погибноуть, но вино ново в мѣхы новы вливати[12]	и никто же вливаеть вина нова в мѣхы ветхы. Аще ли же ни, просадить вино новое мехы. И вино пролѣетсѧ. И мѣси погыбноуть. но вино ново въ мѣхы новы вълїати[13]

Однако, будучи тождественным «афонской» редакции Нового Завета, и в частности — ГБ, текст рассматриваемого рукописного Евангелия заметно отличается особенностями орфографии.

Во-первых, работавший над книгой писец щедро использовал надстрочные знаки в виде паерка, придыхания (тонкого и густого) и ударения (тупого, острого, облеченного), а также выносные буквы без титла (х, м, р-*лежачая*, ц, д, а, ж, т, є, г, з, б, н, щ, ѳ) и выносные под титлом (с, н, к, ч, г, л, в, о); при этом он совсем не употреблял лигатурных сочетаний.

Во-вторых, орфография, зафиксированная книгой, характерна именно для древнерусской книжности XV века. На это указывают следующие ее особенности:

1. Вариативное воспроизведение этимологических сочетаний «редуцированный после плавного»: тръжникомъ, въвръзите (л. 87 об.), пръвѣе (л. 123), но перста, ѹтвердисѧ (л. 233), гордъыни (л. 122 об.).

2. Последовательное употребление ь в глагольных формах 3 л. ед. ч.: бѫдеть, прѣизбѫдеть (л. 87 об.), въливаеть, ѡмочить, слышить (л. 233), въскрⷭ҇неть (233 об.).

3. Употребление буквы ь на месте этимологического ъ после заднеязычных и губных: видѣхь, жестокь (л. 87), ѿ книжникь, разѫмѣвь, имь, дх҇омь своимь (л. 102), въ пламени семь, авраамь, въ животѣ твоемь, ѧзыкь, къ вамь (л. 233), но не расточихъ (л. 87 об.), кь намъ

[12] *Воскресенский Г.* Указ. соч. С. 125, 127.

[13] Библия 1499 года. Т. VII. С. 129.

(л. 233). Любопытными представляются вариации написания элового причастия: **не сѣаль еси, расточиль еси** (л. 87), но **възѧл бы^х^** (л. 87 об.), **въсприлъ еси** (л. 233).

4. Отсутствие йотированных букв: **своего, приемы, еди^н^, еси** (л. 87), **сѣахъ, имѣай** (л. 87 об.), **пролѣетсѧ, влїати** (л. 103 об.), **гоненїоу** (л. 108 об.), **твоа** (л. 233). Исключение составляет употребление буквы **ю: вливаю^т^** (л. 31), **помышлѧюще** (л. 102), **съблажнѣютсѧ** (л. 108 об.), а также буквы **ꙗ** в союзе **ꙗко**.

5. Орфографию рукописи характеризует также вариативное употребление буквы **ꙋ** как в начале слова или после гласных, так и после согласных — либо в виде монографа **ꙋ**, **ꙋ**, либо в виде диграфа **оу: оубоѧвсѧ** (л. 87), **оучѧще** (л. 107 об.), **оубийства** (л. 122 об.), **гоугнива** (л. 123), но **ꙋши** (л. 87 об.), **глуха** (л. 123), **и ꙋстѫдить, ꙋтѣшаетсѧ, ѿтѫдꙋ, ꙋбо** (л. 233). При этом **ѫ**, как правило, употребляется в корнях и окончаниях: **пристѫпль** (л. 122 об.), **емѫ, лѫкавый, жънѫ, бѫдеть, вı тмѫ кромѣшнюѫ, зѫбо^м^** (л. 87 об.), **погибѫть** (л. 103 об.), **помилѫй, ꙋстѫдить, межѧѫ, ѿсюдѫ, не възмогѫ^т^** (л. 233), **да засвѣдѣте^с^твѫеть, приидѫ^т^, мѣсто се мѫченое** (л. 233 об.), а также на месте [ju], или буквы **ю: събираѫ, с лихвоѫ, кромѣшнюѫ** (л. 87 об.), **покаѫтсѧ** (л. 233 об.). Имеются в рукописи и редкие случаи употребления **ѫ** на месте звука [о], или буквы **о: нѫ** (л. 233 об.).

6. Буква **ѧ** пишется как этимологически — на месте носового, так и на месте **ꙗ** (кроме союза **ꙗко**) и **а** после мягких согласных: **оубоѧвсѧ** (л. 87), **ѧзыкь, въсприлъ, бра^т^ѧ** (л. 233), изредка можно встретить написание **ѧ** на месте звука [а], или буквы **а: чадо** (л. 233). Необходимо отметить и случаи употребления **ѧ** на месте **ю** или **ꙋ**: глагол в форме 1 л. ед. ч. наст. вр. **Поставлѧ** (л. 87), в форме 3 л. мн. ч. наст. вр. **послѫшаѧть, їмѧть** (л. 233 об.), но **помышлѧюще** (л. 102), наречие места **ѧдѣ же** (л. 87), **ѧдѫ же** (л. 87 об.), действительное причастие наст. вр. в форме дат. п. ед. ч. **имѧщемѫ**, действительное причастие наст. вр. в форме род. п. ед. ч. **ѿ неимѧщѧго** (л. 87 об.).

7. Особенно интересными представляются случаи мены букв **ѣ/ѧ/а: и оучѣще и^х^ притчѣми** (л. 107 об.) — **не вѣсте ли притчѧ сїа** (л. 108 об.) — **како вѧсѧ притча разꙋмѣете** (л. 108 об.), **помышлѣете — помышлѧюще** (л. 102), а также случаи мены **ѣ/е: небелѣна** (л. 31) — **небѣлена** (л. 103 об.).

Наконец, в рукописи имеет место употребление буквы **ѫ** вместо **ѧ**: действительное причастие наст. вр. муж. р. в форме им. п. ед. ч. **имѣѫ** напряду с орфограммой **имѣан** (оба случая на л. 87 об.).

Многие из приведенных написаний можно было бы интерпретировать как приметы болгарского или сербского извода, если бы употребление юсов во всех случаях было этимологически оправданным. Скорее всего, отмеченные особенности правописания обусловлены стремлением к так называемой «грецизации и архаизации» текста, что было характерно для древнерусской письменности, по известному мнению, как раз в XV веке[14].

Вероятно, тем же объясняется и написание буквы ѡ наряду с буквой о в корнях исконно славянских слов: **мнѡго** (л. 107 об.) — **на многъіми** (л. 87), **кѡнѣць** (л. 103 об.) — **конець** (л. 233), **никтѡ** (л. 31) — **никто** (л. 103 об.), **мѡжеть** (л. 102) — **не може** (л. 122 об.), **нѡвъі** (л. 31) — **новъі** (л. 103 об.), а также написание буквы є в виде греческой ε (епсилон): **εгда** (л. 46), **εже** (л. 46 об.), **εсть** (л. 49).

Итак, орфография, зафиксированная книгой, хотя и наделена южнославянскими чертами, но выдает все-таки именно древнерусского писца: будучи весьма неустойчивой, вариативной, она, очевидно, отражает присущую его времени «грецизацию и архаизацию» церковной письменности. Впрочем не исключено, что отчасти она могла быть воспринята из оригинала, или протографа рукописи, являвшегося списком среднеболгарского извода. Но как бы то ни было, она отличительно не тождественна орфографии ГБ, так что в данном отношении исследуемая рукопись не может быть связана с книгописной деятельностью соратников святителя Геннадия, архиепископа Новгородского.

Тем не менее, завершая характеристику рукописи, необходимо еще раз подчеркнуть ценность этого нового источника и в церковно-историческом, и в лингвистическом, и в культурологическом аспектах.

---

[14] Об этом см., например, статьи: *Жуковская Л. П.* О южнославянском влиянии XIV—XV вв. (На материале проложного Жития Евгении) // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 26—59; *Она же.* К вопросу о южнославянском влиянии на русскую письменность (Житие Анисьи по спискам 1282—1632 гг.) // История русского языка. Исслед. и тексты. М., 1982. С. 277—297; *Она же.* Грецизация и архаизация русского письма 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI в. (Об ошибочности понятия «второе южнославянское влияние») // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 144—176.

Графико-орфографический анализ рукописного источника: к вопросу о датировке краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке»[1]

Совсем недавно был обнаружен новый список краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке» — древнерусского литературного памятника, который хорошо известен по рукописям второй половины XVI—XVII вв. в распространенной и краткой версиях[2]. Этим новым списком «Повести» оказались отделенные друг от друга листы из собрания рукописных книг Ф. Ф. Мазурина, хранящегося в РГАДА: три листа, содержащие начало «Повести», числятся в описи собрания 1 под № 1281, и один лист, с концом «Повести», числится в описи 3 под № 80. Означенная находка сделана сотрудником РГАДА И. Л. Жучковой. На ее основании и вместе с ее археографическим описанием исследовательница опубликовала текст «Повести»[3], и этому обстоятельству нельзя не порадоваться, ибо данная версия произведения была издана, в отличие от пространной[4], лишь однажды и в несколько ином варианте[5]. Кроме того, инфор-

---

[1] Материал опубликован с тем же заглавием: Журнал «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». 2004. Сентябрь, № 3 (17). С. 29—38.

[2] *Розов Н. Н.* Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 178—219; *Он же.* Повесть о новгородском белом клобуке (идейное содержание, время и место составления) // Русская литература. Учен. зап. ЛГУ. № 173. Сер. филологических наук. Вып. 20. Л., 1954. С. 307—327.

[3] *Жучкова И. Л.* Древнейший список Повести о белом клобуке // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. Вып. 11. М.: Индрик, 2004. С. 263—269.

[4] Памятники старинной русской литературы / Подгот. текста Н. И. Костомаровым. СПб., 1860. Вып. 1. С. 287—300; ПЛДР: Середина XVI века / Подгот. текста Н. Н. Розова. М., 1985. С. 198—233.

[5] *Назаревский А. А.* Отчет о занятиях в Воронежском губернском музее (24—27 июля 1911 года) // Университетские известия. № 8 — август. Часть II — неофициальная. Киев, 1912. С. 36—40 (Раздел «Научная хроника». Пункт IV).

мация об этом источнике будет помещена в очередном томе Каталога рукописных книг из собраний РГАДА[6]. И. Л. Жучкова любезно предоставила мне возможность познакомиться и с обнаруженной ею копией «Повести», и со своими размышлениями о времени ее составления. Кроме того, она позволила мне еще до выхода в свет собственной работы говорить о ней. И я чрезвычайно благодарен уважаемой исследовательнице.

Однако выводы, к которым она пришла, как будто полностью зачеркивают разработанную мною, и частично уже обнародованную, гипотезу относительно составления краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке» после 1526 г., когда святитель Макарий был возведен на Новгородскую кафедру, и, весьма вероятно, в 50-е годы XVI в., в связи с соборными догматическими дискуссиями 1551 и 1553—54 гг.[7] Этим и вызвано мое специальное обращение к новому списку.

Действительно, вновь выявленные листы с «Повестью» имеют филигрань — «голова быка». По мнению И. Л. Жучковой, последняя близка к филиграни, которая опубликована в альбоме Н. П. Лихачева под № 2730 как характеризующая бумагу рукописи из Румянцевского собрания № 85 и которую палеограф предположительно, поскольку указанная рукопись не датирована, относил «к концу первой четверти XVI в.». Исследовательница, кроме того, обнаружила сходную, но, по ее признанию, более схематичную филигрань у Брике — № 15393, относящуюся к 1507 г. Все это дало ей возможность утверждать, что «найденный Мазуринский список Повести о белом клобуке является самым ранним среди всех известных до настоящего времени», и на этом основании высказать предположение, что «если традиционно связывать написание повести с архиерейской кафедрой, то время ее

---

[6] *Жучкова И. Л., Морозов Б. Н., Мошкова Л. В.* Каталог рукописных книг XVI в., хранящихся в РГАДА / Под ред. Л. В. Мошковой. Ч. 1. М. В печати.

[7] *Кириллин В. М.* Повесть о новгородском белом клобуке // «София». Издание Новгородской епархии. 2003. № 3. С. 35—37; *Он же.* Время возникновения краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке» и ее общественное значение // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. № 4 (14). Декабрь. 2003. С. 32—34; *Он же* «Повесть о новгородском белом клобуке»: Время происхождения и соотношение первых редакций // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11 / Отв. ред. М. Ю. Люстров. М.: Языки славянской культуры; Прогресс-традиция, 2004. С. 393—437.

возможного создания падает на конец правления архиепископа Серапиона и на 17-летний период междуархиерейства (1509—1526)».

Таким образом, мне вроде бы остается лишь признать эту новую точку зрения, отказавшись от собственных построений. Тем не менее, визуально познакомившись с найденным И. Л. Жучковой списком, я не могу не усомниться в правоте ее предположений.

Так, уже весьма сильное подозрение вызывает почерк составителя вновь найденного источника. Это — скоропись довольно беглого и вместе с тем неряшливого характера. И таковую, действительно, по многим приметам можно отнести к XVI в. Однако в ней также наблюдаются черты позднейшего письма, позволяющие точнее определить раннюю границу появления этого источника.

Прежде всего, отчетливо видно, что писец допускал начерки, которые, как установлено специалистами по древнерусской графике, могли возникнуть в скорописи лишь после середины XVI в. Так, согласно наблюдениям В. Н. Щепкина, «во второй половине XVI в. наряду со старыми начерками ю и ꙗ, я... появляются варианты чисто скорописные — ю в виде о с крючком вверху, ꙗ, я в виде а с крючком вверху»[8]. И создатель Мазуринского списка подобным же образом выписывает указанные буквы: людие (людие), велию (і велию), спасению (спасению); ꙗко (ꙗко), имꙗ (имꙗ), царꙗ (царꙗ), всꙗ (всꙗ). В. Н. Щепкин, кроме того, утверждал, что лишь «к середине XVI в.» в скорописи появляется «надстрочное нетитлованное н и такое же к»[9]. И в исследуемом источнике изредка, вместе с частыми титлованными, встречаются подобные графемы: (а"глъ — с ошибкой!),

[8] *Щепкин В. Н.* Русская палеография. 3-е доп. изд. М., 1999. С. 152.

[9] Там же.

(амн"), (вели^к), (клобу^к). Очень важным применительно к предлагаемому здесь анализу представляется мне вывод известного палеографа относительно «связных написаний» строчных букв. Он, например, полагал, что только «в царствование» Ивана Грозного «входит в употребление» неразрывное сочетание ι и в[10]ю. Но такое сочетание не раз встречается в Мазуринском списке. Помимо вышеуказанного, например, (ι во^зложи), (ι в кое ^же), (ι вся). Правда, теперь установлено, что подобное сочетание употреблялось еще в скорописи XV в., характеризуясь, однако, иными начерками[11]. В рассматриваемой же рукописи наряду с ним обнаруживаются также сочетания цр: (цр^ковнъіє), ве: (ве^рхъ), св: (своє^м), во: (в^ утри"), же: (тъі же). Замечу при этом, что согласно другому известному палеографу — Л. В. Черепнину, подобные связные написания опять-таки были типичны как раз для скорописи XVII в.[12] Кстати, Л. В. Черепнин вслед за В. Н. Щепкиным отмечал свойственную именно скорописцам XVII в. высокую степень вариативности в начерках одних и тех же букв в рамках одного и того же текста[13]. Но то же самое можно отчетливо наблюдать в анализируемом источнике: в нем помимо архаичных графем встречаются и свойственные исключительно для скорописи XVII в.

---

[10] *Щепкин В. Н.* Указ. соч. С. 152.

[11] *Шульгина Э. В.* Русская книжная скоропись XV века // История и палеография: Сб. статей. М., 1993. С. 266.

[12] *Черепнин Л. В.* Русская палеография. М., 1956. С. 369—371.

[13] *Щепкин В. Н.* Указ. соч. С. 155; *Черепнин Л. В.* Указ. соч. С. 363.

варианты: в в виде двух соединенных треугольников — (вда^), (въше), в-надстрочное[14] — (ко^че-же^), (На^горо^о^), з угольноокруглая[15] — (зрꙗ), (звонити). Совсем уж показательны довольно последовательно употребляемые писцом петлевидные буквы: д — (невиди^), (вправду), ѳ — (ѳо^моса), (Соѳе^), которые, по мнению палеографов, появились только к середине XVII в.[16] Весьма удивляют своей размашистостью, если думать о Мазуринском списке как возникшем в начале XVI в., и некоторые начерки буквы к: (клобу^к), (к тебе), — встречающиеся в нем наряду с архаичными вариантами. Все-таки и для скорописи XV в., и для скорописи XVI в. характерны были более геометричные начерки, еще близкие к полууставным формам[17]. К тому же, известно, что манера

[14] *Черепнин Л. В.* Указ. соч. С. 364—365.

[15] Там же. С. 365.

[16] *Щепкин В. Н.* Указ. соч. С. 153—155; *Черепнин Л. В.* Указ. соч. С. 364—365, 366, 368.

[17] *Черепнин Л. В.* Указ. соч. С. 249, 362.

выписывать первые буквы слов значительно крупнее последующих появляется в скорописи лишь со второй половины XVI в.[18] Подобно приведенному примеру, в исследуемом источнике обнаруживаются еще укрупненные начерки букв в: (вера), (взꙗти), (Василе"); г: (глагола^в^), (на главе); з: (и зри^т^), (и златое); с: (солнцу), (свтъı"), (со всеми); т: (творꙗ), (тамо); ѵ: (ѵже), (ѵказа); ч: (члвчскомѵ), (чѣть). Надо отметить, что некоторые из перечисленных букв (г, з, ѵ, ч) нередко выписаны крупно и внутри слов. Между прочим, иногда начерки буквы ч в анализируемом письме — в виде, напоминающем заглавную курсивную Е, — довольно близки к графическим вариантам, которые Л. В. Черепнин считал типичными для скорописи XVII в.[19]: (почѣть), (печата^в^). Наконец, не могут не привлечь внимание в источнике и неразрывно

[18] *Соболевский А. И.* Славяно-русская палеография. 2-е изд. СПб., 1908. С. 59.

[19] *Черепнин Л. В.* Указ. соч. С. 367.

связанные с титлом начерки надстрочных букв: ч — (конеˇнее), в — (неˇкую ˇ), г — (скве^на^о), н — (на ˇ), ц — (коˇчежеˇ). Подобные лигатурные сочетания опять-таки считаются признаком скорописи XVII в.[20] Правда, надо признать, что в рукописи немало также оторванных от титла надстрочных, то есть «выносов» старого графического типа.

Отмеченные особенности графики Мазуринского списка «Повести о новгородском белом клобуке» не только смущают, но и заставляют сомневаться в его столь раннем, в первой четверти XVI в., появлении. Вообще, думается, что в практической деятельности средневекового человека старые, полученные от отцов, навыки (в данном случае навыки письма) изживались и задерживались довольно долго, да и новые, возникшие недавно, приемы столь же медленно и трудно становились регулярными и общеупотребимыми. Может быть, на это требовалось лет пятьдесят, если не больше. Так что ставшее типичным для скорописной графики, например, в XVII столетии в принципе могло зародиться за полстолетия до того или даже раньше. Но вряд ли при этом было бы возможно, чтобы в одном раннем списке сразу, в комплексе, проявились столь щедро графические прототипы целой группы скорописных начерков, типичных для позднейшего времени. Единичные случаи, связанные с той или иной буквой, вероятно, могли иметь место. Но когда таких черт, и касательно нескольких букв, много, причем последовательно повторяющихся в пределах одной работы писца, возникает, как кажется, справедливое подозрение относительно времени этой работы.

Как бы то ни было, но, судя по характеру письма, вновь найденный И. Л. Жучковой источник, при самом осторожном к нему отношении, трудно считать возникшим раньше середины XVI в. Во всяком случае, пока. Остается только сожалеть, что до сих пор еще не сделан системный сопоставительный обзор скорописи XVI в. по точно датирован-

[20] *Щепкин В. Н.* Указ. соч. С. 153; *Черепнин Л. В.* Указ. соч. С. 365—366.

ным рукописям, как это сделано применительно к скорописи XV в.[21] (и отчасти к скорописи XVII в.)[22]. Наличие такого обзора, несомненно, помогло бы в решении вопроса о датировке рассматриваемого памятника русской письменности.

О позднем происхождении Мазуринского списка свидетельствует также орфография, которую демонстрирует его составитель.

Прежде всего, отмечу случаи, странные для текстов книжного назначения, каковым является «Повесть о новгородском белом клобуке». Автор анализируемой здесь копии произведения, как видно, весьма щедро употреблял надстрочные буквы, к каким бы частям слов они ни относились. Однако при этом несколько раз он, как будто следуя некоему правилу, допустил орфограммы с «выносом» первой буквы слова: на ᵗвтую), во ᵗто), и ᵗвтыᵏ). Несомненно, к этой же категории относятся и выносы: и ᵐспроси), и ᵐспᵘ̂ти), и ᵐстребити), и ᵐстребити), в ᵉлики). В принципе, фонетически, указанные словосочетания могли восприниматься писцом как единое целое, что в таком случае оправдывает сделанные им «выносы» как внутренние. Но вообще-то последние даже в скорописи деловых и гражданских текстов были довольно редки[23]. Что же касается церковнославянской орфографической традиции, к которой в силу своей

---

[21] *Шульгина Э. В.* Русская книжная скоропись XV в. СПб., 2000.

[22] *Тарабасова Н. И.* Некоторые черты московской скорописи XVII в. // История русского языка: Памятники XI—XVIII вв. М., 1982. С. 170—220; *Шульгина Э. В.* Скорописное письмо XVII века по Милютинским минеям-четьим // Вопросы славяно-русской палеографии, кодикологии, эпиграфики. М., 1987.

[23] *Тарабасова Н. И.* Указ. соч. С. 204, 205.

жанрово-содержательной природы относится «Повесть о новгородском белом клобуке», то подобные выносы, особенно при их очевидной систематичности, представляются весьма грубым нарушением. И это вновь порождает сомнение: а возможна ли была подобная писцовая вольность в начале XVI в.?

Между прочим, имея в виду хорошо известные и достаточно изученные орфографические особенности книжного письма означенного столетия, естественно задаться еще и вопросом о том, как бы должен был выглядеть текст рассматриваемого списка «Повести», если б последний, не будучи (что очевидно) юго-западно-русским по происхождению, действительно, появился соответственно предложенной И. Л. Жучковой датировке. Думается, что, по огромной вероятности, в нем — так или иначе, с той или иной интенсивностью, но обязательно — отразились бы рефлексы всеобщего для книжности Московской Руси подразумеваемого времени тяготения русских грамотников к реславянизации графико-орфографической внешности переписываемых тогда произведений. Начиная с А. И. Соболевского[24] это явление неоднократно обсуждалось как связанное с так называемым «вторым южнославянским влиянием». Историко-онтологическая специфика последнего и его рефлексы в древнерусском правописании всесторонне и детально охарактеризованы Б. А. Успенским[25]. Тем не менее, в плане практической значимости наиболее ценными представляются наблюдения и выводы Л. П. Жуковской и М. Г. Гальченко, ибо они были сделаны на основе конкретного анализа точно датированных рукописей русского происхождения. При этом важно отметить, что предметом специального внимания Л. П. Жуковской стали не только церковнославянские тексты[26], все-таки обремененные орфографической предопределенностью, но

---

[24] *Соболевский А. И.* Южнославянское влияние на русскую письменность XIV—XV вв. Речь, читанная на годичном акте Археологического института. СПб., 1894. Переиздание: *Соболевский А. И.* История русского литературного языка. Л., 1980. С. 147—158.

[25] *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI—XVII вв.). 3-е изд., испр. и доп. М., 2002. С. 269—408.

[26] *Жуковская Л. П.* О южнославянском влиянии XIV—XV вв. (На материале проложного Жития Евгении) // Язык и письменность среднеболгарского периода. М., 1982. С. 26—59; К вопросу о южнославянском влиянии на русскую письменность (Житие Анисьи по спискам 1282—1632 гг.) // История русского языка: Исследования и тексты. М., 1982. С. 277—287.

и памятные записи их переписчиков, составленные по завершении работы над ними[27], возникшие спонтанно и, замечу, относительно свободные, в силу своей содержательной оригинальности, от упомянутой предопределенности. В итоге Л. П. Жуковская сузила хронологические рамки описываемого ею явления «архаизации и грецизации» русской орфографии до границ от второй половины XV в. до второй половины XVI в. Однако данное мнение весьма существенно скорректировано М. Г. Гальченко[28]. Последняя, проанализировав значительное количество древнерусских кодексов конца XIV — первой половины XV вв., вполне убедительно показала правоту А. И. Соболевского, относившего начало славяно-архаизующих новаций в отечественной письменности к концу XIV столетия. При этом все же осталось неоспоренным наблюдение Л. П. Жуковской о том, что и в XVI в. русские грамотники повсеместно все еще сохраняли сильную приверженность к означенному орфографическому ренессансу. Более того, как утверждает М. Г. Гальченко, некоторые черты последнего отчетливо прослеживаются по старопечатным книгам и позднее[29]. Поскольку приведенные соображения, судя по известной мне литературе, не вызвали каких-либо возражений у лингвистов и палеографов, постольку от них, в таком случае, можно уверенно отталкиваться. И опять-таки соответственный анализ Мазуринского списка приводит к результатам, противоречащим мнению о раннем происхождении данного источника.

В самом деле, поначалу, на поверхностный взгляд, кажется, будто создатель этой копии «Повести о новгородском белом клобуке» придерживался норм правописной традиции, сложившихся в контексте «второго южнославянского влияния». Например, он абсолютно последовательно употреблял заимствованную из греческого алфавита «фиту» при воспроизведении имен собственных: Ѳормос

---

[27] *Жуковская Л. П.* Грецизация и архаизация русского письма 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI вв. (Об ошибочности понятия «второе южнославянское влияние») // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 144—176.

[28] *Гальченко М. Г.* Второе южнославянское влияние в древнерусской книжности (графико-орфографические признаки второго южнославянского влияния и хронология их появления в древнерусских рукописях конца XIV — первой половины XV в.) // *Гальченко М. Г.* Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Древней Руси: Избр. работы. М.; СПб., 2001. С. 325—382.

[29] *Гальченко М. Г.* Указ. соч. С. 342, 347, 357.

(дважды), Соѳеꙗ (четырежды). Однако эту особенность, на мой взгляд, следует признать весьма слабым показателем стремления писца к архаизации или грецизации текста, ибо, хотя употребление «фиты» и было обычно для слов иноязычного происхождения, в данном случае отразилась именно псевдовосстановительная тенденция по отношению к правильным греческим орфограммам указанных слов именно с буквой φ (Φορμόσου[30], Σοφία[31]) — прототипом славянского ф. Кроме того, преимущественное употребление «фиты» сравнительно с «фертом» отличает как раз деловую скоропись XVII в.[32] В исследуемой рукописи также наблюдается неизменное употребление буквы «от», генетически греческой «омеги», в абсолютном начале слов: ѡпоругати, ѿшеᵃ, ѿ правъꙗ... веръ, ѡ спасенн", ѡдеꙗнне, ѡбразом, ѡгню, ѡн верх, ѡ злъ"... ѹчителю. Однако и это в данном случае слабый показатель грецизации, так как, скорее всего, во всех таких позициях буквой ѡ заменена «синонимичная» ей старорусская широкая «он» — ѻ, при том, что ѡ вовсе не встречается внутри слов после согласных (в корнях, суффиксах и падежных окончаниях), как должно было бы быть еще в XVI в.[33], — везде в таких положениях обычная «он»: чесо, непрестанно, многие чинъ, ꙗко, вмѣто сего, бело, ѿ... цркованико". Лишь дважды встречаются в Мазуринском списке южнославянские рефлексы общеславянского сочетания *dj: вхождаше и пре"де, но вместе с тем превалируют русизмы: побежае", преже, прежереченно", прежереченъ", прежереченнъ".

Наряду с отмеченными особенностями, в источнике имеются и вполне яркие знаки непричастности его составителя к общей правописной практике русских книжников. Так, об отсутствии у него стремления следовать широко распространенной, по крайней мере, еще в первой половине XVI в. орфографической «моде» свидетельствует его полный отказ от диграфа «ук» — оу в пользу «ижицы», или монографа — ѵ, равно и от всеобще употребимой тогда, причем в любом месте слова, лигатурной разновидности указанного диграфа в

---

[30] *Михаил Синкел.* Изложение о правоверной вере // *Попов А.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV в.). М., 1875. С. 142.

[31] *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь / Репринт V-го издания 1899 г. М., 1991. С. 1143.

[32] *Тарабасова Н. И.* Указ. соч. С. 179, 197—199.

[33] *Жуковская Л. П.* Грецизация и архаизация русского письма. С. 168.

виде греческой «гаммы» — ȣ[34] (между прочим, предпочтительной в скорописи[35]). Весьма характерно, что и в начале слов, и после гласных писец упрямо пользуется монографом: ꙋзреша, ꙋ царꙗ, изо ꙋстъ, выписывая его даже в иноязычных собственных именах: Увенали, Єꙋмениꙗ. В связи с этим уместно здесь отметить также единичные орфограммы, отражающие возможное отсутствие йотации в произношении: помимо Увенали, еще соꙋ[3], ꙋноша. А ведь йотированная передача звука [u] в некоторых аналогичных словах (юдоль, юродивъй) стала обычной именно в рамках новой славяно-архаизующей писцовой манеры[36], как и обратное явление: замена поствокальной буквы ю на диграф оꙋ типа питіоꙋ[37]. В анализируемом списке в подобной позиции последовательно употребляется только ю: любовию, велию, с завиѿтию, с чеѿтию, видению, детѣлию. Соответственно, совсем нет в нем широко встречающихся тогда же греческих по происхождению букв «и-десятеричной» — і в положении перед гласными (а в скорописи и после «и-восмеричного»)[38] и «зело» — ѕ вместо «земля» — з[39] (в этом отношении особенно симптоматичны неоднократно использованные в тексте слова: злыи, взꙗтиꙗ, взꙗ, часто писавшиеся именно с буквой ѕ). Совершенно не нашла места в рукописном тексте славянская буква «юс малый» — ѧ, вновь ставшая широко востребованной в подразумеваемое время[40]: во всех случаях (и в начале слов, и после гласных, и после согласных, безразлично к категориям рода, падежа и числа) здесь постоянно встречается только буква «а-йотированная» — ꙗ (ꙗко, имꙗ, всꙗ, прєже взꙗтиꙗ, в древниꙗ лєтꙗ), причем по начерку нисколько не переходящая в букву я, что в принципе, при наличии систематизированных наблюдений, могло бы служить датирующим признаком. К тому же, писцом последовательно употреблены в глагольных окончаниях вместо типичных для эпохи реславянизации сочетаний исконно мягких шипящих согласных с ѧ и буквой

---

[34] *Жуковская Л. П.* Грецизация и архаизация русского письма. С. 149, 167; *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 310—311.

[35] *Тарабасова Н. И.* Указ. соч. С. 192.

[36] *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 310—311.

[37] Там же. С. 309.

[38] *Жуковская Л. П.* Указ. соч. С. 167—168; *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 310.

[39] *Жуковская Л. П.* Грецизация и архаизация русского письма. С. 168—169; *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 306.

[40] *Жуковская Л. П.* Грецизация и архаизация русского письма. С. 161.

ю[41] твердые варианты типа: предаша (3 л. мн. ч. аориста), молящуся (дат. п. действ. прич.). При сравнительно большом числе подобных орфограмм обнаруживается только одно исключение: ѿшедшю (дат. п. действ. прич.). Так же обстоит дело и с заднеязычными в положении перед и. Писец, против ожидаемого[42], совершенно исключает твердые варианты написаний, предпочитая им мягкие: проповедники, пекн"ся, многие. Вовсе отсутствуют в Мазуринском списке чрезвычайно типичные для славяно-архаизующей «моды» орфографические формы окончаний с так называемым «зиянием», типа «добраа»[43]: здесь неизменны написания многиа, чешуа, воздаа и т. д. С той же постоянностью буква «ер» в приставках после «веди», вполне свойственная орфографическому ренессансу указанного времени[44], заменена буквой «он»: восхоте, возложи и т. п. Обнаруживается в рукописи и случай «огласовки» при стечении согласных «веди» в предложно-падежном сочетании: во веки. Писец начала XVI в., как и многие его коллеги, в подобных позициях должен был бы стремиться к написанию архаичного «ера»[45]: въсхоте, въ вѣкы. Неизменно автор исследуемого источника избегает также старых, славянского типа, сочетаний плавных с редуцированными, которые как раз в эпоху архаизации вновь вошли в употребление[46]. Во всех случаях он своим правописанием отражает живую русскую речь: пе"вое, ве"хъ, ѡскверниша, церкви, вседе"жителиа. Наконец, для его правописания характерно полное отсутствие надстрочных — акцентных и придыхательных — знаков, а также паерка и знаков препинания: запятых, точек с запятой и даже просто точек. А ведь таковые, за исключением точек, вновь появились в древнерусской письменности, по мнению ученых, именно как следствие «второго южнославянского влияния»[47]. Между прочим, указанные диакритические и пунктуационные знаки, наряду с иными отмеченными выше чертами, отличали не только полууставное (книжное), но и скорописное (деловое) письмо (см., например, опубликованные снимки «Грамоты» князя Юрия Ивановича Дмитровского 1504 г., «Грамоты» князя Семена

---

[41] *Жуковская Л. П.* Грецизация и архаизация русского письма. С. 174.

[42] Там же.

[43] Там же. С. 144; *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 308.

[44] *Жуковская Л. П.* Указ. соч. С. 174.

[45] Там же. С. 174.

[46] Там же.

[47] *Гальченко М. Б.* Указ. соч. С. 357; *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 312—313.

Борисовича 1508—1514 гг., «Грамоты» великого князя Ивана Васильевича 1539 г., «Грамоты» Ивана Гавриловича Коломенского 1553 г., «Грамоты» князя Владимира Андреевича 1555 г.[48], «Сказания о Казанской иконе Божией Матери» 1594 г., «Царской жалованной грамоты» 1620 г., «Алфавита», или «Азбуковника» 1621 г.[49]).

Таким образом, в анализируемой копии «Повести о новгородском белом клобуке» нет целого ряда орфографических особенностей, которые с весьма высокой частотностью и последовательностью встречаются в памятниках русской церковной и гражданской письменности с конца XIV в. и, во всяком случае, до второй половины XVI века, причем и в их полууставных, и в их (это особенно важно иметь в виду в рамках настоящего разбора) скорописных формах распространения, а некоторые из этих особенностей с утверждением книгопечатания становятся нормативными для церковнославянской грамоты. Как видно, свойственная книжникам той поры орфографическая ориентация на древние славяно-русские образцы никак создателя Мазуринского списка не касается. Он эту реставрационную «моду» совершенно игнорирует, предпочитая писать по-русски, хотя текст ему попался сугубо церковный, и революционно дистанцируясь от относительного орфографического единства писцов. Может быть, это следует объяснить его неопытностью и неграмотностью? Нет! Судя по его уверенному, твердому и устойчивому, хотя и заметно небрежному, почерку, он знал свое дело. А последовательность его правописания обличает в нем склонность к некоей прочно усвоенной норме. Но только, как видно, не к церковнославянской норме! Должен при этом настоятельно подчеркнуть: такое его отношение к орфографии совершенно не вяжется с церковным содержанием скопированного им текста. Так что, скорее всего, отмеченную смелость и независимость писца можно объяснить только одним, а именно тем, что работу свою он осуществил не в начале XVI в., а много позднее, когда в ходу было разрушение и обмирщение старых книжно-писцовых традиций.

Кстати, обращает на себя внимание также и то, что этот писец практически полностью утратил представление о правильном

---

[48] *Карский Е. Ф.* Славянская кирилловская палеография. Л., 1928. С. 439, 441, 443—445.

[49] *Соболевский А. И.* Славяно-русская палеография. Приложения: № 14, 19, 15.

употреблении буквы «ять» — ѣ. На протяжении все-таки довольно большого текста краткой редакции «Повести» (в ней 1453 слова, и в машинописном виде она занимает почти четыре страницы) эта буква встречается весьма редко и всегда в безударной позиции, четыре раза верно: в словах нынѣ (трижды; но при этом и ныне) и на прѣстоле (но и на престоле), и три раза неверно: в словах вменяшѣ (но и поставляше — имперфект 3 л. ед. ч.), патрѣярху (но и патреярхъ и патриярха) и детѣлию (но и добродетеле"). В остальных случаях на месте этимологического ѣ обнаруживается буква «есть» — и при отсутствии ударения: венец, на месте, не по мнозех; и при наличии такового, что особенно важно: белый, узреша, ѿ тела, веры, к тебе. Причем, как видно, даже в словах сугубо книжно-конфессиональной семантики, совсем уж традиционных (вера, заповеда, ѡпресно"ная, лета, проповеа^ни^ки, во веки). По существу, можно говорить о полном отказе писца от буквы ѣ.

Думается, в подобной орфографии (с отсутствием архаико-славянизмов и ѣ), как и в самом письме (скорописи), по меньшей мере, следует усматривать несообразность: их очевидные русскость и внецерковность совершенно не соответствуют книжной в содержательном и языковом отношениях природе переписанного в данном случае текста, — текста, который имел важнейшее историко-публицистическое значение.

Данная несообразность особенно бросается в глаза при том, что составитель анализируемого рукописного памятника вполне традиционно для церковнославянской книжности — как человек знающий! — использовал сокращение и титлование слов высокой семантики: свтых (последовательно без титла, как и в случаях с однокоренными), апл҃ъ, цр҃ия (и в случаях с однокоренными, но не всегда под титлом), бжеѣтьвенных, дх҃а, ѿц҃а, сл҃ву, бг҃а, хв҃у и т. д.

Налицо, полагаю, довольно обмирщенная писцовая практика, которая, получается, оказалась распространенной не только на способ передачи текста, то есть на его графику и орфографию, но и, следовательно, на его содержание. А это уже феномен сознания, никак не согласующийся с идеологической важностью сочинения. Отсюда опять-таки возникает сомнение относительно возможности в первой четверти XVI в. столь заметного секулярного отношения к воспроизведению вполне клерикального текста.

Однако что бы по этому поводу ни думать, очевиден факт: в продолжение всего XVI столетия (да и в XVII в. тоже) игнорируе-

мый составителем Мазуринского списка ѣ (как и рефлексы «второго южнославянского влияния») является относительно устойчивым признаком письма — и полууставного, и скорописного. Во всяком случае, в сильных, подударных, позициях (и не важно, оправданы они были этимологически или нет) эта буква была нередка даже в текстах делового назначения (см., например, снимки вышеуказанных княжеских грамот, а также снимки 56 различных грамот XVII в.[50]). Более того, ведь известно, что чуть ли не вплоть до XIX в. на всей великорусской территории сохранялось нормативное различение подударных ѣ и є в книжной, или церковнообиходной, и некнижной, живой, мирской речи (тєбѣ — с ѣ при мягком б, но тєбє — с є при твердом б)[51]. Во всяком случае, эти звуки вполне различал еще М. В. Ломоносов, соответственно, как «тонкий» и «дебелый» и, видимо, характеризовавшие речь людей облагороженных образованием и речь простых людей[52]. Конечно же, в древнерусских памятниках деловой и книжной письменности смешение ѣ и є — причем независимо от их морфо-фонологического положения — отмечается спорадически очень рано, с XI столетия[53]. Однако в конкретно подударной позиции перед твердыми согласными в корнях слов ѣ, судя по памятникам письменности среднерусского происхождения, перестает последовательно различаться лишь в XVII в.[54] Другими словами, и мастера полуустава, и мастера скорописи эту букву все же употребляли, но как придется, и при этом часто даже вопреки предписаниям тогдашних известных лексиконов и грамматик[55]. Аналогично относились

---

[50] Памятники скорописи. 1600—1699 гг. / Изд. С.-Петербургским Археологическим институтом под ред. В. В. Майкова. Б. г. и м.

[51] *Иванов В. В.* Историческая грамматика русского языка. М., 1983. С. 205; *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 172.

[52] *Успенский Б. А.* Архаическая система церковнославянского произношения (Из истории литургического произношения в России). М.: МГУ, 1968. С. 31—33.

[53] *Колесов В. В.* Историческая фонетика русского языка: Учеб. пос. для вузов. М.: Высш. школа, 1980. С. 182; *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI—XVII вв.). С. 163.

[54] *Колесов В. В.* Указ. соч. С. 188—189.

[55] [*Иван Федоров*]. Букварь. Львов, 1574; Ἀδελφότης. Грамматика доброглаголиваго еллинословенскаго языка. Львов, 1591; *Л*[*аврентий*] *З*[*изаний*]. Грамматіка словенска съвершеннаго искуства осми частій слова и иных нуждных. Вильна, 1596; *Он же.* Лексис, сиречь речения вкратце собранны и

и к рудиментам старославянской орфографии. Еще раз подчеркну: так было именно в XVII столетии. В течение этого периода русская скоропись все более и более утрачивала в плане правописания вполне присущий ей еще в предыдущую эпоху церковнославянский характер, постепенно обретая гражданские черты. И как видно, особенности проанализированной выше рукописи довольно адекватно отражают этот процесс.

Таким образом, ни графика, ни орфография обнаруженного И. Л. Жучковой списка краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке», слишком тесно связанные с поздней писцовой традицией, не позволяют признать его, предложенную исследовательницей только исходя из анализа бумаги, датировку. Кстати, отмечу, что последняя, основанная на идентификации водяного знака, не точна. Ведь все-таки не найдены, по собственному же признанию исследовательницы, его совершенно тождественные аналоги (что можно было бы сделать при учете, наряду с прочими параметрами, например, расстояния между понтюзо[56]). Однако дело даже не в этом. А в том, что, на мой взгляд, было бы ошибочно в данном случае связывать столь тесно время появления бумаги со временем ее использования для записи текста «Повести».

Действительно, сама же И. Л. Жучкова заметила, что обнаруженные ею листы являются остатком от какого-то очень небольшого сборника, в котором они были последними, и, соответственно, текст «Повести» представлял собой его последнюю главу — девятую (этот номер указан на поле первого листа списка). Иными словами, предполагаемый сборничек был так себе: скорее, тетрадкой с записями на память, нежели обстоятельной книгой (хотя вовсе не обязательно так). Но эта его возможная особенность обретает совершенно внятное значение ввиду целей и характера применения бумаги на Руси.

из словенскаго языка на просты русский диялект истолкованы. Вильна, 1596; *Мелетий Смотрискій.* Грамматіки Славенския правилное Синтагма. Евье, 1619; *Памва Берында.* Лексіконъ словенороссскій и ймeнъ толъкованіе. Киев, 1627; Грамматіки или писменница языка Словенскаго тщателемъ въкратце издана. Кременец, 1638; *Карион Истомин.* Букварь. М., 1694; [*Федор Поликарпов*]. Алфавитарь, рекше букварь словенскими, греческими, римскими писмены... М., 1701.

