studia litterarum

p-ISSN 2500-4247
e-ISSN 2541-8564

Институт мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук

том 11 #1
2026

Мировая литература
Русская литература
Фольклористика
Текстология. Источниковедение. Публикации

Федеральное
государственное
бюджетное
учреждение
науки

Институт мировой литературы имени А.М. Горького

Российской академии наук

том 11 #1
2026

Москва

studia litterarum

Studia Litterarum
Литературные исследования
Научный журнал
Издается с 2016 года

Studia Litterarum:

Науч. журн. — 2026.
–Т. 11, № 1. — М.:
ИМЛИ РАН, 2025.
– 344 с.

Academic journal. — 2026.
– Vol. 11, no 1. — Moscow,
IWL RAS Publ., 2025.
– 344 p.

Включен
в Перечень рецензируемых научных изданий
ВАК РФ

Indexed:
Scopus, WoS (ESCI)

Журнал
зарегистрирован
в Федеральной службе
по надзору
в сфере связи и массовых
коммуникаций
Свидетельство
о регистрации
ПИ № ФС 77 — 66625
от 27 июля 2016 г.

ISSN 2500-4247 (Print)
ISSN 2541-8564 (Online)

Адрес редакции:
121069 г. Москва,
ул. Поварская,
д. 25А, стр. 1

Телефон:
+7 (495) 690-50-30
E-mail: stud-lit@mail.ru
www.studlit.ru

The journal
is registered
at the Federal Service
for Supervision
of Media and
Mass Communications
Registration Certificate
PE № FS 77 — 66625,
July 27, 2016

ISSN 2500-4247 (Print)
ISSN 2541-8564 (Online)

Address of the Editorial Department:
Povarskaya St., 25A, bld. 1,
121069 Moscow

Phone:
+7 (495) 690-50-30
E-mail: stud-lit@mail.ru
www.studlit.ru

© ИМЛИ РАН, 2026

Federal State
Budget
Institution
of Science

A.M. Gorky
Institute
of World
Literature

of the Russian
Academy
of Sciences

vol 11 #1
2026

Moscow

studia litterarum

Studia Litterarum
Literary Studies
Academic journal
Published since 2016

Главный редактор
А.Б. Куделин (ИМЛИ РАН, Москва, Россия)
Заместитель главного редактора
О.А. Туфанова (ИМЛИ РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь
М.В. Каплун (ИМЛИ РАН, Москва, Россия)
Редактор
К.Е. Ермилова (ИМЛИ РАН, Москва, Россия)

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Д.П. Бак (Государственный литературный музей, Москва, Россия), Т.М. Горяева (Государственный музей изобразительных искусств им. А.С. Пушкина, Москва, Россия), Р. Джулиани (Университет Ла Сапиенца, Рим, Италия), Л.И. Ливак (Торонтский Университет, Торонто, Канада), Э. Лэрд (Университет Браун, Провиденс, США), Д. Ота (Кумамото Гакуэн Университет, Кумамото, Япония), Ф.Б. Поляков (Институт славистики Венского университета, Вена, Австрия), Р.М. Распопович (Исторический институт Университета Черногории, Подгорица, Черногория), Д. Рицци (Университет Ка Фоскари, Венеция, Италия), И.В. Силантьев (Институт филологии СО РАН, Новосибирск, Россия), Г. Тиханов (Лондонский университет королевы Марии, Лондон, Великобритания), Л.С. Флейшман (Стэнфордский университет, Стэнфорд, США), М. Цимборска-Лебода (Университет Марии Кюри-Склодовской в Люблине, Люблин, Польша)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

В.Р. Аминева (Казанский федеральный университет, Казань, Россия), М.Л. Андреев (ИМЛИ РАН, Москва, Россия), С. Гардзонио (Пизанский университет, Пиза, Италия), А.В. Голубков (ИМЛИ РАН, Москва, Россия), Е.Е. Дмитриева (ИМЛИ РАН, Москва, Россия), Ж.-Ф. Жаккар (Женевский университет, Женева, Швейцария), В.Л. Кляус (ИМЛИ РАН, Москва, Россия), Н.В. Корниенко (ИМЛИ РАН, Москва, Россия), А.В. Лавров (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург, Россия), Д.С. Московская (ИМЛИ РАН, Москва, Россия), В.В. Полонский (ИМЛИ РАН, Москва, Россия), В.Г. Родионов (Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, Чебоксары, Россия, Чувашская Республика), А.Ф. Строев (Университет Новая Сорбонна — Париж 3, Париж, Франция), К.К. Султанов (ИМЛИ РАН, Москва, Россия), А.Л. Топорков (ИМЛИ РАН, Москва, Россия), О.Б. Христофорова (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), М. Шруба (Рурский университет, Бохум, Германия)

Адрес редакции: 121069 г. Москва, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1
Телефон: +7 (495) 690-50-30
E-mail: stud-lit@mail.ru
Сайт: www.studlit.ru

Editor-in-Chief
Alexander B. Kudelin (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)
Deputy Editor-in-Chief
Olga A. Tufanova (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)
Managing Editor
Marianna V. Kaplun (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)
Editor Kira E. Ermilova (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

INTERNATIONAL EDITORIAL COUNCIL

Dmitry P. Bak (State Literary Museum, Moscow, Russia), *Tatiana M. Goryaeva* (Pushkin State Museum of Fine Arts, Moscow, Russia), *Rita Giuliani* (Sapienza University, Rome, Italy), *Leonid I. Livak* (University of Toronto, Toronto, Canada), *Andrew Laird* (Brown University, Providence, USA), *Jotaro Ohta* (Kumamoto Gakuen University, Kumamoto, Japan), *Fedor B. Poljakov* (Institute for Slavistics, University of Vienna, Vienna, Austria), *Radoslav M. Raspopovic* (University of Montenegro, Historical Institute of the University of Montenegro, Podgorica, Montenegro), *Daniela Rizzi* (Ca' Foscari University, Venice, Italy), *Igor V. Silantiev* (Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), *Galin Tihanov* (Queen Mary University of London, London, Great Britain), *Lazar S. Fleishman* (Stanford University, Stanford, USA), *Maria Cymborska-Leboda* (Maria Curie-Skłodowska University in Lublin, Lublin, Poland)

EDITORIAL BOARD

Venera R. Amineva (Kazan Federal University, Kazan, Russia), *Mikhail L. Andreev* (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Stefano Garzonio* (University of Pisa, Pisa, Italy), *Ekaterina E. Dmitrieva* (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Andrei V. Golubkov* (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Jean-Philippe Jaccard* (University of Geneva, Geneva, Switzerland), *Vladimir L. Klyaus* (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Natalya V. Kornienko* (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Alexander V. Lavrov* (Institute of Russian Literature (Pushkinsky Dom) of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia), *Darya S. Moskovskaya* (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Vadim V. Polonsky* (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Vitalii G. Rodionov* (I.N. Ulianov Chuvash State University, Cheboksary, Russia, Chuvash Republic), *Alexander F. Stroev* (New Sorbonne University — Paris 3, Paris, France), *Kazbek K. Sultanov* (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Andrey L. Toporkov* (A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Olga B. Khristoforova* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Manfred Schruba* (Ruhr University, Bochum, Germany)

Содержание

Мировая литература

10 **Куделин А.Б.** *Макама* как форма литературного красноречия: эволюция жанра в арабской литературе XIX в.

32 **Сергеева В.С.** Социальная проблематика в аллегорической поэме «Видение о Петре Пахаре»: земное и небесное

50 **Андреева Е.А.** Батый говорящий: древнерусские тексты vs западные и восточные источники

70 **Люстров М.Ю.** Речи польских воевод в «Истории о Великом княжестве Московском» Петра Петрея

Русская литература

84 **Трофимова Н.В.** Проблема лирико-риторических жанров в древнерусском воинском повествовании

106 **Кириллин В.М.** «Слово на Антипасху» Кирилла Туровского как памятник красноречия в рамках средневекового литературного обычая

134 **Ранчин А.М.** Слово похвальное Борису и Глебу: датировка, поэтика и риторика текста

154 **Первушин М.В.** Как и зачем инок Фома славословил князя Бориса

170 **Каплун М.В.** Поэтика обличительных посланий митрополита Ионы в Вятку (1450-е гг.)

180 **Туфанова О.А.** Приемы суггестии в древнерусских словах против увеселений

206 **Севастьянова С.К.** Полемическая культура в России второй половины XVII века: Патриарх Никон и Паисий Лигарид

224 **Журавель О.Д.** «Сенс аллегоричный» в литературной культуре старообрядцев Выга

242 **Пауткин А.А.** Риторика отрицания в летописном тексте

Фольклористика

254 **Алпатов С.В.** «Сравнение дел Бога и дьявола»: жанр, генезис, фольклорные параллели

Текстология. Источниковедение. Публикации

276 **Семячко С.А.** Старческие поучения в составе сборника «Старчество» и вне его

290 **Грицевская И.М.**, **Литвиненко В.В.** Гомилия «на Рождество и на написание» в Прологе 1659 года: еще один перевод Епифания Славинецкого из Псевдо-Афанасия (в редакции Евфимия Чудовского?)

322 **Федотова М.А.** Московские проповеди Димитрия Ростовского: источниковедение и риторика

Contents

World Literature

10 **Alexander B. Kudelin.** The *Maqāma* as a Form of Literary Eloquence: Genre Evolution in 19th-Century Arabic Literature

32 **Valentina S. Sergeeva.** Social Problematic in the Allegoric Poem *Vision of Piers Plowman*: Worldly and Heavenly

50 **Ekaterina A. Andreeva.** Batu Speaking: Old Russian Texts vs Western and Eastern Sources

70 **Mikhail Yu. Liustrov.** Speeches of Polish Voivodes in *The History of the Grand Principality of Muscovy* by Peter Petreius

Russian Literature

84 **Nina V. Trofimova.** The Problem of Lyrical and Rhetorical Genres in the Old Russian Military Narration

106 **Vladimir M. Kirillin.** Kirill Turovsky's "The Word for Antipascha" as a Monument of Eloquence Within the Framework of Medieval Literary Custom

134 **Andrey M. Ranchin.** The Eulogy to Boris and Gleb: Dating, Poetics and Rhetoric of the Text

154 **Mikhail V. Pervushin.** How and Why the Monk Foma Praised Prince Boris

170 **Marianna V. Kaplun.** Poetics of the Accusatory Epistles of Metropolitan Jonah to Vyatka (1450s)

180 **Olga A. Tufanova.** Techniques of Suggestion in Old Russian Words Against Entertainment

206 **Svetlana K. Sevastyanova.** Polemical Culture in Russia in the Second Half of the 17th Century: Patriarch Nikon and Paisius Ligarides

224 **Olga D. Zhuravel.** "Allegorical Sense" in the Literary Culture of the Vyg Old Believers

242 **Alexey A. Pautkin.** The Rhetoric of Denial in the Chronicle Text

Folklore Studies

254 **Sergey V. Alpatov.** "Comparison of the Deeds of God and the Devil": Genre, Genesis, Folklore Parallels

Textology. Source Studies. Publications

276 **Svetlana A. Semiachko.** Monastic Mentors' Homilies in the Miscellany "Starchestvo" and Out of It

290 **Irina M. Gritsevskaya, Viacheslav V. Lytvynenko.** The Homily "On the Nativity and on the Census" in the 1659 *Prolog*: Another Translation by Epifany Slavinetsky from Pseudo-Athanasius (in the Redaction of Evfimiy Chudovsky?)

322 **Marina A. Fedotova.** Moscow Sermons of Dimitry of Rostov: Source Studies and Rhetoric

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/HJEFVL
УДК 821.411.21.0
ББК 83.3(5)

МАКАМА КАК ФОРМА ЛИТЕРАТУРНОГО КРАСНОРЕЧИЯ: ЭВОЛЮЦИЯ ЖАНРА В АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX В.

© 2026 г. А.Б. Куделин
Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 12 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 30 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-10-31

Аннотация: Статья посвящена исследованию эволюции жанра *макама* в арабской литературе XIX в. в контексте перестройки жанровой системы и трансформации риторического сознания. В центре анализа находится сборник *макам* Насифа ал-Йазиджи «Маджмаʿ ал-бахрайн» («Слияние двух морей»), сыгравший значительную роль в дискуссиях о соотношении средневековой традиции и новой арабской литературы. На материале исследований отечественных и европейских востоковедов (А.Е. Крымского, И.Ю. Крачковского, Х.Л. Флейшера и др.) рассматриваются причины расхождений в оценках творчества ал-Йазиджи и самого жанра *макамы*. Автор показывает, что обращение к классическим образцам *макамы* в середине XIX в. следует понимать не как эпигонство, а как форму «нестилизационного подражания», основанного на принципе риторического соперничества. Анализ фигуративных и графических приемов, а также содержательной стороны *макам* позволяет выявить сохранение средневекового типа риторического мышления в условиях переходной эпохи и уточнить место *макамы* в процессе формирования новой арабской литературы.

Ключевые слова: *макама*; арабская риторика, риторическое соперничество, *бадиʿ*, нестилизационное подражание, ал-Харири, Насиф ал-Йазиджи, средневековая поэтика, арабская литература XIX в.

Информация об авторе: Александр Борисович Куделин — академик РАН, доктор филологических наук, профессор, научный руководитель ИМЛИ РАН, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия; профессор, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, ул. Моховая, д. 11, 125009 г. Москва, Россия. https://orcid.org/0000-0002-9802-5382

E-mail: abkudelin@yandex.ru

Для цитирования: *Куделин А.Б. Макама* как форма литературного красноречия: эволюция жанра в арабской литературе XIX в. // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 10–31. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-10-31

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

THE *MAQĀMA* AS A FORM OF LITERARY ELOQUENCE: GENRE EVOLUTION IN 19TH-CENTURY ARABIC LITERATURE

© 2026. Alexander B. Kudelin

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Received: December 12, 2025
Approved after reviewing: January 30, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The article examines the evolution of the *maqāma* genre in 19th-century Arabic literature in the context of the reconfiguration of the genre system and the transformation of rhetorical consciousness. The analysis focuses on Nāṣīf al-Yāzijī's collection of *maqāmāt Majmaʿ al-Baḥrayn* (*The Confluence of the Two Seas*), which played a significant role in debates concerning the relationship between medieval tradition and modern Arabic literature. Drawing on the works of Russian and other European Arabists (A.E. Krymsky, I.Yu. Krachkovsky, H.L. Fleischer, and others), the article explores the reasons for divergent assessments of al-Yāzijī's oeuvre and of the *maqāma* genre itself. The author argues that the recourse to classical *maqāma* models in the mid 19th century should be understood not as epigonism, but as a form of "non-stylized imitation" grounded in the principle of rhetorical rivalry. An analysis of figurative and graphic devices, as well as the thematic content of *the maqāmāt*, reveals the persistence of a medieval type of rhetorical thinking in a transitional period and helps to clarify the place of the *maqāma* in the formation of modern Arabic literature.

Keywords: *maqām*a, Arabic rhetoric, rhetorical rivalry, *badīʿ*, non-stylized imitation, al-Ḥarīrī, Nāṣīf al-Yāzijī, medieval poetics, 19th-century Arabic literature

Information about the author: Alexander B. Kudelin, Academician of the RAS, DSc in Philology, Professor, Scholarly Director of the Institute, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia; Professor, Institute of Asian and African Countries, Lomonosov Moscow State University, Mokhovaya St., 11, 125009 Moscow, Russia.
https://orcid.org/0000-0002-9802-5382

E-mail: abkudelin@yandex.ru

For citation: Kudelin, A.B. "The *Maqāma* as a Form of Literary Eloquence: Genre Evolution in 19th-Century Arabic Literature." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 10–31. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-10-31

Предпосылки формирования системы арабской литературы Нового времени начались с малозаметных, но важных изменений уже в зрелое Средневековье (подробнее см.: [9; 11]). Однако они стали явственно осознаваться большинством европейских и восточных исследователей как необратимый процесс лишь при анализе произведений арабской литературы, относящихся к периоду начиная не ранее конца XVIII в. В это время становятся более ощутимыми признаки перехода к новому типу художественного мышления, трансформации традиционных жанров, перестройки жанровой системы в целом с изменением иерархии традиционных жанров с выходом на первый план прозаических жанров, оттеснивших доминировавшие до того времени поэтические жанры.

В новаторских исследованиях отечественных востоковедов академиков И.Ю. Крачковского и А.Е. Крымского содержался анализ того, как в новой арабской литературе постепенно создавались предпосылки для выражения нового, актуального для общественного сознания арабских стран содержания [8; 5; 6]. Формирование новых прозаических жанров, как настаивали ученые, проходило при сложном взаимодействии / противодействии двух факторов: 1. традиционная, классическая номенклатура прозаических жанров модернизировалась в соответствии с требованиями времени; 2. новые прозаические жанры создавались на основании использования опыта европейских литератур. При этом А.Е. Крымский, отмечая элементы европейской традиции, все же отдавал должное влиянию внутренних стимулов развития прозаических жанров в новой араб-

ской литературе, тогда как И.Ю. Крачковский уделял преимущественное внимание рассмотрению европейского воздействия[1].

Согласно мнению И.Ю. Крачковского, высказанному в 1909 г., «органическое плодотворное развитие» арабской литературы в VII–XV вв. завершилось в позднее Средневековье (XVI–XVIII вв.); «мертвая литература» VII–XV вв. в Новое время уступила место литературе «новой, живой, развивающейся», которая представляет собой не столько органическое развитие средневековой арабской литературы, «сколько пересаженное с европейской почвы растение» [6, с. 20–25] (см. также: [7, с. 571–572]). В более поздних работах по мере накопления сведений об арабской литературе XIX – первой половины XX в. И.Ю. Крачковский корректирует свои представления, объективно сближаясь с позицией А.Е. Крымского. Корректировка состояла в уточнении: новая проза в ряде отношений представляла собой результат органической трансформации и развития некоторых значимых характеристик арабской средневековой прозы.

Признавая неоспоримые заслуги А.Е. Крымского и И.Ю. Крачковского в изучении арабской литературы XIX – первой трети XX в., следует вместе с тем заметить, что отсутствие необходимой временно́й дистанции от анализировавшихся ими значительных явлений новой арабской литературы приводило к погрешностям в восприятии тех или иных произведений с деформацией представлений о некоторых важных элементах литературного процесса в целом (см.: [3, с. 40–42 и др.]). Труды А.Е. Крымского и И.Ю. Крачковского роднит — при различии ряда зачастую важных оттенков — сходная оценка роли элементов классической жанровой структуры в новой арабской литературе. В несколько упрощенном виде интерпретация ученых может быть представлена так: обращение авторов новой арабской литературы к устаревшим формам средневековых прозаических жанров не может квалифицироваться европейским наблюдателем как рекомендуемый прием для ее плодотворного развития, хотя и не исключает возможность создания современных по своему содержанию произведений.

И.Ю. Крачковский и А.Е. Крымский уделяли в своих трудах внимание различным жанрам арабской прозы позднего Средневековья, однако

1 По словам В.Н. Кирпиченко, ученые определяли «цепь трансформаций традиций классической арабской прозы в новые прозаические формы, перенимаемые у европейской литературы» [4, с. 249].

их потенциал при формировании обновительского движения расценивался по-разному. Так, оба ученых, анализировавшие памятники «книжного эпоса» («народные романы») «Сират Антар», «Киссат бани Хилал», «Сират Зу-л-химма», «Сират Сайф Зу-л-Йазан», «Сайф ат-тиджан», «Сират Байбарс» и др., не видели в них провозвестников грядущего возвышения прозаических жанров в литературе арабских стран [6, с. 21–25; 8, с. 49–77].

В то же время некоторые другие жанры, напротив, квалифицировались А.Е. Крымским и И.Ю. Крачковским как в той или иной степени обладающие потенциалом ускорения процесса обновления прозы в новой арабской литературе. В данном контексте в трудах двух наших именитых соотечественников и ряда европейских исследователей значительное внимание уделяется обсуждению места средневекового жанра *макама* в арабской литературе XIX – начала XX в. И именно о *макаме* А.Е. Крымский сказал, что этот «литературный жанр, не переставая сильно модифицироваться и модернизироваться, не изжил себя в новоарабской литературе», сохраняя органическую связь как со средневековой традицией, так и с романом «новоевропейского типа» [8, с. 688]. Размышления А.Е. Крымского о «средневеково-арабском “макамном” жанре, примененном на новый лад» [8, с. 688] в новой арабской литературе, и сегодня выглядят достаточно убедительными и заслуживают подробного рассмотрения в нашей статье.

Непосредственным поводом, привлекшим внимание европейских востоковедов и положившим начало оживленному обсуждению судьбы классического жанра в новой арабской литературе, стала публикация в 1856 г. известным писателем Насифом ал-Йазиджи (1800–1871) сборника *макам* «Маджма‘ ал-бахрайн» («Слияние двух морей»).

В свое время А.Е. Крымский рассказал о переписке ал-Йазиджи с немецким арабистом Х.Л. Флейшером, в которой проливался свет на некоторые важные обстоятельства, связанные с замыслом данного труда. Работая над сборником, ал-Йазиджи послал в 1849 г. одну из готовых *макам* Х.Л. Флейшеру, чтобы узнать мнение последнего о своем замысле. В сопроводительном письме на арабском он объяснил, что берется за составление своих *макам* «по образцу» (*‘ала насак*) *макам* ал-Харири (446/1054–516/1122) с филологической целью [22, S. 96–97]. В своем комментарии к публикуемому письму Х.Л. Флейшер усомнился в целесообразности подоб-

ного замысла, поскольку считал, что искусственно подражать знаменитому средневековому автору *макам* во второй половине XIX в. значило, по его мнению, содействовать застою новоарабской литературы [8, с. 432–433].

Мнение Х.Л. Флейшера и по прошествии значительного времени после выхода в свет *макам* ал-Йазиджи разделялось многими видными европейскими востоковедами-арабистами. И.Ю. Крачковский, характеризуя в 1909 г. ал-Йазиджи как последнего значительного представителя литературного жанра *макама*, считал, что его «деятельность вращалась исключительно в традиционных рамках схоластического средневековья» и что он «оказал вредное влияние на молодую литературу, выдвигая своими работами на первый план исключительно филологические, а не реальные интересы и, таким образом, замыкая новую литературу в тот заколдованный круг, в котором погибла древняя» [6, с. 19–46] (см. также: [5]). Столь же определенен в своей оценке 1928 г. и Х.А.Р. Гибб: ал-Йазиджи «поставил целью своей жизни восстановить чисто классический арабский язык в его старинном состоянии и вымести прочь все безобразящие его новшества в стиле и мыслях <...>. Он отвергал всякое приспособление к современности» [23, p. 750] (пер. цит. по: [8, с. 505–506]).

В контексте анализа творчества Насифа ал-Йазиджи европейские исследователи значительное внимание уделяли обсуждению в целом места средневекового жанра *макамы* в арабской литературе XIX – начала XX в., затрагивалась и история возникновения и формирования жанра в средневековую эпоху. Скажем об этом подробнее.

Основоположником жанра, как принято считать, был ал-Хамазани (ал-Хамадани) (358/968–398/1008), а самым знаменитым автором *макам* стал уже упоминавшийся ал-Харири (446/1054–516/1122). Главный герой циклов *макам* ал-Хамазани и ал-Харири — ловкий и предприимчивый бродяга, но вместе с тем образованный и талантливый рассказчик, добывающий средства к существованию хитростью, а иногда и мошенничеством и при этом неизменно ловко выпутывающийся из самых трудных положений.

Арабский жанр получил распространение в ряде средневековых литератур Ближнего и Среднего Востока. При наличии сходных черт *макамы* можно лишь достаточно условно, как отмечают исследователи, соотносить с европейскими плутовскими новеллами. Циклизация *макам* в творчестве

ал-Хамазани и ал-Харири и их многочисленных последователей не привела к рождению плутовского романа в арабской литературе[2].

Средневековые *макамы*, как правило, представляют собой прозиметрические тексты: пассажи с рифмованной ритмизованной прозой сочетаются в них со многими стихотворными вставками. Для большинства авторов данного жанра характерно тяготение к технически трудно выполнимым заданиям в стилевой сфере. *Макамы* ал-Хамазани и ал-Харири написаны усложненным «украшенным», орнаментальным стилем; они создавались в тот период, когда в классической арабской литературе поиск новых художественных ресурсов был связан с развитием экспрессивных возможностей фигуративной речи. Этот процесс получил явственные очертания с формированием стилистического течения *бади‘* (II/VIII в.), приобретшего значительный размах к концу IV/X в. Эволюция системы проходила за счет разработки средств выразительности, отдельные фигуративные приемы в литературах Ближнего и Среднего Востока, составлявших в известных пределах единый художественный универсум, свидетельствовали о возрастании значения графического уровня текста и непосредственном расчете на зрительное восприятие. Арабские, персидские и тюркские поэты, начиная с IV–V / X–XI вв., вовлекали фигуративные графические средства в сферу художественной активности и превращали их в семантически значимые.

Интенсивное развитие приемов фигуративной речи в классической арабской литературе, начиная с II–III / VIII–IX вв., зачастую трактовалось европейскими востоковедами второй половины XIX – первой половины XX в. как увлечение «формалистическими ухищрениями», «экстравагантными риторическими играми», свидетельствовавшими о безусловном примате «формы» над «содержанием» в средневековом художественном сознании. Как и прочие средства развития экспрессивных возможностей средневековой арабской литературы, графические фигуры получали в основном негативную оценку в европейском литературоведении, хотя их аналоги, игравшие значительную роль и в европейской литературе того же и других периодов, получали у европейских исследователей куда более благосклонное освещение. Данный подход нашел свое отражение и в оценке

2 Подробнее см.: [19, p. 107–115; 21, p. 507–508; 16, с. 275–316; 1, с. 3–14; 2, с. 9–24; 24].

произведений средневекового жанра *макамы*: усложненный, «окрашенный» стиль *макам* нередко характеризовался как «вычурный»[3]. Подобная интерпретация стиля средневековых *макам* в целом была перенесена на произведения этого жанра в XVI–XVIII вв.: *макамы* в позднее Средневековье нередко трактовались востоковедами как одно из свидетельств упадка арабской классики в этот период ввиду самоцельного увлечения их авторов презентацией фигур, якобы подавлявшего художественность литературы[4].

После краткого по необходимости введения в историю жанра *макамы* в средневековой арабской литературе можно вернуться к рассмотрению сборника *макам* Насифа ал-Йазиджи «Слияние двух морей». Один из самых обстоятельных анализов этого собрания был дан в свое время А.Е. Крымским. Характеризуя *макамы* ал-Йазиджи как «архаизированные», ученый пишет, что их отличает крайняя «вычурность словесной отделки, вылощенность формы», тогда как по содержанию все они «не выходят из сферы перепевов Харирия с бытовыми темами давно ушедших халифатских времен» при полном отсутствии «чувства современной действительности» [8, с. 682, 357].

Постараемся коротко определить, насколько соответствует подобная оценка творчества ал-Йазиджи нынешнему состоянии арабистических исследований, основывающихся на изменившихся историко- и теоретико-литературных представлениях и опирающихся на значительно увеличившуюся базу данных по истории новой и новейшей арабской литературы. Жанр *макамы* занимает в истории арабской словесности особое место не только как изощренная форма повествовательной прозы, но и как специфическая модель литературного красноречия, в которой риторическое мастерство становится самоцелью и предметом художественного состязания.

3 Приведем характеристику И.Ю. Крачковского: «В арабской литературе до второй половины прошлого столетия <XIX в. — *А.К.*> особенной популярностью пользовался один род произведений, известных под именем “макам” <...>. Арабы ценят в макамах не содержание, а форму, которая крайне вычурна и едва ли может быть передана на каком бы то ни было языке. Макамы написаны всегда рифмованной прозой в перемежку со стихами, с массой звуковых фигур, литературных намеков, цитат и т. д.» (из предисл. к: [28, с. 31]).

4 Не вдаваясь в эту обширную тему, отметим лишь одну характерную типологическую параллель с европейским барокко. Для представителей последнего видимая реальность была системой знаков, символов, прочтение и расшифровка которых вели к постижению духовного, вечного, нормативно-ценностного, истинного, идеального [15, с. 86]. Поэтому для барочной поэзии характерно «единство» смысловой и материальной сторон текста, осмысление же, «видение смысла» текста происходит «через неотрывный от него графический облик» [14, с. 650]. Подробнее см. в наших работах: [12; 9; 11].

Макама изначально предназначалась для демонстрации силы слова — его способности убеждать, поражать, вводить в заблуждение, вызывать эстетическое наслаждение и интеллектуальное соучастие адресата. В XIX в., в эпоху формирования новой арабской литературы, трансформации традиционных жанров и перестройки жанровой системы в целом обращение к *макаме* приобретает особый смысл: оно оказывается формой осознанного диалога с риторическим каноном средневековой культуры. Рассмотрение эволюции *макамы* в этот период позволяет выявить скрытую преемственность риторического типа художественного мышления, сохраняющего до поры до времени свою продуктивность даже в условиях радикального изменения литературной системы.

Остановимся подробнее прежде всего на оценке «словесной отделки» «Слияния двух морей». В упомянутом выше письме к Флейшеру ал-Йазиджи прямо отметил, что осуществлял ее «по образцу» (*ʻала насак*) *макам* своего выдающегося предшественника ал-Харири. Ограничимся в настоящей статье несколькими краткими ссылками с описанием изобразительных фигур в «Маджмаʻ ал-бахрайн» без их специального детального рассмотрения, по той простой причине, что, по справедливому замечанию И.Ю. Крачковского, фигуры в арабской графике едва ли могут быть адекватно переданы в публикации на языке с иной графикой. И второе разъяснение, которое необходимо сделать до обзора примеров фигуративных приемов в *макамах* ал-Йазиджи. В поэтологических трудах средневековых арабских ученых эксплицитно не рассматривается возможность использования графических средств в поэзии и прозе, тогда как в трактатах фарсиязычных теоретиков многие подобные приемы, напротив, достаточно подробно анализируются на материале арабской, а затем и персидской литературы, унаследовавшей и развившей основные признаки стиля *бади‘*. Заметим в этой связи, что в персидском трактате по поэтике иранского автора Ватвата (ум. в 1177/8 или в 1182/3) неоднократно цитируется ал-Харири (7 стихотворных и 4 прозаических примера), арабские *макамы* которого служили ему одним из основных источников иллюстрации ряда графических фигур, включенных в теорию *бади‘*. Примеры из ал-Харири, как подчеркивает Н.Ю. Чалисова, — это «графические трюки», относящиеся в основном «к позднему этапу развития теории бади‘, когда “оформляются” многочисленные приемы, отражающие и вместе с тем закрепляющие в качестве нормы искусственно-усложненный

орнаментальный стиль поэзии и прозы (выделено Н.Ю. Чалисовой. — *А.К.*)» [18, с. 54, 60]. В нашей статье соответствующие фигуративные приемы арабских *макам* ал-Харири и ал-Йазиджи будут снабжаться (при их наличии в персидском трактате) соответствующими ссылками на Ватвата, регламентировавшего их использование.

Для составления общего представления о «словесной отделке» «Слияния двух морей» назовем только некоторые из репрезентативных фигуративных средств в *макамах* ал-Йазиджи.

Так, в *макаме* № 15 ал-Йазиджи приводит: 1) стихи и фразы, включающие слова, составленные из букв без диакритических точек [27, с. 114–116][5]; 2) стихи и фразы, включающие слова, составленные из букв обязательно с диакритическими точками [27, с. 117–118][6]; 3) чередование полустиший со словами без букв с точками с полустишиями со словами с буквами только с точками [27, с. 119–120]; 4) стихи, в которых слова только с точками строго чередуются со словами только без точек [27, с. 120–121][7]; 5) стихи, составленные из слов, в которых буквы с точками строго чередуются с буквами без точек [27, с. 121–122][8].

В *макаму* № 20 ал-Йазиджи поместил 6) объемный палиндром [27, с. 156–159][9], а также 7) стихи, которые можно прочитать и как восхваление, и как осмеяние, что достигается за счет включения в них таких слов, которые при сохранении их начертания (графической формы) меняют свой смысл на противоположный при изменении диакритических знаков и/или огласовок [27, с. 159–160][10].

5 Ср. с приемом *хазф*: [26, с. 149–150, 297–299] — приводятся прозаический и поэтический тексты из «Алеппской» макамы (№ 46) ал-Харири, из которых убраны «все буквы, имеющие точки» [30, с. 333].

6 Ср. с приемом *тавсил*: [26, с. 149, 195, 297].

7 См. о фигуре *ал-хайфа'*: [26, с. 151, 195, 300] — приводится пример из «Алеппской» *макамы* (№ 46) ал-Харири [30, с. 334–335].

8 См. о фигуре *ар-ракта'*: [26, с. 150, 195, 299–300] — приводится пример из ал-Харири: *Макама*, название которой «ар-Ракта'» (в переводе «Пятнистая»; № 26) стало наименованием фигуры в поэтике [30, с. 178].

9 В подстрочном примечании ал-Йазиджи пишет, что пример палиндрома имеется у ал-Харири — «Магрибинская» макама (№ 16) (см.: [30, с. 113]). В русском переводе палиндром («не буквенный, а словесный») назван «перевертышем», но, конечно, адекватно не воспроизводит «фокус» оригинала [29, с. 84]. См. о *маклубат* (*палиндромах*): [26, с. 102–117, 180–181, 241–243].

10 Ср. с приемом *мусаххаф*: [26, с. 151–152, 300–302].

После беглого по необходимости обзора приемов фигурной речи обратимся ко второй стороне сборника *макам* ал-Йазиджи — его содержанию, которое, по приведенному выше мнению А.Е. Крымского [8, с. 682, 357], разделявшемуся подавляющим большинством европейских востоковедов, не выходит «из сферы перепевов Харирия» при полном отсутствии «чувства современной действительности». Оценки востоковедов прошлого подкреплялись общим обзором «Слияния двух морей», а одна из *макам* сборника удостоилась перевода на немецкий в упоминавшейся выше публикации Х.Л. Флейшера и двух переводов на русский и последующего более внимательного изучения. Рассмотрим эту *макаму*, доступную и русскому читателю, в качестве типичного образчика творчества ал-Йазиджи.

Третья *макама* сборника «Маджмаʿ ал-бахрайн», как и большинство *макам* ал-Хамазани и ал-Харири, названа автором по месту событий, описанных в ней, — «Акикская» [27, с. 14–20]. (Ал-ʿАкик — город в Аравии, название *макамы* «Проповедник» в русских переводах не принадлежит автору.) Исследователи без труда установили ее сходство с Савской *макамой* ал-Харири (№ 21 [30, с. 78–83]). В обоих случаях описывается очередная плутовская проделка героя, который под видом некоего благообразного старика выступает с красноречивой проповедью на похоронах, прибегая для пущей убедительности своих речей к цитатам, аллюзиям, реминисценциям и выражениям из Корана[11], после чего растроганные слушатели щедро осыпают его дарами. В обеих *макамах* повествователь в конце концов узнает в проповеднике давно знакомого ему плута, чей образ жизни никак не соответствует тем увещеваниям, с которыми он выступал на кладбище. В обеих *макамах* разоблаченный обманщик с насмешкой выслушивает отповедь повествователем и, как всегда, избегает какого бы то ни было наказания.

После беглого обзора «Слияния двух морей» пришло время попытаться определить, сыграл ли Насиф ал-Йазиджи заметную роль в процессе эволюции *макамы* в арабской литературе XIX в.

Приводившиеся выше оценки авторитетных востоковедов прошлого, казалось бы, не дают оснований для положительного ответа на этот вопрос. И.Ю. Крачковский назвал опубликованную им в переводе *макаму*

11 Ал-Харири обращается к Корану 7 раз [31, p. 100–102]; в русском переводе обращения к Корану в этой *макаме* не указаны [29]; ал-Йазиджи — не менее 8 раз [22, S. 101–102; 28, с. 31–34].

ал-Йазиджи хорошим образцом арабской литературы середины XIX в. — «периода, более примыкающего к древности, чем к новому времени», а самого ее автора — «последним эпигоном этого жанра» [28, с. 31]. Х.А.Р. Гибб утверждал, что Насиф ал-Йазиджи «отвергал всякое приспособление к современности» [23, p. 750]. А.Е. Крымский в своем фундаментальном труде о новой арабской литературе по разным поводам упоминает «архаизированные старосветские макамы Насифа Язиджия начальной половины предыдущего XIX в.» [8, с. 681]. Однако при более внимательном ознакомлении с их трудами картина не выглядит столь однозначно определенной. И.Ю. Крачковский в статьях о новой арабской литературе вносит коррективы в, казалось бы, сложившиеся оценки: «Несмотря на свою строго консервативную настроенность, ал-Йазиджи оказал своими работами большое влияние на новую арабскую литературу»; «Особую славу на Востоке и в Европе ал-Йазиджи приобрел как последний значительный представитель литературного жанра макам» [5, с. 230–231]. Проведя сравнение произведений ал-Харири и ал-Йазиджи, А.Е. Крымский назвал *макаму* последнего *расцвеченным подражанием макаме* первого. Тем не менее ученый полагает, что ал-Йазиджи «на короткой теме Харирия построил целый ряд добавочных интересных сценок из халифатского быта, на которые у Харирия нет даже намека»; «По своей фабуле эта макама Язиджия и соответствующая макама Харирия, конечно, тождественны. Самостоятельное творчество Язиджия проявляется здесь в обработке отдельных подробностей, в своих добавках и видоизменениях. В последующих своих макамах Язиджий позволял себе значительные отступления от Харирия также в фабулах: он и их изменял и придумывал нечто свое» [8, с. 433, 435].

Х.Л. Флейшер, принимая во внимание слова из письма ал-Йазиджи 1849 г.: «В настоящее время нам пришла в голову мысль составить макамы по образцу (*ʿala nasak*) харириевских макам», высказался об отношении своего корреспондента к творчеству знаменитого средневекового автора *макам*: «шейх Насиф, по-видимому, в большей мере ученик, нежели переписчик Харири» [22, S. 96–97]. Данное рассуждение заслуживает более детального рассмотрения.

Для характеристики произведений автора новой арабской литературы ал-Йазиджи Х.А. Флейшер, А.Е. Крымский и многие другие восточные и западные наблюдатели прибегали к определениям: созданы «по образцу»

средневековых шедевров или в «подражание» им и т. п. Арабские литераторы и европейские ученые в равной мере опирались на зафиксированные автохтонной филологической традицией свидетельства о живом литературном процессе с той лишь разницей, что интерпретации статусов зачинателей и последователей, учителей и учеников, следование давним канонам у тех и у других чаще всего получали разные оценки. Действительно, ал-Йазиджи написал Х.Л. Флейшеру, что будет составлять свои *макамы*, опираясь на высокие образцы ал-Харири; его сборник, вышедший в 1856 г., во многом подтвердил выполнение такого намерения и получил восторженный прием в арабском мире. Х.Л. Флейшер же, как и большинство европейских ученых, уже по самому факту формулирования подобного замысла ал-Йазиджи, а позднее и в связи с его осуществлением заявил о его бесполезности — и даже вредности — для становящейся новой арабской литературы. Попытаемся выяснить причины принципиального расхождения позиций.

В предисловии к «Слиянию двух морей» ал-Йазиджи привел дополнительные разъяснения относительно замысла своего сборника. Он будет составлять свои произведения «по образцу макам ал-Харири» (*ʻала насак ал-макамати ал-харирийя*), хотя и признает, что привнесение чего-то нового в них является делом крайне трудным после того, как широкую известность получили *макамы* таких великих средневековых авторов, как ал-Харири, Бадиʻ аз-Заман и др. [27, с. 2–3].

В своем предуведомлении ал-Йазиджи в полном соответствии с издавна утвердившейся традицией следует знаменитым предшественникам. Ал-Харири, например, в введении к сборнику *макам* написал, что Бадиʻ аз-Заман ал-Хамазани первым начал составлять *макамы* и что он, ал-Харири, составляя свои *макамы*, «следовал по стопам Бадиʻ» (*атлу фиха тилва ал-Бадиʻ*). Ал-Харири добавил, что всякий, кто приступит к написанию *макам* после Бадиʻ, сможет удачно вступить на этот путь, лишь следуя указаниям непревзойденного предшественника (*анна ал-мутасаддиа баʼдаху ли инша'и макаматин <...> ла йасри залика ал-масра илла би далалатихи*) [30, с. 12–14].

Европейские востоковеды, ссылаясь в своих оценках творчества ал-Харири на его предисловие к сборнику, пишут: м*акамы* ал-Харири суть «очень точное подражание» *макамам* ал-Хамазани; «*макамы* ал-Харири — не более чем бледное отражение *макам* ал-Хамазани» [25, p. 221–222]; «по

его собственному признанию, ал-Харири смоделировал свои *макамы* по образцу *макам* Бади‘ аз-Заман аль-Хамазани» [20, p. 272].

В нашей статье не имеет смысла вдаваться в обсуждение приведенных оценок соотношения творчества двух выдающихся средневековых авторов *макам*, поскольку это увело бы нас от обсуждения главной темы. Мы лишь обратим внимание на то, что понимание феномена «подражание» не однозначно и характеризуется важными отличиями в трудах европейских и арабских ученых и литераторов при его рассмотрении в разные периоды истории арабской литературы. Европейские ученые при исследовании 1) соотношения творческих потенциалов двух средневековых авторов и 2) соотношения творчества автора XIX в. ал-Йазиджи со средневековым автором ал-Харири, используя концепт «подражание», в первом случае не говорят о том, что «подражание» ал-Харири — «следование по стопам» ал-Хамазани — способствовало «застою» средневековой литературы, тогда как «подражание» ал-Йазиджи — составление макам *«по образцу»* ал-Харири — вело, по их мнению, к упадку новой арабской литературы. Арабские литераторы и филологи, напротив, не видели принципиальных расхождений в двух рассматриваемых случаях. Ал-Йазиджи, автор XIX в., говоря о замысле своего сборника, эксплицитно причисляет себя к числу авторов, которые должны составлять свои *макамы*, ориентируясь на выдающиеся средневековые образцы. Иначе говоря, он относит себя к авторам позднесредневековой эпохи, создававшим свои произведения по законам арабской литературы средневекового периода. Точно так же и его соотечественники оценивали (и оценивали высоко) достоинства его *макам*, относя их по основным параметрам к средневековому типу художественного мышления и проецируя их на высшие достижения авторов этого жанра классического периода арабской литературы. Европейские же ученые видели в ал-Йазиджи автора эпохи нарождавшейся новой арабской литературы, которая должна была, по их мнению, отличаться — и даже противостоять — средневековой литературе даже в высочайших ее достижениях. Поэтому и *макамы* ал-Йазиджи они расценивали как никчемные вычурные поделки, поскольку их автор, также, по их мнению, должен был не «подражать» средневековым кумирам, а стремиться дистанцироваться от них, создавая предпосылки для формирования новой арабской литературы.

Из сказанного выше можно сделать вывод, что расхождения в оценках арабских и европейских литераторов и ученых происходили из-за того, что первые относили его творчество и творчество средневековых авторов к арабской литературе, находившейся в лоне одного типа художественного сознания — т. е. средневекового, тогда как вторые настойчиво твердили о разных периодах истории арабской литературы и говорили о необходимости перестройки художественного сознания арабских авторов XIX в., в том числе и ал-Йазиджи, согласно требованиям новой эпохи. Соответственно, и отсутствие претензий к ал-Харири, «подражавшему» ал-Хамазани, и предъявление таковых к ал-Йазиджи объясняется тем, что в первом случае речь шла о «подражании» в пределах одной эпохи и одного типа художественного сознания, тогда как во втором случае речь шла, по их представлениям, о неправомерности самого «подражания», ибо касалась взаимоотношений авторов, принадлежащих разным литературным эпохам.

«Подражания» создавались в мировой литературе на протяжении всего Средневековья. Главным элементом в концепции «подражания» той эпохи, согласно средневековым и современным ученым, являлось представление о нем как о своего рода *соперничестве*, *состязании*. Суть *соперничества* сводилась к тому, что «подражатель» выступал не как бездумный копиист предшественника, а как его соперник. И это при том непременном условии, что объектом для «подражания» должны были становиться не рядовые, а образцовые в том или ином отношении произведения. Удачным «подражание» считалось лишь в том случае, если его автор смог превзойти — или по меньшей мере быть на уровне — предшественника в воплощении определенных элементов содержания или формы «образца».

Средневековое понимание «соперничества» при «подражании» зиждилось на внеисторизме (аисторизме) традиционалистского художественного сознания; в средневековой «письменности было “одновременно”, а вернее вневременно все, что написано сейчас или в прошлом», — говорит Д.С. Лихачев [13, с. 95]. Аисторизм выражался в «снятии» хронологической дистанции при сопоставлениях произведений: временной интервал в пятьсот и даже тысячу лет не смущал ученых, оценивавших результаты «сопер-

ничества», не учитывалась принадлежность сопоставлявшихся авторов не только разным эпохам, но и разным литературам и культурам[12].

В свете уточнения природы концепта «подражания» можно вернуться непосредственно к рассмотрению эволюции жанра *макамы* в арабской литературе XIX – первой трети XX в. В нашей статье сопоставлялись «подражание» ал-Харири (446/1054–516/1122) *макамам* ал-Хамазани (358/968–398/1008) и «подражание» ал-Йазиджи (1856) — *макамам* ал-Харири. В первом случае временная дистанция между двумя сборниками укладывается в пределы 110 лет, во втором — она никак не меньше 750 лет! В первом случае сопоставление корректно, по мнению и восточных и европейских ученых, поскольку речь идет о нестилизационных подражаниях. Во втором — проецирование *макам* «Слияния двух морей» на *макамы* ал-Харири корректно для представителей арабского мира в конце первой половины XIX в., ибо они квалифицировали их как такие же подлинные *нестилизационные подражания* средневековому предшественнику. Однако подобное проецирование не корректно для европейских ученых, так как, по их убеждению, автор новой арабской литературы не может создавать значимые произведения в «подражание» средневековому авторитету, жившему задолго до него в другую литературную эпоху.

В заключение нам предстоит попытаться выяснить, насколько были верны представления арабских литераторов и филологов, с одной стороны, и европейских ученых — с другой — о роли ал-Йазиджи в процессе становления новой арабской литературы. Несмотря на ссылки ал-Йазиджи на выдающихся средневековых авторов *макам*, его сборник «Слияние двух морей» во многом отличается от классических образцов. Дело здесь не сводится к изменениям в рамках «соперничества», которое было основным требованием при создании нестилизационных подражаний: «обработке отдельных подробностей», в «добавках и видоизменениях», «значительных отступлениях <...> в фабулах» от ал-Харири [8, с. 433, 435]. Ал-Йазиджи стремился наполнить свой труд (как в самих *макамах*, так и в комментариях к ним) полезными сведениями из области не только филологии (изложена суть арабской грамматики, главные правила арабского стихосложения, даны разъяснения по истории бади‘ с указанием роли основоположника научно-

12 Средневековые «подражания» подобного типа Д.С. Лихачев называет «нестилизационными» (подробнее см.: [13, с. 20, 94–95, 184, 208 и др.]; см. также: [10]).

го изучения этого стиля известного поэта и филолога Ибн ал-Му‘тазза /ум. 296/908/), но и других наук: географии, астрономии, истории, археологии, медицины [22, S. 96–97; 8, с. 433–437].

В начале статьи было приведено мнение А.Е. Крымского о судьбе жанра *макамы* в XIX – начале XX в., который, «не переставая сильно модифицироваться и модернизироваться, не изжил себя в новоарабской литературе» [8, с. 688]. Проведенный анализ свидетельствует, на наш взгляд, что ал-Йазиджи внес значительный вклад в процесс модернизации жанра. Ал-Йазиджи продолжает традицию *макамы* как пространства словесного состязания, где подражание мыслится не как копирование, а как соперничество, а красноречие — как высшая форма интеллектуальной и эстетической игры. Его сборник «Слияние двух морей» увидел свет, когда средневековый тип риторического мышления еще не утратил своей внутренней цельности и креативности, несмотря на давление новых литературных моделей. В этом смысле эволюция *макамы* в XIX в. свидетельствует о сложном сосуществовании различных форм красноречия в переходную эпоху, когда смена литературных парадигм не отменяла, а создавала условия для переосмысления ценности риторической традиции.

В середине XIX в. ал-Йазиджи, оставаясь верным основным требованиям классической поэтики «нестилизационного подражания», представил свое понимание назначения *макам* «Слияния двух морей» в свете набиравшего силу в арабских странах просветительского движения. Вовсе не случайно «Слияние двух морей» в те же годы было названо «курсом литературы и истории арабов в форме макам», «подлинным рудником филологического знания» [8, с. 437]. Подобные определения подчеркивают радикальное отличие труда ал-Йазиджи от сборников *макам* классического периода арабской литературы (подробнее см.: [17]). После ал-Йазиджи отход от средневековых канонов жанра приобретал новые импульсы; арабские авторы продолжали сочинять *макамы*, но уже без отсылок к средневековым образцам; риторические украшения играли в них все более и более незначительную роль, пока совсем не угасли. Модернизированная *макама* повлияла на становление современного рассказа, превратилась в важный фактор формирования новой арабской прозы.

Список литературы

Исследования

1 *Борисов В.М., Долинина А.А.* Вступительная статья // *Харири аль-. Абу Мухаммед аль-Касим.* Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы / пер. с араб. В.М. Борисова, А.А. Долининой, В.Н. Кирпиченко; примеч. и словарь А.А. Долининой. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1987. 267 с.

2 *Долинина А.А.* Бади' аз-Заман ал-Хамадани и его макамы // *Хамадани ал-. Бади' аз-Заман.* Макамы / пер. А.А. Долининой, З.М. Ауэзовой; предисл. и коммент. А.А. Долининой. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1999. 240 с.

3 *Кирпиченко В.Н.* Новая арабская литература // Изучение литератур Востока: Россия, XX век. М.: Восточная литература, 2002. С. 35–60.

4 *Кирпиченко В.Н.* Послесловие // *Мухаммад ал-Мувайлихи.* Рассказ Исы ибн Хишама, или Период времени / изд. подгот. В.Н. Кирпиченко. М.: Наука, 2013. С. 249–279.

5 *Крачковский И.Ю.* Ал-Йāзиджӣ (1934) // *Крачковский И.Ю.* Избр. соч.: в 6 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. 3. С. 229–233.

6 *Крачковский И.Ю.* Исторический роман в современной арабской литературе (1909–1911) // *Крачковский И.Ю.* Избр. соч.: в 6 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. 3. С. 19–46.

7 *Крачковский И.Ю.* Общие соображения о плане истории арабской литературы (1944) // *Крачковский И.Ю.* Избр. соч.: в 6 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. 2. С. 563–574.

8 *Крымский А.Е.* История новой арабской литературы (XIX – начало XX века). М.: Гл. ред. вост. лит., 1971. 794 с.

9 *Куделин А.Б.* К характеристике канона арабской поэзии XIII–XVIII вв. // Studia Litterarum. 2022. Т. 7, № 3. С. 130–155. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-3-130-155

10 *Куделин А.Б.* Нестилизационные подражания как явление мировой литературы Средних веков // Вестник славянских культур. 2018. Т. 48. С. 101–112.

11 *Куделин А.Б.* Позднесредневековый период как переходная эпоха в истории арабской литературы // Дорога науки: сборник статей в честь 80-летия акад. М.Б. Пиотровского. Восточный факультет СПбГУ. СПб.: Изд-во РХГА, 2024. С. 601–618.

12 *Куделин А.Б.* Средневековая арабская графическая культура: от изобразительных фигур к рисуночному письму // *Куделин А.Б.* Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 240–254.

13 *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М.: Наука, 1979. 376 с.

14 *Михайлов А.В.* «Западно-восточный диван» Гете: Смысл и форма // *Гете И.В.* Западно-восточный диван / изд. подгот. И.С. Брагинский, А.В. Михайлов. М.: Наука, 1988. С. 600–680.

15 *Сазонова Л.И.* Поэзия русского барокко (вторая половина XVII – начало XVIII в.). М.: Наука, 1991. 263 с.

16 *Фильштинский И.М.* История арабской литературы. X–XVIII века. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1991. 726 с.

17 *Хасан М.Р.* Асар ал-макама фи наш'ат ал-кисса ал-мисрийя ал-хадиса (на араб. яз.). Каир: ал-Хай'а ал-мисрийя ал-'амма, 1974. 217 с.

18 *Чалисова Н.Ю.* Рашид ад-Дин Ватват и его трактат «Сады волшебства в тонкостях поэзии» // *Ватват Рашид ад-Дин.* Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р) / пер. с перс., исследов. и коммент. Н.Ю. Чалисовой. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1985. С. 9–82.

19 *Brockelmann C., Pellat Ch.* Maḳāma // Encyclopaedia of Islam. 2nd ed., 1954–2004. Leiden; London: E.J. Brill, Luzac& CO, 1991. Vol. VI. P. 107–115.

20 *Drory R.* Al-Ḥarīrī // Encyclopedia of Arabic Literature / ed. by J.S. Meisami and P. Starkey. London; New York: Routledge, 1998. Vol. 1–2. P. 272–273.

21 *Drory R.* Maqāma // Encyclopedia of Arabic Literature / ed. by J.S. Meisami and P. Starkey. London; New York: Routledge, 1998. Vol. 1–2. P. 507–508.

22 *Fleischer H.L.* Literarisches aus Beirut // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG). 1851. Bd. 5. S. 96–103.

23 *Gibb H.A.R.* Studies in contemporary Arabic Literature. I. The Nineteenth Century // Bulletin of the School of Oriental & African Studies. 1928. Vol. IV. P. 745–760.

24 *Hämeen-Anttila J.* Maqama: A History of a Genre. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002. 502 p.

25 *Margoliouth D.S., Pellat Ch.* Al-Ḥarīrī // Encyclopaedia of Islam. 2nd ed., 1954–2004. Leiden; London: E.J. Brill, Luzac& CO, 1986. Vol. III. P. 221–222.

Источники

26 *Ватват Рашид ад-Дин.* Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р) / пер. с перс., исслед. и коммент. Н.Ю. Чалисовой. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1985. 324 с.

27 *Йазиджи ал-. Н.* Маджма' ал-бахрайн (на араб. яз.). 5-е изд. Бейрут: ал-Матба'а ал-адабиййа, 1885. 437 с.

28 *Йазиджи Н.* Проповедник (Проповедник. Макама шейха Насыфа аль-Языджи) / пер. и предисл. И.Ю. Крачковского // Восток. 2. М.; П.: Гос. изд-во «Всемирная литература», 1923. С. 31–34.

29 *Харири аль-. Абу Мухаммед аль-Касим.* Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы / пер. с араб. В.М. Борисова, А.А. Долининой, В.Н. Кирпиченко;

вступ. ст. В.М. Борисова и А.А. Долининой; примеч. и словарь А.А. Долининой. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1987. 267 с.

30 *Харири ал-*. Макамы (на араб. яз.). Каир: Дар ал-Гад ал-джадид, 2016. 460 с.

31 Les Séances de Hariri. T. II / comm. choisi par S. De Sacy. 2 éd., revue et augmentée par M. Reinaud et M. Derenbourg. Paris: Imprimerie Impériale, 1853. 323 p.

References

1 Borisov, V.M., and A.A. Dolinina. “Vstupitel’naia stat’ia” [“Introductory Article”]. Al-Ḥarīrī, Abū Muḥammad al-Qāsim. *Makamy. Arabskie srednevekovye plutovskie novelly* [*Maqāmāt. Arabic Medieval Picaresque Novellas*], trans. from Arabian by V.M. Borisov, A.A. Dolinina, V.N. Kirpichenko, ref. and dictionary by A.A. Dolinina. Moscow, Nauka Publ., Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ., 1987. 267 p. (In Russ.)

2 Dolinina, A.A. “Badi‘ az-Zaman al-Hamadani i ego makamy” [“Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī and His Maqāmāt”]. Al-Hamadhānī, Badīʿ al-Zamān. *Makamy* [*Maqāmāt*], trans. by A.A. Dolinina, Z.M. Auezova, introd. and comm. by A.A. Dolinina. St. Petersburg, Tsentr “Peterburgskoe Vostokovedenie” Publ., 1999. 240 p. (In Russ.)