[56] *Жуковская Л. П.* О значении исследования понтюзо и некоторых других вопросах филиграноведения // Археографический ежегодник за 1981 год. М., 1982.

Ведь таковая приобреталась, как можно думать теоретически, в первую очередь для осуществления серьезных книжных замыслов, например, для переписки библейских, богослужебных, святоотеческих, историографических текстов, или же для составления важных документов. И a priori бесспорно, что при осуществлении подобных замыслов обязательно должна была оставаться какая-то невостребованная часть. Конечно, ее не выкидывали. И конечно, со временем ее пускали в дело. Именно наличием бумажных остатков, по-видимому, и можно объяснить отчасти возникновение сборников-конволютов, содержавших в своих разновременных тетрадках из разной бумаги всякую всячину. Да и неконволютные рукописи нередко изготавливались из разной бумаги. Весьма показательным, как мне представляется, примером в этом отношении могут служить книги, бумага которых хорошо идентифицируется по филиграням, а сами они переписаны одной рукой и наделены «черными» датами в виде выходных записей писцов. Таково, в частности, «Евангелие тетр» из собрания М. П. Погодина (РНБ), № 131. Оно как раз и было переписано в 1530 г. на разной, судя по водяным знакам, бумаге, — старой, 1496 (латинская готическая буква P с розеткой — типа Брике 8675) и 1502 гг. (та же буква без розетки — типа Брике 8534), и новой, 1530-х гг. («герб Лилия» — типа Лихачев 2866—2868 и «Рука» — Лихачев 2869)[57]. Как видно, в данном случае разница между временем изготовления самой ранней бумаги и временем ее использования составила более 30 лет. Соответственно, наличие подобных примеров все же заставляет утверждать, что, решая вопрос о времени создания той или иной рукописи (во всяком случае, применительно к определенным ситуациям), никак нельзя не учитывать фактор залежалости бумаги. Несомненно, иной раз последняя (вернее, незначительные остатки от купленной некогда партии) вполне могла пребывать без применения довольно длительное время. Так что, судя по всему, вновь найденный источник является памятником развития событий как раз по означенному сценарию. Иначе говоря, его «списатель» скопировал «Повесть о новгородском белом клобуке» на остатках бумаги спустя значительное время после того, как ее партия была завезена в Россию.

Кстати, здесь уместно отметить достаточно хорошо известное палеографам явление, а именно — рукописные книги (причем не

[57] Рукописные книги собрания М. П. Погодина. Каталог. Л., 1988. Вып. 1. С. 95—96.

конволюты), в которых наряду с записанными листами имеются листы не заполненные текстом. Иными словами, чистые листы в подобных рукописях по каким-то причинам так и остались на столетия пустыми. А ведь какой-либо поздний грамотник вполне мог использовать это свободное пространство. И тогда современным палеографам, если б они формально опирались при датировке манускриптов только на анализ бумаги, пришлось бы и происхождение такого, поздно переписанного текста, относить ко времени возникновения содержащей его книги. Однако на то и выдуман комплексный подход, чтобы результаты анализа одних параметров источника поверять результатами анализа других его параметров!

Итак, есть все основания считать обнаруженный И. Л. Жучковой Мазуринский список довольно поздним. Во всяком случае, вполне определенно можно полагать, что он вряд ли мог появиться до середины XVI в. Но раз он не относится к началу указанного столетия, то не подтверждается, таким образом, и мысль исследовательницы, высказанная на его основании и близкая позиции Н. Н. Розова, о возможном появлении самого — представленного данным списком — литературного памятника в столь раннее время. Несомненно, передаваемая этой рукописной копией краткая редакция «Повести о новгородском белом клобуке» является первоначальной по отношению к известному распространенному тексту памятника. Однако все же пока нет никаких документальных фактов в пользу составления самого произведения (о какой бы редакции ни думать) в конце XV или же в первой четверти XVI в.

Из всего сказанного вытекает и еще одна мысль. Несомненно, сведения о рассмотренном здесь Мазуринском списке, основанные на результатах анализа бумаги, будут опубликованы в вышеуказанных научных изданиях. Однако не хотелось бы, чтобы авторитет этих изданий оказал магическое воздействие, в частности, на будущих исследователей «Повести о новгородском белом клобуке» и заставил их догматически неколебимо говорить о раннем времени происхождения этого древнерусского литературного памятника.

«Великий покаянный канон» святителя Андрея, архиепископа Критского, в древнерусской переработке[1]

Означенный в заголовке настоящей статьи текст содержится в рукописи, которая в настоящий момент хранится в Отделе рукописей РГБ, в составе Вологодского собрания под № 241[2]. Однако прежде данная рукопись, как можно судить по сохранившимся старым шифрам, последовательно принадлежала библиотеке Вологодской духовной семинарии, Вологодской областной библиотеке и Вологодскому областному музею[3]. По всем признакам это — замечательный памятник русской книжной культуры и богослужебной практики. Так что вполне закономерна его палеографическая и кодикологическая характеристика.

Книга создана, вероятно, в 1 половине XIV века. Ее формат — 221 × 162 мм, то есть четверть листа. Писчим материалом послужил пергамен грубой выделки: листы толстые, с дефектами естественного и технического происхождения — дырами, порезами (местами сохранилась сшивка) и неровными краями. В блоке 130 листов, или

---

[1] Материал опубликован с тем же заглавием: журнал «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». 2003. Сентябрь, № 3 (13). С. 79—94.

[2] Неполная характеристика рукописной книги содержится в описаниях: 1) *Шляпкин И. А.* Рукописи Вологодской семинарии // Библиографическая летопись (ОЛДП). [Пг.], 1917. [Т.] III. Отд. II. С. 39—41 (№ 1031); 2) *Струменский М.* Указец старинных рукописей. Каталог отдела Библиотеки. Вологда, 1919. С. 5 (№ 6); 3) Описание Вологодского собрания рукописей (фонд № 354). М.: Отд. рукоп. Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина, 1955. Машинопись. № 241; 4) Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. 1 (Апокалипсис — Летопись Лаврентьевская). М., 2002. С. 505—507.

[3] Образцы старых шифров рукописей Вологодского собрания рассмотрены в работе: *Анхимюк Ю. В.* Вологодское собрание (ф. 354) // Рукописные собрания Гос. библиотеки СССР им. В. И. Ленина. Указатель. Т. I. Вып. 3 (1948—1979). М.: РГБ, ОР, 1996. С. 131—135.

16 тетрадей по 8 л. в каждой, причем к последней пристроены еще 2 л. Но первоначально рукопись состояла из 17 тетрадей и к последней были пристроены 3 л.: утрачена целиком 9 тетрадь (между л. 64 и 65), а заключительный — 131 — лист отрезан и сохранился лишь частично, у корешка. Кроме того, многие листы загрязнены, некоторые сильно затерты, так что текст едва читается, иногда у листов оборваны углы.

Все тетради в книге пронумерованы по-славянски по нижнему полю, в начале и в конце: в тетрадях с 1-й по 15-ю номера проставлены, соответственно, в левом и правом углах, соответственно, первого и последнего листов; тетради 16-я и 17-я (по теперешнему состоянию рукописи — 15-я и 16-я) обозначены иначе, в них номера смещены к середине поля. Данная разнотипная нумерация тетрадей, таким образом, позволяет выделить в рукописи две части — работы двух писцов. Что же касается нумерации собственно листов рукописи, то последняя была произведена только в XIX—XX вв. — арабскими цифрами, в верхнем правом углу, карандашом, а также черными и фиолетовыми чернилами.

Текст книги переписан в один столбец по предварительной разлиновке, параметры которой колеблются: высота каждого столбца 165—170 мм, ширина — 110—118 мм; количество строк в столбце 25, расстояние между линиями строк 7 мм. Внутреннее поле равно 20 мм, внешнее (в тетрадях 1—15) — 35—40 мм и 30 мм (в тетрадях 16—17). Почти на всех листах, во внешнем поле, сохранились проколы под разметку.

Вся книга писана уставом, близким к полууставу, двумя весьма схожими почерками — несомненно, одной школы: в тетрадях 1—15 (л. 1 об. — 112 об.) один почерк, в тетрадях 16—17 (л. 113—130 об.) — другой. Высота букв везде 3—3,5 мм, но расстояние между буквами в тетрадях 16—17 более тесное. Над гласными буквами, когда они соответствуют неприкрытым звукам (кроме звука [*у*], обозначенного диграфом «оу»), а также когда в произношении возникает йотация или протяженность звука при сопряжении двух гласных, последовательно проставлена точка («·») или, реже, две точки («¨»). Выносные буквы в рукописи редки, довольно постоянно и иногда под титлом встречаются лишь «б», «в», «г», «д», «ж», «к», «н», «т», «ч» и «х», последовательно под титлом употребляется только «с». Иногда в конце строки с целью экономии места одна-две-три буквы вынесены писцом в надстрочное поле. Изредка также встречаются лигатурные сочетания из двух букв. Совершенно отсутствует *юс большой* («ѫ»),

а так же буквы греческого происхождения *пси* («ѱ») и *кси* («ѯ»); *фита* («ѳ») и *зело* (причем именно в форме «ѕ») встречаются только как знаки чисел, соответственно 9 и 6; наконец, *омега* имеет место лишь в составе предлога и приставки («ѿ»), но непоследовательно.

Книга писана бурыми чернилами, причем тетради 16—17 — более темными. Заголовки, инициалы и начальные буквы слов в уставных указаниях киноварные, причем обычно контуры букв назнаменованы чернилами и затем подведены киноварью. На л. 1 об. имеется киноварная заставка в виде прямоугольника, заполненного жгутовым плетением, которая сопровождает самоназвание книги: «**Треодь ѻ Бзѣ починаемъ Гй блгви Оче. канѹны до всѣхъ стхъ**». Других заставок в книге нет. Нет в ней и миниатюр. Заголовки и инициалы выписаны крупно. Буквы заголовков занимают все пространство между линиями разметки, инициалы преимущественно выписаны за левой вертикалью разметки, в поле, и с незначительными элементами орнамента. Но вообще к орнаментации оба писца обращались эпизодически и весьма сдержанно. Членение текста на отрывки (но не синтаксические, а интонационно-речитативные) отмечено знаком точки. Кроме того, содержательно самостоятельные и законченные фрагменты текста обозначены знаком конца (ромб из четырех точек — у первого писца «⁘» или же квадрат из четырех точек — у второго писца «::»).

Переплет книги сохранился со времени ее создания. Доски размером 225 × 170 × 20 мм, без желобка по торцам, обрезаны вровень с блоком, обтянуты грубой (свиной?) кожей неровной толщины, некрашеной и без тиснения, прикрепленной к доскам с внутренней стороны деревянными гвоздиками (некоторые выпали, и кожа отстает). С внешней стороны, на верхней крышке посередине и по углам, а на нижней только по углам, фигурно набиты железные, изъеденные ржавчиной, гвоздики (некоторые также выпали). С внутренней стороны доски не оклеены, оголены. Обе доски надтреснуты, незначительно поедены червем, хранят следы порезов. На внутренней стороне верхней крышки переплета крупно вырезана буква «Ж». Доски сначала были привязаны к корню блока посредством двух «ременных плетей» и двух капталов, прошитых и переплетенных одноцветной пеньковой нитью, и лишь затем обтянуты кожей[4].

---

[4] Аналогичные переплеты см.: *Симони П.* Опыт сборника сведений по истории и технике книгопереплетного художества на Руси, преимуще-

Доска верхней крышки отделилась от блока и удерживается только кожей переплета. Некогда крышки стягивали блок посредством двух застежек, но последние не сохранились, не сохранились также и шпеньки под застежки. Судя по технике исполнения, данный переплет относится к северо-западной, псково-новгородской традиции, а по стилю — к разряду «обиходных»[5].

Таким образом, сохранность рукописи можно признать удовлетворительной.

Необходимо отметить и следы пользования книгой. Так, на переплете имеются наклейки со старыми шифрами. Одна на корешке: из-под поздней наклейки с № 9076[6] видны цифры «1031» и частично «1719»[7]. Две другие наклейки — на верхней крышке: первая в левом верхнем углу — «А-5»[8] (зачеркнута) и «М9076» (этот же шифр на внутренней стороне верхней крышки); вторая над центром — «№ 1031» с надписью курсивом «*Тріодь цвѣтная и постная*» поверх полустершейся надписи XVII—XVIII вв. «**Треоть**...». На внутренней стороне верхней крышки прямо по дереву также зафиксирован номер: «6027/Е»[9].

К сожалению, в книге нет никаких записей владельцев и читателей. Лишь на л. 49, на полях, приписаны полууставом XVII в. два почти стершихся песнопения. Одно удалось прочесть: «**Трепарь канона. Посланъ бысть Гаврелъ к девицѣ Марии, ношаше к ней неизглаголанꙋю радость, ꙗко зачеснши въ чревѣ своемь родиши сына, превѣчнаго Бога, и ѿспасеть люди ѿ грѣхъ ихъ**». На остатке 131 л. — фрагмент писцовой записи: «**Гй п**... (помилуй? помози?) **дьѧ**... (дьякона? дьяка) **пи**... (писавшего? писавшему?)».

ственно в до-Петровское время, с XI по XVIII столетие включительно. СПб., 1903. С. 295—296, табл. XLI—XLIII.

[5] Ср.: *Клепиков С. А.* Орнаментальные украшения переплетов конца XV — первой половины XVII веков в рукописях библиотеки Троице-Сергиева монастыря // Записки Отдела рукописей. Вып. 22. М., 1960. С. 59.

[6] Этот номер соответствует прежней принадлежности рукописи Музейному собранию ГБЛ (*Анхимюк Ю. В.* Указ. соч. С. 135).

[7] Это, вероятно, пометы библиотеки Вологодской духовной семинарии (ср.: *Анхимюк Ю. В.* Указ. соч. С. 132).

[8] Это помета Вологодской областной библиотеки (*Анхимюк Ю. В.* Указ. соч. С. 131—132).

[9] Это, возможно, помета Вологодского областного краеведческого музея (*Анхимюк Ю. В.* Указ. соч. С. 133).

Текст книги начинается с вышеуказанного самоназвания, за которым сразу же следует канон «Мытарю и фарисею». Обрывается текст книги на полуслове из 3-го тропаря 9-й песни канона «Всем святым»: «Ѻ̄гнемь[10] искушени бывше. напаст(и) пещь наслажьшеся веселитеся цѣломудрьно. престолу вл҃чню свѣтло предъстоѧ́ще. всеславний съ(боры)...». Таким образом, по календарному составу это — полная «Триодь», то есть книга, в которой отражен весь цикл великопостных и пентикостарных богослужений. Сборники такого типа в славянской книжности редки и, как правило, являются древнейшими. Однако по фактическому содержанию данная «Триодь» *краткая*, ибо в ней, во-первых, охвачены не все богослужебные дни цикла, а во-вторых, и сами последования, в плане их уставного построения и текста, отсутствуют: воспроизведены лишь каноны, причем в их полном виде — по 8 или 9 песен в каждом, даже если они и приходятся на будние или субботние дни Великого Поста (по современной традиции такие каноны читаются или поются как трипеснцы или четверопеснцы). В сущности, книга представляет собой сборник канонов триодного цикла, что также большая редкость. Кстати, известный исследователь «Триодей» — М. А. Момина, относя Вологодскую «Триодь» № 241 к типу русских — «Гимовскому», ошибочно считает ее «деленой», то есть содержащей богослужебные тексты только одной какой-либо половины цикла[11].

Состав рукописи таков:

1) л. 1 об. — 4. В Неделю о Мытаре и фарисее «Кану" гла҃ г҃. Пѣ҃ а҃. Ѥрмос. Избавлешаго». Первый тропарь: «Въскресъшаго из гроба въ славѣ и жизнь источьша...». *В современной Триоди этот канон отсутствует.*

2) л. 4 об. — 8. «Нѣлѧ ѻ блꙋнѣвмь сн҃. Ка". гла҃ в҃. Пѣ҃ а҃. Ѥрмо҃. Монсѣи́скую». Первый тропарь: «Исе бе каю́щасѧ прии́ми мене...».

3) л. 8—11. «Субо҃ млпꙋнаꙗ Ка". гла҃ и҃. Пѣ҃ а҃. Ѥрмо҃. Пѣ҃ въслѣмъ». Первый тропарь: «Вси помолимъсѧ Хꙋ...»[12].

---

[10] В дальнейшем при воспроизведении текста рукописи подчеркиванием отмечаются киноварные буквы, а апострофом — точка над гласными.

[11] *Момина М. А.* Типы славянской Триоди // Язык и письменность среднеболгарского периода. М.: Наука, 1982. С. 114—115.

[12] Указание «Сводного каталога славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. 1» о том, что в рукописи этот канон утрачен (с. 506), следует считать неверным.

4) л. 11—14 об. «Нѣ малꙋнаꙗ о вторѣмь пришествий. Ка". глаⷭ҃ г҃. Пѣ҃ а҃. Ермо҃. Помощникъ». Первый тропарь: «Днѣ страшнаго и незреченьнаго...».

5) л. 14 об. — 17 об. «Суво" съыропꙋнаꙗ трь". Въ Бъ Гь. глаⷭ҃ д҃. Бе оць нашихъ. Кано". Стхъ оць. глаⷭ҃ и҃. Пѣ҃ а҃. Ермо҃. Пѣ҃ вслѣ"». Первый тропарь: «Вси пѣми дхвьнъыми...»[13].

6) л. 17 об. — 20 об. «Нелѧ съыропꙋнаꙗ Ка". глаⷭ҃ г҃. Пѣ҃ а҃. Ермо҃. Ꙗко по сухꙋ ход». Первый тропарь: «Приди дше ми оубогаꙗ...».

7) л. 21—24. «Въ суво" а҃ нѣ по стго мчника Феодора Тирона. Ка". глаⷭ҃ и҃. Пѣ҃ а҃. Ермо҃. Водꙋ прошедъ». Первый тропарь: «Биꙗ тѧ Феодоре рачителѧ...». *В современной Триоди этот канон отсутствует.*

8) л. 24—27. «В нѣ а҃. по стхъ прркъ Моисѣꙗ и Арона. и прочих. и поклонение стыхъ їконъ. Ка". глаⷭ҃ г҃. Ермо҃. Избавл"его изр»». Первый тропарь: «Богланнии. законьнаго блгочтьꙗ...»[14]. *В современной Триоди этот канон отсутствует.*

9) л. 27 об. — 29 об. «Нѣ в. по Ка". глаⷭ҃ д҃. пѣ҃. а҃. Ермо҃. Въспою ти Ги Бе мои». Первый тропарь: «Постивъсѧ Гь члвчкъыи...». *В современной Триоди этот канон отсутствует.*

10) л. 29 об. — 33. «Поклонение чтнаго крта. Ка". глаⷭ҃ а҃. Ермо҃. Въскрниꙗ дньь». Первый тропарь: «Торжьство дн въстаниꙗ Хва...».

11) л. 33—36 об. «Въ срѣ. д҃. нѣ поклонение чтному крту. Ка". глаⷭ҃ д҃. Пѣ҃ а҃. Ермо҃. Отъверзъ оуста моꙗ». Первый тропарь: «Древу стму поклонимъсѧ...»[15].

12) л. 36 об. — 39. «Нѣ. д҃. по о впаши" в разбоникъ. Ка". глаⷭ҃ е҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Спсителю Бу. в мори лю». Первый тропарь: «Сподобнхъсѧ азъ впадъшему...».

13) л. 39—49. Покаянный канон св. Андрея Критского (см. ниже).

14) л. 49—60 об. «В пѧ". е҃. нѣ пртъꙗ влчц" нашеꙗ Бца. Поетьсѧ веръ. Ка". глаⷭ҃ д҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Отъверзъ оуст». Первый тропарь: «Хв ы книгы дшевнъꙗ. назнаменану тѧ дхмь...». И акафист пресв. Богородице: «Възъбраньному воеводѣ побѣдьнаꙗ...».

---

[13] Указание «Сводного каталога славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. 1» о том, что в рукописи этот канон утрачен (с. 506), следует считать неверным.

[14] Там же.

[15] Там же.

15) л. 60 об. — 64. «Нѣ ѥ. по Ка". гла҃ ѕ. Пѣ҃ а҃. Ермо. Ꙗко по сухꙋ ходивъ». Первый тропарь: «Скрушенъмь срцмь тебе Бꙋ всмчьскаꙗ видѧщю...». *В современной Триоди этот канон отсутствует*[16].

16) л. 64—64 об. «Въ сꙋ" цвѣ" стго Лазо рѧ. Ка". гла҃. а҃. Пѣ҃. а҃. Ермо. (П)ѣ҃ побѣднꙋю». Первый тропарь: «Мертвеца четверодневна. въскрѣши из гроба...». Из-за утраты листов текст обрывается после 3-й песни на словах седальна первого гласа: «Ѹтоли Марфѣ и Мрии слезъ. Ѿвалити камень ѿ гроба повелѣвъ. і въскрсъ въскрѣшь мертвеца. и скрушь смерти верета. мирно живодавче. ꙗко тѣмь извѣщаꙗ въскрниѥ (*въз*[17])ва силѣ твоеи спсе». В современной Триоди этого седальна нет, а сам канон приурочен к последованию повечерия, совершаемого в пятницу на Вербной седмице[18].

17) л. 65—67. Вероятно, в Неделю Ваий канон без начала, не установленного гласа. Текст начинается с фрагмента тропаря Богородична 5 песни: «...сти земнъыхъ стртии млрдиа ради великоѥ богтво источивъи Дво чтаꙗ». Далее: «Пѣ҃ ѕ (Ирмос:) Ѻцѣсти м.» И тропарь: «Сказаꙗ оучникомъ ихъ же не вѣдѧхꙋ члколюбче...». *В современной Триоди этот канон отсутствует*[19]. Сохранившиеся ирмосы этого канона (к песням 6—9) аналогичны ирмосам Воскресного канона первого гласа из ныне употребляемого «Октоиха»[20].

18) л. 67—71 об. «Во стый великъи въ вторни". Ка". гла҃ в҃. Пѣ҃ а҃. Ермо. Въ глубинѣ потопи». Первый тропарь: «Съшедъшеся вѣрнии. и вси възидѣмъ на гору Ѥлеоньскꙋю дн...». *Со второй песнью*: «Пѣ҃ в҃. Видите ві», в которой первый тропарь: «Ꙗко талантъ въ

---

[16] Канон по мотивам притчи о богатом и Лазаре — как редкий — опубликован полностью по списку Триоди Постной XII в. ГИМ, Синод. собр. № 319 (*Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. 3: Книги богослужебные. Ч. 1. М., 1869. № 423. С. 507—510), но в рассматриваемой рукописи он сравнительно с опубликованным текстом обнаруживает разночтения на уровне орфографии и лексики, так что, по-видимому, относится к иной редакции.

[17] Затертые буквы.

[18] Триодь Постная. Ч. II. М.: Моск. Патриархия, 1992. Л. 371 и след.

[19] Указание «Сводного каталога славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV век. Вып. 1» о том, что этот канон является каноном Великого понедельника (с. 506), следует считать неверным. Ср.: Триодь Постная. Ч. II. Л. 395 об. и след.

[20] Октоихъ, сиречь Осмогласникъ. Гласы 5—8. М.: Моск. Патриархия, 1981. С. 483—485.

земли погрѣбохъ...» (л. 67 об. — 68). *В современной Триоди этот канон отсутствует.*

19) л. 71 об. — 76. «Въ ст҃ую и҆ великую срѣ. Ка". гла҃. в҃. Пѣ҃ а҃. (Ирмос:) Грѣдѣте[21] лю҆ѣ». Первый тропарь: «Лукавоѥ нынѣ събрася сборище. и҆ лукавно помышляю́ть. оуморитъ тебе живота всѣмъ...». *В современной Триоди этот канон отсутствует.*

20) л. 76—82. «Въ ст҃ый великый четвертоѥ...». Здесь наряду с сохранившимся до нашего времени каноном 6 гласа («Пѣ҃ а҃. Ѥрмо҃. Сѣченъмь пресѣченъ бы҃ı». Первый тропарь: «Всевиньна и҆ подателна животу. бещисла мудрость Би҃а...») читается также *утраченный* «Инъ» канон: «Ѥрмо҃. Ꙗко по суху ходи». Первый тропарь: «Хотѧи судити твари. предъстоить Пилатову судищю...».

21) л. 82—86. «Въ ст҃ую великую субо". Ка". гла҃. г҃. Пѣ҃. а҃. Ѥрмо҃. Волною м°рьск». Первый тропарь: «Безумне старе. несытъıи а҆де. зинувъ прии҆ми. всѣхъ живота пожеръ и҆зъблюѥши...». *Этот канон лишь некоторыми тропарями соответствует канону, содержащемуся в современной Триоди.*

22) л. 86—89. «Въ ст҃ую и҆ великую. нѣ҃. пасхы. Ка". гла҃. а҃. Поютѣ҃. ермо҃. двожѣ҃. А сти". по. д҃.шї. Пѣ҃. а҃. Ѥрмо҃. Въскрѣниа҃ дн҃ь». Первый тропарь: «Очистимъ чювьствиа҃...».

23) л. 89—92 об. «Въ (в)торниѥ празднъıѣ нѣ҃. На зау". Поѥть. ка". Пасхы Въскрѣниа҃ дн҃ь. А дру҃и. ка" сь[22]. гла҃ а҃. Пѣ҃ а҃. Ѥрмо҃. Пѣ҃ побѣдную въспоимъ». Первый тропарь: «Зижитель мои. избавитель мои. на древѣ висить. и на судищи стоить...». *Со второй песнью:* «Пѣ҃ в҃. Видите вѣ҃те», в которой первый тропарь: «Видите видите. ꙗко а҆зъ ѥсмь Бъ. иже съ мертвеци плотью бъıхъ мертвъ...» (л. 89 об. — 90). *В современной Триоди этот канон отсутствует.*

24) л. 92 об. — 96. «Нѣ҃ Антипасхы ст°о Фомы. Ка". гла҃. а҃. Ѥрмо҃. Поимъ вси людиѥ...». Первый тропарь: «Дн҃ь весна дш҃мъ. ꙗко Хъ из гроба...».

25) л. 96—96 об. «Нѣ҃ в҃. ѿтъ пасхы памѧ". ст҃хъ. мюроносиць. Иосифу. и҆ Никодиму. Въ субо". ве°ръ. на гн҃ вѣзва" ст"ръı. въскрн҃ъı. въ ѻктаи҆цѣ. гла҃ в҃. На сла". ї нъı". гла҃ ѥ҃. Тебе ѻдѣюща҃гъ. Та". по про". стр"а. въскрн҃а. По двоїци. Та". Что мюро съ слезами. На сла". ї нъı". гла҃. г҃. Мюроносица женъı гроба. На зау". поѥтѣ҃ ка". гла҃ г҃. Ѥрмо҃. Волною морь". писанъ. в великую субо". По г҃. пѣсни сѣ҃. гла҃ в҃. Мюро-

---

[21] Исправлено киноварью на: «Градѣте».

[22] Воспроизведен текст только этого («другого») канона.

носицамъ же". Другій. Оучнікъ твоіхъ. По г҃. пѣ҃. кой Мюроносица" На хва^. ст^хры. въскрѣны. по двожѣ. Бо^. О҆ великаго ти таиньства. На стих ст^хра. въскрѣна. Сла^. и ны". Възлиташа мю^ро»». Текста указанных здесь канонов в рукописи нет.

26) л. 96 об. — 100. «В понѣ и по всю нѣ поютѣ. ка". Въскрѣнію і мюроносица". гла҃. в҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Моисѣіскую». Первый тропарь: «Распѧтъсѧ плотью. бестрѣнъій...».

27) л. 100— 103 об. «Нѣ. г҃. о҆ раслабленѣ" Ка". гла҃. г҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Дивенъ въ сл». Первый тропарь: «Хвѣмь въстаникмь. людиѥ...».

28) л. 103 об. — 110 об. «Въ срѣ. д҃. нѣ. Преплвленіѥ Га҃ нашего Іс Ха҃ праздникъ. Ка"нъ. гла҃. д҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Морѧ черм». Первый тропарь: «Величьство паче оума...». По окончании этого канона (л. 107) — «Ка". в҃. тому *. гла҃. и҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Море О҆густѣвата». Первый тропарь: «Ꙗзъци възъграйте. жидове въсъплачете...».

29) л. 110 об. — 114. «Нѣ. д҃. о с самарѧнъ". Ка". гла҃. д҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Порази ѥгу"ь». Первый тропарь: «Распѧтъсѧ волею. плотью въсприимъ...».

30) л. 114—117. «Нѣ г҃. О҆тъ Па^к. О҆ слѣпчѣ. Ка". гла҃. е҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Земля на ню те». Первый тропарь: «Распѧтьѥ волноѥ приимъ плотью...».

31) л. 117—120. «В чет. г҃. нѣ. Възнѣнье Га҃ нашего Іса҃ Ха҃. На зау". ка". гла҃. е҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Спсителю Бу҃ в мори». Первый тропарь: «Въспоимъ вси людьѥ...».

32) л. 120—123. «Нѣ. з҃. О҆тъ Па҃. стых О҆чь. т҃. и҃ и҃. иже в Никиі. Ка". гла҃. г҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Ꙗко по суху ходивъ». Первый тропарь: «Стхъ ти ѡць въсхвалята...».

33) л. 123—125. «В нѣ Пѧнтикостнѹю. Ка". гла҃. з҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. В понтѣ покрыі». Первый тропарь: «Дѣломь ꙗко же древле оучнікмъ О҆бѣщасѧ Параклитъ...».

34) л. 125—127. «В понѣ Пѧнтикоста. Ка". гла҃. д҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Бжт внмь покро». Первый тропарь: «Рекоша чтата и чтната оуста...».

35) л. 127—130 об. «Нѣ. и҃. Всѣх стых. Ка". гла҃ гла҃. и҃. Пѣ҃. а҃. Ермо҃. Воѡруже. на фа». Первый тропарь: «Стхъ ти чиновъ въспѣвата...».

Как видно, всего в книге отражены 35 богослужебных дней и содержатся тексты 36 канонов. Только применительно к Неделе Жен-мироносиц каноны не переписаны, но при этом оставлены ценные уставные указания к богослужебному последованию этого дня. Кроме того, из-за выпадения 9-й тетради, во-первых, утрачена значительная часть «Канона Лазаревой субботы», во-вторых, потерян

текст 1-й — 5-й песен «Канона воскресного» на утрене в Неделю Ваий. Наконец, из всех содержащихся в рукописи канонов 11 уникальны, поскольку впоследствии были исключены из церковного употребления. Во всяком случае, в современных «Триодях» — «Постной» и «Цветной» — их нет, они заменены другими. Что же касается остальных канонов, то они употребляются до сих пор. Однако их версии в рассматриваемой рукописи текстуально более архаичны, представляют другие редакции или даже другие переводы. К тому же, по сравнению с современными «Триодями» данные каноны, как правило, отличны по объему и структурно: во-первых, они усечены, так что в каждой песни обычно по 4 тропаря, включая и «Богородичен» или «Троичен» с «Богородичным»; во-вторых, порядок тропарей в песнях нередко варьируется; в-третьих, седальны по 3 песни, кондаки и икосы по 6 песни, светильны (или эксапостиларии) по 9 песни либо отсутствуют (в современной традиции так печатаются каноны Повечерия), либо наличествуют, но в последнем случае либо аналогичны (с некоторыми текстуальными отличиями) употребляемым ныне, либо — за исключением кондаков и икосов — являют собой содержательно совсем иные тексты.

Итак, рассматриваемая рукописная «Триодь» представляет собой сборник избранных и вместе с тем сокращенных канонов из великопостного и пентикостарного богослужебных циклов. Данное его свойство, естественно, побуждает к размышлению о том, где и на потребу какой богослужебной традиции были произведены отмеченные выборка и сокращение.

Предварительно и, разумеется, предположительно по этому поводу можно думать следующее.

Прежде всего, необходимо отметить русское происхождение рукописи. Об этом, помимо указанных выше особенностей ее переплета, говорят также некоторые орфографические признаки Вологодской «Триоди» — а именно отразившиеся на письме северные диалектные черты русского языка при отсутствии южнославянских примет: «побѣжаѥ́ть» — 3 л. ед. ч. наст. вр. (л. 27 об.); «дажь» — 2 л. ед. ч. повелит. накл. (л. 39 об.); «зижитель» — им. п. ед. ч. (л. 89); «о́цѣсти» — 2 л. ед. ч. повелит. накл. (л. 40 об.); «рожю» — 1 л. прост. буд. вр. (л. 50); «о́ слепчѣ» — мест. п. ед. ч. (л. 114); святых «о́течь» — род. п. мн. ч. (л. 120).

Затем необходимо принять во внимание особенности восточнохристианской средневековой богослужебной практики. Известно, например, что для общественного богослужения древней греческой

Церкви и, соответственно, русской Церкви домонгольского периода (как, впрочем, и в более позднее время) характерно большое разнообразие. Но при наличии многочисленных частностей, местных особенностей и т. д. устойчиво сосуществовали три типа богослужения: кафедрально-епископский, монастырский и приходской[23]. При этом надо помнить, что канон как определенная гимнографическая форма (а именно каноны составили содержание рассматриваемой рукописи) сформировался на основе библейских песнословий Утрени и как часть Утрени[24], причем только по монастырскому чинопоследованию[25]; в кафедрально-епископских храмах совершались особые Утрени — без пения канонов[26]; что же касается приходского богослужения, то последнее, будучи ориентировано на монастырское, заметно отличалось краткостью. Иными словами, в приходских, или мирских, храмах Утрени, Вечерни, Литургии и т. д. совершались по монастырскому чину, но обычно сокращенно, с опущением каких-то молитв и песнословий[27].

В свете сказанного по иному воспринимается сокращенный состав рассматриваемой здесь древнерусской рукописи и сокращенные последования содержащихся в ней канонов сравнительно с употребляемыми ныне церковнославянскими вариантами. Возможно, данная ее особенность указывает на ее предназначение именно для приходского богослужения в мирском храме. Об этом же, видимо, свидетельствует и схема чинопоследования, которая, как отмечено, зафиксирована в рассматриваемом Вологодском сборнике на л. 96—96 об. Очевидно, что содержащиеся в нем указания отражают богослужебный порядок вечерни субботы и утрени воскресения в память о святых Женах-мироносицах. Порядок этот, во-первых, согласуется с более полными предписаниями «Студийско-Алексиевского устава»[28], господствовав-

---

[23] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1: Период первый, Киевский, или Домонгольский. Вторая пол. т. М.: Общество любит. церков. Истории, 1997 (репр. изд.). С. 346.

[24] *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике: Литургика. М.: «Светлячок», «Паломник», 1996. С. 215.

[25] *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. С. 347.

[26] Там же. С. 370.

[27] Там же. С. 348, 351, 352.

[28] Текст этого устава опубликован в книге: *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001. С. 229—421 (ср., в частности, текст на с. 264).

шего на Руси, по крайней мере, до XIV столетия, а во-вторых, судя по наличию в нем стихир из «Октоиха» и стихир на стиховне, является рефлексом древнего монашеского богослужения[29], но вероятно все же, именно в приходской, сокращенной, версии последнего, — как установлено, довольно неустойчивой в Древней Руси[30]. Кроме того, обращает на себя внимание сам характер сокращения в последовании. Оставленные при этом указания относительно только пения стихир и канона, думается, позволяют говорить о конкретной предназначенности всей рукописи. Вероятно, она была создана именно для клиросного употребления — как пособие для канонарха или же головщика.

Такова в целом рукопись из Вологодского собрания РГБ № 241.

Текст содержащегося в ней «Великого покаянного канона» св. Андрея Критского замечателен в нескольких отношениях. Прежде всего, нужно отметить, что сравнительно с современной богослужебной традицией он приурочен не к утру четверга, а к вечеру среды: «**певаемъ въ среду вечеръ є҃. нєлѧ**» Поста. Аналогично и «Канон с Акафистом» пресв. Богородице «**поєтьсѧ вечерь**» в пятницу, а не в субботу утром той же седмицы, как ныне[31]. Подобные указания, между прочим, известны по другим древнерусским богослужебным книгам. Например, так называемый «Типографский устав» конца XI — начала XII в. (теперь хранится: Гос. Третьяк. Гал., № К-5349[32]) предписывает петь «Великий Покаянный канон» в среду указанной седмицы: «***вечеръ въ третии часъ нощи***»[33].

Думается, в подобных случаях, хотя и применялся способ литургического обозначения времени, но подразумевалось все же реальное астрономическое, суточное время. Иными словами, в частности, покаянное пение св. Андрея Критского совершалось, вероятно, ночью — с вечера на утро, но в рамках Повечерия или Утрени. Считать именно так позволяет, например, летописное свидетельство, относящееся к 6985 (1477) году: «**Месяца марта 20 день, въ среду на пятой**

---

[29] *Пентковский А. М.* Указ. соч. С. 205.

[30] Там же.

[31] Ср., например: Типиконъ, сиесть Уставъ. М., 1897. Л. 347, 348 об.; Триодь Постная. Ч. I. М.: Моск. Патриархия, 1992. Л. 323 об. и след.

[32] Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. М., 1984. С. 88—89.

[33] *Мансветов И.* Церковный Устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви. М., 1885. С. 144.

недели поста, после стояния, въ 7 часъ нощи загореся двор князя Андрея Меньшего, и згореша дворы обеих князей Андреев, а котории дворци малые около их попов Архаггельских, а те розметаша. Пристоял бо сам князь великий и сын его и многые дети боярские, понеже бо не успе и лечи еще князь великий после стояния великаго канона Андреева»[34]. Здесь время — «**в 7 час нощи**», несомненно, обозначено по «Типикону» (византийское, или литургическое время) и, таким образом, соответствует 1-му часу после полуночи по астрономическому делению суток; отсюда нужно думать, что, согласно приведенному летописному свидетельству, Андреево «стояние» совершалось именно в среду вечером, — до случившегося в час ночи, то есть уже в четверг, пожара. Точно так же вышеприведенное указание «Типографского устава» — в среду «***вечеръ* въ третии часъ нощи**» — соответствует астрономическим 9-ти часам пополудни, или вечера среды. Подобным образом, следовательно, надлежит интерпретировать и вышеприведенные уставные указания Вологодской «Триоди» относительно молебного покаяния Андрея Критского и «Канона с Акафистом» пресв. Богородице. Такой древнерусский обычай, по-видимому, отражает старинную греческую традицию *вне*монастырского богослужения[35], хотя и ориентированную на правила устава Студийского монастыря[36].

Удивительно также заметное структурно-текстовое своеобразие содержащегося в рассматриваемой Вологодской рукописи «Великого покаянного канона» св. Андрея Критского. Сравнительно с известной полной версией[37] он отличается сочетанием составляющих его элементов. Любопытно, например, что тропари «рыдания» предваряются в нем специальными стихами-припевами, которые суть цитаты или парафразы из «Библейских песен»[38]. С подобными стихами, между прочим, «Покаянный канон» переписан в «Триоди Постной»

---

[34] ПСРЛ. Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913. С. 273. — То же в Московском летописном своде конца XV века (ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 309). Означенный факт указан мне А. М. Пентковским, за что приношу ему глубокую благодарность.

[35] *Правдолюбов С., протод.* Великий канон святого Андрея Критского: (История. Поэтика. Богословие): Дис. ... магистра богословия. Загорск: Моск. Дух. Ак., 1987. Т. 1—5 (машинопись). Т. 2. С. 75.

[36] *Мансветов И.* Указ. соч. С. 136, 144.

[37] Триодь Постная. Ч. I. Л. 294 об. — 313 об.

[38] В полном виде подборка их содержится в кн.: Псалтирь следованная. М., 1988. Ч. 2. С. 65—82.

XII в. — ГИМ, Синод, собр. № 319 (423), л. 222 об. — 250 об.[39], рукописи также древнерусского происхождения[40]. Но в более поздних древнерусских рукописях — например, в «Триоди» из собр. Троице-Сергиевой лавры № 25 конца XIV в.[41] — их уже нет, не попали они и в печатные «Триоди». Вероятно, они были постепенно упразднены и заменены постоянным припевом «Помилуй мя Боже помилуй мя!» по мере распространения на Руси, начиная с XIV в., богослужебной практики по Иерусалимскому уставу.

Кроме того, «Канон» отличает заметная краткость, стройность и системность построения. В самом деле, неизвестный редактор, следуя, видимо, принципу повествовательной сдержанности, а также закону художественной экономии и логической организации, сократил все девять песен покаянного гимна до взаимного равенства, так что в каждой, помимо ирмоса и Троична с Богородичным, осталось лишь по восемь тропарей «рыдания». Соответственно, все песненное последование стало представлять собой сочетание 9 ирмосов, 72 тропарей, 72 стихов-припевов, 9 Троичных и 9 Богородичных тропарей и, к тому же, все это оказалось разделенным 3 стихословиями — седальном и кондаком с икосом — на 3 трипесенных части. Таким образом, характерная для творения св. Андрея Критского *утроенная троичность*, или *девятеричность*, — как символико-богословский принцип композиционной организации текста — в данном варианте представлена максимально наглядно, выпукло и знаменательно[42].

Наконец, обращает на себя внимание и то, что в тексте данной версии канона отсутствуют тропари свв. Андрею Критскому и Марии Египетской, а также синаксарные чтения о последней. Это, видимо, также было обусловлено древнейшими особенностями богослужения.

С древнейшей богослужебной традицией связана и структура содержащегося в рассматриваемой рукописи последования «Канона с Акафистом пресв. Богородице», в котором текст «Акафиста» помещен целиком внутри текста «Канона», — по 6 песни. (Такое расположение, надо сказать, соответствует сохраненному и поныне келейному

---

[39] *Горский А. В., Невоструев К. И.* Указ. соч. С. 505—506.

[40] Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. С. 135.

[41] Описание данной рукописи см. выше.

[42] Подробнее об этом см.: *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века). СПб.: Алетейя, 2000. С. 100—128.