3 Kirpichenko, V.N. “Novaia arabskaia literatura” [“Modern Arabic Literature”]. *Izuchenie literatur Vostoka: Rossiia, XX vek* [*Studies of Eastern Literatures: Russia, 20th Century*]. Moscow, Vostochnaia Literatura Publ., 2002, pp. 35–60. (In Russ.)

4 Kirpichenko, V.N. “Posleslovie” [“Afterword”]. Muḥammad, al-Muwayliḥī. *Rasskaz Isy ibn Khishama, ili Period vremeni* [*The Story of ʿĪsā ibn Hishām, or The Period of Time*]. Moscow, Nauka Publ., 2013, pp. 249–279. (In Russ.)

5 Krachkovskii, I.Iu. “Al-Iazidzhi” [“Al-Yāzijī”]. Krachkovskii, I.Iu. *Izbrannye Sochineniia: v 6 t.* [*Selected Works: in 6 vols.*], vol. 3. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1956, pp. 229–233. (In Russ.)

6 Krachkovskii, I.Iu. “Istoricheskii roman v sovremennoi arabskoi literature (1909–1911)” [“The Historical Novel in Modern Arabic Literature (1909–1911)”]. Krachkovskii, I.Iu. *Izbrannye Sochineniia: v 6 t.* [*Selected Works: in 6 vols.*], vol. 3. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1956, pp. 19–46. (In Russ.)

7 Krachkovskii, I.Iu. “Obshchie soobrazheniia o plane istorii arabskoi literatury (1944)” [“General Considerations on the Plan of a History of Arabic Literature (1944)”]. Krachkovskii, I.Iu. *Izbrannye Sochineniia: v 6 t.* [*Selected Works: in 6 vols.*], vol. 2. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1956, pp. 563–574. (In Russ.)

8 Krymskii, A.E. *Istoriia novoi arabskoi literatury (XIX – nachalo XX veka)* [*History of Modern Arabic Literature (19th – Early 20th Century)*]. Moscow, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ., 1971. 794 p. (In Russ.)

9 Kudelin, A.B. “K kharakteristike kanona arabskoi poezii XIII–XVIII vv.” [“On Distinctiveness of the Arabic Poetic Canon of the 13th to 18th Centuries”]. *Studia Litterarum*, vol. 7, no. 3, 2022, pp. 130–155. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-3-130-155 (In Russ.)

10 Kudelin, A.B. “Nestilizatsionnye podrazhaniia kak iavlenie mirovoi literatury Srednikh vekov” [“Non-Stylistic Imitations as an Event in World Literature of the Middle Ages”]. *Vestnik slavianskikh kul’tur*, vol. 48, 2018, pp. 101–112. (In Russ.)

11 Kudelin, A.B. “Pozdnesrednevekovyi period kak perekhodnaia epokha v istorii arabskoi literatury” [“Late Medieval Period as a Transitional Era in the History of Arabic Literature”]. *Doroga nauki: sbornik statei v chest’ 80-letiia akademika M.B. Piotrovskogo. Vostochnyi fakul’tet SPbGU* [*The Path of Scholarship: Festschrift in Honour of the 80th Anniversary of Academician Mikhail Piotrovsky. Faculty of Asian and African Studies of St. Petersburg State University*]. St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 2024, pp. 601–618. (In Russ.)

12 Kudelin, A.B. “Srednevekovaia arabskaia graficheskaia kul’tura: ot izobrazitel’nykh figur k risunochnomy pis’mu” [“Medieval Arabic Graphic Culture: from Pictorial Figures to Drawing Script”]. Kudelin, A.B. *Arabskaia literatura: poetika, stilistika, tipologiia, vzaimosviazi* [*The Arabic Literature: A Poetics, Stylistics, Typology, Connections*]. Moscow, Iazyki slavianskoi kul’tury Publ., 2003, pp. 240–254. (In Russ.)

13 Likhachev, D.S. *Poetika drevnerusskoi literatury* [*The Poetics of Old Russian Literature*]. 3rd ed. Moscow, Nauka Publ., 1979. 376 p. (In Russ.)

14 Mikhailov, A.V. “‘Zapadno-vostochnyi divan’ Gete: smysl i forma” [“‘West-Eastern Diwan’ by Goethe: Its Meaning and Form”]. Goethe, J.W. von. *Zapadno-vostochnyi divan* [*West-Östlicher Divan*], comp. by I.S. Braginskii, A.V. Mikhailov. Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 600–680. (In Russ.)

15 Sazonova, L.I. *Poeziia russkogo barokko (vtoraia polovina XVII – nachalo XVIII v.)* [*Poetry of the Russian Baroque (Second Half of the 17th – Early 18th Centuries)*]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 263 p. (In Russ.)

16 Fil’shtinskii, I.M. *Istoriia arabskoi literatury. X–XVIII veka* [*History of Arabic Literature: 10th–18th Centuries*]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury Publ., 1991. 726 p. (In Russ.)

17 Ḥasan, Muhammad Rushdi. *Aṯar al-maqāma fī nash’at al-qiṣṣa al-miṣriyya al-ḥadīṯa*. Cairo, al-Hay’a al-miṣriyya al-ʿamma, 1974. 217 p. (In Arabic)

18 Chalisova, N.Iu. “Rashid ad-Din Vatvat i ego traktat ‘Sady volshebstva v tonkostyakh poezii’” [“Rashīd ad-Dīn Waṭwāṭ and His Work ‘Gardens of Magic in the Nuances of Poetry’”]. Rashīd, ad-Dīn Waṭwāṭ. *Sady volshebstva v tonkostiakh poezii (Khada’ik as-sikḥr fi daka’ik ash-shi’r)* [*Gardens of Magic in the Nuances of Poetry (Ḥadā’iq as-siḥr fī daqa’iq ash-shi’r)*], trans. from Persian, research and comm. by N.Iu. Chalisova. Moscow, Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury Publ., 1985, pp. 9–82. (In Russ.)

19 Brockelmann, Carl, and Charles Pellat. “Maḳāma.” *Encyclopaedia of Islam*, vol. VI. 2nd ed., 1954–2004. Leiden, London: E.J. Brill, Luzac& CO, 1991, pp. 107–115. (In English)

20 Drory, Rina. “Al-Ḥarīrī.” *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 1–2, ed. by J.S. Meisami and P. Starkey. London and New York, Routledge, 1998, pp. 272–273. (In English)

21 Drory, Rina. “Maqāma.” *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 1–2, ed. by J.S. Meisami and P. Starkey. London and New York, Routledge, 1998, pp. 507–508. (In English)

22 Fleischer, Heinrich Lebreht. “Literarisches aus Beirut.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*. 1851. Bd. 5. S. 96–103. (In German)

23 Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. “Studies in contemporary Arabic Literature. I. The Nineteenth Century.” *Bulletin of the School of Oriental & African Studies*, vol. IV, 1928, pp. 745–760. (In English)

24 Hämeen-Anttila, Jaakko. *Maqama: A History of a Genre*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2002. 502 p. (In English)

25 Margoliouth, David Samuel, and Charles Pellat. “Al-Ḥarīrī.” *Encyclopaedia of Islam*, vol. III. 2nd ed., 1954–2004. Leiden, London, E.J. Brill, Luzac & CO, 1986, pp. 221–222. (In English)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/GNODXO
УДК 821.111.0
ББК 83.3(4Вел)4

СОЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В АЛЛЕГОРИЧЕСКОЙ ПОЭМЕ «ВИДЕНИЕ О ПЕТРЕ ПАХАРЕ»: ЗЕМНОЕ И НЕБЕСНОЕ

© 2026 г. В.С. Сергеева

Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия

Дата поступления статьи: 25 января 2023 г.
Дата одобрения рецензентами: 01 декабря 2023 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-32-49

Аннотация: Аллегорическая поэма «Видение о Петре Пахаре» представляет собой одно из ключевых произведений средневековой религиозной литературы. В основе поэмы лежит реально-исторический материал той эпохи, когда она была создана (последствия эпидемии чумы, статуты о рабочих, социальные конфликты в Англии второй половины XIV в.) — многие средневековые авторы черпали сюжеты и образы из действительности, описывая состояние общества, пораженного свыше за стяжательство и гордыню. Исторические события давали стимул развитию богословской мысли, а также влияли на практику повседневной христианской жизни. Увеличение числа бедняков, разногласия между работниками и работодателями, изменившиеся условия благотворительности заставляли переосмыслить такие ключевые концепты, как братская любовь, милосердие, божественный порядок. Для Ленгленда, для которого реальность была в первую очередь поводом для разговора о вневременном, это особенно актуально. Из изображения конкретных эпизодов социального недовольства растет не осуждение того или иного сословия, а тема любви, долга и спасения души; образ Расточителя, не желающего трудиться ради общего блага, оказывается применим к представителю любого слоя общества, от земледельца до аристократа.

Ключевые слова: Ленгленд, средневековая литература, английская литература, видение, общество, теория и практика комментария, богословие

Информация об авторе: Валентина Сергеевна Сергеева — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. https://orcid.org/0000-0003-4693-7723

E-mail: yogik84@mail.ru

Для цитирования: *Сергеева В.С.* Социальная проблематика в аллегорической поэме «Видение о Петре Пахаре»: земное и небесное // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 32–49. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-32-49

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

SOCIAL PROBLEMATIC IN THE ALLEGORIC POEM *VISION OF PIERS PLOWMAN*: WORLDLY AND HEAVENLY

© 2026. Valentina S. Sergeeva
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Received: January 25, 2023
Approved after reviewing: December 01, 2023
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The allegorical poem *Vision of Piers Plowman* is one of the key works of the medieval religious literature. The poem is based on the real historical material of the epoch where it was written (consequences of the plague, statutes of labourers, social conflicts in England of the second half of the 14th century); many medieval authors drew topics and images from the contemporary reality while describing the disastrous state of the society chastised by God for its pride and covetousness. Historical events inspired the development of the theological thought and influenced everyday practice of Christian life. The increasing numbers of paupers, tension between labourers and their masters, changed condition of almsgiving made people rethink such key ideas as brotherly love, charity and the divine order. It is especially actual for Langland who held the reality to be, first of all, a reason to talk about eternal. Not a condemnation of this or that estate follows from the specific episodes of social discontent, but a theme of love, duty and salvation; the image of the Waster (Wastour) who does not want to work for the general good is applicable to a representative of any class, from a husbandman to an aristocrat.

Keywords: Langland, medieval literature, English literature, vision, society, commentary theory and practice, theology

Information about the author*:* Valentina S. Sergeeva, PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia. https://orcid.org/0000-0003-4693-7723

E-mail: yogik84@mail.ru

For citation: Sergeeva, V.S. "Social Problematic in the Allegoric Poem *Vision of Piers Plowman*: Worldly and Heavenly." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 32–49. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-32-49

Когда речь идет о средневековых аллегорических произведениях, элемент социальной сатиры в них представляется наиболее «привязанным» к конкретной исторической реальности. Если, рассуждая об общих богословских вопросах, автор может минимально прибегать к конкретике (как, например, в известной аллитерационной поэме «Жемчужина»[1]), то, к примеру, тема трех сословий, проблема долга и обязанностей одних людей перед другими обыкновенно опирается на реальное состояние общества в современную автору эпоху, на конкретные проблемы, события, законы, установления. Для Уильяма Ленгленда, автора аллегорической поэмы «Видение о Петре Пахаре», живой реальностью были статуты о рабочих[2], временщичество герцога Ланкастера и заседания Доброго парламента[3], наконец, крестьянское восстание 1381 г. под предводительством Уота Тайлера. Всё это следует учитывать при анализе текста и составлении комментария к «Ви-

1 Хотя, несомненно, описание «града Божьего» связано с реальной средневековой урбанистикой.

2 Первым актом рабочего законодательства был «Ордонанс о рабочих и слугах», изданный королем Эдуардом III и его советом 18 июня 1349 г. За ним последовал Статут о рабочих 1351 г. Потребность в подобных законах была вызвана тем, что после эпидемии чумы, унесшей от четверти до трети населения Англии, наемная рабочая сила ощутимо вздорожала, особенно в деревне. Постепенно изживала себя система крепостной зависимости, при которой крестьяне (сервы) были обязаны своим господам бесплатными отработками. Статуты пытались искусственно снизить заработную плату: она устанавливалась исходя из расценок прежних лет, рабочим грозили наказаниями и штрафами, им запрещалось без разрешения покидать хозяев и т. д.

3 Такое название получил английский парламент 1376 г.; его собрание, длившееся с 28 апреля по 10 июля, было самым долгим до тех пор. Своим названием этот парламент обязан усиленным попыткам реформировать правительство, не пользовавшееся популярностью у населения; он сразу обрел себе врага в лице Джона Гонта, герцога Ланкастера, фактического правителя страны до совершеннолетия Ричарда II.

дению». Важность этих исторических событий для сюжета поэмы (и их несомненное влияние на популярность, которой пользовался «Петр Пахарь») отмечает, в том числе, первый переводчик и комментатор поэмы Д.М. Петрушевский [1].

Однако перед нами встает не только вопрос «о чем», но и «зачем» — с каким намерением автор вводит в поэму более или менее злободневный материал. Внешне Ленгленд может представать типичным консервативным автором, призывающим к сохранению традиционной системы «молящихся, воюющих и работающих» и предлагающим в качестве решения социальных проблем — терпение и довольство малым.

Большое бремя гнетет богатых,
Путь преграждает, ставит препоны —
Ita inpossibile diviti, etc.
Бедняк же бежит впереди беспечно,
Opera enim illorum sequuntur illos,
Зычно и звонко взывая к небу,
За труд и терпенье блаженства требуя.
Beati pauperes, quoniam ipsorum est regnum cælorum.
В богатых бывает соблазн бесовский —
Грех гордыни в душе гнездится;
Бурь не боится кроткая бедность.
Семь смертных грехов там крова не сыщут;
Где бедность безгневна — они бессильны.
Смиренно служит за скудный ужин
Бедняк богатым, безмолвный, кроткий;
Вовек враждует с гордыней кротость,
Смиренье дьяволу ненавистно.
<...>
Сам Спаситель родился смирен и беден.
Так, требовать вправе бедняк терпеливый
На небе награду за все несчастья.
<...>
Прилежная, платы не просит бедность
Сверх должного, будь то зимой иль летом,

Лихвы не хочет — с тем вхожа к Богу.
Negotium sine damno.
Сладка, как сахар, — слаще не сыщешь,
На славу сдобрена бедность смиреньем
И трезвостью также, на пользу телу [13][4].

Однако реальные исторические события становятся для автора поэмы не только поводом к бытописательству и рассуждениям на социальные темы, но и в первую очередь отправной точкой для разговора о Боге и человеке. Политические, социальные, экономические изменения в Англии XIV в. напрямую влияют на круг обсуждаемых богословских вопросов и на саму практику христианской жизни.

Долгое время нуждающиеся воплощали своего рода «сакральную бедность»: их присутствие должно было оказывать реформирующее воздействие на более обеспеченных соседей, заставляя их вспоминать о спасении души и бренности мирских благ и регулярно упражняться в сострадании и благотворительности. Бедняки, в свою очередь, молились за благотворителей, а кроме того, в отсутствие роскоши и соблазнов по умолчанию считались праведнее богачей. Заметный рост числа бродяг и нищих после эпидемии чумы всерьез обеспокоил обеспеченную часть общества, особенно в связи с тем, что этот рост не удавалось контролировать. В XIV в. в Англии начался процесс, который можно назвать десакрализацией бедности. В силу своей мобильности, а также всё возрастающего количества и склонности собираться большими группами бедняки из «душеспасительного меньшинства» превратились в угрозу для благосостояния общин. По-прежнему признавалось, что христианин должен сочувственно относиться к беднякам и облегчать их страдания, щедро подавая милостыню, однако все чаще светские и церковные авторитеты утверждали, что помогать следует лишь откровенно беспомощным, в первую очередь вдовам, сиротам и старикам, но никоим образом не тем, кто может прокормиться собственным трудом (см. подробнее, например: [7; 2; 3; 4; 5]).

Специалисты по церковному праву начала XIV в. признавали, что некоторые люди злоупотребляют оказанной им благотворительностью,

4 Здесь и далее перевод наш. — *В.С.*

и советовали подавать с разбором, в целом считая подобные злоупотребления своего рода нравственным извращением. Общим принципом оставалось «лучше сделать больше, чем меньше», и, как правило, предписываемые ограничения имели благую цель — гарантировать помощь истинно нуждающимся и не принести своим даянием вред, укрепив человека в грехе праздности. Однако представление о том, что благотворительность должна жестко регулироваться, как если бы ее основной задачей было скорее исключить недостойных, чем помочь нуждающимся, исподволь входило в общую практику. На протяжении XIV в. этот принцип постепенно, отчасти вынужденно становился основой благотворительности.

Во второй половине века традиционное представление о благотворительности столкнулось с почти непреодолимыми социальными и экономическими сложностями; благотворители разрывались между невозможной задачей помочь всем нуждающимся и естественным желанием урегулировать и подавить бродяжничество, заклеймить «мятежных» и «буйных» бедняков. Это отношение к бедности явственно отражено в проповеди “Defensio Curatorum”, написанной и произнесенной в 1357 г. епископом Ричардом Фиц-Ральфом. Обращаясь к Евангелию от Луки[5], он комментирует его, отчетливо разграничивая достойных и не достойных помощи бедняков: «Бедняков, которые крепки и сильны, не следует звать на это пиршество, ибо они должны трудиться <...>. Сказано у Павла: если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» [8, p. 186].

Столь кардинально изменившееся понимание нравственного закона применительно к помощи бедным отразилось в знаменитых Статутах о работниках, в тех параграфах, которые воспрещали подавать милостыню трудоспособным нищим. Так, ордонанс 1349 г. под страхом тюремного заключения запрещал помогать «под предлогом жалости и милосердия» тем, кто здоров и крепок, поскольку «дюжие нищие» — сплошь не достойные помощи бездельники, которые «отказываются работать, предаваясь праздности и пороку, а иногда воровству и прочим преступлениям» [11]. Физически здоровых нищих, которые отказывались трудиться, следовало сажать

5 «Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей твоих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни соседей богатых, чтобы и они тебя когда не позвали, и не получил ты воздаяния. Но, когда делаешь пир, зови нищих, увечных, хромых, слепых, и блажен будешь, что они не могут воздать тебе, ибо воздастся тебе в воскресение праведных» (Лк. 14: 12–14).

в колодки или держать в тюрьме, пока они не согласятся работать. Отказ в помощи, таким образом, должен был подвигнуть их «добывать себе пропитание трудом» [11].

Один из аллегорических персонажей «Видения о Петре Пахаре», Голод, утверждает (см. цитату ниже), что подлинным нищим следует подавать щедро, а тех, кто мог бы зарабатывать себе на пропитание, снабжать лишь минимально необходимым, чтобы они не умерли от истощения. Подкрепляя свою точку зрения, Голод цитирует притчу о талантах (в его интерпретации дурной слуга — в первую очередь лентяй, который не желал потрудиться и потому не преумножил данный ему талант). Казалось бы, это вполне разумно и здраво, однако Петр Пахарь, явно не удовлетворенный, упорно допытывается у Голода: «Не совершу ли я греха, если сделаю так, как ты говоришь?» И в этом — отражение характерных для эпохи споров о благотворительности, волновавших не только знатоков церковного и светского права, но и обыкновенных людей, желавших вести деятельную христианскую жизнь в миру. Благотворитель, подающий милостыню «с разбором», движим уже не заботой о ближнем, а стяжательством; излишнее любопытство к мотивам просящего может породить в душе дающего гордыню и высокомерие взамен сострадания.

Можно сказать, что вариант, предлагаемый Голодом, отражает сложившиеся в обществе стереотипы, узаконивающие враждебность к «недисциплинированным» беднякам, которые уже не ждали терпеливо помощи от общины, но требовали, зачастую агрессивно. Стигматизация и демонизация бедности и бедняков становится ясно выраженной тенденцией. Так, вышеупомянутый Ричард Фиц-Ральф дает понять, что бедность — зло и последствие греха; недаром, согласно Священному Писанию, «бедного ненавидят все братья его» (Притч. 19: 7). Хотя изначальной целью проповеди Фиц-Ральфа были нищенствующие ордена, тем не менее бедность он обличает всеобъемлюще: богатство угодно Господу, поскольку оно есть и на небесах, следовательно, отсутствие богатства — дурной знак. Учитывая экономический и социальный кризис, в котором оказалась Англия в XIV в., представление о бедности как последствии греха и порока было неизбежно; оно привело к дискредитации бедности в целом, к широко распространенному убеждению, что нужда — если ее причиной не было какое-либо очевидное несчастье — является заслуженной карой.

Если Новый Завет предписывал сострадание и милосердие ко всем, даже к традиционным носителям социальных стигм, наподобие женщины, взятой в прелюбодеянии, то конкретная практика благотворительности стала активно обсуждаемой проблемой в эпоху Средневековья. Ранние отцы церкви предлагали различные ответы на вопрос о том, следует ли оказывать помощь неограниченно и одинаково, кто бы за ней ни обратился, или же нравственнее делать некоторые ограничения. Позднейшие специалисты по церковному праву обычно обращались к таким авторитетам, как святой Иоанн Златоуст, святой Амвросий и святой Августин, причем высказывания первого приводили в поддержку неограниченной помощи всем нуждающимся, а к последним двум прибегали, доказывая необходимость внимательного выбора. Практическая реализация «благотворительности с ограничениями», разумеется, заставляла задуматься о том, кто достоин помощи, и можно ли использовать благотворительность как инструмент исправления тех, кто за помощью обращается.

Так, Августин, настаивавший на благотворительности с разбором, недвусмысленно воспрещал оделять тех, кто уклоняется от работы и ведет дурную жизнь, поскольку помогать таким людям значит поощрять их пороки и праздность. «Не всякий, кто дает пощаду, друг, и не всякий, кто наносит удар, враг. Лучше любить со строгостью, нежели обманывать с невинностью. Лучше забрать хлеб у голодного, если он пренебрегает праведностью, потому что уверен в пропитании своем, чем отломить хлеба голодному, чтобы этим совратить его на неправедность» [10]. Оделять людей, погрязших в грехе, морально приемлемо лишь в том случае, если они дошли до крайней степени нищеты и помощь необходима им для поддержания жизни; но во всех других случаях милостыня лишь повредит им. Несомненно, предпочтение должно отдаваться не тем, кто погряз в мотовстве и распутстве, а тем, кто стар, слаб, немощен, оказался жертвой несчастного случая или слишком стыдлив, чтобы просить о помощи публично. Иоанн Златоуст, с другой стороны, поощрял всех христиан подавать милостыню, не подвергая рассмотрению того, кто обращается за помощью: «Но, скажешь, из них есть много обманщиков и неблагодарных. Тем большая будет тебе награда, если примешь их во имя Христово. Если ты уверен, что они обманщики, то не принимай в свой дом; если же не уверен, то для чего осуждаешь без разбора? Потому, скажешь, я и отсылаю их в странноприимницу. Но какое мы

имеем оправдание, если и тех, кого не знаем, мы не принимаем, но запираем двери для всех» [9].

Постепенно развивалось и представление о специфических недостатках, присущих беднякам. В их числе — суеверие, алчность, недостаточное усердие в вере, богохульство, зависть. «Грехи бедняков», на которые пастырям следовало обращать усиленное внимание, явно противоречили тем добродетелям — терпению и стойкости, которые традиционно приписывались бедным труженикам. Автор пособия для исповедников, доминиканец Гумберт Римский (ок. 1200–1277) отмечает: бедняки понимают, что «их труд — бесконечное наказание и проклятие, ибо из-за Адама человека постигло такое несчастье»; они «проклинают день, когда родились на свет для того, чтобы стать земледельцами» [6, p. 113]. Не зря первым (не считая Адама) земледельцем был злобный Каин; путь Каина — стяжательство, зависть, отказ от невинности и щедрости, подчеркнуто насильственное извлечение благ из земли. Поэтому беднякам следует всячески стараться, чтобы не последовать его примеру. Они должны совершать добрые дела сообразно своему положению, исправно посещать приходскую церковь, безропотно платить десятину и налоги, по возможности подавать милостыню. “Communiloquium” францисканца Джона из Уэльса (пособие для священников и проповедников, вторая половина XIII в.) также содержит перечень присущих беднякам грехов; в их числе — мошенничество, воровство, ложь, распутство и приверженность чувственным удовольствиям. Ленгленд в «Видении Петра Пахаря» дает понять, что сама по себе бедность не делает человека праведным, хоть и минимизирует количество соблазнов; хороша лишь та бедность, которую переносят терпеливо, не утрачивая добродетели. Аллегорический персонаж Чревоугодие, растративший в кабаках свое имущество и вынужденный ходить в обносках, далеко не праведник.

Справедливо или нет, но средневековые авторы, очевидно, делают попытки разобраться в «психологии бедности». Они приходят к выводу, что добродетельная бедность — в первую очередь бедность добровольная, результат сознательного решения, а не просто «скаредная нужда»; последняя вряд ли способствует развитию высоких нравственных качеств. С большей вероятностью она подвигнет человека на воровство и лжесвидетельство, чем на благочестие. Недостаточно просто быть бедным, что-

бы считаться «хорошим»; апостольская бедность ставится выше бедности Лазаря.

Современник Ленгленда, Джон Гауэр, в аллегорической поэме «Глас вопиющего» (*Vox Clamantis*) изображает бунтующих, недовольных своим положением крестьян в виде лишенных разума животных, которые отказались выполнять свои обязанности (быки не желают тянуть плуги, собаки — загонять дичь и т. д.) и должны быть силой приведены к повиновению. Ленгленд предлагает более обобщенный образ Расточителя (*wastour*), включающий всех, кто не желает своим трудом увеличивать общее благосостояние и/или впустую растрачивает то, что имеет, вместо того чтобы употребить свое добро на помощь ближнему. Расточительство определяется достаточно широко: это и аристократ, который тратит деньги на увеселения и дорогие наряды, и обжора, который объедается без меры, и ленивый работник, и скупой стяжатель, и мнимый нищий.

Настоящий апофеоз борьбы с расточительством представлен в части (*passus*) 6, когда Петр Пахарь предлагает паломникам, сбившимся с пути в поисках Истины, помочь ему на поле. Часть путников охотно соглашается, но некоторые предпочитают оставаться праздными.

Слепыми представились, испугавшись, мошенники,
Колени скрючили, как калеки мнимые,
И просили прегромко у пахаря милости:
«Трудиться нам нечем, слава Богу навеки,
Но помолимся, Петр, за тебя и твой плуг мы:
Урожай твой умножит пусть Господь Вседержитель
И пошлет тебе помощь за твое подаянье —
Ведь работать ретиво хворь не дает нам».
Петр промолвил: «Правда ль сие, я узнаю.
Вы моты, мне ведомо — и известно Истине.
Я служу ему исстари, и велел он следить мне,
Чтоб вреда не чинили вы работникам верным.
Даром тратите то, что трудом достается,
Но научит вас Истина направлять упряжку,
Иль придется пить воду вам и есть хлеб ячменный.
<...>
Расточитель же Роберт не получит ни крошки,
И бродячие братья — кроме берущих
Позволенье епископа, чтоб идти проповедовать».
<...>

Расточитель разгневался, стал рваться
в драку,
Пред пахарем наземь перчатку бросил.
Бахвал бретонец[6] разбушевался:
«Засунь себе в зад ты плуг свой,
заморыш!
Спорь иль не спорь, что хотим, то
и сделаем —
Муку и мясо отнять мы можем,
На отвал наедимся, негодуй как угодно!»
Тут Петр Пахарь попросил рыцаря
Слово сдержать, от волков сберечь его,
От расточителей, миру вредящих,
Что мотают, не множат — «а тем
временем многие,
Пока плуг мой празден, жить будут
впроголодь».
К расточителю рыцарь обратился
учтиво,
Покуда не поздно, призвал исправиться:
«Иль по праву тебя закон покарает!»
«Не работал я раньше, да и впредь
не буду!»
Стал смеяться мот над его словами —
Мол, Петр с его плугом плевка не стоят —
Пригрозил побоями друзьям Петровым.
«Клянусь, что скоро вас накажу я!»
И Петр призвал Голод, и тот примчался.
«Покарай расточителей, вредящих
людям!»
<...>
«Наказал ты, как надо, расточителей
наглых
Но, покуда ты нас не покинул,
прошу я —
Скажи, что сделать с всякими нищими?
Как сгинешь ты, знаю, не заставишь
трудиться их;
Лишь несчастье нынче нудит их
к кротости —
Приказам покорны от нехватки пищи.
Коль Господь искупил нас, все мы
кровные братья;
Сказал мне Истина, что любить их
следует,
Приходить на помощь, если придется.
Ты теперь показал мне, кто трудиться
умеет
И как нужно над ними в деле
начальствовать».
«Слушай, — Голод сказал, — и впредь
тому следуй:
Пусть пищу заслужат попрошайки
дюжие.
Довольно, коль дать им дешевого хлеба
Иль бобами набить до отказа брюхо.
Коль ворчать вздумают — вели им
работать;
Слаще станет кусок, коль сперва
заслужить его.
Несчастных не мнимых, негодяем
обиженных

6 В эпоху Столетней войны между Англией и Францией «бретонец» очевидно не было положительной характеристикой.

Иль суровой судьбой, распознать сумей ты;
Поделись добром с ними, дай Христа ради —
Возлюби их и выручи, как Бог велел нам.
Alter alterius onera portare.
Всем, кого встретишь, внимай в их бедах,
С неимущими, нищими делись нескупо;
Люби их, ладь с ними — пусть Бог лишь судит.
Коль сделают зло тебе — как быть, Он знает:
Mihi vindictam, et ego retribuam.
Коль в глазах Господа стать хочешь угоден,
Поступай по Писанию, будь любим простым людом,
И благодать Божья с тобой пребудет.
Facite vos amicos de Mammone iniquitatis.
<...>
Расточитель работу оставил и скрылся,
Небрегли нищие хлебом нечистым,
А просили получше — пшеничного, белого;
Эль дешевый давать им и не думайте —
Лишь лучший в городе люб тем бродягам.
Работники разные, что руками трудятся,
Жевать не желали коренья на ужин,
Пить эль за пенни, ветчину есть постную —
Мясо, рыбу морскую, печенную в масле,
Им подай, с пылу с жару, не на пользу утробе,
Да побольше плати, иль тебя проклянет он
И день, в который работником сделался;
Станет сетовать, слов Катона не зная:
Paupertatis onus patienter ferre memento.
С Здравым Смыслом споря, гневит он Создателя,
Клянет короля, зовет окаянством
Злые законы, что чинят затрудненья [13].

Каждое сословие определяется в том числе своим занятием: священнослужитель молится, рыцарь сражается, крестьянин трудится. Для Ленгленда это разделение не плохо само по себе: социальная иерархия — безусловно позитивное явление, до тех пор пока все имеют в виду общее благо. Несколько раз на протяжении поэмы аллегорические персонажи поощряют людей действовать сообща, с тем чтобы сословия помогали друг другу (например, в упомянутой выше сцене пахоты). Петр Пахарь распределяет труд между представителями сословий, так что все оказываются приставлены к делу, для которого пригодны; крестьянин готов производить еду для рыцаря, если тот будет защищать земледельцев. Сходным образом Благодать наделяет людей, составляющих христианское сообщество, талантами

и способностями, чтобы они могли заниматься разными профессиями ради общего блага; только в этом случае будут побеждены праздность, зависть и гордыня. Впрочем, трудно не заметить, что в рамках поэмы эта идеализированная структура неизбежно терпит крах. Достаточно нескольких себялюбцев, чтобы гармоничное общество рухнуло.

С точки зрения идейного наполнения поэмы Ленгленд — автор, в духе своей эпохи призывающий к терпеливой бедности и умению довольствоваться малым. Божественная справедливость — ценность, превосходящая справедливость земную, которая неизбежно начинает колебаться, стоит хотя бы некоторым людям отречься от истины; последствия стяжательства, которому подвержены и великие, и малые, отражаются на всем обществе. Рыцарь оказывается не в силах дисциплинировать лентяев; Петр вынужден призвать Голод, от которого страдают все, не только расточители, но и усердные работники. Так себялюбцы и стяжатели закладывают своего рода порочный круг, из которого невозможно выйти за счет простого и понятного политического решения — только за счет горячего *личного* желания исправить свою жизнь. Конечно, хороший правитель должен поддерживать закон, хотя бы и посредством репрессий, однако идея обеспечения общественного порядка вторична перед идеей спасения души, поэтому Ленгленда в целом не интересуют меры, которые могут применить люди друг к другу. Что следует лордам делать с непокорными работниками? Как нужно восстанавливать порядок? Имеют ли право недовольные работники искать лучшей доли? Те, кто проявляет нетерпение, порицаются, но гораздо суровей осуждаются те, кто вынуждает бедняков голодать; однозначного ответа в поэме нет, и разные персонажи спорят друг с другом — сложно сказать, кто из них выражает точку зрения автора (повествователь здесь скорее сомневающийся «простак», чем резонер). В любом случае общественный порядок тесно связан с порядком божественным, а божественную гармонию невозможно восстановить, направив отряд рыцарей подавлять недовольных крестьян: если стяжательству и гордыне предались все сословия, «слепые будут вести слепых».

Расточители у Ленгленда не перестают быть людьми. В «Гласе вопиющем» Гауэра недовольные крестьяне — огнедышащие кровожадные чудовища, восстающие против Бога. Эти звери-мятежники объединяются под предводительством болтливой галки (Уот Тайлер) и штурмуют стены Трои (т. е. Лондона). Побежденные защитники города садятся на корабль (сим-

волизирующий лондонский Тауэр), однако и в море их преследует неразумная стихия. Превратившиеся в животных люди ржут, мычат, блеют, лают и воют, они не понимают сами себя, не могут быть поняты другими, да и вряд ли достойны понимания. Общество, по Гауэру, нуждается в социальной гармонии, которая может быть достигнута посредством мудрого правления, однако никто не исполняет своей предначертанной свыше роли: правители неразумны, их советники подкупны, священство предалось мирской суете, работники ленивы. Тем не менее именно крестьяне издают зверообразный боевой клич, объявляя войну всем сословиям, и vox populi оказывается обращен против них. Для Гауэра это — совокупные «они», «ленивые, нищие и жадные» [12, p. 217]. Закон должен «срезать вредоносные отребья, пока они не вырвали с корнем благородное зерно; если не поразить их первыми, крестьяне нанесут удар свободным людям, как бы те ни были важны и знатны» [12, p. 217]. Пораженные проклятием, крестьяне превращаются в животных (ослов, свиней, собак, птиц), однако их природа искажена: свиньи больше похожи на диких кабанов, собаки — на волков, куры — на стервятников. Они грабят, убивают, жгут, совершенно лишившись дара речи. Призыв Уота Тайлера страшен:

> Вы, несчастный рабский род, который долгое время подавляли при помощи закона, смотрите — ныне настал день, когда крестьяне восторжествуют и заставят свободных людей оставить свои владения. Пусть чести придет конец, пусть сгинет справедливость, пусть добродетель, которая ранее существовала, покинет мир. Пусть отступит закон, который удерживал нас в повиновении своим судом, и пусть отныне правит наш двор [12, p. 41].

Притязания Расточителя у Ленгленда далеко не так масштабны. Ленивый мот, не желающий трудиться скорее комичен, чем страшен — рыцарь не может справиться с ним не потому, что Расточитель слишком силен, а скорее потому, что рыцарство также не выполняет своих обязанностей. Даже там, где Ленгленд прибегает к животной аллегории, пересказывая знаменитую басню о коте и колокольчике, перед нами не перевоплощение, а иллюстрация, своего рода одушевленная цитата. Кот, который терзает крыс и мышей, символизирует неразумную власть в ее худшем виде — произвольную и жестокую. Тем не менее власть крыс вряд ли была бы лучше. Они

не представляют бунтующих крестьян — скорее, себялюбивое деструктивное общество, которое удерживает в повиновении только страх (и наилучшее внутреннее средство для тех, кто это общество составляет, — «смотреть за собой», а не искать изменений).

Проблема для автора «Петра Пахаря» заключается не в том, что работники восстают против хозяев, крестьяне против лордов, а в том, что нарушается божественный порядок: вместо того чтобы «приобретать» и помогать друг другу, люди «расточают» и думают о собственном благе. Гауэр ассоциирует себя с жертвой стихии, у Ленгленда рассказчик — наблюдатель и иногда участник; недаром присланное от Истины «прощение» он читает, стоя прямо за спиной у персонажа-священника[7].

Полученное «прощение», несомненно, адресовано столпам и представителям общества: перечисленные в нем условия отпущения грехов относятся к Петру и его помощникам, к королю и рыцарям и, наконец, к епископам. Иными словами, «прощение» обращено ко всем трем сословиям, при условии, что они будут исполнять взаимные обязательства и, следовательно, поддерживать функционирование общества. Отдельно вынесены две социальные группы — торговцы и юристы. Те и другие — изгои тройственной системы; купцам, как и законникам, сложно достичь спасения — недаром касающееся торговцев «приписано на полях». Всеобщность прощения, заключается скорее в единомыслии и совместном возврате на истинный путь, чем в непременном введении торговцев и законников в традиционную тройственную систему.

Кто разной работой прокорм добывает
И плату просит лишь ту, что положено;
Кто сердцем смирен и в любви жил век свой,
Получит прощенье, так же, как Петр.
Назойливых нищих нет в той булле,
Подаянья просящих без веской причины.

7 Заметим, что в версии B поэмы присутствует весьма эмоциональный эпизод: Петр Пахарь разрывает полученное «прощение», как бы не удовлетворившись его трактовкой. В более поздней версии C эта сцена отсутствует. Возможно, правка была внесена после крестьянского восстания 1381 г., в ходе которого мятежники убили Саймона Садбери, кентерберийского архиепископа. Сцена, в которой крестьянин столь вызывающе ведет себя в присутствии священнослужителя, могла выглядеть двусмысленно.

Кто клянчит и ноет, не впавши в крайность,
Лжив, как лукавый, бедных хлеба лишает,
В заблужденье невольное вводит дающего:
Прознав про обман, тому бы подали,
Кто в нужде настоящей, бедняк неимущий [13].

Из осуждения работников, не желающих довольствоваться своей участью, вырастает тема милосердия, одна из ключевых для «Видения». Из социальной тематики, которая сама по себе способна ограничить восприятие Ленгленда как консервативного «певца трех сословий», не желающего никаких изменений, исходит основная проблематика поэмы — богословская, неуклонно возвращающая читателя к идее братской любви.

Список литературы
Исследования

1 *Петрушевский Д.М.* Видения Ленгленда и современная ему английская действительность // *Ленгленд Уилльям.* Видение Уилльяма о Петре Пахаре / пер. и вступ. ст. акад. Д.М. Петрушевского. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. С. 5–40.

2 *Adams R.* The Nature of Need in Piers Plowman XX // Traditio. 1978. № 34. P. 273–301.

3 *Aers D.* Piers Plowman and Problems in the Perception of Poverty: A Culture in Transition // Leeds Studies in English. 1983. № 14. P. 5–25.

4 *Aers D.* Piers Plowman: Poverty, Work, and Community // Community, Gender, and Individual Identity: English Writing, 1360–1430. London: Routledge, 1988. P. 20–72.

5 *Arnold D.* Famine: Social Crisis and Historical Change. Oxford: Basil Blackwell, 1988. 154 p.

6 *Hanska J.* “And the Rich Man also died; and He was buried in Hell”. The Social Ethos in Mendicant Sermons. Helsinki: Suomen Iistoriallinen Seura, 1997. 196 p.

7 *Hess D.B.* “Of beggeris and of bidderis what best be to doone?”: The Problem of Poverty in Piers Plowman: PhD Dissertation. University of Tennessee, 2008. 214 p.

8 *Metzler I.* A Social History of Disability in the Middle Ages: Cultural Considerations of Physical Impairment. New York; London: Routledge, 2013. 346 p.

Источники

9 Деяния апостолов, глава 21. Толкователь: Иоанн Златоуст святитель. URL: https://ekzeget.ru/bible/deania-apostolov/glava-21/tolkovatel-ioann-zlatoust-svatitel/ (дата обращения: 19.01.2023).

10 Толкования на 2 Кор. 12: 9. URL: https://bible.optina.ru/new:2kor:12:09 (дата обращения: 19.01.2023).

11 Statute of Labourers – Edward III – 1349 CE // Advocatetanmoy Law Library. Legal Database. URL: https://advocatetanmoy.com/2021/08/23/statute-of-labourers-edward-iii-1349-ce/ (дата обращения: 18.01.2023).

12 The Complete Works of John Gower: in 4 vols. / ed. by G.C. Macaulay. Oxford: Clarendon Press, 1899. Vol. 4: Latin Works. 430 p.

13 The Vision and the Creed of Piers Ploughman: in 2 vols. / ed. by Thomas Right. London: Reeves and Turner, 1887. URL: http://www.gutenberg.org/files/43660/43660-h/43660-h.htm (дата обращения: 08.01.2020).

References

1 Petrushevskii, D.M. “Videniia Lenglenda i sovremennaia emu angliiskaia deistvitel’nost’” [“Langland’s Visions and the Contemporary English Reality”]. Lenglend, Uill’iam. *Videnie Uill’iama o Petre Pakhare* [*William’s Vision of Piers Plowman*], trans., ed. by D.M. Petrushevskii. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1941, pp. 5–40. (In Russ.)

2 Adams, Robert. “The Nature of Need in Piers Plowman XX.” *Traditio,* no. 34, 1978, pp. 273–301. (In English)

3 Aers, David. “Piers Plowman and Problems in the Perception of Poverty: A Culture in Transition.” *Leeds Studies in English*, no. 14, 1983, pp. 5–25. (In English)

4 Aers, David. “Piers Plowman: Poverty, Work, and Community.” *Community, Gender, and Individual Identity: English Writing, 1360–1430.* London, Routledge, 1988, pp. 20–72. (In English)

5 Arnold, David John. *Famine: Social Crisis and Historical Change*. Oxford, Basil Blackwell, 1988. 154 p. (In English)

6 Hanska, Jussi. *“And the Rich Man also died; and He was buried in Hell.” The Social Ethos in Mendicant Sermons*. Helsinki, Suomen IIistoriallinen Seura, 1997. 196 p. (In English)

7 Hess, Dina Bevin. *“Of beggeris and of bidderis what best be to doone?”: The Problem of Poverty in Piers Plowman: PhD Dissertation*. University of Tennessee, 2008. 214 p. (In English)

8 Metzler, Irina. *A Social History of Disability in the Middle Ages: Cultural Considerations of Physical Impairment*. New York, London, Routledge, 2013. 346 p. (In English)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/GQSXXW
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

БАТЫЙ ГОВОРЯЩИЙ: ДРЕВНЕРУССКИЕ ТЕКСТЫ VS ЗАПАДНЫЕ И ВОСТОЧНЫЕ ИСТОЧНИКИ

© 2026 г. Е.А. Андреева
Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 10 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 17 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-50-69

Аннотация: В статье прослеживается своеобразие фиксации прямых речей Батыя, воспринимавшегося главным пленителем Руси, врагом, в средневековой традиции: в древнерусских житийных, летописных, компилятивных памятниках. В ходе анализа устанавливается, что прямая речь данного персонажа — скорее редкость, а потому, если она появляется в тексте, то строится, как правило, по одной схеме — с использованием вопросительных предложений (не требующих ответа собеседника или ответ на которые очевиден) и императивов (призывов и приказов). Целью введения прямой речи в большей степени является представление в героическом свете оппонентов говорящего — древнерусских князей и воинов. В средневековой западной и восточной традициях описания ордынцев, при условии что авторы в целом проявляли интерес к ордынцам как народу, ситуация та же. Очевидно, что средневековые авторы не ставили перед собой задачу воспроизвести речь завоевателя, передать ее дословно, в результате чего образовалась лакуна, которую впоследствии стали заполнять фольклорные источники и художественные произведения более поздних эпох, представляющие Батыя как легендарного персонажа.

Ключевые слова: прямая речь, диалог, Батый, житие, летопись, вопросительные предложения, императивы

Информация об авторе: Екатерина Александровна Андреева — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. https://orcid.org/0000-0002-8829-3084
E-mail: aaa46aaa@yandex.ru

Для цитирования: *Андреева Е.А.* Батый говорящий: древнерусские тексты vs западные и восточные источники // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 50–69. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-50-69

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

BATU SPEAKING: OLD RUSSIAN TEXTS VS WESTERN AND EASTERN SOURCES

© 2026. Ekaterina A. Andreeva
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Received: December 10, 2025
Approved after reviewing: January 17, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The article examines the peculiarities of recording Batu Khan's direct speeches, which were perceived as the main captors of Russia and its enemy, in the medieval tradition: in Old Russian hagiographic, chronicle, and compilation texts. The analysis reveals that direct speech by this character is rather rare, and when it appears in the text, it is usually structured according to a single pattern: using interrogative sentences (which do not require a response or are obvious) and imperatives (commands and orders). The purpose of introducing direct speech is to present the speaker's opponents, the Old Russian princes and warriors, in a heroic light. In the medieval Western and Eastern traditions of describing the Horde, where the authors generally showed interest in the Horde as a people, the situation is similar. It is evident that the medieval authors did not aim to reproduce the conqueror's speech or convey it verbatim. As a result, a lacuna was formed, which was later filled by folklore sources and literary works from later eras that presented Batu as a legendary character.

Keywords: direct speech, dialogue, Batu, hagiography, chronicle, interrogative sentences, imperatives

Information about the author: Ekaterina A. Andreeva, PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia.
https://orcid.org/0000-0002-8829-3084

E-mail: aaa46aaa@yandex.ru

For citation: Andreeva, E.A. "Batu Speaking: Old Russian Texts vs Western and Eastern Sources." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 50–69. (In Russ.)
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-50-69

Прямая речь (oracio recta), как известно, «языковая структура, служащая дословной передаче чьего-либо высказывания», она «сохраняет характерные черты индивидуального стиля и четко обособлена в наррации (повествовании)» [6, с. 155]. Как писал М.М. Бахтин, прямая речь героев «имеет непосредственное предметное значение, однако не лежит в одной плоскости с авторской, а как бы в некотором перспективном удалении от нее. Она не только понимается с точки зрения своего предмета, но сама является предметом интенции как характерное, типичное, колоритное слово» [2, с. 85]. Дошедшие до нас в древнерусских памятниках прямые речи врага, Батыя, — это, конечно, не слова реального исторического лица. А потому они не имеют большой исторической значимости, но представляют собой ценность художественную; это поздние вкрапления, которые использовали древнерусские книжники, преследуя свои конкретные цели. Образ врага как таковой мало интересовал современников, но тем не менее в житиях и летописных текстах мы можем встретить, хоть и крайне редко, «говорящего» Батыя. Получается, что древнерусский книжник фактически вкладывает свою интенцию (намерение), свой посыл, свою мысль в уста врага. Так в одном слове, в одной речи оказываются две интенции: собственно авторская, отражающая его литературный/художественный и/или идейный замысел, и героя произведения, который для чего-то произносит речь, что-то хочет выразить. Прямая речь должна характеризовать героя, который ее произносит, но происходит ли это в случае с Батыем? Для чего древнерусские книжники «вкладывают» в его уста слова, какую цель они преследуют, если изначально перед ними не было и не могло стоять задачи раскрыть внутренний мир врага? Попробуем разобраться.

Заранее оговоримся, что для анализа мы привлекаем широко известные и опубликованные тексты, не рассматривая редакции и рукописные варианты памятников. В поле нашего зрения на данном этапе попадают житийные тексты («Житие Александра Невского» и «Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора»), «Повесть о разорении Рязани Батыем», эпизоды Галицко-Волынской летописи и «Волоколамского патерика».

В «Житии Александра Невского» содержатся две прямые речи Батыя. В первой персонаж, охарактеризованный автором как «царь силенъ на Въсточнѣй странѣ, иже бѣ ему Богъ покорилъ языкы многы, от въстока даже и до запада» [9], услышав о князе Александре, который назван славным и храбрым, отправляет к нему послов с такими словами: «Александре, вѣси ли, яко Богъ покори ми многы языкы? Ты ли единъ не хощеши покорити ми ся? Но аще хощеши съблюсти землю свою, то приеди скоро къ мнѣ и видиши честь царства моего» [9]. Вторая речь произносится после состоявшейся встречи, но оговоримся, что она обращена снова к «вельможам», а не напрямую к Александру Невскому: «Истинну ми сказасте, яко нѣсть подобна сему князя» [9]. Не менее важной является прямая авторская характеристика врага, приведенная перед его словами: древнерусский книжник повторяет известную мысль о том, что захват Русской земли — не воля Батыя, человека, но Божья кара, что дело не в силе правителя и войска, но в Божьем попущении. Эта авторская мысль находит отражение и в словах врага, который так и говорит, что Бог покорил ему многие народы. А раз герой представлен осознающим это так, то у него возникает вопрос: знает ли об этом русский князь, будучи православным, покорный Божьей воле? И следующий за этим еще один вопрос буквально звучит так: единственный ли он князь, кто не хочет покориться, т. е. признать силу и величие захватчика. Важно, что Батый начинает свою речь с двух вопросов, которые нельзя назвать в прямом смысле риторическими, но ответ на них очевиден, заранее понятен, и потому он не нужен, так как, безусловно, Александр Невский знал о ситуации в родном государстве — это касается первого вопроса, что же касается второго — то сам Батый тут же на него «отвечает», предлагая вариант действия: приехать и убедиться в силе правителя, с важной оговоркой-альтернативой: если хочешь «соблюсти землю свою», т. е., если развернуть данную мысль, если князь не приедет, это грозит разорением его

княжества. Два вопроса и приглашение, включающее в себя угрозу, — вот составляющие первой речи хана: в них большая эмоциональная палитра (и укор, и призыв, и недоумение, и желание подтвердить свою значимость). При этом речь Батыя нельзя рассматривать только как повеление, строгий императив; за счет удлинения в виде вопросов и рассуждений она приобретает отчасти уважительные интонации, подчеркивает важность Александра Невского для Батыя, показывает почтение захватчика к противнику. Что же касается второй речи, то это утверждение (а не вопрос) и подтверждение прежних мыслей: согласие с мнением «говорящих» и похвала русскому князю, признание его достоинств. Очевидно, что в прямых речах Батый предстает не грозным владыкой, который повелевает, он спрашивает, просит, ставит условия и, как результат, восхищается русским князем и восхваляет его. Цель их — не охарактеризовать Батыя (хотя и это возможно сделать, так как речь эмоциональна), но представить русского князя глазами сильного врага, который признает его авторитет. Отметим, что Батый и Александр Невский не представлены общающимися напрямую, они не ведут диалог: все слова передаются вельможам, используются посредники, т. е. эти речи можно считать монологом Батыя.

Так же обстоит дело и в другом житийном тексте, повествующем о гибели в Орде Михаила Черниговского. Здесь появляются послы/волхвы-трансляторы, сообщающие, что «князь великий русский Михаилъ приехалъ поклонится тобѣ» (т. е. Батыю). «Цесарь же повелѣ призвати волхвы своя. Волхвом же пришедшимъ предъ онь, глагола имъ цесарь: “Еже есть по обычаю вашему створите Михаилу князю, потомъ приведѣте его предъ мя”. Онѣм же шедшем к Михаилови и глаголаше ему: “Батый зоветь тя”» [13]. Обратим внимание на то, что Батый обращается не напрямую к князю, волхвы передают его речь не дословно, это и понятно, так как хан просит волхвов совершить их обычаи и привести к себе князя, они же сообщают русскому князю, что хан его призывает к себе. В своей речи Батый говорит об «обычае вашем», словно исключая себя из круга тех, кто хранит эти обычаи, передоверяя полностью ответственность за их исполнение. После прямой речи Батыя (и волхвов соответственно) следует защитительная речь Михаила Черниговского, являющаяся элементом топоса «прения о вере», т. е. слова врага фактически являются отправной точкой для выбора пути мученичества. На этом псевдодиалог не заканчивается, так как волхвы

пересказывают Батыю сначала действия Михаила Черниговского, а потом фактически дословно передают элемент его «защитительной речи»: «Михаилъ повелѣния твоего, цесарю, не слушаеть, сквозѣ огнь не идеть, а богомь твоимъ не кланяеться, глаголеть — недостоить христьяном ходити сквозѣ огнь, ни покланятися твари, солнца и идолам, но токмо кланятися створшему вся си, Отцю и Сыну и святому Духу» [13] (так подчеркивается важность этих слов). На этот раз, очевидно уже разозленный, Батый отправляет одного посла — вельможу Елдегу, требуя передать: «Почто повелѣние мое преобидѣлъ еси — богомъ моимъ не поклонился еси? Но отселе едино от двою избери собѣ: или богомь моимъ поклонишися и живъ будеши и княжение приимеши, аще ли не поклонишися богомь, то злою смертью умреши» [13]. Речь снова начинается с вопроса (как и в «Житии Александра Невского»), ответ на который русский князь уже дал ранее, объяснив причины своего поведения принадлежностью к православной вере. Батый в прямой речи использует глагол «преобидел», служащий для раскрытия его состояния и настроения, своим поступком русский князь очень обидел хана. Обращает на себя внимание трехкратный повтор слова «богам», лексемы, антонимичной слову «Бог» в устах Михаила Черниговского, — так словесная конфронтация перерастает в противостояние вер. Батый предлагает альтернативу, четко обозначая, что ждет русского князя при совершении конкретного выбора. При этом читателю абсолютно очевидно, что это мнимая альтернатива, существующая только в воображении (и в словах) Батыя, так как сказанное ранее Михаилом Черниговским дает возможность понять, что у князя нет шанса спастись: отсутствие выбора при выдвинутой альтернативе должно показать упорство и силу духа русского князя, его бескомпромиссность. Все, что совершается далее, происходит фактически без прямого участия Батыя, но после его слов; других прямых речей врага в тексте нет. Как видим, речь Батыя — это отправная точка, возможность для будущего святого ответить, вступить в своеобразную полемику, повод для «защитительной» речи, хотя нельзя сказать о том, что она никак не характеризует хана: в ней проявляются его эмоции.

Прямым речам Батыя (ведущего себя предельно экспрессивно) в «Повести о разорении Рязани...» посвящена была отдельная статья [1], а потому не будем останавливаться на них подробно, просто очертим основные моменты. Батый произносит всего три речи. Первая из них обращена

к князю Федору и представляет собой повеление сильного, императив — требование привести к себе жену князя. В ней нет обращения к князю, она предельно краткая, Батый говорит по существу. Его цель — получить ответ, а цель древнерусского автора — дать возможность князю, обреченному на гибель, произнести «защитительную» (речь снова о защите веры) речь. Вторая прямая речь обращена к израненным воинам из полка Евпатия Коловрата. Начинается она с двух вопросов: «Коея вѣры есте вы и коея земля? И что мнѣ много зло творите?» [11] — что тоже можно считать типичной в древнерусских текстах конструкцией для речей врага. Первый вопрос — это вопрос о вере, т. е. конфессиональной принадлежности противника, а второй связан с авторитетом спрашивающего в глазах русских воинов, в нем выражаются самодовольство и высокомерие, полная уверенность в своих силах и превосходстве над врагом. При этом Батый оказывается не очень дальновидным и не понимает ответа оппонентов, использующих в речи, облеченной в форму вежливого ответа, иносказание («Посланы от князя Ингваря Ингоревича Резанского тебя, силна царя, почтити, и честь тобѣ воздати. Да не подиви, царю, не успевати наливати чаш на великую силу — рать татарьскую» [11]). Образ «чаши» был понят захватчиком неверно: речь шла не о заздравной, наполненной для встречи чаше, но о чаше смертной. Последняя речь Батыя — монолог, фактически плач и одновременно похвала в адрес побежденного, убитого (что важно) врага. В ней есть и обращение к убитому воину, и признание его силы, и выражение восхищения перед ним. Такое отношение Батыя к Евпатию должно показать силу русского войска, признаваемую даже захватчиком. Получается, что все три речи, характеризующие врага как крайне эмоционального, не понимающего русских обычаев человека, в первую очередь нужны для создания образов русских князей и воинов, и уже во вторую очередь вносят некоторые элементы в портрет врага, т. е. становятся автохарактеристикой.

Батый вступает в диалог с еще одним древнерусским князем, Даниилом Галицким, что находит отражение в погодной записи за 1250 (6758) г. в Галицко-Волынской летописи. Здесь уже не будет посредников, Батый напрямую обращается к приехавшему в ставку князю: «Данило! Чему еси давно не пришелъ, а нынѣ иже еси пришелъ, а то добро же, піеши ли черное[1]

1 А.Ю. Карпов пишет, что речь идет о «черном кумысе», питье высшей монгольской знати, которое нечасто предлагали чужеземцам. «Этот кумыс назывался “чёрным” по той причине,

молоко, наше питіе, кобылѣй кумузъ?» [8, с. 119]. Начинается речь с обращения по имени (чего в ранее рассмотренных памятниках не встречалось), а продолжается типичным вопросом: почему не пришел раньше, а пришел теперь, т. е. почему не признал превосходство Батыя сразу, а выжидал, чтобы выразить свое почтение, и следующий за ним вопрос — о соблюдении традиций и обычаев Орды. И если Михаил Черниговский на подобный вопрос ответил речью об истинной вере и о торжестве православия, то Даниил Галицкий действует иначе, выбирает иной путь — не мученичества за веру. Более того, конструкция из нескольких вопросов, как правило, вызывает «эффект края», когда слушающий лучше всего запоминает либо первый, либо — чаще — последний вопрос и отвечает на него, в том числе это может происходить умышленно. Даниил Галицкий избегает рассуждений о своем позднем приезде и говорит только о кумысе: «Доселѣ есмь не пилъ, но же ты велишь, пію» [8, с. 119]. На такой «хитрый» ответ русского князя, подтверждающий его лояльность и расположение, а точнее подчинение ордынской власти в лице Батыя, враг заявляет: «Ты уж нашь же татаринъ: пій наше питіе» [8, с. 119]. В этом отрывке привлекает внимание обилие грамматических форм с корнем пить: от вопросительного «пьешь ли», до утверждения («не пил, но выпью»), до императива «пей».

Автор жизнеописания Батыя в серии ЖЗЛ А.Ю. Карпов так подробно трактует этот эпизод:

> Слова Батыя (звучавшие, конечно же, через переводчика) на редкость весомы, наполнены смыслом, который должен был угадывать Даниил. В первой фразе можно расслышать осуждение, даже угрозу. Но угроза эта лишь обозначена, она скрыта общим благодушным, покровительственным тоном, который сквозит во всём строе речи. Самим фактом своего приезда, исполнением положенных обрядов Даниил уже поставил себя в положение «улусника» и «служебника» татарского «царя», занял вполне определённое, по-своему даже почётное место в ордынской иерархии, и Батый даёт понять

что он был совершенно прозрачен, “а значит, кажется чёрным, как дно и стенки сосуда”. Прозрачный цвет и сладкий вкус достигались благодаря тому, что кумыс взбалтывали в течение длительного времени — не менее семи-восьми дней, нанося по кожаному бурдюку особым пестом иногда до десяти тысяч ударов, “и чем сильнее колотят, тем более чистым становится кумыс, а когда кумыс становится прозрачным, то запах его перестаёт быть вонючим”» [4, с. 206].

> это. Но в его словах нельзя не уловить и очевидной насмешки. В таком тоне монгольские правители и разговаривали обычно с покорившимися им князьями [4, с. 205].

Автор вполне допускает, что данные слова принадлежали Батыю как историческому лицу, но были переданы через переводчика, т. е. рассматривает их не как элемент поэтики, художественную деталь, но как реальность, историческую достоверность. Зная, что по такому образцу построена другая речь Батыя, вложенная в его уста древнерусским книжником, сложно сказать об их исторической точности, однако на основании краткости и повторяемости лексем можно это предполагать. Что же касается насмешки, то вопрос о том, почему не приехал раньше, но явился сейчас, вряд ли похож на нее, это способ проверки «лояльности» к ханской власти, подобный вопрос Батый задавал и Александру Невскому.

Питье кумыса, по мнению Карпова, было весьма специфическим оказанием «чести», так как для православных осознавалось грехом, это действие могло рассматриваться как унижение. Из уст Батыя это должно было показать его расположение к князю, готовность оказать «милость» и «почтить» при условии, что князь согласится выпить кумыс.

Комментируя слова Батыя в ответ на готовность пить кумыс, Карпов пишет:

> «Ты уже наш, татарин!» — в этих словах одновременно звучат и похвала в адрес русского князя, и неприкрытая насмешка над ним. Уязвлённое же самолюбие, попранные религиозные чувства — всё это Батыя, по-видимому, совершенно не интересовало. А может быть, наоборот, он получал удовольствие, видя нравственные мучения своих собеседников. Но, с другой стороны, он ведь действительно оказал честь Даниилу. Более того, посылка им чары с вином — это и явный знак благоволения, и в общем-то проявление искреннего добродушия, даже заботы о князе, не привыкшем к татарским обычаям, — еще не до конца «татарине»! [4, с. 208]

Но у фразы «ты уже наш, татарин», как было сказано ранее, есть продолжение — повеление пить, а потому между первой и второй частью предложения очевидна причинно-следственная связь: раз ты наш, такой,

как мы, «татарин», то пей наше питье.

На этом подтверждения лояльности не заканчиваются, так как князь уже по собственной инициативе сообщает, что готов не только пить кумыс, но и кланяться «великой княгини Баракъчинови» [8, с. 119] (по одной из версий, старшей жене Угедея, которая спасалась у Батыя от второй жены хана, захватившей власть в свои руки; по мнению А.Ю. Карпова, жене самого Батыя), и здесь он снова прямо и косвенно признает авторитет хана. Реакция Батыя — предельно краткое и емкое «иди» (снова императив) — осознание, что этому князю можно повелевать. Даниил Галицкий действует строго по «инструкции» врага, а потому пространный диалог не нужен, прямые речи Батыя должны подчеркнуть высокий статус повелевающего и одобряющего угодные ему действия. Видя исполнение всех своих требований (и даже сверх нормы), Батый «присла вина чюмъ и рече: “Не обыкли пити молока, пій вино”» [8, с. 119], в этой речи он словно бы спорит сам с собой, ведь раньше Батый признавал Даниила Галицкого за своего, «татарина», а теперь, после того как тот выпил кумыс и кланялся ханше, исключает его из этого круга — «пей вино». И снова употребляются два однокоренных глагола: «пить» и «пей» — утверждение и императив, получается, что «пить вино» русский князь тоже должен по указанию хана и по его, а не своей, воле. Батый в этом отрывке ведет себя как хозяин положения, и его речи это подчеркивают.

Д.С. Лихачев считал, что «литературные функции прямой речи, употребленной <...> для оживления действия, для характеристики действующего лица, для раскрытия его намерений и т. п., были неизвестны летописцам до конца XV в. Вернее, летописцы чуждались такого использования прямой речи», не желая вносить «элементы вымысла» в повествование. Если прямая речь появляется в летописи, то, по словам исследователя, она важна «по своему историческому содержанию» [3, с. 55]. Галицко-Волынская летопись — довольно ранняя, была создана в XIII в. и дошла до нас в составе Ипатьевской летописи XV в., считается ценным историческим источником, рассказывающим о Южной Руси. Центральным персонажем повествования являлся Даниил Галицкий, составитель стремился воссоздать его образ, «одновременно эпический и романтический», князь «осенен ореолом народного героя, защитника отечества, победителя многочисленных врагов; и в то же время это мудрый дипломат, человек, не лишенный эстетических

интересов, всегда стремящийся не только укрепить, но и украсить свою родную страну» [5]. В рассмотренном диалоге поведение Даниила Галицкого продолжает линию, выбранную такими князьями, как Александр Невский, — это путь беспрекословного подчинения татарам, сотрудничества с ними, иной, нежели то, что выбрал Михаил Черниговский и следующие за ним князья, замученные в Орде, — путь отрицания, нежелания «кланяться», принимать и смиряться[2].

Насколько можно считать прямую речь Батыя в Галицко-Волынской летописи исторически точной, произнесенной реальным человеком? Ответить на данный вопрос однозначно невозможно, но в восприятии составителя и тех, кто читал летопись, она могла оцениваться как реальные слова, тем более что она довольно кратка и похожа на устный перевод. Если следовать классификации авторов труда «Истоки русской беллетристики», летописные прямые речи делятся на три группы: 1) документальные (значительные по содержанию, существенные для понимания конкретных исторических событий, образов князей); 2) иллюстративные (не служат характеристике персонажей, не вносят дополнительных штрихов в описание, а лишь «оживляют» события); 3) сюжетные (нужны для передачи частных бесед, внутренней речи персонажа, являются средством его характеристики, такие речи эмоциональны и психологичны, потому и являются важной частью сюжета) [3, с. 55–57]. Диалог Батыя и Даниила Галицкого в таком случае — это, конечно, речь документальная, которую летописец стремится зафиксировать и передать как имевшую место в ставке хана. В отличие от речей, помещенных в жития, которые служат в большей степени религиозно-нравственным целям, прославлению святого, речь в Галицко-Волынской летописи стремится воссоздать реальный облик исторических личностей, показать особенности их взаимодействия.

Прямая речь Батыя появляется и в «Волоколамском патерике», когда автор, желая объяснить сохранность Новгорода, рассказывает о чудесном явлении архангела Михаила «безбожному агарянскому царю» Батыю, который до того уже «Российскую землю попленил и пожже» [7, с. 82]. Архангел явился врагу, когда тот приближался к городу, и запретил идти на

2 При Батые в ставке хана были казнены, кроме Михаила Черниговского, Андрей Мстиславич и Мстислав Рыльский (но точно неизвестно, в Орде это произошло или на Руси), других кровавых расправ не было, они возобновились при других ханах.

Новгород. Очевидно, что иноверец Батый понятия не имел о том, кто оказался перед ним и говорил с ним, удивительно и то, почему слова незнакомца могли остановить завоевателя. На этом легенда не завершается, но имеет логическое продолжение: повернув в обратную сторону, Батый оказался в Киеве и «видѣ у каменыя церкви надъ дверьми написанъ великый Михаилъ-архаангелъ, и глагола княземъ своимъ, показуя перъстомъ: “Сей ми възбрани поити на Великий Новъгородъ”» [7, с. 82]. Так хан признается перед приближенными, что послушался запрета, т. е. отступил от русского города не по своей воле, но по воле неведомой силы, которой подчинился, т. е. пересказывает явленное ему (врагу) чудо. В данном эпизоде в облике Батыя нет ни гордости, ни желания показать свою силу и величие, но лишь удивление и отчасти смирение: эта речь фактически признание силы православия, ведь даже он вынужден был послушаться приказа незнаемой силы, архангела Михаила, изображение которого увидел и узнал в соборе. Поэтому появление этих слов в патерике не случайно, но согласуется с целями составителя.

Видим, что прямые речи Батыя, т. е. слова, приведенные в виде цитаты, в древнерусских источниках встречаются редко. Книжники, как правило, передавали его действия и решения в косвенной речи или в форме эмоционального повествования, так как Батый всегда получал крайне отрицательную оценку как захватчик и иноверец; его имя всегда сопровождает привычный список отрицательных этноконфессиональных определений. Во вложенных древнерусскими авторами в уста врага прямых речах есть несколько важных, повторяющихся моментов: часто речь начинается с вопроса, фактически не требующего ответа, ответ на который является очевидным, в речи Батыя большое место занимают призывы и приказы, что облекается в форму императивов, в предложениях хана наличествует альтернатива, которая не может рассматриваться как таковая для героя, уже принявшего решение действовать тем или иным способом.

В подборе подобных речей проявлялось отношение древнерусского книжника к врагу, его восприятие, желание осмыслить пленение в духе «Божьей кары», но без интереса к представителям «чуждого» мира. Впоследствии биполярное противостояние религий оказало влияние на формирование образа захватчика, было призвано подчеркнуть достоинства своего посредством отрицания положительных (и человеческих) качеств у

другого/чужого. А потому Батый, даже произносящий «хвалебные» речи, не получает никаких обеляющих черт к характеристике, так и оставаясь главным пленителем и мучителем Руси.

Чтобы понять, уникальна ли древнерусская традиция в воссоздании речей захватчика, обратимся к западным и восточным источникам, в которых речь шла о «монголах» и Орде. Западные авторы, итальянский францисканец Иоанн де Плано Карпини («История Монгалов, именуемых нами Татарами») и фламандский монах-францисканец Гильом де Рубрук («Путешествие в восточные страны») фиксируют в своих трудах только по одной прямой речи Батыя, хотя каждый из них имел возможность видеть Батыя своими глазами и говорить с ним (Плано Карпини — 4 апреля 1246 г., Гильом де Рубрук — в 1252 г.). При этом оба предпочли передать услышанное в виде косвенной речи или своих непосредственных наблюдений и умозаключений.

Плано Карпини фиксирует прямую речь Батыя перед воинами, которые были поражены страхом и хотели бежать с поля боя; для того чтобы их ободрить и вернуть, ордынец, «обнажив меч пред лицом их», произносит такую речь: «Не бегите, так как если вы побежите, то никто не ускользнет, и если мы должны умереть, то лучше умрем все, так как сбудется то, что предсказал Чингизхан, что мы должны быть убиты; и если теперь пришло время для этого, то лучше потерпим» [10, с. 51]. В результате воины «воодушевились, остались и разорили Венгрию» [10, с. 51]. Данные слова весьма странно было бы слышать из уст реального, а не литературного Батыя, войско которого и в древнерусских, и в западных источниках сравнивалось с «саранчой», молниеносно и неотступно движущейся к достижению цели. Здесь же большую часть речи занимают рассуждения Батыя о смерти, о некоем пророчестве Чингизхана. Начинается обращение к войску с императива с сопутствующим отрицанием («не бегите», значит, воины разбегались), далее следует пространное пояснение, почему «бежать» не стоит. Доводы при этом весьма нелогичные: если побегут — никто не ускользнет, но лучше остаться и умереть всем, ибо так было сказано Чингизханом, т. е. при отступлении шансов на спасение нет, а при наступлении хоть и минимальные, но появляются. Удивительно в этой речи нагнетание лексем со значением «гибели» («умереть», «умрем», «убиты») и итоговый призыв — Батый призывает не идти в бой, не отбросить страх, но потерпеть, действие в принци-

пе не свойственное ордынцам (в древнерусских источниках). Кажется, что в обращении Батыя к войску нет ничего ободряющего, но лишь предрекающее гибель, не случайно считается, что подобные слова немыслимы для предводителя ордынцев, в них заключена мысль европейцев о свержении «ига», искуплении «Божьей кары» за грехи[3].

Удивительно, но другой автор, далматинский хронист, архидиакон Фома Сплитский в «Истории архиепископов Салоны и Сплита» приводит совсем иную прямую речь Батыя, обращенную к войску накануне сражения: «Тогда Бат, старший предводитель татарского войска, взобравшись на холм, внимательно осмотрел расположение войска венгров и, вернувшись к своим, сказал: “Друзья, мы не должны терять бодрости духа: пусть этих людей великое множество, но они не смогут вырваться из наших рук, поскольку ими управляют беспечно и бестолково. Я ведь видел, что они, как стадо без пастыря, заперты, словно в тесном загоне”» [14, с. 107].

В этой прямой речи есть обращение как к равным («друзья», что больше напоминает западную «рыцарскую» традицию, а не ордынскую), призыв, сформулированный через отрицание («не должны терять бодрости духа», т. е. должны быть бодрыми духом, решительными), развернутое пояснение этого призыва (через отрицательную характеристику врага). С точки зрения Батыя, венгры потерпят неминуемое поражение, так как они — «стадо без пастыря», запертое «в тесном загоне» (у них нет возможности бежать), а их предводители ничего не стоят, «управляют беспечно и бестолково». Что могут поделать овцы против полчищ саранчи? Только сдаться. Эта эмоциональная речь Батыя прямо противоположна той, которую «воссоздает» Плано Карпини, и, как видится, имеет так же мало общего с реальной прямой речью предводителя ордынцев.

Гильом де Рубрук в «Путешествии в восточные страны», рассказывая об аудиенции у Батыя, говоря о том, какое тот занимал положение, на каком троне сидел, давая даже некоторые портретные характеристики «хана» («Лицо Бату было тогда покрыто красноватыми пятнами» [10, с. 117]),

3 Как пишет А.Ю. Карпов, «вся эта сцена, выписанная в традициях рыцарской саги <...> совершенно не вяжется с обычаями монголов, для которых отступление — военный приём, заслуживающий одобрения, а отнюдь не порицания. Полное непонимание противника, логики его действий заставляло европейских хронистов зачастую описывать то, чего не было на самом деле. Так и здесь: действия Батыя получили истолкование, совершенно не соответствующее реальности» [4, с. 120].

один только раз приведет прямую речь последнего. Косвенная речь Батыя воссоздается с помощью глаголов — «приказал» (4 раза), «сделал знак», «спросил» (2 раза). Очевидно, что в речи ордынца преобладают вопросы и императивы, так как основное его действие — приказывать (то же самое есть и в рассмотренных нами древнерусских текстах). Один только раз автор передает речь Батыя, когда уже после приема просит не отправлять его одного к Менгу-хану, но отпустить с ним и его «товарищем» двух служителей, «так как если кому случится захворать, то другой не может оставаться одиноким» [10, с. 118]. И переданный ответ Батыя звучит снова как приказ: «Пусть отправляются два священника и толмач, а причетник пусть вернется к Сартаху» [10, с. 118] (что не вызвало радости автора, не желающего оставлять причетника). С одной стороны, ордынец соглашается на просьбу автора — проявляет милость, но с другой — диктует свою волю и свои условия (ситуация с причетником). Почему же из всех слов, услышанных им от переводчиков Батыя на аудиенции, автор зафиксировал, казалось бы, столь незначимые слова как прямую речь, переданную через посредников? В этих словах — психологический портрет Батыя, вольного поступать, не считаясь ни с чьими желаниями; и даже «уважая» оппонента, он оставляет последнее слово за собой. Именно эти слова характеризуют Батыя емко и исчерпывающе.

Что касается восточных источников, то и в них речь Батыя представлена крайне редко. В официальной истории Юаньской династии, охватывающей период от Чингизхана и до последнего императора Юань, «Юань-ши» содержатся сведения о Батые и о завоевании им некоторых древнерусских городов, однако его прямая речь приводится лишь единожды (в отличие от «Сборника летописей», составленного Рашид-ад-Дином, в котором Батый так и остается «неговорящим»: «Когда оба войска [ордынцы воевали с “буларами” (волжскими булгарами, иногда отождествляют с поляками) и “башгирдами” (венграми)] выстроились друг против друга, Бату, по обычаю Чингиз-хана, взошел на вершину одного холма и [целые] сутки смиренно взывал к богу и тяжко вздыхал, а мусульманам приказал молиться соборно» [12, с. 37]). Как видим, восточная традиция создания образа Батыя отказывается от «полководческих» речей перед битвой. Одна фраза, показывающая несогласованность действий ордынских полководцев, фактически являющая собой упрек не вернувшемуся, чтобы оказать

помощь, но действующему по собственной инициативе Субедею: «Во время дела на реке Хонин Субэтай опоздал помочь, погиб мой Бахадур» [15]. Эти слова Батый произносит, когда «все ваны соединились» [15], т. е. все представители монгольской знати снова оказались вместе: очевидно, что ордынец считает виновным в смерти своего племенника или по крайней мере несущим за нее ответственность Субедея, который «опоздал помочь», но при этом говорит об этом довольно мягко, прямо не обвиняя последнего в том, что тот действовал в своих интересах, не говоря, что оставил войско в трудный момент, но лишь «опоздал помочь», значит, все же собирался оказать помощь. Интересно, что после ответа Субедея, полностью снимающего с себя вину и ответственность, Батый тут же «уяснил [дело]» [15], и все стали возносить хвалу Субедею как прославившему ордынцев полководцу. Батый в данной речи выглядит отнюдь не грозным и страшным захватчиком, а лишь тем, кто вынужден смириться с личной потерей и признать авторитет более прославленного соратника.

Как видим из рассмотренных текстов, прямая речь Батыя, приведенная автором дословно, — это большая редкость, своего рода «экзотизм»; хронисты не стремились передать размышления, эмоциональные высказывания или речи, произнесенные во время аудиенций. Это, безусловно, объясняется в том числе и различием языков: тогда фиксировалась бы не речь Батыя, но слова переводчиков. Однако, очевидно, что, не имея установки передать речь современника, авторы, особенно западные, вполне могли «додумать» и «дописать» слова врага (это касается речей перед битвой): это литературно оформленные речи.

Древнерусские книжники и западные, восточные хронисты не ставили перед собой задачи запечатлеть прямую речь Батыя в своих произведениях, однако умело пользовались приемом введения в текст прямой речи героя, когда это было необходимо для развития сюжета, для того чтобы передать эмоциональность ситуации. При этом, в отличие от древнерусских книжников, западные и восточные авторы интересовались ордынцами как народом в целом и отдельными его представителями, особенно занимавшими высокое положение и участвовавшими в ключевых исторических событиях, в частности, внимательно и скрупулезно фиксировали традиции и обычаи чуждого народа, стараясь сохранить их для истории. Это и отличает труд исторический от историко-художественного, к каковому относятся

древнерусские жития, «Повесть о разорении Рязани Батыем» и «Волоколамский патерик», древнерусские книжники создавали литературное произведение, где Батый был однозначно отрицательным персонажем.

В заключение попробуем определить, почему же так мало прямых речей Батыя, считавшегося главным пленителем Руси, фигурирующего во множестве текстов (в первую очередь летописных), запечатлено в древнерусских памятниках. Прежде всего, он представлен как враг, отрицательный персонаж, представитель чуждого народа, описывать обычаи которого древнерусские книжники не стремились, ордынцы их не интересовали как феномен. Древнерусские книжники не ставили цели зафиксировать и передать эти речи. Во-вторых, очевидно, что реальный Батый говорил на незнакомом людям Древней Руси языке, а потому при любом непосредственном контакте с ним требовался переводчик, посредник, что затрудняло любые непосредственные контакты и не давало возможности зафиксировать прямую речь. Сыграла свою роль и временная отдаленность описываемых событий, Батый жил в XIII в., а мы имеем возможность изучать летописи и жития, написанные по большей части позднее. Можно также предположить, что и сам Батый при возможных контактах с князьями или воинами был не так уж красноречив, не произносил ярких, эмоциональных, неожиданных речей, которые можно было бы воспроизвести.

Так или иначе, относительно малое количество реальных прямых речей героя и большое количество текстов, воссоздающих картину ордынского нашествия, создало своего рода лакуну, появилась возможность или порой даже необходимость создать, дописать эту речь, даже не столько для того, чтобы индивидуализировать Батыя, сколько для того, чтобы охарактеризовать тех, кто вынужденно вступал с ним в контакт, показать древнерусского человека (князя или воина), находящегося в конфликте с абсолютным злом. Именно эти лакуны давали возможность создать образ «легендарного» Батыя.

Список литературы

Исследования

1 *Андреева Е.А.* От первого лица: речи Батыя как отражение этноконфессионального противостояния в «Повести о разорении Рязани Батыем» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 24 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова, науч. ред. М.В. Каплун. М.: ИМЛИ РАН, 2025. С. 382–393. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2025-24-382-393

2 *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского [1929] // *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского. 5-е изд., доп. Киев: NEXT, 1994. 510 с.

3 Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе / отв. ред. Я.С. Лурье. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1970. 592 с.

4 *Карпов А.* Батый. М.: Молодая гвардия, 2011. 347 с. (Серия «Жизнь замечательных людей». Вып. 1315)

5 *Лихачева О.П.* Вступление / Галицко-Волынская летопись // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 5: XIII век. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4961 (дата обращения: 13.10.2025).

6 Теоретическая поэтика: понятия и определения. Хрестоматия / авт.-сост. Н.Д. Тамарченко. М.: РГГУ, 2002. 467 с.

Источники

7 Волоколамский патерик // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / изд. подгот. Л.А. Ольшевская и С.Н. Травников. М.: Наука, 1999. С. 81–106.

8 Галицко-Волынская летопись. Текст. Комментарий. Исследование / сост. Н.Ф. Котляр, В.Ю. Франчук, А.Г. Плахонин, под ред. Н.Ф. Котляра. СПб.: Алетейя, 2005. 424 с.

9 Житие Александра Невского // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 5: XIII век. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4962 (дата обращения: 13.10.2025).

10 *Плано Карпини Дж. дель.* История монгалов. *Рубрук Г. де.* Путешествие в восточные страны. Книга Марко Поло / вступ. ст., коммент. М.Б. Горнунга. М.: Мысль, 1997. 460 с. (Серия «Путешествия и путешественники»)

11 Повесть о разорении Рязани Батыем // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 5: XIII век. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4956 (дата обращения: 05.09.2025).

12 *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей / пер. Ю.П. Верховского, примеч. Ю.П. Верховского, Б.И. Панкратова, под ред. И.П. Петрушевского. М.; Л.: АН СССР, 1960. Т. 2. 253 с. URL: https://djvu.online/file/n9RhnvVJu3zKV?ysclid=mjafzaeafe3338469 (дата обращения: 15.10.2025).

13 Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 5: XIII век. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4957 (дата обращения: 17.10.2025).

14 *Сплитский Ф.* История архиепископов Салоны и Сплита / вступ. ст., пер. и коммент. О.А. Акимовой. М.: Индрик, 1997. 320 с.

15 Юань-ши (Официальная хроника династии Юань). Основные записи. URL: https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XIV/1360-1380/Yuan_si_II/frametext1.htm (дата обращения: 15.11.2025).

References

1 Andreeva, E.A. “Ot pervogo litsa: rechi Batyia kak otrazhenie etnokonfessional’nogo protivostoianiia v ‘Povesti o razorenii Riazani Batyem’” [“Batu’s Speeches as a Reflection of the Ethno-Confessional Confrontation in the ‘Tale of the Destruction of Ryazan by Batu’”]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 24. Ed.-in-chief O.A. Tufanova, sci. ed. M.V. Kaplun. Moscow, IWL RAS Publ., 2025, pp. 382–393. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2025-24-382-393 (In Russ.)

2 Bakhtin, M.M. “Problemy tvorchestva Dostoevskogo [1929]” [“Problems of Dostoevsky’s Creativity [1929]”]. Bakhtin, M.M. *Problemy tvorchestva Dostoevskogo* [*Problems of Dostoevsky’s Creativity*]. 5th ed., rev. Kiev, NEXT Publ., 1994. 510 p. (In Russ.)

3 Lur’e, Ia.S., editor. *Istoki russkoi belletristiki: Vozniknovenie zhanrov siuzhetnogo povestvovaniia v drevnerusskoi literature* [*The Origins of Russian Fiction: The Emergence of Narrative Genres in Old Russian Literature*]. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie Publ., 1970. 592 p. (In Russ.)

4 Karpov, A. *Batyi* [*Batu Khan*]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 2011. 347 p. (In Russ.)

5 Likhacheva, O.P. “Vstuplenie. Galitsko-Volynskaia letopis’” [“Introduction. Galician-Volyn Chronicle”], text prep., trans. and comm. by O.P. Likhacheva. *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* [*Library of Old Russian Literature*], ed. by D.S. Likhachev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, and N.V. Ponyrko, vol. 5: XIII vek [13th Century]. St. Petersburg, Nauka Publ. Available at: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4961 (Accessed 13 October 2025). (In Russ.)

6 *Teoreticheskaia poetika: poniatiia i opredeleniia. Khrestomatiia* [*Theoretical Poetics: Concepts and Definitions. Anthology*], comp. by N.D. Tamarchenko. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2002. 467 p. (In Russ.)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/HPRNKT
УДК 821.113.6.0 + 821.112.2.0
ББК 83.3(4Шве)5 + 83.3(4Гем)5

РЕЧИ ПОЛЬСКИХ ВОЕВОД В «ИСТОРИИ О ВЕЛИКОМ КНЯЖЕСТВЕ МОСКОВСКОМ» ПЕТРА ПЕТРЕЯ

© 2026 г. М.Ю. Люстров
Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 12 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 17 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-70-83

Аннотация: В статье рассматриваются речи польских вельмож и военачальников, включенные в состав шведской и немецкой версий «Истории о Великом Княжестве Московском» Петра Петрея. Возглавляя небольшое польское войско и оказавшись перед лицом многочисленных противников, Станислав Жолкевский и Ян Петр Сапега обращаются к угрожающим им оппонентам или к оробевшим польским солдатам и в своей речи противопоставляют настоящих воинов девкам или курам. В «Московской хронике» Конрада Буссова, ставшей одним из источников сочинения Петрея, девки фигурируют в речах обоих военачальников (у Буссова — не Жолкевского, а Гонсевского), однако в обеих книгах шведского автора Жолкевский заменяет их на кур, и причины этой замены в статье рассматриваются специально. Если в книге Петрея, составленной на шведском языке, бессильным существам противопоставляются «опытные и вооруженные воины» или «честно сражающиеся» солдаты, то в ее немецкой версии — воины и рыцари. В отличие от немецкой, в шведской книге Петрея ни Мнишек, ни Жолкевский, ни Сапега рыцарей и рыцарство не упоминают, и возможной причиной запрета на употребление ими этого слова являются известные шведам заявления поляков, шведских противников, о своей рыцарственности. При этом сам Петрей о рыцарственности польских (но не русских) воинов говорит неоднократно.

Ключевые слова: Петр Петрей, «Истории о Великом Княжестве Московском», речи, рыцарство, шведская литература XVII века

Информация об авторе: Михаил Юрьевич Люстров — доктор филологических наук, профессор РАН, заведующий Отделом древнеславянских литератур, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия; профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Миусская пл., д. 6, 125993 г. Москва, Россия. https://orcid.org/0000-0002-8475-0700

E-mail: mlustrov@mail.ru

Для цитирования: *Люстров М.Ю.* Речи польских воевод в «Истории о Великом Княжестве Московском» Петра Петрея // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 70–83. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-70-83

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

SPEECHES OF POLISH VOIVODES IN *THE HISTORY OF THE GRAND PRINCIPALITY OF MUSCOVY* BY PETER PETREIUS

© 2026. Mikhail Yu. Ljustrov
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Received: December 12, 2025
Approved after reviewing: January 17, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The article examines the speeches of Polish magnates and military commanders included in the Swedish and German versions of *The History of the Grand Principality of Muscovy* by Peter Petreius. Commanding a small Polish force and finding themselves faced with numerous enemies, Stanisław Żółkiewski and Jan Piotr Sapieha address either their threatening opponents or their own frightened soldiers and, in their speeches, contrast true warriors with wenches or hens. In Conrad Bussow's *Muscovite Chronicle*, which became one of the sources for Petreius' work, the girls appear in the speeches of both military commanders (in Bussow's account, it is not Żółkiewski but Gosiewski). However, in both books by the Swedish author, Żółkiewski replaces them with hens, and the reasons for this substitution are examined in detail in the article. Whereas in Petreius' book written in Swedish, powerless creatures are contrasted with "experienced and armed warriors" or with soldiers "fighting honorably," in its German version they are contrasted with warriors and knights. Unlike the German version, in Petreius' Swedish book neither Mniszech, nor Żółkiewski, nor Sapieha mention knights or knighthood, and a possible reason for the prohibition on their use of this word is the well-known claim by the Poles, Sweden's adversaries, of their own knightly status. At the same time, Petreius himself repeatedly speaks of the chivalrous conduct of the Polish (but not the Russian) soldiers.

Keywords: Peter Petreius, *The History of the Grand Principality of Muscovy*, speeches, knighthood, 17th-century Swedish literature

Information about the author: Mikhail Yu. Ljustrov, DSc in Philology, Professor of the Russian Academy of Sciences, Head of Old Slavic Literature Department, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia; Professor, Russian State University for the Humanities, Miusskaya sq., 6, 125993 Moscow, Russia. https://orcid.org/0000-0002-8475-0700
E-mail: mlustrov@mail.ru

For citation: Ljustrov, M.Yu. "Speeches of Polish Voivodes in *The History of the Grand Principality of Muscovy* by Peter Petreius." *Studia Litterarum*, 2026, vol. 11, no. 1, pp. 70–83. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-70-83 (In Russ.)

Значительная часть рассказов о событиях Смутного времени, составленных европейскими авторами XVII в., представляет собой незатейливое перечисление фактов. В таких сочинениях герои — русские, поляки или шведы — не говорят ничего (как, например, во французском «Состоянии Российской державы» Жака Маржерета) или выступают относительно редко и чаще обмениваются письмами (как, например, в шведской «Истории десятилетней шведской войны в России» Юхана Видекинда). Подчас же названные автором участники событий активно общаются и обращаются друг к другу с короткими репликами или пространными речами: таким образом ведут себя герои польской «Истории Московской войны» Николая Мархоцкого или шведской «Истории о Великом Княжестве Московском» Петра Петрея. Примечательно, что опирающийся на книгу Петрея Видекинд приведенные в ней речи героев может игнорировать или сокращать: если в «Истории о Великом Княжестве Московском» обезглавивший Лжедмитрия II Петр Урусов обращается к убитому со словами «Я научу тебя, как топить и убивать татарских мурз и сажать их в башню и темницу и пороть кнутами, ты был не что иное, как плут, вор и предатель, и все же служили тебе верно» [7, с. 293], то в «Истории десятилетней шведской войны в России» произносит лишь: «Хватит тебе, плут и предатель, топить и убивать невиновных мурз» [1, с. 3–17]. Как известно, книга Петрея выходила в 1615 г. на шведском и в 1620 г. на немецком языках, и тексты эти не идентичны [2, с. 175–186; 3, s. 245–286]. Некоторым показательным отличиям шведских и немецких версий одних и тех же речей посвящена предлагаемая статья.

Включенные в состав «Истории о Великом Княжестве Московском» речи обязательно содержат привлекающее внимание аудитории и задающее

общий тон обращение, являются пространными, украшенными и эмоциональными монологами, нередко сопровождаются указанием самого Петрея на особое душевное состояние говорящего и довольно часто называются речами. К числу таковых относятся обращения Ивана Грозного к народу, герцогу Магнусу, сыну Ивану и замученным царем вельможам, русских «военных людей» к Грозному, народа и «малюток» к Борису Годунову, Станислава Жолкевского и Ежи Мнишка к москвичам, Яна Петра Сапеги к своим солдатам и т. д.

Судя по всему, наиболее активными ораторами, в представлении шведского автора, являются Иван Грозный, а также польские вельможи и военачальники. В речах зверски жестокого царя Ивана преобладают обращения оскорбительные: сына он называет «болваном и злонравным негодяем» (“Tu bängel och wanartige skalck” [15, s. 88]), Магнуса — «жалким ослом» (“Du älende aass” [15, s. 45]) или, в немецкой версии, «жалким ничтожеством» („du elender Tropff“ [14, p. 191]), правда, народ — «дорогими подданными» (“Käre Undersåter” [15, s. 68]). Польские же военачальники, как правило, вежливы и с братьями по оружию, и с оппонентами: в шведской версии книги Петрея Сапега называет подчиненных «дорогими друзьями и братьями» (“Käre wänner och bröder” [15, s.239]), Мнишек русских вельмож — «князьями и боярами» (“Knäsar och Bajorer” [15, s. 193]), Жолкевский в начале произошедшей в феврале 1611 г. перепалки с крайне раздраженными москвичами — кратко московитами. Примечательно, что в немецкой версии 1620 г. описания этого спора Жолкевский обращается к москвичам неоднократно и всякий раз подчеркнуто уважительно, называет их «дорогими господами» или «милостивыми государями» („Ey lieben Herrn“ [14, s. 32]). Вошедшие в немецкую и шведскую книги речи польских полководцев дают обильный материал для сопоставления и позволяют обнаружить некоторые требующие специального объяснения закономерности.

Из изданного в 1615 г. шведского текста Петрея следует, что победитель в битве под Клушином гетман Жолкевский вступает в Москву и на заявление тамошних жителей, что для расправы над немногочисленными поляками им хватит и шапок, отвечает, что шапками невозможно закидать даже кур, не говоря о храбрых, испытанных и вооруженных воинах, и если избиение 6000 кур — занятие бесконечно утомительное, то сама попытка справиться с 6000 отважных польских солдат абсурдна и обречена на не-

удачу[1]. Что речь здесь идет о курах, специально указывается в латинском комментарии на полях: “Gallinæ non occiduntur pileis, multo minus cataphracti & strenui milites” («Кур не убивают шапками, тем более закованных в броню и отважных воинов») [15, s. 24].

Очевидно, что в специальном толковании этот фрагмент не нуждается, ответ старающегося избежать конфликта Жолкевского на оскорбительный выпад безымянного москвича выглядит сдержанным и достойным. Между тем в изданном Н.Г. Устряловым переводе списка беровской редакции «Московской хроники» Конрада Буссова москвичи, по мнению польского наместника Гонсевского (а не Жолкевского, в которого он превращается в книге Петрея), не в состоянии забросать шапками не кур, а девок: «Нет братцы! Продолжал Наместник, колпаками и с девками не управитесь, и они вас утомят; чего же не сделают 6000 героев?» [10, с. 201]. В изданном же в 1961 г. русском переводе Аделунговского списка буссовской редакции 1613 г. Гонсевский отвечает оппонентам: «Любезные государи, войлочной шляпой не убьешь и девку, а не то что по-настоящему вооруженных героев и испытанных воинов. Устанете кидать и бросать в 6000 девок, а что же будет, если вы натолкнетесь на храбрость 6000 вооруженных воинов?» [4, с. 184][2]. В изданном в 1994 г. современном английском переводе «Московской хроники», при работе над которым канадский историк-славист Э. Орчард использовал немецкий текст, вошедший в издание 1961 г., и Вольфенбюттельский II список той же буссовской редакции 1613 г., говорится о невозможности указанным москвичом способом справиться со шлюхами[3].

1 “Höns låta sigh intet gärna kasta ihiäl medh myssor, myckit mindre tappre, försöchte och bewäpnade Krijgsmän, uppå 6000 höner skulle j kasta och slå idher trött, hwadh skal skee medh 6000 Manhafftige Krijgsmän...” [15, s. 24]. В русском переводе немецкой версии Петрея, выполненном А.Н. Шемякиным: «Милостивые государи, отвечал Жолкевский, и куриц не закидать вам до смерти шапками, а не то что храбрых, опытных в бою и хорошо вооруженных солдат. Вы замучитесь, бросавши и в 6000 куриц; что же будет вам делать с 6000 вооруженных и хорошо всем снабженных всадников и солдат?» [7, с. 21]. Немецкий текст — [14, p. 32].

2 Текст оригинала: „Er antwortete: Lieben Herren, es lassen sich mit Filz-hüten keine Huren (ich geschweige denn wahrhaftig, gewappnete Helden und wohlgeübte Kriegesleute) zu Tode werfen; auf 6000 Hünern soltet ihr euch müde werfen und schlagen, was solle denn wohl auf 6000 gerüsteter Kriegesleute Tapferkeit geschehen?“ [4, с. 320].

3 “He answered: Dear sirs, you could not even beat a whore to death with a felt hat, let alone well-armed heroes and well-trained soldiers. By all means cast and throw your felt hats at six thousand whores in vain, but what would happen if you came up against the valour of six thousand armed soldiers?” [11, p. 159].

В напечатанном же в Петербурге в 1851 г. Академическом списке «Московской хроники» в речи отвечающего русским поляка это слово признано непечатным и опущено[4].

Может показаться, что Петрей отказывается использовать грубую лексику и воспроизводить солдатскую брань, однако шлюх и их детей цитируемые им герои (как поляки, так и русские) вспоминают довольно часто. Настоящим воинам они (*шв.* "horror", *нем.* „Huren") противопоставляются в речи Сапеги, обращенной им к сражающимся с большой русской армией, не имеющим успеха и дрогнувшим полякам, фигурируют они (*шв.* "Du horinge", "horungar", *нем.* „Du huren Sohn", „HurenKinder") в обращении польского пахолика к русскому продавцу сена, в призывах русских 17 мая 1606 г. убивать поляков без всякой жалости или в ответе Рожинского Лжедмитрию [15, s. 239, 22, 189, 249; 14, p. 416, 29, 356, 427][5]. Судя по всему, приводя речь Жолкевского, Петрей смешивает близкие по написанию немецкие слова «шлюхи» и «куры»: в тексте Буссова фигурируют „Huren", „Hünern", в немецкой версии Петрея — „Hüner". Сложно сказать, по какой причине шведский автор изменяет текст немецкого источника, стремится ли к смягчению стиля, выражает ли особое отношение к парирующему обвинения «со скромностью» ("medh beskedeligheet" [15, s. 23]) Жолкевскому или допускает курьезную ошибку. В любом случае, по мысли польского полководца, заносчивые москвичи названным ими унизительным способом не смогли бы одолеть противников слабых и не способных к сопротивлению, будь то шлюхи или куры, в шведских пословицах XVII в. противопоставлявшиеся львам: «Курица своими крошками живет так же хорошо, как лев своей добычей» ("Hönan lefwer så wäl aff sitt kraffs, som Leyonet aff sitt roof") [12, s. 371].

Если Жолкевский в речи, приведенной Петреем в шведском издании 1615 г., противопоставляет курам храбрых воинов, то Сапега в своем обращении к оробевшим солдатам от противопоставления воздерживается: «лучше честно сражаться, чем бежать и позволить себя убить, как шлю-

4 „Lieben Herren, es lassen sich mit Filtz-Hüten keine ... (так в оригинале. — *М.Л.*), ich geschweige dann wehrhafftige, gewapnete Helden und wohlgeübte Kriegs-Leute zu Tode werfen; auf 6000 ... (так в оригинале. — *М.Л.*) sollet ihr euch müde schlagen. Was solte dann wohl auf 6000 wohlgerüsteten Kriegs-Leuten geschehen" [9, p. 123].

5 В переводе А.Н. Шемякина Сапега призывает своих солдат не позволить себя бить, «как трусливых непотребных женщин» [7, с. 271].

xy» (“thz är bättre ährligen strijda oc fächta än ryma och låta sigh slå som andra horror” [15, s. 239]). Между тем в речи Сапеги, помещенной в книгу Буссова, противопоставление содержится: в его изложении польский полководец утверждает, что в создавшейся ситуации «почетнее умереть, как рыцарь, чем дать убить себя, как трусливую девку» [4, с. 154]. Упоминаются рыцари и в немецкой версии книги Петрея: «...станем же лучше сражаться по-рыцарски...» [7, с. 271] („<...> es ist besser ritterlich gefochten <...>“ [14, p. 416]). Удалив же из речи Сапеги в ее шведском варианте слово рыцарь, Петрей использует его при описании последующих событий: воодушевленные речью военачальника поляки ударили на врагов «мужественно и рыцарственно» (“så manlighen och ridderlighen” [15, s. 239]). В свою очередь в немецкой версии 1620 г., услышав, что им надлежит сражаться как рыцарям, поляки атаковали неприятеля не «рыцарственно», а с «силой и бешенством» [7, с. 271] („mit solchen Eyffer und Furie“ [14, p. 417]). В этом описании сражения поляков Сапеги с многочисленными русскими рыцарственность и рыцари упоминаются обязательно, но лишь в книгах на немецком языке это слово употребляется самим польским военачальником. В шведском издании Петрей с рыцарственностью поляков не только соглашается, но на ней настаивает, правда, Сапеге говорить о ней не позволяет.

Речь Сапеги — не единственный случай употребления польскими вельможами и военачальниками слова «рыцарь» в немецком, но не в шведском варианте книги Петрея. Как следует из текста Буссова, укоряя москвичей, истребивших множество приглашенных на свадьбу Лжедмитрия поляков и при этом не сомневающихся в своей правоте, воевода Мнишек отмечает, что они в свое время благодарили поляков, их правителя «добросовестно сохранивших, хорошо воспитавших и помогших ему встать на ноги» [4, с. 125]. Шведская версия повторяет буссовскую практически дословно: поляки скрывающегося, а теперь объявленного самозванцем царевича «честно содержали, позволили получить воспитание и помогли встать на ноги» (“wij haffua honom så ährligen underhållit, uptuchta låtit och på fötterna hulpit”) [15, s. 194]. В немецкой же версии Петрея Мнишек напоминает москвичам об их былой благодарности за то, что поляки «держали его в таком почете и пышности, воспитали его во всех добродетелях и рыцарских упражнениях и поставили его на ноги» [7, с. 236] („wir jhn so ehrlich und prächtig gehalten, in aller Tugend und ritterlichen Thaten erzogen, und auff

die Füsse geholffen“ [14, p. 361]). Как и в рассказе о сражении под Троицким монастырем и выступлении Сапеги, в шведской книге о рыцарских занятиях Лжедмитрия говорит сам Петрей: по его сведениям, став слугой Адама Вишневецкого, самозванец «упражнялся во всех рыцарских играх, в фехтовании, в ристании[6], участвовал в турнирах и других состязаниях» (“<…> öfwade sigh uthi allehanda Ridderspel, medh fächtande, ringränande, tornerande och andra öffningar” [15, s. 127]). Сохраняется этот фрагмент и в немецком варианте книги Петрея: во время службы у Вишневецкого, «тот плут, который назвался Димитрием <…> упражнялся во всяких рыцарских играх, в фехтованьи, борьбе, в уменьи владеть копьем и примерных сражениях» [7, с. 188] („<…> ubete sich in allerley Ritterspiel, mit fechten, ringen, stechen, brechen und turnieren…“ [14, p. 286, 287]).

Замечание о рыцарских упражнениях Лжедмитрия — лишь одно из многочисленных отличий немецкой речи Мнишка от ее шведского аналога. Так, осуждая москвичей, просивших выдать Марину замуж за их государя, а после от этого государя отрекшихся и его убивших, в шведском варианте Мнишек выражается чрезвычайно лапидарно: «вы желали» (“I haffue begärat” [15, s. 194]); в немецком же издании 1620 г. — красноречиво: «Вы дружески заискивали и просили» [7, с. 236] („Ihr habet freundlich bey uns gesuchet und angehalten…“ [14, p. 361]). Напоминая оппонентам о миролюбии прибывших в Москву поляков, в шведской версии речи Мнишек говорит, что москвичи обошлись с ними как с «наиковарнейшими и злейшими врагами» (“aldraslemesta och argesta fiender” [15, s. 195]), в немецкой — «как с злейшими врагами, алчными до крови и убийства тиранами» [7, с. 236] („als die ärgsten Feinde, Mord = und blutdürstige Tyrannen“ [14, p. 362]).

Некоторые же разночтения носят, как представляется, принципиальный характер. Так, в немецком издании Петрея Мнишек спрашивает москвичей, не полагают ли они, что справедливый Господь оставит безнаказанным такое ужасное преступление, и утверждает, что дело поляков правое [7, с. 237] („wir haben eine gerechte Sache“ [14, p. 363]). Заявление о правом деле поляков в обеих книгах Петрея встречается неоднократно: например, в шведской (и буссовской) вариантах речи, произнесенной в фев-

6 Петрей имеет в виду конную игру, по условиям которой всадники должны подхватить или поразить подвешенное кольцо или некую фигуру. URL: https://www.saob.se/artikel/?seek=ring-r%C3%A4nna&pz=6#U_R1987_69876 (дата обращения: 21.12.2025).

рале 1611 г., Жолкевский говорит, что польское дело правое (“wij haffue een rättfärdigh saak” [15, s. 24]), в немецкой же версии 1620 г. — что правому делу помогает Бог («победа <...> только в руках Бога, который всегда помогает правому делу» [7, с. 20]; „Victoria <...> sondern allein in Gottes Hand, welcher allzeit der rechten Sachen beystehet“ [14, p. 31]). Можно предположить, что, как следует из речей польских вождей, борьба за правое дело является главным побудительным мотивом действий поляков. Между тем в шведском издании 1615 г. Мнишек ничего подобного не заявляет и в этой части своей обвинительной речи основное внимание уделяет неизбежности Божьего наказания вероломных обманщиков: в буссовской и шведской версиях Мнишек объявляет москвичам, что пролитая ими кровь невинных поляков вопиет к Богу о мести (“Thet uthgutna oskyldigha Blodh warder til Gudh om hämbd”) [15, s. 196]. В свою очередь в немецком издании 1620 г. библейская аллюзия отсутствует.

Многочисленные различия в шведском и немецком текстах Петрея заслуживают самого пристального внимания, нас же интересует лишь выявленное и, по всей видимости, не знающее исключений правило: в своих речах польские вельможи и военачальники не касаются рыцарской темы, если книга Петрея издана на шведском, и говорят о рыцарстве и рыцарях, если она издана на немецком языке. Объяснение этой зависимости кажется очевидным: в немецкой версии книги Петрея рыцарство и рыцари упоминаются значительно чаще, чем в шведской. Лишь в немецкой книге Петрея в титулатуре Якоба Делагарди присутствует слово «рыцарь» [15, s. 10; 14, p. 13] и неоднократно говорится о настоящей или мнимой рыцарственности немецких солдат, в то время как в шведском тексте последние сражаются за или против кого-то «мужественно», но не «по-рыцарски» („the hadhe manligen fächtat för theras Herre“ или “manlighen stridde moot sina fiender”) [15, s. 233, 101]. Вместе с тем, повторю, отсутствуя в шведской версии речей поляков, слова «рыцарь» и «рыцарство» появляются в описании событий, по поводу которых выступают польские ораторы: о рыцарской отваге едва не дрогнувших поляков и освоении Лжедмитрием рыцарского искусства шведский читатель узнает не из речей Сапеги и Мнишка, а из рассказов о сражении под Троицким монастырем и пребывании Лжедмитрия в Польше.

Возможной причиной отсутствия во включенных в шведский текст речах польских вельмож и военачальников рыцарской темы является из-

вестное шведским читателям представление противников поляков о своей рыцарственности. Рыцарством и рыцарями поляки называют себя, например, в изданных в Русской исторической библиотеке (1872, т. 1) «Отрывках дневника польского Сейма 1605 г., относящихся к Смутному времени», «Дневнике Иосифа Будилы» и «Походе царя Димитрия (самозванца) в Москву с Сендомирским воеводой Юрием Мнишком и другими лицами из рыцарства» („<...> y z inszym rycerstwem“) [6]. «Юношеские рыцарские забавы» некоего «разумного» ротмистра упоминаются в изданной в 1613 г. поэме Яна Станиславского «Война Московская» [16, p. 19][7]. В своих записках о поляках-рыцарях много и часто говорит Сапега; сам же он называется рыцарем в посвященных ему стихотворных панегириках («Правдивый вождь и рыцарь, он отец Отчизны <...> зорко видел все, что нужно было любому рыцарскому делу <...> он юности года провел на службе рыцарской <...>» [8, p. 407]).

Показательный, но явно недостаточный для безусловного утверждения материал позволяет осторожно предположить, что в сочинениях начала XVII в. на шведском языке герои рассуждают о рыцарстве, рыцарях и рыцарском воспитании лишь в связи со шведами. Так, в изданной в 1614 г. пьесе Юхана Мессениуса “Blanckamäreta” о скончавшемся короле Швеции его сыновья говорят, что он велел наставлять их в вопросах добродетели и чести, а также «упражнять во всякой рыцарственности» (“Han har oss til dygdh och ähra / Låtet wäl tuchta och lähra, J alt ridderlighet öffua <...>” [13, s. 12]).

Заявлять же об этом может только швед, поляки такого права оказываются лишены. Например, в вышедшую в 1671 г. шведскую «Историю десятилетней шведской войны в России» и в вышедшую в 1672 г. латинскую «Историю десятилетней шведско-московитской войны» Видекинда включены многочисленные письма, депеши и донесения, в том числе составленное вскоре после битвы под Клушином письмо Жолкевского Делагарди. В русском переводе с латинского, изданном в 2000 г., польский военачальник пишет: «<...> я счел нужным обратиться к Вам с просьбой вспомнить об обещании, которое дали Вы вместе с другими командирами, подтвердив рыцарским словом и подписью, что больше не будете вмешиваться в моско-

7 О польском рыцарстве говорит и Буссов: по его словам, узнав, что король отказывается выплачивать жалование за службу Лжедмитрию, «все рыцарство из войска Сапеги и Рожинского отправило посольство в Калугу» [4, с. 166].

витские дела» [5, с. 145]. В латинском же источнике речь идет не о рыцарском, но о «добром воинском слове»: («<…> quod cum aliis Capitaneis bono verbo militari et stipulata manu confirmavit» [17, p. 196]), в шведской версии — о сохранении славы воина (“<…> ett uprichtigt och rättskaffens Krijgzmans beröm at behålla och conservera” [18, s. 241]).

В свою очередь по отношению к русским слова «рыцарь» и «рыцарский» Петрей не употребляет ни в шведской, ни в немецкой версиях своей книги. Лишь Конрад Буссов называет рыцарем Петра Басманова, и называет неоднократно: говоря о его назначении 16 апреля 1605 г. «главным военачальником», Буссов специально отмечает, что незадолго до этого царь Борис «сделал» Басманова «рыцарем» [4, с. 104], рассказывая о событиях 17 мая 1606 г., говорит, что Лжедмитрий отправил «верного рыцаря» Басманова выяснить причину «страшной тревоги и невероятного шума», и указывает, что вместе с Лжедмитрием был убит его «верный рыцарь Петр Басманов» [4, с. 121]. В шведской же книге Петрея Басманов — великокняжеский наместник (“ståthållare” [15, s. 142]), мужественный воин (“manhafftig Krijgzman” [15, s. 139]) или один из вернейших бояр Лжедмитрия (“en uth aff sina trognesta Bajorer” [15, s. 177]), в немецкой версии он царский камергер („Kämmerherrn Pieter Bosmanno“ [14, s. 342]). Правда, повторю, в отличие от немецкого, в шведском тексте Петрея рыцарями (будь то социальный статус или правила поведения) не называются и шведы, Делагарди и Горн.

В помещенных в книги Петрея речах польских вельмож и военачальников польские солдаты, столкнувшиеся со значительно их превосходящими силами вооруженных русских, противопоставляются существам беспомощным и трусливым, будь то девки или куры. Поляков же Жолкевский и Сапега называют храбрыми воинами (“tappre Krijgzmän” [15, s. 24]), всадниками и солдатами (“Reuter und Soldaten” [14, s. 32]), теми, кто способен внять призыву не терять присутствия духа и честно сражаться (“thz är bättre ährligen strijda oc fächta” [15, s. 239]), или, если речь идет о «рыцарских делах» и лишь в немецких текстах, — рыцарями. Если замена Петреем девок на кур сути высказывания не меняет и принципиальной не является, то отсутствие рыцарской темы в шведской версии польских речей выглядит не случайной и заслуживающей специального объяснения.

Список литературы

Исследования

1 *Люстров М.Ю.* Речь Петра Урусова в европейских сочинениях XVII века о Смуте // Летняя школа по русской литературе. 2025. Т. 21, № 1–2. С. 3–17. https://doi.org/10.48612/sum/2025-21-1-2-3-17

2 *Толстиков А.В.* Зачем переводить “Regni Muschovitici sciographia” Петра Петрея со шведского языка // Средние века. 2011. Т. 72, № 3–4. С. 175–186.

3 *Tarkiainen Kari.* Petrus Petrejus som skildrare av Ryssland: En personhistorisk och källkritisk studie, in Lychnos. 1971–1972. Uppsala: Lärdomshistoriska samfundet, 1973. S. 245–283.

Источники

4 *Буссов Конрад.* Московская хроника. 1584–1613. М.; Л.: Изд-во АН СССР, Ленингр. отд-ние, 1961. 400 с.

5 *Видекинд Юхан.* История шведско-московитской войны XVII века. М.: Памятники исторической мысли, 2000. 652 с.

6 Памятники, относящиеся ко Смутному времени. Извлечены из рукописей Императорской Публичной библиотеки и Главного штаба // Русская историческая библиотека. СПб., 1872. Т. 1. 846 с.

7 [*Петрей Петр*] История о великом княжестве Московском, происхождении Великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал, описал и обнародовал Петр Петрей де Ерлезунда в Лейпциге 1620 года / пер. с нем. А.Н. Шемякина. М.: В унив. тип. (Катков и К), 1867. 577 с.

8 [*Сапега Ян Петр*] Дневник Яна Петра Сапеги (1608–1611) / сост.: И.О. Тюменцев [и др.]; редкол.: И. Граля [и др.], [Рос. гос. архив древ. актов Росархив и др.]. М.; Варшава: Древлехранилище, 2012. 454 с.

9 Сказания иностранных писателей о России, изданные Археографическою комиссиею. Московския летописи Конрада Бусова и Петра Петрея. СПб.: Тип. Праца, 1851. Т. 1. 482 с.

10 Сказания современников о Димитрии Самозванце / [с предисл. Николая Устрялова]. СПб.: Тип. Имп. рос. акад., 1831. Ч. 1. 297 с.