правилу[43]. Но согласно современной *богослужебной* практике наоборот: «Канон» читается внутри «Акафиста», причем оба текста следуют вразбивку, чередуются[44]). Соответственно характеризующим означенное последование структурным особенностям, оно содержит и совсем другие в отличие от современной «Триоди» промежуточные стихословия: седален 4 гласа по 3-й песни канона («Гаврилъ съ нб҃се. радуи́сѧ зоветъ чт҃ѣи́. ꙗ҆́ко зачнеши въ чревѣ̀ превѣ́чнаго Ба҃. и҆́же словомь конца̀ съ̀стави. ѻ҆́на жѐ к нему̀ ѿвѣ̑щеваше. без мужа ѥ҆́смь ꙗ҆́ко рожю̀ сн҃а. и сказаꙗ҆́ анг҃лъ гл҃ше Бц҃ѣ̀ девѣи́. наи́детъ на тѧ̀ Дх҃ъ ст҃ыи́. и҆ сила̀ вы̑шнѧго» — л. 50), светилен по 9 песни («Бл҃говѣ̑щениꙗ҆̀ радость. Бц҃и дн҃ь Гаврилъ съ нб҃се. приносѧ̀ вѣпіетъ. радуи́сѧ Дв҃о чт҃ аꙗ҆́. роди̑ бо мирови Сп҃са и҆ Гдⷭ҇а̀» — л. 59 об.) и четыре заключительных стихиры «На хвали̑т Гдⷭ҇а̀» на стиховне 6 гласа («Мысль превѣ́чную. ѿкрыва́ю ти Дв҃о...», «Ꙗ҆влѧ́ѥши ми сѧ ꙗ҆́ко чл҃вкъ. рече̑ чт҃аꙗ҆̀ Двц҃е къ а҆́рхистратигу...», «Бж҃ и҆́де же̑ хощетъ. ѻ҆долѣва́ѥтъ ѥ҆́стьству чинъ...», «Сла̑. ї҆ны̑. Посланъ бы̑ съ нб҃се Гаврилъ. бл҃говѣ̑стити Двц҃и зачатиѥ́...» — л. 59 об. — 60).

Замечательные особенности отличают и собственно «Акафист»: составляющие его кондаки и икосы обозначены на полях и в строке не буквами алфавита (от «а» до «ѡ»), как в греческой и поздней русской традиции, а номерами подряд, начиная с 1 икоса («а҃.») и кончая 24 кондаком («кд҃.») — 13-м по современной Триоди, при этом кондак «Возбранному», или кукулий, открывая и закрывая «Акафист», введен в текст вне счета и повторяется 5 раз (что, думается, символически соотносится с его исполнением на 5-й неделе Поста и в пятницу, то есть в пятый день седмицы). Текстуально «Акафист» являет собой древнюю, доевфимиевскую редакцию, о чем можно судить хотя бы по кукулию: «Въ̑зъбраньному воѥ́водѣ побѣ̑дьнаꙗ҆. но (*так!*) ꙗ҆́ко и҆́збывъ ѿ золъ бл҃годареніѥ̑. въ̑списаѥ́тъ ти градъ твои́ Бц҃е. но ꙗ҆́ко и҆́мꙋще державꙋ непобѣ̑диму. ѿ всѣхъ мѧ бѣ̑дъ свободи. да зовꙋ ти: Ра̑йсѧ невѣ̑сто неневѣ̑стнаꙗ҆́» (51 об.). Имея в виду другие особенности текста «Акафиста», можно полагать, что он близок к варианту древнейших «Триодей», но не южнославянских, а именно русских, типа Синодальной № 319[45].

---

[43] Канонник. М.; Моск. Патриархия, 1986. С. 84—104.

[44] Триодь Постная. Ч. I. Л. 323 об. — 335.

[45] Характерные черты этого варианта указаны в работе: *Момина М. А.* Постная и Цветная Триоди // Методич. рекомендации по опис. Славяно-

Итак, анализ рукописного сборника триодных канонов из Вологодского собрания РГБ № 241 позволяет говорить о его русском происхождении. Отсюда вполне возможно и предположение о том, что содержащийся в нем сокращенный вариант «Великого покаянного канона» св. Андрея Критского также возник именно на Руси.

Текст последнего воспроизводится почти буквально: при сохранении того, как он разделен на строки (наклонная линия), допускается его разбивка на слова, отдельные смысловые фрагменты и стихи; имена же собственные и слова с сакральным значением выделяются заглавными буквами.

Ка покаа́ньнъи́ пѣ/ваѥ́мъ въ среду ве҇ръ·⁘ е҇. нѣ҇ла·⁘ // (л. 39) Творениѥ́. А҇ндрѣа́|. е҇пра Критьска҇. / Глас г҇.

Пѣ҇с а҇. Ермо҇. Помощникъ·⁘/

Ст҇и. Поимъ Гв҇и славенъ Бг҇ъ·⁘/

Отъкуду начну плакатися стра҇/наго ми житиа́ дѣлъ. коѥ́ нача/ло скажю Хс҇е. сего ръыданиа́. ꙗ́ко / мл҇рдъ дажь ми слезъı покаа҇ниа́·⁘

Ст҇и. Помощникъ и покр·⁘/

Грѧди оубогаа́ дш҇е. съ плотью́ си къ / Творцю всѣхъ. и́сповѣжьсѧ и́ ѻ҇ста/нисѧ прочеѥ́. прежнѧго беслове/сьıа́. и́ принеси къ Бу҇ покаа́ни/ѥ́мь слезъı·⁘

Ст҇и. Гѣ҇ скрушаа́ бра҇·⁘/

Первозданаго А҇дама. преступле/нию поревновахъ. разумѣхъ ї ѻ҇/внаженъ ѿ Ба҇. присносущаго цр҇тви/та́. пища мои́хъ ради грѣховъ·⁘/

Ст҇и. Избранъıа́ всадникъı·⁘/

Достои́но и́з раа́ преже и́згнанъ / бъı҇. ꙗ́ко не сохрань ѥ́диноа́ заповѣ/ди А҇дамъ Сп҇се. а́зъ же что створю. / ѿмѣтаа́ животнаа́ словеса·⁘/

Ст҇и. Тогда потщашесѧ вл҇къı·⁘/

Отъ оуности Хс҇е заповѣди твоа́ ѿ/ринухъ. всестр҇тьнъ неврегаї лѣ// (л. 39об.) нѧсѧ преи́дохъ житиѥ́. тѣмь зову / ти Сп҇е. поне наконець сп҇и мѧ·⁘/

Стих. Нападе на нѧ страхъ и́ трепет·⁘/

Поверже мѧ Сп҇се предъ вратъı. поне на / старость не ѿверзи мене тъща. нъ / преже конца ꙗ́ко мл҇рдъ. дажь ми / прегрѣшениѥ́мь ѿпустъ·⁘

Ст҇и. / Донде же проидоша людиѥ́ твої гн҇и·⁘/

рус. рукоп. для Сводного каталога рукоп., хранящихся в СССР. Вып. 2, ч. 2. М., 1976. С. 414—418.

Батьство ти Хе изнурихъ въ блуже/ний. пустъ быхъ плодъ благыхъ. / гладенъ же зову. Оче щедротамъ. / варивъ ты мѧ оущедри·⁘

Сти. / Въведъ насади ꙗ в гору достоꙗ·⁘/

Ик҃рѣи мѧ преже видѣвъ мимо и/де. и левгитъ зрѧ въ злыхъ. и о/бинусѧ нага. но ѿ Мриꙗ въсиꙗвъ Исе·⁘/

Сла.[46]

Прѣꙗꙗ трце. въ ѥдиньствѣ покла/нѧѥма. възми бремѧ ѿ мене тѧ/жкоѥ грѣховноѥ. но ꙗко млрдъ да/жь ми слезы оумилениꙗ·⁘

І нъі./

Бце надеже. и заступнице помощи. / възми бремѧ ѿ мене тѧжькоѥ / грѣховноѥ. но ꙗко млрда дажь / ми слезы оумилениꙗ·⁘

Пѣ в. / Ермо. Вонми небо и възглю і въсхвалю // (л. 40) Хꙗ ѿ двы плотию пришедъшаго·⁘

Сти. / Сии раздражиша мѧ не о бзѣ прогнѣваша мѧ. но о дѣлѣхъ своихъ·⁘/

Вънми небо и възъглю. земле вну/шаи. дша каюшисѧ къ бу и поюши / ѥму·⁘

Сти. И азъ раздражаю не / о ꙗзыцѣ. и о ꙗзыцѣ неразумнѣ прогнѣваю ꙗ·⁘

Вонми ми Бе ꙗко ще/дръ и| млрдъ. омѧкчи и теплоѥ / моѥ приими покаꙗниѥ·⁘

Сти. / Ꙗко огнь разгоритьсѧ ѿ ꙗрости мо/ѥꙗ. разгоритъ до ада преисподнѧ·⁘/

Съгрѣшихъ паче всѣхъ члвкъ. ѥди/нъ съгрѣшихъ ти. но оущедри ꙗко / Бъ Спсе тварь свою·⁘

Сти. / Поꙗсть землю и жита ѥꙗ. и попа/лить основаниꙗ горьскаꙗ·⁘/

Бурѧ мѧ золъ моихъ держить. / млрде Ги. но ꙗко Петру и мнѣ руку / си простри·⁘

Сти. Съберу на нѧ з/лаꙗ. и стрѣлы моꙗ скончаю на ни·⁘/

Покаꙗниꙗ ꙗко блудница щедре. а/зъ предълагаю. оцѣсти мѧ Спсе млрдниѥмь си.

Сти. Таюшесѧ / гладомь и ꙗденниѥмь птиць. і го/рбъ неицѣленъ·⁘ // (л. 40 об.)

Осквернихъ плоти моѥꙗ ризу. и оука/лѧхъ ю. иже по образу Спсе и по подобию·⁘/

---

[46] На левом поле.

Стй[47]. Зубы звѣрий послю на нѧ. съ ꙗростью / пресмъкаюшаꙗсѧ по земли·:/

Омрачихъ дшевную красоту. сласть/нъими стрѣми. и всь оумъ свои пе/рсть створихъ·:

Стй. Вънѣоуду бе/шадить ꙗ мечь. и ѿ храмъ страхъ·:/

Раздрахъ одежю первую. юже истъ/ка ми зижитель исперва. и тѣмь / лежю нагъ·:

Слава./

Безначалне несъздане. Трце несъ/здано ѥдиньство. кающа прии/ми мѧ. съгрѣшьша спси. твоѥ ѥ/смь зданиѥ. не презри но пощади. / и огнѧ избави осужена мене·:

Бо. О стаꙗ Влче. надеже к тебе прибѣ/гающимъ. пристанище въ бури / млтиваго си Творца. и Сна тъ оумо/ли о мнѣ. млтвами твоими·:/

Пѣ г. Ермо. На недвижимѣм·:/

Стй. Оутвердисѧ срце моѥ о Гѣ възнесе·:/

Огнь ѿ Га о дше. Гь одожди землю. / содомьску. и огнемь попали·:/

Стй[48]. ко нѣ ста. ꙗко Гь нѣ праведна·: // (л. 41)

На гору оубѣжи о дше. ꙗко Лотъ онъ. и / въ Сигоръ преже въбѣгни·:

Стй. / Не хвалитесѧ и не глте високы и горы. /

Бѣгаи о дше. бѣгаи содомьскаго горѣ/ниꙗ. бѣгаи тлѧ. и Биꙗ запаленниꙗ·:/

Стй. Ꙗко Бъ разумомь Гь Бъ оуготова·:

Исповѣдаю ти сѧ Спе съгрѣшьшихъ ти. / но ослаби остави ꙗко мрдъ·:

Стй. Даꙗ млтвы молѧшемусѧ блгвилъ·:/

Съгрѣшихъ Ги съгрѣшихъ ти. очти / мене. нѣ бо иже не съгрѣши въ члвѣ/цѣхъ. ѥго же не преспѣхъ съгрѣшаꙗ./

Стй. Ꙗко не оукрѣплаѥтьсѧ силн·:/

Блгниꙗ Иосифова. не наслѣдовавъ/ши о дше оубогаꙗ. ни пространьна/го житиꙗ. акы офетъ приꙗ на зе/мли оставлениѥ·:

Стй. Гь взиде·:/

Аврама тъ слъша. преже дше м|оꙗ. / оставивша землю очю. и бывша / пришелца. того изволению оуподо/бисѧ·:

---

[47] На левом поле.

[48] На левом поле.

Стй. И дасть крѣпость·∴/

Помилуй Гй помилуй мѧ въпиюща / ти. ѥгда придеши съ англъı. възъ/дати комуждо по дѣломъ своимъ·∴/

Слаа[49].

Трїе проста нераздѣлна. безнача//(л. 41 об.)лно ѥстьство. въ Трїи поѥмоѥ въ став/ѣхъ. спси нъı вѣрою покланѧюща/ѩсѧ. державѣ твоѥй·∴

Ї нъı./

Безълѣтна ѻїца. Сна лѣтна Бїе безъ / мужа породила ѥси. страшно чю/до. пребъı двою доѩщи·∴

Сѣ^А. гла. / й. По. Повелѣно что тайно·∴/

Аплъ два-на-ї. бо избраний. молбу / къ Хви нынѣ принесѣте. постноѥ / течениѥ всѣмъ преити. свершаю/щимъ въ оумилений. и добродѣте/ли творѧщимъ въ бдѣний млтвъı. / да тако постигнемъ видѣти Ха Ба. / и славноѥ въскрниѥ ѥго. славу / и хвалу приносѧще·∴/

Пѣ д. Ермо. Оуслъıшъ же прркъ·∴/

Стй. Гй оуслъıша слухъ твої·∴/

Дѣлъ своихъ не презри·∴ / зданиа си не остави. Судий / правдивъй. аще ѥдинъ съ/грѣшихъ акъı чвкъ. паче всего / чвка мрде. но имаши ѩко Гь. всѧ/ку власть. пращати съгрѣшениѩ·∴/

Стй. Покръı ѩ нбса добродѣтелъ·∴/

Въсклонисѧ ѻ дше моѩ. дѣла своѩ // (л. 42) иже съдѣла помъıсли. и та предъ ѻчи / свои принеси. и капля испусти слезъ / своихъ. повѣжь ѩвѣ дѣаниѩ. и всѧ / мъıсли Хй и ѻчтишисѧ·∴

Стй. Зане смо^кы·∴/

Обнажихъсѧ чертога. обнажихъсѧ и бра/ка купно и вечерѧ. и свѣща оугасе ѩко / спѧщю ми вечерѧ изѣдена. азъ же по / руцѣ и по нозѣ свѧзанъ бъı^х и ївзверженъ·∴/

Стй. Съльжють дѣла мъıсличнаѩ·∴/

Времѧ живота моѥго. мало и полно труда / и злъıхъ дѣлъ. но въ покаѩниѥ мѧ / прии́ми. и въ разумѣниѥ възврати. / да не буду ѻбращаѩ пища. чюжему / Спсе тъı мѧ оущедри·∴

Стй. Ѻскудѣша·∴/

Велерѣчивъй оубо съй. дерзостьнъ / же срцемь. туне и въсуѥ. но / съ фарисѣѥмь не осуди / мене. но паче мъıтареве смѣрени/ѥ. пода же ми ѥдине щедре. Судий / правъй. к тому мѧ причитай·∴

[49] На левом поле.

Стѝ. / Азъ же о Гс҃ѣ възвеселюсѧ и́ възра̑юс./

Съгрѣшихъ о́бругавъ. съсудъ плоти / моюꙗ́. вѣдѣ щедрый но покаꙗ́ниѥ/мь прими мѧ. и въ разумѣниѥ въ//(л. 42 об.)зврати. да не буду ѻ́бращаꙗ́ пища чю/жему. Спс҃е тыи мѧ оущедри·∴

Стѝ. Гь҃ Бг҃ъ мои́ сила моꙗ́ оучинитъ нозѣ·∴/

Самоѥ́ капище бъихъ. стр҃ми дш҃ю свою / вредивъ щедрый. но въ покаꙗ́ниѥ / мѧ прии́ми. и́ въ разумѣниѥ напра̑ви. да не буду ѻ́бращаꙗ́ пища чюже/му. Спс҃е тыи мѧ оущедри·∴

Стѝ. / На высокыꙗ́ наведе мѧ да побежю·∴

Не слушахъ гла̑ твоѥ́го. преслушахъ / ти писаниѥ́ твоѥ́ законодавче. но / въ покаꙗ́ниѥ́ мѧ прии́ми. и́ въ разу/мѣниѥ́ възврати. да не буду ѻ́бра/щаꙗ́ пища чюжему. Спс҃е тыи мѧ оущедр·∴/

(С)лаꙗ́[50].

Нераздѣлну ѥ́стьствомь. и́ несмѣсну / лици словословлю тѧ. трч҃но ѥ́дино / Бж҃тво. и́ ѥ́дино цр҃тво съпрестоль/но. въпию́ ти пѣ҃с велию́. и́же въ вы/шнихъ. трегубь пѣ҃славиму·∴

Ї нъ҃ї./

Ражаѥ́ши и́ дв҃ьствуѥ́ши. и пребы/ваѥ́ши оубо ꙗ́ко ѥ́стьвомь Дв҃ца. / рожи́сѧ понавлѧѥ́ть. ꙗ́ко зако/номь ѥ́стьства. оутроба же ража/ѥ́ть ꙗ́ко не рожьши. Бг҃ъ идѣже хо/щеть одолѣваѥ́ть ѥ́стьству чин. // (л. 43) и творить. ѥ́лико хощеть·∴

Пѣ҃н҃. / Ѐрмо̑. Из нощи оутренююще·∴

Стѝ. / Ѻ́тъ нощи оутренюѥ́ть дх҃ъ мои·∴/

В нощи житиѥ́ си и́ждихъ присно. / тма бо бы҃ ми. и́ глубокаꙗ́ тма. нощь / грѣховнаꙗ́. но ꙗ́ко сн҃а свѣту Спс҃е по/кажи мѧ·∴

Стѝ. Правдѣ наоучитес҃·∴/

Рувима подружиꙗ́ ѻ́каньный а́зъ. / дѣлахъ все то безаконьный золъ. / на Ба̑ вышнѧго. ѻ́скверни́въ си ложе. / а́кы ѻ́нъ ѻ́че·∴

Стѝ. Възметьсѧ нечт·∴/

Исповѣдаю ти сѧ Хс҃е. цр҃ю съгрѣшихъ / ти. прости мѧ ꙗ́ко преже Иѻ́сифа / брать҃ꙗ́. продавше цѣломудренаго. и́ / чт҃аго плода·∴

Стѝ. Завистьприи́мꙋ·∴/

Ѻ́тъ брать҃ꙗ́ праведныꙗ́ дш҃а продасѧ въ / ѻ́бразъ любезный. и́ въ ѻ́бразъ Сн҃и/(*теле*)въ. тыи же сама сѧ дш҃е прода зломъ / своимъ·∴

Стѝ. Приложи зло имъ·∴/

---

[50] На левом поле.

Ꙗко Моисий великий. ѥгѵпьтьска / оума бьющи ѻканьный. не погуби / дше. рци како въселишисѧ въ пу/стыню. стр҃ти покаꙗниꙗ ради·:/

Сти҃. Гі҃ въ печали помѧнух·:/

Въ пустыню въселисѧ. великий // (л. 43 об.) Моиси. того подражаи прч҃ тоѥ житиѥ. / да и купиньнаго боꙗвленниꙗ. дше въ / видѣний будеши·:

Сти҃. Въскрн҃ѹ мр҃тв·:/

Въ калѣ смѣсихъ свои оумъ. ѻмъий мѧ / влко. купѣлию моихъ слезъ. молюсѧ / тебе дшевную ми ризу. ꙗко снѣгъ и/звѣливъ·:

Сти҃. Роса бо ꙗже ѿ тебе·:/

Аще испытаю си Спсе дѣла. всего члвка / преминувъ самъ. вижю и въ грѣхъ и/ми же въ разумѣ к тебѣ съгрѣшихъ·:

Слаⷭ[51].

Тѧ Трце славимъ. ѥдиного Ба. ст҃ъ ст҃ъ / ст҃ъ ѥси ѻче Сне съ Дхмь. проста сущи ѥ/дина. приснопокланѧѥма·:

Ї нъі·:/

Ис тебе ѻблечесѧ въ плоть мою. бестлѣ/ньна безмужна. и дѣвьственаꙗ Мт҃ри. / Бъ створивый вѣкы. и примѣнисѧ / самъ члвчкому ѥстьству·:/

Пѣ҃ г҃. Ермо. Възвахъ всѣмь срц҃·:/

Сти҃. Възъпихъ въ печали моеї·:/

Плаканиꙗ Спсе ѻчию моѥю. и въздъ/ханиꙗ глубока. чтѣ приношю срцмь / въпиꙗ. Бе съгрѣшихъ ти ѻцѣсти / мене·:

Сти҃. И-щрева адова въпль·:/

Оуклонисѧ дше Ба своѥго. аки Дафа/нъ и Авиронъ. но избави мѧ рьци. // (л. 44) ѿ ада преисподнѧго. да тебе землѧ / и пропасть не покрыѥть·:

Сти҃. Всѧ въі[соты]./

Оуничьскы дше расверѣпѣ. тъі Ѥфрѣ/му оуподобисѧ. ꙗко серна сѣтии. и/стергни си житиѥ. възвышьшисѧ дѣломь. / и оумомь и видѣниѥмь·:/

Сти҃. Възлиꙗсѧ на мѧ вода до дша·:/

Волненниꙗ грѣховъ ми Спсе. аки Черь/мнаго морѧ. възвратившасѧ покръ/ша мѧ напрасно. ꙗко ѥгѵптѧнъі пре/же трестатъі·:

Сти҃. Поньреть глава·:/

---

[51] На правом поле.

Безумно ѻ дше изволение имаши. ꙗ/ко Изль бжтвенꙑꙗ маньнꙑ. изво/ливши паче сластолюбное. стрти ѻ/бꙑꙗдение·⁘

Стй. И да изидеть ꙑзъ·⁘/

Кладѧзь дше паче изволи. ханаѻнь/скꙑ мꙑсли. иждилъ камень му/дрость. из неꙗ же чаше изливаеть / струю блгословию·⁘

Стй. Егда скончева^с^·⁘/

Ѹдаривъ Моисѣ рабъ твой. жезломь / въ камъкъ ѻбразнѣ. животворѧща/ꙗ ребра твоꙗ проѻбразуꙗ. из нихъ / же вси жизнь почерпаемъ·⁘

Стй. / И да придеть млтва моꙗ·⁘/

Мину ми время. мимотекущее есть//(л. 44 об.)ство акꙑ корабль. и землѧ ѻноꙗ бу/ди въсприлати. ѻбѣщанꙑꙗ ти дше / Бъ велить·⁘

Слава.

Трца есмь про/ста и нераздѣлна. и лици же дѣли/маꙗ. и едина есмь съвокуплена / естьствомь. ѻц рекъ и Снъ и Дхъ стꙑй·⁘/

Ї нꙑ[52].

Изъ оутробꙑ роди намъ. въѻбраже/на по насъ. но аки Творца всѣхъ мо/ли Бце. да млтвами твоими ѻправь/димъсѧ·⁘

Конъ. гла г. Самогла·⁘ / Дше моꙗ дше моꙗ. въстани что дрѣ/млеши. конець приближаеть ти / сѧ. и молвити имаши. възникни / въпиюци. да пощадить тѧ Всьдѣй / всѧчьскаꙗ исполнѧꙗ·⁘

Ико. Хво врачьство видѣ ѿверсто. и ѿтого / Адамови точащее сдравие. постра/даи оуꙗзвенъ бꙑ дьꙗволъ. и побѣ/ду приемлѧ рꙑдаше. къ своимъ / си другомъ възпи. что створю Сну / Марину. оуби бо мѧ Вифлеѻмлѧ/нинъ·⁘

Пѣ з. Ермо. Съгрѣши^х^мъ·⁘/

Стй. И разумѣють ꙗко тꙑ еси еди/нъ Гь Бъ. и славенъ по всей вселенѣй·⁘/

Съгрѣшихъ бещисленовахъ. и преѻ//(л. 45)видѣхъ заповѣди твоꙗ. ꙗко въ грѣ/сѣхъ родихъсѧ. и приложихъ къ ꙗ/звѣ струпъ себе. но тꙑ мѧ помилуй / ꙗко млрдъ ѻц·⁘

Стй. Не преста/ша не тающе слугꙑ врвъ жгуще пе/щь. съ сѣрою пекломь и изгрѣбьми / и лозьемь·⁘

Тайна срца моего. и/сповѣдахъ ти Судий мой. вижь смѣ/рение мое. вижь скорбь мою. вонми / моему суду нынѣ. и самъ мѧ поми/луй ꙗко млрдъ ѻц·⁘

---

[52] На левом поле.

Сти҃. Блг҃нъ ёси Гі҃ Бе҃:/

Ровоа́му възревнова. Ѻ҆ставивша сѣвѣтъ ѻ҆чьскый. и҆ ꙗ҆́же злаго раба / Ровоа́ма. ѿступнаго дш҃е. но бѣгаі҃ по/дражаніа҃. и зови Бу҃ помилуі҃ мѧ:/

Сти҃. Блг҃вено и҆мѧ ст҃ыа҃ славы тво:/

Манасі́ина. съвокупила ꙗ҆́си прегрѣ/шенія҃. самохотью́ поставивши. / а҆́ки кумира грѣхы. и҆ оумножьши / дш҃е мерзостивае҃. но того покае҃ни/ю́ ревнуі҃. теплѣ притѧжи оуми/лениѥ́:

Сти҃. Блг҃но ꙗ҆́си въ цр҃кви:/

А҆хаву въздревновавъ нечт҃отамъ. / дш҃е грѣшнае҃. бы҃ же плотнымъ / сквернамъ гостиньница. ты злы//(л. 45 об.)и҆ съсудъ стр҃тни́. но и҆з глубины / въздъхни. и҆ повѣдаі҃ Бу҃ грѣхи свое҃:/

Сти҃. Блг҃нъ ꙗ҆́си видѧ бездну:/

Затворисѧ оубогае҃ дш҃е. и҆ гладъ Бж҃ї / приспѣлъ ти ꙗ҆́сть. ꙗ҆́гда Илиа҃ Фезвитѧнинъ. ꙗ҆́ко А҆хавъ ѻ҆слушасѧ / преже рѣчи. но Сарьффи оуподобі́сѧ. питае҃ прр҃кую́ дш҃ію:

Сти҃. Блг҃внъ ꙗ҆́си на престолѣ славы цр҃:/

Посъпахъ ѻ҆́бразъ твои́. и҆ и҆стлихъ / заповѣдь твою́. всю ѻ҆мрачихъ до/броту. и стр҃тми оугасе ми Спс҃е свѣ/ща. но оущедривъ въздажь ми радо/сть. ꙗ҆́ко же Дв҃дъ поꙗ҆́ть:

Сти҃. На твердѣ нб҃:/

Ѻ҆́братисѧ и҆ покаі҃сѧ. ѿкрыі҃ си съ/кровнае҃. повѣжь Бу҃ всевѣдущему. / ты вѣси мое҃ скровнае҃ ꙗ҆́динъ Хе҃. / но самъ мѧ помилуі҃. ꙗ҆́ко поꙗ҆́ть / Дв҃дъ по велицѣі҃ мл҃ти твоꙗ҆́и:

Сла҃./

Трц҃е проста нераздѣлна. ꙗ҆́диносу/щна Трц҃е ст҃ае҃. свѣтила и҆ свѣтъ. / и ст҃ае҃ триꙗ҆́дино ст҃о поꙗ҆́тьсѧ. Бъ҃ / Трц҃а но въспоі҃ прослави. животъ / и҆ животы дш҃е всѣхъ Ба҃:

Ї҆ нъі҃./

Поꙗ҆́мъ и҆ блг҃вимъ тѧ. кланѧꙗ҆//(л. 46)мъсѧ Бц҃е. ꙗ҆́ко неразлучнае҃ Трц҃а / ради. ꙗ҆́динаго Ха҃ Ба҃. и ты преже ѿве/рзи намъ сущимъ. на земли нб҃нае҃:/

Пѣ҃ й҆. Ѥ҆рмо҃. Ѥ҆го воі҃ нб҃ний:/

Сти҃ Блгв҃те всѧ дѣла гн҃ѧ Га҃ поі҃те:/

Съгрѣшихъ Спс҃е помилуі҃. подвигни / же ми ѻ҆́братитисѧ. приі҃ми каю/щасѧ. оущедри поющае҃. съгрѣшиⷯ ти / Спс҃е. безаконьновахъ помилуі҃ мѧ:/

Сти҃. Блгв҃те анг҃ли нб҃са.

На колесницю пламѧну. Илиꙗ добро/тами вшедъ. ꙗко на нбо носѧше сѧ / превъше. преже надъ земнъими. се/го оубо дш҃е моꙗ въсхожениѥ помъ/шлѧй·⁘

Ст҃й. Блгв҃те водъ и всѧ·⁘/

Єлисѣй преже приимъ. милоть Или/ину. приꙗ сугубь даръ ѿ Гд҃а. ты же / ѻ дш҃е моꙗ сего не въсприꙗ дара не/въздержаниѥмь·⁘

(Стих:) Блгв҃те слн҃це·⁘/

Бывшаго въ ꙗмѣ. слъша тъй Ю҃ре/мею дш҃е. Сиѻна града плачемь / въпиюща. подражай сего плачно/ѥ житиѥ и сп҃сешисѧ·⁘

(Стих:) Блг҃те всѧ птиц·⁘/

Ветхаго завѣта. первъна приводи/хъ ти дш҃е на притъчю. подражаї // (л. 46 об.) праведнъıхъ бо҃любивъıꙗ дѣла. бѣ/гай пакъ злъıхъ прегрѣшений·⁘/

Ст҃й. Блгв҃те снв҃е члвчт҃ий·⁘/

Праведнъй Судий помилуй. ізба/ви мѧ ѻгньна прещениꙗ. ѥже ми / на судѣ праведнѣ приꙗти. ѻслаби / преже конца добродѣтелью. и покаꙗниѥмь·⁘

(Стих:) Блгв҃те дс҃и дш҃а праведн·⁘/

Хананѣю азъ подражаю. помилуй / мѧ зову Сн҃у Дв҃дв҃ъ. касаюсѧ ризѣ ти. / аки кровоточица. плачю аки Марфа / и Мр҃иꙗ надъ Лазоремь·⁘

Стихъ·⁘ / Блгв҃те Ананиꙗ. Ѻзариꙗ. Мисаилъ·⁘/

Пощади Сп҃се своѥго създаниꙗ. и въ/зищи ꙗко пастырь погибъшаго. ва/ри заблужьшаго. и ѿ волка исть/рги. и створи мѧ пѣтѣниѥ. въ па/жити твоихъ ѻвець·⁘

Блгв҃имъ Ѻц҃а / и Сн҃а и Ст҃го Дх҃а и нынѧ и присн·⁘/

Безначалне Ѻч҃е. Сн҃е събезначалне / оутѣшителю. Ѻц҃а присносущно сло/во. Дш҃е Бж҃ю родителю. Ѻц҃а безнача/лно слово. Дш҃е живъй зижа. Трц҃е ѥ/динаꙗ помилуй мѧ·⁘

Хвалимъ·⁘/

Ꙗко ѻмочена багрѧница чт҃аꙗ. мъ//(л. 47)сленъй багъръѥн Мануиловъ. оу/трь въ оутробѣ твоѥй. плоть истъ/касѧ славима·⁘

Пс҃. ѻ. Ермо҃. / Бесѣменьно зачатиѥ·⁘

Ст҃й. Величт҃·⁘/

Оумъ ѻструпивъ ми. тѣло же ѻскве/рни ми сѧ. дх҃ъ болить слово изнемо/же ми. житиѥ оумертвисѧ. коне/ць при дверехъ. ѻ горе грѣшнаꙗ дш҃е. / что створиши ѥгда придеть Судиї. / ѻпытоваꙗ твоꙗ·⁘

Ст҃й. Блг҃нъ Гь Бъ·⁘/

Хѣ волхвъı. Спсъ пастухъı призва. / и младенець множьство. показа / мчнкъı и старца прослави. и стару / вдовицю. ихъ же не поревнова дше. / дѣлу ни житию. но горе с(е) ти ѥгда су/дити тѧ·:

Стй. И въздвиже рогъ Сп·:/

Постивъ сѧ Гѣ дний м.-ть въ пустъı/ни. послѣдь же възалкасѧ. кажа / чвчьствиѥ. дше не печали си. а/ще тѧ искушаѥть врагъ. но млтво/ю и постомь ѿ ногу да ѿверзетьсѧ·:/

Стй. Ꙗко же гла оустъı стъıми·:/

Хѣ сѧ искуша. и дыаволъ искуша/ше. кажа камъкъı. да хлѣби творѧтьсѧ. на гору възвожаше. // (л. 47 об.) видѣти црства всего мира въскорѣ. / боисѧ дше дѣла того. трезвисѧ и / молисѧ на всѧкъ ча Бу·:

(Стих:) Створїтѥ млт·:/

Горлица пустынныаꙗ. гла звенѧ / въпиꙗше. Хва свѣща повѣда пока/ꙗниѥ. Иродъ безаконьновавъ съ / Иродиꙗдою. блюди дше не оувѧзни. / въ безаконьнъıхъ сѣтехъ. но въ/злюби покаꙗниѥ·:

(Стих:) Клѧтвою ѥю же клѧ·:/

Въ пустынѣ живѧше. блїти пртча. / Июдеꙗ всѧ и Самарѣꙗ. слъıшаще / течаху. и исповѣдаху съгрѣшени/ꙗ своꙗ. крстѧщесѧ дше моꙗ. ихъ / же тъı не подражаѥши·:

(Стих:) Служити ёму·:/

Бракъ оубо чстнъ. и ложе нескверн/но. Ѻбоѥ Хте то блгви. плъть ѣдаи / и въ Канѣ бракъ. воду виномь съ/твори. первоѥ чюдо кажа. да тъı / дше спсешисѧ·:

(Стих:) И тъı отроча прк·:/

Мъıтарь спсесѧ. блудница оумудрї/сѧ. и фарисѣи хвалою Ѻсудисѧ. Ѻ/нъ бо Ѻц|ѣсти мѧ. а сь помилуї мѧ. / глѧ блгодарю тѧ. ѿмеща безумь/нъıи даръ·:

Слава·: /

Трце ѥдиносущна. ѥдиньство три//(л. 48)съставно. тебе поѥмъ Ѻца прославѧ/ще. Сна величающе. и Дха поѥмъ ѥди/ного ѥстьства. въистину Бу жизни / и животу. и црству бесконьчному·:

Ї нъı[53].

Бо. Гра свои схрани. двце Мти чтаꙗ. и / ѿ тебе вѣрно црствуюѥть. и тобою крѣ/пимъ. и на тебе сѧ надѣꙗ. побежа/ѥть вьсѧ брани. и спромѣтаѥть вь/сѧ противнъıꙗ. творить послушаниѥ·:

Стръı. на хва. гла д. По. Хотѣх сл(е)зѧ./

[53] На левом поле.

Все житиѥ моѥ съ мытари. и съ блу/дники жито бы. ѥда оубо възмо/гу ли. поне въ старости. разумѣти / преже исхода моѥго. исправи тело / съгрѣшьшимъ. и подателю мти. / Ги дажь до конца. не погибнувъ·:/

Быхъ претъыканиѥ чвче. съдѣла/въ ꙗко земнъый земнаꙗ. браку / оуподобихъсѧ твоимь повелѣниѥ/мь. и преступихъ законъ. и Оскве/рнихъ ложе моѥ. ѿ землѧ създа/въ. зданиꙗ си не презри. Ги дажь·:/

Блудно иждихъ житиѥ диꙗ моѥꙗ. / плътью моѥю оугожениѥ съдѣла. / бѣсомъ и жилище оставихъсѧ. // (л. 48 об.) стртмъ работаꙗ безвѣстьнымъ. / но мрдиѥмь пощади мѧ. прогони/телю бѣсомъ. Ги дажь до конц·:

Слаа. ї нъі·:/

О неизречьньнаго ти мрдиꙗ. о страньнаго рожтва предивноѥ. о како / Двца ꙗко младенца. носиши на ру/ку Творца всѣхъ. и ѿ неꙗ въплоти/сѧ изволивъый блгтлю. Ги дажь до ко^нца^·:/

II

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНЫЕ СТАТЬИ

«Апостолам равные...». Значение деяний святых братьев Кирилла и Мефодия[1]

> То, что сделали святые Кирилл и Мефодий, послужило фундаментом, на котором построено прекрасное здание нынешней славянской культуры, занявшей свое почетное место в мировой культуре человечества.
>
> *Митрополит Никодим (Ротов)*[2]

1. Жизнь созидателей

Святые братья Константин-Кирилл (826—869) и Мефодий (814—885), греки, византийцы, уроженцы издавна заселенного славянами греческого города Солуни, являются главными героями истории просвещения славянских народов. Об этом свидетельствует немало греческих, латинских и славянских источников[3].

Как ни странно, греческая книжность мало информативна. Несмотря на заметную роль, которую братья, близкие к императору Михаилу III и патриарху Фотию, играли в жизни византийского общества и государства, современные им историографы-соотечественники совершенно о них не упоминают. Важные сведения о них содержатся только в относительно поздних источниках. Прежде всего, в «Житии

---

[1] Материал опубликован под заглавием «Значение деяний святых братьев Кирилла и Мефодия» на образовательном портале «Слово» 12.06.2009: http://www.portal-slovo.ru/philology/41078.php?PRINT=Y (последнее обращение 26.10.2012).

[2] *Никодим (Ротов), митр.* Ленинградский и Новгородский. Апостолам равные // Журнал Московской Патриархии. М., 1969. № 06. С. 48—51.

[3] Подробная характеристика всех этих источников содержится в кн.: *Бернштейн С. Б.* Константин-Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. С. 6—36.

святого Климента Охридского»[4], написанном на рубеже XI—XII вв. Охридским архиепископом Феофилактом (в научной традиции — «Болгарская легенда»), и в краткой проложной повести о Клименте Охридском[5], созданной в первой половине XIII в. Охридским же архиепископом Димитрием Хоматианом (в научной традиции — «Охридская легенда»). Однако в этих литературных памятниках достоверные сведения смешены с легендарными[6].

Более содержательны и надежны латинские источники. Многие из них возникли как непосредственный отклик на просветительные труды Кирилла и Мефодия. Среди них интереснейшими считают письма известного западного писателя, историографа и богослова, лично и достаточно долго знавшего братьев в бытность их в Риме, Анастасия Библиотекаря (800—880 гг.)[7] к папе Римскому Адриану II, к епископу Веллетрийскому Гаудериху и к королю Франции и императору Римской империи Карлу II Лысому. Весьма важным источником является также «Житие и перенесение мощей святого Климента, папы Римского»[8], написанное в 70-е гг. IX в. упомянутым Гаудерихом (в научной традиции — «Итальянская легенда»). Однако и этим, современным деятельности ученых греков, источникам присущи

---

[4] Русский перевод и комментарий к тексту см.: *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб.: Алетейя, 2000. С. 163—268.

[5] Русский перевод и комментарий к тексту см.: *Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции... С. 269—277.

[6] *Туницкий Н. Л.* Обзор источников для истории жизни и деятельности св. Климента Словенского // Богословский вестник. 1910. Т. 2. Май. С. 132—157; Т. 3. Сентябрь. С. 79—102; 1911. Т. 1. Март. С. 576—600; Т. 3. Сентябрь. С. 148—177; Ноябрь. С. 453—461 (2-я пагин.).

[7] *Серегина А. Ю.* Анастасий Библиотекарь // Православная энциклопедия. Т. 2: Алексий, человек Божий — Анфим Анхиальский. М., 2001. С. 246—247; *Прозоров В.* Анастасий Библиотекарь // Католическая энциклопедия. Т. I: А—З. М.: Изд-во францисканцев, 2002. Стб. 226—227; *Devos P.* Anastasius the Librarian // New Catholic Encyclopedia. Second edition. 1: A—Azt. Detroit: Thomson-Gale, 2003. P. 389—390.

[8] Житие и перенесение (мощей) св. Климента // Кирилло-Мефодиевский сборник. В память о свершившемся тысящелетии славянской письменности и христианства в России, изданный по определению Моск. О-ва любителей русской словесности М. Погодиным. М., 1865. С. 327—342 (латинский текст и русский перевод).

идеализация и даже идеологизация ряда фактов в духе папской политики. Что же касается документальной значимости, то в этом отношении весьма ценны некоторые послания и буллы пап Адриана II, Иоанна VIII, Стефана V, посвященные вопросам христианизации славян[9].

Наиболее многочисленную группу источников о славянском просвещении составляют собственно славянские памятники письменности. Среди них достовернейшими историко-литературными документами считаются «Жития» святых братьев[10], ибо они созданы были уже в IX в. непосредственными учениками последних и при их создании были использованы как свидетельства очевидцев, так и сочинения самих первоучителей. Но при этом наиболее ранний список «Жития» святого Мефодия датируется только рубежом XII—XIII вв., а список «Жития» святого Кирилла — XV в., что создает почву для известного скепсиса относительно некоторых деталей их содержания. Кроме того, использование данных источников осложняется, к сожалению, тем, что они, как и прочие более поздние славянские известия, — прежде всего, по причине их появления в разное время и в разных обстоятельствах, а также из-за длительной их переписки, — содержат ряд порой взаимоисключающих противоречий и несогласованностей, разрешение которых требует научной критики. Этому посвящена огромная исследовательская литература[11].

Оставив здесь без внимания слишком хорошо известные подробности биографии первоучителей словенских[12], а также связанные

---

[9] *Бильбасов В. А.* Римские папы и славянские первоучители (Из лекций, читанных в С.-Петербургском университете) // ЖМНП. СПб., 1868. Ч. CXXX—VIII. С. 327—377.

[10] Моравско-паннонские жития Константина и Мефодия // *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности / Труды Славянской комиссии. Т. I. М.: Изд-во АН СССР, 1930. С. 1—78.

[11] *Ильинский Г. А.* Опыт систематической кирилло-мефодьевской библиографии. София, 1934; *Попруженко М., Романски Ст.* Кирилло-методиевска библиография за 1934—1940. София, 1942; *Можаева И. Е.* Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике, 1945—1974 гг. М., 1980; *Дуйчев И., Кирмагова А., Паунова А.* Кирило-методиевска библиография,1940—1980. София, 1983; Кирило-методиевска енциклопедия: В 4 т. София.: БАН, 1985—2003.

[12] *Бернштейн С. Б.* Константин-Философ и Мефодий. С. 37—127; *Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуки. 2-е изд, перераб. и дополн. М.: Наука,

с историей их жизни спорные вопросы, нужно, однако, отметить главное. Святые братья были истинные служители христианской Церкви, неустанно трудившиеся как проповедники Слова Божия, как учители веры и знания. В своем рассказе биограф Константина Философа, не забывая о его духовных достоинствах, с большим тщанием тем не менее говорит о его подвигах учености. Константин отстаивает иконопочитание в споре с бывшим Константинопольским патриархом Иоанном Грамматиком, поражает своей эрудицией представителей исламской образованности во время дипломатической миссии в арабский Халифат, переводит грамматику еврейского языка, предпринимает в Крыму поиски святых останков третьего епископа Рима и священномученика Климента, доказывает превосходство учения Христа иудейским и мусульманским богословам в Хазарии, обращает к христианству язычников. Наконец, трудится над просвещением славян[13]. Биографа Мефодия интересует, прежде всего, его жизнь в Паннонии и Моравии после смерти брата. Это — преодоление притеснений со стороны немецкого духовенства, архиерейское служение, непрестанное учительство, литературные труды, народное признание[14]. Оба при духовной склонности к созерцанию и молитве были деятелями и созидателями, тяготея к уединенному самоуглублению, были работниками во благо людей.

2. Создание славянской азбуки

Появление письменности у древних славян было обусловлено рядом культурно-исторических факторов.

В течение VI—X вв. по Р. Х. славянские племена расселились на огромной территории Европы от Альпийских склонов и Балканского полуострова до Балтийского моря, от устья реки Эльбы до Днепра, Дона, Оки и Волги, освоив в ходе соприкосновения с другими культурами и этносами новые — протогородские и протогосударственные — формы общественной жизни. Еще в начале VII в. на месте

1988. С. 7—50; *Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Сергиев Посад, 2005.

[13] Текст жития св. Кирилла в переводе на русский язык и комментарий см. в кн.: Сказания о начале славянской письменности / Отв. ред. В. Д. Королюк; вступит. ст., пер. и коммент. Б. Н. Флори. М.: Наука, 1981. С. 71—92, 105—142.

[14] Текст жития св. Мефодия в переводе на русский язык и комментарий см. в кн.: Сказания о начале славянской письменности. С. 93—101, 143—173.

пребывания современных чехов, словаков, лужицких сербов и словенцев возникло первое славянское государство под руководством князя Само. К концу того же столетия на Балканах появилось Протоболгарское государство, основатели которого волжские булгары, тюрки, затем полностью ассимилировались с местными славянами. Имеются сведения о таких раннеславянских государствах, как Карантания (часть современной Австрии), княжество Людевита (современные Босния и Герцеговина), княжество Борны (современная Далмация), некие социально-политические общности — Славинии (Македония, Фессалия, Сербия). С 30-х гг. IX в. по начало X в. существовала Великая Моравия (частично современные Бавария, Венгрия, Чехия, Словакия, Польша). Почти одновременно в Среднем Поднепровье образуется славянский политический союз во главе с загадочными «русами». В X в. на арену истории выступают мощные Древнепольское и Древнерусское государства[15]. Весь этот процесс неизменно сопровождался христианизацией славян, и, хотя источники подчеркивают самостоятельный характер выбора славянскими вождями новой веры, такой выбор определялся, конечно же, мощным культурным влиянием либо Каролингской империи, либо Священной Римской империи, либо Византии. Но очевидно, что приобщение к государственной форме общественного бытия и христианской культуре наиболее эффективно могло быть обеспечено только письменностью.

Согласно, к сожалению, фрагментарным и иной раз трудно поддающимся исторической критике данным, славяне в период с VI по IX вв. пользовались какой-то системой письма, главным образом, вероятно, в сфере разных деловых отношений. Это бесспорно подтверждается общими для всех современных славянских языков словами «книга», «писать», «письмо», «читать»[16]. Кроме того, сохрани-

---

[15] *Седов В. В.* Происхождение славян и местонахождение их прародины. Расселение славян в V—VII вв. // Очерки истории культуры славян. М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1996. С. 56—115; *Петрухин В. Я.* Праславянская культура и древние славяне // История культур славянских народов: В 3-х т. Т. I: Древность и средневековье / Отв. ред. Г. П. Мельников. М.: ГАСК, 2003. С. 16—44; *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования / [Отв. ред. Н. И. Толстой]. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2003.

[16] *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. / Пер. с нем. и дополн. чл.-корр. АН СССР О. Н. Трубачева. Т. II (Е—Муж). М., 1986.

лось свидетельство древнеболгарского писателя черноризца Храбра («Сказание о письменах»[17]). В начале X в. он писал, что, будучи язычниками, «словене не имеху писмен (букв), но чрътами и резами чьтеху и гатааху, погани суще». Затем, приняв христианство, они стали пользоваться «римсками (латинским) и гръчьскыми писмены (алфавитами)», но делали это «без устроениа», ибо двадцати четырех знаков того и другого не доставало для адекватной передачи, например, таких славянских звуков, как звонкий согласный [b] («Бог»), шипящие согласные [ž'] («живот»), [š'] («широта»), аффрикаты [dz'] («зело»), [c] («церковь»), [č'] («чаание»); нозальные гласные [ę] («ѧзык»), [Q] («ѫды») или йотированные гласные [ja] («ꙗдь»), [ju] («юность»), «и иная подобная сим». По утверждению Храбра, «тако бешу (продолжалось) много лет», пока, наконец, не явился Константин Философ». Созданные им 38 букв («ова убо по чину гръчьскых письмен, ова же по словенстей речи»[18]) точно обозначали все фонетические особенности славянского языка.

В источниках обнаруживаются и другие, менее определенные, известия. Так, по свидетельству Жития святого Кирилла, Константин Философ в 861 г. в Херсонесе видел и изучал Евангелие и Псалтирь, написанные «роусьскыми писмены»[19], — предмет больших научных споров[20]. Между прочим, одновременно, в начале или середине 60-х годов IX в., согласно св. патриарху Фотию[21], произошло так называемое первое крещение Руси. Любопытно, что много позже знаменитый западный антикварий Дон Ансельм Бандури в своем труде «Восточная империя» приводил выдержку из сочинения Констан-

---

С. 262—263; Т. III (Муза—Сят), М., 1987. С. 266, 268; Т. IV (Т—Ящур). М., 1987. С. 367.

[17] Текст сказания в переводе на русский язык и комментарий см. в кн.: Сказания о начале славянской письменности. С. 102—104, 174—189.

[18] «О письменех чрънoризца Храбра» // *Лавров П. А.* Материалы по истории... С. 162.

[19] «Житие и жизнь... Константина Философа...» // *Лавров П. А.* Материалы по истории... С. 12.

[20] *Иванова Т. А.* Еще раз о «русских» письменах: К 1100-летию со дня смерти Константина-Кирилла // Советское славяноведение. 1969. № 4. С. 72—75.

[21] Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам / Пер., вступит. ст. П. Кузенкова // Журнал «Альфа и Омега». М., 1999. № 3 (21). С. 85—102.

тина Багрянородного «Об управлении империей», согласно которой некий епископ, посланный на Русь византийским императором Василием Македонянином, при крещении русов ввел у них с помощью своих «товарищей» Афанасия и Кирилла какой-то алфавит из тридцати пяти подобных греческим букв[22] (нужно, однако, подчеркнуть, что на самом деле в аутентичном тексте Порфирогенита подобного сообщения нет[23]). Известен также довольно поздний и компилятивный болгарский апокриф — «Слово Кырила Философа. Како увери боулгаре» (в научной традиции — «Солунская легенда»[24], не ранее XII в.), в котором утверждалось, что еще в конце VII в. греческий святой подвижник Кирилл Каппадокийский пытался распространить среди славян («бльгаръ») тридцатидвух- или тридцатипятибуквенное письмо (надо полагать, на основе греческого алфавита). Подобное предание существовало и у древних хорват, которые были убеждены, что их алфавит — глаголицу — создал еще в V в. святой Иероним Блаженный, епископ Стридонский (на этом в 1248 г. настаивал некий сенгский епископ в послании к папе Римскому Иннокентию IV[25]).

Таким образом, какой-то разновидностью письма славяне, несомненно, пользовались еще в эпоху родоплеменного строя и язычества. «Черты» и «резы» — это, видимо, пиктографическое или руническое письмо, употребляемое в узко практических или культовых целях. Его наличие подтверждается археологическими материалами, например, древней славянской посудой, а также письменными свидетельствами, в частности, арабских писателей X в. Ибн-Фадлана, ель-Массуди, Ибн-ель-Недима или немецкого хрониста епископа Мерзебургского Титмара (976—1018). Однако все подобные знаки не поддаются расшифровке. «Неустроенное» письмо посредством греческих или латинских букв имело у славян, вероятно, более широкий диапозон употребления[26]. Замечательным подтверждением этому являются «Эммерамские глоссы», записи латиницей отдельных славянских слов

---

[22] *Бодянский О.* О времени происхождения славянских письмен. М., 1855. С. 13—14.

[23] *Константин Багрянородный.* Об управлении империей. М.: Наука, 1991.

[24] Солунская легенда // *Лавров П. А.* Материалы по истории... С. 158—159.

[25] *Леонид (Кавелин), архим.* О родине и происхождении глаголицы и об ее отношении к кириллице. Историко-литературное исследование. СПб., 1891. С. 25; *Ягич И. В.* Глаголическое письмо // Энциклопедия славянской филологии. Вып. 3: Графика у славян. СПб., 1911. С. 51—52.

[26] *Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуки. С. 101—110.

на полях латинского канонического сборника конца IX в., а также знаменитые «Фрейзингенские отрывки» (X в.), несколько воспроизведенных латиницей христианских покаянно-учительных и молитвенных текстов, которые были, возможно, переведены на славянский язык еще в IX в.[27]

Как бы то ни было, но все известные по древним источникам факты говорят, по крайней мере, о том, что славяне издревле испытывали потребность в письменности. И создание Константином Философом славянской азбуки в 863 г. всецело удовлетворило эту потребность.

Средневековые славянские грамотники пользовались двумя азбуками — глаголицей и кириллицей. Это не графические варианты одного письма, а именно две азбуки, в чем-то содержательно и структурно сходные, в чем-то существенно различные. В науке издавна ведутся споры об их генетической связи[28]. Относительно происхождения и прототипа глаголицы единого мнения нет. Очевидно только, что это — нарочито изобретенная, системно продуманная азбука, на начальных этапах своей истории больше связанная с западнославянской письменностью, а затем вплоть до XX в. употребляемая конкретно далматинскими хорватами-католиками. Кириллица же, бесспорно, восходит к греческому алфавиту и возникла как продукт его приспособления к славянской фонетике через дополнение необходимыми буквенными знаками. Изначально и в течение нескольких веков она обслуживала интересы Церкви и культуры вообще в пределах развития именно православного славянского мира. Но что бы ни думать об истории возникновения и соотношении этих азбук[29], одну точно создал Константин-Кирилл Философ, и затем она была усовершенствована в среде его ближайших последователей.

Достоинство и превосходство полученной славянами системы письма признаются всеми учеными XIX—XXI вв. Главное ее свой-

---

[27] *Верещагин Е. М.* Вхождение славянства в христианскую культуру: деятельность первоучителей Кирилла и Мефодия // История культур славянских народов: В 3-х т. Т. I. С. 60—61.

[28] *Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуки. С. 135—158; *Цуркан Р.* Славянский перевод Библии. Происхождение, история текста и важнейшие издания. СПб., 2001. С. 55—80.

[29] Любопытное размышление о семантической сути этой проблемы см. в кн.: *Степанов Ю. С.* Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 407—426 (раздел «Письмо, алфавит»).

ство состоит в том, что на момент ее создания каждая буква в ней строго предназначалась для передачи имеющегося в древней славянской речи определенного звука. В значительной степени эта особенность сохраняется и ныне, хотя за сотни лет фонетическая система славянских языков сильно изменилась. Превосходство славянской азбуки легко обнаруживается при ее сравнении с тем, как позднее латинский алфавит был приспособлен к разным европейским языкам (французскому, немецкому и др.). Особенно показательно сравнение славянских кириллических текстов со славянскими же текстами, но переданными посредством латиницы, например, с польскими (*еще — jeszcze, чарка — czarka; шаль — szal; щека — szczęka*). Для обозначения ряда свойственных указанным языкам звуков ныне обычно употребляются либо группы букв, либо дополнительные, диакритические, над- или подстрочные значки[30], что делает сам процесс письма более громоздким.

3. Создание основы общеславянского литературного фонда

По свидетельству Жития, Константин Философ создал славянскую азбуку в Константинополе, отозвавшись на личное обращение к нему византийского императора Михаила III, озабоченного просьбой Моравского князя Ростислава прислать в Моравию учителя для мораван. Однако есть основания думать, что автор Жития сконцентрировал свое внимание лишь на итоговом результате предшествующей подготовительной работы[31]. Национальная значимость свершившегося деяния подчеркнута Житием святителя Мефодия в пересказе послания Ростислава к Михаилу: «...суть въ ны въшьли учителе мнози крьстияни из Влах, и из Грьк, и из Немьць, учаще ны различь, а мы Словени проста чадь и *не имам, иже бы ны наставил на истину и разум сказал, то, добреи владыко, посъли так мужь, иже ны исправить вьсяку правьду...*»[32]. В Житии же святого Кирилла, в пересказе ответного послания Михаила к Ростиславу, отмечен международный смысл сделанного: «...Бог, иже велить всякому, дабы в разум истинный пришел и на больший ся чин подвизал, видев веру твою и подвиг, створи и ныне в наша лета, явль букви

---

[30] *Истрин В. А.* 1100 лет славянской азбуки. С. 61—62.

[31] *Хабургаев Г. А.* Первые столетия славянской письменной культуры: Истоки древнерусской книжности. М., 1994. С. 36—37.

[32] Житие св. Мефодия // *Лавров П. А.* Материалы по истории... С. 71—72.

в вашь язык, его же не бе дано было, токмо в первая лета, *да и вы причтетеся велицех языцех, иже славят Бога своим языком*»[33]. Таким образом, изначальное предназначение азбуки Константина Философа сопряжено было с идеями самостоятельности и равенства приобщившихся к Христианству славян по отношению к соседним христианским народам и вместе с тем явилось средством крушения довлевшей тогда в Церкви идеологии сохранения Священного Писания и славления Бога только на трех языках: еврейском, греческом и латинском. Сам Константин, споря в Венеции с латинскими сторонниками этого учения, «триязычниками», говорил: «Мы же многы роды (народы) знаем, книгы умеюче (владеют искусством письма), Богу славу въздающе своим языком къждо. Яве же суть си (известно, что таковы): ормени, пьрси, авазги (абхазы), иверие (грузины), сугди, готи, объре (авары), турьси, козаре, аравляне (арабы), египтяне, сури (сирийцы) ини мнози»[34], — и то, что это угодно Господу, подтвердил рядом цитат из Священного Писания Ветхого и Нового Заветов.

Первые опыты переноса христианского знания на славянскую почву были произведены ученым греком также еще в Константинополе. Сложив «письмена», он сразу же «нача беседу писати еваггельскую: Искони бе слово и слово бе у Бога, и Богъ бе слово, и прочяя»[35]. Следовательно, первым переведенным на славянский язык библейским текстом оказалось Евангелие от Иоанна. Надо полагать, далее Константином Философом и его помощниками, в частности его старшим братом Мефодием, были переведены и другие книги Нового Завета, но только в той их части, которая использовалась для чтения за богослужением. Исследователи, опираясь на данные жизнеописаний святых просветителей, полагают, что в течение последовавшего затем более чем трехлетнего пребывания братьев и их спутников в Моравии были переведены и другие потребные в богослужении тексты: избранные ветхозаветные чтения в составе Паремийника, Псалтирь, Деяния и Послания Апостолов, а также богослужебные последования суточного цикла и некоторые праздничные службы —

---

[33] Житие св. Константина Философа // *Лавров П. А.* Материалы по истории... С. 27.

[34] Там же. С. 30.

[35] Житие св. Константина Философа // *Лавров П. А.* Материалы по истории... С. 27.

«весь церковный чин»[36]. К этому же периоду относится и появление первых, написанных Константином Философом на славянском языке, оригинальных сочинений, — посвященного христианской догматике «Написания о правой вере»[37] и «Прогласа», стихотворного предисловия к Евангелию[38].

Второй период славянского просвещения начался после смерти святого Кирилла (14 февраля 869 г. по ст. ст.) и его погребения в Риме и был связан уже исключительно с деятельностью его брата. Будучи рукоположен в 870 г. папой Адрианом II во епископа Паннонского, причем с правом на окормление и моравской паствы, Мефодий инициировал в подвластных ему славянских землях весьма масштабную литературную работу. За 15 лет своего архипастырства он вместе со своими учениками, как утверждал его биограф[39], сумел перевести почти все канонические ветхозаветные книги[40], предоставить в распоряжение славян «Номоканон», — вероятно, составленный Иоанном Схоластиком еще в VI в. сборник церковных правил и определений[41], а также «Отечник» — какой-то сборник либо святоотеческих сочинений, либо жизнеописаний отцов Церкви. Тогда же, по мнению исследователей, был осуществлен перевод «Эклоги» императоров Льва III и

---

[36] *Воскресенский Г. А.* Тысячелетие памяти св. Мефодия, архиепископа Моравского, просветителя славян (885—889 гг., 6 апр.): Кирилло-Мефодиевский славянский перевод Библии // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1885. Ч. 36. Кн. 3. С. 229—252 (1-я пагин.); *Цуркан Р.* Славянский перевод Библии. С. 81—104.

[37] *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1867. Вып. IV, № XXXVI. С. 47—52; *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания / Под ред. и с предисл. акад. О. Н. Трубачева. М., 2001. С. 15—77.

[38] Проглас святого Евангелия // *Лавров П. А.* Материалы по истории... С. 196—198; *Топоров В. Н.* Слово и премудрость («логосная структура»): «Проглас» Константина Философа (к кирилло-мефодиевскому наследию на Руси) // *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис; Языки русской культуры, 1995. С. 17—67.

[39] Житие св. Мефодия // *Лавров П. А.* Материалы по истории... С. 77.

[40] *Цуркан Р.* Славянский перевод Библии. С. 105—140.

[41] *Павлов А. С.* Первоначальный славяно-русский Номоканон. Казань, 1869; *Максимович К. А.* Право и Церковь // Православная энциклопедия. Т. VIII. М., 2004. С. 181—192.

Константина V, — римско-византийского юридического руководства по вопросам брачного, наследственного, вещного, процессуального и уголовного права (в славянском варианте «Закон судный людям»)[42]. В результате Паннония вслед за Моравией стала новым крупным центром славянской письменности и культуры[43]. Труды святителя Мефодия снискали ему огромный авторитет в церковном народе. Так что когда он умер (6 апреля 885 г.), прах его был торжественно предан земле с отпеванием на латинском, греческом и славянском языках в соборном храме Велеграда, столицы Моравии (место расположения которой, к сожалению, остается спорным по сей день[44]).

Необходимо подчеркнуть, что в общем контексте христианской культуры средневековой Европы все сделанное святыми Кириллом и Мефодием для славян поистине уникально. Больше того, вполне можно утверждать, что во всей истории христианской Церкви их опыт — перевод Священного Писания и разных христианских текстов на родной язык просвещаемого народа — был первым. Разумеется, известны миссионерские труды IV в., предпринятые Ульфилой и святым Иеронимом Блаженным. Но готская Библия первого, очевидно, не получила широкого распространения и сохранилась лишь фрагментарно; латинская же Библия второго (Вульгата), как и латинское богослужение вместе с латинской литературой до самой эпохи Возрождения оставались для всех католиков явлением надэтническим и социально ограниченным. Можно было бы еще вспомнить имя Месропа Маштоца. Однако созданная им в IV в. армянская церковная письменность осталась в узких территориальных и этнических рамках. И только труды славянских первоучителей, получив среди древних славян широкое распространение, признание и продолжение, сохраняют свое значение доныне.

Последний период в начальной истории славянского просвещения был связан уже с деятельностью ближайших учеников святых братьев и омрачен их преследованием со стороны римской курии, начатым папой Римским Стефаном V (885—891 гг.). Славянское богослужение в Моравии и Паннонии запрещают, славянские книги сжигают,

---

[42] *Тихомиров М. Н., Милов Л. В.* «Закон судный людем» краткой редакции. М., 1961.

[43] *Мельников Г. П.* Культура Великой Моравии // История культур славянских народов: В 3 т. Т. I. С. 91—97.

[44] Сказания о начале славянской письменности. С. 172.

энтузиасты славянского богослужения и письменности либо уходят в подполье, либо переселяются в другие земли. Но благодаря этому возникают новые центры славянской культуры. До середины X в. наиболее благоприятные условия для развития последних сложились в Болгарии (особенно в царствование царя Симеона). Именно тут, в городах Плиске, Преславе, Охриде, организуются новые книжные школы[45]. С ними связана просветительная и литературная деятельность выдающихся продолжателей кирилло-мефодиевской миссии — святого Климента, епископа Охридского, епископа Преславского Константина, Иоанна Экзарха Болгарского и др. К этому времени — «Золотому веку» болгарского просвещения — и к этому региону восходит история многих замечательных переводных памятников христианской — богослужебной, богословской, учительной — литературы и собственных, оригинальных произведений, распространившихся затем во всем православном славянском мире[46].

Меньше известно о первых этапах продолжения просветительской миссии святых Кирилла и Мефодия в Сербии, Словении, Хорватии, Далмации. Применительно, например, к концу IX или к X в. сохранились лишь отрывочные и косвенные сведения об этом. В целом здесь процесс славянизации христианской культуры сопряжен был с борьбой против латинства, и, судя по позднейшей судьбе здешней письменности и книжности, национальные тенденции оказались сильнее латинского влияния. В Польше славянское богослужение и книжность сохранялись, благодаря поддержке святого Войцеха (Адальберта, Белы), епископа Пражского, примерно до конца X в., но затем все же были вытеснены латинской церковной традицией[47]. Аналогичным образом дело шло и в Чехии. Но здесь славянской письменности удалось удержаться до рубежа XI—XII вв. Об этом свидетельствуют такие памятники, как Киевские листки (X в.) и Пражские отрывки (конец XI или XII в.), «Житие» святого князя Вацлава (Вячеслава), а также богослужебный обиход в ограде Сазавского бенедектинского монастыря[48].

---

[45] *Хабургаев Г. А.* Первые столетия славянской письменной культуры. С. 89—113.

[46] *Калиганов И. И.* Культура средневековой Болгарии // История культур славянских народов: В 3 т. Т. I. С. 103—108.

[47] *Мельников Г. П.* Культура Польши X — начала XVII в. // История культур славянских народов: В 3 т. Т. I. С. 362—364.

[48] *Мельников Г. П.* Культура Чехии X — начала XVII в. // История культур славянских народов: В 3 т. Т. I. С. 300—304.

Просветительская миссия святых Кирилла и Мефодия и их южно- и западнославянских последователей чрезвычайно важна для русской культуры. Ибо с крещением и воцерковлением Руси восточные славяне полностью восприняли книжное наследие своих юго-западных собратьев; в течение семи веков они не только использовали его по ходу постижения христианского знания как опору и ориентир, но и преумножали его и новыми литературными переводами, и плодами собственного литературного творчества[49], таким образом воздавая благодарную память первоучителям словенским и сохраняя культурное единство славянского православного мира. Весьма показательной в этом отношении является судьба сборника, составленного в начале X в. в Болгарии для царя Симеона из разных переведенных с греческого богословских, экзегетических, естественнонаучных, философских, эстетических, исторических сочинений (25 авторов II—IX вв.). В 1073 г. этот сборник был переписан на Руси для великого Киевского князя Святослава, но известны также и другие его южнославянские и древнерусские (преимущественно) копии XIII—XVIII вв. (более 20-ти)[50], — убедительнейший индекс не только широкой (всеславянской) и длительной востребованности сборника, но и того, что относительно единый для православных славян книжно-литературный фонд имел долгую жизнь.

4. Создание общего для всех славян книжно-литературного языка и роль последнего в становлении славянской государственности

Уникальный опыт славянизации христианской литературы, начатый учеными греками Кириллом и Мефодием и продолженный их славянскими последователями, значим также своим беспримерным итогом. В ходе этой работы был создан третий в Европе, наряду с греческим и латынью, язык культуры. Одна из европейских этнических общностей получила возможность небывало расширить сферу применения своей родной речи и в этом значительно опередила все другие народы средневековой Европы. Святые первоучители и их ученики в ходе своей переводческой работы стремились приспособить общую тогда для всех славян речь для передачи различных

---

[49] См., например: История русской литературы X—XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980.

[50] Изборник Святослава 1073 года // Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. М.: Наука, 1984. С. 36—40.

в идейном, образном, формальном отношениях текстов. Так что созданный таким образом новый язык («старославянский», или «древнецерковнославянский», язык книжно-литературный) оказался пригодным для обозначения самого широкого круга явлений культуры из сферы религиозной, политической, научной, художественной, военной, обыденной жизни, способным к выражению конкретных и отвлеченных понятий, высоких и низких чувств, к адекватной передаче не только практического, но и духовно-интеллектуального опыта человека, к воспроизведению не только живой речи, но и к фиксации развернутого размышления, к использованию с этой целью разных в жанровом отношении повествовательных форм и разных по назначению лексико-стилистических средств.

По мнению исследователей[51], первоучители, переводя памятники христианской греческой и отчасти латинской литературы, пользовались рядом приемов, среди которых, несомненно, главную роль играли приемы работы с лексикой. Указывают, к примеру, на так называемую *транспозицию*. Благодаря этому приему исконные славянские слова с конкретными обиходными или профессиональными значениями обретали не присущие им прежде новые абстрактные значения, связанные с областью христианских богословско-философских, этико-эстетических представлений: «слово», «истина», «исповедати», «просвещати», «закон», «благо» и т. д. Вторым важным приемом был прием *заимствования*. Так в славянский язык проникали совсем новые, не известные ранее слова, причем не только греческие, но и слова латинского и еврейского происхождения: «аминь», «евангелие», «легеонъ», «параклитъ» (утешитель), «пасха», «талантъ». Активно в процессе переводческой работы использовался и прием *калькирования*, когда сложное слово оригинала переводилось посредством исконных морфем — приставок, корней, суффиксов, окончаний: ἄν-αρχ-ος — «безначальнъ», ἀ-τελεύτητ-ος — «бесконеченъ», ὀλίγο-ψυχία — «малодушие», θεο-τόκος — «Богородица». За счет этих приемов в славянском языке сформировался богатейший фонд лексики отвлеченного содержания и назначения.

Однако в ходе создания славянского литературного языка святые Кирилл и Мефодий, учитывая возможности живой славянской речи, опирались не только на лексические, но в значительной степени

---

[51] *Верещагин Е. М.* Вхождение славянства в христианскую культуру: деятельность первоучителей Кирилла и Мефодия. С. 75—84.

и на грамматические, синтаксические, стилистические ресурсы греческого литературного языка, прошедшего к их времени чуть ли не двухтысячелетний путь развития — от поэм Гомера до трудов современника первоучителей, одного из самых ярких представителей византийской образованности — святого Фотия, патриарха Константинопольского. Греческий язык послужил для славян также источником представлений о литературной норме применительно к фонетике и морфологии. В итоге славянский литературный язык *усыновился*, если перефразировать мысль А. С. Пушкина, греческому литературному языку, заимствовав от него «законы обдуманной своей грамматики, свои прекрасные обороты, величественное течение речи»[52].

Именно подобное отношение преемственности создало вместе с тем условия для буквально взрывного по скорости развития в славянском мире самостоятельного литературно-художественного творчества, которое уже на ранних этапах христианской славянской культуры ярко отобразилось в области поэзии (гимнография), исторического повествования (жития святых, историография), красноречия (проповедь), богословского дискурса (толкование библейских текстов) и которое, будучи общеславянским достоянием, вместе с тем способствовало и становлению в славянском мире отдельных государств, и формированию отдельных славянских культур, включая отдельные славянские литературные языки и отдельные славянские литературы — по крайней мере, болгарскую, сербскую, хорватскую, русскую, украинскую, белорусскую, а также — отчасти — чешскую и польскую.

5. Память о просветителях как фактор культурного единения славян и международного общения

Почитание святых Кирилла и Мефодия в славянском мире практически современно их миссии среди славян. Прежде всего, оно сложилось в окружении их непосредственных учеников и последователей. Так, жизнеописание Философа создано до 880 г., а жизнеописание его брата — до 896 г. Вероятно, в конце IX в. их ученик святой Климент

---

[52] *Пушкин А. С.* О предисловии г-на Лемонте к переводу басен И. А. Крылова // *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: В 10 т. Т. 7: Критика и публицистика. Л.: Наука, 1978. С. 20.

Охридский составляет блистательную «Похвалу святому Кириллу»[53]. Ему последуют другие, не оставившие своих имен панегиристы. Тогда же, если не раньше, начинается литургическое славление братьев. И в кириллической и в глаголической письменных традициях бытовали несколько вариантов Служб, в которых святые первоучители воспевались и каждый в отдельности и совокупно[54].

Агиографические, гомилитические и гимнические формы памятословия о святых братьях в общем сходятся в своих оценках. Применительно к делу просвещения славян Кирилл и Мефодий прославляются как «новые апостолы» и «учители», которые посредством «новых письмен» благовествовали «новому народу» слово Божие, посеяли в нем «духовное семя», принесли ему «чистое жито», отовсюду прогнали «мрак неведения» и стали для него «столпами Церкви Христовой», а славянская азбука, как рефлекс божественного откровения Константину Философу, признается священной и, соответственно, превосходящей созданную язычниками греческую азбуку. Действительно, святые братья дали человечеству образ истинно творческого соработничества Богу, служения Церкви, деятельной заботы о духовно-нравственном состоянии людей, истинного промышления о будущем человечества.

Болгарские, сербские, древнерусские месяцесловы XI — начала XIV вв. свидетельствуют о том, что кирилло-мефодиевские памяти 14 февраля и 6 апреля (по ст. ст.) закрепились еще в старославянском календарном обиходе. В поздних календарях появляются общие для Просветителей праздники: в итало-греческих 14 марта, в чехо-моравских — 9 марта, в болгарских — 27 июля, в сербских — 25 августа[55], наконец в древнерусских — 11 мая. Любопытно, что в эпоху перехода со Студийского богослужебного устава на Иерусалимский (XIV—XV вв.) в славяно-русских месяцесловах кирилло-мефодиевские памяти временно исчезают, зато появляется посвященный только святому Кириллу Философу праздник 14 октября[56]. В настоящий

---

[53] Похвала св. Кириллу // Кирилло-Мефодиевский сборник. В память о свершившемся тысящелетии славянской письменности... С. 313—318.

[54] Службы Кириллу и Мефадию // *Лавров П. А.* Материалы по истории... С. 108—147.

[55] *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. II: Святой Восток. Часть первая. Изд. второе, исправл. и много восполненное. Владимир, 1901. С. 139.

[56] *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI—XIV веков. М., 2001. С. 76, 78, 79.

момент в православной традиции сохраняются памяти 14 февраля, 6 апреля и 11 мая, в католической же — только 14 февраля как день общей памяти о Кирилле и Мефодии[57].

Любопытно, что празднование святым братьям 11 мая (24 мая по н. ст.) совпадает с церковным воспоминанием об Обновлении (рождении) Царьграда (Константинополя, Нового Рима) в 330 г. и с воспоминанием об освящении церкви святой Софии в Киеве при благоверной княгине Ольге (960 г.). Днем 11 мая, таким образом, объединяются три памятных и исторически значимых события — начало Византийской империи и византийской культуры, начало славянской книжной культуры и начало храма, ставшего символом русского христианства и культуры. И такое соединение, в свою очередь, знаменует предопределенную Творцом логику исторического развития и непреложность человеческого взаимодействия и преемственности в духе, разуме и любви. Возможно, именно подобной трактовкой дня было обусловлено решение Святейшего Синода Русской Православной Церкви сделать его начиная 1901 г. праздничным для учебных заведений России: 11 мая завершались учебные занятия, в этот день служили молебны, устраивали праздничные концерты и вечера. Но еще раньше, в 1863 г., в России широко было отпраздновано тысячелетие славянской письменности. Затем в 1869 г. торжественно отмечалась тысячелетняя годовщина со дня смерти святого Кирилла Философа, аналогичный праздник был устроен в связи с воспоминанием о святом Мефодии в 1885 г. Тогда Святейший Синод Русской Православной Церкви специальным Указом квалифицировал празднование памяти славянских учителей как средний церковный праздник, определив «...во всех молитвах, в коих поминаются вселенские святители Русской Церкви, поминать после имени святителя Николая, архиепископа Мирликийского, чудотворца, имена, иже во святых отец наших Мефодия и Кирилла, учителей Словенских»[58]. Тогда же один из крупнейших трудившихся в России славистов академик И. В. Ягич, хорват, в речи, адресованной членам Императорской Академии наук, говорил об общем для всех славянских народов значении сохранения памяти

---

[57] *Devos P.* Cyril (Constantine) and Methodius, ss. // New catholic encyclopedia. Second ed. T. 4: Com—Dyn. Detroit: Thomson-Gale, 2003. P. 476.

[58] Святые равноапостольные Мефодий и Кирилл, учители словенские // Портал «Православие.ru». Православный календарь. URL: http://days.pravoslavie.ru/Life/life6671.htm.

о святых Первоучителях[59]. Почему это так, уже в наше время (в 1982 г.) очень точно сумел сказать другой отечественный ученый — академик Д. С. Лихачев: ведь именно им, святым братьям, по его мнению, принадлежала «мысль о единстве человечества и ответственности каждой страны, каждого народа в общечеловеческом устроении и просвещении, о служении каждой страны человечеству»[60].

---

[59] *Ягич И. В.* Вопрос о Кирилле и Мефодии в славянской филологии. Речь И. В. Ягича, читанная им в публичном собрании Второго Отделения Академии наук 5-го апр. 1885 г. СПб., 1885.

[60] *Лихачев Д. С.* Тысячелетие письменной культуры восточного славянства и мир // *Лихачев Д. С.* «Прошлое — будущему». Л., 1985. С. 151.

Русская образованность в X—XVII веках[1]

§ I. Состояние образования на Руси в дошкольный период (XI—XVI вв.)

История русской образованности имеет свои корни в глубокой древности. По здравой логике, ее начало явилось следствием, во-первых, возникновения русской государственности и, во-вторых, распространения на Руси христианства, ибо сама форма государственного обустройства жизни людей, в отличие от предшествующей общинно-родовой, предопределяла более тесные и интенсивные международные контакты в политическом, экономическом, культурном аспектах, а христианизация вместе с усвоением основ веры предполагала, как минимум, поверхностное приобщение к христианской книжной традиции. И то и другое невозможно было без усвоения грамотности — разумеется, очень ограниченной частью общества — хотя бы на уровне чтения, письма и счета[2].

---

[1] Материал опубликован под тем же заглавием: Московской духовной академии 325 лет: Юбилейный сборник в 2-х томах. Т. 1. Кн. 1: История Московской духовной академии. 1685—1995. М., 2010. С. 13—43.

[2] В настоящем обзоре намеренно оставлены без внимания различные факты (в виде памятников пиктографического, рунического, протоглаголического или протокириллического письма), которые свидетельствуют, по мнению ряда ученых, о существовании дохристианской славянской (и в частности, русской) грамотности. Во-первых, факты эти крайне ограничены по числу; во-вторых, они допускают множество нередко отрицающих друг друга толкований; в-третьих, даже если обнаруживаемая ими грамотность была действительно характерна для языческой культуры именно славян, нет все же никаких оснований предметно — без натяжек и фантазий — говорить о связи таковой с последующим культурным развитием славянского мира в ходе формирования государств и распространения христианства. Все-таки история славянской и собственно русской образованности — это часть именно христианской культуры.

Какой бы гипотезы или теории относительно происхождения русского государства[3] ни держаться, очевидно, что основы такового довольно отчетливо определились ко второй половине IX в., когда на Руси из ряда древних городов выделились, по крайней мере, два государствообразующих центра — Новгород и Киев. Во всяком случае, так позволяют думать сохранившиеся летописные свидетельства (предания о Кие с братьями, об Аскольде и Дире, о Рюрике[4]). К тому же времени — 60-м годам столетия — относятся известия о крещении по инициативе Константинопольского патриарха Фотия каких-то русов[5] (впрочем, в науке до сих пор не нашли общепринятого решения вопросы этнического содержания данного термина[6] и точной датировки данного события[7]). С этими, может быть, неоднозначными фактами замечательно согласуется вполне бесспорный факт создания в 863 г. славянской азбуки и последовавшей затем славянизации святыми братьями Кириллом и Мефодием и их учениками христи-

---

[3] *Мавродин В. В.* Происхождение русского народа. Л., 1978; *Пьянков А. П.* Происхождение общественного и государственного строя Древней Руси. Минск, 1980; *Фроянов И. Я.* Киевская Русь: очерки социально-политической истории. Л., 1980; *Седов В. В.* Восточные славяне в 6—13 вв. М., 1982; *Ловмяньский Х.* Русь и норманны. М., 1985; *Рыбаков Б. А.* Мир истории: начальные века русской истории. М., 1987; *Оргиш В. П.* Древняя Русь: образование Киевского государства и введение христианства. Минск, 1988; *Котляр Н. Ф.* Древнерусская государственность / Научно-популярное изд. СПб.: Алетейя, 1998.

[4] ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Вып. 1: Повесть временных лет. 2 изд. Л., 1926. Стб. 20—22.

[5] *Святитель Фотий, патриарх Константинопольский.* Окружное послание к Восточным Архиерейским Престолам, а именно — к Александрийскому и прочая... // Альфа и Омега. М., 1999. № 3 (21). С. 85—102 (перевод П. Кузенкова).

[6] *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX—XII вв. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 11—14.

[7] *Цукерман К.* «Два этапа формирования древнерусского государства» / Славяноведение. 2001. № 4. С. 62—63; *Бибиков М. В.* Когда была крещена Русь // Ученые записки. Российский православный университет ап. Иоанна Богослова. Вып. 5. М., 2000. С. 24—29; *Назаренко А. В.* Русская Церковь в X — 1-й трети XV в. // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Православно-науч. Центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 38.

анского богослужения и книжности в соседних с Русью славянских государствах — Великой Моравии, Паннонии и Болгарском царстве[8].

Так что, о большой вероятности появления на Руси в указанное раннее время ростков христианства в процессе формирования государственных форм общественного бытия можно говорить положительно. Очевидно, однако, что христианами при подавляющем автохтонном язычестве были тогда, прежде всего, люди пришлые — греки, загадочные варяги, «немцы» (как прозывали тогда европейцев-неславян), в какой-то мере и уже просвещенные славяне. Все они, конечно же, оседали в городах и занимались торговлей, ремеслами, дипломатией, воинским делом, так или иначе, естественно, влияя на коренное население страны, но не оставив при этом глубокого следа. Кроме того, и собственно русичи, восточные славяне, по разным причинам, побывав в христианских странах, в некотором числе могли приобщиться там к «новой» вере. К сожалению, тема эта, в силу отсутствия надежных сведений, не поддается детальной конкретизации. Одно лишь несомненно, — что означенная стадия существования на Руси христианства отличалась случайно-лоскутным, мерцающим характером.

Фактологически более внятная информация относится к следующему периоду русской истории — к эпохе Киевского князя Игоря (умер в 945 г.) и затем его вдовы благоверной княгини Ольги († 969 г., память 11 июля). Например, по «Повести временных лет» известен, наряду с другими, мирный договор Игоря 944 г. с византийским императором Романом I Лакапеном о военно-торгово-правовых взаимоотношениях русских и греков, который с русской стороны был заверен как язычниками, так и христианами, причем последние (в тексте договора, правда, уточняется: «варязи») приведены были к «роте», то есть к некому сакральному акту обещания, в Киевской «соборной» церкви пророка Илии[9]. Весьма подробно ПВЛ рассказывает и о воцерковле-

---

[8] *Тахиаос А.-Э. Н.* Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян / Пер. с новогреч. яз. иером. Дионисия (Шленова), иером. Леонтия (Козлова), игум. Тихона (Зайцева), С. Кима. Сергиев Посад, 2005; *Верещагин Е. М.* [Рец. на:] Тахиаос А.-Э. Н. Святые братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Пер. с новогреч. яз. ТСЛ, 2005 // Богословский вестник, издаваемый Московской Духовной Академией и Семинарией. № 5—6. 2005—2006. Сергиев Посад, 2006. С. 650—669.

[9] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 46—54.

нии в Константинополе княгини Ольги в 955 г.[10], хотя собственно дата этого события, подтверждаемого другими древними источниками, представляет собой серьезнейшую историческую проблему[11].

Таким образом, в Древней Руси еще до официального крещения имелись очаги христианской культуры. При этом естественно полагать, что само наличие христиан сопряжено было с наличием духовенства, по необходимости грамотного и обладающего некоей суммой знаний, а значит и с наличием книг и какого-то процесса обучения. Впрочем, об интенсивности и формах тогдашнего приобщения коренного населения Руси к христианскому образу жизни и, соответственно, к образованию приходится говорить только предположительно. Понятно лишь, что миссионерство могло осуществляться здесь и через посредство греков, и через посредство латинян, и через посредство славянских наследников кирилло-мефодиевского начинания.

Вполне определенное направление это дело получило лишь благодаря великому Киевскому князю Владимиру Святославичу († 1015 г., память 15 июля) после того, как он утвердил на Руси христианство в качестве государственного вероисповедания (988 г.), начав тем самым христианизацию восточных славян. Рождение в ходе данного процесса Русской Церкви как новой митрополии Константинопольского Патриархата[12] не только повлекло за собой постепенное и неуклонное умножение духовных лиц и мест для славословия Божия, но потребовало и просвещения народа. Последняя задача значительно облегчалась благодаря более чем 100-летнему существованию славянской письменности и книжности, кроме того, давним контактам Руси со славянским миром, особенно с балканскими славянами и, наконец, сложившимся к тому времени славянским образовательным традициям.

ПВЛ в статье за 988 г., посвященной истории личного крещения Владимира Святославича в Корсуни и общего крещения подвластного ему народа в Киеве, сообщает о последовавшем затем княжеском

---

[10] Там же. Стб. 60—62.

[11] *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях. С. 220—310.

[12] Уместно здесь отметить и гипотезу — правда, не прижившуюся в отечественной историографии, — о первоначальном статусе Русской Церкви как одной из епархий Болгарского патриархата, или Охридской архиепископии (*Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913. С. XIII).

распоряжении повсеместно «поимати у нарочитые чади дети» ради «учения книжного»[13]. Это летописное свидетельство породило разные ученые мнения.

Прежде всего, очевидно, что оно могло подразумевать лишь наиболее крупные русские городские поселения, где действительно в эпоху Владимира уже имелись христианские храмы и, соответственно, были люди, способные учить «книгам». Летописные указания и археологические материалы применительно к концу X — первой трети XI вв. позволяют говорить в данном отношении лишь о четырех городах — Киеве (три церкви), Новгороде (две), Чернигове и Тмутаракани (по одной)[14]. Однако надо все же понимать, что реально процесс храмоздательства (каменного и деревянного) и вместе с тем увеличения числа духовенства шел на Руси в указанное время совсем не так, как можно его представлять по весьма ограниченному кругу источников. Например, в созданном в XI столетии панегирике Владимиру Святославичу утверждается, будто этот новый Константин «*всю* землю Русскую[15] и грады *вся* украси святыми церквами»[16], а согласно еще более раннему свидетельству немецкого хрониста Титмара, епископа Мерзебургского, в 1018 г., во время правления Святополка Ярополчича (Окаянного), в одном только Киеве было 400 церквей[17]. Статистические же подсчеты, основанные на разных фактах, относящихся ко времени до 1240 г., позволяют полагать, что в домонгольской Руси было до 10000 городских и сельских, монастырских и домовых храмов[18] (разумеется, гипотетичность данного допущения совершенно открыта

---

[13] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 118—119 (здесь и далее древнерусский текст воспроизводится упрощенно, в соответствии с современной орфографией).