11 *Bussow Conrad.* The Disturbed State of the Russian Realm / trans. and ed. by G. Edward Orchard. Montreal: McGill-Queen’s university press, 1994. 244 p.

12 *Grubbe Christofer Larsson.* Penu Proverbiale. Dhet är: Ett ymnigt förrådh aff allehanda Gambla och Nyia Swenska Ordseeder och Lähreſpråk. Deels genom långlig Observation antecknade. Linköping, 1665. 920 s.

13 *Messenius Johannes.* Blanckamäreta. Thet är En Sanfärdigh TRAGOEDIA Om the gruffuelighe Mordh, som Konungh Byrger, af Drotning Märetes tilskyndan på sine

Brödher: och Konungh Magnus Smeeck på sin Son, genom Drotningh Blanckes rådh och dådh, i Swerige fordom bedreffuo. Stocholm: Chr. Reusner, 1614. 68 s.

14 *Petreius Peter.* Historien und Bericht von dem Grossfürstenthumb Muschkow mit dero schonen fruchtbaren Provincien und Herrschafften, Festungen, Sehlessern, Stadton, Flecken, Fischreichen, Wassern, Flusson, Stromen und Seen, wie auch von der reussischen Gressfursten Herkosmen, Regierung, Macht, Eminentz und Horrligkeit, vielfaltigen Kriegen, innerlichen Zwytrachton, biss sie zu einer Monarchi gewachsen. Leipzig: Typis Bauaricis, 1620. 696 p.

15 *Petreius Peter.* Regni Muschovitici sciographia. Thet är: Een wiss och egenteligh beskriffning om Rydzland... Stockholm: hoos Ignatium Meurer, 1615. 278 s.

16 *Stanisławski Jan.* Wojna moskiewska. [Zamość?], 1613. 47 p.

17 *Widekindi Johan.* Historia belli Sveco-Moscovitici Decennalis. Holmiæ: Apud Nicolaum Wankijf Reg. Typographum, 1672. 450 p.

18 *Widekindi Johan.* Thet Swenska i Ryssland tijo åhrs krijgz-historie. Stockholm: Vankijff, 1671. 960 p.

References

1 Liustrov, M.Iu. “Rech’ Petra Urusova v evropeiskikh sochineniiakh XVII veka o Smute” [“Peter Urusov’s Speech in European Writings of the 17th Century about the Time of Troubles”]. *Letniaia shkola po russkoi literature*, vol. 21, no. 1–2, 2025, pp. 3–17. https://doi.org/10.48612/sum/2025-21-1-2-3-17 (In Russ.)

2 Tolstikov, A.V. “Zachem perevodit’ ‘Regni Muschovitici sciographia’ Petra Petreia so shvedskogo iazyka” [“Why Translate Peter Petrei’s ‘Regni Muschovitici Sciographia’ from Swedish”]. *Srednie veka*, vol. 72, no. 3–4, 2011, pp. 175–186. (In Russ.)

3 Tarkiainen, Kari. *Petrus Petrejus som skildrare av Ryssland: En personhistorisk och källkritisk studie, in Lychnos. 1971–1972.* Uppsala, Lärdomshistoriska samfundet, 1973, s. 245–283. (In Swedish)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/HRWGSE
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

ПРОБЛЕМА ЛИРИКО-РИТОРИЧЕСКИХ ЖАНРОВ В ДРЕВНЕРУССКОМ ВОИНСКОМ ПОВЕСТВОВАНИИ

© 2026 г. Н.В. Трофимова
Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 10 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 17 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-84-105

Аннотация: В статье на основе обобщения существующих взглядов исследователей выявлен круг лирико-риторических жанровых форм, функционирующих в древнерусском воинском повествовании с XI по XVI в., и рассмотрено своеобразие поучений, включенных в произведения. Поучения в воинском повествовании относятся к дидактическому типу, связаны с важными историческими событиями и направлены на их назидательное и одновременно эмоциональное объяснение. Произносят их на раннем этапе развития литературы авторы. С усилением интереса к историческим персонажам и углублением характеристик книжники вводят также поучения, принадлежащие духовным лицам и правителям. Все они содержат устойчивые мотивы: справедливости «казней Божиих», посланных за грехи людей и наставляющих их на путь истинный; милости Господа к людям; осуждения гордыни и утверждения смирения как одной из главных добродетелей; проповедь обязанностей правителя как защитника православной веры и покровителя подданных. Эти мотивы выражаются через цитирование библейских текстов, использование многообразных типов повторов, риторических фигур, тропов, количество которых варьируется в разных произведениях. В целом стиль поучений в воинском повествовании определяется в первую очередь риторическими приемами, изобразительно-выразительные средства менее многочисленны, нежели в других лирико-риторических жанрах, в связи с установкой авторов в первую очередь на эмоциональное выражение мыслей.

Ключевые слова: воинская повесть, жанр, летописи, поучение, риторические фигуры, Сказание о Мамаевом побоище, Казанская история

Информация об авторе: Нина Владимировна Трофимова — доктор филологических наук, профессор, Институт филологии, Московский педагогический государственный университет, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1, 119435 г. Москва, Россия. https://orcid.org/0000-0001-9001-8236

E-mail: nv.trofimova@mpgu.su

Для цитирования: *Трофимова Н.В.* Проблема лирико-риторических жанров в древнерусском воинском повествовании // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 84–105. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-84-105

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

THE PROBLEM OF LYRICAL AND RHETORICAL GENRES IN THE OLD RUSSIAN MILITARY NARRATION

© 2026. Nina V. Trofimova
Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia
Received: December 10, 2025
Approved after reviewing: January 17, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The article identifies a range of lyrical and rhetorical genre forms that function in military narrative from the 11th to the 16th centuries, basing on the generalization of existing views of researchers, and examines the uniqueness of the teachings included in the works. The teachings are related to important historical events and are aimed at their edifying and at the same time emotional explanation. They are pronounced at an early stage of the development of literature by the authors, and with strengthening of interest in historical characters and the deepening of characteristics, the scribes also introduce the teachings of clerics and rulers. The teachings contain stable motives: the justice of the "punishments of God" sent for the sins of people and guiding them on the right path; the mercy of the Lord to people; the condemnation of pride and the affirmation of humility as one of the main virtues; the preaching of the duties of the ruler as a defender of the Orthodox faith and the patron of his subjects. These motives expressed through the quoting of biblical texts, the use of various types of repetitions, rhetorical figures, and tropes, the number of which varies from work to work. In general, the style of teaching in military narrative is determined primarily by rhetorical techniques, visual and expressive means are less numerous than in other lyrical and rhetorical genres.

Keywords: military tale, genre, chronicles, the teaching, rhetorical figures, the Tale of the Mamay Battle, Kazan History

Information about the author: Nina V. Trofimova, DSc in Philology, Professor, Institute of Philology, Moscow Pedagogical State University, Malaya Pirogovskaya St., 1/1, 119435 Moscow, Russia. https://orcid.org/0000-0001-9001-8236

E-mail: nv.trofimova@mpgu.su

For citation: Trofimova, N.V. "The Problem of Lyrical and Rhetorical Genres in the Old Russian Military Narration." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 84–105. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-84-105

Риторическая природа произведений средневековых православных славянских литератур, не создавших нормативных риторик и поэтик, но ориентировавшихся на образцовые тексты, давно признана исследователями (см., например: [17; 23]). Возможно, именно поэтому вопрос о системе жанров древнерусской литературы, в том числе ораторских, остается недостаточно разработанным.

Общий взгляд на проблему впервые был изложен Д.С. Лихачевым[1]. Исследователь выделил два типа жанров — первичные и объединяющие, рассмотрел их взаимодействие и при этом утверждал, что «перечисление всех названий жанров дало бы цифру примерно в пределах сотни» [15, с. 320], ссылаясь на данные рукописей. В то же время ученый признал, что «под одним названием могут находиться совершенно различные произведения» [15, с. 320]. Это дополнение вызывает сомнение в том, что рукописные названия можно считать жанровыми.

Наметив разделение жанров на церковные и светские, Д.С. Лихачев обратил особое внимание на практическое назначение и тех и других, не особенно их дифференцируя [15, с. 326–329], и подчеркнул значение риторических приемов в литературе в целом: «Преобладание в древней Руси обиходных, “обрядовых”, “деловых” жанров сказалось, между прочим, на одной их особенности, резко обозначившейся в их стиле: все они рассчитаны на произнесение вслух. Это сказывается в ритме, рассчитанном для пения или для чтения вслух, в обилии ораторских оборотов речи, ораторских обращений к слушателям и т. д.» [15, с. 329].

1 Впервые материал о системе жанров древнерусской литературы был представлен Д.С. Лихачевым на V Международном съезде славистов в 1963 г. См.: [15, с. 344, примеч. 1].

Продолжил развивать представление о жанровой системе Древней Руси Н.И. Прокофьев в статье, опубликованной в 1975 г., выделив три жанровые системы: «фольклорные жанры, что убедительно показано Д.С. Лихачевым, жанры богослужебной литературы и жанры “светской”[2] художественно-публицистической литературы» [19, с. 26]. В работе показан процесс взаимодействия всех систем и акцент сделан на последней названной группе жанров.

По способу функционирования Н.И. Прокофьев выявил две группы первичных художественно-публицистических жанров: «всего основных первичных жанров насчитывается чуть побольше десятка <...>. Одни из этих жанров имели самостоятельное распространение (повесть, сказание, житие, хождение, поучение и послание), другие и самостоятельное, и в качестве вставного мотива или формы включались в другие жанры (плачи, притчи, видение, чудо, знамение и др.)» [19, с. 31–32]. Многие из этих жанров получили развернутую характеристику в статье.

Принципиально новым в работе стало положение о принадлежности первичных жанров художественно-публицистической литературы к двум родовым группам — эпическому повествованию и лирическому рассуждению — и возможности их взаимопроникновения в разных соотношениях [19, с. 37]. Жанры второго рода, по мнению автора, оформлялись с помощью риторического стиля: «Лиризм и патетика, нередко в древнерусской литературе выражавшие экзальтированное состояние чувств, требовали особой речи и словесно-стилистических средств изображения и выражения. Обычно лирические произведения и лирические мотивы выражались в риторическом стиле, широко распространенном в литературе древней Руси от начала ее возникновения и до конца XVII века» [19, с. 38].

К таким лирико-риторическим жанрам Н.И. Прокофьев относил «публицистические и религиозно-нравственные поучения, разного вида послания и плачи и др.» [19, с. 37]. В этом перечне упомянуты жанры, охарактеризованные исследователем [19, с. 34–35], к ним, согласно нашим наблюдениям, должны быть добавлены еще два: похвала и молитва. На данный момент даже это небольшое количество жанров изучено недостаточно полно. В современных учебниках риторики либо рассматривают русское

2 Термин поставил в кавычки Н.И. Прокофьев. См.: [19, с. 26].

ораторское искусство начиная с XVIII в., кратко упоминая, что оно было известно в Древней Руси [20], либо сообщают сведения о происхождении древнерусского искусства красноречия и об отдельных авторах [4, с. 59–66].

Работ, посвященных специально красноречию Древней Руси, немного. Одним из первых к проблеме ораторских произведений Древней Руси обратился И.П. Еремин в разделах о переводной и оригинальной учительной литературе, написанных для десятитомной «Истории русской литературы» [12, с. 183–194, 347–364]. Были выделены два типа поучений — торжественные и дидактические [12, с. 349] — и рассмотрены произведения раннего периода, принадлежащие к обеим разновидностям жанра, а также учительные послания и похвалы.

В дальнейшем И.П. Еремин обратился к более подробной разработке вопроса о специфике жанров красноречия в статьях, посвященных произведениям Феодосия Печерского [7; 10] и искусству Кирилла Туровского [9][3], а также в лекционном курсе, который ученый читал в Ленинградском университете[4]. Исследователь подробно охарактеризовал типы учительного и торжественного красноречия, рассмотрел произведения, относящиеся к ним в XI–XIII вв., особое внимание уделяя торжественному («эпидиктическому») красноречию, выявив общие для произведений композицию, комплекс риторических и поэтических средств, ритмический строй [8, с. 75]. В работе в качестве терминов, характеризующих дидактическое красноречие, упомянуты поучение, беседа, послание, для торжественного красноречия — речь и слово.

Трудом, полностью посвященным ораторскому искусству Древней Руси, который содержит статью, характеризующую основные произведения, и подборку текстов, стала работа Т.В. Черторицкой [30], следовавшей типологии, предложенной И.П. Ереминым. Автор, создавая обзор произведений ораторского искусства с XI по XVII в., упоминает жанры слова, поучения, панегирика, плача, послания, не характеризуя их детально.

Терминология, связанная с жанром поучения, остается неясной. Н.И. Прокофьев писал: «Поучения в Древней Руси назывались обычно термином “слово”» [19, с. 35]. По мнению других исследователей, дело об-

3 Исследование сопровождалось научной публикацией произведений Кирилла Туровского в томах XII, XIII, XV Трудов отдела древнерусской литературы.

4 Первое издание лекций вышло после кончины И.П. Еремина под ред. В.Я. Проппа в 1968 г., второе, дополненное статьями, — в 1987 г.

стоит иначе. В.В. Кусков пояснял: «Лексема “слово” в древнеславянском и древнерусском языках была необычайно многозначной <...>. Если мы обратимся к памятникам древнерусской письменности XI–XII вв., то увидим, что лексемой “условно” названы произведения самых различных жанров» [14, с. 290]. И далее: термин «слово» «прежде всего указывает на то, что произведение это предназначалось для произнесения вслух, для прочтения перед определенной аудиторией, а не является жанровым определением» [14, с. 290]. А.В. Каравашкин поддержал эту точку зрения: «“Словом” могли назвать и дидактическое поучение, и главу книги, и беседу, и речь, и статьи различного состава и содержания» [13, с. 32].

Разные виды «слов» (церковно-политические, учительные, обличающие пороки) как разновидности ораторского красноречия называл В.А. Грихин [5, с. 81]. Т.В. Черторицкая пыталась закрепить лексему «слово» как обозначающую не жанр поучения полностью, а только одну его разновидность: «Классификация жанров древнерусского красноречия сложна, но наиболее распространенными в письменной традиции остаются два определения: слово и поучение. Первое закрепляется за памятниками торжественными, второе — за более простыми по смыслу и системе образных средств дидактическими сочинениями» [26, с. 9]. Авторы современного учебника риторики разделяют это представление, сообщая, что «жанр “слова” <...> объединял эпидейктические (торжественные) произведения» [4, с. 62]. Заметим при этом, что на самом деле в древнерусских памятниках лексема появлялась в названиях поучений как торжественных («Слово о законе и благодати»), так и дидактических («Слово о женах о добрых и о злых»). А самостоятельные произведения, представлявшие жанр похвалы, назывались «слова похвальные»[5]. Таким образом, за лексемой «слово» не стоят ни определенное содержание, ни функции, поэтому считать его альтернативным названием жанра поучения или даже его разновидности вряд ли возможно. Стоит, по-видимому, следуя работам И.П. Еремина, ограничиться разделением жанра на два типа: поучения торжественные и дидактические.

Терминология остальных лирико-риторических жанров не вызывает больших споров, но изучены они в разной мере. Более всего внимания уделено было и в жанровом плане, и в исследовании отдельных произве-

5 См.: «Смиреннаго инока Фомы слово похвалное о благовѣрном великомъ князи Борисѣ Александровиче» [28, с. 72].

дений поучениям и посланиям, что не удивительно, поскольку они функционировали в первую очередь самостоятельно[6]. Поэтике древнерусского литературного плача в целом посвящена только большая глава монографии В.П. Адриановой-Перетц [1, с. 135–180]. История двух плачей в памятниках раскрыта в кандидатской диссертации О.А. Савельевой [21]. Жанры похвалы и древнерусской литературной молитвы рассматривались только на примере отдельных текстов (см., например: [2; 16; 22]). Анализируя их, исследователи обращают внимание на тесное переплетение риторических фигур и поэтических приемов в стиле произведений.

«Малые» лирико-риторические жанры (плач, молитва, похвала), входившие в воинское повествование на разных этапах, первоначально рассмотрены нами в отдельных статьях, а затем представлены в разделе монографии «Поэтика древнерусского воинского повествования» [24] с опорой на взгляды, высказанные Н.И. Прокофьевым, и в развитие их. Наблюдения над этим материалом позволили дать определения рассмотренных жанров, основанные на предназначении каждого из них, и в то же время выявить общие их функции. Они эмоционально оценивают ход событий, характеризуют персонажей, раскрывая их чувства и мысли, передают идеи и переживания повествователя. Едины и базовые приемы оформления текстов. Основой, как во всех риторических жанрах, служат повторы, охватывающие все языковые уровни: лексику (анафора, синонимия языковая и контекстуальная, тавтология, эпифоры), синтаксис (однородные члены, синтаксически параллельные конструкции), фонетику (гомеотелевты, морфологическая рифма, звукопись). Используются вопросы и восклицания, обращения, градация, библейские цитаты и переплетение многообразных тропов.

Поучения и послания Н.И. Прокофьев называл среди жанров, бытующих самостоятельно, но они во многих случаях могли включаться и в первичные жанры в виде малых форм. Предмет данной работы — особенности поучений в составе воинского повествования.

Наше рабочее определение жанра следующее: «Поучение — жанр, предназначенный для передачи слушателям или читателям религиозных или политических идей, моральных норм, представлений о значении определенных событий в эмоциональной форме». Соответственно, содержание

6 В связи с ограниченным объемом статьи нет возможности дать исчерпывающий список работ, упомянем некоторые: [3; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 18; 25; 26].

поучений многообразно: религиозные, политические, нравственные идеи могут быть весьма различными, оценка событий — как положительной, так и критической. Формальным признаком поучений можно считать обращение к читателям (часто не к конкретному человеку, а к «чтущим и слышащим»), содержащее наставление.

Летописные воинские повести используют этот жанр не очень часто, поскольку большинство из них заняты прежде всего изложением событий. Поучения рождаются в авторских размышлениях о событиях, и часто они связаны с поражением русских князей от «поганых». Поскольку эти поучения связаны с конкретными событиями, носят назидательный характер и предназначены для чтения, они относятся к дидактическому типу, и, по словам И.П. Еремина, «обычно невелики по объему, часто лишены каких-либо риторических украшений, писались и произносились на общедоступном, почти живом, разговорном русском языке» [8, с. 65]. Самым значительным в раннем летописании было «Поучение о Божьих казнях», включенное в воинскую повесть о неудачной битве Ярославичей против половцев в 1068 г., которая привела к восстанию киевлян против Изяслава Ярославича [31, стб. 167–170]. Содержание поучения, с одной стороны, обличительное, причем осуждаются грехи во всех их проявлениях: от братоненавидения, приводящего к усобицам, до языческих верований, которые вызывают гнев Божий. С другой стороны, через произведение проходит мысль о милосердии и всепрощении Господнем по отношению к кающимся грешникам и дается наставление о необходимости обращения к Богу.

В основе текста лежит прием, часто использующийся в риторике, — антитеза — в данном случае выбора человеком и народом Божьего или дьявольского пути. Эмоциональность создается рядом риторических приемов. Последовательно используются лексические антитезы: нашествие иноплеменных — усобная рать, зло — благо, грех — покаяние, гнев Божий — благодать; уста, чтущие Бога, — сердца, далекие от него. Включены ряды однородных членов, часто с повторяющимися союзами, предлогами или местоимениями, подчеркивающие ритм: «свары и зависти, братоненавиденье, клеветы» [31, стб. 167], «смертью, *ли* гладом, *ли* наведеньем поганыхъ, *ли* ведромъ, *ли* гусеницею, *ли* инѣми казньми» [31, стб. 167–168], «виногради *вашѣ*, и смоковье *ваше*, нивы и дубравы *ваша*» [31, стб. 168], «буду свѣдѣтель скоръ на противьныя *и на* прелюбодѣица, *и на* кленущаяся

именемъ моимъ во лжю, *и на* лишающая мзды наимнику, насильствующа сиротѣ и вдовици, *и на* уклоняющая судъ кривѣ» (ср.: Мал. 3: 5) [31, стб. 168] и др. (здесь и далее выделено мною. — *Н.Т.*).

Особую эмоциональную напряженность создают библейские образы, переданные в цитатах из книг Пророков Иоиля (Иоиль 2: 12, 23–25), Исайи (Ис. 48: 4, Ис. 29: 13), Амоса (Ам. 4: 7–9, 10), Малахии (Мал. 3: 5, 7, 10–11, 13–14), Притч Соломоновых (Притч. 1: 28). В поучении использован ораторский прием объединения адресатов поучения и автора местоимением «мы» и соответствующими глагольными формами: «да ***аще*** сице *створимъ*, всѣхъ грѣхъ прощени *будемъ* <...>. ***Аще*** ли ся *покаемъ* отъ злобъ нашихъ, то акы чадомъ своимъ дасть *намъ* вся прошенья <...>. *Въстягнѣмъся* на добро, взищѣте суда, избавите обидимаго, на покаянье *придемъ*, не въздающе зла за зло, ни клеветы за клевету, но любовью *прилѣпимся* Господи Бозѣ *нашемь*, ***постомъ, и рыданьемъ, и слѣзами*** омывающе вся прегрѣшенья *наша* <...>» [31, стб. 169–170]. Ритм текста основан на синтаксическом параллелизме, дополненном в первых двух предложениях анафорой, и рядах однородных членов.

Хотя это поучение считается, согласно исследованию А.А. Шахматова, вставкой в летописный текст [27], но оно не только связано по смыслу с повестью о поражении князей Ярославичей от половцев, которое они потерпели за нарушение крестного целования, данного Всеславу Полоцкому, но с течением времени становится архетипическим способом объяснения хода военных событий и в разных модификациях появляется в воинском повествовании различных эпох.

Например, развивает мысль этого текста краткое поучение автора в конце повести о неудачном походе Игоря Святославовича на половцев по Лаврентьевской летописи. Радуясь освобождению Игоря из рук иноверцев и прибегая для этого к библейской аналогии: «гониша бо по немъ и не обрѣтоша [его], яко и Саулъ гони Давида, но Богъ избави и» [31, стб. 400], летописец толкует поражение князей как наказание за грехи: «се же и здѣяся грехъ ради нашихъ, зане умножишася грѣси наши и неправды» [31, стб. 400] и напоминает о разных казнях Божьих рядом однородных членов с повторяющимся союзом: «Богъ бо казнитъ рабы своя напастьми различными: огнемъ *и* водою, *и* ратью, *и* иными различными казньми» [31, стб. 400]. При этом книжник разъясняет значение казни как наставление, вразумление,

используя глагол «кажет» (4-е значение[7]), и эмоциональными восклицаниями подчеркивает мысль о том, что и в наказании проявляется любовь Божия к людям: «Но да никто же можеть рещи, яко ненавидитъ насъ Богъ, не буди токого! Тако любитъ [Богъ], якоже възлюбилъ е [и вознеслъ е] и страсть приятъ насъ ради, да ны избавитъ от неприязни!» [31, стб. 400]. Несмотря на то что поучение в данном случае гораздо короче, чем образец, мысль в нем дополняется, а обличительный пафос снижается за счет эмоционального выражения мотива любви Господа к людям. Используется хотя и небольшое число, но тех же приемов: библейская ссылка, однородные члены, риторические восклицания.

Во многих случаях исходное поучение использовалось в сокращенном и перефразированном виде для оценки причин побед врагов. В Лаврентьевской летописи под 6745 (1237) г. книжник кратко разъясняет причину взятия врагами Владимира, подчеркивая мысли и усиливая эмоциональность противопоставлениями, в том числе в библейской цитате; тавтологией, акцентирующей значение бедствия, повтором назидания с помощью синонимичной конструкции: Бог допускает победу врагов «*не акы милуя ихъ, но насъ кажа*, да быхомъ ***встягнулися отъ злыхъ дѣлъ***. И сими **казньми казнить** насъ Богъ нахоженьемъ поганыхъ, се бо есть батогъ его, да негли ***въстягнувшеся от пути своего злаго***. Сего ради *в праздникы* намъ наводить Богъ *сѣтованье*, якоже // пророкъ глаголаше: преложю *праздникы ваша в плачь и пѣсни ваша в рыданье*» (Ам. 8: 10) [31, стб. 462–463].

В обоих изводах Новгородской Первой летописи повесть о взятии монголо-татарами Торжка [33, с. 76–77, 289] сопровождается поучением, буквально заимствующим, с небольшими заменами и перестановками слов, текст из «Слова о Божьих казнях». Летописец привел начало текста из «Повести временных лет», заканчивая словами: «Но мы на злая възвращаемся, акы свинья валяющеся в калѣ грѣховнѣмь присно, и тако пребываемъ <...>» [33, с. 76, 289], опустил часть, содержащую большинство библейских цитат, и добавил последнюю часть фразы исходного текста, которая подчеркивает важнейшую мысль о неизбежной каре за грехи повтором: «да сего / ради *казни приемлемъ* всякыя от Бога, и нахожение ратныхъ; по божию повѣлению, грѣхъ ради нашихъ *казнь приемлемъ*» [33, с. 76–77, 289]. Образец был

7 «4. Наставлять, убеждать, вразумлять» [37, с. 186].

упрощен, но сохранились его основные мысли и приемы: антитеза, ряды однородных членов, создающие эмоциональность, ритмичность фрагмента.

В повести о нашествии Тохтамыша по Новгородской Четвертой летописи нет прямых заимствований из текста «Повести временных лет», но мысль о грехе противления Божией воле как причине поражения от врагов проводится летописцем в кратком поучении с помощью библейских цитат: «Кто насъ, *братье*, о семь не устрашится, видя таковое смущение Рускои земли? яко же Господь глагола пророкомъ: аще хоще[те], послушаите менѣ, благаа земнаа снестѣ, и положю страхъ вашь на вразехъ вашихъ; аще ли не послушаите менѣ, то побѣгнете, никимъ же гоними; пошлю на вы страхъ и ужасъ, побѣгнете васъ отъ пяти сто, а отъ ста тысяща» [34, с. 337] (Ис. 1: 19, Лев. 26: 14, 17, Иер. 15: 8, Лев. 26: 8). Риторический вопрос, обращенный к слушателям, создает эмоциональный настрой, далее поддерживаемый библейскими образами, антитезой, синтаксически параллельными конструкциями с постпозицией прилагательных.

Устойчивым поучительным мотивом в воинском повествовании было осуждение гордыни. Этот мотив появляется в виде авторской реплики, приводящей две библейских цитаты (Притч. 3: 34 / Иак. 4: 6 / 1 Пет. 5: 5, Иер. 9: 23) в повести о битве на Нежатиной Ниве в 1078 г., где осуждается похвалившийся своей силой и погибший в бою Борис Вячеславович: «И похвалився велми, не вѣдыи яко Богъ гордымъ противится, смѣренымъ даетъ благодать, да не хва[ли]тся силныи силою своею» [31, стб. 202].

В дальнейшем мысль повторяется регулярно, дополняясь новыми цитатами. Например, в повести о битве на Скорнищеве в 1371 г. между гордыми рязанцами, с презрением относившимися к противнику, и смиренным московским войском в Софийской Первой летописи старшего извода и Рогожском летописце книжники помещают почти дословно совпадающее назидательное поучение, которое начинается конструкцией, включающей антитезу, и содержит три цитаты, две из которых также построены на антитезе: «Богъ же видя *съх смирение* и *онѣх высокоумие и гордость*, яко же рече Соломонъ: “Господь гордымъ противиться, а смѣренымъ даетъ благодать”. *И въ Еуаггелии рече*: “Всякъ възносяися смѣриться, а смиряяся вознесется”. *И Давидъ пророкъ рече*: “Не спасеться царь многою силою, ни исполинъ, ни храборъ не спасеться множьствомъ крѣпости своея”» [38, стб. 440; 35, стб. 99] (Притч. 3: 34 / Иак. 4: 6 / 1 Пет. 5: 5, Лк. 14: 11, Пс. 32: 16). Кон-

струкции, вводящие вторую и третью цитаты, синтаксически параллельны. Композиционно это поучительное высказывание в Рогожском летописце подводит итог, делая назидательный вывод о происшедшем, а в Софийской Первой летописи предсказывает ход событий.

В воинских повестях, использовавших стиль «плетения словес», поучение могло занимать значительное место, тесно переплетаясь с повествованием. Такую картину видим в повести 1372 г. «О взятии града Торжьку» в Рогожском летописце [35, стб. 101–103]. Вначале летописец представляет предысторию событий: новгородцы, приехав в Торжок, укрепились крестным целованием с местными жителями, причем замысел подчеркивается тавтологическим сочетанием «*съвѣща*ша золъ *съвѣтъ*», сослали наместника князя Михаила Тверского, а «Тфѣричь изнимаша и биша, а лодьи ихъ пограбиша» [35, стб. 101]. Вслед за вступлением появляется поучение, содержащее назидание на примере судьбы восставших против власти тверского князя, которое включает четыре цитаты, объединяющие мысли о могуществе Господа и о наказании за гордыню: «то же все сотвориша, забывше пророчьскаго слова: Господь разаряетъ съвѣты языкъ, отъмѣтаетъ же мысль людии, Господь гордымъ противится, а смиренымъ благодать даетъ, и пророкъ Давидъ царь то же глаголеть, яко въ смирении нашемъ помянулъ ны еси Господи и избавилъ ны еси отъ врагъ нашихъ, яко смирихся и спасе мя. Всяко бо, рече, възносяися смирится, а смиряяся възнесеться» [35, стб. 101] (Пс. 32: 10, Притч. 3: 34 / Иак. 4: 6 / 1 Пет. 5: 5, Пс. 135: 23, 24, Лк. 14: 11).

Вторая часть поучения помещена после рассказа о взятии и сожжении города тверским войском и маркирована прямыми обращениями к читателям: «слышасте, братие» [35, стб. 102], «Разумѣите же, братие», «Вижьте» [35, стб. 103]. Рассматривая гибель города как кару за грех гордыни жителей, автор риторически расширяет традиционное поучение о Божьих казнях. Прежде всего, он увеличивает ряд возможных казней Божьих: «<...> ведромъ, градомъ, сланою, гладомъ, моромъ, болезньми, ратьми, напастьми» [35, стб. 102], сопровождая его цепочкой библейских цитат (Мал. 3: 7 / Зах. 1: 3, Ис. 29: 13 / Мф. 15: 8 / Мк. 7: 6, Притч. 1: 28), требующих отказа от зла и обращения к Богу. Затем евангельскими цитатами книжник, прямо обращаясь к читателям, предрекает конец времен: «*Слышасте, братие*, самого Господа, глаголюща в Еуаггелии: въ послѣдняя лѣта будуть знамѣниа въ солнци и въ лунѣ и въ звѣздахъ, труси по мѣстомъ и глади (Лк. 21: 25, 11), тъгда реченое

Господемъ нашимъ Исусомъ Христомъ нынѣ // сбывается при насъ при послѣднихъ людехъ» [35, стб. 102–103]. Далее подчеркнута власть Бога с помощью пары взаимодополняющих по смыслу существительных: «*Разумѣите же братие*, **силу** *Божию* и **разгнѣвание** *Божие*» [35, стб. 103]. Подтверждая невозможность для любого города устоять против высшей воли авторитетной аналогией, автор подробно рассказывает о разорении Титом Иерусалима, характеризуя крепость города сначала триадой наречных сочетаний, а затем парой прилагательных-синонимов: «*Такъ твердъ* градъ или *селико людии* имѣя, или *толь храбры*, нѣсть бо на свѣтѣ **толь сильна** града и **толь крѣпка** <...>» [35, стб. 103]. Завершается поучение назидательным выводом: «Вижьте, яко ничто же отъ человѣкъ възможно противу Божиа помощи» [35, стб. 103]. Переплетение повествования и рассуждения в повести о взятии Торжка сложное: сюжет дважды прерывается поучением, а внутрь второй части поучения введена повествовательная аналогия, подтверждающая мысль автора.

В XVI в. в летописных воинских повествованиях появляются поучения, произносимые не авторами, а действующими лицами, которые обращены либо к группе персонажей, либо к одному герою. Чаще всего это наставления духовных лиц. В начале повести Никоновской летописи о походе войска великого князя на Литву в 1535 г., когда Иван IV и его мать, советуясь с боярами, приглашают к себе митрополита и рассказывают ему о нападениях литовских войск на русские города, митрополит Даниил произносит краткое поучение: «Вы, *государи* православные, пастыри крестьянству: тебѣ, *государю*, подобаетъ христьяньство отъ насилия боронити, а намъ и всему вселенскому собору за тебя, *государя*, и твое войско Бога молити; а зачинающаго рать погубляетца, а въ правдѣ Богъ помощникъ» [32, с. 81, стб. 2]. Поучение четко и без особых риторических приемов выражает мысль о необходимости защищать Русь, если ей угрожает опасность, и определяет обязанности: государя — быть пастырем подданных, а духовных лиц — молиться за правителя и войско. Привлекает внимание троекратное повторение форм слова «государь». Великому князю всего пять лет, и митрополит этим повтором настойчиво убеждает его в особой ответственности, которую он должен нести. Мысль о том, что защита своих людей от нападающих поддержана Богом, выражается в последней части поучения в афористической форме, подчеркнутой анафорическим союзом. Краткость и простота поучения полностью оправдываются возрастом адресата.

Во время сбора войск во Владимире для похода на Казань в 1550 г. митрополит Макарий произнес поучение войску, обратившись к нему: «господие и чада» [32, с. 159]. Главная мысль — необходимость любви всех воинов и бояр друг к другу, исключающей гордость, споры, рознь, местничество, «яростные мысли» во имя победы над врагом. Слово «любовь» трижды повторяется в отрывке, причем в одном случае с эпитетом «Христова», а в другом «нелицемерная». Четырехкратным повтором сочетания «дѣло земьское» митрополит подчеркивает важность начатого похода для всего Московского государства, а шестикратным упоминанием Бога и двукратным помощи Пречистой Богородицы выражает надежду на поддержку божественных сил. В поучении использованы эмоциональные эпитеты: «милосердый Богъ», «веледушно сердечнымъ хотѣниемъ», «мздовоздатель Богъ» [32, с. 159].

Неоднократно появляются поучения в повествовании Никоновской летописи о Казанском походе 1552 г. Поучение митрополита в начале событий служит ответом на просьбу царя о благословении на освобождение Руси от вражеского царства. По мысли оно сходно с поучением Даниила пятилетнему великому князю, но Макарий подчеркивает духовное значение похода как направленного против иноверцев, развивая евангельский мотив доброго пастыря (Ин. 10: 11), соединяя его с обещанием Божьей помощи за подвиг, использует эпитеты, ряды однородных членов, повторы: «тебѣ подобаетъ, царю, на Бога упование положа и на пречистую Богоматерь и великихъ чюдотворцовъ, подвизатися за благочестие, за порученную тебѣ отъ Бога паству, якоже тя Святый Духъ наставитъ, да не расхитятъ *безбожнии* волцы порученыхъ ти овець: и видѣ Владыка *неотложную* твою вѣру, еже преданное ти *мужественъ* пасешь, да ихъ *расхищенныхъ* соберетъ воедино» [32, с. 163]. В то же время митрополит повторяет мысль Даниила об обязанности духовенства «Бога молити и пречистую Его Богоматерь и великыхъ чюдотворцовъ да пошлеть тобѣ Богъ помощь и утверждение» [32, с. 163]. Последующие поучения митрополита царю и воинству включены в состав посланий, но о судьбе этого жанра в воинском повествовании необходимо отдельное исследование.

В повести о походе на Казань помещено и необычное поучение царя к царице Анастасии перед выступлением в поход. Оно состоит из двух частей, каждая из которых начинается обращением («Азъ, жено <...>» [32, с. 184], «Тебѣ же, жено <...>» [32, с. 185]). В первой части Иван Васильевич объясняет, что поход на Казань «за православную вѣру и за святые церк-

ви» [32, с. 185] даже в случае гибели означает не смерть, а жизнь вечную, приводя в пример мучеников, апостолов и «преднии благочестивии цари и сродници наши» [32, с. 185], и в подтверждение мысли цитирует Первое послание Коринфянам (1 кор. 2: 9): «ни око не видѣ, ни ухо не слыша, ни на сердце человѣку не взыде, яже уготова Богъ любящимъ Его» [32, с. 185].

Вторая часть содержит наставление царице на время похода: не скорбеть, но пребывать в подвигах духовных, ходить в церкви, молиться «*и многу* милостыню убогимъ творити, *и многыхъ* бѣдныхъ и в нашихъ царскыхъ опалахъ разрѣшати повелѣвай, *и* въ тѣмницы заключимыя испущати повелѣвай, да сугубу мзду отъ Бога приимемъ, азъ за храбръство, а ты за сиа благая дѣла» [32, с. 185].

В поучении используются однородные эпитеты: «премилостиваго и всещедраго и человѣколюби//ваго Бога» [32, с. 184–185], «о тлѣнномъ семъ вскорѣ минующемъ царствии» [32, с. 185], цепочки существительных: «земное царство и славу и храбрьство», «за ихъ благочестие и страдание», «бесконечная радость и веселие» [32, с. 185] и глаголов «дерзаю и хощу идти противъ нечестивыхъ варваръ и хощу страдати за православную вѣру» [32, с. 185].

Поучения включены и во внелетописные повести. В Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» митрополит Киприан произносит наставление в ответ на сообщение Дмитрия Ивановича о походе Мамая на Русь, традиционно толкуя нашествие врагов как наказание за грехи: «**Видиши ли, господине**, попущениемъ божиимъ, нашихъ ради согрѣшений идеть плѣнити землю нашу, нъ **вамъ подобаеть, князем православным**, тѣх нечестивых дарми утолити четверицею сугубь. Аще того ради не *смѣрится*, ино Господь его *смирить*, того ради Господь гръдым противится, а *смиренным* благодать дает» [36, с. 28–29]. Вначале митрополит обращается только к Дмитрию, поскольку именно он сообщил о приближении врага и ответил на вопрос митрополита, не провинился ли князь в чем-то перед Мамаем. Но наставление проявить покорность и дать дань Мамаю обращено ко всем князьям, причем троекратным повторением слов с корнем «смир-» и цитатой, противопоставляющей смирение и гордость, Киприан подчеркивает главную добродетель, которую должны проявить обе стороны. Иллюстрацией мысли в поучении становится рассказ о наказании по Божьей воле Юлиана-отступника за желание разорить Кесарию и отказ смириться даже после даров

жителей. В последней фразе поучения митрополит повторяет совет удовлетворить врага золотом. В отличие от большинства авторских поучений, этот текст написан практически разговорным языком, и важнейшими средствами передачи мыслей служат библейская цитата и историческая аналогия.

В Киприановской редакции памятника поучение значительно расширяется за счет пояснений, которые дает митрополит. Приведя князю цитату из Евангелия «Будите мудри, яко змиа, и цѣли яко голубие» [36, с. 54] (Мф. 10: 16), он рассказывает притчу о змеиной мудрости. Как змея, когда ее бьют, жертвует телом, но бережет голову, так и христианин в случае опасности отдает все, но веру свою бережет: «*аще* бо стяжаниа и имениа, и злата, и сребра ищут гонящеи, ***дадите*** им елико имате; *аще* ли чести и славы хотят, ***дадите*** им; *аще* ли веру вашу отъяти хотят, ***стойте*** крепко за сие и сохраняйте всяким опасением. И ты убо, господине, елико можеши собрати злата и сребра, *посли* к нему и *исправися* к нему; и *укроти* ярость его» [36, с. 54]. Синтаксический параллелизм, поддерживаемый анафорой в трех придаточных предложениях и двух главных, подчеркивает противопоставленное начало третьего главного предложения, требующего сохранять веру. Три глагола в повелительном наклонении усиливают значение назидания, произнесенного Киприаном.

В «Казанской истории», крупнейшем воинском повествовании XVI в., встречаем поучения, принадлежащие персонажам повествования, в то время как авторские назидательные реплики не приобретают развернутой формы. Первое из них — обращение Ярослава Всеволодовича к жителям после разорения Батыева — передано в форме косвенной речи. Содержание поучения, утешающего русских людей, традиционно: князь проводит мысль о Божьих казнях, следующих за грехами и приводящих к покаянию, и убеждает надеяться на милость Божию, с помощью библейской цитаты (Мф. 10: 30 / Лк. 12: 7), используя ряды однородных членов, синтаксически параллельные конструкции с анафорами.

Привел автор и поучение Ивана IV царице Анастасии перед походом на Казань. Оно содержит вторую часть соответствующего текста, помещенного в Никоновской летописи, с небольшими изменениями. Самое существенное из них, связанное с отсутствием первой части летописного поучения, — изменение последнего предложения: если в летописи царь чает «сугубой мзды» для себя за ратный подвиг и для жены за добрые дела, ко-

торые она должна совершить в его отсутствие, то поскольку в «Казанской истории» есть только наставление царице, то и заключение касается только ее: «да сугубу мзду от Господа приимеши в будущем вецѣ» [29, с. 398].

По возвращении из победоносного похода Иван IV выслушал поучение митрополита Макария о мирной жизни, аналога которому не было в Никоновской летописи, где речь митрополита представляла собой похвалу. Наставление Макария царю, одновременно оценивающее результаты похода как проявление Божией милости и напоминающее об обязанностях царя как доброго пастыря, содержит антитезы, синонимы, однородные члены, риторическое обращение-восклицание, две отсылки к Евангельским текстам, анафорические союзы: «О господине, духовный сыне мой, державный царю, *не скорби, ни тужи, ни печалися*, но ***радуйся паче и веселися***, славя Бога, иже *спасение и побѣду* подадѣ тебѣ на противныя! И буди бо намъ всегда великая Божия благодать, яже у тебѣ нынѣ бысть; *проси бо с вѣрою и взя, иский обрѣтеся, и ударi — отверзеся* (Лк. 11: 9). И то убо печалнымъ **спомогай**, и *нищимъ, и алчющим* пища **сподавай**, и нагимъ — одежа, *боляре же и велможи* своя честны имѣй и обогащай их, да не будут скудны ничимъ же, и ко всѣмъ слугамъ своим, к *малымъ же и к великимъ*, любовь тиху *показуй* и потребная имъ *подавай* (Лк. 11: 3) по апостольскому словеси, да ***с радостию*** тебѣ служат, ***а не воздыхающе***; повинных же *не скоро* смертию осужай, но *со испытанием великимъ*, аще будут достойни за дѣла своя казнь прияти смертную, но и то *с милостию и с пощажениемъ*, и отпущати ***и дважды, и трижды***, да *покаются и престанут* от злоб своих к тому не творити ихъ» [29, с. 494].

Приведенный материал свидетельствует о том, что жанр поучения не только существовал в виде самостоятельных произведений, но и включался как малый жанр в состав воинских повествований. Дидактические поучения различного объема, обличительной и назидательной направленности, принадлежали в летописях прежде всего авторам. Книжники обращали их к читателям, оценивая ход событий с религиозно-символической точки зрения, утешая их в случае поражений, предостерегая от гордыни в случае побед, убеждая в беспредельном милосердии Господа к людям.

С развитием литературы, возрастанием интереса к историческим личностям, усложнением характеристики персонажей книжники начали приводить поучения духовных лиц и правителей. Такие наставления не только призваны были эмоционально передать мысли и наставления, но

и характеризовали произносящих и адресатов. В поучениях, в сравнении с малыми лирико-риторическими жанрами, чаще использовались библейские цитаты и аллюзии, риторические фигуры, разнообразные повторы, но реже — тропы, более всего эпитеты. Такое предпочтение риторических средств объясняется различием функций жанров: если малые жанры предназначены в первую очередь для выражения чувств, то в поучениях на первом плане выражение мыслей.

Список литературы

Исследования

1 *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. 185 с.

2 *Андреева Е.А.* Молитвы в составе «Жития Михаила Ярославича Тверского» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 21 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2022. С. 225–238. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2022-21-225-238

3 *Буланин Д.М.* Переводы и послания Максима Грека. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1984. 277 с.

4 *Виноградова С.М., Силин И.С.* Риторика: учебник и практикум для вузов. М.: Юрайт, 2025. 316 с.

5 *Грихин В.А.* Лекции по древнерусской литературе. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2017. 480 с.

6 *Елеонская А.С.* Русская ораторская проза в литературном процессе XVII века. М.: Наука, 1990. 222, [2] с.

7 *Еремин И.П.* Из истории древнерусской публицистики XI века (Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинянах) // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. Т. 2. С. 21–38.

8 *Еремин И.П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. 2-е изд., доп. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. 326, [1] с.

9 *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 11. С. 342–367.

10 *Еремин И.П.* Литературное наследие Феодосия Печерского // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. Т. 5. С. 159–184.

11 *Журова Л.И.* Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции: в 2 ч. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2008. Ч. 1: Исследование. 493 с.

12 История русской литературы: в 10 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. 1: Литература XI – начала XIII века. С. 183–194, 347–364.

13 *Каравашкин А.В.* Литературный обычай Древней Руси (XI–XVII вв.) М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 720 с.

14 *Кусков В.В.* Эстетика идеальной жизни. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2000. 317 с.

15 *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы // *Лихачев Д.С.* Избранные работы: в 3 т. Л.: Худож. лит., 1987. Т. 1. С. 261–654.

16 *Первушин М.В.* Имагологическая символика в «Похвале» Епифания Премудрого // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 21 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2022. С. 239–250. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2022-21-239-250

17 *Пиккио Р.* Slavia Orthodoxa: литература и язык. М.: Знак, 2003. 720 с.

18 *Понырко Н.В.* Эпистолярное наследие Древней Руси, XI–XIII: Исслед., тексты, пер. СПб.: Наука, 1992. 215, [1] с.

19 *Прокофьев Н.И.* О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI–XVI вв. // Литература Древней Руси. М.: Изд-во МГПИ им. В.И. Ленина, 1975. Вып. 1. С. 5–37.

20 Риторика: учебник для вузов / под общ. ред. В.Д. Черняк. М.: Юрайт, 2025. 242 с.

21 *Савельева О.А.* Книжные плачи в древнерусской литературе: дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 1994. 305 с.

22 *Савельев В.С.* Молитва в «Повести временных лет» (статья 1) // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2017. Т. 76, № 6. С. 16–24.

23 *Сазонова Л.И.* Литература средневековой Руси в контексте Slavia Orthodoxa: теоретические и методологические проблемы исследования жанров // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов. (Краков, 1998). Доклады российской делегации. М.: Наследие, 1998. С. 5–21.

24 *Трофимова Н.В.* Особенности и функционирование лирических жанров // *Трофимова Н.В.* Поэтика древнерусского воинского повествования. М.: МПГУ, 2017. С. 128–177.

25 *Ужанков А.Н.* «Слово о законе и благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М.: Академия, 2014. 349, [2] с.

26 *Черторицкая Т.В.* Ораторское искусство Древней Руси // Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.). М.: Сов. Россия, 1987. С. 5–30.

27 *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. Т. 4. С. 104–111.

Источники

28 Инока Фомы «Слово похвальное» // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1999. Т. 7. С. 72–130.

29 Казанская история // Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 2004. Т. 10. С. 252–509.

30 Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.): сб. / сост., вступ. ст., подгот. древнерус. текстов и коммент. Т.В. Черторицкой. М.: Сов. Россия, 1987. 444, [1] с.
31 Лаврентьевская летопись / Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 1997. Т. 1. 496 с.
32 Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью / Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 13. 544 с.
33 Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов / Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 3. XII, 720 с.
34 Новгородская Четвертая летопись / Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 4. Ч. 1. XXXVIII, 690 с.
35 Рогожский летописец. Тверской сборник / Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 15. 432 с. (разд. паг.) (XII с., 186 стб., 29 с., V с., 504 стб., 35 с.)
36 Сказания и повести о Куликовской битве / изд. подгот. Л.А. Дмитриев и О.П. Лихачева; отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1982. 420, [2] с.
37 Словарь древнерусского языка XI–XIV веков: в 10 т. М.: Русский язык, 1991. Т. 4: (изживати — моление). 559 с.
38 Софийская Первая летопись старшего извода / Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 6. Вып. 1. VIII, 312 с.

References

1 Adrianova-Peretts, V.P. *Ocherki poeticheskogo stilia Drevnei Rusi* [*Essays on the Poetic Style of Old Russia*]. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1947. 185 p. (In Russ.)
2 Andreeva, E.A. “Molitvy v sostave ‘Zhitiia Mikhaila Iaroslavicha Tverskogo’” [“Prayers in the ‘Life of Mikhail Yaroslavich Tverskoy’”]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 21. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2022, pp. 225–238. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2022-21-225-238 (In Russ.)
3 Bulanin, D.M. *Perevody i poslaniia Maksima Greka* [*Translations and Epistles of Maximus the Greek*]. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie Publ., 1984. 277 p. (In Russ.)
4 Vinogradova, S.M., and I.S. Silin. *Ritorika: uchebnik i praktikum dlia vuzov* [*Rhetoric: Textbook and Workshop for Universities*]. Moscow, Iurait Publ., 2025. 316 p. (In Russ.)
5 Grikhin, V.A. *Lektsii po drevnerusskoi literature* [*Lectures on Old Russian Literature*]. Moscow, “Greko-latinskii cabinet” Iu.A. Shichalina Publ., 2017. 480 p. (In Russ.)
6 Eleonskaia, A.S. *Russkaia oratorskaia proza v literaturnom protsesse XVII veka* [*Russian Oratorical Prose in the Literary Process of the 17th Century*]. Moscow, Nauka Publ., 1990. 222, [2] p. (In Russ.)

7 Eremin, I.P. “Iz istorii drevnerusskoi publitsistiki XI veka (Poslanie Feodosiia Pecherskogo k kniaziu Iziaslavu Iaroslavichu o latinianakh)” [“From the History of Old Russian Journalism of the 11th Century (The Epistle of Theodosius of the Caves to Prince Izyaslav Yaroslavich about the Latins)”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 2. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1935, pp. 21–38. (In Russ.)

8 Eremin, I.P. *Lektsii i stat’i po istorii drevnei russkoi literatury* [*Lectures and Articles on the History of Old Russian Literature*]. 2nd ed., rev. Leningrad, Leningrad University Publ., 1987. 326, [1] p. (In Russ.)

9 Eremin, I.P. “Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo” [“The Literary Heritage by Kirill of Turov”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 11. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1955, pp. 342–367. (In Russ.)

10 Eremin, I.P. “Literaturnoe nasledie Feodosiia Pecherskogo” [“The Literary Heritage of Theodosius of the Caves”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 5. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1947, pp. 159–184. (In Russ.)

11 Zhurova, L.I. *Avtorskii tekst Maksima Greka: rukopisnaia i literaturnaia traditsii: v 2 ch.* [*The Author’s Text by Maximus the Greek: Handwritten and Literary Traditions: in 2 parts*], part 1: Issledovanie [Research]. Novosibirsk, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2008. 493 p. (In Russ.)

12 *Istoriia russkoi literatury: v 10 t.* [*The History of Russian Literature: in 10 vols.*], vol. 1: Literatura XI – nachala XIII veka [Literature of the 11th – Early 13th Centuries]. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1941, pp. 183–194, 347–364. (In Russ.)

13 Karavashkin, A.V. *Literaturnyi obychai Drevnei Rusi (XI–XVII vv.)* [*The Literary Custom of Old Russia (11th–17th Centuries)*]. Moscow, St. Petersburg, Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2018. 720 p. (In Russ.)

14 Kuskov, V.V. *Estetika ideal’noi zhizni* [*The Aesthetics of an Ideal Life*]. Moscow, Lomonosov Moscow State University Publ., 2000. 317 p. (In Russ.)

15 Likhachev, D.S. “Poetika drevnerusskoi literatury” [“Poetics of Old Russian Literature”]. Likhachev, D.S. *Izbrannye raboty: v 3 t.* [*Selected Works: in 3 vols.*], vol. 1. Leningrad, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1987, pp. 261–654. (In Russ.)

16 Pervushin, M.V. “Imagologicheskaia simvolika v ‘Pokhvale’ Epifaniia Premudrogo” [“Imagological Symbolism in the ‘Praise’ of Epiphanius the Wise”]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 21. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2022, pp. 239–250. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2022-21-239-250 (In Russ.)

17 Pikkio, R. *Slavia Orthodoxa: literatura i iazyk* [*Slavia Orthodoxa. Literature and Language*]. Moscow, Znak Publ., 2003. 720 p. (In Russ.)

18 Ponyrko, N.V. *Epistoliarnoe nasledie Drevnei Rusi, XI–XIII: Issled., teksty, per.* [*The Epistolary Heritage of Old Russia, 11th–13th: Research, Texts, Trans.*]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1992. 215, [1] p. (In Russ.)

19 Prokof'ev, N.I. "O mirovozzrenii russkogo srednevekov'ia i sisteme zhanrov russkoi literatury XI–XVI vv." ["Russian Medieval Worldview and the System of Genres of Russian Literature of the 11th–16th Centuries"]. *Literatura Drevnei Rusi* [*Old Russian Literature*], issue 1. Moscow, Moscow State Pedagogical University by V.I. Lenin Publ., 1975, pp. 5–37. (In Russ.)

20 Cherniak, V.D., editor. *Ritorika: uchebnik dlia vuzov* [*Rhetoric: a Textbook for Universities*]. Moscow, Iurait Publ., 2025. 242 p. (In Russ.)

21 Savel'eva, O.A. *Knizhnye plachi v drevnerusskoi literature* [*Book Lamentations in Old Russian Literature: PhD Dissertation*]. Novosibirsk, 1994. 305 p. (In Russ.)

22 Savel'ev, V.S. "Molitva v 'Povesti vremennykh let' (stat'ia 1)" ["Prayer in the 'Tale of Bygone Years' (Article 1)"]. *Izvestiia RAN. Seriia literatury i iazyka,* vol. 76, no. 6, 2017, pp. 16–24. (In Russ.)

23 Sazonova, L.I. "Literatura srednevekovoi Rusi v kontekste Slavia Orthodoxa: teoreticheskie i metodologicheskie problemy issledovaniia zhanrov" ["Literature of Medieval Russia in the Context of Slavia Orthodoxa: Theoretical and Methodological Problems of Genre Research"]. *Slavianskie literatury. Kul'tura i fol'klor slavianskikh narodov. XII Mezhdunarodnyi s"ezd slavistov. (Krakov, 1998). Doklady rossiiskoi delegatsii* [*Slavic Literature. Culture and Folklore of Slavic Peoples. XII International Congress of Slavists. (Krakow, 1998). Reports of the Russian Delegation*]. Moscow, Nasledie Publ., 1998, pp. 5–21. (In Russ.)

24 Trofimova, N.V. "Osobennosti i funktsionirovanie liricheskikh zhanrov" ["Features and Functioning of Lyrical Genres"]. Trofimova, N.V. *Poetika drevnerusskogo voinskogo povestvovaniia* [*Poetics of Old Russian Military Narration*]. Moscow, Moscow Pedagogical State University Publ., 2017, pp. 128–177. (In Russ.)

25 Uzhankov, A.N. *"Slovo o zakone i blagodati" i drugie tvoreniia mitropolita Ilariona Kievskogo* [*"Sermon on Law and Grace" and Other Works by Metropolitan Hilarion of Kiev*]. Moscow, Akademiia Publ., 2014. 349, [2] p. (In Russ.)

26 Chertoritskaia, T.V. "Oratorskoe iskusstvo Drevnei Rusi" ["Oratory of Old Russia"]. *Krasnorechie Drevnei Rusi (XI–XVII vv.)* [*Eloquence of Old Russia (11th–17th Centuries)*]. Moscow, Sovetskaia Rossiia Publ., 1987, pp. 5–30. (In Russ.)