[14] *Седов В. В.* Распространение христианства в Древней Руси (по археологическим материалам) // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сб. тезисов. М.: Наука, 1987. С. 42.

[15] При этом, однако, не ясен подразумеваемый здесь пространственный смысл понятия «земля Русская».

[16] «Память и похвала князю русскому Владимиру» // БЛДР. Т. 1: XI—XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 318, 320.

[17] *Титмар Мерзебургский.* Хроника: В 8 кн. / Пер. с лат. И. В. Дьяконова. М.: «SPSL» — «Русская панорама», 2005. Кн. 8, фрагмент 32.

[Веб-публикация: URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Thietmar/frametext8.htm (проверено 20.08.2012)]

[18] *Сапунов Б. В.* Книга в России в XI—XIII вв. / Под ред. С. П. Луппова. Л.: Наука, 1978. С. 64.

для коррекции, но мысль о весьма значительном числе храмов несомненна[19]).

Приведенное выше свидетельство ПВЛ не позволяет также точно судить о деловых целях обучения изъятой из родных пенатов молодежи. Не ясно, кого Киевский князь чаял в результате получить — служителей Церкви или же помощников себе по управлению государством. Неочевидными также представляются порядок и характер обучения: кто учил, в какой форме, по каким методикам и чему именно, в рамках общественной школы или же частно.

В самом деле, митрополит Макарий (Булгаков), например, разделяя мнение ревностных защитников именно школьной основы русской христианской культуры[20], допускал, что «училищ книжных» уже при Владимире было открыто «множество»; но все они являлись «приходскими» и «первоначальными», то есть предназначены были обучать будущих священно- и церковнослужителей «славянской грамоте» и «церковному пению», а иногда даже и «языку греческому»; при этом в первую очередь образование получали княжеские дети[21]. Напротив, Е. Е. Голубинский сомневался и в масштабности этого процесса и в том, что набранных, согласно воле князя, отпрысков восточнославянских аристократических семей учили именно для практических нужд Русской Церкви. С его точки зрения, «казенные училища» тогда все же не появились. Учили в индивидуальном порядке отдельные просвещенные греки всему тому, «что было в Греции», стремясь дать обучаемым настоящее «научное образование» именно для государственной пользы. Но так продолжалось очень недолго — прежде всего, из-за преимущественного отсутствия в высших слоях русского общества заинтересованного отклика на княжескую инициативу. Кроме того, наряду с учеными мужами, делом образования русичей и с более широким социальным охватом занимались еще — опять-таки приватно — простые «учители грамотности» (по поздним источникам, «мастера»), собственно славянского происхождения или же

---

[19] См., например: *Стефанович П. С.* Некняжеское церковное строительство в домонгольской Руси: Юг и Север // Вестник церковной истории. № 1 (5). 2007. С. 117—133.

[20] *Лавровский Н. А.* О древне-русских училищах. Харьков, 1854.

[21] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 2: История Русской Церкви в период совершенной зависимости ее от Константинопольского патриарха (988—1240). М., 1995. С. 62—63.

обрусевшие греки, духовного звания или же миряне, которые при этом ограничивались задачей научить лишь чтению и письму[22].

В возникшем таким образом споре[23], судя по историко-педагогической научной и публицистической литературе, сформировались разнополярные мнения. Большинство составляют защитники существования в Киевской Руси организованной системы школьного образования[24], вплоть даже до высшего, классического, ориентированного на последовательное освоение грамматики, риторики, диалектики, арифметики, геометрии, музыки, астрономии[25]. Меньшинство — сторонники более осторожного и сдержанного мнения о ходе просветительной работы и характере ее образовательной составляющей в древнерусском обществе; согласно этому мнению, основу всего обучения, независимо от его конкретных целей, составляли церковно-богослужебные знания, в редких случаях дополняемые знакомством с иностранными языками[26]. Имеется и примирительная точка зрения. Замысел Владимира Святославича дать аристократической молодежи «полный цикл наук» не удался. Причин тому несколько: Византия не могла явить России пример настоящей систематически организован-

---

[22] *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. I: Период первый, Киевский или Домонгольский. Первая половина тома. М.: 1901. С. 703—705, 711, 719—722, 724—726.

[23] Его краткий, но хорошо библиографически оснащенный обзор: *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.): 2 изд., испр. и доп. для рус. перев. / Пер. А. В. Назаренко; под ред. К. К. Акентьева. СПб.: Византинороссика, 1996. С. 128—132.

[24] *Хмыров М. Д.* Училища и образованность в допетровской Руси / Народная Школа. 1869. № 4—10; *Лебедев Н. А.* Исторический взгляд на учреждение училищ, школ, учебных заведений и ученых обществ, послуживших к образованию русского народа с 1025 по 1855 год. 2 изд. СПб., 1875; *Миропольский С. И.* Очерк истории церковноприходской школы на Руси. Три выпуска. СПб., 1894—1895; *Рязановский В. А.* Обзор русской культуры: Исторический очерк. Ч. 1. Нью-Йорк, 1947. С. 333—334.

[25] *Леонтьев А. А.* История образования в России от древней Руси до конца XX века / Газета «Русский язык». 2001. № 33.

[Интернет-издание. URL: http://rus.1september.ru/article.php?ID=200103304 (Проверено 20.08.2012)].

[26] *Каптерев П. Ф.* История русской педагогии. СПб.: Алетейя, 2004. С. 43—45 (1 изд. 1915).

ной государственной школы[27], греки-наставники имели опыт лишь приватного и свободного учительства, к тому же не обрели в России достаточное материальное и нравственное «поощрение», столкнувшись с известным сопротивлением со стороны народа, поэтому смогли дать «надлежащее образование лишь немногим единичным талантливым лицам» и в дальнейшем «низошли в своей деятельности до обучения простой грамотности»[28].

Как бы то ни было, но начатый Владимиром Святославичем процесс имел свои плоды. Доказательства тому — ряд косвенных и прямых данных. Например, летописи свидетельствуют об усилиях Ярослава Мудрого распространить просвещение: в 1030 г. он собрал в Новгороде «детей 300 учити книгам»[29], а затем уже в Киеве при Софийском соборе организовал дружину грамотников и знатоков греческого языка, которые перевели и скопировали «книгы многы, ими же поучащеся верни людье наслажаются ученья божественаго»[30]. Надписи на разных обиходных предметах (посуда, нательные кресты-энколпионы, придорожные кресты, пряслицы т. п.)[31], записи, нацарапанные на стенах храмов (граффити)[32], и особенно берестяные грамоты, найденные в Новгороде, Смоленске, Пскове, Витебске,

---

[27] На самом деле, в Византии X—XI вв. имелась весьма развитая образовательная система — в формах частных начальных и средних школ и венчающего их государственного университета (*Самодурова З. Г.* Школы и образование // Культура Византии: вторая половина VII—XII в. М.: Наука, 1989. С. 366—400).

[28] *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. I. М.: Наука, 1991. С. 255—256.

[29] ПСРЛ. Т. 5: Псковские и Софийские летописи. СПб., 1851. Стб. 136.

[30] ПСРЛ. Т. 1. Стб. 152.

[31] *Рождественская Т. В.* Древнерусские надписи на стенах храмов: Новые источники XI—XV веков. СПб., 1992; *Медынцева А.* Грамотность в Древней Руси. По памятникам эпиграфики X — первой половины XIII века. М., 2000; *Гнутова С. В.* От редактора [Предисловие к первой книге «Ставрографического сборника»] // Ставрографический сборник. Кн. I: Сб. статей. М.: Древлехранилище, 2001. С. 3—14.

[32] *Рыбаков Б. А.* Русские датированные надписи XI—XIV вв. М., 1964; *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской IX—XIV вв. Вып. 1. Киев, 1966; *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора. М., 1978.

Твери, Москве и других городах[33], недавно обнаруженная в новгородской земле цера[34] начала XI в.[35], — все эти источники указывают не только на географическую, но и на социальную, гендерную[36], возрастную широту распространения, по крайней мере, тривиальной грамотности в древнерусском обществе конца X—XIII вв., разумеется, прежде всего, городском (которое, по гипотетическим подсчетам, к началу XIII столетия составляло порядка 400 000 человек при общем примерном населении Киевской Руси в 7 миллионов[37]). Однако некоторые желающие, несомненно, имели возможность получить и более глубокое образование[38]. «Послание» митрополита Киевского Климента Смолятича (1147—1155) Фоме «прозвитеру Смоленскому» позволяет предполагать, что на Руси в XII в. применялись византийские школьные методы углубленного изучения конкретно греческой грамматики: «Григорей знал алфу, яко же и ты (Фома. — *В. К.*), и виту

---

[33] *Арциховский А. В., Тихомиров М. Н.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1951 г.). М.: Изд-во АН СССР, 1953; *Авдусин Д. А.* Смоленские берестяные грамоты из раскопок 1966 и 1967 гг. / Советская археология. 1969. № 3. С. 186—193; *Янин В. Л.* Я послал тебе бересту... М., 1975; *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте. М., 1986; *Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А.* Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1997—2000 гг.). М., 2004.

[34] Цера (церковнославянское слово **церъ** от лат. *cerus* — порода дуба) — прототип книги, употреблявшейся еще в античном мире и средневековой Европе, в виде пластины, чаще всего из дерева, с вырезанным и навощенным внутренним пространством для кратковременных записей школьных упражнений, долгов, финансовых расчетов, судебных протоколов, завещаний, молитв, заговоров и пр.

[35] *Зализняк А. А., Янин В. Л.* Новгородская псалтырь начала XI века — древнейшая книга Руси / Вестник РАН. 2001. Т. 71. № 3. С. 202—209; *Они же.* Новгородский кодекс первой четверти XI в. — древнейшая книга Руси. // Вопросы языкознания. 2001. № 5. С. 3—25; *Зализняк А. А.* Тетралогия «От язычества к Христу» из Новгородского кодекса XI века // Русский язык в научном освещении. 2002. № 2 (4). С. 35—56.

[36] Об этом см.: *Бенжамин Сатклифф.* Женская грамотность в Древней Руси: гипотезы и факты // Древняя Русь: вопросы медиевистики. № 4 (26), декабрь. М., 2006. С. 42—49.

[37] *Сапунов Б. В.* Книга в России в XI—XIII вв. С. 60.

[38] *Кусков В. В.* Формирование системы образования на Руси (X — первая половина XIII вв.) // *Кусков В. В.* Эстетика идеальной жизни. Избр. труды. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2000. С. 130—132.

подобно, и всю 20 и 4 словес грамоту. А слышишь ты, ю (есть. — *В. К.*) у мене (Климента. — *В. К.*) мужи, им же есмь самовидец, иже может един рещи алфу, не реку на сто или двесте, или триста, или 4-ста, а виту — тако же»[39]. Здесь, вероятно, речь идет о так называемой сходографии (от *греч.* σχίζω 'разделяю'), то есть об обучении посредством заучивания выписанных в алфавитном порядке отдельных слов (до четырехсот и, может быть, более на каждую букву) с парадигмами склонения и спряжения и с лексикологическими, орфоэпическими и орфографическими пояснениями[40]. Трактат Кирика Новгородца «Учение, им же ведати человеку числа всех лет» (1136 г.)[41] указывает на глубокую осведомленность автора относительно сложных, основанных на математических знаниях, хронологических и пасхальных расчетов[42]. Корпус известной в Киевской Руси переводной книжности являет удивительное многообразие русских читательских интересов[43]. Здесь достаточно упомянуть знаменитый «Изборник», переписанный с болгарского оригинала в 1073 г. по заказу великого Киевского князя Святослава Ярославича[44], — несомненно, красноречивейшее отражение этого многообразия. Более 380 статей книги были созданы 25 христианскими писателями II—IX вв. (свв. Дионисием Ареопагитом, Василием Великим, Августином Блаженным, Иоанном Дамаскиным и др.) и касались самых разных областей знания: библейской экзегетики, богословия, философии, истории, зоологии и ботаники, медицины и антропологии, астрономии и астрологии, календаря, литературных приемов художественной выразительности,

---

[39] Послание Климента Смолятича // БЛДР. Т. 4: XII век. СПб., 1997. С. 134.

[40] *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. I. С. 260; *Koukoulès Ph.* Vie et civilisation Byzantines. Vol. I. Athènes, 1948. P. 108 sq.; *Кусков В. В.* Указ. соч. С. 133—134.

[41] *Зубов В. П.* Примечание к «Наставлению, как человеку познать счисление лет» Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. Вып. 4. М., Гостехиздат, 1953. С. 173—212 (Фотографическое воспроизведение текста «Учение о числах»).

[42] *Симонов Р. А.* О композиционной структуре «Учения» (1136 г.) // Историко-математические исследования. Вып. XVIII. М., 1973. С. 264—277.

[43] Характеристика древнерусской переводной литературы Киевского периода, например, в кн.: *Сперанский М. Н.* История древней русской литературы. 4 изд. СПб., 2002. С. 163—233.

[44] Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. М.: Наука, 1984. С. 36—40.

грамматики. Но особенно показательно то, что означенный энциклопедический сборник был весьма популярен в мире Slavia Ortodoxa: его переписывали вплоть до XVIII в. В частности, в России копии сборника имелись, например, в библиотеках Новгородского Софийского собора, Кирилло-Белозерского и Волоколамского монастырей[45]. Иными словами, среди русских читателей были ценители, образованность которых позволяла им понимать весьма сложное содержание книги. К числу подобных ученых мужей, несомненно, принадлежали уже первые собственно русские писатели, — митрополит Иларион («Слово о Законе и Благодати»), насельник Киево-Печерского монастыря Иаков («Память и похвала русскому князю Владимиру»), преподобный Нестор Летописец (ПВЛ, жизнеописания благоверных князей Бориса и Глеба и преподобного Феодосия Печерского), великий Киевский князь Владимир Мономах («Поучение к детям»), святитель Кирилл Туровский (гимнографические, экзегетические и гомилетические сочинения), упомянутый уже Климент Смолятич («Послание к Фоме Смоленскому»), игумен Выдубицкого Михайловского монастыря Моисей («Киевская летопись»), неизвестный составитель Галицко-Волынской летописи. Их литературная работа есть, бесспорно, результат по-настоящему просвещенного интеллекта и отточенного образованием мастерства. Надо полагать, среди русичей находились и светски образованные люди. Это, во всяком случае, подтверждается блистательными литературными памятниками — «Словом о полку Игореве» и «Молением Даниила Заточника», а также несколькими древнейшими законодательными актами — «Русской правдой», княжескими «Уставами» и «Уставными грамотами», новгородской и псковской «Судными грамотами»[46]. Да и по здравому смыслу понятно, что успешное развитие какого бы то ни было государства (а Киевская Русь среди современных ей европейских государств была далеко не последней) вряд ли возможно без разного рода мужей совета и дела, «ведцев».

Таким образом, что бы ни думать о деталях, бесспорным оказывается сам вывод, что важнейшим следствием христианизации восточного славянства стала возможность *учиться*, открывшаяся

---

[45] *Творогов О. В.* Изборник 1073 г. // СККДР. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). Л.: Наука, 1987. С. 194—196.

[46] Российское законодательство X—XX веков: В 9 т. Т. I: Законодательство Древней Руси. М.: Юрид. лит., 1984.

для желающих. При этом люди либо удовлетворяли свою потребность малым[47], либо — в исключительных случаях — стремились умножить свои знания[48], стать «преизлиха насытившимися сладости книжныя» (именно к таковым во второй четверти XI в. обращал свою блистательную речь знаменитый Иларион). Об очевидной успешности этого процесса самообразования можно положительно судить по многочисленным сохранившимся рефлексам, — причем являемым не только литературой, но и другими сферами древнерусской культурной деятельности (градостроительной, храмоздательской, иконописной)[49]. Весьма красноречив также факт наличия древнерусских книголюбов (новгородский посадник Остромир[50], ростовский князь Константин Всеволодович[51] и др.) и, соответственно, библиотек (монастырских, приходских, владычных, княжеских, боярских, купеческих и т. д.)[52]. Между прочим, предпринятые подсчеты относительно вероятного общего числа книг, имевшихся в домонгольской Руси — как церковного обихода (богослужебных и четьих), так и внелитургической предназначенности (религиозных и светских), — привели к примерному итогу в 140 000 томов[53]. Правда, в данном

---

[47] *Виноградов В. П.* Жития древнерусских святых как источник по истории древнерусской школы и просвещения (Из заметок и наблюдений в области древнерусской агиологической литературы) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1915. Т. 1. № 3. С. 562—590 (2-я пагин.).

[48] *Виноградов В. П.* Указ. соч. // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1915. Т. 2. № 5. С. 110—123 (2-я пагин.).

[49] См., например: *Громов М. Н., Ужанков А. Н.* Культура Древней Руси // История культур славянских народов. В 3 т. Т. I: Древность и средневековье / Отв. ред. Г. П. Мельников. М.: ГАСК, 2003. С. 211—229.

[50] *Прозоровский Д. И.* Новые разыскания о новгородских посадниках» (оттиск из «Вестника Археологического института», 1892). СПб., 1892. С. 3; Остромир // *Половцов А. А.* Русский биографический словарь: В 25 т. М., 1896—1918. Т. Обезьянинов—Очкин. С. 468—469.

[51] ПСРЛ. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Вып. 2: Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку. 2 изд. Л., 1927. Стб. 443.

[52] *Бокачев Н.* Описи русских библиотек и библиографические издания. СПб., 1890; *Зарубин Н. Н.* Очерки по истории библиотечного дела в Древней Руси. I. Применение форматного принципа к расстановке книг в древнерусских библиотеках и его возникновение // Сб. Российской публичной библиотеки. Т. 2. Мат-лы и исслед. Вып. I. XV—XVII вв. Пг.: Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1924. С. 190—229; *Сапунов Б. В.* Книга в России в XI—XIII вв. С. 110—162.

[53] *Сапунов Б. В.* Книга в России в XI—XIII вв. С. 82.

случае учитывались только церковнославянские тексты и совсем без внимания остались, несомненно, востребованные какой-то частью древнерусского общества произведения на греческом и даже на латинском языках. Да и вообще означенная цифра весьма условна. Ибо — при лучшей сохранности собственно церковной литературы и при понятной логике выведения ее возможного объема (по предполагаемому числу храмов) — книг, появление и распространение которых не было предопределено Уставом Церкви, осталось (особенно от киевского периода древнерусской письменности) ничтожно мало[54] и их былое количество даже гипотетически нельзя представить.

Зато, к счастью, имеются данные (хоть и поздние) о ходе самообразования. В частности, согласно свидетельству Епифания Премудрого (конец XIV в.), святитель Стефан, епископ Пермский, еще будучи простым иноком Ростовского Григорьевско-Богословского монастыря[55], «*прилежно* же имяше обычай почитати почитание книжное и не бедно учениа ради *умедливая* во ученьи, но дондеже до конца *поистине уразумеет* о коемждо стисе словеса: о чем глаголет, ти тако протолковаше... И аще видяше мужа мудра и книжна и старца разумична и духовна, то ему *совопросник и сбеседник* беаше. И с ним соводворяшеся и обнощеваше, и утреневаше, *распытая* ищемых скоропытне... Желая же большаго разума, яко образом любомудрия *изучеся и греческой грамоте*, и книги греческия извыче, и добре почиташе я, и присно имеаше я у себе...»[56]. Этот рассказ побуждает, по крайней мере, к двум выводам: лучшим местом на Руси для обретения книжной мудрости был, несомненно, монастырь и в подобных *университетах*, таким именно способом — через чтение и собеседничество — свое *высшее образование* получали преимущественно все те, кто склонен был к умственному труду.

---

[54] Указатель названий рукописей, произведений и авторов // Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. С. 377—383.

[55] *Зверинский В. В.* Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи, с библиографическим указателем. Вып. III: Монастыри, закрытые до царствования императрицы Екатерины II. СПб., 1897. С. 58 (№ 1568).

[56] Святитель Стефан Пермский. Сер. «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях» / Статья, текст, пер. с древнерусского, коммент. СПб.: Глаголъ, 1995. С. 60, 62, 64.

Что же касается начального уровня грамотности, то на эту тему вполне можно говорить более основательно. Как уже отмечалось, учили и учились на Руси частным образом. Государственных школ не было. Были наставники из духовных (священнослужители, дьячки, монахи) и из мирян (вольные мастера или служилые — княжеские, владычные — люди), бравшиеся учить по договору за определенное вознаграждение. Обучение — групповое или индивидуальное — осуществлялось либо при дворе князя, архиерея, боярина, купца, либо непосредственно в доме учителя, но преобладающую образовательную роль играли, бесспорно, монастыри и приходские церкви. И в любом случае характер обучения был церковно-религиозным, направленным на укрепление христианской веры и воспитание нравственности[57]. Об этом красноречиво свидетельствует созданная еще в кирилло-мефодиевскую эпоху толковая азбука, или «Азбучная молитва» (Аз словом сим молю ся Богу. / Боже всеа твари и зиждителю / видимыим и невидимыим! / Господа Духа посли живущааго, / да вдъхнет в срьдце ми слово, / еже будет на успех всем, / живущиим в заповедьх ти...[58]). Учиться начинали с детства, по достижении «возраста смысла», согласно, например, «Житиям» преподобных Феодосия Печерского и Авраамия Смоленского[59], и учеба, в зависимости от конкретных задач, складывалась поэтапно. На порядок освоения букв, чтения, письма и счета указывают, в частности, берестяные грамоты второй четверти XIII и XIV вв. (№ 46, 199—208, 287, 342) и цера XIV в.[60] А вот тайну того, чем овладевали дальше, раскрывают только поздние известия. В самом конце XV столетия, например, святитель Геннадий, архиепископ Новгородский, в «Послании» к митрополиту Московскому и всея Руси Симону, ходатайствуя об учреждении школ для духовенства, так отзывался об известном ему обычае. Многих претендентов, приходивших к нему рукопо-

---

[57] *Громов М. Н.* Памятники древнерусской литературы как источник изучения раннего этапа отечественной педагогики // Просвещение и педагогическая мысль древней Руси (Малоисследованные проблемы и источники): Сб. науч. трудов. М.: Изд. АПН СССР, 1983. С. 35—45.

[58] *Каринский Н.* Хрестоматия по древнецерковнославянскому и русскому языкам. Ч. 1. Древнейшие памятники. СПб., 1904. С. 104.

[59] «Житие Феодосия Печерского» // БЛДР. Т. 1: XI—XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 356; «Житие Авраамия Смоленского» // БЛДР. Т. 5: XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 32.

[60] *Янин В. Л.* Я послал тебе бересту... 2 изд. М.: МГУ, 1975. С. 45—57.

лагаться в священники или дьяконы, оказывается, учили «мужики невежи» — сначала «вечерне», затем «завтрене» и отдельно «часам», но при этом лишь портили «робят», ибо ученик «от мастера отъидет» и «толко-то бредет по книге, а церковного постатия ничего не знает». По убеждению заботящегося о распространении настоящей грамотности владыки, этот порядок должен быть изменен: «А мой совет о том, что учити во училище первое азбука граница, истолкована совсем[61], да и подтительные слова[62], да псалтыря с следованием накрепко. И коли то изучат, может после этого проучивая и конархати и чести всякыя книги». Вместе с тем архиепископ Геннадий признает, что среди ставленников попадались ему и достаточно образованные («грамоте горазды»), которых перед рукоположением оставалось только научить ектеньям и уставу богослужения[63]. Но, как верно замечено, таковые среди желающих священнодействовать встречались крайне редко[64], то есть в большинстве претенденты были все-таки чрезвычайно малограмотны. Главное, однако, в данном свидетельстве, что оно ясно раскрывает основу, характер, цели и уровень практиковавшегося на Руси обучения: вслед за азбукой усваивали богослужебные тексты, последования и правила, причем, видимо, вовсе не обязательно вместе с навыками письма. И несомненно, такое направление, будучи установлено при самом начале русской образованности сохранялось веками. В широкой народной среде даже в новое время так — по Букварю, Часослову и Псалтири — учили и учились вплоть до XIX столетия, а в древности, еще в XVII в., этот курс (разве что с разным тщанием и полнотой) проходили и крестьянские, и купеческие, и поповские, и боярские, и княжеские, и царские дети[65]. Важно также отметить, что святитель

---

[61] То есть алфавит с иллюстрирующими примерами — причем на самые разные темы — для запоминания, например: «А. Аз преже о Господе Бозе нача ти вещати. / Б. Бога Отца чту, но Бога Сына славлю, Бога Духа проповедаю. / В. Види(м) те лици разделяем(ы), но божеством не разделим(ы). / Г. Глаголати навыкаю, мысли от сердца простирая...». См. тексты девяти подобных азбук: *Кобяк Н. А.* Азбуки толковые в Сборнике XVII века собрания МГУ № 1356 // Из Фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета. Изд. МГУ, 1987. С. 142-156.

[62] То есть такие слова, которые традиционно употреблялись под титлами.

[63] Акты исторические. СПб., 1841. Т. I. № 104. С. 146.

[64] *Каптерев П. Ф.* История русской педагогии. С. 50.

[65] Там же. С. 55—59.

Геннадий, явно неудовлетворенный плачевным состоянием школьного дела в его время, ратует за создание и более организованной и более эффективной школы, рассчитывая при этом не на частную инициативу, а на волю и попечение со стороны либо государственной, либо церковной власти, и заботясь все-таки не вообще о школе, а конкретно о школе на потребу Церкви.

Размышляя о состоянии русской образованности и школьного дела в средние века, многие исследователи отмечают их сравнительно высокий уровень в эпоху Киевской Руси и последующую постепенную деградацию. Однако такой вывод явным образом противоречит бесспорному факту поступательного развития в течение XIV—XVI вв. государственности (в частности, системы городов и структуры власти), Церкви (в частности, ее статусного положения, епархиальной и монастырской системы), всего общества (в частности, его социальной дифференциации, идейных умонастроений и культурных потребностей). Действительно, после монголо-татарской порухи образованность уже в пределах Северо-Восточной Руси, включая и Новгородские земли, становится достоинством и привилегией все более узкой части общества, даже в церковной среде; вместе с тем и процесс начального обучения неумолимо теряет свое качество и масштабность охвата. Но — странная вещь: при общем снижении образовательного уровня тем сильнее и ярче проявляли себя в области творческой и интеллектуальной отдельные русские люди (оставаясь, правда, в рамках христианского знания и православной мысли). Указанное время — это период напряженнейшей и плодотворнейшей работы зодчих, иконописцев, историографов, писателей. В частности, к нему вопреки низкому общему состоянию русской образованности, относится целый ряд не привнесенных извне посредством заимствования и не связанных с деятельностью иммигрантов, а созданных самостоятельно своими — русскими — грамотниками книжно-литературных явлений по-настоящему концептуального свойства и сравнительно вершинного достоинства. Речь идет о фактах, очевидно, мотивированных определенными идейными посылками и четко нацеленных на решение тех или иных больших задач филологического, богословского, историософского, политического, социологического свойства.

Так, в конце XIII или в XIV в. на Руси составляют «Толковую Палею» — энциклопедический сборник ветхозаветных и апокрифических сведений об устройстве и истории мира, снабженных поле-

мико-богословскими размышлениями[66] (в наиболее целостном виде книга сохранена рукописью начала XV в.[67]). Тогда же появляется новый — собственно древнерусский — перевод с греческого языка всего новозаветного текста Священного Писания, основанный на осознанном и четком представлении о лексической, грамматической, синтаксической, орфографической, графической норме[68] (этот перевод, в частности, представлен знаменитой рукописью «Чудовского Нового Завета» середины XIV в., возможно, принадлежавшей некогда святителю Алексию, митрополиту Московскому[69]). На рубеже XIV—XV вв. творит беспримерный доселе мастер слова Епифаний Премудрый, сумевший в блистательных жизнеописаниях святителя Стефана Пермского[70], преподобного Сергия Радонежского[71], благоверного московского князя Димитрия Ивановича[72] явить себя не только искусным рассказчиком, стилистом, ритором, владеющим разными литературными формами и приемами, но и глубоким мыслителем, проницательнейшим знатоком христианского духовного опыта,

---

[66] *Творогов О. В.* Палея Толковая // СККДР. Вып. 1. С. 285—288; *Кожинов В.* Книга бытия небеси и земли // Палея Толковая. М.: Согласие, 2002. С. 5—7; *Мильков В., Полянский С.* Палея Толковая: Редакция, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника // Палея Толковая. М.: Согласие, 2002. С. 604—631.

[67] Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н. С. Тихонравова. Вып. 1—2. М., 1892—1896.

[68] *Поляков Ф. Б.* Некоторые аспекты изучения Чудовского Нового Завета // Russian Linguistics. Vol. XIV. 1990. S. 269—280; *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 191—195; *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI—XVII вв.). 3 изд., испр. и доп. М., 2002. С. 281—283.

[69] Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Труд святителя Алексия, митрополита Московского и всея Руси (фототипическое издание Леонтия, митрополита Московского). М., 1892.

[70] Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Изд. Археограф. ком. под ред. В. Г. Дружинина СПб., 1897.

[71] Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия чудотворца и Похвальное ему слово, написанное учеником его Епифанием в XV в. / Сообщил архим. Леонид. Печатаются по Троицким спискам XVI в. с разночтениями из Синодального списка Макариевских Четиих-Миней. СПб., 1885.

[72] Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского // ПЛДР. XIV — середина XV века. М., 1981. С. 208—229.

христианского знания о Боге, человеке, истории[73]. В XV столетии библиотеку русского чтения пополняет трактат «О небеси», уникальный по своей полноте памятник отечественного естествознания, свод космологических, астрономических и метеорологических сведений, отражающий удивительные кругозор и культуру составителя[74]. Одновременно появляются руководства — «Письмовники», в которых был зафиксирован накопленный русской культурой литературно-повествовательный опыт взаимообщения, содержались в виде рекомендательных моделей образцы разных эпистолографических текстов и стилей[75]. О поразительной энциклопедической широте читательских интересов свидетельствуют книги, переписанные или заказанные во второй половине XV в. иеромонахом Кирилло-Белозерского монастыря Евфросином[76], сумевшим весьма последовательно реализовать свои библиофильские запросы по предметам богословия, церковного права, музыки, истории, беллетристики, зоологии, медицины и т. д. Созвучно деятельности этого грамотника в 1499 г. в Новгороде Великом посредством организованной собирательской, переводческой и редакторской работы был составлен первый во всем мире Slavia Ortodoxa исчерпывающий свод книг Священного Писания — «Геннадиевская Библия». Эта работа имела своей целью не только ревизию и восполнение всего известного на Руси предания Ветхого и Нового Заветов, но еще и решение поставленных жизнью богословских задач[77]. В конце XV — начале XVI в. святитель Вассиан, архиепископ

---

[73] *Грихин В. А.* Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV—XV вв. М., 1974; *Кириллин В. М.* Епифаний Премудрый: умозрение в числах о Сергии Радонежском // *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе древней Руси (XI—XVI века). СПб.: Алетейя, 2000. С. 174—222.

[74] *Гаврюшин Н. К.* Космологический трактат XV века как памятник древнерусского естествознания // Памятники науки и техники. 1981. М.: Наука, 1981. С. 183—197.

[75] *Демин А. С.* Литературные черты древнерусских письмовников // *Демин А. С.* О древнерусском литературном творчестве: Опыт типологии с XI по середину XVIII в. от Илариона до Ломоносова. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 178—219.

[76] *Каган М. Д., Понырко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. XXXIV. Л., 1979. С. 3—300.

[77] *Евсеев И. Е.* Геннадиевская Библия 1499 г. // Труды Пятнадцатого археологического съезда в Новгороде. Т. II (и отд. изд.). М., 1914; *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 195—201; *Цуркан Р. К.* Славян-

Ростовский, и затем старец псковского Елеазарова монастыря Филофей вырабатывают в своей публицистике[78] теоретические основы нового на Руси учения об особой — предопределенной Богом — исторической роли Московского государства и Русской Церкви во всем христианском мире. Это учение, отразившись в ряде литературных сочинений XVI в., но особенно в замечательных по замыслу и исполнению историографических компиляциях — «Русском хронографе» (1512 г.)[79], «Никоновской летописи» (20—50-е гг. XVI в.)[80], «Степенной книге» (1563 г.)[81], «Лицевом летописном своде» (1568—1576 гг.)[82], будет вплоть до эпохи Петра Великого питать национальное самосознание русского общества и, соответственно, государственную и церковную политику и дипломатию. Согласно с наметившейся в русской книжности тенденцией к обобщению, в XVI в. осуществляется фундаментальнейшая коллективная работа по составлению Великих Миней Четий. Более 20 лет руководил ею как организатор архиепископ Новгородский, а затем Предстоятель Русской Церкви, Макарий, создав три редакции этого 12-томного сборника и стремясь совокупить в нем исчерпывающий корпус текстов о христианской вере, благочестии, богомудрии, святости, подвижничестве, духовном опыте Церкви[83].

ский перевод Библии: Происхождение, история текста и важнейшие издания. СПб., 2001. С. 188—211.

[78] Послание на Угру Вассиана Рыло // БЛДР. Т. 7: Вторая половина XV века. СПб.: Наука, 2000. С. 386—398; Послание Филофея «О злых днех и часех» // БЛДР. Т. 9: Конец XV — первая половина XVI века. СПб.: Наука, 2000. С. 290—300.

[79] Русский хронограф: Хронограф редакции 1512 года // ПСРЛ. Т. 22, ч. 1. СПб., 1911.

[80] Патриаршая, или Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 9—14. СПб., 1862—1910.

[81] Книга Степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21, ч. 1—2. СПб., 1908—1913.

[82] *Морозов В. В.* Лицевой летописный свод в контексте отечественного летописания XVI века. М.: Индрик, 2005.

[83] *Гаврюшин Н. К.* Первая русская энциклопедия // Памятники науки и техники. 1982—1983. М., 1984. С. 119—130; *Макарий (Веретенников), игум.* Митрополит московский Макарий и церковно-литературная деятельность его времени // Тысячелетие крещения Руси. Междунар. церковная науч. конф. «Богословие и духовность». Москва 11—18 мая 1987 г. М.: Издание Московской Патриархии, 1989. Т. 2. С. 275—289.

Весьма любопытны также теоретические размышления о происхождении славянской письменности и о славянском языке, предпринятые в середине XVI в. иноком Герасимо-Болдинского Троицкого монастыря Иосифом в трех, содержащихся в одной рукописи, сочинениях (Послание митрополиту Макарию о составлении алфавитов[84], «Летописец и сказание ко учению и рассуждение о фониаде вкратце»[85], «Сказание о сложении азбук и о составлении грамот...»[86]). Этот опыт фиксирует пробудившийся на Руси — видимо, не без влияния со стороны преподобного Максима Грека — просвещенный интерес к истории языка, к его фонетическому строю, к педагогической методике освоения грамоты. Наконец, на исходе XV в. и затем в XVI столетии библиотека русского чтения пополняется собственными богословскими сочинениями, всесторонне и подробно излагающими христианское вероучение, традиции и правила христианской жизни — «Книгой на новгородские еретики, или Просветителем» преподобного Иосифа Волоцкого[87], «Книгой о Святой Троице» иеромонаха Ермолая-Еразма[88] и трактатом «Истины показание к вопросившим о новом учении» иеромонаха Зиновия Отенского[89]. В силу того, что все три сочинения были вызваны к жизни реальной ситуацией «брожения умов» в обществе, богословский дискурс сопрягался в них с полемической задачей преодоления религиозных умствований и прегрешений против православного вероучения, миропонимания, поведенческих норм. Именно поэтому означенные книги были очень высоко оценены русскими читателями и впоследствии не раз привлекались в качестве авторитетных источников к спорам о вере.

---

[84] *Шляпкин И.* Ермолай Прегрешный, новый писатель эпохи Грозного // Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911. С. 567—568.

[85] *Лопарев Х.* Новый памятник русской литературы: Произведение монаха Иосифа 1559 г. // Библиограф. 1888. № 2. С. 62—74.

[86] *Киселева М. С.* Учение книжное: Текст и контекст древнерусской книжности / РАН. Ин-т человека. М.: Индрик, 2000. С. 231—234.

[87] *Иосиф, игумен Волоцкий.* Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Казань, 1903.

[88] *Попов А. Н.* Библиографические материалы. XIII. Книга Еразма о Святой Троице // ЧОИДР. Кн. IV. М., 1880. С. I—XIV, 1—124.

[89] Истины показание к вопросившим о новом учении: Сочинение инока Зиновия Отенского. Казань, 1863.

Здесь не место для подробной характеристики интеллектуальной жизни русского общества XIV—XVI вв. Показательных фактов вкупе с приведенными (и наряду с содержательными особенностями востребованной на Руси литературы иноязычного происхождения — богословской, философской, исторической, естественнонаучной[90]) немало, как бы разнообразны и иной раз полярны по своей содержательной сути они ни были. Значительно можно было бы пополнить также ряд ярких в плане образованности и творческой плодотворности авторов: это, например, еще преподобный Нил Сорский, Ф. И. Карпов, протопоп Благовещенского собора в Московском кремле Сильвестр, боярин В. М. Тучков-Морозов, князь А. М. Курбский[91]. Все указанные факты и имена, несомненно, весьма красноречиво доказывают высокий уровень просвещения отдельных личностей — тех, кто созидал, кто умел точно воспроизводить полученные знания, был способен самостоятельно и, главное, концептуально, прагматично, ради тех или иных целей выстраивать свои знания в систему, и тех, кто умел понять созданное, сохранить его, применить, обогатить и, следовательно, воздать ему должное. Правда, имеющаяся информация позволяет думать в данном отношении лишь о церковно-религиозной образованности и лишь очень узкой социальной среды — духовенства, да и то далеко не всего. К этой церковной интеллектуальной элите примыкала так же некоторая часть боярства и дворянства, государевых служилых людей — дьяков и подьячих, например, Посольского, Поместного, Разрядного, Разбойного приказов, а также боярских и владычных слуг, которым по их профессиональным обязанностям сверх навыков в чтении, письме, счете надлежало знать также иностранные языки, историю, географию, землемерие, право и т. д. Иными словами, указанная социальная группа общества обладала необходимой специальной подготовкой, — скорее всего, обретаемой постепенно по ходу дела и возрастания в чинах. Во всяком случае, применительно к XVII столетию известно, что в некоторых Приказах целенаправленно осуществлялось профессиональное обучение

---

[90] *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. Библиографические материалы // СОРЯС. Т. 74. СПб., 1903. С. 15—23, 38—51, 283—382, 396—428.

[91] *Иванов А. И.* Максим Грек как ученый на фоне современной ему русской образованности // Богословские труды. Сб. 16. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1976. С. 142—187; *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X—XVII веков: Учеб. пос. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 121—207.

подьячих и молодых дьяков[92]. Надо думать, подобная практика имела место и в более ранние времена.

Однако хорошо образованных людей в Московской Руси все же было крайне мало. Совсем недостаточно было и школ: о них как явлении почти изжитом говорили в 1551 г. участники знаменитого Стоглавого собора («А преже всего в российском царствии на Москве и в великом Новегороде и по иным городом *многия училища бывали*, грамоте и писати и пети и чести учили»). Вместе с тем соборяне, констатировав очень низкий уровень обученности желающих служить Церкви («А отцы их и мастеры их и сами потому ж мало умеют и силы в божественном писании не знают, а учитися им *негде*»), обязали духовенство впредь обучать детей грамоте («И мы о том по царскому совету соборне уложили, в царствующем граде Москве и по всем градом тем же протопопом и старейшим священником и со всеми священники и дьяконы, кийждо во своем граде, по благословению своего святителя, избрати добрых духовных священников и дьяконов и дьяков женатых и благочестивых, имущих в сердцы страх божий, могущих и иных пользовати, и грамоте бы и чести и писати горазди. И у тех священников и у дьяконов и у дьяков *учинити в домех училища*, чтобы священницы и дьяконы и все православные хрестьяне в коемждо граде предавали им своих детей на *учение грамоте и на учение книжнаго писма и церковнаго петия псалтырнаго и чтения налойнаго*»)[93]. При этом, хотя и подразумевался социально никак не ограниченный круг учащихся, всем им одинаково надлежало получать именно церковное образование, то есть, помимо грамоты, научаться особому чтению и пению «божественных» текстов. Иными словами, в определениях «Стоглава», подобно прежним планам святителя Геннадия Новгородского, опять-таки речи нет о каком-то ином — не специально церковном — характере обучения. Решения Собора, таким образом, отражали не вообще потребность русского общества в образованных людях, а лишь нужду сугубо Церкви в грамотном духовенстве. Как бы то ни было, но дефицит просвещения еще очень долго оставался не только неразрешимой

---

[92] *Змеев В. А.* Зарождение юридического образования в России // В мире права. 2000. № 2. [URL: http://law.edu.ru/magazine/document.asp?magID=3&magNum=2&magYear=2000&articleID=1146497]

[93] Стоглав // Российское законодательство X—XX веков: В 9 т. Т. 2. Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М.: Юрид. лит., 1985. С. 290—291 (главы 25—26).

проблемой жизни Московского государства, но и слабо осознаваемой проблемой.

§ II. Культурно-исторические предпосылки появления в Московской Руси систематических школ в XVII в.

Первые побуждения к устранению дефицита образованных людей в русском обществе относятся только ко времени царствования Бориса Годунова (1598—1605), который, будучи «сторонником культурных новшеств и заимствований с Запада»[94], всерьез думал о просвещении, по крайней мере, какой-то части русского общества как о государственной политике. Известно, что он попытался было учредить в Москве школы и чуть ли не университет с привлечением для преподавания в нем разных специалистов из западноевропейских государств и даже реально предпринял их поиски. Однако государевой воле, по мнению жившего тогда в России немца Конрада Буссова, твердо воспротивилась Церковь, опасавшаяся влияния иноверцев, вполне способного сбить наивные умы с пути истинного и вызвать общественные раздоры[95]. Правительство Годунова вело, кроме того, переговоры с Польшей относительно организации процесса взаимного обмена юношами ради «службы» и «науки». Планы царя были отчасти и практически реализованы. Так, согласно документам Посольского приказа, в 1602 г. четверо дворянских отпрысков отбыли в Англию «для науки латынскому и аглинскому и иных разных немецких государств языков и грамот»; с аналогичной целью и в 1603 г. несколько молодых людей были отправлены в Германию, Францию, Австрию. Успешному исходу этого дела, однако, помешали смерть Бориса Федоровича и все то, что в народе получило точное название Смуты. О посланцах России забыли. Спустя годы лишь одному из них — Игнатию Алексееву сыну Кучкину — удалось вернуться домой[96].

---

[94] *Платонов С. Ф.* Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVII вв.: Опыт изуч. обществ. строя и сослов. отношений в Смут. время. М.: Соцэгиз, 1937. С. 35.

[95] *Доброклонский А. П.* Руководство по истории Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1999. С. 353—354.

[96] *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Кн. 2. Т. 8: От начала царствования Бориса Годунова (1598) до избрания царя Михаила Федоровича (1613). СПб., 1896. Стб. 699, 724—725; *Скрынников Р. Г.* Лихолетье: Москва в XVI—XVII вв. М.: Моск. рабочий, 1988. С. 204—207.

Правда, после воцарения Михаила Федоровича Романова были предприняты розыски зажившихся за границей «робят», но усилия заполучить их назад закончились безуспешно: одних не нашли, другие уже умерли, третьи воспротивились призыву отечества[97]. Так что инициатива Годунова обернулась полной неудачей.

Тем не менее, предпринятая попытка точно отобразила действительную нужду русского общества в просвещении и столь же точно обозначила уже определившиеся тенденции дальнейшего общественного развития. В границах Московского царства жизнь заметно менялась: сказывались политические и деловые контакты с Европой, усиление государственной власти, территориальное расширение, организационные изменения в сфере производственной деятельности, возникновение новых фактов церковно-религиозного свойства. Все это предполагало наличие не только грамотных людей, но и образованных специалистов. Особенно упрямым аргументом в пользу просвещения стало книгопечатание. Оно со всей нелицеприятной откровенностью обнаружило бездну разнообразия в бытии русских людей применительно к чрезвычайно важной для них области — богослужебному обиходу. Прежде на местах, в монастырях и в приходских храмах, была устойчивая преемственность, основанная на своей, узко локальной, но освященной временем рукописной и изустной традиции. Печатный станок открыл сразу многим людям (тираж книги с одной матрицы обычно до 1 200 экземпляров, рукопись же всегда уникальна), что у них — в Смоленске, Курске, Твери, Владимире, Новгороде и т. д. — все не так: достаточно было сравнить текст, например, своего исстари возглашаемого за богослужением Апостола с тем печатным, который был прислан из Москвы или куплен в Вильне, Киеве, Львове. Да и в самой Москве — на Неглинке или в Замоскворечье, обнаруживались отличия между рукописными книгами и теми, что были изданы московскими печатниками: другое ударение, другие слова, окончания, иная структура предложений, подчас иной набор и порядок отдельных частей последования. Все это требовало огромной работы по исправлению и унификации богослужебных текстов, соответственно, и по подготовке образованных кадров. Но именно здесь и скрывалась главная причина неизбежной общественной коллизии, в которой сложнейшим и драматичней-

---

[97] *Кузнецов Б.* За наукой в чужедальние края: Первые русские студенты за границей // Родина. № 10. 2000. С. 34—38.

шим образом переплетались благие намерения, привычки, просвещенность, необразованность, степень понимания, сила неприятия, стремление сохранить, желание улучшить, идеализм, нетерпимость, амбиции, страсти и т. п. Иными словами, возникал острый конфликт между старым и новым, когда осознание необходимости перемен, отчетливо созрев, приводило к практическим действиям, но последние оказывались камнем преткновения — как, например, при исправлении богослужебных текстов преподобным Максимом Греком († 1556 г., память 21 января / 3 февраля)[98], или по случаю пересмотра «Потребника» 1602 г. преподобным Дионисием Радонежским со товарищи († 1633 г., память 12/25 мая)[99], или в связи с книжно-обрядовой реформой патриарха Никона (ум. 1681 г.)[100]. Соответственно, столь же трудно и трагично формировалась у нас и школа нового типа, ориентированная на систематическое изложение какой-то предопределенной суммы знаний.

Первые успешные шаги в этом направлении, однако, были сделаны не в Московской Руси и не благодаря деятельной заботе церковной власти о просвещении народа. Своим рождением правильно организованные школы обязаны самостоятельной народной инициативе, братскому движению в Юго-западной митрополии в условиях борьбы православного населения Речи Посполитой против культурно-религиозной экспансии со стороны католической и униатской Церквей. Так, здесь последовательно возникают школы: Острожская (до 1581), Виленская (1584), Львовская (1586), Брестская (1591), Киевская (1615), Луцкая (1624) и многие другие[101]. Все братские школы, в

---

[98] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 4. Ч. 1: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240—1589). Отд. 2: Состояние Русской Церкви от митрополита святого Ионы до патриарха Иова, или в период разделения ее на две митрополии (1448—1589). М., 1996. С. 98—107.

[99] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 6: Период самостоятельности Русской Церкви (1589—1881). Патриаршество в России (1589—1720). Отд. 2: Патриаршество Московское и всея Великия России и Западнорусская митрополия (1589—1654). М., 1996. С. 115—127.

[100] *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев Посад, 1909. С. 106—518.

[101] *Харлампович К.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII в., отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги.

отличие от прежних частных, существовали на средства братств и, соответственно, выполняя широкую просветительную работу в духе православия, были общественными, то есть бесплатными и всесословными. Поэтому обучение в них не ограничивалось только чтением, письмом, пением, счетом. Наряду с языками (церковнославянским, латинским, русским, польским, но особенно греческим) здесь основательно изучали правила Церкви, Пасхалию, Священное Писание и Предание, учение о добродетелях, о праздниках, догматику, но так же и грамматику, арифметику, риторику, диалектику[102]. В 1632 г. по инициативе киево-печерского архимандрита Петра Могилы основанное им при Лавре «для преподавания свободных наук» училище было объединено с Киево-Богоявленской братской школой, и в результате образовалась знаменитая впоследствии Киево-Могилянская коллегия (с 1701 г. — Киево-Могилянская Академия, с 1819 г. — Киевская Духовная академия). Обучение здесь велось теперь на латинском языке и с опорой на схоластические методы, разработанные в католической Европе иезуитской школьной традицией. При этом практиковалась уже вполне сложившаяся система: учащиеся последовательно проходили через 8 классов, возвышаясь от уровня простой грамотности до уровня богословия и попутно осваивая весьма широкий круг светских и церковных дисциплин[103], в рамках так называемых семи свободных искусств, или наук, — грамматики, риторики, диалектики (trivium — с *лат.* трехпутие) и арифметики, геометрии, астрономии, музыки (quadrivium — с *лат.* четырехпутие).

В Московском же государстве в это время, если говорить о желающих стать грамотными, по-прежнему преимущественно сохранялся старинный обычай обучения в частном порядке и лишь начальным азам с возможностью последующего самообразования. И, разумеется, такое положение вещей к XVII в. стало уже весьма обременительным для общества, особенно для Церкви.

Во-первых, низкий уровень образованности был плодотворной почвой для распространения и среди мирян и среди духовенства всякого рода нездоровых или деструктивных по отношению к христианскому вероучению и образу жизни идей; такой же резуль-

---

Казань, 1898; *Медынский Е. Н.* Братские школы Украины и Белоруссии в XVI—XVII вв. и их роль в воссоединении Украины Россией. М., 1954.

[102] *Каптерев П. Ф.* История русской педагогии. С. 107—114.

[103] Там же. С. 114—115.

тат, кстати, нередко имел место и при начетничестве без правильного руководства, а также при увлечении инокультурной — в частности, западноевропейской — системой ценностей. Характерным отражением того и другого, например, являются ереси «стригольников» (XIV—XV вв.) и «жидовствующих» (XV—XVI вв.)[104], прохлыстовское учение лжесаваофа Данилы Филиппова (XVII в.)[105], укорененная в народе приверженность к тем или иным языческим повериям и обычаям, вообще всяческий произвол религиозных представлений, с чем Русская Церковь так или иначе боролась и борется вплоть до сего дня. Но из чего бы ни исходила искаженность религиозного сознания в людях, она всегда сопряжена с деморализацией общества. На последнюю же указывают многие источники, освещающие жизнь Московского государства. Так, весьма красноречиво о плачевном нравственном состоянии какой-то части русского духовенства и народа (грубость отношений, корыстолюбие, распутство, пьянство, бесчинство, бесчестие) свидетельствуют некоторые проповеди и послания митрополита Даниила[106] (ум. в 1547 г.), определения «Стоглавого» собора[107], «Поучение христолюбивым князем и судиям и всем православным христианом» патриарха Иосифа[108] (ум. в 1652 г.) и т. д.

Во-вторых, вполне рельефно «школьная немощь» русских проявлялась при контактах с выходцами из Европы. Особенно широкомасштабными подобные контакты стали в годы Смуты. Однако и в последующее время, несмотря на ограничительные меры правительства, возможностей для общения московитов с греками, малорусами, белорусами, поляками, немцами, шведами и др. было немало, а с середины XVII в. становилось все больше. И это общение — официальное

---

[104] *Казакова Н. А, Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси в XIV—XV вв. М.; Л.: АН СССР, 1955; *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960; *Алексеев А. И.* Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV — начала XVI вв. СПб: Алетейя, 2002.

[105] *Барбарин В. Ф., свящ.* Хлыстовщина: Разбор 12-ти заповедей основателя хлыстовщины Данилы Филипповича. М., 1890.

[106] *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. С. 493—644.

[107] Стоглав // Российское законодательство X—XX веков: В 9 т. Т. 2. С. 295—298 (главы 32—34).

[108] Сборник поучений патриарха Иосифа и пр. М.: Печатный Двор, [ок. 1642]. Л. 16—40 об.

и несанкционированное, по разным поводам и в разном объеме — не могло не оставлять следов. Так или иначе влияние европейской культуры касалось российской жизни, иной раз негативно сказываясь на характере и поведении отдельных — даже сравнительно высокообразованных — личностей, как в случае с царем-самозванцем Лжедмитрием I (июнь 1605 — май 1606 г.)[109] или с князем, воеводой и писателем И. А. Хворостининым (ум. в 1625 г.)[110]. Естественно, обычно московиты, сталкиваясь с инокультурными явлениями, стремились дистанцироваться, отгородиться от них, держались за свое, исконное, святое. Но невооруженность правильным образованием, бывало, делала их наивными. Такова, например, история издания книги известного юго-западнорусского борца с Унией Лаврентия Зизания «Катехизис». Будучи переведена с литовского языка на русский и напечатана в Москве в январе 1627 г. по благословению патриарха Филарета, книга только после этого была подвергнута богословской экспертизе, благодаря чему выяснилось, что она содержит немало ошибочных суждений относительно привычного на Руси изложения православной веры; в результате почти весь ее тираж был уничтожен. Тем не менее, «Катехизис» вместе с «прениями» о нем распространился в рукописном виде и впоследствии обрел популярность и авторитетность среди старообрядцев[111]. Данная история, думается, весьма наглядно демонстрирует малую готовность московских грамотников оперативно и, главное, единогласно решать важнейшие вопросы церковной жизни.

В-третьих, весьма низкому общему уровню просвещенности московитов явно отвечал и уровень их умственной активности, заметно понизившийся сравнительно, например, с предшествовавшей Смутному времени эпохой. Безотносительно к известным положительным фактам духовного опыта (подвижничество в вере

---

[109] *Солодкин Я. Г.* Григорий (в миру Юрий Отрепьев) // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А—З. СПб., 1992. С. 235—240.

[110] *Морозова Л. Е.* Русский вольнодумец XVII в. Иван Хворостинин // Вопросы истории. 1997. № 8. С. 145—150; *Буланин Д. М., Семенова Е. П.* Хворостинин Иван Андреевич // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4: Т—Я. Дополнения. СПб., 2004. С. 190—198.

[111] *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. М.: Наука, 1991. С. 102—106; *Романова А. А.* Лаврентий Зизаний Тустановский // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. С. 467—470.

и благочестии[112], достижения художественной мысли[113]) речь идет именно о сфере рационального понимания и интерпретации конфессиональных ценностей. Особенно показательной в связи с этим является литературная деятельность, специально ориентированная на освоение христианского знания и решение разных вопросов богословия, каноники, аскетики, нравственности и т. д. Вопреки заметно усилившейся работе по переводу не известных прежде святоотеческих творений, а также современных антикатолических, антипротестантских и антиуниатских трактатов (достоянием русского читателя становятся теперь книги, изданные на греческом, латинском, литовском, немецком, украинском, белорусском языках)[114], несмотря на то, что в Церкви все же были образованнейшие люди — например, насельники Троице-Сергиева монастыря преподобный Дионисий Радонежский, Авраамий Палицын, Арсений Глухой, Симон Азарьин, — собственное и самостоятельное русское богословское творчество в первой половине XVII в. почти угасает по сравнению с предшествующим столетием[115]. Наиболее значимым из всех известных церковных писателей этого времени следует признать, пожалуй, лишь И. В. Шевелева-Наседку (1570 — ок. 1660 гг.), написавшего несколько обширных трактатов специально богословского содержания и полемической направленности: «Изысканое от многих божественных книг свидетельство о прикладе огня» (1619 г.), «Изложение на люторы» (1623 г.), «Свиток укоризнен Кириллу Транквиллиону погрешительным его словесем, блужения его ересем» (1627 г.) и др. Однако в своих трудах Наседка, демонстрируя отличное знаком-

---

[112] *Доброклонский А. П.* Руководство по истории Русской Церкви. С. 422—424; *Концевич И. М.* Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993. С. 192—199.

[113] *Демин А. С.* Литература XVII века // История русской литературы XI—XX веков. Краткий очерк. М.: Наука, 1983. С. 54—73; *Черный В. Д.* Искусство России на пороге Нового времени // *Черный В. Д.* Искусство средневековой Руси. М.: Гуманит. издат. центр «ВЛАДОС», 1997. С. 316—396.

[114] *Доброклонский А. П.* Руководство по истории Русской Церкви. С. 378—379.

[115] *Голубцов А. П.* К характеристике состояния просвещения на Москве в первой половине XVII столетия: [Речь перед защитой магистерской диссертации: Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891] // Богословский вестник. 1892. Т. 1. № 1. С. 98—99, 104—105.

ство с Библией, святоотеческой и церковной литературой, выступает преимущественно как компилятор, плохо владеющий логикой и систематикой и способный критиковать неприемлемые для себя взгляды сугубо формально, без анализа и синтеза, — только по одному их несоответствию авторитетным сведениям и суждениям. Тем не менее, в глазах современников этот автор долго обладал славой ученого книжника «много читавшего божественных книг и крепко выразумевшего их смысл»[116].

В-четвертых, книгопечатание, устанавливая относительное единство богослужебных текстов, вместе с тем, как уже говорилось, распространяло многие имеющиеся в них различия[117], а таковые порой совсем не согласовывались с сутью православной доктрины (например, добавление слов «и огнем» к освятительной формуле из чина водоосвящения «Сам и ныне, Владыко, освяти воду сию Духом Твоим Святым»)[118]. Соответственно, все острее осознавалась необходимость исправлений ради достижения единообразия. Тексты, разумеется, правили. При святейшем патриархе Гермогене в московской типографии для этой цели учреждена была даже специальная должность. Но правили обычно по случайно отобранным старым рукописным книгам («харатейным», то есть пергаменным), которые признавались авторитетными как эталонные образцы («добрые переводы») только в силу одной их древности и сообразно личному пониманию справщика. Иначе говоря, вся традиция воспроизведения и функционирования того или иного чинопоследования в ходе редакторской работы должным образом не учитывалась, даже в тех случаях, когда все же обращались для сравнения к нескольким источникам — древнерусским, юго-западнорусским, греческим манускриптам и печатным изданиям (литовского или итальянского пошиба)[119].

---

[116] *Шилов А.* Наседка Иван Васильевич // Русский биографический словарь. Изд. под наблюдением пред. Имп. Рус. ист. о-ва А. А. Половцова. Т. 11: Наакс — Николай Николаевич Старший. СПб., 1914. С. 105—110.

[117] О том, как и почему в литургических текстах появлялись различия еще в пору их рукописного бытования, см.: *Дмитриевский А. А.* Кто виноват? К вопросу о причинах разнообразия богослужебных чинов и последований в наших старинных церковно-богослужебных книгах // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1885. № 49. С. 409—422; № 50. С. 441—450.

[118] *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. С. 90.

[119] Там же. С. 87, 101; *Мансветов И.* [*Д.*] Как у нас правились Типик и Минеи: Очерк по истории книжной справы в XVII столетии. М., 1884;

Московское книгопечатание, конечно же, развивалось, вместе с тем развивался и цех справщиков, как-то совершенствовалась редакторская работа[120], но в целом на протяжении всего XVII в. результаты правки были мало удовлетворительными и по-прежнему порождали лишь смущение умов и подозрения относительно испорченности книг. Ведь успех «справы» напрямую зависел от наличия определенных историко-археологических знаний, технической, критико-методологической вооруженности[121] и, конечно, совершенно не мог быть обеспечен просто уровнем начетничества, не говоря уж о начальной грамотности.

Наконец, волею Божией, в обозреваемый период (начиная еще с конца XIV в. и особенно после учреждения в 1589 г. патриаршества) Московское государство занимало исключительное положение в христианском мире. Православные народы на Ближнем Востоке и на Балканах вследствие арабских и затем турецких завоеваний давно уже утратили свою независимость и в состоянии угнетенности испытывали культурный кризис, в частности, упадок церковной образованности[122]. Это и побуждало иных представителей восточных Церквей, обращавшихся за помощью к России, заодно заводить речи об организации здесь школ, в которых вместе с русскими могли бы получать знания и их чада, дабы избавиться от унизительной неизбежности обучения в университетах католического Запада (в частности, в

Смолич И. К. Русское монашество: 988—1917. Жизнь и учение старцев / Приложение в «Истории Русской Церкви». М., 1997. С. 237—240.

[120] *Мансветов И.* [*Д.*] Как у нас правились церковные книги: Материал для истории книжной справы в XVII столетии (По бумагам архива Типографской библиотеки в Москве). М., 1883; *Накорякова К. М.* Очерки по истории редактирования в России XVI—XIX вв. Опыт и проблемы. М.: Изд-во «ВК», 2004.

[121] Например, на Западе (правда, относительно только латинской агиографии) научная методология издания текстов разработана была уже к 1603 г. ученым монахом-иезуитом Герибертом Россвейде и затем реализована в многочисленных изданиях института Болландистов (The Bollandists // Catholic Encyclopedia. URL: http://www.newadvent.org/cathen/02630a.htm; *Roche P.* (ed.). Bollandists // New catholic encyclopedia. 2 ed. 2: Baa—Cam. Detroit: Thomson-Gale, 2003. S. 471).

[122] *Экономцев И. Н.* Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов // Богословские труды. Юбилейный сборник: Московская Духовная Академия. 300 лет (1685—1985). М.: Изд. Московской Патриархии, 1986. С. 54—55.

римском иезуитском Коллегиуме святителя Афанасия Великого[123]). Во всяком случае, известно, что с идеями относительно заведения подобных школ в Московском государстве выступали Александрийский патриарх Сильвестр (1585 г.), Константинопольский патриарх Иеремия II (1590 г.), Александрийский патриарх Мелетий Пигас (1593 г.), Константинопольский патриарх Кирилл Лукарис (1633 г.), Палеопатрасский митрополит Феофан (1645 г.), Газзский митрополит Паисий Лигарид и патриархи Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский (1666—1667 гг.)[124]. Питали надежды открыть в России школы также католики (нунций папы Григория XIII Антонио Поссевино, побывавший в Москве в 1582 г.[125]) и протестанты (немец-лютеранин Матвей Шаум, воевавший против России на стороне шведов в начале 10-х годов XVII в.[126]).

Итак, для русского общества после преодоления Смутного времени создание правильной, систематической школы являлось уже безотлагательной жизненной необходимостью, четко обозначенной множеством мотивов и импульсов. Неудачный опыт Бориса Годунова с обучением русской молодежи за границей, к счастью, не похоронил саму идею образования. По-видимому, он обернулся осознанным пониманием, что успешно реализовать ее можно только собственными силами, хотя и прибегая к помощи со стороны. В таком направлении и развивается далее вся история формирования русской школьной образованности.

Несомненно, этому процессу весьма способствуют изменения, происшедшие в работе Московского Печатного двора по качественному (из ремесленной в мануфактурную) и количественному (число

---

[123] *Экономцев И. Н.* Предыстория создания Московской Академии. С. 45.

[124] *Сменцовский М.* Братья Лихуды: Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899. С. 4—14; *Экономцев И. Н.* Предыстория создания Московской Академии. С. 55.

[125] *Цветаев Д. В.* Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII веках. М., 1886. С. 291; *Поссевино А.* Московия. Кн. I. О делах московских, относящихся к религии // Исторические сочинения о России XVI в. М.: МГУ, 1983. С. 37—39.

[126] История достопамятных происшествий, случившихся со Лжедмитрием и о взятии шведами Великого Новгорода. Соч. Матвея Шаума. 1614 г. М., 1847. С. 26.

изданий) показателям как раз в 30—40-е годы XVII в. — при патриархах Филарете, Иоасафе, Иосифе[127].

Нельзя оставить без внимания также заметное возрастание общественного интереса к предметам филологического свойства и, соответственно, обновление состава русской книжности. И в этом отношении нужно подчеркнуть совершенно особенное значение Троице-Сергиева монастыря. Еще в предшествующем столетии здесь последовательно работали над созданием специальной справочной и учебной книги, в современной научной традиции получившей название «Азбуковника». В течение второй половины XVI в. насельники обители — Нил Курлятев, некто Ермолай и др. — составили, как минимум, два варианта[128] этого своеобразного лексико-грамматического и литературно-исторического тезауруса, толкующего различные, связанные с областью христианских понятий и реалий, термины и имена, главным образом, греческого происхождения (свыше 5 000 изъяснительных статей, расположенных по алфавиту). И любопытно, что при создании «Азбуковника» второго типа был использован словарь Лаврентия Зизания, напечатанный в Вильне в 1596 г.[129].

Сохранявшийся на протяжении всего XVII в. интерес русских переписчиков, переводчиков и издателей к «Азбуковникам», к какой бы редакции таковые ни относились[130], очевидно, сопряжен был с интересом к новому — аналитическому с элементами энциклопедичности — методу обучения грамоте, выгодно отличающемуся от старорусской формы обучения посредством многократного повторения и зубрежки, а также с идеей равноценности церковнославянского языка как языка священного по сравнению с греческим и латинским языками. Кроме того, связь популярных среди грамотников Московского государства «Азбуковников» с юго-западнорусской филологической наукой отражает весьма плодотворные, хотя и довольно трудно складывавшиеся, контакты московитов с явлениями православной культуры на территории соседнего государства Речи Поспо-

---

[127] *Баренбаум И. Е.* История книги. Учебник. 2-е изд., перераб. М.: «Книга», 1984. С. 29. *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 6. С. 296, 321—323, 338—344.

[128] *Ковтун Л. С.* Азбуковники XVI—XVII вв.: Старшая разновидность. Л.: Наука, 1989. С. 121—124.

[129] [*Лаврентий Зизаний*]. Лексис, сиречь речения, вкратце собранны. И из словенскаго языка на простый русский диялект истолкованы. Вильна, 1596.

[130] *Мордовцев Д.* О русских школьных книгах XVII века. М., 1862. С. 31—79.

литой. Например, и знаменитая первая московская печатная азбука, изданная в 1634 г. В. Ф. Бурцовым-Протопоповым[131], создана была, как полагают, не без влияния со стороны львовского издания «Букваря», предпринятого еще в 1574 г. Иваном Федоровым[132]. Но действительно значимым индексом внимания великорусского общества к достижениям юго-западнорусской филологической науки следует считать предпринятое в Москве в 1648 г., при патриархе Иосифе, переиздание «Грамматики» европейски образованного ученого Мелетия Смотрицкого, напечатанной в Литве 30-ю годами прежде[133]. Любопытно, что это подлинно научное, систематизированное изложение норм орфографии, морфологии, синтаксиса церковнославянского языка в московском воспроизведении не содержало указания на автора[134] (несомненно, в силу его отпадения от Православия) и было откорректировано справщиками Михаилом Роговым и Иваном Наседкой с ориентацией на текст более раннего и менее сложного учебного руководства по церковнославянскому языку, составленного Лаврентием Зизанием и также изданного в Литве[135]; кроме того, в московском издании имелись — в виде дополнений — лингвистические статьи преподобного Максима Грека[136], что символически как бы подчеркивало родство и преемственность православных культур Востока, Юго-Запада и Севера.

Повышенный интерес русских книжников к филологии отражает также не известная прежде на Руси книга — «Риторика»[137]. Как теперь доказано, таковая появилась во второй половине 10-х гг. XVII в.

---

[131] [*Бурцов В. Ф.*]. Букварь (Азбука). М., 1634 (три издания); М., 1637.

[132] *Сазонова Л. И., Гусева А. А.* Бурцов Василий Федоров // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 150.

[133] Грамматики славенкия правилное Синтагма. Евье: типография братства Св. Духа, 1619 // Грамматики Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого / Сост. Е. А. Кузьминова. Изд. МГУ, 2000. С. 128—470.

[134] [*Мелетий Смотрицкий*]. Грамматика. М., 1648.

[135] [*Лаврентий Зизаний*]. Грамматика словенска свершеннаго искусства осмии частий слова и иных нуждных. Вильна, 1596.

[136] *Кузьминова Е. А., Ремнева М. Л.* Предисловие // Грамматики Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого. С. 17; *Камчатнов А. М.* История русского литературного языка: XI — первая половина XIX века. М.: Издат. центр «Академия», 2005. С. 187—192.

[137] Риторика 1620 г. // *Аннушкин В. И.* Первая русская «Риторика» XVII века. Текст. Перевод. Исследование. М.: Добросвет, ЧеРо, 1999. С. 15—94.

(ее самый ранний из известных список создан был в 1620 г.). Церковнославянский текст книги возник как результат перевода латинского учебника Филиппа Меланхтона о красноречии (Франкфурт, 1577 г.), дополненного заимствованиями из так же переведенного с латинского оригинала «Сказания о семи свободных мудростех» и, кроме того, собственными рассуждениями переводчика. Имя последнего осталось неизвестным, но есть основания полагать, что работал он либо где-то в Москве или Новгороде, либо в Троице-Сергиевом или Соловецком монастырях. Во всяком случае, плод его трудов был более распространен именно в северных регионах Московского государства. И весьма любопытно, что текст означенной «Риторики» нередко оказывается переписанным вместе с текстами рассмотренного выше «Азбуковника», а также «Диалектики» преподобного Иоанна Дамаскина[138] — главного источника знания на Руси по философии[139] (возможно, представленного именно его новым переводом на церковнославянский, который был осуществлен в конце XVI в. в Литве при участии князя Андрея Курбского[140]). Таким образом, нередко взору читателя со страниц одной книги одновременно открывался весьма широкий спектр светской гуманитарной информации.

Отмеченная тяга русских умов, в частности, к филологии сопряжена была, между прочим, с удивительным всплеском интереса к поэзии[141]. Не говоря здесь о народной устно-поэтической традиции, об издавна бытовавшем говорном, скоморошьем стихе, должно отметить, что в русскую книжность элементы стиховой культуры — рифмованные двустишия, или «двоестрочное согласие», а затем и силлабика — начинают проникать во втором-третьем десятилетиях XVII в. как рефлекс украинско-белорусско-польского влияния. И очень быстро эта новая область художественного творчества становится популярной прежде всего в городской среде. Появляются и свои поэты — князь И. А. Хворостинин, князь С. И. Шаховской. Однако уже в 30—40-е годы столетия тон в поэзии начинают задавать люди

---

[138] *Аннушкин В. И.* Первая русская «Риторика» XVII века. С. 207—353.

[139] *Гаврюшин Н. К.* Диалектика на Руси (XI—XVII вв.) // Памятники науки и техники. 1987—1988. М.: Наука, 1989. С. 202—236.

[140] *Беляева Н. П.* Материалы к указателю переводных трудов А. М. Курбского // *Лихачев Д. С.* (отв. ред.). Древнерусская литература. Источниковедение: Сб. науч. трудов. Л.: Наука, 1984. С. 125—129.

[141] *Голубцов А. П.* К характеристике состояния просвещения на Москве в первой половине XVII столетия. С. 103—104.

незнатного происхождения, представители так называемой «приказной школы», то есть чиновники — дьяки и подьячие — разных приказов: Посольского (Михаил Злобин, Алексей Романчуков), Патриаршего дворцового (Петр Самсонов), к ним примыкают сотрудники Московского Печатного двора (священники Иван Наседка и Стефан Горчак, инок Савватий). В целом их стихотворство отличается серьезным — по-православному «душеполезным» — содержанием и в этом смысле консервативно, но в его недрах зреет и новое, а именно интерес к темам «острого разума», «остроумия», творческой свободы и самостоятельности поэта[142], предполагающим необходимую интеллектуальную подготовку и владение техникой версификационного мастерства.

Итак, к середине XVII столетия русское общество, столь долго вынашивавшее идею правильного образования, было, наконец, в лучшей своей части вполне готово разрешиться от бремени. Оставалась лишь малость — начать потуги. Ярким симптомом этого предродового состояния является мысль Иоанна Милютина, священника Христорождественской церкви в Сергиевом посаде (ум. в середине XVII в.), которую он четко сформулировал в Послесловии к своему уникальному историко-филологическому труду — «Минеям-Четьим»: «Подобает убо всякому человеку, его же не весть, о том вопрошати, а еже что весть, тем не искушати и учити беззавистно и не хранити, но проповедати истинно. Книжная бо премудрость подобна солнечной светлости. Но солнечную светлость мрачный облак закрывает, а книжные премудрости ни вся тварь скрыти может. Писано бо есть: "Не уведяша, ниже разумеша, во тьме ходят!" Того ради учися! Учение свет, а неучение тьма!»[143].

§ III. Первые попытки создания в Московской Руси систематических школ в XVII в.

К периоду обновления русской книжности относятся и первые конкретные попытки создания школы. Причем в отличие от Юго-Западной Руси в Московии инициаторскую роль в таком деле играли именно Церковь и Государство, хотя имели место и частные побуж-

---

[142] *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 34—102, 242—269.

[143] *Понырко Н. В.* Иоанн Иванов Милютин // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2: И—О. СПб., 1993. С. 68—69.

дения. Об этом свидетельствуют различные — деловые и литературные — источники: записи в расходных книгах Патриаршего Казенного приказа, челобитные, статейные списки, послания, царские указы и грамоты, фрагменты полемических и ораторских сочинений.

Так, в 1632 г., по просьбе святейшего Филарета Никитича, в Москве остался архимандрит Иосиф, протосинкелл Александрийского патриарха, дабы переводить греческие сочинения против «латинския ереси» и «учити... малых ребят греческаго языка и грамоте». К сожалению, ввиду скорой смерти того и другого возникшая было греческая школа не достигла успеха. В 1640 г. царь Михаил Федорович получил предложение от митрополита Киевского Петра Могилы относительно открытия в Москве монастыря, в котором киевские ученые монахи могли бы учить «грамоте греческой и славянской детей бояр и простого чину». Но, видимо, известная склонность Киево-Могилянской коллегии к традициям западно-европейской схоластики помешала делу. Весной 1646 г., по согласованию с Михаилом, в Москву прислан был от Феофана Палеопатрасского архимандрит Великой Константинопольской церкви Венедикт — заниматься специально учительством и книжной справой. Правда, самовосхваление, попрошайничество и лживость последнего не пробудили к нему симпатий со стороны нового государя Алексея Михайловича и московских грамотников, и Венедикта через некоторое время отправили восвояси. Около 1649 г., сообразно желанию святейшего Иосифа, в Греции нашли «одного из самых значительных греческих богословов XVII века»[144] Мелетия Сирига. Однако вместо него в Москву как сопровождающий Иерусалимского патриарха Паисия приехал питомец Римского и Падуанского университетов иеромонах Арсений Грек[145], оставленный затем здесь ради «риторического учения». Сохранились грамоты Алексея Михайловича 1649 г. к Черниговскому епископу Зосиме и Киевскому митрополиту Сильвестру Коссову, в которых царь хлопотал о присылке в Россию ученых монахов, знатоков греческого языка и латыни. И действительно, после этого в Москву прибыли желаемые лица: Арсений Сатановский[146],

---

[144] *Флоровский Г., прот.* Пути Русского Богословия. 3 изд. Paris: YMKA-PRESS, 1983. С. 50.

[145] *Зиборов В. К.* Арсений Грек // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 105—108.

[146] *Белоброва О. А., Матвеева Е. Н.* Арсений Сатановский (Корецкий) // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 110—112.

Епифаний Славинецкий[147], затем Дамаскин Птицкий[148]. Впрочем их заняли прежде всего переводческой и редакторской работой, необходимой для издания славянской Библии и богослужебных книг. К 1653 г. относится опять-таки не нашедшая у русского правительства отклика попытка митрополита Навпакта и Арты Гавриила Власия остаться в Москве в качестве учителя[149].

Все эти факты, по крайней мере, подтверждают благие намерения светской и духовной властей относительно создания в России настоящей школы, довольно долго, очевидно, сдерживаемые лишь страхом перед новизной. Тем не менее, вопреки распространенной среди московитов боязни повредиться в вере под влиянием ученых выходцев из стран, христианство которых, как полагали, утратило первозданную чистоту, решение школьного вопроса к середине XVII в. переходит в стадию практической реализации. Последнее, несомненно, произошло благодаря новым культурным веяниям, исходящим из окружения восшедшего в 1645 г. на царский престол юного Алексея Михайловича[150], чей природный ум и традиционная (через усвоение букваря, часослова, апостола, октоиха) образованность были обогащены удивительной начитанностью и заинтересованным общением с незаурядными личностями, а именно с приверженным к иноземм-

---

[147] *Панченко А. М.* Епифаний Славинецкий // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 309—313.

[148] *Матвеева Е. Н.* Дамаскин Птицкий // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 247—248.

[149] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 6. С. 310—311, 345—347; *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1883. Кн. 12. С. 489—495; *Он же.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии // Творения святых отцев в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Кн. IV. М., 1889. С. 598—599, 621—622; *Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 7-8; *Экономцев И. Н.* Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов. С. 50; *Фонкич Б. Л.* Из истории греческо-украинско-русских культурных связей в первой половине XVII в. // ВВ. Т. 52. М., 1991. С. 141—147.

[150] *Зиборов В. К., Лобачев С. В.* Алексей Михайлович // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 70—72.

ным обычаям боярином Б. И. Морозовым[151], с благоразумным и учительным Благовещенским протопопом Стефаном Вонифатьевым[152], с любителем просвещения и наук окольничим Ф. М. Ртищевым[153], с грекофилом и энтузиастом церковных преобразований ради благочиния и ввиду идеи создания вселенской православной империи патриархом Никоном[154], с широко образованными «западниками» А. С. Матвеевым[155] и А. Л. Ординым-Нащекиным[156] (который, кстати, любил говаривать, что «доброму не стыдно навыкать и со стороны, у чужих, даже у своих врагов!»). Духовно-интеллектуальная и деятельная устремленность царя к новому выразилась в небывало масштабной внутренней и внешней политике Московского государства времени его почти 30-летнего правления: например, в совершенствовании законодательства, в осуществлении церковных реформ, в последовательной борьбе против Польши, Швеции, Крымского ханства за выходы к Балтийскому и Черному морям и объединение с братскими украинским и белорусским народами, в освоении Сибири и Дальнего Востока, в развитии торговых отношений, промышленности, даже кораблестроения и т. п. По существу, многими своими делами Алексей Михайлович предвосхитил, конечно же, значительно более успешное реформаторское правление своего сына Петра Великого, по-настоящему поднявшего Россию «на дыбы» и прорубившего из нее «окно в Европу».

Начало русской систематической школы некоторые историки связывают с так называемым «Ртищевским братством». И вот почему. В 1648 г. Федор Михайлович Ртищев основал за счет личных средств на берегу Москвы-реки у подножия Воробьевых гор, «в пленницах», Андреевский-Преображенский «училищный мона-

---

[151] *Белоброва О. А.* Морозов Борис (Илья) Иванович // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2: И—О. СПб., 1993. С. 362—363.

[152] *Ромодановская Е. К.* Стефан Вонифатьев // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3: П—С. СПб., 1998. С. 500—503.

[153] *Кашкин Н. Н.* Родословные разведки: Посмерт. изд. с портр. авт. / Под ред. Б. Л. Модзалевского. СПб., 1912. Кн. I. С. 402—449.

[154] *Бубнов Н. Ю.* Никон (в миру Никита Минов) // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. С. 400—404.

[155] *Белоброва О. А.* Матвеев Артемон Сергеевич // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. С. 341—343.

[156] *Белоброва О. А.* Ордин-Нащекин Афанасий Лаврентьевич (во иночестве Антоний) // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. С. 427—429.

стырь для распространения свободных мудростей». Вскоре здесь, по призыву царя, собрались 30 (или около того) ученых посланцев из некоторых малороссийских и, возможно, белорусских монастырей. Под руководством иеромонаха Епифания Славинецкого они приступили к работе над переводами «душеполезных книг» и сочинений юридического, исторического и естественнонаучного содержания; должны были также заниматься подготовкой нового издания славянской Библии посредством сверки Острожского текста 1581 г. с греческим библейским каноном. Духовно-интеллектуальная деятельность «Ртищевского братства», конечно же, привлекла внимание любопытных москвичей. Это и дало основания полагать, что в Андреевском монастыре была создана школа, в которой все желающие могли учиться «хитрости грамматической и философству книжному», искусству перевода Св. Писания и исправления богослужебных книг[157]. Однако все же факт существования такой школы как специального образовательного учреждения сомнителен, ибо нет однозначных свидетельств в его пользу, не известны и лица, прошедшие здесь подобный образовательный курс[158]. Тем не менее, прибывшие в Москву из юго-западной Руси старцы практиковали, видимо, обучение частным образом. Например, сам «любомудрия рачитель Федор... яко в днех служение своего чина исполняя, в нощех же, презирая сладостный сон, со мужи мудрыми и божественного писания изящными в любезном ему беседовании иногда целыя ночи бодростне препровождая...»[159]. Кроме Ртищева, у насельников монастыря учились (греческому, латинскому, польскому языкам) и другие московиты: например, боярин Б. И. Морозов, вероятно, и малые дети. При этом некоторые, как «Перфилка Зеркальников да

---

[157] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. 6. С. 347; *Румянцева В. С.* Ртищевская школа // Вопросы истории. 1983. № 5. С. 182—183; *Челышев Е. П.* «Ртищевское братство» в Андреевском монастыре // Рукописные собрания церковного происхождения в библиотеках и музеях России: Сб. докл. конф. 17—21 ноября 1998 г., Москва / Под общ. ред. прот. Бориса Даниленко. М., 1999. С. 67—70.

[158] *Каптерев Н. Ф.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. С. 613—615; *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань: М. А. Голубев, 1914. С. 133—135.

[159] Житие Федора Ртищева // Древняя российская вилиофика. 2-е изд. Н. И. Новикова. М., 1791. Ч. 18. С. 402.

Иван Озеров», желая более глубоких познаний, отправлялись затем доучиваться в Киев[160], а некоторые, подобно дьяку и поэту Лукьяну Голосову, вынужденные подчиниться Ртищеву, учились у киевлян против собственной воли[161]. Иными словами, в «братстве» существовала не школа в собственном смысле этого понятия, а, скорее, кружок ревнителей учености, в котором отдельные желающие у отдельных учителей, индивидуально, могли получить конкретные сведения по конкретному предмету знания.

К подобным же выводам приводит и изучение информации, которую связывают обычно со школами греческой, организованной в 1651 г. украинцем иеромонахом Епифанием Славинецким в Кремлевском Чудовом монастыре, и латинской, открытой в 1665 г. в Спасском монастыре, что за Иконным рядом, белорусским иеромонахом Симеоном Полоцким[162]. Эти школы также не были общеобразовательными и общедоступными, они функционировали непродолжительное время с целью исключительно профессиональной подготовки ограниченного числа специалистов, например, для работы при Московском Печатном дворе или в государевой канцелярии — Приказе тайных дел. Хотя известны ученики первого (знатоки греческого языка иноки Евфимий[163] и Дамаскин[164]) и второго (знаток латыни и польского языка Сильвестр Медведев[165]), обладавшие авторитетом людей просвещенных и немало потрудившиеся в этом качестве как переводчики, справщики книг, литераторы, богословы, их ученость

---

[160] *Киселева М. С.* Истоки российского образования во второй половине XVII в.: Малороссийское влияние // Философский век: Альманах. Вып. 28: История университетского образования в России и международные традиции просвещения. Т. 1 / Отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2005. С. 82—83.

[161] *Панченко А. М.* Голосов Лукьян Тимофеевич // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 214.

[162] *Панченко А. М. и др.* Симеон Полоцкий (в миру Самуил (Емельянович?) Петровский-Ситнианович) // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. С. 362—379.

[163] *Исаченко-Лисовая Т. А.* Евфимий // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А—З. СПб., 1992. С. 287—296.

[164] *Белоброва О. А.* Дамаскин // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1: А—З. СПб., 1992. С. 246—247.

[165] *Панченко А. М. и др.* Сильвестр (в миру Семен Агафоникович Медведев) // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3: П—С. СПб., 1998. С. 354—361.

была все же плодом в большей степени самообразования, нежели методического обучения по системе[166].

Видимо, более похоже на настоящую школу было училище Арсения Грека. О нем сообщает Адам Олеарий в своей книге о России: «В настоящее время они (московиты. — *В. К.*), — что довольно удивительно, — по заключению патриарха и великого князя, хотят заставить свою молодежь изучать греческий и латинский языки. Они уже устроили, рядом с дворцом патриарха, латинскую и греческую школу, находящуюся под наблюдением и управлением грека Арсения»[167]. Достоверность этого свидетельства, однако, некоторые ученые прошлого опровергали. Ведь сам Олеарий лично видеть помянутой школы не мог, ибо последний раз был в Москве в 1643 г., за 6 лет до появления здесь Арсения; и не случайно в первом издании его книги (1647 г.) цитированного известия нет, оно появляется только в ее третьем издании (1663 г.)[168]. Кроме того, по сообщению нельзя судить о конкретном времени, к которому относится подразумеваемый в нем факт. Арсений Грек явился в Москву при патриархе Иосифе, в начале 1649 г., но очень скоро был осужден за совершенный в молодости грех вероотступничества и отправлен в Соловецкий монастырь «на исправление в православной христианской вере»[169]. Назад в Москву он вернулся лишь около 1653 г. по вызову уже другого патриарха — Никона — прежде всего, для работы в качестве справщика и переводчика. Вот тогда, очевидно, он и открыл свое «училище детем». Согласно записям в Расходных книгах Патриаршего Казенного приказа 1653 и 1657 гг. о разных закупках для нее, в том числе

---

[166] *Каптерев Н. Ф.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. С. 606—613; *Сменцовский М.* Братья Лихуды. С. 19—22; *Экономцев И. Н.* Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов. С. 51.