27 Shakhmatov, A.A. "'Povest' vremennykh let' i ee istochniki" ["'Tale of Bygone Years' and Its Sources"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 4. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1940, pp. 104–111. (In Russ.)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/HWBFFC
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

«СЛОВО НА АНТИПАСХУ» КИРИЛЛА ТУРОВСКОГО КАК ПАМЯТНИК КРАСНОРЕЧИЯ В РАМКАХ СРЕДНЕВЕКОВОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ОБЫЧАЯ

© 2026 г. В.М. Кириллин
Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия; Московская духовная академия РПЦ, Сергиев Посад, Россия; Сретенская духовная академия РПЦ, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 11 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 18 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-106-133

Аннотация: В статье анализируется структура, содержание и художественные особенности «Слова на новую неделю по Пасхе или на Антипасху» Кирилла Туровского. Автор выявляет многоплановую композицию произведения, отражающую разнотематическое и многоаспектное размышление Кирилла с использованием традиционного набора риторических приемов. Отметив связь древнерусского оратора с единой греко-византийской и южнославянской каллилогической традицией, исследователь сопоставляет ораторское творчество Кирилла с такими русскими мастерами слова, как митрополит Иларион, митрополит Киприан и Епифаний Премудрый, подчеркивая общие черты в их литературной манере. Как и они, туровский оратор использовал единоначалия, перечислительные конструкции, фразовые, лексические и морфологические повторы, смысловые и изобразительные антитезы, синтаксический параллелизм и ритмизацию словесного потока, библейские и гимнографические образы, цитаты, аллюзии, парафразы, драматическую форму апелляции к евангельской истории. В целом в статье раскрывается значение «Слова на Антипасху» как выдающегося литературного и богословского произведения.

Ключевые слова: торжественная проповедь, каллилогия, композиция, тема, ораторские приемы, авторская речь, монолог персонажа, стилистический топос, библейская цитата, парафраза, аллюзия

Информация об авторе: Владимир Михайлович Кириллин — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия; профессор, Московская духовная академия Русской Православной Церкви, 141312 г. Сергиев Посад, Территория Лавра, Академия, Россия; профессор, Сретенская духовная академия Русской Православной Церкви, ул. Большая Лубянка, д. 19, стр. 3, 107031 г. Москва, Россия.
https://orsid.org/0000-0003-2822-4412
E-mail: kvladimirm@mail.ru

Для цитирования: *Кириллин В.М.* «Слово на Антипасху» Кирилла Туровского как памятник красноречия в рамках средневекового литературного обычая // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 106–133.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-106-133

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

KIRILL TUROVSKY'S "THE WORD FOR ANTIPASCHA" AS A MONUMENT OF ELOQUENCE WITHIN THE FRAMEWORK OF MEDIEVAL LITERARY CUSTOM

© 2026. Vladimir M. Kirillin
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;
Moscow Theological Academy of the Russian Orthodox Church, Sergiev Posad, Russia;
Sretensky Theological Academy of the Russian Orthodox Church, Moscow, Russia
Received: December 11, 2025
Approved after reviewing: January 18, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The article analyzes the structure, content and artistic features of Kirill Turovsky's "Words for the New Week on Easter or Anti-Easter." The author reveals the multifaceted composition of the work, reflecting Kirill's diverse and multidimensional thinking using a traditional set of rhetorical techniques. Noting the connection of the Old Russian speaker with the unified Greek-Byzantine and South Slavic kallological tradition, the researcher compares Kirill's oratory with such Russian masters of the word as Metropolitan Hilarion, Metropolitan Cyprian and Epiphanius the Wise, emphasizing the common features in their literary manner. Like them, the Turovsky speaker used single-handedness, enumerative constructions, phrasal, lexical and morphological repetitions, semantic and pictorial antitheses, syntactic parallelism and rhythmization of the verbal flow, biblical and gymnographic images, quotations, allusions, paraphrases, dramatic form of an appeal to the gospel story. In general, the article reveals the meaning of the "Word for Antipascha" as an outstanding literary and theological work.

Keywords: solemn sermon, kallilogia, composition, theme, oratorical techniques, author's speech, monologue of a character, stylistic topos, biblical quotation, paraphrase, allusion

Information about the author: Vladimir M. Kirillin, DSc in Philology, Director of Research, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia; Professor, Moscow Theological Academy of the Russian Orthodox Church, 141312 Sergiev Posad, Territory of the Lavra, Academy, Russia; Professor, Sretensky Theological Academy of the Russian Orthodox Church, Bolshaya Lubyanka St., 19, bld. 3, 107031 Moscow, Russia.
https://orcid.org/0000-0003-2822-4412
E-mail: kvladimirm@mail.ru

For citation: Kirillin, V.M. "Kirill Turovsky's 'The Word for Antipascha' as a Monument of Eloquence Within the Framework of Medieval Literary Custom." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 106–133. (In Russ.)
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-106-133

«Слово в новую неделю по Пасхе или на Антипасху» — это третье ораторское произведение святителя Кирилла Туровского, связанное с пентикостарным богослужебным циклом. В рукописях оно наделено длинным названием: «Слово Кирила, недостойнаго мниха, по Пасце, похваление въскресения, и о артусе, и о Фомине испытаньи ребр Господних»[1].

Специалисты по древнерусской письменности уделяли этому памятнику довольно много внимания. Но прежде всего касались вопроса его литературных источников или прототипов и, соответственно, творческой зависимости или самостоятельности его составителя [30, с. 30–34; 6, с. 322–333; 28; 2, с. 83–84][2], а также проблемы его археографии и текстологии [9, с. 351–352; 23]; вместе с тем исследователей интересовали вообще художественные принципы, литературные приемы, язык и стиль Кирилла Туровского как оратора [10; 4; 20; 21; 29; 12; 32, с. 83–85]. Однако в меньшей степени была раскрыта и оценена идейно-содержательная специфика творений писателя, и в частности «Слова на Антипасху» [24; 1], и культурно-историческое место отличающей его литературной манеры.

Как видно, уже название указанной гомилии[3] отражает ее сложную структуру. И действительно, первое, что следует отметить относительно данного произведения, так это то, что оно отличается, впрочем, как и дру-

1 Произведение не раз публиковалось. Здесь используется издание: [36].

2 Мною также подготовлена статья «“Слово на Антипасху” Кирилла Туровского: Литературная зависимость или творческая самостоятельность», которая, надеюсь, будет опубликована в сборнике «Герменевтика древнерусской литературы» (№ 25).

3 Здесь и далее термины гомилия, орация, торжественная проповедь употребляются синонимично, без учета специфических жанровых отличий, отражающих разные авторские каллилогические цели.

гие торжественные проповеди писателя, продуманно многоплановой композицией. При этом нужно отметить, что исследователи обычно выделяют в этой орации краткие вступление и заключение и пространную основную часть, состоящую из двух разделов, — размышления об обновлении праздника Пасхи в неделю Новую и драматизированного комментария к евангельскому рассказу об уверении апостола Фомы в том, что умерший на кресте Христос воскрес и вернулся во плоти к Своим ученикам. Однако, думается, построение «Слова» все же отражает более композитный замысел Кирилла Туровского.

Начало произведения («Велика учителя и мудра сказателя требует церкви на украшение праздника <...>» [36, с. 415]) традиционно: это краткий и вполне самоуничижительный пассаж, в котором автор признает немощь своего ума и отсутствие одухотворенности для «слажения душеполезных словес» и вместе с тем поясняет, что все-таки создал свой текст «любви деля» к пребывающей с ним братии. Из чего следует, что творил он в каком-то монастыре.

Сразу вслед за вступлением оратор раскрывает онтологическое понимание праздника Пасхи (нач.: «В минувшюю неделю Святыя Пасхи <...>»; кон.: «<...> царствует же в днех неделя, яко в ту въскресе из мертвых» [36, с. 415]). Главная тема данного, второго, раздела — именно то, в чем суть факта, случившегося в далеком прошлом благодаря Воскресению Христову. Тогда, по мысли Кирилла, содеялось полное сущностное изменение сотворенного Богом мира, ставшего совершенно иным по отношению к тому состоянию, в котором он пребывал до сего времени. Происшедшему посвящен небольшой, но весьма выразительный пассаж:

> В минувшюю недѣлю святыя Пасха [1][4] *a) удивление* въ небеси и *b) устрашение* преисподним, *c) обновление* твари; [2] *a) избавление* миру, *b) раздрушение* адово и *c) попрание* смерти; [3] *a) въскресение* мертвым и *b) погубление* прелестыя власти дьяволя, *c) спасение* же человеческому роду Христовымь воскресениемь; [4] *a) обницание* ветхому закону и *b) поработоение* суботе, *c) обогащение* церкви и *d) въцарение* недели [36, с. 415].

Замечательно, что здесь всеобщее преображение описано посредством комбинированной перечислительной конструкции, представленной

4 Здесь и далее разбивка текста «Слова на Антипасху» на фрагменты сделана мною для наглядного выявления того, как Кирилл структурировал строй своей орации.

тринадцатью отглагольными именами, синонимически характеризующими всеобщую действительность, которые разделены на четыре атрибутивные группы (с несколькими пояснительными дефинициями в каждой). При этом первая и вторая группы (1, 2) раскрывают смысл сопряженных с ним космогонических процессов, а две другие (3, 4) посвящены смыслу происходящих метаморфоз в реальной истории жизни человечества. Но логика влечет оратора к вящей определенности: представленную здесь вселенскую картину измененного всебытия он дополняет конкретизирующим культурно-историческим пояснением происшедшего как уничтожения языческой и ветхозаветной религиозности и традиций, торжества христианской веры над языческим обожествлением природы и идолослужением, отмены иудейской субботы днем Воскресения Христова. Этому посвящена следующая весьма пространная тирада, начинающаяся с фразового повтора: «К минувшую недѣлю всему пременение бысть» [36, с. 415]. В ней оратор, развивая прежде сказанное, опять-таки использует структуру однотипно оформленного перечисления: «Створи бо ся небомь земля <...>», славя теперь факт и процесс воскресения. «Обновися тварь <...>», и «уже бо» не обожествляются явления природы; «отселе бо» прекратились жертвоприношения; «преста бо» поклонение идолам; человечество «спасеся» и «освятися» христианской верой; ветхозаветные обряды сменились воспоминанием о «жертве» Христа; «субота» забыта, а «неделя» как день воскресения воцарилась [36, с. 415].

От этого безличного по форме экзегетического рассуждения Кирилл переходит к собственно авторской речи[5], третьему разделу своей гомилии (нач.: «Венчаем, братье, царицю днем и дары честны <...>»; кон.: «<...> на прогнание всякого недуга» [36, с. 415–416]). Он обобщенно (от 1-го л. мн. ч.) призывает своих слушателей/читателей («венчаем», «дадим», «принесем», «похвалим», «празднуем», «понавляем») должным образом праздновать воскресенье («царицу днем»), дабы каждый украсил его по-своему, даруя этому дню: или «милостыню, и безлобье, и любовь», или «девство чисто, и веру праву, и смерение нелицемерно», или «псаломское пенье, апостолское учение, молитву с въздыханием к Богу». Интересно, что стилистическим топосом для оратора здесь, как и прежде, являются перечислительные конструкции, а также приверженность

5 Под авторской речью я понимаю здесь дискурс от 1-го лица, подобный прямой речи автора, выражающий его непосредственное отношение к определенному предмету, событию, моменту или аспекту некоей — ментальной или действительной — реальности.

к нумерологической константе. Так, наряду с отмеченными триадами он трижды использует Священное Писание, а именно прямую речь Господа:

> 1) «Не являйся предо мною тощь» [36, с. 415], ср.: *«да не явишися предо мною тощь»* (Исх. 23: 15; Исх. 34: 20); 2) «Славящая бо мя, ѥ рече, ѥ прославлю» [36, с. 415], ср.: *«токмо прославляющыя мя прославлю»* (1 Цар. 2: 30); 3) «Се, избавлю люди моя от работы фараона и свобожаю я̀ от мученья приставник его, да понавляеши день спасения твоего, во нь жь победих враги твоя, Израилю» [36, с. 415–416], ср.: *«Изведу вас от насилия египетска, и избавлю вас от работы (их) <...> аз Господь Бог ваш, изведый вас <...> от насилия египетска»* (Исх. 6: 6–7); *«дах судии людем моим израилю, и смирих вся враги твоя»* (1 Пар. 17: 10); *«Вознесется рука твоя на оскорбляющыя тя, и вси врази твои потребятся»* (Мих. 5: 9).

Как видно, в двух первых случаях Кирилл почти точно воспроизводит библейский текст. При этом важно заметить, что данные две цитаты отсутствуют в паремийных чтениях, что указывает на непосредственное знакомство проповедника со Священным Писанием. Правда, в отношении выражения «Не являйся предо мною тощь» можно было бы подумать, что оно было заимствовано из «Слова на Неделю Новую» Григория Богослова, которое, по мнению некоторых ученых, послужило источником «Слова на Антипасху» [30, с. 29–33] и в котором, в древнерусском его переводе («Слово в Новую не^А^лю и ^в^ поновления»), имеется похожее выражение «Не яви̑ глаголеть тощь пре^А^ мною»[6]. Однако если это и так, то все же нужно признать, что наш вития данную цитату подкорректировал, приведя ее в согласие именно с библейским вариантом. Наконец, в третьем случае цитирования Кирилл весьма парафрастичен, и вернее будет предположение, что на него при этом оказал влияние какой-то иной литературный источник. В самом деле, сходные выражения встречаются, например: 1) в главной молитве из древнего чина водоосвящения на праздник Крещения, или Богоявления Господня «Велий еси, Господи, и чудна дела твоя <...>»: «Ты еси Бог наш, Иже морем *свободивый от работы фараони* Моисеом род еврейский <...>» [11, с. 23]; 2) в Посла-

6 См., например: [42, л. 145в]. Ср. с поздним русским переводом: «Да не явишися, сказано, предо Мною тощь» [44, с. 148; 43, с. 556].

нии преподобного Феодосия Печерского «о Неделе»: «Исходящем же израильтом из Египта *от работы фараона* <...>» [34, с. 446]; 3) в 1-м ирмосе канона Иоанна Мниха 1 гласа, поющегося на утрене как раз в Неделю апостола Фомы: «Поим вси людие еже *от горкиа работы фараоня* израиля изменившему <...>» [48, л. 117] или «Поем вси людие *от люты работы фараоня* люди изменьшему <...>» [49, л. 276]. Между прочим, тема избавления древних евреев из египетского плена звучит в похожих выражениях и в других ирмосах 1-го, 4-го, 5-го и 8-го гласов [38, с. 6, 49, 67, 96]. То же можно сказать и о выражении *«победить враги твоя»*, характерном, в частности, для «Октоиха»: 4) «Господи, при Моисее иногда пророце точию образ креста Твоего являем *побеждаше враги твоя* <...>» (стихира 5-го гласа) [40, с. 78, 118]. Словосочетания подобного состава, кстати, весьма употребительны, хоть и вариативны относительно их глагольной части («низложи», «низвергосте», «разгнал», «прожени», «сокрушающи» и т. п.), в разных стихословных и песненных текстах означенного гимнографического сборника. Так что третья как бы библейская цитата могла быть подсказана автору «Слова на Антипасху», скорее всего, хорошо известным ему богослужебным обиходом. Кстати, современная украинская исследовательница С.М. Шумило также констатирует, правда приводя иные примеры, связь гомилий Кирилла Туровского с гимнографической традицией [32].

Продолжая собственное размышление, Кирилл переходит к риторическому осмыслению мистической и историософской сути праздника Антипасхи как обновления Пасхи, а также некоторых сопряженных с ним обрядов литургического свойства: «Се ныне и мы понавляем празднующе победный день Христов <...>» [36, с. 416]. Этот пассаж содержит развернутое символико-аллегорическое сопоставление, актуализирующее посредством приема антитезы суть переживаемого события: «ныне» освящаемый и преломляемый «артусный хлев»[7] [36, с. 416] подобен опреснокам, которые левиты некогда, после бегства древних евреев из Египта, носили на своих головах, пока, перейдя через Красное море, не вкусили их во устрашение врагов. Данное уподобление поясняется констатацией: как «о́ни», то есть

7 Артос — «квасной хлеб» (в пер. с греч. яз.), который в православной традиции, будучи освящен в день Пасхи, хранится затем открыто на аналое перед алтарной преградой до субботы Светлой седмицы, когда он во время литургии раздробляется и раздается всем молящимся как святыня [33, с. 668].

израильский народ, в праздник опресноков[8] вспоминают о своем былом плотском спасении от египетского рабства, так и «мы», христиане, духовно освобожденные Спасителем «от работы мысленаго фараона, дьявола», вспоминаем «поведный на враги день», то есть Воскресение Христово; и мы теперь так же вкушаем «священый хлеб», подобно тому, как евреи некогда питаемы были опресноками, «небесным хлебом» [36, с. 416]. Примечательна концовка данного рассуждения: «и храним его (артос. — *В.К.*) *на* всяку потребу благу, *на* сдравие телесем, и душам *на* спасение, и *на* прогнание всякого недуга» [36, с. 416]. Имеющийся в ней четырехкратный повтор предлога «на» как бы предопределяет форму следующей авторской тирады на тему празднуемого факта обновления, которая представляет собой череду утверждений, открывающихся либо наречием «днесь» (пять пассажей), либо синонимичным наречием «ныне» (десять пассажей).

Это — четвертая часть «Слова на Антипасху» (нач.: «Днесь ветхая конец прияша <...>», кон.: «<...> от ненавидящихъся духовная любы» [36, с. 416–417]). Репетитивная в плане единоначалий и синтаксической организации конструкция, она в своем первом разделе составлена, за исключением вводного предложения, из двучленных построений с повторами и перечислениями. И, между прочим, главное место в ней занимают утверждения, в которых происходящие здесь и сейчас явления живой природы соотнесены с происходящим в трансцендентной реальности.

Вот означенный хрестоматийный (ибо приведен сокращенно в ряде учебных пособий по древнерусской литературе [14, с. 134–135; 27, с. 75–76; 26, с. 75; 7, с. 99–100; 22, с. 127]) текст полностью:

> Днесь ветхая конец прияша, и се быша вся нова, видимая же и невидимая.
>
> I. 1) *Ныне* небеса просветишася, темных облак яко ветрила съвлекше, и светлым въздухом славу Господню исповедают. 2) Не си глаголю видимая небеса, нъ разумныя, апостолы, иже *днесь* на Сионе к ним въшедша, познаша Господа, и всю печаль [1]забывша, и скорбь иудейскаго страха [2]отвергше, Святым Духом [3]осенившеся, въскресение Христово ясно проповедают.

8 Период в семь дней, следующий за еврейской пасхой, в течение которых положено употреблять в пищу только пресный хлеб, опресноки, то есть мацу, в воспоминание об исходе из Египта (Исх. 12: 15–20) [35, стб. 319–322].

II. 1) *Нынѣ* солнце красуяся к высоте въсходит и радуяся землю огревает, 2) взиде бо нам от гроба праведное солнце Христос и вся верующая ему спасает.

III. 1) *Нынѣ* луна с вышняго съступивши степени, болшему светилу честь *подавает*; 2) уже бо Ветхий Закон по писанию с суботами преста и пророки Христову Закону честь *подает*.

IV. 1) *Нынѣ* зима греховная покаянием *престала есть* и лед неверия богоразумием *растаяся*; 2) зима убо языческаго кумиръслужения апостолским учением и Христовою верою *престала есть*, лед же Фомина неверия показанием Христов ребр *растаяся*.

V. 1) *Днесь* [1]*весна красуется*, оживляюци земное *естьство*, и [2]*бурнии ветри*, тихо повевающе, *плоды гобзуют*, и [3]*земля*, семена питающи, зеленую траву *ражает*. 2) *Весна* убо *красная* есть вера Христова, яже крещением поражает человеческое паки *естьство*; *бурнии* же *ветри* — грехотворнии помыслы, иже, покаянием претворшеся на добродетель, душеполезныя *плоды гобзуют*; *земля* же естьства нашего, аки семя, Слово Божие приемши и страхом его боляци присно, дух спасения *ражает*.

VI. 1) *Нынѣ* новорожаеми агнци и унци, быстро путь перуще, скачют и, скоро к матерем възвращающиеся, *веселятся*, да и пастыри, свиряюще *веселием*, Христа хвалят. 2) Агнца, глаголю, кроткия от язык люди, а унца — кумиръслужителя неверных стран, иже [1]Христовым въчеловечением, и [2]апостольским учением, и [3]чюдесы, скоро по закон [1]емшеся, к Святей Церкви [2]възвратившеся, млеко си учения [3]съсут, да и учители Христова стада, о всех моляцеся, Христа Бога славят, вся волкы и агнца в едино стадо събравшаго.

VII. 1) *Нынѣ древа* леторасли [1]испущают, и *цветы* благоухания [2]процветают, и се уже огради сладку [3]подавают воню, и делатели с надежею тружающеся *плододавца* Христа [4]призывают. 2) Бехом бо преже, аки *древа* дубравная, неимуци *плода*, *нынѣ* же присадися Христова вера в нашем неверьи, и уже держащеся корене Иосеева, яко *цвети*, добродетели пущающе, райскаго паки жития о Христе *ожидают*, да и святители, о Церкви тружающеся, от Христа мзды *ожидают* [36, с. 416–417].

Нет сомнений, данный текст в формальном отношении организован весьма продуманно и искусно: единоначалия, синтаксический параллелизм, глагольные рифмы, перечислительные структуры из словосочетаний и фраз, повторы лексические, повторы созвучных морфем и флексий, повторы или переклички консонантных групп, ассонансные повторы. Означенные ораторские приемы придают зафиксированной в этом тексте авторской речи ритмическое звучание и эвфоническую вы-

разительность. Но важнее все же смыслостремительная последовательность проповедника: почти во всех сопоставительных парах идея обновления образно представлена в физическом и метафизическом планах, когда происходящее на земле (зима, весна, овцы, телята, пастухи, растения) или в небе (облака, воздух, солнце, луна, ветер) символически — как пояснение истинного значения происходящего — соотносится с духовной или ментальной реальностью, отражающей веру в вековечную и неизменную причастность Бога к истории существования созданного Им мира. Кирилл здесь неотступен в своем убеждении: явления видимые суть отображения явлений невидимых. Это четко подтверждается зачином ко всему авторскому размышлению об обновлении в день Антипасхи: «Днесь ветхая конец прияша, и се быша вся нова, видимая же и невидимая», зачином, парафразирующим выражение апостола Павла: «Темже аще кто во Христе, ⸗ *нова* тварь: *древняя* мимоидоша, *се быша вся нова*» (2 Кор. 5: 17). Между прочим, данное выражение содержится еще и в составе богослужебного чтения «Апостола» во вторник 12-й недели по Пятидесятнице (зачало 180, 2 Кор. 5: 15–21). Но откуда бы ни заимствовал оратор слова апостола Павла (скорее всего, по памяти), важно, что они предопределили собой суть последующего текста — второго раздела размышления Кирилла о значении дня Антипасхи, — столь же мастерски организованного в отношении формы и содержания.

Приведу и его текст полностью:

VIII. *Нынѣ* ратаи слова словесныя уньца к духовному ярму [1]приводяще, и крестное рало в мысленых браздах [2]погружающе, и бразду покаяния [3]прочерташе, семя духовное [4]всыпающе, надежами будущих благ веселяться.

IX. *Днесь* ветхая конец прияша, и се быша вся нова въскресения ради.

X. *Нынѣ* [1]реки апостолския наводняются, и [2]языцѣныя рыбы плод пущают, и [3]рыбари, глубину Божия въчеловечения испытавше, полну церковную мрежю ловитвы обретают, ⸗ «реками бо, ⸗ рече пророк ⸗ расядется земля, узрят и разболятся нечестивии людье».

XI. *Нынѣ* мнишьскаго образа трудолюбивая пчела свою мудрость показающи вся удивляет; яко же бо о́ни, в пустыняхъ самокормием живуще, ангелы и человеки удивляют, и си, на цветы взлетающи, медвены с[о]ты ставряют, да человеком сладость и Церкви потребная подаст[ся].

XII. *Нынѣ* вся доброгласныя птица церковных ликов гнездящеся веселяться, — «и птица бо, рече пророк, обрете гнездо себе, олтаря твоя», — и свою каяждо поюци песнь, славят Бога гласы немолчьными.

XIII. *Днесь* поновишася всех святых чинове, нову жизнь о Христе приимше: [1]пророци и патриарси трудившеися в райстей почивают жизни; и [2]апостоли с святители пострадавшеи прославляются на небеси и на земли; [3]мученици и исповедници за Христа претерпевше страсть с ангелы венчаются; [4]цесари и князи послушанием спасаются; [5]девствении лици и иночестии съставе, свой крест терпением понесше, первенцю Христу от земля на небо последуют; [6]постници и пустынници, от руки Господня труда мзду приимше, в горнем граде с святыми веселяться.

XIV. *Днесь новым* людем въскресения Христова по*новления* праздник, и вся *новая* богови приносится: *от* язык [1]вера, *от* хрестьян [2]требы, *от* иереи [3]жертвы, *от* миродержитель и боголюбныя [4]милостыня, *от* вельмож [5]церковное попечение, *от* праведник [6]смереномудрие, *от* грешник [7]истинное покаяние, *от* нечестивых [8]обращение к Богу, *от* ненавидящих ся [9]духовная любы [36, с. 417].

Прежде всего следует обратить внимание на структурное тождество данного раздела с рассмотренным выше. Оба являют собой конструкции из семи тематических утверждений-постулатов. Только в первом разделе каждый постулат, будучи функционально изъяснением начального наречия времени, бинарен по форме и содержанию, так что в нем смысл одной — конкретизирующей — констатации относительно обновления праздника Пасхи в день Антипасхи раскрывается через другую — абстрагирующую — констатацию, обнаруживая в целом сопряженность дольнего с горним, реального с сакральным; тогда как во втором разделе составляющие его семь постулатов с таким же вводным темпоральным наречием семантически и структурно унарны, хотя чаще и представлены амплифицированными цепочками образов. В первом случае схема утверждения такова: *в сей час происходит это, то есть, в сущности, вот что*; во втором же случае схема иная: *в сей час происходит это, и вот это, и вон то, и еще такое*. Наиболее показательны в данном отношении два последних постулата второго раздела: в 13-м синтаксически единообразно перечисляются обновившиеся чины святых угодников Божиих, а в 14-м — столь же единообразно (с повтором предлога «от») новые формы жизни человека в Боге и служения Ему. Стоит также отметить, что и во втором

разделе рассматриваемой тирады имеются отголоски Священного Писания. В 10-м утверждении фраза «Реками бо, рече пророк, расядется земля, узрят и разболятся нечестивии людье» близка к тексту «<...> глаголет Господь: *реками разсядется земля. Узрят тя и поболят людие*, расточая воды шествия его <...>» (Авв. 3: 9–10); в 12-м же фраза «“И птица бо, рече пророк, обрете гнездо себе, олтаря твоя”» перекликается с текстом: «Ибо *птица обрете* себе храмину, и горлица *гнездо себе*, идеже положит птенцы своя, *олтари твоя*, Господи сил, Царю мой и Боже мой» (Пс. 83: 4). При этом если в одном случае наблюдается почти полное словесное тождество, то в другом очевидна компиляция из словосочетаний, известных по первоисточнику. И опять-таки должно полагать, что у оратора во время говорения подобные припоминания могли возникать свободно, по связи с общим направлением мысли. Особенно такое заключение верно применительно к фразе, восходящей к «Псалтыри», ибо, как известно, последнюю, разделенную на кафизмы, согласно правилам, положено прочитывать келейно, не говоря уж о богослужении, полностью за неделю, от вечера субботы до утра следующей субботы, и так в течение всего года, кроме периода в десять дней между Великим Четвергом Страстной седмицы и Фоминой неделей [25, с. 183–199]. Уместно также отметить, что по Псалтири учились чтению и письму, выучивая ее наизусть [18, с. 428].

Предпоследняя пятая часть «Слова на Антипасху» (нач.: «Вздимем нынѣ и мы, братье, мыслено в Сионьскую горницю <...>», кон.: «<...> блажени невидѣвшеи в мя веровавшеи» [36, с. 417–419]) посвящена размышлению о факте уверения апостола Фомы в реальности воскресения умершего Иисуса Христа, известном по Евангелию от Иоанна (гл. 20, стихи 19–20, 24–29, зачало 65В, чтомое, кстати, как раз на литургии в Новую неделю). Вот как этот текст выглядел в XII в.:

> Сущю же поздѣ въ тъ дьнь. въ единыи суботы. и двьрьмъ затворенамъ. идеже бѣахѫ оученици его съвьрани. За страхъ иудѣискъ., приде і҃съ и ста посредѣ ихъ. и г҃ла имъ: миръ вамъ. И се рекъ. показа имъ роуцѣ и ребра своя. Въздрадоваша же ся оученици видѣвъше г҃а ⟨...⟩ Дома же единъ отъ обою-на-десате наричаемыи Близньць. не бѣ тоу съ ними. егда приде і҃съ. г҃лаахоу же емѫ дроузии оученици. Видѣхомъ г҃а. онъ же рече имъ. аще не виждю на роукоу его язвы гвоздииныя. и въложю пьрста моего въ язвоу гвоздиинѫю. и въложю роукѫ мою въ ребра его. не имѫ вѣры. И по всми дн҃ъ пакы бѣахоу

вѣноутрь оученици его. Двьрьмъ затворенамъ и ста посредѣ. И гл҃а имъ миръ вамъ. потомь гл҃а Домѣ. Принеси пьрстъ твои сѣмо. и виждь роуцѣ мои. и принеси роукоу твою и вложи въ ребра моя. и не боуди невѣрьнъ нъ вѣренъ. Отъвѣща Дома и рече емѫ. г҃ь мои и бъ мои. Гл҃а емѫ і҃съ. яко вїдѣ въ ма вѣрова. блаженни не видѣвъшеи и вѣровавъше [39, с. 35–36].

Евангельское свидетельство Кирилл вначале пересказывает кратко, сохранив, однако, некоторые его выражения: «затвореным дверем», «мир вам», «възрадоваша бо ся, рече, ученици видѣвше Господа», «гвоздииныя язвы на руку» [36, с. 417]. При этом почти буквально он воспроизводит речь Фомы: «аще <...> не въложю руки моея <...> в язву гвоздиньную <...> не иму вѣры». Но затем проповедник, вспоминая о некогда происходившем в Сионской горнице, облекает свое размышление в развернутую драматургическую форму, заставив пространно говорить и Иисуса Христа, и его ученика. И оба монолога, конечно же, являются образцовыми композициями в отношении искусства каллилогии.

Вот речь Спасителя:

(1) Принеси руку твою и (2) вижь *прободение* ребр моих и (3) веруй, *яко аз сам есмь*. Мне бо и преже тебе патриарси и пророци разумевше вероваша моему въчеловечьнию. (4) Испытай первое Исаино о мне писание: *Копьем бо, рече, в ребра прободен бысть, и изиде кровь и вода*. В ребра прободен бых, да ребром падша Адама въскресих. А тебе ли, не верующю ми, презрю? (5) Осязай мя, *яко сам аз есмь*, его же преже осязав Семеон и верою прошаше отпущения с миром! (6) И *не буди неверен*, яко же Ирод, яже слыша мое рожество глаголаше волъхвом: *Кде Христос раждется, да и аз шед поклонюся ему?* — а в сердци о убийстве моем мысляше, нъ аще и младенци изби, но искомаго не обрете: *Взищут бо мене злии, нъ не обряцют*. (7) Веруй ми, фомо, (8) и познай мя, яко же и Аврам, к нему же под сень с двема ангелома придох, и тъ познав мя, Господа мя нарече, и о Содоме моляше ми ся, да его не погублю, аще и до десяти было бы в нем праведник. (9) *А не буди неверен*, яко же Валам, иже Духом Святым прорек мое за мир умертвие и въскресение и паки, мзды ради прельстився, погибе. (10) И веруй ми, фомо, *яко сам аз есмь*, его же виде Ияков в ноши на лествице утвержающася; тоже и паки позна мя духом, егда боряхся с ним в Месопотамьи: тогда бо обещахся ему въчеловечитися в племени его. (11) И *не буди неверен*, яко Навходъносор, иже, видев мя в пещи отроки от огня спасъша, истиною Сына Божия нарече Мя и паки, к своим прельстем уклонився, погибе. (12) Веруй ми, фомо, *яко сам аз есмь*,

его же образ виде Исайя на престоле высоце, обстоима множьством ангел. *Аз есмь* явивыйся Езекилю посреде животных образом человеческом, *ему же* и вас прообразих колесы, животных придержащимся, въздвизающихся со Мною: то бо животный дух бе тогда в колесех, тъго же и ныня в вас дунух Дух Святый. *Аз есмь, его же* виде Данил на облацех небесных подобьем Сына человеча, съшедшаго до Ветхаго днем, и т(ой) написа данную Ми от Бога Отца власть и царство на небеси и на земли нынешняго и будущаго бесконечнаго века. (13) Принеси, о близнече, твой перъст и (14) вижь руцѣ мои, *има же* очи слѣпым [1]отверзох, и глухим слуха [2]даровах, и нѣмыя доброглаголивы [3]створих. (15) Вижь и нози мои, *има же* и пред вами по морю [1]ходих, и по воздуху явствено [2]ступах, и в преисподняя вшед тема ада [3]попрах, и с Клеопою и Лукою до Еммауса [4]шествовах. (16) И *не буди неверен, но верен* [36, с. 417–418].

Как нетрудно заметить, эта речь представляет собой амплифицированное, или, если использовать термин А.С. Демина, нагнетательное [8, с. 494] сочленение из шестнадцати призывов: это обращенные к Фоме глагольные императивы с развернутыми пояснениями: *«принеси», «виждь», «вѣруй», «испытай», «осязай», «не буди», «вѣруй», «познай», «не буди», «вѣруй», «не буди», «вѣруй», «принеси», «виждь», «виждь», «не буди»*. Весь монолог построен на лексических повторах: в нем дважды употреблено слово *«принеси»*, трижды *«виждь»*, по четырежды *«ребра», «веруй»* и *«не буди»*, и вместе с тем в его построении использованы синонимы: *«испытай»*, *«осязай»*, *«познай»*, а также группы из однородных и отчасти синонимических слов: *«отверзох», «даровах», «створих»*; *«ходих», «ступах», «попрах», «шествовах»*. Имеются в нем повторы определительных союзов: *его же, ему же, тъго же, его же, има же, има же,* а также фразовые повторы, а именно библейских выражений: *«яко аз сам есмь»* (Лк. 24: 39), ср.: (Ис. 52: 6) — четырежды и дважды в усеченной форме — *«аз есмь»*, и также четырежды *«не буди невѣрен»* (Ин. 20: 27). Все это служило идее и цели убеждения, которая, кстати, была подчеркнута еще однокоренными словами: *«вѣроваша», «вѣрующю», «вѣрою», «вѣрен»*. Вместе с тем эти элементы речи, несомненно, призваны были притягивать и удерживать внимание слушателей/читателей, сгущая преподанную им мысль относительно истинной действительности Жертвы и Воскресения Христа как Сына Божия, вочеловечившегося ради Спасения людей. Педагогическая, учительная направленность данной тирады очевидна.

Подобной же цели служили использованные в ней аллюзии на библейские выражения, образы библейских персонажей и прямые цитаты из Священного Писания. И, видимо, небеспричинно, в рассуждении Христа вспоминаются именно двенадцать эпизодов из Священной истории, свидетельствующих о предопределенной Творцом спасительной миссии Его Сына. Это эпизоды, повествующие о пророке Исайе как предсказателе и о нем же как визионере, а также о праотце Адаме, праведном Симеоне Богоприимце, царе иудейском Ироде, праотце и патриархе Аврааме, языческом провидце и прорицателе Валааме, родоначальнике израильского народа Иакове, царе вавилонском Навуходоносоре, пророке Иезекииле, пророке Данииле, учениках Иисуса Христа Клеопе и Луке. Во всяком случае содержательная и формальная предумышленность вложенного в уста Спасителя исторического очерка несомненна, тем более что он обнаруживает довольно вольное обращение автора «Слова на Антипасху» с библейским преданием. Например, по воле последнего Спаситель в разговоре с Фомой приписывает пророку Исайе, который действительно предрекал будущее явление Мессии (Ис. 53), предсказание о Своей мучительной кончине. Но на самом деле приведенные Кириллом слова парафрастически повторяют Евангелие: «*един от воин копием ребра ему прободе, и абие изыде кровь и вода*» (Ин. 19: 34) — и не принадлежат ветхозаветному провозвестнику. Отсюда очевидно, что наш проповедник намеренно связал их с Исайей, с древности почитавшимся как величайший из пророков и «ветхозаветный Евангелист» [47, с. 99], усилив таким образом профетическую и вероисповедную правду придуманного им монолога.

Столь же осознанно в плане содержания и формы организован и ответ Фомы Иисусу Христу. Он выражает состояние убежденности, обретенное апостолом:

> (1) Вѣрую, Господи, яко Ты еси сам Христос Бог мой, *о нем же* писаша пророци прозяще духомь, *его же* прообрази в законѣ Моиси, *его же* отвергошася с жерци фарисѣи, *ему же* поругашася завистию с книжници жидове, *его же* с Каиѳою на распятье Пилат преда, *его же* Бог Отець из мертвых въскреси. (2) Вижю ребра, от них же источи кровь и воду; воду же, да очистиши осквернышюся землю, и кровь же, да освятиши человѣчъское естьство. (3) Вижю руцѣ Твои, *има же* преже створи всю тварь, и рай насади, и человека созда, *има же* благослови патриархы, *има же* помаза цесари, *има* освяти апостолы. (4) Вижю нози

Твои, *ею же* прикоснувшися блудница грѣхов отпуст прият, *на нею же* припадъши первое вдовица от мертвых своего сына с душею прият жива; над сима ногама кровоточивая подолцѣ ризы прикоснувшися ицѣлѣ от недуга. (5) И аз, Господи, вѣрую, яко ты еси Бог [36, с. 418–419].

Факт уверования Фомы акцентируется здесь также посредством повторов: но теперь это предикаты утверждения. Речь Фомы открывается и закрывается лексемой *верую* и варьирующимся пояснением *яко Ты еси сам Христос Бог мой* и *яко ты еси Бог*. Троекратное *вижу* усиливает констатацию действительности случившегося: воскресения Христа во плоти и нового Его явления пред учениками. Перечислительные, т. е. опять-таки репетитивные, нагнетательные цепочки однородно оформленных придаточных с однотипными союзами *о нем же, его же* (шесть предложений); *има же* (три предложения); *ею же, на нею же* (два предложения) усиливают идею об историчности соучастия Бога в бытии человечества как мыслимого или реально зримого, чтимого или гонимого создателя мира, устроителя жизни, подателя чудотворной помощи людям.

Завершается вся диалогическая, или драматизированная, часть «Слова на Антипасху» цитатой из Евангелия: «И рече к нему Исус: Яко видѣв мя и вѣрова, блажени невидѣвшеи в мя вѣровавшеи» (Ин. 20: 29). И понятно, что Кирилл Туровский данным напоминанием ожидал от своей паствы адекватного восприятия, ведь он целенаправленно использовал максимум средств воздействия на нее: и историческую аргументацию, и показательный образный ряд, и дидактику, облеченную в яркую и влекущую своей систематически организованной силой и экспрессией словесную оболочку.

Если оценивать обе приведенные здесь и сочиненные проповедником риторемы в сущностном и интенциональном аспектах, то речь Христа, кажется, больше относится к области мнемонического, катехизического размышления о Нем самом как о Боге, таинственно и реально являющим Себя миру, а вот в монологе Фомы преподана догматически положительная, катафатическая мысль о Христе как Спасителе. Но в обоих случаях проповедник демонстрирует мастерство владения словом и умелое использование разных ораторских приемов. Последнее подчеркивает завершающий всю гомилию пассаж:

Тѣм же, братье, *вѣруем* Христу Богу нашему, распенъшемуся *поклонимъся*, въскресшаго *прославим*, явльшемуся апостолом *вѣруем* и своя ребра Фомѣ показавшему *воспоим*, пришедшаго оживит нас *похвалим*, и просвѣтивъшаго ны *исповѣдаем*, и всѣх благ подавъшаго нам обилье *възвеличим*, от Троица единого *познаним*, Господа и Бога, Спаса нашего Исуса Христа, Ему же слава с Отцемь и с Пресвятым [Духом] [36, с. 419].

Вновь амплифицированное чередование однородных и семантически схожих императивов, сопряженных к тому же с чередующимися метонимическими, перифрастическими именованиями Христа (*распенъшийся, воскресший, явльшийся, ребра показавший, пришедший, просветивший, подавший обилие благ*). Бесспорно, этот пассаж призван был вселить в сознание слушателей/читателей определенное умонастроение и отношение, подвигнуть их к определенным убеждениям и образу жизни. И думается, этот выразительный заключительный аккорд выполнял роль кульминации всего сложного размышления оратора о смысле недели Новой после Пасхи и сути молитвенного торжества в данный день, будучи, если угодно, катарсическим апофеозом, сущностно и формально соответствующим всему содержанию, всей архитектонике и стилистике проповеди Кирилла. В каком духе он начал свое обращение к пастве, в этом же духе выдержал его в основных и наиболее идейно выразительных разделах, и так же пафосно, красноречиво и экспрессивно закончил последнее.

Как мыслитель, оратор и наставник Туровский златоуст безукоризненно последователен и логичен. Ключевая его тема — обновление Воскресения Христова в неделю Новую. Другая тема — значение воскресного дня как главного дня седмицы, дня славления Господа за Его извечное сокровенное соучастие в жизни людей, его действительную Жертву ради их спасения и наступившую эру Его просвещающего благотворения миру. Обе темы рассматриваются через призму сопоставления ветхозаветной истории с историей евангельской, через соотнесение реальной действительности с метафизической, и рассматриваются от лица разных субъектов речи: проповедника, Иисуса Христа, апостола Фомы. Вниманию слушателей/читателей предъявлен таким образом согласно звучащий ансамбль, выражающий веру, поклонение, восхваление, исповедание, величание, знание, славление.

Святитель Кирилл, соответственно, оставил потомкам удивительную в идейно-содержательном и литературно-художественном отношениях словесную мозаику. Это касается и других его торжественных слов. И данный факт предопределяет размышления о векторе и характере развития древнерусского красноречия.

Многие исследователи, как известно, отмечали связь ораторского искусства Кирилла с древней греческой и южнославянской каллилогической традицией XIV–XV вв. [3, с. 84; 4, с. 46–47; 17, с. 236]. И это было вполне естественно, ибо Русская Церковь до середины XV в. являлась диоцезом, митрополией, — отдаленной церковной областью в епархиальной структуре Константинопольского патриархата [31, с. 308–313], так что совсем не удивительно, что русская духовная культура в значительной степени развивалась в русле, предуказанном Византией. Вместе с тем, писали и о том, что литературная манера Туровского витии, как и стиль Киевского митрополита Илариона, родственна и во многом идентична более позднему русскому словотворческому обычаю, получившему обозначение «плетения словес» [13, с. 317–318]. Этот орнаментальный, риторико-панегирический стиль достиг своего расцвета в конце XIV – начале XV в. [16], в частности в литературном творчестве святителя Киприана, митрополита Киевского и всея Руси (Житие святителя Петра и Слово похвальное Петру) [19], и преподобного Епифания Премудрого, иеромонаха Троице-Сергиева монастыря (Жития святителя Стефана Пермского и преподобного Сергия Радонежского) [15]. Но и Кирилл Туровский тоже, что обнаруживает все выше изложенное, «сплетал словеса», сотворяя неординарную речевую ткань с помощью обращений-призывов, перечислительных конструкций, фразовых, лексических, морфологических повторов, синонимии, синтаксического и семантического параллелизмов, звукописи, повествовательной ритмизации, библейских аллюзий, реминисценций, образов, парафраз, цитат, символико-аллегорических картин [13, с. 232–238; 32, с. 101–120].

Достаточно сравнить приведенные выше фрагменты из «Слова на Антипасху» с фрагментами из сочинений Илариона, Киприана и Епифания:

Иларион. Слово о Законе и Благодати	**Киприан. Житие Петра**	**Епифаний. Житие Стефана**	**Епифаний. Похвальное слово Сергию**
«Въстани, о честнаа главо, от гроба твоего! Въстани, отряси сонъ! Неси бо умерлъ, но спиши до общааго всем въстаниа! Въстани, неси умерлъ, неси бо ти лепо умрети, веровавъшу въ Христа, живота всему миру! Отряси сонъ, възведи очи, да видиши, какоя тя чьсти Господь тамо съподобивъ, и на земли не беспамятна оставил сыном твоим! Востани, виждь чадо свое Георгиа! Виждь утробу свою! Виждь милааго своего! Виждь, его же Господь изведе от чресл твоих! Виждь красящааго столъ земли твоей и възрадуйся, и възвеселися! К сему же виждь и благовернyю сноху твою Ирину! Виждь внукы твоа и правнукы, како живут, како хранми сутъ Господемъ, како благовѣрие держать по предаянию Твоему, како въ святыа церкви чястять, како славять Христа, како покланяются имени его 〈…〉» [45, с. 50].	«Но отче благоразумный и полезный пресвященный архиерею, святителю Петре, сладкая душамь снеди, пресладкое устнамь пиво, сладчайшая церквамь пчело, книжныя пища трапезо, трезвения чаше, соли словесная, масло умягчающее сетование мудрованиемь, гусли благочестия, сопло наказания, богатство нищелюбия, возглашение покаания, верный рабе Господень, аз же, како по достоянию възмогу похвалити тя, скверна уста имея и нечистъ язык! Нъ не имый что принести тебе в день преставления твоего, сие малое похваление, яко маль смердяций поток къ ширине морстей прилипаася, не да море наполнить, но да сирада очистится 〈…〉» [41, с. 106–107].	«〈…〉 Что еще тя нареку? Вожа заблужшимъ, обрѣтателя погибшимъ, наставника прелщеным, руководителя умомъ ослѣпленым, чистителя оскверненым, взискателя расточеным, стража ратным, утѣшителя печалным, кормителя алчющим, подателя требующим, наказателя несмысленым, помощника обидимымъ, молитвеника тепла, ходатая вѣрна, погаными спасителя, бесом проклинателя, кумиром потребителя, идолом попирателя, Богу служителя, мудрости рачителя, философии любителя, цѣломудрию дѣлателя, правдѣ творителя, книгамъ сказателя, грамотѣ пермъстѣй списателя. Многа имена твоя, о епископе, многоименитество стяжал еси, многих бо даров достоинъ бысть, многими благодатми обогатѣлъ еси 〈…〉» [37, с. 250, 252].	«〈…〉 столпъ терпѣниа: иже поживе на земли аггельскым житиемь и възсиа въ земли Рустѣй, акы звѣзда пресвѣтлаа; иже премногую его добродѣтель людем на пользу бысть многым, многым на спасение, многым на успѣх душевный, многым на потребу, многым на устрои; иже бысть христолюбивым князем великым русскым учитель православию; велможам же, и тысущником, и прочим старѣйшим, и всему синглиту, и христолюбивому всему воиньству иже о благочестии твердый поборникь; архиепископам же, и епископом, и прочим святителемь, архимандритом благоразумный и душеполезный възгласникь и съвъспосникъ; честным же игуменом и прозвитером прибежище, иноческому же чину акы лѣствица, възводяциа на высоту небесную; сиротамь акы отець милосердъ, вдовицамь яко заступникъ теплъ; печалным утѣшение 〈…〉» [46, с. 394].

Родственность, сходство, формальная тождественность литературной манеры данных авторов по отношению к литературной манере проповедника из Турова очевидны и бесспорны. Во всяком случае для всех созданных ими текстов характерны одни и те же каллилогические приемы:

единоначатие и структурное подобие предложений, стремление по-разному лексически и фразово выразить какую-то одну и ту же мысль, амплифицированное — через разного типа повторы и перечислительные конструкции — нагнетание смысла, ритмизация словесного потока, экспрессивная интонация. Бесспорно, все они творчески связаны с единой усвоенной на Руси греко-византийской гомилетической школой, коррелируют они и с южнославянским риторическим искусством. Но конечно, в сравнении с орациями Илариона и Кирилла, и даже Киприана, Епифаний как ритор был куда более изобретателен и искусен. Но при этом есть, в сущности, все основания констатировать причастность названных мастеров слова к одному и тому же литературному, каллилогическому обычаю, к набору одних и тех же художественных приемов в рамках словесного творчества, нацеленного на достижение максимальной смысловой и формальной выразительности, многокрасочности, яркости, эмоциональной полифоничности и полисемичности. Иначе говоря, вполне допустимо представлять устойчивость традиции русского красноречия, которая развивалась и существовала в едином русле вдохновенного восприятия, проникновенного осмысления и торжественного оглашения наиболее значимых событий христианской и русской истории. При этом, безусловно, имел значение и процесс развития словесного мастерства — риторико-технического, образно-художественного, идейно-смыслового. И динамику последнего, как и его стадиальность, еще только предстоит выяснить, однако решительно отвергнув идею о прямой и тесной зависимости русского стиля «плетения словес» рубежа XIV–XV вв. именно от южнославянских стилистико-повествовательных новин, связанных с реформаторской и литературной деятельностью святителя Евфимия, патриарха Тырновского. Тождество, сходство бесспорны, но, скорее всего, они были обусловлены конфессиональным и культурным родством и взаимодействием; корни же собственно русского «плетения словес» прежде всего питались искусством красноречия, сформировавшимся еще под пером Илариона Киевского и Кирилла Туровского, которые отлично усвоили уроки греко-византийской каллилогической традиции и оставили своим потомкам прекрасные образцы ораторской прозы.

Список литературы

Исследования

1 *Баранкова Г.С., Макеева И.И.* Ораторская проза Кирилла Туровского и ее место в древнерусской книжности // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018 г. Доклады российской делегации. М.: Ин-т русского языка им. В.В. Виноградова РАН, 2018. С. 32–51.

2 *Баранкова Г.С.* Оригинальное и заимствованное в творчестве Кирилла Туровского // Русская речь. 2017. № 5. С. 79–89.

3 *Бегунов Ю.К.* Древнерусская ораторская проза как жанр (К постановке вопроса) // Пути изучения древнерусской литературы и письменности / под ред. Д.С. Лихачева и Н.Ф. Дробленковой. Л.; М.: Наука, 1970. С. 75–85.

4 *Бегунов Ю.К.* К стилистике торжественного красноречия: Кирилл Туровский и Григорий Цамблак // Търновска книжовна школа. 1371–1971. Международен симпозиум. Велико Търново, 11–14 октомври 1971. София: Изд-во на българската академия на науките, 1974. С. 39–51.

5 *Бегунов Ю.К.* Ораторская проза Киевской Руси в типологическом сопоставлении с ораторской прозой Болгарии // Славянские литературы. Доклады советской делегации IX Международному съезду славистов. Киев, 7–13 сентября 1983. М.: Наука, 1983. С. 38–51.

6 *Виноградов В.* О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского // В память столетия (1814–1914) Императорской Московской Духовной Академии: Сб. ст., принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации в двух частях. Сергиев Посад, 1915. Ч. 2. 667 с.

7 *Гудзий Н.К.* История древней русской литературы. 3-е изд. М.: Учпедгиз, 1945. 511 с.

8 *Демин А.С.* К вопросу об изобразительности произведений древнерусской литературы // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 15 / Ин-т мировой литературы РАН; о-во исследователей Древней Руси; отв. ред. О.А. Туфанова. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 490–558.

9 *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 11. С. 342–367.

10 *Еремин И.П.* Ораторское искусство Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. 18. С. 50–58.

11 *Желтов М., свящ.* Велий еси, Господи: О чине богоявленского освящения воды // Журнал Московской Патриархии. 2022. № 1. Январь. С. 12–25.

12 *Жолобов О.Ф.* Язык древнеславянской проповеди: неординарность глагольной морфологии в гомилиях Кирилла Туровского // Словѣне: International Journal of Slavic Studies. 2017. Т. 6, № 2. С. 137–162.

13 *Каравашкин А.В.* Литературный обычай Древней Руси (XI–XVII вв.). 2-е изд., доп. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 720 с.

14 *Караулов Г.Э.* Очерки истории русской литературы: в 2 т. / соч. Г. Караулова. 3-е изд. М., 1888. Т. 1: Литература древнего периода и нового до Пушкина. 627 с.

15 *Кириллин В.М.* Епифаний Премудрый: умозрение в числах о Сергии Радонежском // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. Ч. 1. М.: ИМЛИ РАН, 1994. С. 80–120.

16 *Кириллин В.М.* Исихазм и русская литература конца XIV – начала XVI вв.: вопрос о реальном взаимоотношении явлений // Бог в русской мысли, культуре, истории: мат. ежегодной междисциплинарной науч. конф. Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия «Церковь и время». М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024. С. 229–256.

17 *Кириллин В.М.* Литературное наследие святителя Кирилла, епископа Туровского // Очерки о литературе Древней Руси. Мат. для истории русской патрологии и агиографии. Сергиев Посад: Изд-во Московской духовной академии, 2011. С. 228–240.

18 *Кириллин В.М.* Русская образованность в X–XVII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 15 / Ин-т мировой литературы РАН; о-во исследователей Древней Руси; отв. ред. О.А. Туфанова. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 419–472.

19 *Кириллин В.М.* Структурированная похвала предстоятелю Русской Церкви // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2000. № 3: 2000 лет христианской культуры. С. 183–189.

20 *Колесов В.В.* К характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1981. Т. 36. С. 37–49.

21 *Колесов В.В.* Стилистика и поэтика Кирилла Туровского // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Palaiowrsia: en cronw, en proswpw, en eidei. 2016. Вып. 6. С. 10–35.

22 *Левшун Л.В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. Минск, 2001. 351 с.

23 *Макеева И.И.* Слово на Фомину неделю Кирилла Туровского // Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова. 2018. № 16. С. 139–158.

24 *Мощенская Л.Г.* «Слово... по Пасцѣ» Кирилла Туровского как текст традиционной культуры // Гуманистич. и христианско-духов. содержание наследия Кирилла Туровского: мат. межрегион. науч. конф., Гомель, 10–11 мая 2000 г. Гомель, 2000. С. 104–108.

25 *Никольский К.Т.* Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. 6-е изд., испр. и доп. СПб.: Гос. тип., 1900. XVI, 872 с.

26 *Орлов А.С.* Древняя русская литература XI–XVI вв. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. 379 с.

27 *Полевой П.Н.* История русской словесности с древнейших времен до наших дней: в 3 т. 3-е изд. СПб.: Изд-е А.Ф. Маркса, 1903. Т. 1. [2], VIII, 651, [10] с.

28 *Полянская (Тогина) И.В.* Кирилл Туровский: творец или компилятор? // От Нестора до Фонвизина. Новые методы определения авторства. М.: Прогресс, 1994. С. 90–103.

29 *Сузанович В.Б., Шаповалова Л.И.* Сочинения Кирилла Туровского как объект исторической морфологии // Гуманистическое и христианско-духовное содержание наследия Кирилла Туровского: мат. межрегион. науч. конф., Гомель, 10–11 мая 2000 г. / редкол. В.И. Коваль, Е.И. Холявко, Г.И. Хорошко. Гомель, 2000. С. 115–117.

30 *Сухомлинов М.И.* О сочинениях Кирилла Туровского. СПб.: В тип. Имп. Акад. наук, 1858. 68 с.

31 *Цыпин В., прот.* Курс церковного права: Учебное пособие. Клин: изд-во «Христианская жизнь», 2004. 703 с.

32 *Шумило С.М.* Поэтика богослужебной гимнографии в славянских житиях и проповедях орнаментального стиля XI–XIV вв. Firenze: Firenze University Press, 2024. 317 с.

Источники

33 Богословско-литургический словарь // Настольная книга священнослужителя / по благосл. Святейш. Патриарха Пимена. М.: Московская патриархия, 1983. Т. 4. С. 645–792.

34 «Въпрашанье Изяслава князя, сына Ярославля, внука Володимиря, игумена Федосья Печерского манастыря» // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века. С. 446–449.

35 Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб.: О-во для науч. евр. изд. Брокгауз-Ефрон, 1912. Т. 12: Обычай — Проказа. 960 стб.

36 *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского. IV. 3 // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. Т. 13. С. 415–419.

37 Житие Стефана Пермского // Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления / ред. изд. Г.М. Прохоров. СПб.: ГЛАГОЛЪ, 1995. С. 50–263.

38 Ирмологий / сост. Е. Кустовский. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. 264 с.

39 Мстиславово Евангелие. Полный апракос. XII в. Цит. по изд.: Апракос Мстислава Великого / АН СССР, ин-т рус. яз.; изд. подгот. Л.П. Жуковская и др. М.: Наука, 1983. 527 с.

40 Октоих, сиречь Осмогласник: Гласы 5-й–8-й. Украинская Православная Церковь; Киевская митрополия, 2001. 472 с.

41 Похвальное слово митрополиту Петру // *Седова Р.А.* Святитель Петр митрополит Московский в литературе и искусстве Древней Руси / науч. ред. Г.М. Прохоров. М.: Русский мир, 1993. С. 96–107.

42 Сборник из 16 слов Григория Богослова с толкованием Никиты Ираклийского // ОР РГБ. Собр. Троице-Сергиевой лавры (Ф. 304. I). № 8 (2015). XIV в. 419 л.

43 Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2007. Т. 1: Слова. Прил.: свящ. Н. Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова. 895 с.

44 «Слово на Неделю Новую, на весну и на память мученика Маманта» // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. М.: В Тип. Августа Семена, 1844. Т. 4: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 4. С. 141–151.

45 Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII века. С. 25–61.

46 Слово похвально... Сергию // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. Т. 6: XIV – середина XV века. С. 390–411.

47 *Солярский П.Ф., прот.* Опыт библейского словаря собственных имен. СПб.: Типолит. Цедербаума и Гольденблюма, 1881. Т. 2. 674 с.

48 Триодь цветная // ОР РГБ. Ф. 304. № 399 (314). XVI в. 371 л.

49 Триодь цветная. М.: Печатный двор, 6 декабря 1635 г. // ОР РГБ. Старопечатные книги Троице-Сергиевой лавры. № 1068. Отд. IV. 641 л.

References

1 Barankova, G.S., and I.I. Makeeva. "Oratorskaia proza Kirilla Turovskogo i ee mesto v drevnerusskoi knizhnosti" ["Kirill Turovsky's Oratorical Prose and Its Place in Old Russian Literature"]. *Pis'mennost', literatura, fol'klor slavianskikh narodov. Istoriia slavistiki. XVI Mezhdunarodnyi s"ezd slavistov. Belgrad, 20–27 avgusta 2018 g. Doklady rossiiskoi delegatsii* [*Writing, Literature, Folklore of Slavic Peoples. The History of Slavic Studies. XVI International Congress of Slavists. Belgrade, August 20–27, 2018. Reports of the Russian Delegation*]. Moscow, V.V. Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences Publ., 2018, pp. 32–51. (In Russ.)

2 Barankova, G.S. "Original'noe i zaimstvovannoe v tvorchestve Kirilla Turovskogo" ["Original and Borrowed in the Works of Kirill Turovsky"]. *Russkaia rech'*, no. 5, 2017, pp. 79–89. (In Russ.)

3 Begunov, Iu.K. "Drevnerusskaia oratorskaia proza kak zhanr (K postanovke voprosa)" ["Old Russian Oratorical Prose as a Genre (To Raise a Question)"]. *Puti izucheniia drevnerusskoi literatury i pis'mennosti* [*Ways of Studying Old Russian Literature and Writing*], ed. by D.S. Likhachev and N.F. Droblenkova. Leningrad, Moscow, Nauka Publ., 1970, pp. 75–85. (In Russ.)

4 Begunov, Iu.K. "K stilistike torzhestvennogo krasnorechiia: Kirill Turovskii i Grigorii Tsamblak" ["Towards the Style of Solemn Oratory: Kirill Turovsky and Grigory Tsamblak"]. *T"rnovska knizhovna shkola. 1371–1971. Mezhdunaroden simpozium. Veliko T"rnovo, 11–14 oktomvri 1971* [*Tarnovo Book School. 1371–1971. International Symposium. Veliko Tarnovo, 11–14 October 1971*]. Sofiia, Izdatel'stvo na b"lgarskata akademiia na naukite Publ., 1974, pp. 39–51. (In Russ.)

5 Begunov, Iu.K. "Oratorskaia proza Kievskoi Rusi v tipologicheskom sopostavlenii s oratorskoi prozoi Bolgarii" ["Oratorical Prose of Kievan Rus' in Typological Comparison with Oratorical Prose Bulgarian"]. *Slavianskie literatury. Doklady sovetskoi delegatsii IX Mezhdunarodnomu s"ezdu slavistov. Kiev, 7–13 sentiabria 1983* [*Slavic Literatures. Reports of the Soviet Delegation to the IX International Congress of Slavists. Kiev, 7–13 September 1983*]. Moscow, Nauka Publ., 1983, pp. 38–51. (In Russ.)

6 Vinogradov, V. "O kharaktere propovednicheskogo tvorchestva Kirilla, episkopa Turovskogo" ["On the Nature of the Preaching Works of Kirill, Bishop of Turov"]. *V pamiat' stoletiia (1814–1914) Imperatorskoi Moskovskoi Dukhovnoi Akademii: Sbornik statei, prinadlezhashchikh byvshim i nastoiashchim chlenam akademicheskoi korporatsii v dvukh chastiakh* [*In Memory of the Centenary (1814–1914) of the Imperial Moscow Theological Academy: Collection of Articles Belonging to Former and Present Members of the Academic Corporation in Two Parts*], part 2. Sergiev Posad, 1915. 667 p. (In Russ.)

7 Gudzii, N.K. *Istoriia drevnei russkoi literatury* [*The History of Old Russian Literature*]. 3rd ed. Moscow, Uchpedgiz Publ., 1945. 511 p. (In Russ.)

8 Demin, A.S. "K voprosu ob izobrazitel'nosti proizvedenii drevnerusskoi literatury" ["On the Question of the Depiction of Works of Old Russian Literature"]. *Germenevtika*

drevnerusskoi literatury [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 15. Ex. ed. by O.A. Tufanova. Moscow, Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi Publ., 2010, pp. 490–558. (In Russ.)

9 Eremin, I.P. "Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo" ["The Literary Heritage of Kirill Turovsky"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 11. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the Soviet Union Publ., 1955, pp. 342–367. (In Russ.)

10 Eremin, I.P. "Oratorskoe iskusstvo Kirilla Turovskogo" ["The Oratory of Kirill Turovsky"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 18. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1962, pp. 50–58. (In Russ.)

11 Zheltov, M., sviashch. "Velii esi, Gospodi: O chine bogoiavlenskogo osviashcheniia vody" ["Great Art Thou, O Lord: On the Rite of the Epiphany Consecration of Water"]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, no. 1, 2022, pp. 12–25. (In Russ.)

12 Zholobov, O.F. "Iazyk drevneslavianskoi propovedi: neordinarnost' glagol'noi morfologii v gomiliiakh Kirilla Turovskogo" ["The Language of Old Slavic Preaching: the Originality of Verbal Morphology in Kirill Turovsky's Homilies"]. *Slovene: International Journal of Slavic Studies*, vol. 6, no. 2, 2017, pp. 137–162. (In Russ.)

13 Karavashkin, A.V. *Literaturnyi obychai Drevnei Rusi (XI–XVII vv.)* [*Literary Custom of Old Russia (11th–17th Centuries)*]. 2nd ed., rev. Moscow, St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2018. 720 p. (In Russ.)

14 Karaulov, G.E. *Ocherki istorii russkoi literatury: v 2 t.* [*Essays on the History of Russian Literature: in 2 vols.*], vol. 1: Literatura drevnego perioda i novogo do Pushkina [Literature of the Ancient Period and the New Before Pushkin]. 3rd ed. Moscow, 1888. 627 p. (In Russ.)

15 Kirillin, V.M. "Epifanii Premudryi: umozrenie v chislakh o Sergii Radonezhskom" ["Epiphanius the Wise: a Speculation in Numbers about Sergius of Radonezh"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 6, part 1. Moscow, IWL RAS Publ., 1994, pp. 80–120. (In Russ.)

16 Kirillin, V.M. "Isikhazm i russkaia literatura kontsa XIV – nachala XVI vv.: vopros o real'nom vzaimootnoshenii iavlenii" ["Russian Literature and Hesychasm at the End of the 14th – Beginning of the 16th Centuries: the Question of the Real Relationship of Phenomena"]. *Bog v russkoi mysli, kul'ture, istorii: Materialy Ezhegodnoi mezhdistsiplinarnoi nauchnoi konferentsii Obshchetserkovnoi aspirantury i doktorantury imeni sviatykh ravnoapostol'nykh Kirilla i Mefodiia "Tserkov' i vremia"* [*God in Russian Thought, Culture, History: Materials of the Annual Interdisciplinary Scientific Conference of the Ecclesiastical Postgraduate and Doctoral Studies Named after Saints Cyril and Methodius "Church and Time"*]. Moscow, Obshchetserkovnaia aspirantura i doktorantura imeni sviatykh ravnoapostol'nykh Kirilla i Mefodiia Publ., 2024, pp. 229–256. (In Russ.)

17 Kirillin, V.M. “Literaturnoe nasledie sviatitelia Kirilla, episkopa Turovskogo” [“The Literary Heritage of St. Kirill, Bishop of Turov”]. *Ocherki o literature Drevnei Rusi. Materialy dlia istorii russkoi patrologii i agiografii* [*Essays on the Literature of Old Russia. Materials for the History of Russian Patrology and Hagiography*]. Sergiev Posad, Izdatel’stvo Moskovskoi dukhovnoi akademii Publ., 2011, pp. 228–240. (In Russ.)

18 Kirillin, V.M. “Russkaia obrazovannost’ v X–XVII vv.” [“Russian Education in the 10th–17th Centuries”]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 15. Ex. ed. by O.A. Tufanova. Moscow, Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi Publ., 2010, pp. 419–472. (In Russ.)

19 Kirillin, V.M. “Strukturirovannaia pokhvala predstoiateliu Russkoi Tserkvi” [“Structured Praise for the Primate of the Russian Church”]. *Vestnik Rossiiskogo gumanitarnogo nauchnogo fonda*, no. 3: 2000 let khristianskoi kul’tury [2000 Years of Christian Culture]. 2000, pp. 183–189. (In Russ.)

20 Kolesov, V.V. “K kharakteristike poeticheskogo stilia Kirilla Turovskogo” [“On the Characteristics of Kirill Turovsky’s Poetic Style”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 36. Leningrad, Nauka Publ., 1981, pp. 37–49. (In Russ.)

21 Kolesov, V.V. “Stilistika i poetika Kirilla Turovskogo” [“Stylistics and Poetics of Kirill Turovsky”]. *Drevniaia Rus’: vo vremeni, v lichnostiakh, v ideiakh. Palaiowrsia: en cronw, en proswpw, en eidei* [*Old Russia: in Time, in Personalities, in Ideas. Palaiowrsia: en cronw, en proswpw, en eidei*], issue 6, 2016, pp. 10–35. (In Russ.)

22 Levshun, L.V. *Istoriia vostochnoslavianskogo knizhnogo slova XI–XVII vv.* [*The History of the East Slavic Book Word of the 11th–17th Centuries*]. Minsk, 2001. 351 p. (In Russ.)

23 Makeeva, I.I. “Slovo na Fominu nedeliu Kirilla Turovskogo” [“Kirill Turovsky’s ‘Homily on Low Sunday’”]. *Trudy Instituta russkogo iazyka imeni V.V. Vinogradova*, no. 16, 2018, pp. 139–158. (In Russ.)

24 Moshchenskaia, L.G. “‘Slovo... po Pastsѣ’ Kirilla Turovskogo kak tekst traditsionnoi kul’tury” [“‘Kirill Turovsky’s ‘Sermon on Holy Pascha’ as a Text of Traditional Culture’”]. *Gumanisticheskoe i khristiansko-dukhovnoe soderzhanie naslediia Kirilla Turovskogo: materialy mezhregional’noi nauchnoi konferentsii, Gomel’, 10–11 maia 2000 g.* [*The Humanistic and Christian-Spiritual Content of Kirill Turovsky’s Legacy: Proceedings of the Interregional Scientific Conference, Gomel, May 10–11, 2000*]. Gomel’, 2000, pp. 104–108. (In Russ.)

25 Nikol’skii, K.T. *Posobie k izucheniiu ustava bogosluzheniia pravoslavnoi tserkvi* [*The Manual for Studying the Rules of Worship of the Orthodox Church*]. 6th ed., corr. and rev. St. Petersburg. Gosudarstvennaia tipografiia Publ., 1900. XVI, 872 p. (In Russ.)

26 Orlov, A.S. *Drevniaia russkaia literatura XI–XVI vv.* [*Old Russian Literature of the 11th–16th Centuries*]. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1937. 379 p. (In Russ.)

27 Polevoi, P.N. *Istoriia russkoi slovesnosti s drevneishikh vremen do nashikh dnei: v 3 t.* [*The History of Russian Literature from Ancient Times to the Present Day: in 3 vols.*]. 3rd ed., vol. 1. St. Petersburg, A.F. Marks Publ., 1903. [2], VIII, 651, [10] p. (In Russ.)

28 Polianskaia (Gogina), I.V. "Kirill Turovskii: tvorets ili kompiliator?" ["Kirill Turovsky: Creator or Compiler?"]. *Ot Nestora do Fonvizina. Novye metody opredeleniia avtorstva* [*From Nestor to Fonvizin. New Methods for Definition of Authorship*]. Moscow, Progress Publ., 1994, pp. 90–103. (In Russ.)

29 Suzanovich, V.B., and L.I. Shapovalova. "Sochineniia Kirilla Turovskogo kak ob"ekt istoricheskoi morfologii" ["The Writings of Kirill Turovsky as an Object of Historical Morphology"]. *Gumanisticheskoe i khristiansko-dukhovnoe soderzhanie naslediia Kirilla Turovskogo: materialy mezhregional'noi nauchnoi konferentsii, Gomel', 10–11 maia 2000 g.* [*The Humanistic and Christian-Spiritual Content of Kirill Turovsky's Legacy: Proceedings of the Interregional Scientific Conference, Gomel, May 10–11, 2000*], editorial board: V.I. Koval', E.I. Kholiavko, G.I. Khoroshko. Gomel', 2000, pp. 115–117. (In Russ.)

30 Sukhomlinov, M.I. *O sochineniiakh Kirilla Turovskogo* [*About the Writings of Kirill Turovsky*]. St. Petersburg, V tipografii Imperatorskoi Akademii Nauk Publ., 1858. 68 p. (In Russ.)

31 Tsypin, V., prot. *Kurs tserkovnogo prava: Uchebnoe posobie* [*The Course of Church Law: A Textbook*]. Klin, Izdatel'stvo "Khristianskaia zhizn'" Publ., 2004. 703 p. (In Russ.)

32 Shumilo, S.M. *Poetika bogosluzhebnoi gimnografii v slavianskikh zhitiiakh i propovediakh ornamental'nogo stilia XI–XIV vv.* [*The Poetics of Liturgical Hymnography in Slavic Lives and Sermons of the Ornamental Style of the 11th–14th Centuries*]. Firenze, Firenze University Press, 2024. 317 p. (In Russ.)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/HWGCDH
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

СЛОВО ПОХВАЛЬНОЕ БОРИСУ И ГЛЕБУ: ДАТИРОВКА, ПОЭТИКА И РИТОРИКА ТЕКСТА

© 2026 г. А.М. Ранчин
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 01 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 16 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-134-153

Аннотация: В статье рассматривается Слово похвальное Борису и Глебу, начинающееся «Кыими похвалными вѣнци увяземъ Бориса и Глѣба». Текст встречается в рукописях не раньше XVI в., в том числе в списках Великих Миней Четиих. Этот памятник практически не был предметом изучения. Традиционно считается, что он написан в XVI в. специально для Великих Миней Четиих. Показано, что для этой датировки нет достаточных оснований и что по лингвистическим признакам он может быть весьма древним с определенной долей вероятности. По всей видимости, он был написан как составная часть цикла памятников, посвященных Борису и Глебу, в рукописях текст оформлен по-разному: и в качестве главки единого произведения, и как самостоятельное произведение. От других древнерусских энкомиев Слово похвальное, помимо малого объема, отличает отсутствие сообщений о подвиге святых и молитвенных прошений. В памятнике с опорой на гимнографическую поэтику искусно выражены мотивы духовного выбора братьев и любви к Богу. Автор мастерски прибегает к использованию развернутых метафор с семантикой света и цветения. Используются антитезы, повторы-рефрены с вариациями, фонетические переклички. Доказывается, что Слово похвальное заслуживает дальнейшего тщательного изучения.

Ключевые слова: Слово похвальное Борису и Глебу, проблема датировки, поэтика, композиция, риторические приемы

Информация об авторе: Андрей Михайлович Ранчин — доктор филологических наук, профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, ул. Ленинские горы, д. 1, стр. 51, 119991 г. Москва, Россия.
https://orcid.org/0000-0002-0414-5106

E-mail: aranchin@mail.ru

Для цитирования: *Ранчин А.М.* Слово похвальное Борису и Глебу: датировка, поэтика и риторика текста // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 134–153. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-134-153

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

THE EULOGY TO BORIS AND GLEB: DATING, POETICS AND RHETORIC OF THE TEXT

© 2026. Andrey M. Ranchin
Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
Received: December 01, 2025
Approved after reviewing: January 16, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The article examines the Eulogy to Boris and Gleb, beginning "Kyimi pokhavnymi ventsi uvyazem' Borisa i Gleba." The text appears in manuscripts no earlier than the 16th century, including in copies of the Great Menaion Readings. This work has been virtually unstudied. Traditionally, it is believed to have been written in the 16th century specifically for the Great Menaion Readings. It is shown that there is insufficient evidence for this dating, and that linguistic evidence suggests a reasonable probability that it is quite ancient. Apparently, it was written as part of a cycle of works dedicated to Boris and Gleb. The text is presented in various manuscripts, both as a chapter within a single work and as a stand-alone work. In addition to its small size, the Eulogy differ from other Old Russian encomiums in that they lack accounts of the saints' exploits and prayerful petitions. Drawing on hymnographic poetics, the monument skillfully expresses themes of the brothers' spiritual choice and love for God. The author masterfully employs extended metaphors with the semantics of light and blossoming. Antitheses, repeated refrains with variations, and phonetic echoes are employed. It is demonstrated that the Eulogy deserves further careful study.

Keywords: The Eulogy to Boris and Gleb, problem of dating, poetics, composition, rhetorical devices

Information about the author: Andrey M. Ranchin, DSc in Philology, Professor, Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, 1, bld. 51, 119991 Moscow, Russia. https://orcid.org/0000-0002-0414-5106

E-mail: aranchin@mail.ru

For citation: Ranchin, A.M. "The Eulogy to Boris and Gleb: Dating, Poetics and Rhetoric of the Text." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 134–153. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-134-153

Поэтика похвального слова Борису и Глебу, начинающегося «Кыими похвалными вѣнци увяземъ Бориса и Глѣба»[1], хотя оно было впервые издано еще в 1859 г. [28, с. XXVII–XXVIII], ни разу, насколько нам известно, не была до настоящего времени предметом анализа. Исследователи ограничивались высказыванием догадок или созданием гипотез об историческом контексте возникновения памятника и, соответственно, о времени его создания. Слово известно в рукописях не ранее 1530-х гг.: прежде всего это сборник житий и похвальных слов (РНБ. Пог. № 645. Л. 62–63 об.), бумага которого по филиграням датируется 1530–1533; 1522, 1525 гг. [24, с. 27], и списки Великих Миней Четиих[2] (далее — ВМЧ). В этих списках Слову предшествуют Чтение о Борисе и Глебе Нестора без посмертных чудес[3], Слово на перенесение мощей в новую церковь и Чудо с освобождением узников, заимствованные из Сказания о чудесах Романа и Давыда, и Чудо о Мартине мнисе[4].

1 Инципит памятника цитируется по тексту списка Пог. № 645, изданному Д.И. Абрамовичем [21, с. 125, л. 62 об.].

2 Текст под 2 мая. Содержится в составе Софийского (РНБ. Соф. № 1321. Л. 153б–153 об.), Успенского (ГИМ. Син. № 994. Л. 162г–163а) и Царского (ГИМ. Син. № 802 (180). Л. 325б–326а) списков. Ср. их описания или упоминания о Слове в их составе: [14, с. 95; 21, стб. 139; 1, с. V–VI; 2, с. 212, 214] (С.А. Бугославский называет Царский список Успенским в соответствии с изначальной традицией его именования). По Царскому списку была осуществлена О.М. Бодянским первая публикация Слова похвального в 1859 г.

3 В списке Пог. № 645 и в списках ВМЧ Чтение названо Словом на перенесение мощей, что объясняется приуроченностью памятника в этих рукописях к 2 мая — празднику перенесения останков святых в новую церковь Ярославичами в 1072 г.

4 Ср. последовательность текстов в списке Пог. № 645 [24, с. 27] (описание неточно, наличие в рукописи Слова похвального не отмечено), в Софийском (РНБ. Соф. № 1321. Л. 149а–152б — Чтение без чудес. Л. 152б–152в — Слово на перенесение мощей в новую

Д.И. Абрамович, по-видимому, на основании отсутствия списков Слова похвального до первой половины – середины XVI в. и тождественной последовательности предваряющих его текстов в наиболее ранних рукописях, пришел, не приводя аргументов, к осторожному выводу, что похвальное слово составлено, вероятно, для Великих Четиих Миней митр. Макария, где оно и читается под 2 мая [14, с. 95; 1, с. XIX]. Так же не приводя доказательств, это суждение семьдесят лет спустя повторил Л.А. Дмитриев [20, с. 406]. Обоснование этой идеи предложил С.А. Бугославский в своей докторской диссертации, посвященной памятникам Борисоглебского цикла (1939). Он заметил: «“Последняя статья Слово похвально” составлена, вероятно, тем же редактором (кроме Вел[иких] Четьих Миней и восходящих к ним списков, мы его нигде не встретили)» [2, с. 214–215]. По мнению ученого, это памятник, соответствующий литературной установке XVI в., для которого характерно стремление завершать жития энкомиями святым: «согласно требованием агиографии XVI в., сочинено “украшенное” Слово похвально» [2, с. 319]. В описываемых С.А. Бугославским списках, где Чтение, слово о перенесении мощей и сказания о двух чудесах предваряют Слово, оно является завершением всего цикла.

Эти соображения представляются спорными. Слово похвальное, по свидетельству самого С.А. Бугославского, известно не только в качестве завершающей части цикла, но и «отдельно» [2, с. 70, примеч. 31]. Соотношение рукописей, содержащих Слово, неочевидно. Первичность списков ВМЧ этого памятника по отношению к тому же списку Пог. 645 исследователем утверждается, но не доказана. Рукопись Пог. 645 представляет собой не майскую минею, не копию майского тома ВМЧ, а сборник, включающий жития русских святых, память которых празднуется и в другие дни и месяцы церковного года: житие Димитрия Прилуцкого, жития митрополита Алексия в двух редакциях, а также Сказание о Борисе и Глебе; в сборник также входит Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона.

церковь 1072 г. Л. 152в–153а — Чудо с узниками. Л. 153а–153б — Чудо о Мартине мнисе), Успенском (ГИМ. Син. № 994. Л. 157в–161в — Чтение. Л. 161в–162а — Слово на перенесение мощей в новую церковь. Л. 162а–162б — Чудо с узниками. Л. 162б–162г — Чудо о Мартине мнисе) и Царском (ГИМ. Син. № 180. Л. 315–323 — Чтение Нестора без чудес. Л. 323а–323г — Слово на перенесение мощей в новую церковь. Л. 323г–324г — Чудо с узниками. Л. 324г–325б — «Чюдо о Мартиньи мнисѣ») списках ВМЧ.

Обычай книжников XVI в. завершать агиографические тексты похвалой святым вовсе не был правилом. Показательно, что в ВМЧ включено лишенное такого послесловия Житие Иосифа Волоцкого, написанное Саввой Черным специально по поручению митрополита Макария [ВМЧ, Житие Иосифа Волоцкого]. Другой пример — Тучковская редакция Жития Михаила Клопского: похвала в ней имеется, однако она помещена не после посмертных чудес, а вслед за описанием кончины юродивого [23, с. 159–161]. Нет похвалы в Житии Саввы Вишерского [15, т. 12, с. 78] и в Житии Никона Радонежского [15, т. 12, с. 104].

Все остальные тексты, составляющие Борисоглебский цикл, в который входит Слово похвальное, безусловно, написаны за много веков до времени, когда были составлены ВМЧ: Чтение Нестора на рубеже 1070–1080-х гг. или, менее вероятно, в начале XII в., сказание о перенесении мощей — вскоре после 1072 г., Слово о Мартине мнисе — видимо, в 1160-х гг.[5] Допустимо предположить, что и Слово похвальное написано задолго до макариевской эпохи.

Для этого имеются лингвистические доказательства, правда, лишенные абсолютной силы. Е.Г. Водолазкин, обосновывая древность Слова о Мартине мнисе, заметил: «Наиболее ранний список памятника известен в составе Пролога (1406 г.). Вместе с тем языковые черты “Слова...” (в частности, последовательное употребление двойственного числа) позволяют исследователям относить его создание к XII в.» [15, т. 12, с. 584]. Именно этот аргумент привел А. Поппэ, доказывая, что текст создан в двенадцатом столетии [12, s. 185]. В Слове похвальном двойственное число в глагольных формах также используется без ошибок. Для сравнения: такой образованный книжник XVI в., как Ермолай-Еразм, в Житии Петра и Февронии сме-

5 О датировке Чтения и Сказания о чудесах Романа и Давыда см. прежде всего: [10, с. 55–56; 1, с. I–II; 8, с. 48–49; 2, с. 173–200, 275–291; 7, с. 180–183]. О датировке Слова о Мартине мнисе см.: [12, s. 185–186; 13, p. 198–199; 6, с. 207–208; 18]. С.А. Бугославский, утверждая, что это произведение написано для ВМЧ [2, с. 181, 214–215], допускает грубую ошибку: в издании Д.И. Абрамовича, ему знакомом, оно напечатано по списку Пролога 1406 г. [21, с. XXIII]; Слово о Мартине мнисе известно и в других списках XV в.; см.: [6, с. 232–233, 419–420]. С.А. Бугославский полагал, что «на позднее происхождение статьи указывает ответ святых на вопрос: “чьи еста детьска” — “Ярославля есма”»; исследователь видел здесь фактическую ошибку [2, с. 214–215]. Однако эти слова могут объясняться желанием Бориса и Глеба не открывать, кто они на самом деле: братья, вероятно, представляются слугами туровского князя Ярослава Георгиевича; ср.: [7, с. 233].

шивает в применении к двум святым форму двойственного числа *бѣста* с формами множественного числа *бѣху*, *умолиша*, *повелѣша*, *облекошася* [15, т. 9, с. 466, 468]. Правда, в Слове эти глагольные формы следуют друг за другом, находясь в соседних предложениях, а в житии муромских святых глаголы в формах двойственного и множественного числа разделены достаточно объемным фрагментом текста. Кроме того, если составитель Слова отчасти подражал церковным службам Борису и Глебу, о чем будет сказано ниже, то Ермолай-Еразм создавал свое произведение, не ориентируясь на какой-либо конкретный древний образец. Поэтому правильное употребление глагольных форм двойственного числа может быть и результатом имитации.

Местоимение *вы* при обозначении Бориса и Глеба в Слове употребляется в именительном падеже с флексией множественного, а не двойственного числа: *вы*, а не *ва* [21, с. 125, л. 63]. Однако такое употребление встречается и в ранних памятниках, причем сохранившихся в древних рукописях: ср.: «По истинѣ вы цесаря цесаремъ и князя къняземъ <...>. Вы бо тѣмъ и намъ оружие» (Сказание об убиении Бориса и Глеба по списку Успенского сборника XII в. [21, с. 49, л. 17а; 27, с. 56, л. 17а]).

Другой пример, который может свидетельствовать о древности Слова похвального, — присутствие формы *кыими* в инципите текста по списку Пог. № 645: «Кыими похвалными вѣнци увяземъ Бориса и Глѣба, яже оукраси Владыка Христосъ Богъ вѣнци побѣдными и десницею животворивою вѣнча?» [20, с. 125, л. 62 об.]. Списки ВМЧ содержат чтение *кими*[6]. Как известно, «в древнерусском языке раннего периода звуки заднеязычного ряда [к, г, х] не могли сочетаться с гласными переднего ряда, а сочетались только с гласными непереднего ряда»; «В текстах написания *ки, ги, хи* последовательно появляются с XIV в. Возможно, что в ростово-суздальском диалекте это изменение протекало несколько раньше, чем в диалекте древнего Новгорода. А.А. Шахматов находил возможным считать еще живыми для новгородского диалекта XV в. сочетания [кы, гы, хы]» [19, с. 38, 77]. «Словарь русского языка XI–XVII вв.» приводит формы местоимения *кыи* только из памятников домонгольского периода и из рукописей ранее XV в.: из Несторова Чтения о Борисе и Глебе по списку Сильвестровского сборни-

6 См.: РНБ. Соф. № 1321. Л. 153б; ГИМ. Син. № 994. Л. 162г; ГИМ. Син. № 802 (180). Л. 325б.

ка (форма относительного местоимения), из Изборника 1076 г., из Успенского сборника XII в. (в обоих случаях это формы вопросительного местоимения) [26, вып. 7, с. 122]. «Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.)» [25, т. 4, с. 379–380] вообще не знает мягкой формы с [к’].

Конечно, этот факт не может быть абсолютным доказательством: форма *кыими* могла появиться в результате подражания книжника XVI в. более ранним текстам, например как следствие заимствования из первой редакции первой церковной службы Борису и Глебу; ср.: «Кыими похвальныими и вѣньци вѣньчаимъ пѣваимая, раздѣленая телесема и съвъкупленая душею» [21, с. 137, л. 112 об.]. Но и в таком случае текст Пог. № 645 оказывается отражением более раннего варианта Слова похвального, чем вариант ВМЧ, где более архаичное *кыими* заменено на ставшее нормативным *киими*.

В пользу противоположной идеи о первичности текста Слова похвального в ВМЧ по отношению к тексту в Пог. № 645 на первый взгляд могло бы говорить отнесение в Пог. № 645, как и в Макариевских минеях, Чтения о Борисе и Глебе ко 2 мая, а Сказания об убиении Бориса и Глеба — к 24 июля. Эта приуроченность не изначальная. В древнейшей рукописи — Сильвестровском сборнике XIV в. — Чтение находится под 24 июля [21, с. 1; 16, с. 179], а Сказание в самой ранней рукописи — списке Успенского сборника XII в. — помещено под 2 мая [27, с. 42]. Как будто бы резонно объяснить это «разведение» двух житий по разным Борисоглебским праздникам стремлением макариевских книжников, с одной стороны, включить в состав ВМЧ обе агиобиографии, а с другой — избежать помещения двух памятников, повествующих об одном и том же событии, под одним днем. (Именование Чтения Словом на перенесение мощей в Пог. № 645 и в ВМЧ объясняется тем, что 2 мая празднуется память перенесения останков братьев в 1072 г.). Однако отнесение Чтения ко 2 мая встречается уже по крайней мере в двух списках домакариевского времени (конца XV и рубежа XV–XVI вв.) [16, с. 179, варианты заглавия; 21, с. III–IV, 1, варианты заглавия], а Сказание отнесено к 24 июля задолго до составления ВМЧ: древнейший пример — в том же Сильвестровском сборнике [21, с. X, 27][7].

7 Как доказывает С.А. Бугославский, редакция Сказания в ВМЧ (Минейная) восходит именно к тексту редакции, отраженной в Сильвестровском сборнике (Сильвестровской); см.: [2, с. 120–127].

Доказательств, что Слово похвальное составлено в XVI в., нет.

Хотя Борисоглебский цикл, представленный в Пог. № 645 и в ВМЧ, мог быть составлен задолго до макариевского времени, из соображений С.А. Бугославского, по-видимому, следует принять идею о написании Слова похвального как завершения этого цикла. В пользу такой гипотезы можно предложить ряд аргументов. Во-первых, Слово значительно меньше по объему, чем памятники торжественного красноречия, являющиеся, несомненно, самостоятельными текстами: так, оно короче проповеди, составленной в XII в. и также посвященной Борису и Глебу — «Слышасте, братие, что глаголеть Господь...» [21, с. 127–132], — в несколько раз, а написанного в XVI в. Слова похвального Льва Филолога Михаилу Черниговскому и боярину Феодору [15, т. 12, с. 16–45] — на несколько порядков. Во-вторых, и это непосредственно связано с объемом текста, в Слове похвальном Борису и Глебу нет объяснения подвига братьев и мотивов их почитания. Об их «вольной жертве в подражание Христу» (выражение В.Н. Топорова [9, с. 413–507]) ничего не говорится, о покорности Святополку как старшему в роде (а это доминантный мотив Борисоглебской агиографии), природа подвига описана в самом общем виде: «възлюбивша Бога и заповѣди Его непорочно съхранше», «вѣру съблюдоста о Христѣ Ісусѣ» [21, с. 126, л. 63 об.]. В тексте содержится всего лишь одна цитата из Писания (1 Цар. 20: 30): «Рече Богъ: “прославляющая мя прославлю и укаряющая мя бещести будуть”» [21, с. 125, л. 63]; такой «минимализм» для церковного красноречия нехарактерен. Для сравнения: в проповеди «Слышасте, братие, что глаголеть Господь...» одиннадцать реминисценций из Библии.

Похвальные слова с античных времен содержали развернутое объяснение мотивов прославления, упоминание о деяниях лица, которому были посвящены; необходимость таких элементов отмечалась в трактатах по риторике (ср.: [3, с. 597]). В Древней Руси не было риторики как дисциплины и руководства по красноречию не были известны: «В оригинальной киевской письменности не сохранилось эквивалента византийской традиции риторики как самостоятельного предмета, как теории и дисциплины, возникшей на основе систематического изучения и подражания классикам. В Киевской Руси не существовало классического образования» [11, p. XCVI] (см. также об этом: [5, с. 73–115]). Тем не менее риторическая традиция была усвоена через сочинения отцов церкви, преемственно связанных с ан-

тичным красноречием: «Русь переняла церковную, пастырскую и монашескую традицию византийской письменности, которая черпает авторитет не у язычников-эллинов, а у отцов Церкви. Отчасти отцы Церкви сами были поздними классиками, чей стиль восходил как к унаследованным греческим традициям, так и к еврейской поэзии Библии (через греческий язык Септуагинты). Это также была традиция риторики в более широком смысле слова; развитое словесное искусство убеждения, не ограничивающееся сознательным подражанием древним; практическое искусство спасения душ, а не просто тренировочное упражнение или эзотерическая демонстрация. В этом более широком смысле, конечно, риторика существовала и в Киевской Руси» [11, p. XCVII].

Рассказ о прославляемых событиях и лицах характерен для древнерусских похвальных слов. Примеры — уже упомянутые похвальное слово Льва Филолога и проповедь «Слышасте, братие, что глаголеть Господь...» или, например, Слово похвальное на Благовещение Пресвятой Богородицы Иоанна Златоуста (ВМЧ под 25 марта) [15, т. 12, с. 136–142], Слово похвальное Феодора Студита на рождество Иоанна Предтечи (ВМЧ под 24 июня) [15, т. 12, с. 282–292], Похвала Климента епископа на день памяти пророка Захарии и на рождество Иоанна Предтечи (ВМЧ под 5 сентября) [17, сент. 1–13, стб. 271–278]. Число таких примеров, естественно, может быть умножено[8].

На первый взгляд Слово похвальное Борису и Глебу напоминает больше церковные службы, из которых составитель произведения действительно заимствует ключевые образы. Однако и в службах содержится, пусть в пунктирной форме, рассказ о мученической гибели святых, здесь говорится и о братолюбии, и о презрении к мирским ценностям, и о целомудрии, и о подражании Христу. Слово похвальное, очевидно, было составлено как завершающий текст цикла произведений, посвященных Борису и Глебу. В рукописях статус Слова различен. В Пог. № 645 это отдельный текст, о чем свидетельствует заглавие, завершаемое традиционным для самостоятельных названий молитвенным обращением «Господи, благослови, отче» [21, с. 125, л. 62 об.]. В Софийском списке ВМЧ (РНБ. Соф. № 1321) памят-

8 Ср. в этой связи замечание И.П. Еремина о том, что «разъяснение <...> религиозного смысла, воспоминания о событии» являются неотъемлемым элементов проповедей Кирилла Туровского: [4, с. 50].

ник представлен как часть единого произведения: как общее заглавие литерами увеличенного размера выделена только начальная строка в названии первого произведения подборки — Чтения Нестора: «СЛѠВО НА ПРЕНЕСЕНЇЕ МОщемъ...», после которого читается «Блг҃слви ѡ҃ч҃е҃», название Слова похвального написано буквами стандартного размера, молитвенного обращения в конце нет[9]. В целом аналогичным образом оформлены заглавия Чтения и Слова в Успенском (здесь, однако, нет различения размера литер в заглавиях и подзаголовках) и в Царском списках ВМЧ[10]. Таким образом, в ВМЧ Слово похвальное представлено не как завершающее произведение цикла, а как часть единого текста. Можно осторожно предположить, что к архетипу восходит оформление текстов в Пог. № 645, поскольку составляющие подборку тексты, посвященные Борису и Глебу, изначально были разными произведениями.

В Слове похвальном о Борисе и Глебе сказано: «даръ пріимша отъ Бога недугы исцѣлити, бѣсы прогонити, хромыя и глухіа исцѣлити, окованныя раздрѣшаета, в печалѣхъ и въ скорбѣхъ утѣшающа сущая» [21, с. 125–126]. Между тем в предшествующих сказаниях цикла не представлены исцеления бесноватых, хромых и глухих, присутствует только чудо с освобождением невинно осужденных узников. Три чуда с исцелением хромых (чудо 1-е, чудо 3-е и чудо 4-е) представлены в Сказании о чудесах Романа и Давыда [21, с. 54, 55, 56–57], в полном тексте Несторова Чтения также имеются три чуда с хромыми [21, с. 17–18, 19, 22–23]. Также и в Сказании о чудесах есть неконкретизированное сообщение об изгнании святыми бесов: «бесове ся отъпужають» [21, с. 52], аналогичные слова присутствуют и в Чтении: у вышгородской церкви Бориса и Глеба «бѣснующеся очищахуся» [21, с. 19]. Нельзя исключить, что первоначально Слово похвальное было составлено как завершающий текст более пространной подборки, в которую входили упомянутые описания чудес. В этой связи показательно, что в тексте Сказания о чудесах отсутствует заключительная похвала братьям: возможно, автор Слова решил восполнить эту лакуну, завершив прославлением братьев серию чудес, отобранных из Сказания.

Впрочем, в Слове похвальном упоминается об исцелении Борисом и Глебом и глухих, а такие их чудеса в древнерусской книжности неизвестны.

9 См.: РНБ. Соф. № 1321. Л. 149а, 153б.

10 См.: ГИМ. Син. № 994. Л. 157в, 162г; ГИМ. Син. № 802 (180). Л. 315–325б.

Поэтому, вероятно, часть из упоминаемых в этом памятнике чудес — всего лишь агиографический топос.

С.А. Бугославский отметил, что метафоры Слова восходят к службам Борису и Глебу [2, с. 215, 219, примеч. 17]. Помимо двух приведенных им совпадений укажем еще на несколько параллелей, сведя их в таблицу. В отдельных случаях совпадения проявляются на лексическом уровне (пример 2 из службы и пример 1 из Слова, пример 6 из службы и пример 4 из Слова[11]), в других сходство обнаруживается в использовании в плане содержания одних и тех же мотивов, а в плане выражения — синонимичных словосочетаний с совпадающим главным словом (в службе *врьсто прехвальнаа — веръсто братокрасна* в Слове похвальном), составных лексем схожей структуры (в службе *свѣтозарьна / свѣтозарьная — златозарніи* в Слове похвальном), тропов со сходной семантикой («свет, цветение, прорастание»).

Службы Борису и Глебу	**Слово похвальное**
1) «вѣньця побѣды прияста» (первая служба, 1-я ред. [21, с. 137, л. 112]); 2) «Кыими похвальныими и вѣньци вѣньчаимъ пѣваимая, раздѣленая телесема и съвъкупленая душею» (там же [20, с. 137, л. 112 об.])	1) «Кыими похвалными вѣнци увяземъ Бориса и Глѣба» [21, с. 125, л. 62 об.]; 2) «вѣнченосца святая» [21, с. 126, л. 63 об.]
3) Борис и Глеб «свѣтозарьна», «свѣтозарьная» (там же [21, с. 137, л. 112 об., с. 143]); 4) «Днесь вселеная вся страстотерьпцю лучами просвѣщаеться» (там же [21, с. 138, л. 112 об. – 113]); «Свѣта съсудъ <...> просвѣти мя» (там же [20, с. 142]); 5) «Прѣсвѣтли звѣзди явльшеся» (первая служба, ред. 4-я [21, с. 151, л. 65])	3) «златозарніи солнци» [21, с. 125, л. 63]; 4) «звѣзди пресвѣтліи» [21, с. 125, л. 63]; 5) «свѣтилѣ пресвѣтліи» [21, с. 126, л. 63 об.]
6) Борис и Глеб как «цвѣты» (первая служба, ред. 1-я, [21, с. 138, л. 112об. – 113])	6) «цвѣта прекрасная, благоуханіа мира наполняюща, чюдесными цвѣты пущающа всюду» [21, с. 126, л. 63]

11 Именно эти два примера приводил С.А. Бугославский.

7) «Законы Божия отъ душа възлюбъваша» (первая служба, ред. 1-я [21, с. 139, л. 114 об.])	7) «възлюбивша Бога и заповѣди Его непорочно съхранше» [21, с. 126, л. 63 об.]
8) «Съдравы творита болящая благочьстивыя и хромыимъ течение подаета, и послушьствуеть, съдравъ бысть у ваю ракы» (первая служба, ред. 1-я [21, с. 143])	8) «бѣсы прогонити, хромыя и глухіа исцѣлити, окованныя раздрѣшаета, в печалѣхъ и въ скорбѣхъ утѣшающа сущая» [21, с. 126, л. 63]; «Бѣсы отъ человѣка отженита, недугы различными болящая исцѣлита и въ печалѣхъ и въ скорбѣхъ сущих избавита» [21, с. 126, л. 63 об.]
9) «Яко благоплодовитаго винограда отрасли» (первая служба, ред. 4-я [21, с. 155, 69 об.])	9) «лѣторасли святѣи, ис корени блага возрастъша» [21, с. 126, л. 63]
10) «Божествьная и свѣтозарьная въ истину вьрста» (первая служба, ред. 1-я [20, с. 143]); «врьсто прехвальнаа» (первая служба, ред. 4-я [21, с. 151, л. 65])	10) «о святая веръсто братокрасная» [21, с. 125, л. 63][12]

Очевидно, что служба Борису и Глебу послужила для автора Слова похвального образцом для подражания и отчасти источником, однако ее

12 В рукописи Пог. № 645 здесь возможна ошибка. Публикатор Слова по списку Пог. № 645 Д.И. Абрамович полагает, что *братокрасная* — это окказионализм, прилагательное — определение к *веръсто*, а не прилагательное — определение к *брато*. Получается смысл «ровня, прекрасная братьями», а пословный перевод может быть таким: «О святая пара, братопрекрасная». (*Верста* — здесь: «ровня»; см.: [25, т. 2, с. 266–267] или, скорее, пара; см.: [26, т. 2, с. 93–94].) Это возможная, но не единственная интерпретация. В цитируемом издании здесь нет словораздела (для древнерусских рукописей словоразделы вообще нехарактерны) и, естественно, запятой, но не исключено, что он необходим и что следует поставить запятую после *веръсто*. В таком случае чтение здесь должно быть *о святая веръсто, брато красная* — с воспроизведением ошибки оригинала (форма звательного падежа *брато* вместо правильной формы двойственного числа *брата*. Этот же вариант («братокраснаа/брато краснаа») содержится в Софийском (РНБ. Соф. № 1321. Л. 151б) и Царском («братокрасная/брато красная» — ГИМ. Син. № 802 (180). Л. 325в); списках ВМЧ. Успенский список содержат чтение «братакраснаа/брата краснаа» (ГИМ. Син. № 994. Л. 162г). О.М. Бодянский здесь вводил словораздел, но объединял *верстo* и *брата*, очевидно усматривая здесь окказионализм: «верстобрата краснаа» [28, с. XXVII]. Получается смысл «ровня братская прекрасная», возможный пословный перевод: «Братопара прекрасная». Поскольку в Слове в других местах встречаются выражения «честная и красная брата», «брата честная», «брата честная и красная» [21, с. 126, л. 63, 63 об.], следует все-таки предполагать ошибку и внести конъектуру: «брата красна».

значение не стоит преувеличивать. Создатель Слова похвального варьирует образы, вообще характерные и для церковных служб, и для церковного красноречия. Вот лишь несколько примеров с метафорой мученического венца и с метафорой царственности из служб святым: «Причастьници славѣ Хв҃ѣ обьщевавъше сѧ съмьрти, бысте стиі҃ мч҃ници и цр҃скымь оувязениємь оукрасисте сѧ свѣтло» (служба на день памяти мученика Арефы и дружины его, 24 октября, служебная минея 1096 г. [29, с. 173–174 второй паг., л. 97]); «Хвалами вѣнчаимъ Бж҃ия мч҃нкы, яже вѣньча бл҃гдь Бж҃ия бжствьнми оувѧзении» (служба на день памяти святого мученика Уара (19 октября), та же служебная минея [29, с. 134 второй пагинации, л. 70об]); Служба на предпразднество Пресвятой Богородицы и святого Григория Декаполитского (Минея 1097 г., ноябрь, 20): «Оувѧзениє тѧ цр҃ско въсприимъши цркы҃» (Служба на предпразднество Пресвятой Богородицы и святого Григория Декаполитского, 20 ноября, служебная минея 1097 г. [29, с. 411 второй паг., л. 115]). А вот аналогичный пример из произведения иного жанра — из уже упомянутого Слова похвального Льва Филолога (ВМЧ под 20 сент.): «зѣло свѣтлый князь <…> Михаилъ, иже отъ Чрьнигова словый, нынѣ уже въ царьскыхъ сый присносущнаго царствиа господемъ Господа и Царя царемъ Христа Исуса Бога нашего, свѣтлыми вѣнцы увязаяся, съ добропобѣднымь Феодоромъ изрядный бывъ побѣдитель на диавола» [15, т. 12, с. 16].

Один из доминантных мотивов Слова Похвального Борису и Глебу — предпочтение святыми Царства Небесного искушениям мира сего. Сам мотив является топосом христианской книжности, однако выражен он весьма нетривиально: «не въсхотѣста вы и земныя славы, но отъ Бога славы, но отъ Бога честь и славу пріаста; княженіи земное и маловременное отринуста, небесное и недвижимое воспріаста царство; веселіе временное и пищу и похоти мира сего, все то възненавидѣста, и вѣчное веселіе и наслажденіе и радость неизъглаголанную отъ Бога съ святыми пріаста» [21, с. 125, л. 63]. Этот мотив выражен с помощью оппозиции *земное княжение — небесное царство*: менее высокостатусному обладанию властью (княжение) противопоставлено более великое (*царство*), а триада *веселие временное,* материальная *пища* и *похоть* («хотение, желание; страстное желание» [25, т. 7, с. 385]) зеркально противопоставлена другой триаде: «омонимичному» в плане выражения, но контекстно антонимичному вечному *веселию, наслаждению* и *радости*, причем неизреченной, неописуемой (*неизглаголанной*).

Благодаря различию определений одна и та же лексема *веселие* приобретает контрастные коннотации. Мотив развивается посредством тройных повторов *прiаста — воспрiаста — прiаста*. Первый и третий повторы замыкают весь фрагмент — «тираду»[13] в композиционное кольцо; при этом весь отрывок пронизан фонетической перекличкой диссонансного типа (с несовпадением ударных гласных): *не въсхотѣста — прiаста/воспрiаста/прiаста — възненавидѣста*.

Ненависти (*възненавидѣста*) к земному миру и его ценностям противопоставлена любовь к Богу. Любовь — другой, и главный, доминантный мотив Слова похвального: «Бога бо възлюбиста всѣмъ сердцемъ и всею душею и ближняго своего, и възлюблена быста Богомъ» [21, с. 125, л. 62 об. – 63]. С любовью святых к Богу по принципу зеркальной симметрии соотнесена любовь Бога к ним. Такая модель отношений святых и Бога подтверждается цитатой из Писания: «Рече Богъ: “прославляющая мя прославлю и укаряющая мя бещести будуть”» [21, с. 125, л. 63]. Далее этот мотив вновь появляется в тексте, но уже в ином словесном выражении: «Бога възлюбиста и прослависта своими уды, — и прiаста отъ Бога мъзду, егоже око не видѣ, ни ухо слыша, не на сердце человѣку взыиде, еже уготова Богъ любящимъ Его» [21, с. 125–126, л. 63]. Именно любовь к Богу и любовь Бога находятся в центре текста — о любви к гонителю и братоубийце Святополку ничего не сказано.

В Слове похвальном молитвенных обращений к святым нет, что довольно необычно для этого жанра. О покровительстве братьев роду русских князей сказано в форме не повелительного, а изъявительного наклонения — как о данности: «заступаета и храняета в мирѣ, въ здравiи родъ своихъ благовѣрныя князи наши, моляща Бога» [21, с. 126, л. 63–63 об.].

Прославление Бориса и Глеба совершается с помощью обращений с варьируемыми повторами — своеобразных рефренов: «о святая веръсто братокрасная» [21, с. 125, л. 63], «О, честная и красная брата, страстотръпца Христова, что добро или что красно, но еже жити братома вкупѣ въ царствiи небеснемъ!» [21, с. 126, л. 63], «О, брата честная, свѣтозарная луча испущающа по всеи земли» [21, с. 126, л. 63], «О, брата честная и красная, блаженная княже Борисе и Глѣбе» [21, с. 126, л. 63 об.].

13 Ср. о «тирадах» в торжественных словах Кирилла Туровского: [4, с. 51–52].

Прославляя Бориса и Глеба, автор использует цепь «световых» метафор и, шире, метафор, связанных с блеском, одна за другой зажигающихся в тексте. Борис и Глеб именуются «златозарніи солнци, звѣзди пресвѣтліи» [21, с. 125, л. 63], они «свѣтозарная чюдесъ луча испущающа по всеи земли» [21, с. 126, л. 63], они названы посредством тропов «свѣтилѣ пресвѣтліи», «бисера прекрасная» [21, с. 126, л. 63]. Потенциально антонимичные *солнци* и *звѣзди* оказываются отнесены к одним и тем же референтам. И этот прием, близкий к оксюморону, и прием тавтологической природы в словосочетании *свѣтилѣ пресвѣтліи* призваны выразить неизреченную святость, при этом метафора *свѣтилѣ пресвѣтліи* как бы предугадана предшествующими *златозарніи солнци* и *звѣзди пресвѣтліи*, в том числе благодаря тождеству эпитетов: тропы словно отражаются друг в друге.

Композицию Слова похвального можно описать так: 1) вступительное вопрошание: как похвалить святых, которых уже прославил сам Бог? 2) характеристика восхваляемых, их духовного выбора; 3) воздаяние им от Бога; 4) плоды этого воздаяния — чудеса святых и их помощь и покровительство людям, в том числе князьям; 5) краткое упоминание о духовном выборе святых, замыкающее текст в композиционное кольцо; 6) заключительное славословие Богу, также перекликающееся с начальной частью текста. При установке на экспрессивность Слово похвальное отличается последовательным, четким развертыванием темы.

Риторика как система приемов в Слове похвальном, несомненно, ориентирована на гимнографию. Использование световых метафор в этом памятнике напоминает, например, текст 1-ой редакции первой церковной службы Борису и Глебу. Сравним в службе развернутые метафоры «свѣтилѣ, присно сияющи и озаряющии свѣтомь добродѣтели благочестивыя вься», «свѣтозарьна <...> мученику <...> вьсю землю просвѣщающа, мракъ злобы отъгоняща»; «Яко звѣздѣ двѣ, мира просвѣщаета чудесныими блистании <...> мракъ грѣховныи отгоняща»; «Днесь вселеная вся страстотерпцю лучами просвѣщаеться» [21, с. 138, л. 113–113 об.]. Причем в службе эти метафоры, разделенные небольшими фрагментами, как и в Слове похвальном, соотносятся друг с другом. Свойственно гимнографическим текстам и варьирование одних и тех же метафор и метафор с общими семами в означающих. Конструкции тавтологического характера тоже характерны для гимнографии, например: «Кыими пѣсньныими добротами украсимъ пѣваемая» [21, с. 137, л. 113].

Однако в сравнении с церковными службами Слово похвальное отличается более простой структурой и небольшим объемом. Поэтому риторические приемы в нем представлены в более концентрированном виде. Анализируемый текст, при том что в нем преобладают предложения с обращениями (4 предложения из 7[14]), разительно отличается от церковных служб полным отсутствием инвокативов — в нем нет прошений, адресованных Борису и Глебу. При этом в памятнике последовательно используются сложные синтаксические предложения (ими являются 6 из 7 предложений[15]), посредством которых развивается тема: здесь нет сильных пауз, отмечающих семантические переходы от одного мотива к другому, поскольку и эти переходы отсутствуют: текст обладает «абсолютной» семантической цельностью, чуждой тем же службам. Автор как будто бы не может остановиться: поток восхвалений как бы влечет его за собой.

Слово похвальное — замечательный и недооцененный памятник древнерусской словесности, нуждающийся в дальнейшем изучении.

Список литературы

Исследования

1 *Абрамович Д.И.* Введение // Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / пригот. к печати Д.И. Абрамович. Пг.: Тип. Имп. Акад. наук, 1916. С. I–XXIII. (Серия «Памятники древнерусской литературы». Вып. 2)

2 *Бугославский С.А.* Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе // *Бугославский С.А.* Текстология Древней Руси. М.: Языки славянских культур, 2007. Т. II: Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе. С. 7–360.

3 *Гаспаров М.Л.* Античная риторика как система // *Гаспаров М.Л.* Собр. соч.: в 6 т. М.: Новое литературное обозрение, 2021. Т. 2: Рим. После Рима / сост. Н.П. Гринцера, М.Л. Андреева. С. 588–622.

4 *Еремин И.П.* Ораторское искусство Кирилла Туровского // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. 18. С. 50–58.

14 Подсчет в соответствии с пунктуационной разбивкой в цитируемом издании: она, естественно, принадлежит публикатору, но в целом соответствует синтаксису текста. При несколько иной разбивке, выделяющей цитату из Писания в отдельное предложение, соотношение будет 4 : 4.

15 При другой разбивке, если объединить предложение-обращение «О, брата честная и красная, блаженная княже Борисе и Глѣбе, свѣтилѣ пресвѣтлии <...>» с последующим «Бѣсы отъ человѣкъ отженита <...>» [21, с. 126, л. 63 об.], сложными оказываются все предложения текста.

5 *Живов В.М.* Особенности рецепции византийской культуры в древней Руси // *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 73–115.

6 *Лосева О.В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII – первой трети XV веков. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 472 с.

7 *Приселков М.Д.* Нестор летописец: Опыт историко-литературной характеристики. Пб.: Брокгауз-Ефрон, 1923. [2], II, 5–112, [4] с.

8 Святые князья-мученики Борис и Глеб / исследование и подгот. текстов Н.И. Милютенко / отв. ред. Г.М. Прохоров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 431 с.

9 *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1: Начало христианства на Руси. 875 с.

10 *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1908. 687 с.

11 *Franklin S.* Introduction // Sermons and Rhetoric in Kievan Rus' / trans. and introd. by S. Franklin. Harvard: Harvard University Press, 1991. P. XI–CXV.

12 *Poppe A.* Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968. 252 s.

13 *Poppe A.* The Rise of Christian Russia. London: Variorum Reprints, 1982. 330 p.

Источники

14 [*Абрамович Д.И.*] Описание рукописей С.-Петербургской духовной академии. Софийская библиотека / сост. Д.И. Абрамович. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1907. Вып. II: Четьи Минеи. Прологи. Патерики. 331 с.

15 Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. СПб.: Наука, 1997–2020.

16 *Бугославський С.* Україно-руські пам'ятки XI–XVIII вв. про князів Бориса та Гліба (Розвідка та тексти). Київ: З друкарні Всеукраїнської Академії Наук, 1928. XXXIII, 206 с. (Історичнофілологічний відділ Всеукраїнської академії наук. Збірник № 77; Комісія давнього письменства. Пам'ятки мови та письменства давньої України. Т. 1)

17 Великие Минеи Четии. Сентябрь. Дни 1–13. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1868. 672 стб.

18 *Г<алко> В.И.* Слово о Мартине, мнихе Туровском // Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник / под ред. Я.Н. Щапова. СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2003. С. 207–208.

19 *Горшкова К.В., Хабургаев Г.А.* Историческая грамматика русского языка: Учебное пособие для университетов. М.: Высшая школа, 1981. 359 с.