[167] *Адам Олеарий.* Описание путешествия в Московию. М.: Русич. 2003. С. 261.

[168] *Белокуров С. А.* Адам Олеарий о греко-латинской школе Арсения Грека в Москве в XVII в. / Реферат, чит. в заседании VII Археол. Съезда 7 авг. 1887 г. М., 1888; *Каптерев Н. Ф.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. С. 598—603.

[169] *Каптерев Н. Ф.* Следственное дело об Арсении Греке и ссылке его в Соловецкий монастырь // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1881. Июль. С. 70—96.

и «тридцати» грамматик, эта школа была общественной и просуществовала не менее четырех лет[170]. К сожалению, не известны ни ее программа, ни количество вышедших из ее стен учеников, ни даже имена некоторых их них.

Ко времени патриарха Никона относится появление еще одной общественной школы, причем в отличие от училища Арсения Грека, провинциальной. Она возникла на Валдае, в основанном Никоном Иверском Богородицком Святоозерском монастыре. Ее организацию, вероятно, следует связывать с переездом сюда в 1655 г. из Белоруссии, по приглашению святейшего, насельников Кутеинской Богоявленской обители. Еще на родине, как известно, эти ученые монахи, противостоя натиску униатов, занимались книгопечатанием и школьным делом. На новом месте они так же устроили типографию — вторую в Московском государстве после Государева печатного двора в Москве[171] — и школу. Сохранилась даже запись в Расходной книге Патриаршего казенного приказа о покупке шапок для иверских «школьных робят» — Андрюшки, Яшки, Митьки и Гришки[172]. Возможно, эта школа просуществовала до 1666 г., когда Иверский монастырь вследствие суда над патриархом Никоном был временно закрыт. Но опять-таки никакими конкретными данными о ее деятельности и результатах таковой наука не располагает.

Аналогичная завеса неизвестности скрывает, несмотря на сравнительное богатство имеющихся фактов, и историю последней школы эпохи царствования Алексея Михайловича. Речь идет о «гимнасионе», открытие которого одобрили, как теперь доказано, в конце 1667 г.[173], отзываясь на челобитье прихожан церкви св. Иоанна Богослова в Москве, патриархи Александрийский Паисий, Антиохийский Макарий и затем Московский Иоасаф II (1667—1672). Доказано также, что

---

[170] *Лукичев М. П.* К истории школьного образования в России в XVII веке // Просвещение и педагогическая мысль Древней Руси (Малоисследованные проблемы и источники). М., 1983. С. 85—86.

[171] История создания Иверской обители на Валдае. [URL: http://www.iveron.ru/21/ (Проверено 21.08.12)]

[172] *Лукичев М. П.* К истории школьного образования в России в XVII веке. С. 86.

[173] *Фонкич Б. Л.* К истории организации славяно-греко-латинского училища в московской Бронной слободе в конце 60-х годов XVII в. // Очерки феодальной России / Сб. статей. Вып. 2. М.: УРСС, 1998. С. 205—206.

означенная церковь находилась не в Китай-городе[174], а в Бронной слободе[175]. Открыть приходскую школу просили жители слободы, в основном оружейники, люди весьма состоятельные (в 1665 г. их тщанием было закончено возведение каменного храмового здания). Слобожан, а среди них было немало переселенцев из Белоруссии, в этом начинании активно поддерживал упоминавшийся уже иеромонах Симеон Полоцкий — возможный составитель всех связанных с этим делом сохранившихся благословенных грамот и челобитных (ГИМ, Синод. собр. № 130)[176]. Любопытно также, что Симеон, будучи участником судебного процесса над патриархом Никоном, хорошо лично знал прибывших ради этого в Москву (1666 г.) упомянутых восточных первоиерархов, был вхож во дворец самого царя как воспитатель его детей (прежде всего, Федора) и участник ряда его культурных инициатив, наконец, пользовался покровительством ближнего царского боярина Б. М. Хитрово, ведавшего Бронной слободой в качестве главы Оружейной палаты. Известные документы не позволяют определенно судить о программе Иоанно-Богословской школы. Нет ясности, чему конкретно здесь предполагалось обучать: грамматике «славенскаго языка», «греческаго и славенскаго», «славенскаго и латинскаго» или же всех трех «диалектов». Зато очевидно, что в самом храме не возбранялись греческие и киевские обиходные обычаи, в частности и относительно многоголосного — партесного — пения, и что прихожанам, — видимо, соответственно их желаниям — рекомендовалось найти для служения в их храме образованного иерея, который был бы способен «богословствовати» и «духовною пищею алчющия души насыщати». И действительно, с 1669 г. здесь стал настоятельствовать бывший протопоп из малороссийского г. Глухова Иван Шматковский[177], к которому за ученость и красноречие лично благоволил Иоасаф II. Сохранились также сведения, что для задуманного

---

[174] *Горский А.* О духовных училищах в Москве в XVII столетии // Творения святых отцов в русском переводе с прибавлениями. М., 1845. Кн. 3. С. 168—171.

[175] *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914. С. 387.

[176] Их публикация: *Фонкич Б. Л.* К истории организации славяно-греко-латинского училища в московской Бронной слободе в конце 60-х годов XVII в. С. 216—225.

[177] *Буланин Д. М.* Шматковский Иван Андреевич // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. С. 290—293.

училища на средства прихожан было построено специальное здание. Но о практической жизни этой школы говорить не приходится. Есть только основания полагать, что в ней готовили, в частности, певчих. Во всяком случае, одним из таких «спеваков» был уроженец г. Нежина Иван Федорович Волошенинов, прибывший в Москву в 1664 г. еще молодым человеком, а в 1673 г. именно из числа Иоанно-Богословских клирошан взятый на учительство в какую-то новую школу для «мещанских детей»[178].

Итак, попытки организации правильного школьного образования, предпринятые в Московском государстве при царе Алексее Михайловиче, как можно заметить, обнаруживают разные культурные мотивации и разнонаправленность целеустановок. Это разделение проистекало в то время, видимо, из расхождения церковных и государственных задач в деле обустройства России. Церковь осуществляла реформы, касающиеся благочиния и единого уставного порядка в богослужении с учетом вселенской практики, проводя с этой целью широкомасштабную издательскую работу на почве, прежде всего, книжной справы и новых переводов конфессиональной литературы, и потому остро нуждалась в образованных грамотниках. Государство развивало собственную управленческую структуру, внешнеполитические контакты, торговую и промышленную сферу деятельности, впитывало какие-то элементы привносимых из Европы научных, инженерных, медицинских, юридических, социологических знаний и достижений, и потому ему столь же необходимы были просвещенные, но уже по-светски просвещенные специалисты. Церковь ориентирована была на Восток. Государство тяготело к Западу. Для удовлетворения церковных потребностей нужны были, в первую очередь, знатоки греческого языка как общепринятого проводника православной культуры. Для удовлетворения государственных запросов требовались знатоки латыни как общепринятого языка международного общения и науки. Церковь по природе своей, в силу обращенности к святым истокам, консервативна, сущностно она призвана быть неизменной, хотя внешне вполне может меняться. Государство же как общественный институт склонно к динамике прогресса, традиция для него лишь площадка для неизбежного формально-содержательного развития.

---

[178] *Лаврентьев А. В.* К истории создания училища в московской Бронной слободе в XVII веке // История СССР / РАН. Ин-т рос. Истории. М.: Наука, 1991. № 3. С. 194—196.

Эти две экзистенциальных тенденции столкнулись у нас на почве, в частности, школьного дела, нейтрализуя друг друга и долго тем самым мешая отказу от вековечно существовавшего порядка: сначала постигать элементарную грамоту по учительным Часослову и Псалтыри[179] с помощью частного учителя, далее путем чтения развиваться самостоятельно. В действительности, нет никаких оснований полагать, что при всех указанных выше школьных инициативах реализуемый порядок обучения был, в принципе, радикально иным. Разве что в отдельных случаях имела место какая-то форма общедоступности и коллективности, использовались пособия нового типа — буквари[180], азбуковники, реже грамматики и обычная сумма знаний дополнялась усвоением греческого, латинского или других языков, той или иной профессиональной специализацией. Семь свободных искусств, или наук, по-прежнему оставались вне программы обучения. И все так же участие власти — духовной или светской — в образовательном процессе было минимальным.

Становление новой русской школы осложнялось еще и конфликтом культурных привязанностей и ориентиров, свойственных как русскому обществу в целом, так и тем отдельным его представителям — автохтонам или же иммигрантам, радевшим о внедрении просвещения в жизнь Московского государства. Поскольку причины и обстоятельства этого многогранного конфликта хорошо описаны[181],

---

[179] Переиздавались во второй половине XVII в. неоднократно, их общий тираж достиг 150 тысяч экземпляров.

[180] При нескольких переизданиях во второй половине XVII в. их общее число составило 300 тысяч экземпляров.

[181] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1983. С. 30—81; *Адрианова-Перетц В. П., Воронин Н. Н., Еремин И. П.* [Введение: Литература кануна реформы (1640-е — 1690-е годы)] // История русской литературы: В 10 т. Т. II. Ч. 2: Литература 1590-х — 1690-х гг. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 129—181; *Зеньковский С.* [*А*]. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. München: Fink, 1970; *Панченко А. М.* Русская культура в канун Петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III (XVII — начало XVIII века). 2-е изд. М.: Языки славянской культуры, 2000. С. 10—261; *Большаков В. П., Володина Т. В., Выжлецова Н. Е.* Своеобразие русской культуры в ее историческом развитии. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002. С. 103—127; *Сазонова Л. И.* Русская культура конца XVII перед выбором пути // Человек между Царством и Империей: Сб. материалов междунар. конф. / РАН. Ин-т

нет нужды повторяться. Достаточно лишь кратко отметить главные точки болезненного пересечения интересов: это устойчивые привычки к сложившемуся церковному укладу и усилия устранить накопившиеся в нем недостатки (многогласие, хомовое пение, практика наймитства в богослужении); это разное понимание того, как надо осуществлять необходимые изменения в богослужебных книгах и обрядах (держась за собственную старину или же сверяясь с традициями православного Востока); это несогласие Церкви и Государства в решении вопроса о приоритете светской или же духовной власти; это столкновение мистицизма и реализма в трактовке учения о третьем Риме и конкретно о роли России, уготованной ей Промыслом Божиим относительно спасения мира; это несходство богословских воззрений — греко-святоотеческого или латино-схоластического толка — по некоторым обрядовым и вероучительным вопросам (о таинстве Евхаристии, о Символе веры, о жизни души по смерти плоти); это симпатии и антипатии к распространявшейся европейской — польской или немецкой — моде, касающейся одежды, манеры поведения, эстетических и литературных вкусов (проявившихся, например, в новых формах творчества — стихотворстве, авантюрной и сатирической прозе, драматургии, живописи, архитектуре).

Отмеченные выше разноречивые свидетельства о языковой направленности обучения в стенах Иоанно-Богословской школы прямо соотносятся с обсуждавшейся в московском обществе проблемой языка как приоритетной основы образования. Во всяком случае, известны два, к сожалению, анонимных трактата, специально посвященные теме соотносительных достоинств греческого и латинского языков ввиду их полезности для получения истинного знания о православной вере, а также о церковнославянской грамоте: «Довод вкратце, яко учения и язык еллиногреческий наипаче нужно потребный, нежели латинский язык и учения, и чем пользует славенскому народу»[182] и «Учитися ли нам полезнее грамматики, риторики, философии, и теологии, и стихотворному художеству, и оттуду познавати божественная писания или, не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати и от чтения разум святых писаний познавати? И [о том,] что лучше российским людем

человека; под ред. М. С. Киселевой. М., 2003. С. 184—200; *Миндич Д. А.* Культура Москвы XVII века // Интернет-проект «История Москвы» [URL: http://www.clio.orc.ru/hm14.htm.]

[182] Публикация: *Каптерев Н. Ф.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. С. 672—679.

учитися греческаго языка, а не латинскаго»[183]. Оба сочинения возникли, несомненно, в стане грекофилов и как реакция на европеизацию русской жизни и распространение в русском обществе некоторых прокатолических идей. Оба сочинения на историко-филологической основе доказывают, что фундаментом истинной образованности должны служить греческий и «славянский» языки, восточнохристианское духовное наследие как конгениальные рефлексы Священного Писания и Предания. Оба сочинения при этом категорически умаляют гносеологическую силу латыни и просветительные возможности латинской схоластики, хотя и признают их вспомогательное значение для пополнения образованности.

Всю сложную по единству и борьбе противоположностей палитру умовоззрений и устремлений, характерную для бытия московитов подразумеваемого периода, ярко демонстрирует история конкретных лиц, поступков, судеб. Так, изначально союзные во мнениях о состоянии Церкви члены кружка ревнителей благочестия затем резко расходятся: между противниками патриархом Никоном и Иваном-Григорием Нероновым балансируют «центристы» Стефан Вонифатьев и Ф. М. Ртищев. Начатая патриархом Никоном церковная реформа (1653 г.) заканчивается судом и над ним самим и над его оппонентами, защитниками старого обряда (1666—1667 г.). Благочестивейший и тишайший царь Алексей Михайлович последовательно тем не менее ущемляет права Церкви, расширяя и укрепляя институт светской власти, вводит у себя во дворце польские новины и неукоснительно исполняет молитвенные правила, дистанцируется от своего «собинного друга» Никона и довольно долго терпит нападки его главного противника протопопа Аввакума. На протяжении 70—80-х годов XVII в. поочередно торжествуют и низвергаются в боярско-династической распре близкие к Алексею Михайловичу придворные кланы (вокруг Милославских и вокруг Нарышкиных). Мирное сосуществование на поприще духовно-интеллектуальной деятельности грекофила Епифания Славинецкого и латиниста Симеона Полоцкого оборачивается непримиримой борьбой их учеников — келаря Чудова монастыря Евфимия и иеромонаха Сильвестра Медведева. Знаток польского и латыни государь Федор Алексеевич[184], вопреки русским

---

[183] Публикация: *Сменцовский М.* Братья Лихуды. Приложения. С. VI—XXVI.

[184] *Корсакова В.* Феодор Алексеевич // Русский биографический словарь: В 25 т. / А. А. Половцов. М.,1896—1918. Т. «Яблоновский—Фомин». С. 249—264.

обычаям надевший европейский костюм, сбривший бороду и отпустивший волосы, стремившийся по-европейски реорганизовать армию и структуру государственного управления, при этом оставался искренним приверженцем молитвенных бдений, милостивцем для бедных, благотворителем для Церкви. Слуга царей и защитник православия патриарх Иоаким[185] вместе с тем является противником беспредельного чиновничьего вмешательства в церковную жизнь, гонителем всех, кто не признал церковных реформ, притеснителем сосланного на Белое озеро реформатора Никона, непримиримым врагом латинствующих и при этом, будучи сам человеком традиционно образованным, упраздняет старинный обряд шествия на осляти в Вербное воскресение и весьма заинтересованно способствует организации в Москве действительно настоящего, не традиционного для Руси образовательного учреждения.

В таком поразительно сложном переплетении разнонаправленных культурных тенденций, партийных амбиций и расчетов, личных убеждений и действий, наконец, и возникает первая на Руси настоящая, правильная школа[186].

Еще в январе 1666 г. в Константинополь было отправлено в связи с «делом» патриарха Никона московское посольство[187]. В его составе оказался инок Чудова монастыря Тимофей, видимо, знавший в каком-то объеме греческий язык. По завершении посольской миссии Тимофей остался на целых 14 лет в Греции, за что, видимо, потом и получил прозвище Грек. В течение этого периода он по преимуществу (за вычетом времени посещения им Афона и Палестины) жил в Константинополе, совершенствуясь в греческом и обретая другие знания, а также оказывая какие-то услуги русским государевым и торговым людям. Знакомство Тимофея с такими известными дидаскалами того времени, как Александр Маврокордато и Севаст Кими-

---

[185] *Смирнов П., свящ.* Иоаким патриарх Московский. М., 1881.

[186] См., например: *Рогов А. И.* Школа и просвещение // Очерки русской культуры XVII века. Ч. 2. М., 1979. С. 142—154; *Володихин Д. М.* Книжность и просвещение в Московском государстве XVII в. М., 1993. С. 9—79; *Богданов А. П.* К полемике конца 60-х — начала 80-х годов XVII в. об организации высшего учебного заведения в России. Источниковедческие заметки // Исследования по источниковедению истории СССР XIII—XVIII вв. М., 1986. С. 177—209.

[187] *Каптерев Н. Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. Сергиев Посад, 1912. С. 319—320.

нитис, позволяет видеть в них его наставников по учебе, возможно, в фронтистирии[188] Манолакиса Касторианоса. Постепенно Тимофей сближается со знаменитым радетелем о православном просвещении и критиком католицизма Иерусалимским патриархом Досифеем (1669—1707), около пяти лет живет в качестве переводчика прямо в его резиденции — на Святогробском подворье, а последние почти три года по его рекомендации служит «толмачом» турецкому султану. Однако в октябре 1680 г. он, можно думать, получает от царя Феодора Алексеевича дозволение вернуться на родину и действительно, к январю 1681 г. (но не 1679, как полагали некоторые историки) оказывается уже в Севске пред очи князя и воеводы В. В. Голицына, а затем — в Москве на приеме у самого государя с известием об оскудении в Греции под давлением «тиранския руки» «свободных греческих наук, к восточной благочестивой вере потребных». Под впечатлением от услышанного, а также, возможно, приняв во внимание представленные грамоты патриарха Досифея, Феодор Алексеевич велит патриарху Иоакиму учинить в Москве «греческое училище» и назначить главою такового, несомненно, сумевшего блеснуть своей ученостью иеромонаха Тимофея[189].

На сей раз дело пошло именно по тому направлению, которое так долго влекло и самих московитов, и разных их заезжих советников. Тимофей был назначен в клир крестовой церкви (во имя св. апостола Филиппа) при патриаршем доме в Кремле, где и поселился, и одновременно ректором задуманной школы. Под последнюю выделили «старую правильную палату» Типографии и на средства Патриаршего казенного приказа закупили для нее мебель, оборудование, бумагу, книги. К апрелю 1681 г. все было готово. Первоначально для обучения набрали патриарших и архиерейских подьячих, около 30 человек. Но так как открытое училище являлось общественным и всесословным учреждением, число учащихся в нем (включая и «безродных», которым регулярно выделялись кормовые деньги) быстро росло[190].

---

[188] Фронтистирий (от греч. φροντίς 'дума, забота, попечение') — в Греции XVII столетия частное школьное учреждение высшего типа.

[189] *Фонкич Б. Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. (Типографская школа) // Очерки феодальной России: Сб. статей. Вып. 3. М.: УРСС, 1999. С. 152—168.

[190] *Экономцев И. Н.* Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов. С. 53.

Можно думать, что в 1686 г. оно достигло своего максимума — не менее 250 человек, при этом многие из них известны по именам[191].

Учащиеся первого набора осваивали именно греческий язык. Однако очень скоро задачи школы усложнились и с 1682 г. в ней было открыто еще славянское отделение для тех, кто только начинал приобщаться к грамоте. До конца 1683 г. в каждом из двух отделений различались по степени подготовки три класса или «статьи», затем — вероятно, на основании эффективности процесса обучения — в них было оставлено лишь по два класса. Можно полагать, далее из числа учащихся выделилась также группа наиболее преуспевших, но о том, как в формальном и содержательном отношениях она была организована, судить пока нет возможности. Известно лишь, что некоторые из составивших эту группу слушателей выполняли в школе обязанности старост или «надсматривалщиков» в младших классах[192]. Кроме того, понятно, что многие школьники, закончив славянское отделение, этим удовлетворялись и греческого не изучали.

Будучи ректором и учителем, иеромонах Тимофей весьма заботился об эффективной работе вверенной ему школы, в первую очередь рачительно пополняя школьную библиотеку необходимыми учебными пособиями и руководствами, о чем, прежде всего, свидетельствуют записи Расходных книг патриаршего Казенного приказа. Но библиотека формировалась не только за счет покупок. Какая-то ее часть являлась личной собственностью ректора, какая-то принадлежала Приказу книг Печатного дела, некоторые книги попали в училище от патриарха, иные вполне могли быть дарованы царем и другими именитыми людьми. Известно, что, например, к 1685 г. в библиотеке училища было уже 487 рукописных и печатных книг на церковнославянском, греческом, латинском, «белорусском» языках. Среди них можно выделить книги, традиционно употреблявшиеся в процессе обучения: Азбуки, Часословы, Псалтири, Апостолы, Евангелия, богослужебные сборники, — например, Октоихи, Канонники, Триоди, толковые Литургии. Вместе с тем в собрании имелись книги, содержание каковых явным образом было связано с общегумани-

---

[191] *Фонкич Б. Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 168—171, 203, 217—221.

[192] *Волков Л. В.* Типографская школа — первое крупное учебное заведение в России // Просвещение и педагогическая мысль Древней Руси (Малоисследованные проблемы и источники). М., 1983. С. 92; *Фонкич Б. Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 209—210.

тарными целями обучения: Грамматики разных авторов, «Цифири», Словари («Лексиконы»), памятники древнегреческой философии (Аристотель, Платон, Пифагор и др.), литературы (Гомер, Аристофан, Эсхил, Софокл, Пиндар, Демосфен, Эзоп и др.), медицинской науки (Гален, Гиппократ), астрономии (Клавдий Птолемей), историографии (Геродот, Диодор Сицилийский), средневековые мирописательные и естественнонаучные сочинения (Хронографы, Космографии, Лечебники). Кроме того, значительный раздел библиотеки составили источники христианского знания: Библии и отдельные библейские книги с толкованиями, вероучительные, нравоучительные, канонические сочинения отцов Церкви (Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин), сборники изречений и житий святых[193].

Отмеченная многогранность указанного книжного собрания, во-первых, определяет диапазон информации, предназначавшейся для школьников: при ориентации на духовную традицию значительную роль в их обучении играла светская компонента; во-вторых, указывает, очевидно, на поэтапную форму освоения заданной суммы знаний: сначала изучали славянский и греческий (может быть, отчасти и латинский) языки на уровне чтения, письма и грамматики, а также церковный обиход, затем уже постигали Предание и Учение Церкви, вместе с тем знакомясь с довольно широким кругом внецерковных предметов; в-третьих, позволяет отказаться от прежнего представления, будто работа Типографской школы ограничивалась лишь объемом начального обучения[194]: как теперь доказано, она строилась по системе именно среднего образования, типичной для Греции XVI—XVII вв. Больше того, судя по тому, что иеромонах Тимофей зазывал в Москву ради профессорства своего знаменитого учителя Севаста Киминитиса (сохранилось ответное послание последнего с отказом, написанное летом или осенью 1681 г.), училище на патриаршем Печатном дворе изначально задумывалась все же как высшее учебное заведение[195].

К детищу Тимофея Грека проявлялся живой интерес со стороны царя Феодора Алексеевича и патриарха Иоакима. Имеются сведения

---

[193] *Фонкич Б. Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 172—177, 224—227.

[194] *Каптерев Н. Ф.* О Греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской академии. С. 653—654.

[195] *Фонкич Б. Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 157—161, 229—232.

о царских и патриарших посещениях школы, их милостях и жалованиях учащимся и учащим. Согласно благочестивой традиции и школьники во главе со своим начальником обычно на Рождество и в Пасхальные дни посещали святейшего. Эти встречи имели характер своеобразного отчета о проделанной работе: ученики Тимофея демонстрировали свои познания, произносили на греческом и по-славянски поздравительные и похвальные речи — орации, а патриарх Иоаким в свою очередь жаловал ректора и «иже с ним» разные суммы денег[196].

Надо сказать, предполагаемая Тимофеем программа обучения вряд ли могла быть реализована только его собственными усилиями. Поэтому уже с 1 мая 1681 г. в училище наряду с Тимофеем начинает преподавать, согласно многочисленным документальным подтверждениям, «московский житель гречанин Мануил Григорьев» Миндилинский[197]. Правда в силу своего плохого владения русским языком он преподавал только «греческие науки», то есть греческую грамматику, чтение и письмо. В стенах школы, исключая период с мая 1683 по декабрь 1684 г., Мануил Миндилинский остается вплоть до ее закрытия[198]. О том, почему он прекратил свое служение, а затем вновь к нему вернулся, сведений, к сожалению, нет. Но место Мануила в октябре 1683 г. занял другой грек — некто иеромонах Иоаким, который, однако, помогал Тимофею лишь до сентября 1685 г., будучи тогда уволен под расчет в связи с сокращением объема преподавания греческого языка. Через шесть месяцев он покинул и Москву, отбыв на Афон[199].

По всей видимости, лето 1685 г. вообще стало критическим для Типографского училища, ибо тогда, а именно 1 июля, в Москве, при Богоявленском монастыре (в Китай-городе, за «Ветошным рядом»), появилась новая греко-латинская школа. Ее открыли прибывшие

---

[196] *Фонкич Б. Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 180—185.

[197] Прежде его ошибочно отождествляли с другим московским греком — Мануилом Ивановичем Левендатовым (*Горский А. В.* О духовных училищах в Москве в XVII столетии. С. 174—175; *Экономцев И. Н.* Предыстория создания Московской Академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов. С. 53).

[198] *Волков Л. В.* Типографская школа — первое крупное учебное заведение в России. С. 92; *Фонкич Б. Л.* Указ. соч. С. 194—199.

[199] *Фонкич Б. Л.* Указ. соч. С. 199—201.

сюда незадолго до этого — опять-таки по рекомендации Иерусалимского патриарха Досифея — образованнейшие греки и родные братья, иеромонахи Иоанникий (1633—1717) и Софроний (1652—1730) Лихуды, спустя некоторое время аттестованные москвичами как «учители высоких наук»[200]. Под их руководство и перешли тогда (летом и осенью) одиннадцать наиболее подготовленных учеников иеромонаха Тимофея[201]. Вероятно, после этого вплоть до самого закрытия Типографской школы в конце 1687 г. его питомцы не раз еще пополняли ряды Лихудовых подопечных. Во всяком случае, из 40 поименно отмеченных в Расходных книгах человек 18 (т. е. 45 %) продолжили свое обучение в Богоявленской школе и, видимо, затем в Славяно-греко-латинской академии.

Таким образом, училище Тимофея Грека не просто первое в России государственное образовательное учреждение. Мало также сказать, что за годы своего существования оно выпустило значительное число довольно грамотных людей. Прежде всего, оно создало плодотворную почву для дальнейшего развития русского образования, подготовив отдельные русские умы к одолению высшего курса познания в университетском объеме.

Между прочим, имена некоторых из выпестованных братьями Лихудами учеников Тимофея вовсе не пустой звук для русской культуры. Например, Николай Головин (ум. в 1716 г.) был впоследствии преподавателем Славяно-греко-латинской академии и справщиком Московского Печатного двора, известен как поэт, переводчик с греческого, составитель проповедей, библиофил[202]; Федор Поле-

---

[200] *Рамазанова Д. Н.* Богоявленская школа — первый этап Славяно-греко-латинской академии // Очерки феодальной России. Вып. 7. М.: УРСС, 2003. С. 211—237.

[201] *Фонкич Б. Л.* Греко-славянская школа на Московском Печатном дворе в 80-х годах XVII в. С. 204—205.

[202] *Белоброва О. А.* Головин Николай Семенов // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 212; *Вознесенская И. А.* Николай Семенов Головин — духовный писатель конца XVII — начала XVIII века (проповедь как исторический источник) // Историография и источниковедение Отечественной истории. Сб. науч. статей и сообщ. СПб., 2001. С. 36—41; *Рамазанова Д. Н.* Книги из собрания справщика книгопечатного двора Николая Семенова Головина (к истории частных библиотек конца XVII — начала XVIII в.) // Румянцевские чтения: Мат-лы междунар. конф. (11—13 апреля 2006) / [редкол.: Л. Н. Тихонова — сост. и др.]. М.: Пашков дом, 2006. С. 230—235.

таев (ум. после 1715 г.) был преподавателем Новгородской школы митрополита Иова и автором ряда переводов с греческого[203]; Федот Агеев (ум. в конце XVII в.) исполнял в Московской типографии обязанности книгописца и переводчика с греческого, переводил, кроме того, с итальянского языка[204]. Наибольших же успехов достиг бывший «безродный» ученик Типографской школы Федор Поликарпов (ок. 1670 — 1731 гг.). Он преподавал в Славяно-греко-латинской академии, служил справщиком и многолетним начальником Московской типографии, был редактором московского варианта первой российской газеты «Ведомости»; работал как переводчик с греческого и латыни над довольно большим числом светских и духовных сочинений; составлял похвальные вирши, упражнялся в богослужебной гимнографии; переписывался по разным вопросам с лучшими людьми своего времени — со знаменитым поборником просвещения, проповедником, духовным писателем и подвижником святителем Димитрием, митрополитом Ростовским († 1709), с энтузиастом школьной системы образования народа, Новгородским митрополитом Иовом (ум. 1716), с соратником царя Петра I, начальником Монастырского приказа, сенатором, графом И. А. Мусиным-Пушкиным (ум. после 1728 г.). Но особое значение имеют филологические и литературно-повествовательные труды Федора Поликарпова: «Алфавитарь, рекше букварь, словенскими, греческими, римскими письмены учитися хотящим...» (1701), «Лексикон треязычный, сиречь речений славянских, еллино-греческих и латинских сокровище» (1705), перевод «Риторики» Стефана Яворского (1705), Добавление к переизданной им «Грамматике» Мелетия Смотрицкого (1721), наконец «Историческое известие о Московской академии» (1726)[205] — интереснейший источник мемуарных сведений о начале систематической школы в Москве благодаря деятельности иеромонаха Тимофея Грека и затем братьев Лихудов[206].

---

[203] *Буланина Т. В.* Полетаев Федор Герасимов // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. С. 257—258.

[204] *Белоброва О. А., Буланин Д. М.* Федот (Федор) Агеев // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. С. 80—82.

[205] *Буланин Д. М., Зиборов В. К.* Федор Поликарпов Орлов // СККДР. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. С. 105—130.

[206] Историческое известие о Московской академии, сочиненное в 1726 году от справщика Федора Поликарпова и дополненное преосвящен-

К сожалению, о судьбах большинства учеников иеромонаха Тимофея Грека совсем ничего не известно. Однако вряд ли нужно сомневаться, что осенившая их благодать просвещения иссякла бесследно. Так или иначе они своими познаниями служили государству и церкви и влияли на свое ближайшее окружение. Посеянное Тимофеем и его предшественниками уже не могло пропасть. Наступавшие новое время и новая жизнь, прорвавшиеся сквозь косность вековых обычаев новые люди объективно благоспособствовали развитию русского образования вопреки очень часто весьма неблагоприятным и даже враждебным конкретным обстоятельствам. Но это уже иная глава истории отечественной школы с совсем другой драматургией действия.

ным Смоленским Гедеоном Вишневским // Древняя Российская вивлиофика. 2-е изд. Н. И. Новикова. Ч. 16. М., 1791. С. 295—306.

«Истинный наследник отечеству руськаго царствия» (О Юрии Долгоруком)[1]

О герое этого очерка писали достаточно много, — главным образом, в связи с княжескими междоусобицами первой половины XII века и в связи с первоначальной историей Москвы. И все-таки о Юрии (Георгии) Владимировиче Долгоруком известно мало: достоверные фактические сведения о нем в исторических источниках скудны и касаются внешней стороны его жизни. Мы плохо себе представляем, каким человеком был этот, несомненно, выдающийся русский князь. Личность его сквозь толщу минувших веков просматривается неясно. А между тем «Книга степенная царского родословия», написанная в середине XVI столетия — спустя четыре века после смерти Долгорукого, называет его «истинным наследником отечеству Руськаго царствия». Почему?

Князь Юрий был одним из последних сыновей Владимира Всеволодовича Мономаха, великого Киевского князя (1113—1125), — «седьмым», по свидетельству «Степенной книги». Он родился то ли в начале 90-х годов XI века (и тогда родиной его является Чернигов, удельное владение отца до того, как в 1094 году последний был изгнан отсюда тмутараканским князем Олегом Святославичем); то ли в конце 90-х годов (и тогда родиной его является Переяславль Русский, удельное владение Всеволода Ярославича, деда, куда Владимир Мономах ушел как в «отцовский город» из Чернигова). В 1108 году князь Юрий женился на дочери половецкого хана. И, между прочим, в том же году и так же на половчанке женился его троюродный брат, будущий союзник и сват князь Святослав Олегович. В 1113 году, после того как Владимир Мономах становится великим Киевским князем, Юрий Владимирович получает в удел далекое Залесье, пустынные тогда и малонаселенные ростово-суздальские земли.

---

[1] Материал опубликован с тем же заглавием: «Историческая газета». 1997. Июль—август. № 7—8 (19—20). С. 2.

О последующих двух десятилетиях его жизни на северо-востоке от столицы древнерусского государства источники хранят молчание. Известно только, что в 1120 году он был отправлен отцом в военный поход на волжских булгар и в этой своей единственной акции противостояния внешнему врагу одержал победу. С 1132 года Долгорукий вступает в сложную игру на большой сцене внутренней политики, — игру, закономерно приведшую к ослаблению, распаду и исчезновению некогда могущественнейшей Киевской Руси, — государства, с которым считались во всем средневековом мире, на Востоке и Западе, в Европе и Азии. Имя князя Юрия связано с началом «страшной» междоусобной войны между князьями — праправнуками и детьми праправнуков великого строителя Руси, святого равноапостольного и благоверного князя Владимира Святославича. Князья объединяются во взаимно враждебные союзы, целуют крест на верность друг другу, изменяют своим клятвам, переходят в стан своих недругов и вновь совершают клятвопреступления. Ими руководят честолюбивые амбиции и имущественные претензии, они следуют древнему родовому праву престолонаследия по старшинству и не могут разделиться справедливо, ибо род княжеский чрезвычайно умножился, а Киев и удельные владения еще в прежние времена не раз переходили из рук в руки.

В 1132 году умирает великий Киевский князь Мстислав Владимирович, старший брат Юрия Долгорукого. Его место занимает Ярополк, другой старший брат суздальского князя. Юрий появляется на юге и отнимает у своего племянника, Всеволода Мстиславича, Переяславль Русский. Ярополк Владимирович поддерживает Юрия, с его помощью изгоняет из Чернигова Всеволода Олеговича. Так начинается многолетняя война. Первоначально в сфере интересов Долгорукого находятся города, некогда принадлежавшие его отцу и деду. Он стремится вернуться с сурового севера на юг, из провинции в центр. Но ситуация все время меняется. В 1140 году умирает его союзник великий князь Ярополк, за ним в 1146 году умирает сменивший Ярополка в Киеве враг Юрия — Всеволод Олегович. Великий княжеский стол незаконно захватывает внук Владимира Мономаха Изяслав Мстиславич. Захват этот усугубляется насильственным пострижением законного наследника власти Игоря Олеговича и последующим его убийством (мученическая смерть князя-монаха в 1147 году почтена Русской Церковью: он причислен к лику святых (память 19 сентября по ст. ст.). За Игоря вступается новгород-северский князь Святослав Олегович и в связи

с этим заключает союз с Юрием Долгоруким против Изяслава. Теперь перед Юрием обозначается новая цель — великое киевское княжение. Именно в контексте этого нового витка междукняжеской борьбы и упоминается в летописи впервые Москва — как село, личная собственность, вотчина суздальского князя. По-видимому, это был промежуточный пункт, где он останавливался во время своих поездок из Суздаля на юг. «Приди ко мне, брате, в Москву», сохранила летопись адресованное Святославу Олеговичу приглашение Долгорукого. 4 апреля 1147 года, в пятницу на пятой неделе Великого Поста, накануне праздника Похвалы Богородицы, встреча союзников состоялась. Юрий дал дорогому гостю «обед силен» и скрепил дружбу с ним, просватав свою дочь за сына Святослава, Олега (кстати, другая его дочь была замужем за Галицким князем Ярославом Владимировичем Осмомыслом, отец которого, Владимирко Володаревич, оказывал весьма существенную помощь Юрию в его борьбе с Изяславом Мстиславичем).

Отношения между противоборствующими сторонами предельно обостряются в 1149 году. Изяслав захватывает Залесье вплоть до Ярославля. Суздальский князь вместе со Святославом Олеговичем и дружественными половцами выступает в ответный поход и, одержав под Переславлем сокрушительную победу над Изяславом, занимает великий княжеский стол в Киеве. Это первое княжение Долгорукого в Киеве было очень кратким. Изяслав призывает на помощь венгров и поляков и изгоняет Юрия из столицы. В начале 1150 года Юрий Владимирович вновь занимает Киев. И вскоре опять изгнан. Только смерть его противников — Изяслава Мстиславича (1154) и родного брата Вячеслава Владимировича (1155) — позволяет Юрию Долгорукому теперь уже мирным путем укрепиться на великом княжеском столе. Но власть его скоротечна. Юрий не популярен среди киевлян. В мае 1157 года на пиру у киевского боярина Петрилы он, вероятно, был отравлен. Смерть настигла его 15 мая. И уже на следующий день останки князя похоронили в Киевском Спасском монастыре на Берестовом поле. Тризну по нем киевляне справили не по-христиански: дворы его разграбили, суздальцев, которых он расселил по городам и селам вокруг Киева, перебили и «именье их» разорили и двор сына его Василька также опустошили. Так бесславно закончилось многолетнее стремление Долгорукого к своей отчине.

И все же «Степенная книга» называет его «истинным наследником отечеству Руськаго царствия». В чем же тут дело? Чтобы

понять это, вспомним о предках князя. Все они, по прямой линии, — и прапрадед Владимир Святославич, и прадед Ярослав Мудрый, и отец Владимир Мономах — были великими созидателями русского государства, в народной памяти они сохранились как идеальные образы государей. Созидательство их выражалось в единодержавной власти и законодательстве, которые обеспечили стране прежде всего мир внутренний и внешний и, соответственно, условия для экономического процветания. Созидательство их выражалось также в градостроительстве и храмоздательстве, в заботах о Церкви и культуре, что способствовало самоосознанию народом своей духовной силы и единства

В какой же мере Юрий Владимирович может быть сопоставим со своими выдающимися предками? Очевидно, автор «Степенной книги» воспринимал его как прямого наследника их дела. И мы согласимся с ним, несмотря на то, что жизнь Долгорукого подчинена была обстоятельствам, когда, по словам летописца, «начаша князи меж собою крамолу ковати» и говорить «се мое и то мое же». В самом деле, смолоду Юрию досталась безлюдная и неустроенная область верхней Волги, удел, политически подчиненный Киеву и экономически зависимый от отношений с пограничными более развитыми землями — Рязанской, Черниговской, Смоленской и Новгородской. Но именно под властью этого князя край постепенно преображается. Он строит здесь целый ряд городов: Кснятин под Калязиным, Переславль-Залесский, Юрьев Польской, Дмитров. В 1156 году, согласно летописи, князь Юрий «заложи град Москву», то есть окружил свое старое село деревянными стенами, превратив его в собственно город. Согласно В. Н. Татищеву, ко времени Долгорукого относится появление Городца на Волге, Костромы, Стародуба на Клязьме, Галича, Звенигорода, Вышгорода на Протве. Князь укреплял основанные им города, заселял их разным народом, причем не только русскими, но и булгарами, мордвой, даже венграми, давал поселянам «немалую ссуду». Новые города, таким образом, обязаны были Юрию своим политическим и экономическим существованием, они были подчинены ему как полновластному хозяину. И тут как раз четко наметился перелом в характере издревле сложившихся отношений между древнерусским городом и князем. В старой Руси городское население на вече призывало к себе того или иного князя и, если он был неугоден, изгоняло его. В Ростово-Суздальской земле, благодаря деятельности Юрия Долгорукого, положение изменилось: теперь князь не

был наемником, он был собственником, и только он решал, как быть городу и области в целом.

Созидая города, суздальский князь украшал их храмами, «многи церкви постави» и тем самым заботился о нравственном состоянии подвластного ему народа. Особенностью его храмоздательских трудов было то, что он возводил каменные храмы: во имя великомученика Георгия во Владимире, Москве и Юрьеве Польском, во имя Богоматери в Суздале (по свидетельству Киево-Печерского патерика эта церковь была построена «в меру» Успенской Киево-Печерской), во имя святых благоверных князей Бориса и Глеба на Кидекше, Спасские соборы в Суздале, Переславле Залесском, Киеве (в Спасском Берестовском монастыре). Это только те храмы, о причастности к появлению которых Долгорукого известно по источникам. Но, вероятно, на самом деле таких храмов было больше.

Лично князь Юрий Долгорукий, по-видимому, был благочестив. На это указывают не только его заботы об устроении мест для общественной молитвы. Имеются свидетельства летописи и о собственной молитвенности князя. В 1151 году, например, он, будучи в Переяславле Русском, в праздник святых Бориса и Глеба ходил на богомолье на реку Альту — место мученической смерти Бориса, где была Борисоглебская церковь. (Кстати, летописцы, вообще-то беспощадно отмечавшие случаи нарушения русскими князьями крестоцеловатьной клятвы, ни разу не сообщают подобного применительно к Юрию.) С Долгоруким связана история одной из древнейших русских святынь — чудотворной иконы Божией Матери «Пирогощей» (упоминаемой в «Слове о полку Игореве»). Во всяком случае, «Степенная книга» отмечает, что этот образ был принесен «от Царь-града» именно к нему, — можно думать, куплен или написан по его заказу. Князь Юрий не оставался безучастным и к проблемам внутренней жизни Русской Церкви. Так, в 1147 году по воле великого Киевского князя Изяслава Мстиславича митрополитом Киевским и всея Руси был избран и поставлен Климент Смолятич, русский по происхождению, «книжник и философ», какого «в Русской земле не бяшеть». При этом поставлении допущено было три канонических нарушения. Во-первых, в условиях, когда Русская Церковь находилась в юрисдикции Константинопольского Патриархата, то есть русский митрополит был в прямом подчинении у константинопольского патриарха, только последний обладал правом ставить, или посвящать, первоиерарха Русской Церкви. Однако Климент не получил необходимого благословения.

Вовторых, среди канонов Православной Церкви нет правила относительно архиерейского поставления на мощах святых и действительные факты подобной практики неизвестны. Тем не менее, Климент, во избежание патриаршего благословения, был посвящен в митрополита главою святого Климента, Папы Римского, обретенною некогда в Херсонесе святым Кириллом Философом и принесенною позднее в Киев святым Владимиром Равноапостольным. Наконец, Климент был «схимник», то есть имел самую высокую степень пострига, был монахом великого образа, а это как раз предполагало полное отречение от мира и исключало активное общественное служение, деятельное пастырское участие в делах мира и Церкви.