20 *Дмитриев Л.А.* Сказание о Борисе и Глебе // Словарь книжников и книжности Древней Руси / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1987. Вып. I: XI — первая половина XIV в. С. 398–408.

21 Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / пригот. к печати Д.И. Абрамович. Пг.: Тип. Имп. Акад. наук, 1916. XXIII+205 с. (Серия «Памятники древнерусской литературы». Вып. 2)

22 [*Иосиф (Левицкий), архим.*] Подробное оглавление Великих Четиих Миней всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской патриаршей (ныне Синодальной) библиотеке. М.: [Б. и.], 1892. IV с., 502 стб.

23 Повести о Михаиле Клопском / подгот. текстов и ст. Л.А. Дмитриева. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 172 с.

24 Рукописные книги из собрания М.П. Погодина: Каталог. СПб.: Рос. нац. б-ка, 2004. Вып. 3 / отв. ред. В.М. Загребин. 389 с.

25 Словарь древнерусского языка: (XI–XIV вв.): в 10 т. М.: Русский язык, 1988–.

26 Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1975–.

27 Успенский сборник XII–XIII вв. / изд. подгот. О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон; под ред. С.И. Коткова. М.: Наука, 1971. 753 с.

28 Чтеніе о житіи и о погубленіи и о чюдесѣхъ святую и блаженую страстотерпцю Бориса и Глѣба; творение преподобного Нестора, по харатейному списку Московской синодальной библиотеки, с разнословиями по другим и с предисловием О. Бодянского // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.: В унив. тип., 1859. Кн. 1. С. 1–72 (1–20, 1–24, I–XXVIII) втор. паг.

29 [*Ягич И.В.*] Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь: В церковнославянском пер. по русским рукописям 1095–1097 гг. / труд И.В. Ягича. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1886. [4], CXXVI, 242, [1], 608 с., [1] с., 6 с.

References

1 Abramovich, D.I. "Vvedenie" ["Introduction"]. *Zhitiia sviatykh muchenikov Borisa i Gleba i sluzhby im* [*Lives of the Holy Martyrs Boris and Gleb and Services to Them*], ed. by D.I. Abramovich. Petrograd, Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk Publ., 1916. XXIII, 204 p. (In Russ.)

2 Bugoslavskii, S.A. "Drevnerusskie literaturnye proizvedeniia o Borise i Glebe: istoriko-literaturnoe issledovanie" ["Old Russian Literary Works about Boris and Gleb: Historical and Literary Research"]. Bugoslavskii, S.A. *Tekstologiia Drevnei Rusi* [*Textology of Old Russia*], vol. 2, comp. by Iu.A. Artamonov. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 2007, pp. 7–360. (In Russ.)

3 Gasparov, M.L. "Antichnaia ritorika kak sistema" ["Ancient Rhetoric as a System"]. Gasparov, M.L. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [*Collections of Works: in 6 vols.*], vol. 2, comp. by N.P. Grintser, M.L. Andreev. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2021, pp. 588–622. (In Russ.)

4 Eremin, I.P. "Oratorskoe iskusstvo Kirilla Turovskogo" ["The Oratory of Kirill of Turov"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. XVIII. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1962, pp. 50–58. (In Russ.)

5 Zhivov, V.M. "Osobennosti retseptsii vizantiiskoi kul'tury v drevnei Rusi" ["Features of the Reception of Byzantine Culture in Old Russia"]. Zhivov, V.M. *Razyskaniia v oblasti istorii i predystorii russkoi kul'tury* [*Research in the Field of the History and Prehistory of Russian Culture*]. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 2002, pp. 73–115. (In Russ.)

6 Loseva, O.V. *Zhitiia russkikh sviatykh v sostave drevnerusskikh Prologov XII — pervoi treti XV vekov* [*Lives of Russian Saints in the Old Russian Prologues of the 12th – First Third of the 15th Centuries*]. Moscow, Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi Publ., 2009. 472 p. (In Russ.)

7 Priselkov, M.D. *Nestor letopisets: Opyt istoriko-literaturnoi kharakteristiki* [*Nestor the Chronicler. The Experience of Historical and Literary Characteristics*]. St. Petersburg, Brokgauz-Efron Publ., 1923. [2], II, 5–112, [4] p. (In Russ.)

8 Prokhorov, G.M., editor. *Sviatye knyaz'ia-mucheniki Boris i Gleb* [*Holy Princes-Martyrs Boris and Gleb*], research and texts prep. by N.I. Milutenko. St. Petersburg, Izdatel'stvo Oleg Abyshko Publ., 2006. 431 p. (In Russ.)

9 Toporov, V.N. *Sviatost' i sviatye v russkoi dukhovnoi kul'ture* [*Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture*], vol. 1: Nachalo khristianstva na Rusi [The Beginning of Christianity in Russia]. Moscow, 1995. 875 p. (In Russ.)

10 Shakhmatov, A.A. *Razyskaniia o drevneishikh russkikh letopisnykh svodakh* [*Research on the Oldest Russian Chronicle Collections*]. St. Petersburg, Tipografiia M.A. Aleksandrova Publ., 1908. 686 p. (In Russ.)

11 Franklin, Simon. “Introduction.” *Sermons and Rhetoric in Kievan Rus’*, trans. and introd. by S. Franklin. Harvard, Harvard University Press, 1991, pp. XI–CXV. (In English)
12 Poppe, Andrzei. *Państwo i kościół na Rusi w XI wieku*. Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968. 252 p. (In Polish)
13 Poppe, Andrzei. *The Rise of Christian Russia*. London, Variorum Reprints, 1982. 330 p. (In English)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/IAJVPO
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

КАК И ЗАЧЕМ ИНОК ФОМА СЛАВОСЛОВИЛ КНЯЗЯ БОРИСА

© 2026 г. М.В. Первушин
Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 10 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 18 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-154-169

Аннотация: Уникальный памятник тверской книжности и идеологии — «Слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче» — был написан иноком Фомой в 1440-х – начале 1450-х гг. Это сочинение, созданное в годы правления самого князя Бориса (1425–1461), представляет собой синтез агиографического жанра и актуальной политической мысли. Историографическая традиция сводила значение «Слова» к роли политического манифеста, обосновывавшего претензии Тверского княжества на общерусское лидерство. В работах ученых оно предстает в первую очередь как орудие актуальной идеологической борьбы, а собирательный образ Бориса Александровича — как тактический прием для доказательства его конкурентных преимуществ. Несмотря на бесспорность политического подтекста, подобный взгляд несколько ограничен. Примечательной особенностью панегирика Фомы является специфический набор восхваляемых добродетелей, который выходит за рамки стандартного набора качеств идеального правителя в политическом дискурсе того времени. Это особенно интересно на фоне блестящей эрудиции автора. «Слово» обладает значительным литературно-источниковедческим потенциалом, который проявляется в трех ключевых аспектах. Оно служит ценным свидетельством, позволяющим судить о личности, мировоззрении и системе ценностей его создателя — инока Фомы. Одновременно текст представляет собой сознательно выстроенный идеализированный портрет князя, сформированный для его современников и будущих поколений. Наконец, через призму авторского изложения можно увидеть, как конкретные деяния Бориса Александровича осмыслялись и оценивались в сознании его эпохи.

Ключевые слова: древнерусская литература, похвала, литературный портрет, образ, агиография, политический панегирик

Информация об авторе: Михаил Викторович Первушин — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. https://orcid.org/0000-0003-1104-946X

E-mail: 1609pm@gmail.com

Для цитирования: *Первушин М.В.* Как и зачем инок Фома славословил князя Бориса // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 154–169. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-154-169

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

HOW AND WHY THE MONK FOMA PRAISED PRINCE BORIS

© 2026. Mikhail V. Pervushin
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Received: December 10, 2025
Approved after reviewing: January 18, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The unique monument of Tverian booklore and ideology, The Encomium on the Pious Grand Prince Boris Alexandrovich, was written by the monk Foma in the 1440s to early 1450s. This work, created during the reign of Prince Boris himself (1425–1461), represents a synthesis of the hagiographic genre and contemporary political thought. The historiographic tradition reduced the significance of the Encomium to the role of a political manifesto justifying the Tverian Principality's claims to all-Russian leadership. In scholarly works, it appears primarily as an instrument of current ideological struggle, and the composite image of Boris Alexandrovich as a tactical device to prove his competitive advantages. Despite the undeniable political subtext, such a view is somewhat limiting. A notable feature of Foma's panegyric is its specific set of praised virtues, which extends beyond the standard catalogue of qualities of an ideal ruler in the political discourse of that time. This is particularly interesting against the backdrop of the author's brilliant erudition. The Encomium possesses significant literary and source-study potential, which manifests in three key aspects. It serves as valuable evidence for judging the personality, worldview, and value system of its creator, the monk Foma. Simultaneously, the text is a consciously constructed, idealized portrait of the prince, shaped for his contemporaries and future generations. Finally, through the prism of the author's narrative, we can see how the specific deeds of Boris Alexandrovich were comprehended and evaluated in the consciousness of his era.

Keywords: Old Russian literature, praise, encomium, literary portrait, image, representation, hagiography, political panegyric

Information about the author: Mikhail V. Pervushin, PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia.
https://orcid.org/0000-0003-1104-946X
E-mail: 1609pm@gmail.com

For citation: Pervushin, M.V. "How and Why the Monk Foma Praised Prince Boris." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 154–169. (In Russ.)
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-154-169

«Слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче», созданное иноком Фомой в середине XV в. (предположительно 1446–1453 гг. [9, с. 11–13]), представляет собой уникальный памятник тверской агиографии и политической мысли периода правления князя Бориса Александровича (1425–1461). Произведение дошло до настоящего времени в единственном списке второй половины XVI в. (Собр. Н.П. Лихачева. № 689), который, несмотря на дефектность, лакуны и ошибки переписчика, сохраняет основное содержание текста [15, с. XI].

Вопрос о композиционной целостности «Слова» является предметом научной дискуссии. В рукописи присутствует деление на четыре части посредством заголовков («О том же великом князе...» и под.). А.А. Шахматов, выделяя дополнительно две неозаглавленные части, предполагал, что каждая из шести частей могла быть создана в разное время [9, с. 6–7, 10, 13]. Однако Я.С. Лурье справедливо отмечает, что даже в случае компиляции окончательная редакция представляет собой сознательно обработанный и идейно целостный текст, функционирующий как единое произведение [5, с. 88].

Личность автора, инока Фомы, за исключением его имени и статуса, остается неизвестной. Анализ текста позволяет сделать вывод о его близости к княжескому двору, глубокой осведомленности в событиях и, вероятно, выполнении функций придворного летописца или биографа. Собственная декларация Фомы о цели труда — «И аз же иного не имам чим чтити его, но развее пишу дабрая его деяния» [14, с. 90] — находит развитие в ряде патриотических мотивировок, сводящихся к идее о долге прославления своего государя как «гордости нашего града».

В историографии за «Словом» традиционно закреплялась роль политического манифеста, призванного утвердить амбиции Тверского княжества в общерусском масштабе. Исследователи [3; 4; 10; 11; 12; 13] видели в нем инструмент идеологической борьбы, где образ Бориса как строителя, воина и дипломата конструировался для доказательства его превосходства над современниками и равенства с героями прошлого [2, с. 16–17]. Безусловно, политический подтекст произведения отрицать нельзя.

Однако примечательной особенностью панегирика Фомы является специфический набор восхваляемых добродетелей, который выходит за рамки стандартного набора качеств идеального правителя в политическом дискурсе того времени. Это особенно интересно на фоне демонстрируемой автором выдающейся эрудиции. Фома свободно оперирует не только корпусом библейских и святоотеческих текстов (творения Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина), но и широким кругом древнерусских памятников: от Начальной летописи, «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона, «Изборника 1073 года» до сочинений Кирилла Туровского, «Златоструя», повестей о святых князьях (Борисе и Глебе, Александре Невском) и произведений Куликовского цикла [1, с. 418–419; 7, с. 169; 8, с. 249; 9, с. 17].

При этом заимствования не носят механического характера, а служат целям самостоятельного авторского высказывания. Голос Фомы активно звучит в тексте через прямые обращения к читателю, самооправдания, объяснения и даже ироничные упреки: «Но дивлюся вашей любьви! Тъи почто не писасте преже мене о таковомъ государи, но съй бо есть земъли вашей честь?» [14, с. 90]; или в форме дидактических комментариев: «Аще кто обилен будет человечьскою мудростию <...> а чти и славы великого государя не поведаетъ, тъ ни в чтоже вмениться мудрость его» [14, с. 90].

Особого внимания заслуживает работа Фомы с библейским материалом. Эрудиция автора охватывает обширный корпус священных текстов: Пятикнижие, Псалтирь, книги Притчей и Иова, пророческие и апостольские писания, включая Четвероевангелие и даже Апокалипсис. Однако характер цитирования и интерпретации отличается значительным своеобразием. Библейские цитаты в «Слове» крайне редко используются в традиционном сотериологическом (касающемся вопросов спасения) ключе. Напротив, их приложение преимущественно сосредоточено на материальной и телесной

сферах жизни — благоденствии, изобилии, устроении земного бытия, что формирует особую, утилитарно-гедонистическую модель сакрализации княжеской власти, требующую отдельного анализа.

Методы работы Фомы с библейскими цитатами также отличаются от сложившейся нормы использования Священного Писания древнерусскими книжниками. Фома искусно и красноречиво применяет нейтральные или даже отвлеченные от основного контекста библейские фрагменты для иллюстрации своих мыслей. Причем он использует их не столько для доказательства или подтверждения тезисов, сколько для риторического украшения речи, зачастую полностью игнорируя исходный идейный замысел библейского отрывка в своем собственном повествовании.

В «Слове похвальном» инока Фомы библейские цитаты выполняют две основные функции, служа авторскому стремлению написать литературный портрет князя (это его конечная политическо-агиографическая цель). Первая и наиболее характерная — это смещение семантики священного текста в плоскость светской политической теории, когда ветхозаветные и евангельские образы напрямую отождествляются с фигурой тверского князя Бориса Александровича. Вторая, более традиционная, — использование цитат в качестве авторитетного подтверждения описываемых деяний князя.

Касательно первой — политико-идеологической адаптации библейских текстов — здесь автор проводит прямые параллели между князем и библейскими персонажами, порой целиком переосмысливая цитаты:

— Борис как объект благословения и славы: «Пишет бо в Бытии но рече: “Благословен Бог Симов” (Быт. 9: 26). И аз рку: “Благословен Бог великого князя Бориса Александровича”» [14, с. 82]; «“В память вечную будетъ праведникъ” (Пс. 111: 6). Но, воистинну, реку, в память <…>/ Но понеже строение великого князя Бориса Александровича облиставаетъ <…>» [14, с. 100, 102];

— Борис как новый Давид, пастырь и помазанник: «Приведем к сему и Давыда царя, но еже рече: “Пасый Иизраиля” (Пс. 77: 71, 72) <…> въистинну, пастырь бе великий князь Борис Александровичь <…> пасы и строа новый Иизраиль» [14, с. 102] (отметим, что использование этой цитаты у Фомы перевернуто с ног на голову: слова Библии у тверского инока порой служат не для подтверждения высказанного, как это традиционно исполь-

зуется, а для основания пассажа, ср.: [3, с. 294]); «И о семь же азъ рку сповод в Давыдово <...> “Велиций же князь Борис <...> възлюбил еси правьду <...>. И сего ради помаза тя Бог паче причастник твоих...”» [14, с. 84]; «Но воистинну бо реку: новы есть Давыд великий князь Борис Александровичь, пасы и строя достоание праотець своихъ» [14, с. 102];

— Борис как новый Моисей и устроитель: «И посемь же великий князь Борис Александровичь призва мужи хитры <...> якоже и Моисей новаго Веселеила (Исх. 31: 2)» [14, с. 98] и др.;

— Прямое перенесение божественных обетований на владения князя: «“Распространит Господь Афета, и вселиться села Симова” (Быт. 9: 27). И аз же о сем рку: “Распространил Бог языцы людийстии на земли, и вселишася в села великого князя Бориса Александровича”» [14, с. 82];

— Легитимация власти: «И како сбысться Писание пророком Давыдом, глаголющим: “И иже в отець твоих быша сынове твои” (Пс. 44: 17), и сий бо великий князь Борис Александрович, на отчии престоле Богом утвержаем» [14, с. 72].

Касательно второго — традиционного использования цитат для аргументации — в этих случаях Фома использует Писание как готовый моральный авторитет, подкрепляющий конкретные качества или деяния князя, преимущественно в сфере материального обеспечения и благотворительности:

— Подтверждение щедрости и перераспределения благ: Борис «подмагаше их иже кто чим скуден, но и писано бо есть: “Ваш избыток во онех недостатокъ будет” (2 кор. 8: 14)» [14, с. 116];

— Обоснование правильного отношения к богатству: «кьнязь же великий Борис Александровичь полагая себе на сердци Святое писание и еже рече: “Богатство аще ли спеетъ, то не прилагайте сердца” (Пс. 61: 11)» [14, с. 104, 106];

— Возвеличивание масштабов его благодеяний через евангельскую и ветхозаветную аналогии: «“И аще ли кто напоитъ чашу воды въ имя ученика, и той мъзду прииметь” (Мф. 10: 42, Мк. 9: 41). И князь же великий Борис <...> многы грады и области припиталъ во своей отчине» [14, с. 80]; «Иосифа его нареку <...>. Но той толико пшеницею препитал град Егыпет, и елико си новый нам Иосиф, великий князь Борис Александровичь, но препитал есть многыя области и веси» [14, с. 86].

Примечателен метод Фомы, когда для подтверждения собственной интерпретации евангельской цитаты {«Всяко бо древо от плода познано будетъ» (Мф. 12: 33)} он привлекает дополнительный авторитетный источник — «слово святого Дионисиа Арепагита, но якоже полезно есть всяко здание градское человекомъ» [14, с. 100], — что демонстрирует стремление к созданию комплексного идеологического обоснования. Таким образом, даже традиционное цитирование служит у Фомы той же конечной цели — прославлению князя через призму его практических, в том числе хозяйственных, достижений.

Вместе с тем значительная часть библейских цитат в произведении инока Фомы служит обоснованию тезиса о том, что князь Борис Александрович является источником всеобщей радости. Подобно ранее рассмотренным примерам, эти цитаты подвергаются авторской интерпретации, переносящей их смысл в политический контекст. Для усиления аргументации Фома привлекает и святоотеческие авторитеты, как в примере с цитатой из Иоанна Дамаскина: «Якоже рече Иван Дамаскын: “Идеже несть печали, и ту радость и веселие”» [14, с. 72], что создает дополнительное концептуальное обоснование для идеи «беспечального» княжества.

Библейский материал, посвященный теме радости, можно разделить на несколько групп. Во-первых, это прямое отождествление князя с библейскими фигурами, несущими радость и утешение:

— Борис как новый Иосиф, источник утешения: «И о сем бо рече Иаков целомудрому Иосифу: “Наипаче царскыя славы обьятъ мя лице твое” (Быт. 46: 30). Аз же мня: лице великого князя Бориса Александровича, светящеся <…>. И кождо нас на него зряще и всякого веселиа исполнитися» [14, с. 74];

— Борис как новый Давид, помазанник и утешитель: «“Обретох мужа по сердцу моему и посажю его на престоле моемъ до века” (Пс. 88: 21–30). И аз же сего самодержавнаго государя <…> новаго Давыда нареку <…> обрете его по сердцу <…> не токмо <…> Господь <…> но и вси богоименитии людие» [14, с. 82]. «И азъ о немъ рку: “Въистинну утешитель словом, и виденiемъ, и дааниемъ”» [14, с. 82];

— Борис как новый Моисей, ведущий к радостной жизни: «Или Моисея великого нареку его <…> еже проведе израиля <…> сквозе Черьмное море (Исх. 14: 1–32)? Великий же князь Борис Александровичь новый есть

Моисей <...> но и когожедо насъ преводя от убожества и от скорбнаго житиа въ свое радостное и Богомъ обетованное царство» [14, с. 84].

Во-вторых, это цитаты, акцентирующие всеобщую, неизбежную радость от созерцания князя и его правления:

— «И пакы: “О сем рече Иев, иже око бе слепым и вож хромым” (Иов. 29: 15). В истинну рку: око и вожь. И несть бо такова в человецех, и иже бы видивь лице его, а не възвеселился» [14, с. 74];

— «Добро есть всем нам возопити веровавъшимъ святописцу Давыду: “Сий день, иже сътвори Господь! Възрадуемся и възвеселимься во нь!” (Пс. 117: 24) Но воистинну възрадоватися намъ подобаетъ, слышащи такова государя» [14, с. 80];

— «Но еще же Иаков, брат Божий, учит ны: и иже кто слыша честь государя своего веселиться, тъй съвершенъ есть. Но, воистину, подобаетъ нам веселитися» [14, с. 86];

— «Яже в пророцех слышанная но зде убо делом съвершаеться. И, якоже рече, юноша, и девы, и старци со юнотами (Пс. 148: 13), вси вкупе единодушно и радостно въпиаху <...> “Велий еси, Господи, и чюдна дела твоя” (Откр. 15: 3). И кто възглаголеть силы твоя, Господи, яко даровалъ еси нам <...> князя Бориса Александровичя» [14, с. 74].

И в-третьих, эпитеты и формулы, связывающие память о князе с радостным прославлением:

— «“Память праведнаго с похвалами” (Притч. 10: 7), и рече премудрый Соломон. Но да аще есть убо всехъ праведныхъ память с похвалами, и кто ли не принесет похвалы великому князю Борису Александровичю, и кто ли не прославитъ его» [14, с. 102];

— «Но о сем бо и Павел апостол учит ны, якоже добрыми словесы почитайте государя своего» [14, с. 130].

Для понимания причин такого акцента на радости, инспирированной библейскими образами, необходимо рассмотреть два ключевых образа «Слова» — автора и его героя. Остановимся сначала на образе автора и его мировоззрении. В тексте инок Фома предстает как личность, чьи взгляды на жизнь глубоко укоренены в ценностях материального благополучия и практической пользы. Его восприятие радости и скорби сугубо прагматично. Высшую радость, дарованную Богом, он видит в плодородии земли, орошаемой реками: «Рекы проливающеся и всю землю напаяютъ. И земля

творитъ плоды» [14, с. 86]. Описывая пожар, он прежде всего сокрушается о потере имущества: «виде многы церкви погореша и многы домы с товаром» [14, с. 106]. Главное горе для него — утрата социального и материального статуса: «Преже бо добролепна, и добровидна <...> ныне же уничижиина и нищевидна» [14, с. 116].

Фома не скрывает своей личной заинтересованности в стабильности княжеской власти, которая гарантирует ему благополучие: «Мы же повсегда трапезе его съпричастници быхом и его здравием в велицей тишине пребываем» [14, с. 80], и потому он не может «умолчать» «изрядныя его добродители» [14, с. 80]. Он прямо желает князю долгих лет правления «в тишине», дабы и далее жить «в его государстве тихо и безмятежно» [14, с. 112]. Даже сетование на собственную нерасторопность, когда он не смог оценить масштаб даров, принесенных князю, выражается в терминах материального учета: «Аз же есмь грубый невежа <...> не доидох тамо <...> идеже ми их было число видети <...> не виде числа, но токъмо виде: много» [14, с. 110, 112].

Характерно, что для описания собственного литературного труда Фома последовательно использует материальные и гедонистические метафоры: создание драгоценного венца («понеже бо царский венець кто хощет составити» [14, с. 104]), плетение золотого венка, лепта вдовицы, прибыль от таланта, евангельский бисер, медовые соты [14, с. 88, 102, 104 и др.]. Сам процесс словесного творчества осмысляется им как операция, приносящая выгоду: «Сладце отдаю долг, ни бо нищету приносит, но богатство ми приносит» [14, с. 90].

Исходя из такого авторского мировоззрения образ героя вырисовывается вполне конкретный — как воплощение благоденствия, главной добродетелью которого становится способность обеспечивать материально-телесные потребности подданных. Образ князя Бориса раскрывается прежде всего через эту призму. Князь-кормилец и даритель — это главное и первое: он — источник изобилия: «царьскаа ядь (т. е. князь Борис), и от негоже мнози препитаеми бывают» [14, с. 92]; «Борис не единого напитал, ни дву, ни 10, ни град, но многы грады и области припитал во своей отчине» [14, с. 80]; «всех питает, но и всех дарует» [14, с. 92]. Его щедрость не знает границ: он устраивает пиры для всех сословий, включая недавних врагов [14, с. 74], и дарит «велици дарове» как ближним, так и дальним [14, с. 92].

Вместе с тем он же и князь-строитель и устроитель «радостного» жития: его строительная деятельность — «грады», «церкви», «веси» [14, с. 90] — имеет двойную цель: «себе во утешение» и «собе памети достоин» [14, с. 96, 100], но также «всем человеком во великое прибежище и во упокоение» [14, с. 100]. Результатом становится приток населения и всеобщее благоденствие: земля становится «многонародна» [14, с. 108], а житие — «бес печали» и «тихо и безмятежно» [14, с. 74, 104]. Он же и князь-миротворец, избегающий личного участия в войне: военные действия в изложении Фомы либо ведутся исключительно воеводами без князя, но победа приписывается заслугам князя [14, с. 88]; либо разрешаются миром до начала столкновения [14, с. 110]; либо противники добровольно возвращают захваченное [14, с. 126]. Единственный эпизод личного участия Бориса в осаде Ржева [14, с. 120–124] подается как триумфальное шествие, мгновенно приводящее к капитуляции города и завершающееся многодневным пиром.

Все эти перечисленные аспекты княжеского портрета сливаются в целостный образ князя как источника сияющей, почти физически ощутимой радости. Он — персонифицированная радость и свет: «Сиает бо яко солнце» [14, с. 130]; «светило великое» [14, с. 72]; его лицо светится, как драгоценный камень [14 с. 74]. Само его присутствие нельзя скрыть, ибо он является «яко солнце светящеся посреди всех человек» [14, с. 122]. Его правление — это «радостное» [14, с. 84] и «без печали житие» [14, с. 72], вызывающее всеобщее ликование [14, с. 110]. Даже речь и вид его сладостны: он «всим вкупе сладок и вжелинен» [14, с. 72], его уста «сладъше меду» [14, с. 78], а лице «многорадостное и светловидное» [14, с. 74]. Показательно, что построенную им церковь Вознесения Фома напрямую связывает с исполнением этой самой «радости» в правление Бориса [14, с. 94]. Для Фомы сам этот праздник — праздник «обещания о радости» [14, с. 94] (ср.: «Я пошлю обетование Отца Моего на вас <...>. И, когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо. Они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим с великою радостью» — (Лк. 24: 49–52)). Даже плач в присутствии князя Бориса превращается в радость, как в эпизоде с князем Василием Темным [14, с. 116–118].

Остальные эпитеты в адрес князя («благоверный», «благородный», «славноименитый», «христолюбец» и т. д.) играют роль этикетных формул, обрамляющих главный, уникальный для Фомы образ: образ государя, чья

высшая добродетель заключается в даровании подданным материального изобилия, безопасности и, как следствие, постоянной, почти физиологической радости. Таким образом, библейский текст становится для инока Фомы инструментом для легитимации и сакрализации именно этой, глубоко утилитарной и гедонистической по своей сути, модели идеальной власти.

Основополагающий тезис инока Фомы заключается в демонстрации того, что фигура князя Бориса Александровича во всех контекстах — включая отношения с неприятелем — порождает универсальное и всеобъемлющее чувство — радость. Истоки этой центральной концепции обнаруживаются буквально в первом абзаце произведения, где приведена адаптированная цитата из Книги Притчей Соломоновых: «Елма преподобному и похваляему възвеселяться людие» [14, с. 72] (ср.: «Когда умножаются праведники, веселится народ» — (Притч. 29: 2), синодальный перевод). Фома сознательно изменяет число с множественного на единственное, тем самым персонифицируя обетование и напрямую относя его к своему герою.

Весь панегирический труд Фомы можно рассматривать как развернутую иллюстрацию этого тезиса: он детально показывает, каким образом «веселятся людие» ради Бориса и в чем состоит доставляемая им радость. Согласно прагматичному мировоззрению самого инока, эта радость коренится преимущественно в удовлетворении материальных и телесных потребностей. Примечательна предпринятая Фомой логическая операция: он не только выстраивает прямую зависимость («праведному возвеселятся люди»), но и имплицитно утверждает обратную — если народ ликует при определенном правителе, то это само по себе служит доказательством его праведности.

О методе работы с библейским текстом можно заключить, что Фома, будучи блестящим эрудитом, знающим Священное Писание и владеющим риторическими приемами, демонстрирует умение подобрать авторитетную цитату для обоснования практически любой, даже весьма спорной идеи. Этот схоластико-риторический подход, характерный для древнерусской книжности XV в. (находящий параллели, например, в «Слове о житии Дмитрия Ивановича» [6]), свидетельствует об эволюции отношения к сакральному тексту: от благоговейного трепета раннего периода к утилитарно-полемическому использованию его в целях агиографии, политической полемики и «красного словца».

Литературно-источниковедческий потенциал «Слова» раскрывается в нескольких плоскостях. Во-первых, оно дает яркое представление о личности самого автора, его системе ценностей и картине мира. Во-вторых, оно реконструирует тот идеализированный образ тверского князя, который Фома стремился запечатлеть в сознании современников и потомков. В-третьих, через детали повествования становится возможным ощутить, как реальная деятельность Бориса Александровича преломлялась в сознании его подданных. Как справедливо отмечал Я.С. Лурье, «“Слово” рассчитано на недоверчивого читателя. Автор в полемическом тоне обращается к скептикам “ненаказанным”, подчеркивая, что был “самовидцем” описываемых событий» [5, с. 87]. Сама эта настойчивая, апологетическая интонация Фомы косвенно указывает на существование в современной ему среде определенных сомнений в безупречности княжеской политики и добродетелей.

Итоговое впечатление от произведения остается амбивалентным. С одной стороны, Фома создает внутренне непротиворечивую и мощно аргументированную (в рамках его метода) концепцию праведной власти, основанную на библейском фундаменте. С другой — сам характер использования Писания и тотальная тенденциозность автора в желании «выгородить» князя порождают ощущение нарочитой панегиричности, граничащей с гиперболизацией. В тексте, вопреки общему апологетическому тону, проскальзывают детали, приоткрывающие жесткие, авторитарные аспекты правления Бориса: это и прямое указание на дихотомию «честь» для покорных и «казнь» для непокорных («много бо показуеться самовластно, покоривым бо от него честь, а непокоривым казнь» [14, с. 86]), и аналогии с римским императором Августом, при котором «мъногыя власти престаша», а «гордыя съ власти сверже» [14, с. 88], и постоянные эпитеты, подчеркивающие его «крепкую державную власть» [14, с. 74]. Знаменательна и финальная риторическая осторожность Фомы, где он, словно оправдываясь, апеллирует к апостолу Павлу и просит у читателей любви «к устам, которые глаголюща добро» о князе [14, с. 130], что можно трактовать как попытку заранее снять потенциальные обвинения в лести.

Таким образом, при кажущемся доминировании политико-идеологической задачи главный вектор произведения смещается в этическую плоскость. Фома стремится не просто воспеть могущество князя, а нравственно легитимировать его власть, доказать ее «праведность» через при-

зму всеобщей радости и благоденствия. В свете этого переосмысляется и вопрос о причинах забвения «Слова» даже в Тверской земле. В то время как традиционная историография часто объясняла это давлением со стороны московских властей, опасавшихся сепаратистских настроений, более убедительной выглядит гипотеза о внутреннем неприятии текста самими тверичами. Пафос произведения, в котором безраздельное самовластие и материальное изобилие выдаются за высшую добродетель, мог восприниматься частью современников и потомков не как прославление, а как источник всяческой неправды, противоречащей более традиционным христианско-аскетическим идеалам праведного правления.

Список литературы

Исследования

1 *Воронин Н.Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV веков. М.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. II: XIII–XV столетия. 565 с.

2 *Ильин М.А.* Тверская литература XV века как исторический источник // Труды Историко-архивного института. 1947. Т. III: Кафедра истории СССР. С. 18–68.

3 *Конявская Е.Л.* Очерки по истории тверской литературы XIV–XV вв. М.: Свой круг, 2007. 399 с.

4 *Кучкин В.А.*, *Флоря Б.Н.* Княжеская власть в представлении тверских книжников XIV–XV веков // Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. Сб. ст. М.: РАН, 1995. С. 186–201.

5 *Лурье Я.С.* Роль Твери в создании Русского национального государства // Ученые записки ЛГУ. 1939. № 36. С. 85–109. (Серия исторических наук. Вып. 3)

6 *Первушин М.В.* Сравнительная героика: праведный Авраам и благоверный Дмитрий // Герменевтика древнерусской литературы: Сб. 16–17 / Российская академия наук; Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького; отв. ред. М.В. Первушин. М.: [б. и.], 2014. С. 934–947.

7 *Сперанский М.Н.* Из истории русско-славянских литературных связей. Сб. ст. М.: Учпедгиз, 1960. 235 с.

8 *Шамбинаго С.К.* «Слово похвальное» инока Фомы // История русской литературы: в 10 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1945. Т. 2. Ч. 1: Литература 1220-х – 1580-х гг. / АН СССР. С. 247–250.

9 *Шахматов А.А.* Отзыв об издании Н.П. Лихачева «Инока Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче». СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1909. 23 с.

10 *Halperin Ch.J.* Tverian Political Thought in the Fifteenth Century // Cahiers du monde russe et sovietique. 1977. № 18. P. 267–273.

11 *Klug E.* Das grosfürstentum Tver (1247–1485) // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin, 1985. Bd. 37. S. 229–297.

12 *Philip W.* Ein Anonomus de Tverer Publizistik im 15 Jahrhundert // Festschrift für Dmytro Cyzevskyj zum 60 Geburtstag. Berlin, 1954. S. 230–237.

13 *Vodoff W.* La place du grand-prince de Tver dans les structures politiques russes de la fin du XIVe et du XVe siécle // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin, 1980. Bd. 27. S. 32–62.

Источники

14 Инока Фомы Слово похвальное // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1999. Т. 7: Вторая половина XV века. С. 72–131.

15 *Лихачев Н.П.* Инока Фомы слово похвальное о благоверном князе Борисе Александровиче. СПб.: ОЛДП, 1908. 55 с. (Серия «Памятник древней письменности и искусства». № CLXVIII)

References

1 Voronin, N.N. *Zodchestvo Severo-Vostochnoi Rusi XII–XV vekov* [*The Architecture of Northeastern Russia in the 12th–15th Centuries*], vol. II: XIII–XV stoletiia [13th–15th Centuries]. Moscow, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1962. 565 p. (In Russ.)

2 Il'in, M.A. "Tverskaia literatura XV veka kak istoricheskii istochnik" ["15th-Century Tverian Literature as a Historical Source"]. *Trudy Istoriko-arkhivnogo instituta* [*Proceedings of the Historical-Archival Institute*], vol. III: Kafedra istorii SSSR [Department of History of the USSR], 1947, pp. 18–68. (In Russ.)

3 Koniavskaia, E.L. *Ocherki po istorii tverskoi literatury XIV–XV vv.* [*Essays on the History of Tverian Literature of the 14th–15th Centuries*]. Svoi krug Publ., 2007. 399 p. (In Russ.)

4 Kuchkin, V.A., and B.N. Floria. "Kniazheskaia vlast' v predstavlenii tverskikh knizhnikov XIV–XV vekov" ["Princely Power in the Perception of Tverian Scribes 14th–15th Centuries"]. *Rimsko-Konstantinopol'skoe nasledie na Rusi: ideia vlasti i politicheskaia praktika. Sbornik statei* [*The Romano-Constantinopolitan Legacy in Russia: the Idea of Power and Political Practice. Collection of Articles*]. Moscow, RAS Publ., 1995, pp. 186–201. (In Russ.)

5 Lur'e, Ia.S. "Rol' Tveri v sozdanii Russkogo natsional'nogo gosudarstva" ["The Role of Tver in the Creation of the Russian National State"]. *Uchenye zapiski LGU* [*Scientific Notes of Leningrad University*], issue 3, no. 36, 1939, pp. 85–109. (In Russ.)

6 Pervushin, M.V. "Sravnitel'naia geroika: pravednyi Avraam i blagovernyi Dmitrii" ["Comparative Heroics: The Righteous Abraham and the Pious Prince Dmitry"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 16–17. Ed. by M.V. Pervushin. Moscow, IWL RAS Publ., 2014, pp. 934–947. (In Russ.)

7 Speranskii, M.N. *Iz istorii russko-slavianskikh literaturnykh sviazei* [*From the History of Russian-Slavic Literary Connections*]. Moscow, Uchpedgiz Publ., 1960. 235 p. (In Russ.)

8 Shambinago, S.K. "'Slovo pokhval'noe' inoka Fomy" ["'The Encomium' by the Monk Foma"]. *Istoriia russkoi literatury: v 10 t.* [*The History of Russian Literature: in 10 vols.*], vol. 2, part 1: Literatura 1220-kh – 1580-kh gg. [Literature of the 1220s – 1580s]. Moscow, Leningrad, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1945, pp. 247–250. (In Russ.)

9 Shakhmatov, A.A. *Otzyv ob izdanii N.P. Likhacheva "Inoka Fomy slovo pokhval'noe o blagovernomvelikom kniaze Borise Aleksandroviche"* [*The Review of the Publication by N.P. Likhachev: "The Encomium on the Pious Grand Prince Boris Alexandrovich by the Monk Foma"*]. St. Petersburg, M.A. Aleksandrova Publ., 1909. 23 p. (In Russ.)

10 Halperin, Charles J. "Tverian Political Thought in the Fifteenth Century." *Cahiers du monde russe et sovietique*, no. 18, 1977, pp. 267–273. (In English)

11 Klug, Ekkehard. "Das grosfürstentum Tver (1247–1485)." *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte,* Bd. 37. Berlin, 1985, pp. 229–297. (In German)

12 Philipp, Werner. “Ein Anonomus de Tverer Publizistik im 15 Jahrhundert.” *Festschrift für Dmytro Cyzevskyj zum 60 Geburtstag*. Berlin, 1954, pp. 230–237. (In German)

13 Vodoff, Wladimir. “La place du grand-prince de Tver dans les structures politiques russes de la fin du XIVe et du XVe siécle.” *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte,* Bd. 27. Berlin, 1980, pp. 32–62. (In French)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/IBNOWE
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

ПОЭТИКА ОБЛИЧИТЕЛЬНЫХ ПОСЛАНИЙ МИТРОПОЛИТА ИОНЫ В ВЯТКУ (1450-Е ГГ.)

© 2026 г. М.В. Каплун
Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 10 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 18 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-170-179

Аннотация: В 1450-е гг. митрополит Киевский и всея Руси Иона (1390–1461) направляет в Вятку несколько посланий: послание от 1452 г. № 1 «Вятским воеводам и всем Вятчанам, с убеждением их покориться великому князю, прекратить грабежи и разбои и возвратить полон», послание от 1452 г. № 2 «Вятскому духовенству, с предписанием наставлять мирян в христианских обязанностях» и заключительное послание 1456 г. «Посыльная от митрополита на Вятку боярам и воеводам и ватамонам, и всем купно православным, истинным христианам, пошла с Игнатом с толмачем сякова грамота». Обличительные послания 1450-х гг. митрополита Ионы вятчанам представляют четко выверенные, грамотные и риторически убедительные тексты, адресованные вятскому народу и точно отражающие смену политических реалий указанного периода, связанных с именами великого князя Василия II Темного (1415–1462) и князя Дмитрия Шемяки (1414–1453). Поэтика текстов посланий вятчанам строится на выразительных риторических приемах (обращения, сравнения, призывы), что определяет речевую стратегию, выбранную митрополитом для создания эффекта экспрессивного и авторитетного сообщения.

Ключевые слова: Иона, послание, обличение, риторика, поэтика, красноречие

Информация об авторе: Марианна Викторовна Каплун — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. https://orcid.org/0000-0003-2427-2855

E-mail: midnight.2022@mail.ru

Для цитирования: *Каплун М.В.* Поэтика обличительных посланий митрополита Ионы в Вятку (1450-е гг.) // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 170–179. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-170-179

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

POETICS OF THE ACCUSATORY EPISTLES OF METROPOLITAN JONAH TO VYATKA (1450S)

© 2026. Marianna V. Kaplun
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Received: December 10, 2025
Approved after reviewing: January 18, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: In the 1450s, Metropolitan Jonah of Kiev and All Rus' (1390–1461) sent several messages to Vyatka: message no. 1 of 1452, "To the Vyatka voivodes and all Vyatka residents, urging them to submit to the Grand Duke, stop looting and brigandage, and return the captives," message no. 2 of 1452, "To the Vyatka clergy, instructing them to instruct the laity in Christian duties," and the final message of 1456, "A messenger from the Metropolitan to Vyatka to the boyars, voivodes, and vatamons, and to all Orthodox Christians together, went with Ignat and the interpreter with such a letter." Accusatory messages of the 1450s Metropolitan Jonah's letters to the people of Vyatka present clearly crafted, literate and rhetorically compelling texts, addressed to the people of the region and accurately reflecting the changing political realities of the period associated with the names of Grand Duke Vasily II of Moscow (1415–1462) and Prince Dmitry Shemyaka (1414–1453). The poetics of the letters to the people of Vyatka is based on expressive rhetorical techniques (appeals, comparisons, calls), which determines the speech strategy chosen by the Metropolitan to create the effect of an expressive and authoritative message.

Keywords: Jonah, message, exposure, rhetoric, poetics, eloquence

Information about the author: Marianna V. Kaplun, PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia.
https://orcid.org/0000-0003-2427-2855

E-mail: midnight.2022@mail.ru

For citation: Kaplun, M.V. "Poetics of the Accusatory Epistles of Metropolitan Jonah to Vyatka (1450s)." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 170–179. (In Russ.)
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-170-179

Памятники древнерусского канонического права не только освещали религиозную жизнь средневековой Руси, но и содержали в себе достаточно яркие примеры старорусского красноречия (см.: [4]). Жанровые формы памятников отличались завидным разнообразием: канонические ответы, речи, обличения, похвалы, послания, поучения, грамоты, акты и постановления русских соборов и т. д. [10, с. I–II]. Хронология текстов охватывала период с XI–XII вв. (становления и расцвета красноречия) до XV в. (увядание жанра). Как правило, канонические послания от лица первых духовных лиц Руси имели точного адресата (князя конкретной области или его приближенных) и представляли собой духовные обращения или правовые постановления в соответствии с церковными нуждами. В контексте риторической культуры Древней Руси особый интерес представляют так называемые послания-обличения, содержащие выраженную эмоциональную окраску описываемой проблемы.

Около 1456 г. митрополит Киевский и всея Руси Иона (1390–1461) отправляет в Вятку послание с целью обличения народных пороков («Посыльная от митрополита на Вятку боярам и воеводам и ватамонам, и всем купно православным, истинным христианам, пошла с Игнатом с толмачем сякова грамота») [10, стб. 605–610]. Посланию от 1456 г. без конкретного адресата в титуле предшествовали грамоты и послания Ионы от 1452 г., адресованные определенным лицам в Вятке с изложением конкретных шагов по урегулированию наметившегося политического конфликта: послание № 1 «Вятским воеводам и всем Вятчанам, с убеждением их покориться великому князю, прекратить грабежи и разбои и возвратить полон»; послание № 2 «Вятскому духовенству, с предписанием наставлять мирян в христианских обязанно-

стях» [10, стб. 591–596; 11, с. 392–404]. Дипломатическая подоплека посланий заключалась в призыве вятчан признать власть великого князя Василия II Темного (1415–1462) под угрозой отлучения (анафемы) и низложения князя Дмитрия Шемяки (1414–1453), ставшего неугодным митрополиту из-за набегов вятчан на московские земли, находившиеся под патронатом Ионы, часто именуемого митрополитом Московским[1]. Стоит указать недавно вышедшую статью М.В. Первушина «Имагологические контрасты древнерусской литературы (эволюция образа митрополита Ионы Киевского)», в которой подробно разбирается формирование образа митрополита Ионы в древнерусской литературе, включая летописи, послания, гимнографию (см.: [3, с. 179–200]).

Текст послания 1456 г. в соответствии с требованиями средневековой поэтики состоит из трех частей: зачина (вступления), изложения, заключения. Послание начинается с благословения Ионы «всех всем купно истинным православным христианам, еже в распятого нас ради Господа Иисуса Христа Бога верующим» [10, стб. 605]. Далее следует изложение аргументов против грешной жизни и призывы к ведению жизни праведной с цитатами из Священного Писания[2] («еже слепец слепца ведый, оба в яму впадетася», «аще епископ или пресвитер, нерадяй о причте и о людях, не наказуяй тех с прилежанием благочестью, да отлучится; пребываяй же в лености, да извержется», «таковой себе суд яст и пиет» [10, стб. 608, 609, 610]), пророка Иезекииля («сыне человеч, блюстителя дах тя дому Израилеву, и слыши от меня слово и запрети им: внегда глаголать ми беззаконному “да умреши”, и не повеси ему, то кровь его от твоей руки взыщу; аще ли засвидетельствуеши ему, и не обратится от беззакония своего, тот сам в грехе своем умрет, а ты душу свою избавишь» [10, стб. 607]), афинского мыслителя и христианского святого Дионисия Ареопагита («достоит, рече, быть Господнему священнику чисту, яко свету быть, и тако просвещать, занеже скверна убо сквернит, а чистота убо очищает» [10, стб. 609]). В финале митрополит возвращается к адресатам (вятчанам), чтобы благословить их на путь Боголюбия и человеколюбия как истинных православных христиан, не забывая при этом о жизни земной: «Да есть мое благословение и к Богу незабытная молитва

1 Речь идет о предшествующей посланиям феодальной войне 1440-х гг. за великокняжеский престол между Василием Темным и Дмитрием Шемякой и последовавшими московскими событиями при митрополите Ионе (см.: [2, с. 94–140; 7; 11; 12]).

2 Вопрос о красноречии в Священном Писании наиболее полно представлен у А. Шишкова (см.: [13]).

о телесном вашем здравии, а паче о духовном. А писана на Москве <...>» [10, стб. 610].

Стоит обратить внимание на поменявшуюся риторику митрополита в послании вятчанам 1456 г., ровно через три года после гибели Дмитрия Шемяки в Новгороде, как указывает ряд исследователей, не без участия Василия Темного (см.: [2, с. 141–159; 6; 11])[3]. В отличие от посланий 1452 г., в тексте 1456 г. нет прямых угроз адресатам-нечестивцам. Обращение посланий от 1452 г. не вызывало сомнений в истинном отношении митрополита к ответчикам, обреченным на вечные муки неправедной жизнью: «Не вемы убо, како вас нарещи: зоветесь именем христиане, а живете делающе злое, горше нечестивых, ни по христианству, ни по крестному целованью, ни по божественному писанию православной истинной христианской веры»; «Евангельских и апостольских и отеческих поучений сами не требуете, и живуще небрежливо, и сами идете в погибель и в будущую оную вечную и в бесконечную муку» [10, стб. 591, 594]. В конце посланий Иона прямо указывал на неотвратимость Божией кары «неверным»: «<...> а не послушаете нас, а своему господарю, великому князю, челом не побьете и к нему не исправитесь во всем без хитрости, ино не будет на вас милость Божья и пречистой его Богоматери и всех святых молитвы, и нашего благословения, и ныне и во все бесконечные веки; а та кровь христианская вам отольется: то вам все от себя прийдет»; «А те ваши духовные дети, зовущеся христиане, а поганые дела делающе, тако же, аще ся не покают, а от своих злых прежних дел не престанут, ни господарю своему, великому князю, челом не добьют, а грабежей церковных не отдадут, а полону, христианских душ, бесхитростно не отпустят всех» [10, стб. 594, 596]. Любопытно, что в посланиях 1452 г. возникает образ князя Дмитрия Шемяки, нечестивца-отлучника, названного по имени, и, в противовес, образ великого князя Василия Темного как терпеливого, всепрощающего правителя, подчинение которому способствует обретению жизни вечной и безгрешной, однако в тексте прямо не упоминаемого: «<...> и с отлученным от Божьей церкви с князем Дмитрием с Шемякой, приходили есте многажды на великого князя вотчину, на Устюг, на Вологду, на Галич, а через крестное целование, целовав животворящий крест у князя у Дмитрия у Ивановича у Ряполовского, у Глеба у Семенова

3 По одной из версий, Дмитрий Шемяка был отравлен по приказу Василия Темного в Новгороде (по свидетельству Ермолинской и Львовской летописей) (см.: [2, с. 154; 7]).

трижды крест целовав, у Олександра у Мякинина дважды крест целовав, на великого князя добро, да то крестное целование забыв, да зався изменяюще, и христианство губите, и с теми христианскими губителями и сами собою вотчину его воюете беспрестанно, христианство губите убийством и полоном и граблением, и церкви Божьей разоряете и грабите все церковные священные приходы, кузнь, и книги, и колокола, и все творите злые и богомерзкие дела, якоже поганые»; «Но как Бог своим милосердием положил на сердце великому господарю, великому князю, вас еще жаловал, а и нашего смирения послушал, как есмь его богомолец о вас молил его, с многими слезами, и с мольбой, и с благословением, по своему святительскому долгу: и великий господарь, великий князь, и до сих мест вам терпел, вас не казнил, ожидая от вас вашего челобитья и покаяния, от злого вашего дела престатья; ино от вас так и нет управления» [10, стб. 591–592, 593].

Однако с «устранением» главной причины конфликта драматический пафос вятских посланий снижается, эмоциональная выразительность остается на уровне церковных наставлений, а приведенные факты неправедной жизни вятчан уже не кажутся такими безнадежными, в основном дело сводится к супружескому сожительству без венчания, пьянству и малограмотности священников, не способных уследить за паствой: «Многие деи христиане с женами незаконно в невенчании живут, а иные деи венчаются, но незаконно, четвертым и пятым совокуплением, а иные шестым и седьмым, один и до десятого; а духовные их отцы, игумены и попы, божественных писаний неискусны суще, божественных и священных правил неведуще, теми богомерзкими незаконными браками их совокупляют»; «Того ради убо молю вас, Господние священники, обозреть себя всяко и содрогнутись, яко от сна воспрянуться и от бесчинного пьянства себя воздержать вам, еже есть не на здравие души и телу» [10, стб. 605, 609]. Если в посланиях Ионы от 1452 г. преобладает осуждающий пафос и призыв к покаянию, что в целом характерно для обличительного жанра, то в послании 1456 г. обличительная составляющая все еще выражена, но, скорее, представляет собой небольшое назидание с заботой о пастве, следуя за тезисом «обличать необходимо с кротостью и любовью к человеку» [9]. Достаточно сравнить обращения митрополита в посланиях. В документе 1452 г. Иона обращается напрямую к адресатам без вступительного слова-похвалы: «От Ионы, митрополита киевского и всея Руси, на Вятку и во всю вятскую землю, вое-

водам земским Якову Пугвину и Оникею и Юрью Алексеевым Мышкина, и всем ватаманам, и подвойским, и боярам, и купцам, и житьим людям, и всему нарицающемуся именем христианству тамошней земли»; «От Ионы, митрополита киевского и всея Руси, на Вятку и во все вятские города и в волости, и в погосты, и в села, и во все вятские места, игуменам, и попам, и дьяконам, и черноризцам, и всему нарицающемуся тамошнему священству» [10, стб. 591, 594]. Послание 1456 г., как было сказано выше, начинается с благословения вятчан митрополитом: «Благословение Ионы, митрополита киевского и всея Руси, о Святом Духе сыновом нашего смирения, боярам и воеводам и ватамонам и всем купно истинным православным христианам, еже в распятого нас ради Господа Иисуса Христа Бога верующим» [10, стб. 605]. И далее Иона именует адресатов «сынове», «чада моя», в отличие от предыдущих посланий с более грубо окрашенными эпитетами, выбранными митрополитом для аудитории (например, «поганые»). Сам «обличитель» Иона в Послании 1456 г. предстает не «карающей дланью», как в посланиях 1452 г., а горько оплакивающим свою непутевую паству старцем: «И того ради, сынове, воспоминаю вам и пишу с горьким рыданием, избавляя свою единородную бессмертную душу от осуждения от Бога [и] неизмолимых мук; а не воспомянуть ми убо о сих вашей любви, — и Творец мой Христос Владыка от моей руки того взыщет» [10, стб. 607].

Стоит отметить, что предшествующий XIV в. характеризовался на Руси определенным кризисом жанров ораторской прозы, выдвинув на первый план церковное красноречие [5, с. 129–130]. В XV в. ситуация немного улучшилась с развитием риторического стиля в литературе, но влияние церковной доктрины оставалось достаточно сильным. На первый план в литературе выходят похвальные слова и послания, сочетающие риторические приемы различных жанров («Слово о житии Дмитрия Ивановича Донского», «Похвальное слово инока Фомы», «Слово похвальное Пахомия Серба» и т. д.) [8, с. 135–209]. Можно сделать предположение, что к середине XV в. такой жанр, как обличение, практически не выходил за рамки церковной дидактики и частично включался в другие жанровые разновидности. В 1451 г. Иона отправляет «Послание к верейскому князю Михаилу Андреевичу с жалобой на Вышегородских соборных попов и горожан, об обиде митрополичьего десятинника» [10, стб. 573–576]. Текст послания хотя и содержит некую «жалобу» и «обиду», но преисполнен благоговения перед «благородным» князем Михаилом Андре-

евичем, способным разрешить наметившийся конфликт в пользу Ионы, что говорит о дипломатической подоплеке послания вне обличительного пафоса. Позже этот стиль отчасти найдет отражение в послании 1456 г. Тексты вятских посланий 1452 и 1456 г., по сути, содержат достаточно распространенные для средневекового книжника риторические клише, берущие свое начало с жанра дидактического красноречия с обличительными нотами [1, с. 185][4].

В послании 1456 г. Иона пытается создать образ доверительного оратора, а не грозного порицателя, как в посланиях 1452 г., для нужного воздействия на читателя сообщения: с одной стороны, указывая адресату на ошибки, с другой — готового в любой момент (при соблюдении условий, представленных в послании) прийти нерадивой пастве на помощь. В послании речевая стратегия оратора-митрополита основывается на риторических методах убеждения (см.: [1; 6]). Обращение к власти оратора (этос) бесспорно базируется на авторитете самого митрополита киевского и всея Руси Ионы и великого князя Василия II, которому обязаны подчиниться вятчане, что подчеркивается в тексте. Воззвание к эмоциям аудитории (пафос) обеспечивается за счет подчеркнутой изобразительности, убедительности и выразительности речи митрополита, которая достигается за счет доверительных, ласковых обращений-благословений («И благословляю вас», «И слышите, чада мои», «Того ради убо молю вас», «И сего ради, чада мои», «И имите ли, сынове» [10, стб. 607–610]), приема антитезы (противопоставление «губители душ человеческих — пастухи», «беззаконники — истинные и православные христиане»), сравнений («яко трава сущи прикоснуться огню» [10, стб. 609]), риторических вопросов («Господни священники, также вмале глаголю: весте ли, в каковой убо сан достигли есте, и како поручено есть вам с опасением блюсти Христово стадо, егоже искупи честной своей кровью?» [10, стб. 608]), призыва к действию с непременным благословением («И благословляю вас, о Святом Духе сынове мои, бояре и воеводы и ватамоны, и все православные христиане той земли, чтобы осте с моим десятильником о том великое смотрение имели и за лихого супротивника Божьему закону и нашему великому православию тому наше-

4 В качестве примера других архипасторских посланий XV в. в дидактическом риторическом ключе можно привести послания митрополита Филиппа новгородцам: послание новгородскому митрополиту Ионе 1467 г. о неприкосновенности церковных и монастырских имуществ; грамоту новгородцам с убеждением покориться великому князю и не изменять православию чрез союз с латинами 1471 г. и т. д. (см.: [10, стб. 713–722, 721–732]).

му десятильнику не стояли» [10, стб. 607]). Логическую привлекательность текста (логос) для читателей создают факты неправедной жизни священнослужителей и паствы, выступающие в поддержку утверждений митрополита, с которых начинается послание.