Таким образом, митрополичье поставление Климента Смолятича было незаконным. Это каноническое нарушение, кроме того, усугублялось нежеланием митрополита входить в общение с Константинополем, что, по существу, оказывалось расколом со Вселенской Церковью. Именно поэтому личность Климента вызывала разногласия в тогдашнем русском обществе. Например, из девяти или десяти русских архиереев трое открыто выступали против него. Митрополита не признавали в Новгородской, Смоленской и Ростовской епархиях. И наиболее твердым критиком Климента был новгородский архиепископ Нифонт, также русский по происхождению. Князь Юрий Долгорукий активно поддерживал последнего в этой его борьбе. Он с почетом принимает Нифонта у себя в Суздале (1148), затем освобождает его из заточения в Киево-Печерском монастыре, куда он за непоминание митрополита был отправлен Изяславом Мстиславичем (1149). Всякий раз, как Юрий занимал Киев, Климент Смолятич удалялся. Наконец, окончательно добившись великого княжения, Долгорукий в радости встретил в Киеве законного предстоятеля Русской Церкви, митрополита Константина, оказав ему достодолжные почести (1156). Так что объективно он выступал за единство во Вселенской Церкви и каноничность в жизни своей, поместной Русской Церкви.

О князе Юрии Долгоруком, помимо его поступков, можно судить и по тем людям, которые окружали его, с которыми он был в добрых отношениях или в родстве. Достаточно сказать, что многие из них прославились как угодники Божии и причислены Русской Православной Церковью к сонму святых. Это — святитель Нифонт, архиепископ Новгородский († 1156, память 21 апреля), святитель Константин, митрополит Киевский († 1159, 5 июня); это пятеро из двенадцати его

сыновей: святые благоверные князья Борис Туровский († 1159, 12 мая), Андрей Боголюбский († 1174, 29 июня) и Владимирские — Глеб († 1174, 20 июня), Михаил († 1174, 20 июня), Всеволод «Большое Гнездо» († 1212, 14 апреля); это наконец и два его внука святые благоверные князья Владимирские — Изяслав († 1164, 28 сентября) и Мстислав († 1172, 28 марта). И последнее. Юрий Долгорукий особенно памятен тем, что, будучи великим Киевским князем, стал родоначальником великих Московских князей, ибо правнук его святой благоверный великий князь Владимирский Александр Невский († 1263, 14 ноября) был отцом первого великого Московского князя Даниила (1265—1303). Много замечательных людей, служителей отечеству вышло из этого могучего рода. Их усилиями вокруг маленького городка на реке Москве объединились постепенно все разрозненные русские земли и образовалось огромное Российское государство. Правду говорили в древности: «от доброго корене благая леторасль». Несомненно, лик Юрия Владимировича Долгорукого прозревается ярче сквозь свет, исходящий от присных и единокровных его небесных молитвенников и земных трудников за Россию. Вот почему древнерусский писатель назвал этого князя «истинным наследником отечеству Русьскаго царствия».

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аарон (Арон), ветхозаветный персонаж 126, 175
Аввакум, протопоп, древнерусский писатель 265
Августин, иеромонах 22
Августин Блаженный, святой 227
Авель, ветхозаветный персонаж 127
Авирон, ветхозаветный персонаж 190
Авраам (Аврам), ветхозаветный персонаж 187
Авраамий Палицын, древн
писатель 246
Авраамий Смоленский, ру
святой 231
Адам Олеарий 259
Адам, ветхозаветный перс
85, 86, 185
Адриан II, папа Римский 2
Адрианова-Перетц В. П. 263
Азария (Озария), ветхозаветный персонаж 193
Акентьев К. К. 224
Александр Маврокордато 266
Александр Македонский 88
Александр Невский, князь Новгородский, русский святой 53—55, 280
Александр Пересвет, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 35, 61, 73, 82
Александров А. 92
Алексеев А. А. 198, 234, 235
Алексеев А. И. 244
Алексей Михайлович (Романов), царь Российский 242, 254—256, 260, 262, 265, 266
Алексей Романчуков, древнерусский писатель 253
Алексий (Алексей), архиепископ Новгородский 124
Алексий II, патриарх Московский и всея Руси 219
Алексий, митрополит Киевский и всея Руси, русский святой 77
Алексий Студит, патриарх Константинопольский 100, 180
Алпатов М. А. 17
Анания, апостол, новозаветный персонаж 96
Анания, ветхозаветный персонаж
Библиотекарь 200
Синайский, святой 90
(Римляныня),
обномученица 119
дочь Ярослава Мудрого
ндрий) Ольгердович,
аж «Сказания о Мамаевом побоище» 47, 48, 54, 88
Андрей Блаженный (Юродивый), святой 92, 95—97
Андрей Боголюбский, князь Владимиро-Суздальский, русский святой 93, 104, 111, 112, 113, 280
Андрей Большой, князь Угличский 182
Андрей Критский, святой 136, 140, 170, 175, 181—183, 185
Андрей Курбский, князь 252
Андрей Меньший, князь Вологодский 182
Андрей Рублев, русский иконописец, святой 94
Анисия Солунская, мученица 119
Анна, дочь Ярослава Мудрого 10
Анна, праведная, новозаветный персонаж 88, 104
Анна, супруга великого князя Киевского Владимира Святославича 118

Указатель имен

Аннушкин В. И. 251, 252
Антоний (Онтоний), имя в книжной записи 143, 144
Антоний, игумен, имя в книжной записи 145
Антонио Поссевино 249
Анхимюк Ю. В. 170, 173
Арес (Арна), персонаж античной мифологии 18
Арефа, мученик 56
Аристотель, древнегреческий философ 269
Аристофан, древнегреческий драматург 269
Арон, имя в помянной записи 126
Арсений (Арьсений), имя в помянной записи 126
Арсений (Лобовиков), иеромонах 121, 134, 137
Арсений Глухой, древнерусский писатель 246
Арсений Грек 254
Арсений Сатановский 254
Артемида (Артамъ), персонаж античной мифологии 18
Артемьева Т. В. 268
Арциховский А. В., персонаж античной мифологии 226
Аскольд, персонаж Повести временных лет 219
Атнан — персонаж «Мучения святого Климента» 18
Афанасий Александрийский (Великий), святой 117, 119, 249
Афанасий Высоцкий, русский святой 101
Афанасий, соучастник крещения руссов 205
Афанасий Лаврентьевич Ордин-Нащекин 256
Афина (Атина), персонаж античной мифологии 18
Афродита (Авфродитъ), персонаж античной мифологии 18
Ахав, ветхозаветный персонаж 192
Ахмат (Ахмет), хан Большой орды 52

Багина А. А. 9, 13
Баранкова Г. С. 79
Барбарин В. Ф. 244
Баренбаум И. Е. 250
Батый, хан монгольский 52, 57, 66
Беда Достопочтенный, святой 79
Белоброва О. А. 254, 256, 258, 271, 272
Белокуров С. А. 259
Беляев И., протоиерей 144
Беляева Н. П. 252
Бернштейн С. Б. 201
Бибиков М. В. 219
Бильбасов В. А. 201
Богданов А. П. 266
Бодянский О. [М.] 205
Бокачев Н. 229
Болеслав Храбрый, польский князь 24
Большаков В. П. 263
Борис Туровский, князь, русский святой 280
Борис, имя в помянной записи 126
Борис, князь, русский святой 11, 12, 14, 35, 36, 57, 58, 70, 75, 228, 278
Бренко, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 73
Брике Ш. М. 142, 152, 168
Брунов Н. И. 90
Бубнов Н. Ю. 256
Буланин Д. М. 245, 261, 272
Буланина Т. В. 272
Бурцов-Протопопов В. Ф. 251

Вальдемар, датский королевич 246
Ванеева Е. И. 88
Василий Блаженный, русский святой 90, 114
Василий (Василей) Великий, епископ Кесарийский, святой 55—58, 89, 107, 119, 125, 127, 129, 227
Василий II (Болгаробойца) 118

Василий Иванович III, великий князь Московский 107
Василий Македонянин, император Византийский 205
Василий Тупик, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 59
Василий Федоров, имя в книжной записи 144
Василий Юрьевич (Косой), князь 107
Вассиан Рыло, архиепископ Ростовский, древнерусский писатель, святой 52, 235, 236
Вацлав (Вячеслав), чешский князь, святой 211
Вейсман А. Д. 161
Венедикт, архимандрит 254
Вера, великомученица 117
Верещагин Е. М. 206, 209, 213
Виноградов В. П. 229
Владимир (Володимир) Андреевич, князь Серпуховской, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 35, 38—43, 46—49, 54, 65, 70, 73, 75
Владимир Андреевич, князь Старицкий 164
Владимир Мономах, великий князь Киевский, древнерусский писатель 13, 228, 274, 275, 277
Владимир Святославич, великий князь Киевский, русский святой 12, 13, 23, 51, 118, 221—225, 228, 275, 277, 279
Владимирко Володаревич, князь 276
Власий (Влас), имя в помянной записи 126
Вознесенская И. А. 271
Войцех, епископ Пражский, святой 211
Волков Л. В. 268, 270
Володина Т. В. 263
Володихин Д. М. 266
Воронин В. В. 93
Воронин Н. Н. 263
Воскресенский Г. А. 147, 148, 209
Востоков А. Х. 123, 124, 126, 127
Всеволод «Большое Гнездо», князь Владимирский, русский святой 280
Всеволод Мстиславич, князь 275
Всеволод Олегович, князь 275
Всеволод Ярославич, великий князь Киевский 224
Выжлецова Н. Е. 263
Вячеслав Владимирович, князь 276

Гавриил (Гаврел, Гаврил), архангел, библейский персонаж 173, 184
Гавриил Власий, митрополит Навпакта и Арты 255
Гаврила Тимофеев, имя в книжной записи 143
Гаврюшин Н. К. 235, 236, 252
Гален, античный медик 269
Гальченко М. Г. 159, 160, 163
Гардзанити Марчелло 30, 31
Гаудерих, епископ Веллетрийский 200
Геннадий, архиепископ Новгородский, русский святой 89, 150, 231—233, 235, 239
Георгиевский Г. П. 92
Георгий Победоносец, святой 14, 36, 117, 119, 278
Георгий, митрополит Киевский 21
Герман, патриарх Константинопольский, святой 138
Гермес (Ермия) 18
Гермоген, патриарх Московский и всея Руси, святой 247
Геродот 269
Гиппиус А. А. 226
Гиппократ 269
Гладкова О. В. 18
Глеб, князь Владимирский, русский святой 280
Глеб, сын Владимира Святославича, русский святой 11, 12, 14, 35, 36, 57, 58, 70, 75, 228, 278
Глеб, имя в помянной записи 126

Гнутова С. В. 225
Годунов Борис Федорович, царь Российский 240, 249
Голиаф (Голиад), ветхозаветный персонаж 53
Голицын В. В., князь 267
Голубев М. А. 257
Голубинский Е. Е. 93, 137, 180, 223, 224
Голубцов А. П. 180, 246, 252
Гомер, легендарный создатель античного эпоса 214, 269
Гордиенко Э. А. 93
Гордий, мученик, святой 146
Горский А. В. 12, 97, 99, 101, 123, 124, 127, 128, 176, 183, 261, 270
Григорий (Григорей), персонаж Послания Климента Смолятича Фоме 226
Григорий (Григорей) Якунович, посадник Новгородский 105
Григорий XIII, папа Римский 249
Григорий Богослов (Назианзин), святой 89, 269
Григорий Великий (Двоеслов), святой 125, 127
Грихин В. А. 235
Громов М. Н. 229, 231, 238
Гусева А. А. 251
Гуцуляк О. 94

Давид, имя в помянной записи 126
Давид, пророк, ветхозаветный персонаж 53, 54
Дамаскин Птицкий 255
Дамаскин, инок, древнерусский книжник 258
Даниил Александрович, князь Московский, русский святой 280
Даниил Заточник, древнерусский писатель 228
Даниил, митрополит Московский и всея Руси, древнерусский писатель 244
Даниил, пророк, ветхозаветный персонаж 80
Данила Филиппов, древнерусский вольнодумец 244
Даниленко Борис, протоиерей 257
Дарий, царь Персидский 73
Дафан, ветхозаветный персонаж 190
Дебольский Г. С. 86
Демид Крук, имя в книжной записи 143
Демин А. С. 23—26, 235, 246
Демин И. 104
Демосфен, античный оратор 269
Димитрий Солунский, святой 36, 144
Димитрий, митрополит Ростовский, древнерусский писатель, святой 272
Димитрий Хоматиан 200
Диодор Сицилийский, античный писатель 269
Дионисий Ареопагит, святой 227
Дионисий Радонежский, русский святой 242, 246
Дионисий (Шленов), иеромонах 220
Дир, персонаж Повести временных лет 219
Дмитриев Л. А. 12, 28, 29, 31, 32, 39
Дмитриевский А. А. 100, 103, 247
Дмитриева Р. П. 91
Дмитрий (Боброк) Волынец, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 35, 38, 50, 73, 82
Дмитрий Герасимов, древнерусский писатель 89
Дмитрий (Дмитрей, Димитрий) Иванович, великий князь Московский (Донской), русский святой 29, 34, 35, 39—49, 51—56, 58—62, 64, 65, 67, 68, 70, 72—76, 82—87, 91, 137, 234
Дмитрий Ольгердович, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 88
Дмитрий Траханиот, древнерусский писатель 89
Доброклонский А. П 240, 246

Добрянский Ф. [Н.] 98
Домнин Солунский, святой 96
Дон Ансельм Бандури 204
Досифей, патриарх Иерусалимский 267, 271
Дружина Григорьев Ваулицын, имя в книжной записи 143
Дружинин В. Г. 234
Дубровский П. П. 106, 107
Дуйчев И. 201
Дьяконов И. В. 222

Евгений IV, папа Римский 20
Евгения Римская, преподобномученица 116, 117, 119, 150, 159
Евдокия, великая княгиня, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище», святая 44, 46, 64, 76
Евмений (Еумений), персонаж Повести о новгородском белом клобуке 162
Евсевий Кесарийский 145
Евсеев И. Е. 235
Евфимий Чудовской, инок, древнерусский книжник 258, 265
Евфимий, патриарх Болгарский (Тырновский) 120, 139
Евфросин, древнерусский книжник 235
Езекия, царь Иудейский, ветхозаветный персонаж 53, 54
Екатерина II, императрица Российская 105, 144, 230
Елена, царица Константинопольская, святая 87
Ель-Массуди, арабский писатель 205
Епифаний Премудрый, древнерусский писатель 230, 234, 235
Епифаний Славинецкий, древнерусский книжник 255, 257, 258, 265
Епифаний (Епифан), последователь Андрея Блаженного 95
Епифимий, имя в помянной записи 126
Еремин И. П. 263
Еремия, имя в помянной записи 126
Ермолай Еразм (Прегрешный), древнерусский писатель 85, 91, 237
Ермолай, инок Троице-Сергиева монастыря, древнерусский книжник 250
Ефрем, ветхозаветный персонаж 190
Ефрем, имя в помянной записи 126

Жмакин В. [И.] 244
Жуковская Л. П. 10, 11, 116—121, 150, 159—163, 167
Жучкова И. Л. 151—153, 157, 159, 167, 169

Зализняк А. А. 226
Зарубин Н. Н. 229
Зверинский В. В. 105, 107, 109, 110, 112, 137, 144, 145, 230
Зеньковский С. [А.] 263
Зиборов В. К. 254, 255, 272
Зимин А. А. 39
Зиновий Отенский, древнерусский писатель 91, 237
Змеев В. А. 239
Зоровавель, ветхозаветный персонаж 27
Зосима, епископ Черниговский 254
Зубов В. П. 227

Иаков, апостол, новозаветный персонаж 106, 111, 127
Иаков, древнерусский писатель 228
Иаков, патриарх, ветхозаветный персонаж 53, 54
Иафет (Офет), ветхозаветный персонаж 187
Ибн-ель-Недим, арабский писатель 205
Ибн-Фадлан, Ахмад, арабский писатель 205

Иван (Иоанн) Васильевич III, великий князь Московский 29, 31, 52, 107
Иван (Иоанн) Васильевич IV (Грозный), царь Московский 102, 164
Иван Гаврилович Коломенский 164
Иван Данилович Калита, князь Московский 44
Иван Дмитров Влазен, имя в книжной записи 143
Иван Иванов Ушаков, имя в книжной записи 143
Иван Иванов, имя в книжной записи 144
Иван Каплух, имя в книжной записи 143
Иван Кущник, имя в помянной записи 126
Иван Наседка, древнерусский писатель 246, 247, 251, 253
Иван Неронов 265
Иван Озеров 258
Иван, поп, автор записи 144
Иван Федоров, первопечатник 166
Иван Федорович Волошенинов, певчий 262
Иван Хворостинин, древнерусский писатель 245, 252
Иван Шматковский, протопоп 261
Иванов А. И. 238
Иванов В. В. 166
Иванов С. А. 200
Иванова Т. А. 204
Игнатий Алексеев сын Кучкин 240
Игнатий, имя в книжной записи 143
Игорь Олегович, князь, русский святой 275
Игорь, великий князь Киевский 220
Игорь, князь Новгород-Северский 17
Иезекииль, пророк, ветхозаветный персонаж 83
Иеремия (Еремий), имя в помянной записи 126
Иеремия II, патриарх Константинопольский 249
Иеремия (Еремей), пророк, ветхозаветный персонаж 193
Иероним Блаженный, епископ Стридонский 205, 210
Изяслав Мстиславич, князь 275, 276, 278, 279
Изяслав, князь Владимирский, русский святой 280
Иларий (Москвин), иеромонах 98, 121, 134, 137
Иларион, митрополит Киевский, древнерусский писатель 12, 14, 24, 25, 229, 235
Илия, пророк, ветхозаветный персонаж 192, 193
Ильинский Г. А. 201
Индрик — персонаж «Повести о новгородском белом клобуке» 19
Иннокентий IV, папа Римский 205
Иоаким (Акым), епископ Новгородский 124
Иоаким, патриарх Московский и всея Руси 266, 267, 269, 270
Иоаким, праведный, новозаветный персонаж 104
Иоанн, архиепископ Новгородский, русский святой 103, 111
Иоанн Богослов, апостол и евангелист, святой 80, 89, 99, 114, 142, 146, 208, 219, 260
Иоанн VIII, папа Римский 201
Иоанн Грамматик, патриарх Константинопольский 202
Иоанн Дамаскин, святой 90, 138, 252, 269
Иоанн (Иван) Златоуст, святой 90, 107, 123, 127, 129, 131, 269
Иоанн Лествичник, святой 90
Иоанн Милютин, древнерусский книжник 253
Иоанн Предтеча, пророк 114
Иоанн Схоластик, византийский канонист 209

Иоанн Экзарх Болгарский, славянский писатель 79, 211
Иоанникий Лихуд, основатель Славяно-греко-латинской академии 271
Иоасаф II, патриарх Московский и всея Руси 260, 261
Иоасаф I, патриарх Московский и всея Руси 250
Иов, митрополит Новгородский 272
Иона, архиепископ Новгородский, русский святой 106
Иосиф Аримафейский, новозаветный персонаж 177
Иосиф Волоцкий, древнерусский писатель, святой 89, 90, 237
Иосиф Прекрасный, ветхозаветный персонаж 187, 189
Иосиф, протосинкелл Александрийского патриарха 254
Иосиф, инок Герасимо-Болдинского монастыря, древнерусский писатель 237
Иосиф, патриарх Московский и всея Руси, древнерусский писатель 244, 250, 251, 254, 259
Ипполит Римский, святой 146
Ирина Михайловна (Романова), царевна 246
Ириней Лионский, святой 80
Ирод, новозаветный персонаж 194
Иродиада, новозаветный перснаж 194
Исав, ветхозаветный персонаж 153
Исайя, имя в помянной записи 126
Исайя, пророк, ветхозаветный персонаж 134
Исаченко-Лисовая Т. А. 258
Истрин В. А. 205—207

Кавельмахер В. В. 110
Каган М. Д. 235
Казакова Н. А. 17, 89, 244
Калиганов И. И. 211
Камчатнов А. М. 251
Каптерев Н. Ф. 242, 255, 257, 259, 264, 266, 269
Каптерев П. Ф. 224, 232, 243
Карамзин Н. М. 31
Каринский Н. 231
Карион Истомин 167
Карл II Лысый, император Римской империи и король Франции 200
Карпиан, адресат послания Евсевия Кесарийского 145
Карпов Ф. И., окольничий 238
Карский Е. Ф. 164
Карташев А. В. 15, 225, 227, 245, 247
Кашкин Н. Н. 256
Кий, персонаж Повести временных лет 219
Ким С. 220
Киприан (Киприян), митрополит Киевский и всея Руси, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище», русский святой 42, 43, 45, 54—58, 67, 75, 85,88, 120, 128
Кирик Новгородец, древнерусский писатель 227
Кирилл Александрийский, святой 117, 119
Кирилл Каппадокийский, святой 205
Кирилл Лукарис, патриарх Константинопольский 249
Кирилл Транквиллион 246
Кирилл Туровский, древнерусский писатель 228
Кирилл (Константин Философ), просветитель славян, святой 199—202, 204, 206—217, 219, 220, 279
Кирмагова А. 201
Киселева М. С. 237, 258, 264
Клавдий Птолемей, ученый античности 269
Клебанов А. И. 244
Клепиков С. А. 173
Климент Охридский (Словенский), святой 200, 211, 214

Климент Смолятич, митрополит Киевский и всея Руси, древнерусский писатель 226, 227, 228, 278, 279
Климент, папа Римский, святой 18, 200, 202, 279
Клосс Б. М. 32, 33
Кобяк Н. А. 232
Ковтун Л. С. 250
Кожинов В. В. 234
Козлов Н. С. 238
Колесов В. В. 166
Кондратьев И. К. 107, 108
Конрад Буссов 240
Константин V, Копроним, император Византийский 210
Константин Багрянородный, император Византийский 205
Константин Великий, император Византийский 55, 82, 87, 222
Константин Всеволодович, князь Ростовский 229
Константин Преславский, славянский писатель 211
Константин, митрополит Киевский и всея Руси, русский святой 279
Концевич И. М. 246
Коровин В. И. 30
Королюк В. Д. 202
Корсакова В. 265
Костомаров Н. И. 151
Котляр Н. Ф. 219
Крылов И. А. 214
Кудрявцев И. М. 130
Кузнецов Б. 241
Кузьмин А. Г. 10
Кузьминова Е. А. 251
Кулешене Э. 98
Курбский А. М., князь 238
Кусков В. В. 29, 226, 227
Кучкин В. А. 31, 32

Лаврентий Зизаний 250, 251
Лаврентьев А. В. 262
Лавров П. А. 201, 204, 205, 207, 208, 209, 215
Лавровский Н. А. 223
Лазарев В. Н. 93
Лазарь, нищий, новозаветный персонаж 139
Лазарь (Лазорь) Четверодневный, святой, новозаветный персонаж 176
Лазарь (Лазорь), житель Великого Новгорода 111
Лебедев А. П. 22
Лебедев Н. А. 224
Лев III, Исавр, император Византийский 209
Левочкин И. В. 9
Леон-Дюфур К. 80
Леонид (Кавелин), архимандрит 101, 205
Леонтий (Козлов), иеромонах 220
Леонтий (Лебединский), митрополит Московский 234
Леонтьев А. А. 224
Лжедимитрий I 245
Лисицын М. [А.], протоиерей 99
Лихачев Д. С. 212, 217, 252
Лихачев Н. П. 141, 152, 168
Лихачева О. П. 28
Лобачев С. В. 255
Лобачевский Н. И. 101
Ломоносов М. В. 226, 235
Лопарев Х. [М.] 31, 237
Лопухин А. П. 80, 83, 84
Лосева О. В. 10, 83, 95, 96, 98, 215
Лот, ветхозаветный персонаж 187
Лука Жидята, епископ Новгородский14 14
Лука, апостол и евангелист, святой 43
Лукичев М. П. 260
Лукьян Голосов 258
Луппов С. П. 222
Лурье Я. С. 89, 244
Люстров М. Ю. 152

Мавродин В. В. 219
Мазурин Ф. Ф. 151
Майков В. В. 166
Майков Л. Н. 31
Майкова К. А. 123, 127
Макарий (Булгаков), митрополит Московский 137, 223, 242, 250, 255, 257
Макарий (Веретенников), игумен 236
Макарий (Миролюбов), архимандрит 106, 109, 111, 112
Макарий, игумен, имя в книжной записи 143, 144
Макарий, митрополит Московский и всея Руси, святой 236, 237
Макарий, патриарх Антиохийский 249
Максенций 87
Максим Грек, древнерусский писатель, святой 237, 238, 242, 251
Максим Исповедник, святой 90
Максимович К. А. 209
Малинин В. [Н.] 20
Мамай, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 29, 31, 35, 36, 40—43, 45—47, 49, 51, 52, 54, 56—60, 63—67, 76, 82, 83, 85, 86, 91
Мамертин (Мертин), епарх — персонаж «Мучения святого Климента» 18
Манассия (Манасия), ветхозаветный персонаж 192
Манолакис Касторианос 267
Мансветов И. Д. 99—102, 181, 182, 247, 248
Мануил Григорьев Миндилинский 270
Манушина Т. Н. 134
Мария Египетская, святая 136, 139, 183
Мария, новозаветный персонаж, святая 176
Марк Эфесский, святой 20
Марк, апостол и евангелист, святой 99, 142, 146, 147
Марфа, новозаветный персонаж, святая 176
Матвеев А. С. 256
Матвеева Е. Н. 254, 255
Матвей Шаум 249
Матфей, апостол и евангелист, святой 99
Матфей, имя в помянной записи 126
Медведева Е. С. 93
Медост, имя в помянной записи 126
Медынский Е. Н. 243
Медынцева А. А. 225
Мезенцева А. М. 141
Мелетий Пигас, патриарх Александрийский 249
Мелетий Сириг 254
Мелетий Смотрицкий, древнерусский писатель 167, 251, 272
Мельников Г. П. 203, 210, 211, 229
Меркурий (Меркурей) Кесарийский, воин, святой 56—58, 75
Месроп Маштоц, армянский просветитель 210
Мефодий, просветитель славян, святой 199—202, 206—217, 219, 220
Микешин М. И. 258
Микула Васильевич, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 73
Милов Л. В. 210
Мильков В. В. 234
Миляева Л. С. 94
Мингалев В. С. 31
Миндич Д. А. 264
Миров А. 104
Миронова Т. Л. 9, 13
Миропольский С. И. 224
Мисаил, ветхозаветный персонаж 193
Митрофан, епископ Коломенский 32
Михаил III, император Византийский 199, 207

Михаил Злобин, древнерусский писатель 253
Михаил Зовийский, святой 96
Михаил Керуларий, патриарх Константинопольский 22
Михаил Рогов, справщик Московского печатного двора 251
Михаил Синкел 161
Михаил Федорович (Романов), царь Российский 240, 241, 254
Михаил, архистратиг, библейский персонаж 36, 43, 44, 76
Михаил, имя в помянной записи 126
Михаил, князь Владимирский, русский святой 280
Модзалевский Б. Л. 256
Можаева И. Е. 201
Моисей Мурин, святой 146
Моисей, архиепископ Новгородский, русский святой 124, 126, 140
Моисей, игумен Выдубицкого монастыря, древнерусский писатель 228
Моисей, имя в помянной записи 126
Моисей, пророк, ветхозаветный персонаж 21, 22, 53, 54, 80, 84, 87
Момина М. А. 134, 138, 139, 174, 184
Мордовцев Д. 250
Морозов Б. И., боярин 256, 257
Морозов Б. Н. 152
Морозов В. В. 236
Морозова Л. Е. 245
Мошин В. А. 118
Мошкова Л. В. 152
Мстислав Владимирович, великий князь Киевский 275
Мстислав, князь Владимирский, русский святой 280
Мусин-Пушкин И. А., начальник Монастырского приказа 272
Мухин А. 104

Навуходоносор, царь Вавилонский, ветхозаветный персонаж 52
Назаревский А. А. 151
Назаренко А. В. 93, 219, 221
Накорякова К. М. 248
Невоструев К. И. 97, 99, 101, 123, 124, 127, 128, 176, 183
Нерув, царь — персонаж «Мучения святаго Климента» 18
Нестор Летописец, древнерусский писатель 228
Никифорова А. Ю. 113
Никодим, епископ Далматинско-Истринский 22
Никодим, новозаветный персонаж 177
Никодим (Ротов), митрополит 199
Николаева С. В. 134
Николай Головин, выпускник Типографской школы 271
Николай Мирликийский, святой 143
Николай (Павлык), игумен 97
Никольский Н. К. 106
Никон, патриарх Московский и всея Руси 134, 242, 256, 259, 260, 261, 265, 266
Нил Курлятев, инок Троице-Сергиева монастыря 250
Нил Сорский, древнерусский писатель, святой 238
Нифонт, архиепископ Новгородский, русский святой 279
Ной, патриарх, ветхозаветный персонаж 80
Ностасья (Анастасия Узорешительница), великомученица 111

Олег Святославич, князь Тмутараканский 274
Олег, князь Рязанский, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 40, 42, 52, 64, 66
Олоний (Щил), монах 105
Ольга, княгиня Киевская, русская святая 216, 220, 221

Ольгерд, великий князь Литовский, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 42, 52, 64, 66
Олькса (Алексей) Сбысловец, житель Великого Новгорода 111
Оминь, имя в помянной записи 126
Оргиш В. П. 219
Ордин-Нащекин А. Л. 256
Ослябя, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 82
Остромир, новгородский посадник 229
Остроумов М. А. 92, 93

Павлов А. С. 209
Паисий Лигарид, митрополит Газзский 249
Паисий, патриарх Александрийский 249, 260
Паисий, патриарх Иерусалимский 254
Памва Берында 167
Панченко А. М. 253, 255, 258, 263
Параскева Пятница, святая 107
Параскева Ржевская, русская святая 107
Паунова А. 201
Пахомий Левоно(в), имя в книжной записи 138
Пахомий Логофет, древнерусский писатель 113, 114
Пентковский А. М. 99, 100, 180—182
Перфилка Зеркальников 257
Перцев Н. В. 94
Петр Великий, император Российский 236, 256, 272
Петр Могила, митрополит Киевский 243, 254
Петр Самсонов, древнерусский писатель 253
Петр, апостол, новозаветный персонаж, святой 79, 186
Петр, митрополит Киевский и всея Руси, русский святой 43, 44, 69, 70, 76, 82, 88, 89
Петр, патриарх Антиохийский 22
Петрила, киевский боярин 276
Петров А. Е. 30, 31, 89
Петров Д. А. 112
Петрухин В. Я. 203
Пивоварова Н. В. 113
Пилат, новозаветный персонаж 117
Пиндар, античный поэт 269
Пифагор, античный философ 269
Платон, античный философ 269
Платонов В. Г. 109
Платонов С. Ф. 237, 240
Плюханова М. Б. 93
Погодин М. П. 168, 200
Подскальски Г. 224
Половцов А. А. 229, 247, 265
Поляков Ф. Б. 234
Полянский С. 234
Понырко Н. В. 235, 253
Попов А. Н. 22, 161, 237
Попов Г. О. 24
Попруженко М. 201
Поснов М. Э. 22
Правдолюбов С., протодиакон 182
Приселков М. Д. 221
Прозоров В. 200
Прозоровский Д. И. 229
Прохор, старец, имя в книжной записи 143, 144
Пуцко В. Г. 94, 112
Пушкин А. С. 214
Пьянков А. П. 219

Рамазанова Д. Н. 271
Ратшин А. 145
Ремнева М. Л. 251
Ржига В. Ф. 85
Робинсон А. Н. 29
Ровоам, ветхозаветный персонаж 192
Рогачевская Е. Б. 18
Рогов А. И. 10, 11, 266
Рождественская М. В. 235
Рождественская Т. В. 225
Розов Н. Н. 125, 151

Роман I Лакапен, император Византийский 220
Роман Сладкопевец, святой 96
Романова А. А. 245
Романски Ст. 201
Ромодановская Е. К. 256
Ростислав, князь Моравский 207
Ртищев Ф. М., окольничий 256—258, 265
Рудаков В. Н. 37
Румянцев Н. П. 32, 101, 123, 127, 131
Румянцева В. С. 257
Рыбаков Б. А. 219, 225
Рюрик, персонаж «Повести временных лет» 219
Рязановский В. А. 224

Савва (Сава), имя в помянной записи 126
Савва Вишерский, русский святой 106
Савватий, инок, древнерусский писатель 253
Сазонова Л. И. 251, 263
Салмина М. А. 31, 32
Самодурова З. Г. 225
Сапунов Б. В. 222, 226, 229
Сараффия (Сарьфия), ветхозаветный персонаж 192
Сатклифф Бенжамен 226
Святополк Окаянный, князь Киевский 53, 54, 64, 222
Святослав Олегович, князь 274—276
Святослав Ярославич, великий князь Киевский 212, 227
Севаст Киминитис 266, 269
Седов В. В. 203, 219, 222
Седова Р. А. 88
Семен (Сменъ) Климович, житель Великого Новгорода 105
Семен Борисович, князь Суздальский 163
Семен Мелик, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 63, 73
Семенова Е. П. 245
Серапион, архиепископ Новгородский, русский святой 153
Сергий (Спасский), архиепископ Владимирский 57, 92, 118, 146, 215
Сергий Радонежский, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище», русский святой 39, 40, 42, 44, 47, 49, 50, 59, 60, 61, 62, 67, 70, 75, 76, 82, 83, 85, 137, 234, 235
Серегина А. Ю. 200
Серегина Н. С. 92, 97
Сильвестр Коссов, митрополит Киевский 254
Сильвестр Медведев, древнерусский писатель 258, 265
Сильвестр, патриарх Александрийский 249
Сильвестр, протопоп Благовещенского собора 238
Симеон Иванович Гордый, князь Московский 44
Симеон Полоцкий, древнерусский писатель 258, 261, 265
Симеон Суздальский, древнерусский писатель 20, 25
Симеон, царь Болгарский 211, 212
Симон Азарьин, древнерусский писатель 246
Симон, митрополит Московский и всея Руси 231
Симонии П. 172
*Симонов Р. А.*38, 227
Син — персонаж «Мучения святаго Климента» 18
Скрынников Р. Г. 31, 240
Сменцовский М. 249, 255, 259, 265
Смирнов П., священник 266
Смирнова Э. С. 93, 94
Смолич И. К. 248
Снегирев И. М. 108
Соболевский А. И. 118—120, 159, 164, 238
Соловьев С. М. 240
Солодкин Я. Г. 245

Соломония (в иночестве София) Сабурова, великая княгиня 107
София (Софья), имя в помянной записи 126
Софокл, античный драматург 269
Софроний Лихуд, основатель Славяно-греко-латинской академии 271
Спасский Ф. Г. 93, 113
Сперанский М. Н. 120, 227
Срезневский И. И. 24, 113, 119, 209
Степанов Ю. С. 206
Стефан V, папа Римский 201, 210
Стефан Вонифатьев, протопоп Благовещенского собора 256, 265
Стефан Горчак, древнерусский писатель 253
Стефан Новосельский, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 71
Стефан Пермский, русский святой 230, 234
Стефан Яворский 272
Стефанович П. С. 223
Строев П. [М.] 145
Струменский М. 170
Сытин П. В. 107

Тарабасова Н. И. 158, 161, 162
Татищев В. Н. 277
Тахиаос А.-Э. Н. 202, 220
Творогов О. В. 228, 234
Тимофей Грек, инок Чудова монастыря, основатель Типографской школы 266—273
Тит, император Римский 52
Титмар, епископ Мерзебургский, немецкий хронист 205, 222
Тихомиров М. Н. 29, 210, 226
Тихон (Зайцев), игумен 220
Тихон (Тихан), имя в книжной записи 126
Тихонов Л. Н. 271
Тихонравов Н. С. 234
Толстой М. [В.], граф 111
Толстой Н. И. 203
Топоров В. Н. 209
Тохтамыш, хан Золотой орды 65
Трофимова Н. В. 30, 58
Трубачев О. Н. 203, 209
Туницкий Н. Л. 200
Турилов А. А. 200
Тучков-Морозов В. М., боярин 238

Ужанков А. Н. 229
Ульфила, епископ готов 210
Ундольский В. М. 32—34, 38—60
Успенский Б. А. 159, 162, 163, 166, 234

Фасмер М. 203
Федор Полетаев Герасимов, выпускник Типографской школы 271
Федор Поликарпов, выпускник Типографской школы 167, 272
Федор Сабур, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 71
Федор, имя в помянной записи 126
Федот Агеев, выпускник Типографской школы 272
Феодор (Федор) Алексеевич (Романов), царь Российский 261, 265, 267, 269
Феодор Тирон, святой 175
Феодосий Печерский, русский святой 19, 21, 22, 228, 231
Феофан Начертанный, святой 138, 139
Феофан, митрополит Палеопатрасский 249, 254
Феофилакт Болгарский, архиепископ Охридский, святой 145, 200
Фет Е. А. 118
Филарет, патриарх Московский и всея Руси 245, 250, 254
Филипп Меланхтон 252
Филипповский Г. Ю. 93
Филофей, старец Елеазарова монастыря, древнерусский писатель 20, 90, 236

Флоровский Г., протоиерей 254, 263
Флоря Б. Н. 200, 202
Фома Кацебей, персонаж «Сказания о Мамаевом побоище» 50, 53
Фома, апостол, новозаветный персонаж, святой 79, 177
Фома, смоленский священник 226, 228
Фонкич Б. Л. 255, 260, 261, 267—271
Формос, папа Римский, персонаж «Повести о новгородском белом клобуке» 160
Фотий, патриарх Константинопольский 199, 204, 214, 219
Фроянов И. Я. 219

Хабургаев Г. А. 207, 211
Хавский П. [В.] 108
Харлампович К. В. 242, 257, 261
Хитрово Б. М., боярин 261
Хмыров М. Д. 224
Хорошев А. С. 12
Храбр, славянский писатель 204
Хронос (Кронъ), персонаж античной мифологии 18

Цветаев Д. В. 249
Цукерман К. 219
Цуркан Р. К. 235

Челышев Е. П. 257
Черепнин Л. В. 154—157
Черный В. Д. 70, 246
Чистякова М. В. 96
Членова Л. Г. 94

Шалина И. А. 92
Шамбинаго С. К. 31, 33
Шахматов А. А. 31
Шаховской С. И., князь, древнерусский писатель 252
Шилов А. 247
Шляпкин И. А. 155, 170, 237
Шульгина Э. В. 154, 158

Щепкин В. Н. 135, 153—155, 157

Эзоп, античный баснописец 269
Экономцев И. Н. 248, 249, 255, 259, 267, 270
Эрик Эриксон, король Шведский 54
Эсхил, античный драматург 269

Ювеналий (Увеналий), персонаж Повести о новгородском белом клобуке 162
Юлиан (Ульян) Отступник, император Римский 56—58, 75
Юрий (Юрьгий), имя в помянной записи 126
Юрий Долгорукий, князь Ростово-Суздальский 274—280
Юрий Иванович, князь Дмитровский 163
Юсов И. Е. 93, 97
Юстиниан I (Великий), император Византийский 56

Ягайло, великий князь Литовский 64
Ягич И. В. 205, 216, 217
Янин В. Л. 226, 231
Ярополк Владимирович, князь 275
Ярослав Владимирович Осмомысл, князь 276
Ярослав Мудрый, великий Киевский князь 10—15, 53—55, 117, 225, 263, 277

Devos P. 200
Koukoulés Ph. 227
Roche P. 248

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

АН СССР — Академия наук СССР
АПН — Академия педагогических наук
БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси
ВВ — Византийский временник
ВМЧ — Великие Минеи Чети
ГАСК — Государственная академия славянской культуры
ГИМ — Государственный исторический музей
ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения
ИМЛИ РАН — Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук
ИОРЯС АН — Императорское отделение русского языка и словесности Академии Наук
ЛГУ — Ленинградский государственный университет
МГИАИ — Московский государственный историко-архивный институт
МГПИ — Московский государственный педагогический институт
МГУ — Московский Государственный университет
МДА — Московская духовная академия
ОЛДП — Общество любителей древней письменности
ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей
РГАДА — Российский государственный архив древних актов
РГБ — Российская Государственная библиотека
РНБ — Российская национальная библиотека
СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси
СОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы
ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских

Владимир Михайлович Кириллин

О КНИЖНОСТИ, ЛИТЕРАТУРЕ, ОБРАЗЕ ЖИЗНИ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Корректор Л. Голунова
Оригинал-макет подготовлен И. Богатыревой
Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Подписано в печать 24.03.2013. Формат 60×90 $^{1}/_{16}$.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Times.
Усл. печ. л. 18,5. Тираж 300. Заказ № 1233

Издательский дом ЯСК, издательство «Глобал Ком».
№ госрегистрации 5087746245428.
Phone: **959-52-60** E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru, http://www.lrc-lib.ru**

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87

Оптовая и розничная тел.: (499реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: 8-499-255-77-57,) 793-57-01, e-mail: gnosis@pochta.ru
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).
Адрес: Москва, ул. Бутлерова, д. 17 «Б», офис 313

Владимир Михайлович Кириллин родился в Москве. В 1981 г. закончил филологический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова. В 1988 г. защитил кандидатскую диссертацию, в 2001 г. стал доктором филологических наук. Сфера профессиональных интересов — русская средневековая литература и книжность, в частности палеография, текстология, поэтика, семантика. С 1988 г. начал работать по специальности в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, а с 1991 г. — в штате Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, в настоящий момент — ведущий научный сотрудник Отдела древних славянских литератур. Преподает: в Московской духовной академии (Сергиев Посад) — курсы по истории древнерусской литературы, истории Русской Православной Церкви, агиографии; на факультете МАСС МЕДИА Московского государственного университета культуры и искусств — курсы по древнерусской литературе и русской литературе XVIII в. Член редколлегии журнала «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». Автор более 130 научных и научно-популярных работ, в том числе четырех монографий: «Символика чисел в литературе Древней Руси. XI—XVI века» (СПб.: Алетейя, 2000); «Таинственная поэтика “Сказания о Мамаевом побоище”» (М.: Языки славянской культуры, 2007); «Сказание о Тихвинской иконе Богоматери “Одигитрия”. Литературная история памятника до XVII века. Его содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты» (М.: Языки славянской культуры, 2007); «Слово похвально на святый Покров Пречистыя Богородица и Приснодевы Мариа» / Подгот. текста, пер., коммент., исслед. (Москва; Брюссель: Conference Sainte Trinity du Patriarcate de Moscou ASBL, Свято-Екатерининский мужской монастырь, 2012), а также сборника статей «Очерки о литературе Древней Руси. Материалы для истории русской патрологии и агиографии» (Сергиев Посад: Изд-во Московской духовной академии, 2012).

ТСПМ 070 С А
Библио-Глобус
ООО "Беркут"
г. Челябинск, Молодогвардейцев, 16. Тел. (351) 799-22-05.
КТК:
9 785955 106489
Кириллин В.М. О книжност
Цена: 549.00