Обличительные послания 1450-х гг. митрополита Ионы вятчанам представляют собой четко выверенные, грамотные и риторически убедительные тексты, адресованные вятскому народу и точно отражающие смену политических реалий указанного периода, связанных с именами великого князя Василия II Темного и князя Дмитрия Шемяки. Поэтика послания 1456 г., с одной стороны, выгодно отличается по стилю и обращению от более суровых и злободневных посланий Ионы вятчанам от 1452 г.; с другой — вполне укладывается в поэтику жанра «умеренного» обличения в контексте существующих форм дидактического красноречия XV в. Отметим, что последнее послание вятчанам было написано за пять лет до кончины митрополита, и нельзя не обратить внимание на смягчившийся тон эпистолярных трудов престарелого иерарха. Достаточно вспомнить благословляющие и миролюбивые грамоты и послания митрополита от 1455 г., посвященные разным вопросам (Послание митрополита Ионы в Боголюбов монастырь о послушании братии игумену и соблюдении иноческих обетов [10, стб. 601–604]; Грамота митрополита Ионы киевскому наместнику своему старцу Давиду о сдаче церковного и домового имущества новому наместнику Акакию [10, стб. 603–604]). Поэтика текстов посланий вятчанам строится на выразительных риторических приемах, что определяет речевую стратегию, выбранную митрополитом для создания эффекта экспрессивного и авторитетного сообщения.

Список литературы

Исследования

1 Древнерусская литература XI–XVII вв.: учебное пособие / под ред. В.И. Коровина. М.: ВЛАДОС, 2003. 448 с.

2 *Зимин А.А.* Витязь на распутье: Феодальная война в России XV в. М.: Мысль, 1991. 286 с.

3 *Первушин М.В.* Имагологические контрасты древнерусской литературы (эволюция образа митрополита Ионы Киевского) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 23 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2024. С. 179–200.https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2024-23-179-200

4 *Савицкий С.Г.* Отражение религиозной жизни Древней Руси в памятниках канонического права: дис. ... канд. философских наук. СПб., 2017. 174 с.

5 *Юрина Н.Г.* История древнерусской литературы. Учебное пособие. 3-е изд., стереотипное. М.: ФЛИНТА, 2020. 280 с.

Источники

6 *Аристотель*. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. 190 с.

7 *Зонтиков Н.А., Флоря Б.Н.* Дмитрий Георгиевич // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. Т. XV: Димитрий — Дончева-Панайтова. С. 438–442 . URL: https://www.pravenc.ru/text/178606.html (дата обращения: 12.12.2025).

8 Красноречие Древней Руси XI–XVII вв. / сост. Т.В. Черторицкая. М.: Сов. Россия, 1987. 448 с. (Серия «Сокровища древнерусской литературы»)

9 Обличение // Азбука веры. Энциклопедия. URL: https://azbuka.ru/oblichenie (дата обращения: 10.12.2025).

10 Памятники древнерусского канонического права / [ред. А.С. Павлов]. 2-е изд. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1908. Ч. 1: Памятники XI–XV в. 1466 с. и стб. разд. паг. (Серия «Русская историческая библиотека, изданная Императорской Археографической комиссией». Т. 6)

11 *Тарасов А.Е., Маханько М.А.* Иона // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2011. Т. XXV: Иоанна деяния — Иосиф Шумлянский. С. 392–404. URL: https://www.pravenc.ru/text/578250.html (дата обращения: 12.12.2025).

12 *Флоря Б.Н.* Василий II Васильевич // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2004. Т. VII: Варшавская епархия — Веротерпимость. С. 110–115. URL: https://www.pravenc.ru/text/150785.html (дата обращения: 12.12.2025).

13 *Шишков Ал.* Рассуждение о красноречии священного писания и о том, в чем состоит богатство, обилие, красота и сила российского языка. СПб.: [б. и.], 1825. 97 с.

References

1 Korovin, V.I., editor. *Drevnerusskaia literatura XI–XVII vv.: uchebnoe posobie* [*Old Russian Literature of the 11th–17th Centuries: a Textbook*]. Moscow, VLADOS Publ., 2003. 448 p. (In Russ.)

2 Zimin, A.A. *Vitiaz' na rasput'e: Feodal'naia voina v Rossii XV v.* [*Knight at the Crossroads: Feudal Warfare in 15th-Century Russia*]. Moscow, Mysl' Publ., 1991. 286 p. (In Russ.)

3 Pervushin, M.V. "Imagologicheskie kontrasty drevnerusskoi literatury (evoliutsiia obraza mitropolita Iony Kievskogo)" ["Imagological Contrasts of Old Russian Literature (Evolution of the Image of Metropolitan Jonah of Kyiv)"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 23. Ed. by O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2024, pp. 179–200. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2024-23-179-200 (In Russ.)

4 Savitskii, S.G. *Otrazhenie religioznoi zhizni Drevnei Rusi v pamiatnikakh kanonicheskogo prava* [*Reflection of the Religious Life of Old Russia in Monuments of Canon Law: PhD in Philosophy*]. St. Petersburg, 2017. 174 p. (In Russ.)

5 Iurina, N.G. *Istoriia drevnerusskoi literatury. Uchebnoe posobie.* [*History of Old Russian Literature. Textbook*]. 3rd ed., st. Moscow, FLINTA Publ., 2020. 280 p. (In Russ.)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/IHVTOX
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

ПРИЕМЫ СУГГЕСТИИ В ДРЕВНЕРУССКИХ СЛОВАХ ПРОТИВ УВЕСЕЛЕНИЙ

© 2026 г. О.А. Туфанова
Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 15 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 17 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-180-205

Аннотация: Изучение приемов суггестии в древнерусской литературе позволяет глубже понять механизмы воздействия на сознание и поведение человека в средневековой культуре. Особого внимания заслуживает в этом аспекте корпус как переводных, так и оригинальных памятников дидактического красноречия, направленных против увеселений (игр, песен, плясок, зрелищ и т. п.). В статье на основе анализа «Слова Иоанна Златоустаго о христианстве», «Слова святаго Иоанна Златоустаго о играхъ и о плясании», «Слова святаго Нифонта о русалияхъ», входящих в состав древнерусского четьего сборника устойчивого состава «Измарагд», а также «Слова истолкована мудростью от святых апостол и пророк и отец о твари и о днии рекомом неделя...» из Паисиевского сборника XIV в., «Поучения к детям душевным», Послания игумена Памфила показывается, что средневековые проповедники, пропагандируя запрет на смех и увеселения, использовали различные речевые тактики обвинения и осуждения: эксплицитное предъявление вины, предъявление вины через демонстрацию последствий деликтов, эксплицитное выражение неодобрения и др. Основные суггестивные стратегии реализуются в данных текстах благодаря использованию антитезы, повторов, негативно окрашенных эпитетов, приема перечисления, параллелизма. Большую роль играют бытовые примеры как аргументы убеждения и внушения. Вместе с тем введение прямых речей, прием удвоения и/или умножения антитез, пример в примере могут рассматриваться как оригинальные способы воздействия на адресата. В целом в проанализированных словах против увеселений наблюдаются типичные для древнерусского красноречия интерпретации различного рода увеселений как бесовских дел, а выявленные способы воздействия на адресата и приемы побуждения изменить стратегию поведения в мирской жизни расширяют представления о риторических практиках в древнерусской книжности.

Ключевые слова: дидактическое красноречие, слова против увеселений, «Измарагд», суггестия, приемы воздействия на адресата, речевые тактики обвинения и осуждения, антитеза, повтор, прямая речь, параллелизм, запрет на смех

Информация об авторе: Ольга Александровна Туфанова — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия. https://orcid.org/0000-0002-2254-7969
E-mail: tufoa@mail.ru

Для цитирования: *Туфанова О.А.* Приемы суггестии в древнерусских словах против увеселений // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 180–205. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-180-205

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

TECHNIQUES OF SUGGESTION IN OLD RUSSIAN WORDS AGAINST ENTERTAINMENT

© 2026. Olga A. Tufanova
A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Received: December 15, 2025
Approved after reviewing: January 17, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The article examines the study of suggestion techniques in Old Russian literature allows for a deeper understanding of the mechanisms of influence on human consciousness and behavior in medieval culture. In this aspect, the corpus of both translated and original monuments of didactic eloquence directed against entertainment (games, songs, dances, spectacles, etc.) deserves special attention. In the article, based on the analysis of "The Words of John Chrysostom about Christianity," "The Words of St. John Chrysostom on Games and Dancing," "The Words of St. Niphon on the Russians," which are part of the old Russian four-part collection of the stable composition *Izmaragd*, as well as "Words interpreted by wisdom from the holy apostles and prophets and the father about creation and about the day of the week..." from the 14th-century Paisiev collection, "Teachings to Spiritual Children," the Epistle of Abbot Pamphilus, it is shown that medieval preachers, propagandizing the prohibition of laughter and entertainment, used various speech tactics of accusation and condemnation: explicit presentation of guilt, presentation of guilt through demonstration of the consequences of torts, explicit expression of disapproval, etc. The main suggestive strategies are implemented in the texts through the use of antitheses, repetitions, negative epithets, enumeration techniques, and parallelism. Everyday examples play an important role as arguments of persuasion and suggestion. At the same time, the introduction of direct speeches, the technique of doubling and/or multiplying antitheses, and the example in the example can be considered as original ways of influencing the addressee. In general, the analyzed words against entertainment show typical interpretations of Old Russian eloquence of various kinds of entertainment as demonic deeds, and the revealed ways of influencing the addressee and methods of inducing them to change their behavior strategy in worldly life expand their understanding of the rhetorical practices of Old Russian literature.

Keywords: didactic eloquence, words against entertainment, *Izmaragd*, suggestion, methods of influencing the addressee, speech tactics of accusation and condemnation, antithesis, repetition, direct speech, parallelism, prohibition of laughter

Information about the author: Olga A. Tufanova, DSc in Philology, Director of Research, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bld. 1, 121069 Moscow, Russia.
https://orcid.org/0000-0002-2254-7969
E-mail: tufoa@mail.ru

For citation: Tufanova, O.A. "Techniques of Suggestion in Old Russian Words Against Entertainment." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 180–205. (In Russ.)
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-180-205

«Горе вам, смеющиеся, яко возрыдаете» (Лк. 6: 25)

Словесная борьба духовных лиц с пристрастием народа к веселью, обрядовым играм, устроению пиров с участием скоморохов (подробнее см.: [20, с. 14–16]) довольно рано нашла отражение в древнерусской литературе. Достаточно вспомнить хрестоматийно известное Поучение о казнях божиих в составе Повести временных лет, где летописец среди прочего пишет о том, что дьявол «льстит» и отвлекает от Бога «трубами и скоморохы гусльми и русальи видим бо игрища оутолочена и людии много множьство [на них] яко упихати начнутъ другъ друга позоры дѣюще от бѣса замышленаго дѣла а церкви стоятъ егда же бываетъ годъ молитвы мало ихъ обрѣтается в церкви» [31, стб. 170]. В этом сравнительно раннем свидетельстве словесной борьбы, включенном в состав отнюдь не дидактического богословского памятника, проявился «дух нетерпимости к музыкальным и иным “скаредным”, “бесовским”, “богомерзким” <…> увеселениям, душою которых были скоморохи» [20, с. 13], но не только: мы видим, как сталкиваются две разные культурные традиции, как зеркально меняются норма и отклонение, насколько сложная задача стояла перед древнерусскими проповедниками — убедить паству услышать «духовная оучения» [23, л. 14 об.], отказаться от традиционных удовольствий и принять иную точку зрения на всякого рода увеселения.

Русские иерархи, декларируя на протяжении нескольких веков запрет на смех и всякого рода развлечения, руководствовались в своем стремлении постановлением Номоканона, 42 и 43 апостольскими правилами, 9, 24, 50, 61 и 62 правилами Трулльского, шестого вселенского собора, 53 и 54 правилами Лаодикийского собора, 15 правилом Карфагенского собора,

воспрещавшими участие в увеселениях как лицам священнического сана и их детям, так и мирянам[1]; активно использовали практику наложения епитимьи. Так, например, за посещение игрищ, «конского ристания» либо надевание масок в праздники или святые вечера полагалось следующее наказание: «<...> 7 лѣтъ да запретится, поклоновъ 100 на днь и 200 млтвъ» (цит. по: [26, с. 318]). Среди исповедных вопросов, зафиксированных в епитимейниках, были не только относящиеся к «русскому язычеству в чистом виде и его пережиткам» [18, с. 177], но и связанные с установлением самого факта принятия участия в увеселениях: «Или плясалъ еси на пироу <...>. Или на позоры ходил еси <...>» [24, с. 154] и др.

Борясь с пристрастием народа к развлечениям, иерархи могли для решения проблемы обратиться к представителям гражданской власти, тем более что Стоглав (глава 41, вопрос 16) предписывал: «К венчанию ко святым церквам скоморохом и глумцом пред свадбою не ходити, и о том священником таким запрещати с великим запрещением, чтобы таковое безчиние никогдаже не именовалося» [34]. Помимо этого, Стоглав запрещал участие скоморохов в поминальных обрядах: «<...> а скоморохом и гудцом и всяким глумцом запрещали и возбраняли, чтобы в те времена, коли родителей поминают, православных хрестьян не смущали и не прельщали теми бесовскими своими играми» (глава 41, вопрос 23) [34]; языческое празднование дня Ивана Купалы, навечерий Рождества Христова и Крещения: «По царской заповеди всем святителем коемуждо во своем пределе по всем градом и по селом разослати к попом свои грамоты с поучением и с великим запрещением, чтобы однолично о Иване дни и в навечерии Рождества Христова и крещении Христова мужи и жены и девицы на нощное плещевание и на безчинный говор и на бесовские песни и на плясание и на скакание и на многая богомерзкая дела не сходились, и таковых бы древних бесований еллинских не творили и в конец престали, занеже святыми отцы те все еллинские прелести по священным правилом отречены быша, и православным хрестьяном не подобает таковая творити» (глава 41, вопрос 24) [34]; и др.

Крайне редко, но всё же применяли русские иерархи и физическую расправу. Так, одной из распространенных практик борьбы со скоморохами было уничтожение их музыкальных инструментов. Свидетельства об

1 Подробнее об этом см.: [5, с. 563–564]. Детальный обстоятельный обзор правил и памятей, запрещающих игры и увеселения, см.: [26, с. 316–327].

этом сохранили Житие протопопа Аввакума и Житие Иоанна Неронова. В частности, в последнем в соответствующем фрагменте встречаются топосные для литературы, отразившей борьбу духовенства с тягой народа к увеселениям, мотив дьявольского научения скоморохов, уподобление их сатанинским, бесовским слугам и оценка их искусства как «злого обычая», описывается яростное сокрушение «орудий игр бесовских»: «Бе же в граде том научением диавольским множество скомрахов, иже хождаху по стогнам града с бубны и с домрами и с медведьми. Иоанн же непрестанно запрещаше им, да останутся таковаго злаго обычая и смехотворных игралищ, яже не суть угодна Богу, и сокрушаше их бубны и домры. <…> Того ради Иоанн в вечер позден и в полуночи (накануне Рождества Христова и Богоявления. — *О.Т.*) хождаше по стогнам града, и сражахуся с бесовскими слугами, и повеляваше учеником своим орудия игр бесовских разбивати и сокрушати <…>» [33, с. 20].

В XVII столетии духовные лица, ратуя за чистоту нравов и благочестие среди народа, активно писали челобитные с жалобами, просьбами, а иногда и требованиями жестко наказать народ за любовь к увеселениям (см. подробнее: [1, с. 58–91; 11, с. 34–36]). Нередко ответом на челобитные становились вполне конкретные указы и действия властей [17, с. 129–131]. Так, Адам Олеарий, секретарь голштинского посольства в Московию и Персию, упоминает суровый запрет патриарха на «инструментальную музыку» — он «велел разбить все инструменты кабацких музыкантов», а затем и вовсе «запретил русским вообще инструментальную музыку, велел забрать инструменты в домах, и однажды пять телег, полных ими, были отправлены за Москву-реку и там сожжены» [29, с. 325].

Не менее суровы были и царские грамоты как реакция на наблюдаемое «падение» нравов в народе, в них не только предписывалось изымать, ломать и сжигать музыкальные инструменты, но и самих творцов «богомерзского дела» бить батогами, а особо упорствующих ссылать в дальние города: «А гдѣ объявятся домры, и сурны, и гудки, и гусли, и хари, и всякие гуденные бѣсовские сосуды, и тыбъ тѣ бѣсовские велѣлъ вынимать и, изломавъ тѣ бѣсовские игры, велѣлъ жечь. А которые люди отъ того ото всего богомерскаго дѣла не отстанутъ и учнутъ впредь такова богомерзкаго дѣла держатся, и по нашему указу тѣмъ людемъ велѣно дѣлать наказанье: гдѣ такое безчиние объявится, или кто на кого такое безчиние скажутъ, и выбъ

тѣхъ велѣли бить батоги; а которые люди отъ такова безчинья не отстанутъ, а вымутъ такие богомерские игры в другие, и выбъ тѣхъ ослушниковъ велѣли бить батоги; а которые люди отъ того не отстанутъ, а объявятся въ такой винѣ въ третье и въ четвертые, и тѣхъ, по нашему указу, велѣно ссылать въ Украйные городы за опалу» [28, с. 298]. Опасное это было дело — творить смех и веселие на Руси!

«Фанатизм серьезности», или императив «Блюдитеся»

Главным средством борьбы духовенства со смехом и разного рода увеселениями в мирской жизни было слово. Почти каждый средневековый памятник дидактического красноречия, по форме представляя собой монолог, в действительности был ориентирован на адресата и являлся «частью глобального диалога», даже если монологическое высказывание не получало «непосредственного сиюминутного ответа в самом широком смысле: вербальной или невербальной реакции» [3, с. 198]. Эта особенность учительного красноречия (прежде всего слов и поучений, направленных против тех или иных пороков мирской жизни) связана в первую очередь с тем, что художественная специфика древнерусских слов против увеселений во многом была обусловлена антиномией различия культурных кодов проповедника и паствы. В средневековых оригинальных и переводных дидактических памятниках зачастую находит отражение имевшаяся в обществе конфликтная ситуация, вызванная «противостоящими ценностями, нормами, интересами и потребностями» [6, с. 94], передается столкновение интерпретаций, в котором императивно проявляется только одна из точек зрения, другая же заведомо находится в слабой позиции, поскольку излагает ее оппонент. Вследствие этого в словах против увеселений наблюдаются такие приемы суггестии[2], которые по своей внутренней сути представляют собой рече-поведенческую тактику[3] обвинения и осуждения. При этом

2 А.В. Каравашкин писал о том, что «послания легко приспосабливаются к тому предмету речи или объекту изображения, которые оказываются в центре внимания автора. И это связано с тем, что изменчивость ситуаций порождает смену стратегий, а с последними менялись и способы воздействия на адресата, приемы побуждения его к тому или иному действию» [9, с. 275]. В равной степени это утверждение может быть распространено и на памятники дидактического красноречия.

3 Под рече-поведенческой тактикой вслед за Е.М. Верещагиным и В.Г. Костомаровым понимается «однородная по интенции и реализации линия поведения коммуниканта-1, входящая в его усилия ради достижения стратегического перлокутивного эффекта» [2, с. 525].

типичные интерпретации различного рода увеселений, воспроизводимые проповедниками (или редакторами) на уровне литературного обычая (см. подробнее: [8, с. 36–66]), соседствуют в них с оригинальными способами убеждения.

Так, в «Измарагде» начала XVII в. (ОР РГБ. Ф. 304.I. Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой лавры. № 202) содержится несколько слов против увеселений, в каждом из которых при помощи разных приемов декларируется одна и та же смысловая модель-топ (см.: [15, с. 130–132]), или модель-топос, — трактовка развлечений (песен, плясок, игрищ и т. п.) как «бесовского дела», а скоморохов[4], «игрецов», основных творцов веселья — как дьявольских/сатанинских угодников. Эта доминантная смысловая модель-топ ярко и четко сформулирована и в дошедшей до нас пословице: «Бог создал попа, а черт — скомороха», отражающей и один из наиболее часто используемых проповедниками приемов — антитезу, которая может применяться или как самостоятельный художественный прием, или вкупе с иными изобразительно-выразительными средствами и речевыми суггестивными тактиками. Например, «Слово святаго Иоанна Златоустаго о играхъ и о плясании» открывается чередой противопоставлений: земное противопоставляется духовному (небесному), возвышенное желание Христа — злому человеческому «смышлению», ангелы — зверям в людском обличии:

> Земная вся злая смышления отвергше приидите и ouслышимъ духовная оучения и размыслите како зло творим Христос бо насъ созда и хотѣ равны ангеломъ сотворити но мы сами прелагаемся во звѣри <…> [23, л. 14 об.].

Жесткость череды противопоставлений смягчается в этом фрагменте за счет употребления глаголов в форме первого лица и местоимения «мы» («…насъ… мы…»), основное предназначение которых, думается, было в создании раппорта, т. е. такой основы коммуникации, при которой возникают «доверительные отношения с другим человеком», позволяющие «поощрять его сотрудничать с нами, сочувствовать нам, сопереживать и делиться своими мыслями» [21, с. 21]. Без установления раппорта невозможно «рас-

4 Обзор точек зрения на происхождение слова «скоморох» см.: [7, с. 25–27, 46].

считывать на то, что вас услышат» [21, с. 22]. «Какими бы хорошими ни были ваши идеи, — справедливо писал шведский психолог, специалист по невербальной коммуникации Х. Фексеус, — они не пригодятся, если вы не умеете убеждать людей» [21, с. 27]. Использование глаголов в форме первого лица и местоимения «мы», демонстрирующих в данном случае единение проповедника с паствой, снимает подсознательный барьер и возможную агрессию, как и неприятие идей, со стороны адресата, поскольку транслирует важную для успешной коммуникации установку: я такой же, как вы, и ничто человеческое мне не чуждо. На бессознательном уровне это является «сигналом», что вы «говорите на одном языке», что «больше не надо "фильтровать" информацию, поступающую от вас», т. е. «риск недопонимания близится к нулю» [21, с. 23]. Закрепляя эффект выстраиваемого раппорта, проповедник последовательно перечисляет «злые» земные деяния людей, которые в русской православной традиции воспринимаются и оцениваются как отклонение от того, что признается нравственной нормой:

> <...> еже бо безчинно жити и работати мамонѣ неправедному рекше многа имѣния собирати то звѣрино есть безстыдство а еже величатися и иного оукоряти и обадити и красти и лгати то ни человеческо ни звѣрско но бѣсовско дѣло и хотѣние тем бо насъ соблажняютъ дабы имъ не единымъ мучимым быти <...> [23, л. 14 об. – 15].

Обратим внимание: об играх и плясках, основной теме текста, по-прежнему ни слова еще не сказано. Но исподволь вводится еще одна антитеза «Христос – бесы» и совсем уже акварельное противопоставление рая (не называемого в тексте) и ада (также не называемого, но имеющего устойчивую ассоциацию с мучениями в православной традиции). И снова проповедник, завершая этот фрагмент, использует местоимение «мы» («насъ соблажняютъ»), возвращающее к началу Слова, к мысли о том, что человека создал Христос и желал сделать его равным ангелам, но бесы, не желая в одиночестве испытывать адские мучения («дабы имъ не единымъ мучимым быти» [23, л. 15]), соблазняют Божье творение:

> <...> ового поваживаютъ на клевету и иного на зависть а иного на блудъ ласкаютъ и другаго на ярость оучатъ а иного на гнѣвъ а другаго скупо-

> стию омрачают и на грабление и на разбои а иного на пьяньство оустремляют иного же на кощуны и на пѣсни сатанинъския и на плескание и на гудение и на плясание <...> [23, л. 15].

Песни, пляски, игра на музыкальных инструментах ставятся в один ряд с иными, традиционно осуждаемыми в обществе пороками, такими как служение мамоне и скупость, гордыня (величание) и зависть, ложь и клевета, ярость и гнев, блуд, кражи и разбои. Ответственность за порочное поведение возлагается в первую очередь на бесов, которые «соблажняютъ <...> поваживаютъ <...> ласкаютъ <...> оучатъ <...> омрачают <...>» [23, л. 15], в том числе и «оустремляют» людей на всякого рода увеселения. Через прием перечисления реализуется скрытая тактика обвинения — предъявление некоторого ряда деликтов (см.: [4, с. 148]), обличение путем перечисления ряда деликтов и/или доказательств (см.: [2, с. 541]). Суть этой тактики состоит в том, чтобы показать, что «все поведение адресата является порочным» [4, с. 148], но открытого обвинения паствы в «бесовских делах», которое неизбежно вызвало бы негативное отношение к сказанному, неприятие позиции проповедника, нет. Виновен не человек — бесы, которые «оучатъ всѣхъ же» [23, л. 15]. Так постепенно в сознание паствы внедряется мысль о том, что «играние проклятѣе есть много вертимое плясание то бо отлучаетъ человеки от бога и во дно адово ведет <...>» [23, л. 15]. Эта мысль реализуется в памятнике благодаря использованию еще одной тактики — предъявления вины через демонстрацию последствий деликта (см.: [2, с. 541; 4, с. 150]) — и поддерживается в финале другой открытой тактикой — предъявлением вины через указание на правильное действие как альтернативу неправильному (см.: [4, с. 150]) и внушение страха будущего возмездия:

> <...> того ради братие и сестры блюдитеся и не любите бѣсовских игръ беззаконныхъ паче же плясания оудаляитеся да не злѣ в муку вѣчную осуждени будете <...> [23, л. 15 об.].

Если в «Слове святаго Иоанна Златоустаго о играхъ и о плясании» наблюдается использование сравнительно «мягких» способов внушения через установление раппорта, отчасти завуалированные тактики обвинения, перекладывание ответственности за порочные деяния на бесов, то в

«Слове Иоанна Златоустаго о христианстве» проповедник уже первой фразой противопоставляет себя пастве, выступая одновременно и в роли учителя, и в роли обвинителя «поганой» склонности к различным увеселениям. «Послушаите извѣстно...» [23, л. 88] — так ультимативно начинается этот текст. И далее, как и в «Слове... о играхъ и о плясании», ритор применяет «самый действенный способ создания идей, соответствующий природе человеческого мышления» [15, с. 228], — прием антитезы, но об акварельности противопоставлений в «Слове... о христианстве» говорить не приходится. Здесь в основном используются «жесткие» противопоставления, открыто и бескомпромиссно сталкивающие явления противоположные и «крайние», как писала А.К. Михальская [15, с. 229], причем выразительность и твердость в представлении позиции проповедника порой усиливаются за счет приема удвоения антитез:

> <...> мнози оубо токмо слытиемъ християне а по житию еллини нарекохомъся християне а обычаемъ и дѣлы странницы [23, л. 88–88 об.].

Периодически в «Слове... о христианстве» эмоциональная выразительность антитез повышается благодаря часто применяемому в дидактической литературе приему перечней, в которых «кощуны», т. е. развлечения, стоят в одном ряду с другими пороками:

> <...> подобаетъ бо намъ молбами и славою божиею скончевати жизнь свою всю а мы бо на ядь и на пьяньство и на молвы и на скверная словеса готовы свары тяжбами кощунами неправдами гнѣвомъ завистию обидою татбою клеветою играми блядиею и прочими яже в ненависть богу душу свою губим <...> [23, л. 89 об.].

Через антитезу, яркость которой поддерживается приемом синтаксического параллелизма, открыто проявляется позиция проповедника и в резкой, эмоционально насыщенной форме реализуется речевая тактика эксплицитного предъявления вины (см. подробнее: [2, с. 539–540; 4, с. 144]):

> <...> аще бо оучения слово предложимъ то вси лѣнятся и яко оу нѣкоего зла с нужею стоятъ аще ли же будутъ на оулицы или на игрищи или на

> бесѣде то пребудут полъдни и боле аще ли питие будутъ то и всю нощь не спятъ пагубу содѣвающе душамъ своимъ <...> [23, л. 89 об. – 90].

Трижды проповедник использует конструкцию «аще бо / аще ли... то...», сопоставляя и противопоставляя отношение паствы к «оучения слову» и к «игрищам», «беседам», «питию». Если на игрищах люди пребывают «полъдни», готовы пить «всю нощь», то в час молитвы они «с нужею стоятъ», «лѣнятся» приходить в церковь. Мысль о добровольном посещении игрищ многими людьми и их нежелании и/или принуждении присутствовать на службе является, таким образом, еще одним важным литературным обычаем во многих словах, так или иначе затрагивающих тему увеселений, вспомнить хотя бы уже цитированное в начале статьи Поучение о казнях божиих в составе Повести временных лет. Эта же мысль звучит и в «Слове истолкованом мудростью от святых апостол и пророк и отец о твари и о днии рекомом неделя яко не подобает крестьянам кланятис неделе не целовать ея зане тварь есть» из Паисиевского сборника XIV в., в котором типичное противопоставление, также подчеркиваемое приемом синтаксического параллелизма, усиливается яркими бытовыми деталями, тоже вводимыми через антитезу:

> <...> и весь день тъ предстоятъ позоръствующе тамо а богу апостолы и пророки веща <...> а мы подѣваю... и чешемъся и протягаемъся дрѣмлемъ и речемъ дождь или студено или лѣстно ино да все то си спону творимъ а на позорищѣхъ ни крову сущю ни затишью но многажды дождю и вѣтромъ дышющю или въялици то все приемлемъ радуяся позоры дѣя на пагубу душамъ а въ церкви покрову сущю и завѣтрию дивну и не хотятъ прити на поученье лѣнятся то же бы имъ было на великую пользу и спасение душамъ <...> (цит. по: [27, с. 82]).

Непогода для многих людей становится поводом не пойти в церковь, но отнюдь не мешает отправиться на «позорище»; бытовая неустроенность, отсутствие крыши и защищенного от ветра места не смущают тех, кто весь день «позоръствующе», а наличие крыши, позволяющей спрятаться от дождя, красота внутреннего убранства церкви не способствуют желанию прийти послушать поучение. Лень как определяющее отношение паствы

к церковным службам противопоставляется в обоих памятниках добровольной и радостной (как в «Слове...» из Паисиевского сборника) активности, которую проявляют люди при появлении «игрецов», при этом как интенсивность действий, так и осознанное бездействие подчеркиваются короткими перечнями.

Не менее эмоционально ярко автор «Слова...» из Паисиевского сборника вводит антитезу, характеризующую отношение адресатов к произносимому слову:

> <...> имянъ не вѣдати чтомыхъ книгъ то же и срамѣютъ тѣмъ и не содрогнутся но слабѣ живутъ и не слушая божественныхъ словесъ но аще пляс-ци или гудци или инъ хто игрецъ позоветъ на игрище или на какое зборище идольское то вси тамо текут радуяся а в вѣки мучими будутъ <...> (цит. по: [27, с. 82]).

Аналогичные приемы и тактику эксплицитного предъявления вины использует автор «Поучения к детям душевным», в котором также поднимается вопрос о противоположном отношении мирян к словам «чтомыхъ» книг и речам скоморохов и нерадении к церковным службам:

> <...> а хотя бы естя приняли оучение святое в неделю но вы не хощете послушати аще приидѣте в неделю к церкви токо на кощуны на свары и на клеветы на игры на величание на укорение друг друга брат брата на об[ъ]ядение и пьянство пѣния не слушаете яж на спасение души а грѣхо на оцыщение но твори дѣла диавола иж наша душа и телеса вводат в муку вѣчную <...> (цит. по: [18, с. 200]).

Наконец, в приведенных выше фрагментах используется как лейтмотив антитеза «спасение – мука вечная». В ней реализуется и центральная дуальная идея слов против увеселений — призыв отказаться от разного рода развлечений, запрет на смех, поскольку «кощуны» носят бесовский характер, губят душу и ведут к вечным мукам, и призыв обратиться к Богу, ходить в церковь, внимать словам проповедников, а не «игрецов». В этой антитезе предельно заостряется речевая тактика предъявления вины через демонстрацию последствий деликтов. Обвинение содержит одновременно и оцен-

ку двух разных культурных обычаев, и предсказание возможного будущего: уклонение от развлечений, посещение церкви, молитвы, чтение и слушание святых книг ведут к спасению, а участие в играх, плясках и иных забавах и ритуальных действиях грозят погибелью души и вечными муками; антитеза апеллирует одновременно и к чувствам, и к разуму. При всей традиционности для древнерусской литературы и жанровой широте употребления в рассматриваемых словах против увеселений антитеза «спасение – мука вечная» максимально открыто проявляет заложенный в ней манипулятивный характер и словно обобщает череду всех иных, щедро используемых проповедниками противопоставлений, расположенных по принципу «постепенного усиления экспрессии путем психологического воздействия на адресата с целью создания определенного восприятия адресатом “нужных” убеждений и установок» [7, с. 746].

Х. Фексеус, раскрывая секреты искусства манипуляции и управления мыслями других людей, писал: «Редко случается, чтобы кого-то заставили поступить определенным образом исключительно из рациональных соображений. Рассуждения помогают объяснить, почему нечто следует сделать, но пока к ним не присоединится чувство, ничего не произойдет» [21, с. 586]. «Если ты хочешь создать увлеченность, решимость и готовность к действию <…>, — отмечает исследователь, — апеллируй к чувствам, рисуя свои мечты и желаемый образ будущего» [21, с. 589]. Настойчивое повторение через демонстрацию грядущих последствий развлечений, грозящих вечными муками в аду, выполняет в учительных словах важную функцию, его цель — мало-помалу сформировать у слушателей и читателей устойчивое чувство страха перед будущим возмездием за пристрастие к смеху и «кощунам», что делается, как представляется, вполне осознанно. Манипуляторы всегда «используют страх в своих целях… <…> Сначала мне нужно как следует напугать вас. Когда вы напуганы, вам нужно только одно — избавиться от страха. Поэтому следующим шагом будет рассказать вам, как это можно сделать» [21, с. 384]. Используемые в словах различного плана антитезы, периодически подкрепляемые лейтмотивной антитезой «спасение – мука вечная», как раз и реализуют эту методику: сначала описывают угрозу (сатанинское, бесовское происхождение «кощун» и «игрецов»), а затем предлагают способ избавления от угрозы («блюдитеся», «не любите бѣсовских игръ», «оудаляитеся» и т. п.) и говорят, как им можно воспользоваться

(вернуться в лоно церкви). Без сомнения, проповедники учили паству, как нужно жить, чтобы обрести спасение и не погубить душу, искренне веря в то, что говорили и писали, апеллируя к религиозным чувствам прихожан, однако, убеждая в правоте своих слов, они (осознанно или нет — сложно однозначно сказать) тем не менее применяли в памятниках дидактического красноречия различные манипулятивные стратегии и тактики.

Так, помимо антитезы, в словах против увеселений широко используется прием повтора. И это тоже отнюдь не случайно. Издревле известно: «<...> если ты хочешь заставить как можно больше людей придерживаться какого-либо мнения или выполнять какие-либо действия, тебе следует повторять свою мысль на словах и на письме как можно чаще. Таким образом ты сможешь в одиночку создать групповую норму», т. е. «создать новый образец поведения в группе — или заставить людей перестать делать то, чем они занимались раньше» [21, с. 493]. С целью убедить паству отказаться от увеселений и внедрить в сознание людей запрет на смех в разных памятниках дидактического красноречия применялась сходная, но не тождественная негативно окрашенная лексика. Например, в Послании игумена Памфила постоянно повторяются негативно окрашенные эпитеты, сопровождающие рассказ о древних обычаях празднования дня Ивана Купалы: игры — «неподобные», «сатанинские»; клич — «неприязнен»; песни — «скверные бесовские»; праздник — «бесовский», приношение — «богомерское». Система негативно окрашенных эпитетов поддерживается в Послании соответствующей, содержащей указания на деликты лексикой, создающей отрицательную характеристику древнего обычая празднования дня Ивана Купалы как «коумирского празнования», «радость и веселие сотонинское», «ликование и величание дьяволе», «красование бѣсом его в людех», «поругание и в бесчестие Рожеству Предотечеву», «баззаконие» и «богомерское приношение» [32, с. 90], поскольку древний обычай противоречит христианскому празднованию дня Рождества Иоанна Предтечи. Аналогичная лексика используется и для характеристики поведения людей: «град возмятется, и в селех возбѣсятца»[5] [32, с. 90].

В «Слове Иоанна Златоустаго о христианстве» повторяется одна и та же оценочная категория «зло», при помощи которой довольно агрессивно

5 Подробный анализ Послания игумена Памфила см.: [19, с. 168–176].

в силу многократности использования реализуется речевая тактика осуждения описываемых явлений — эксплицитное выражение неодобрения (подробнее см.: [4, с. 152]) «кощун», их творцов и участников:

> <...> кощуны еллиньския и басни жидовския <...> многа злая творяще <...> се бо сатанинско замышление горши поганыхъ есть сии бо позоры замыслилъ есть смѣхотворцы кощунники и скомрахи изъоучи да тѣхъ дѣлы злыми и позоры погубитъ злѣ <...> подобаетъ бо злословнаго кощунника <...> отгнати <...> оучатъ на зло <...> злая дѣла <...> [23, л. 88 об. – 90 об.].

В «Слове святаго Нифонта о русалияхъ»[6] роль смыслового повтора выполняют прямые речи князя бесов, обращенные к ним. Его первая речь, утешающая расстроенных бесов, которые «слышавше пѣние церковное и оужасошася и исполнишася ярости» [23, л. 44], построена на излюбленном в словах против увеселений приеме антитезы:

> <...> онъ же рече к нимъ о семъ ли печалны есте иже Иисус славимъ во церкви <...> се бо в малъ час минуется а насъ многи славятъ мирскими пѣснь-ми и плясаниемъ <...> пождите мало како насъ начнутъ славити а о Иисусѣ небреща начнутъ <...> [23, л. 44 об.].

Игра на музыкальных инструментах, мирские песни, пляски однозначно трактуются как славление бесов и тесно связываются с искусством скоморохов, что подтверждает следующий за первой речью князя бесов эпизод:

> <...> и бысть по обѣдне и поиде человекъ скача и сопѣлми и по немъ народъ мног овии поюще и плещуще а инии пляшуще и се видѣвше окаяннии бѣси и возрадовашася радостию великою и начаша народи лстити овыхъ на играние и на плясание а иныхъ на плескание и на пѣсни <...> [23, л. 44 об.].

6 «Слово о русалияхъ» — извлечение из переведенного с греческого в конце XII в. Жития Нифонта Контанцского — получило широкое распространение в сборниках «Златоуст» (читается на 12-ю неделю после Недели всех святых) и «Измарагд» (в 1-й редакции глава 23, во 2-й редакции глава 33).

Вторую речь князь бесов произносит, получив «пагубныя дары» (плату богатого мужа «сопѣлнику» за игру), благодаря которым он «велми обвеселися и рече»:

> <...> всегда бо от кумирослужения жертву но не могутъ мя обвеселити якоже сия от християнъ приносимая <...> [23, л. 45].

Наконец, третья речь сатаны — это напутствие бесам, что они должны делать:

> <...> шедше понужаите християны на игры и на плясание и на иная яже ми в любовь суть <...> [23, л. 45].

В финале «Слова... о русалияхъ» приводится поучение блаженного, словно подводящее итог всем предыдущим речам князя бесов и одновременно вводящее альтернативу:

> <...> и оучаше многи игры оставляти и на позоры ходити яко бо труба собираетъ воя тако и книги чтомыя собираютъ ангелы божия сопѣли же и гусли собираютъ бѣсовъ любя же сопѣли и гусли той сатанѣ честь творит а иже чтятъ и дарятъ игрецовъ то бѣсу дают лукавому аще же кто не останетъ творения сего проклятаго то с невѣрными и кумирослужители осуженъ будетъ [23, л. 45 об.].

В этом кратком поучении не без использования характерных и для иных слов против увеселений антитез, приема параллелизма реализуется несколько речевых тактик обвинения и осуждения: и эксплицитное предъявление вины, и предъявление вины через демонстрацию последствий деликтов, и эксплицитное выражение неодобрения. Однозначная атрибуция любого рода развлечений как «творения проклятого», поддерживаемая иными изобразительно-выразительными средствами, призвана заставить адресатов под влиянием внушаемого чувства страха отказаться от «кощун», перестать мирскими песнями, плясками и играми чтить и наделять силой бесов. Не последнюю роль в формировании у паствы иного отношения к увеселениям здесь играет лексика, характеризующая эмоциональное со-

стояние то бесов, то сатаны, то людей, то блаженного: люди мирские песни поют и пляшут — бесы «величахуся», «возрадовашася радостию великою»; сопельника, «игреца» наградили за труд — сатана «велми обвеселися»; бесы играми да плясками народ прельстили — блаженный «плакаше велми о прелести християньстей»; бесы пение церковное услышали — и «оужасошася и исполнишася ярости <…> ужасъ приятъ», «горе намъ окаяннымъ» кричат. Концентрация указаний на чувства разных персонажей, яркий сюжет невольно заставляют сопереживать, апеллируя к эмоциональной сфере адресатов, и подспудно создают новые логические связи, «якоря»[7], поскольку «наше подсознание постоянно занято тем, что анализирует, интерпретирует, понимает все те вещи, с которыми вступает в контакт <…>» [21, с. 186]. В результате в мягкой форме, через пример, проповедник пытается внушить пастве такие мысли, которые должны привести к добровольному и легкому принятию финального поучения как нормы поведения для христианина.

Пример как действенный аргумент убеждения и внушения используется и в других словах против увеселений. Описываемый в них частный случай «делает возможным обобщение, в качестве иллюстрации он подкрепляет уже установленное положение <…>» [14]. Но этот пример не является идеальным образцом, которому следует подражать. Наоборот, редкие в словах против увеселений иллюстративные сюжеты показывают анормальное, отклоняющееся поведение людей и призваны внушить отвращение к описываемому. Так, в «Слове Иоанна Златоустаго о христианстве» есть фрагмент, в котором описывается, как отец приобщает сына к «позору», т. е. к зрелищу:

> <…> о нихъ же велми тужу егда вижу мужа от сѣдинъ честна дитя с собою на позоры ведуща в пиръ или на корчму что бо горѣее сего есть или что скверньѣе дѣла сего отецъ сына на зло ведетъ <…> [23, л. 89].

Несмотря на сюжетную краткость, здесь задействуются одни из самых сильных риторических средств суггестии. Во-первых, приемы по-

7 Якорь в психологии — это «некоторая информация, образ или действие, которые запускают вполне определенную для данного человека ассоциативную цепочку реакций. <…> Техника якорения используется для выработки и закрепления определенных установок в подсознании человека» [16, с. 79].

втора и синтаксического параллелизма, причем для усиления их эмоционально-художественного воздействия применяются и синонимы: «муж от сѣдинъ честна» / «отецъ», «дитя» / «сын». В данном случае это не столько связано с дифференциацией оттенков значения слов, сколько является указанием на то, что и другие части параллелизма следует прочитывать как синонимы: «на позоры ведуща в пиръ или на корчму» / «на зло ведетъ», таким способом внушается мысль о том, что «позоры», пир, корчма и есть зло. Во-вторых, негативно окрашенные эпитеты, которые подчеркивают отрицательное отношение проповедника к практике приобщения детей к увеселениям, в том числе и за счет употребления слов в сравнительной степени: «горѣее сего есть», «сквернѣе дѣла сего».

В отличие от «Слова... о христианстве», в «Слове святаго Иоанна Златоустаго о играхъ и о плясании» приводится относительно развернутый пример, в центре внимания которого оказывается уже пляшущая «жена». Как только не называет ее проповедник! Она и «невѣста сатанина нарицается», и «любовница диявола», и «супруга бѣсова», и «душа иродиадѣ» [23, л. 15]. Последнее оценочное определение воскрешает в памяти библейскую историю о дочери Иродиады, падчерице царя Ирода Антипы, вводя дополнительный, скрытый пример-аргумент, восходящий к авторитетному источнику: «Во время празднования дня рождения Ирода дочь Иродиады танцевала перед собравшимися и угодила Ироду, посему он с клятвою обещал ей дать, чего она ни попросит. Она же, по наущению матери своей, сказала: дай мне здесь на блюде голову Иоанна Крестителя. И опечалился царь, но, ради клятвы и возлежащих с ним, повелел дать ей, и послал отсечь Иоанну голову в темнице» (Мф. 14: 6–10). Толкователи Евангелия от Матфея почти единогласно сходятся во мнении о том, что дочь Иродиады плясала, как писал священник Иоанн Бухарев, «вероятно один из тех танцев, которые особенно раздражают сластолюбие и любострастие» [25, с. 135]. Об эротическом, сладострастном для мужчин характере женского танца речь идет и в «Слове... о играхъ и о плясании»:

> <...> пляшущая бо жена <...> не токмо сама сведена будетъ во дно адово но и тии иже с любовию позоруютъ и в сластѣх разжигаются на ню похотию <...> пляшущая бо жена многимъ мужемъ есть тою дияволъ многи прелщаетъ во снѣ и на явѣ и вси любящеи плясание со иродиею в негасимыи

> огнь осудятся грѣшно бо есть и скверно и скаредно и своему мужу с таковою женою совокуплятися седоша бо рече людие ясти и пити и быша сыти и пьяни и восташа играти плясаниемъ и во плясании начаша блудъ творити с чюжими женами и с сестрами <...> [23, л. 15–15 об.].

О чувственном характере плясок женщин и девиц во время купальских игрищ, производящем на мужчин особое, «любострастное» впечатление и приводящем, по словам В. Малинина, к «дикой ночной оргии» [13, с. 126], писал и игумен Памфил в своем Послании (подробнее см.: [19]):

> Егда бо приидеть самыи празник Рожество Предотечево, тогда во святую ту нощь мало не весь град возмятется, и в селех возбѣсятца в боубны и в сопели и гудениемъ струнным, и всякими неподобными игранми сотонинскими, плесканием и плясанием, женам же и девам и главами киванием и устнами их неприязнен клич, вся скверные бесовские пѣсни, и хрептом их вихляниа, и ногам их скакание и топтаниа; тоу же есть мужемъ и отроком великое падение, тоу же есть на женское и девичье шетание блоудное имъ возрѣние, тако же есть и женам мужатым осквернение и девам растлѣниа [32, с. 90].

Танцы и песни, разжигающие страсть, неизменно оцениваются как «скверные», «грешные» и осуждаются в словах против увеселений особенно яростно, ибо ведут через блуд «в негасимыи огнь» [23, л. 15 об.]. В комментариях иерархов к подобным житейским примерам эксплицитное обвинение, представляемое инвективными лексическими средствами, демонстрирует исключительно негативную сторону любимого в народе увеселения. Дискредитируя ценностную и смысловую суть не только обрядовых действий (как в Послании игумена Памфила), но и в целом искусства танца (как в «Слове святаго Иоанна Златоустаго о играхъ и о плясании»), обвиняя, осуждая, запрещая, проповедники именно в этих фрагментах демонстрируют относительную свободу в выборе изобразительно-выразительных средств, отходят от продуманных и выверенных рече-поведенческих тактик. Не случайно в этих пассажах отсутствуют антитезы и повторы, а прием перечисления носит иной характер и создается глаголами и отглагольными существительными (тоже указующими на действие), которые должны показать всю неприглядность представляемых примеров и вызвать чувство

омерзения и, как следствие, привести к отказу от подобных развлечений. Вместе с тем в рассмотренных словах описание примеров, хотя и отличается живостью, ведется все-таки в рамках традиционной проповеднической риторики, остающейся в границах высокой нравственности, в отличие от ряда слов митрополита Московского и «всея Руси» Даниила, допускающего при обличении тех или иных пороков современников беспощадную, едкую сатиру [10, с. 263], но анализ художественной специфики дидактических произведений этого автора требует отдельного рассмотрения.

***

В завершение мне хотелось бы привести слова архидиакона Павла Алеппского, сына антиохийского патриарха Макария, посетившего Московскую землю в 1654–1656 гг., который писал:

> Сведущие люди нам говорили, что если кто желает сократить свою жизнь на пятнадцать лет, пусть едет в страну московитов и живет среди них как подвижник, являя постоянное воздержание и пощение, занимаясь чтением молитв и вставая в полночь. Он должен упразднить шутки, смех и развязность <...>, ибо московиты ставят надсмотрщиков при архиереях и при монастырях и подсматривают за всеми, сюда приезжающими, нощно и денно, сквозь дверные щели, наблюдая, упражняются ли они непрестанно в смирении, молчании, посте или молитве, или же пьянствуют, забавляются игрой, шутят, насмехаются или бранятся. Если бы у греков была такая-же (так в источнике! — *О.Т.*) строгость, как у московитов, то они и до сих пор сохранили-бы (так в источнике! — *О.Т.*) свое могущество [30, с. 57][8].

«Фанатизм серьезности» и строгости отличает и древнерусские слова против увеселений, многократно переписываемые в рамках «Измарагда» и душеспасительных сборников. Пропагандируя запрет на смех и развлечения, проповедники использовали различные речевые тактики обвинения

8 Комментируя данный фрагмент, А.М. Панченко подчеркнул: «Павел Алеппский, объясняя запрет на смех внекультурными причинами, конечно, многое преувеличил, изобразив русских какими-то фанатиками серьезности. Однако не подлежит сомнению, что в культуре, так или иначе связанной с русской церковью, этот запрет имел место и играл большую роль» [12, с. 147].

и осуждения, виртуозно применяли приемы суггестии, многие из которых получили научное обоснование только в XX–XXI вв. Но «многовековая ярость церковников против скоморохов», как и против любого рода увеселений, отвлекающих паству от Бога и церкви, в том числе и вполне безобидных (например, таких, как игра в шашки), — это, по выражению А.А. Белкина, «косвенное свидетельство слабости христианского проповедника по сравнению со скоморохом» [1, с. 57], словно символизирующим самим своим существованием естественные потребности человека (“Panem et circenses!”). 95-й пандект Антиоха черноризца «О томъ, еже не смеятися» начинается словами о том, что христианам смеяться не позволяется, особенно монахам, которые распяли себя для мира. И далее слово проповедника обращено не вообще ко всем людям, а к духовным лицам: не пристало тому, кто распят «сладостными гвоздями Креста», развлекаться и смеяться [22, л. 249 об. – 252]. Распространение же на жизнь мирян уместного в церковной среде запрета на смех и увеселения, о чем, в частности, свидетельствуют памятники дидактического красноречия, неизбежно привело к «войне, в которой не было победителей и побежденных» [17, с. 134], да и не могло быть, потому что изображаемое в словах против увеселений столкновение разных культурных традиций в действительности на протяжении многих веков символизировало столкновение недостижимого благочестивого идеала с естественными желаниями и потребностями противоречивой человеческой натуры и реалиями и трудностями мирской жизни.

Список литературы

Исследования

1 *Белкин А.А.* Русские скоморохи. М.: Наука, 1975. 192 с.

2 *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Язык и культура. Три лингвострановедческие концепции: лексического фона, рече-поведенческих тактик и сапиентемы / под ред. и с послесл. академика Ю.С. Степанова. М.: Индрик, 2005. 1040 с.

3 Диалогическая лингвистика: коллективная монография / под науч. ред. Н.Н. Шпильной; отв. ред. М.В. Воронец, Н.И. Тюкаева. Барнаул: АлтГПУ, 2019. 320 с.

4 *Дубровская Т.В.* Речевые жанры «осуждение» и «обвинение» в русской и английской лингвокультурах. Пенза: Изд-во ПГУ, 2014. 272 с.

5 [*Жмакин В.И.*] Митрополит Даниил и его сочинения: Исследование Василия Жмакина. М.: Имп. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1881. 890 с. разд. паг.

6 *Здравомыслов А.Г.* Социология конфликта. М.: Аспект Пресс, 1995. 261 с.

7 *Каплун М.В.* Драматическая дилогия А.Н. Толстого «Иван Грозный» в контексте древнерусской публицистики XVI в.: к вопросу поэтики // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 24 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова, науч. ред. М.В. Каплун. М.: ИМЛИ РАН, 2025. С. 738–752. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2025-24-738-752

8 *Каравашкин А.В.* Литературный обычай Древней Руси (XI–XVII вв.). 2-е изд., доп. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 720 с.

9 *Каравашкин А.В.* Послания Ивана IV (архитектоника и приемы суггестии) // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 20 / Ин-т мировой литературы РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 273–291. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2021-20-273-291

10 *Кириллин В.М.* Очерки о литературе Древней Руси. Материалы для истории русской патрологии и агиографии. Сергиев Посад: Изд-во Московской духовной академии, 2012. 288 с.

11 *Клименко А.Е.* Духовые инструменты в русской музыкальной культуре XVII – начала XIX века: дис. … канд. искусствоведения. Красноярск, 2017. 235 с.

12 *Лихачев Д.С., Панченко А.М.* Смеховой мир Древней Руси. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1976. 204 с.

13 [*Малинин В.*] Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Историко-литературное исследование В. Малинина. Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской лавры, 1901. 1029 с.

14 *Малюкова О.* Аргументационный статус примера или paradeigma как аргумент // Credo New. 2018. № 1. URL: https://intelros.ru/readroom/credo_new/k1-2018/34906-argumentacionnyy-status-primera-ili-paradeigma-kak-argument.html (дата обращения: 12.11.2025).

15 *Михальская А.К.* Основы риторики: Мысль и слово. М.: Просвещение, 1996. 416 с.
16 *Петренко А.И.* Якорение как одна из техник эффективной коммуникации // Педагогическое искусство. 2019. № 1. С. 79–84.
17 *Садоков Р.Л.* Веселые скоморохи // Советская этнография. 1976. № 5. С. 126–145.
18 *Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследование по истории русского быта / Изд. Имп. о-ва истории и древностей рос. при Моск. ун-те. М.: Синодальная тип., [1913]. VIII, 290, 568 с.
19 *Туфанова О.А.* О художественной специфике бессюжетных «девиантных» текстов в летописях // Studia Litterarum. 2024. Т. 9, № 4. С. 160–181. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2024-9-4-160-181
20 [*Фаминцын А.С.*] Скоморохи на Руси / исследование Ал.С. Фаминцына. СПб.: Тип. Э. Арнгольда, 1889. [4], 191 с.
21 *Фексеус Х.* Искусство манипуляции. Думай так, как я хочу / пер. с швед. Е. Хохловой. М.: АСТ, 2019. 736 с.

Источники

Рукописные источники

22 *Антиох черноризец.* Пандекты – ОР РГБ. Ф. 304. Ед. хр. 154. 438 л.
23 Измарагд – ОР РГБ. Ф. 304.I. Главное собрание рукописей библиотеки Троице-Сергиевой лавры. № 202. 329 л.

Печатные источники

24 *Алмазов А.* Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Одесса: Тип.-лит. Штаба Одесского Военного Округа, 1894. Т. III: Приложения. [10], 296, 89, XVII с.
25 [*Бухарев И.Н.*] Толкование на Евангелие от Матфея / сост. свящ. И. Бухарев, законоучитель Моск. мещ. уч-щ. М.: Кн. маг. В.В. Думнова п/ф «Насл. бр. Салаевых», 1899. 306, IV с.
26 *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков: Епархиальная тип., 1916. Т. 1. 8 , IV+376 с.
27 *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков: Печатня А.И. Снегиревой, 1916. Т. II: Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе. 317 с.
28 [*Иванов П.И.*] Описание Государственного архива старых дел / сост. инспектором гос. арх. и чл. разных учен. о-в П. Ивановым. М.: Тип. С. Селивановского, 1850. 406 с. разд. паг.
29 *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно / введ., пер., примеч. и указ. А.М. Ловягина. СПб.: А.С. Суворин, 1906. [6], XXXII, 528 с.

30 *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Москву в XVII веке: (Извлеч.) / архидиакон Павел Алеппский; пер. с араб. проф. Г.А. Муркоса. СПб.: П.П. Сойкин, ценз., 1898. 167 с.

31 Полное собрание русских летописей, издаваемое постоянною историко-археографической комиссиею Академии наук СССР. 2-е изд. Л.: Изд-во АН СССР, 1926. Т. 1: Лаврентьевская летопись, вып. 1: Повесть временных лет. 151 с., 286 стб.

32 Полное собрание русских летописей. М.: Языки славянской культуры, 2003. Т. 5, вып. 1: Псковские летописи. 258 с.

33 Протопоп Иван Неронов. Собрание документов эпохи / [подгот. текста к изд. С.Д. Сапожниковой, ст. и коммент. Т.Г. Сидаша, под ред. К.Я. Кожурина]. СПб.: Свое изд-во, 2012. 368 с.

34 Стоглав. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/stoglav/#0_47 (дата обращения: 12.11.2025).

References

1 Belkin, A.A. *Russkie skomorokhi* [*Russian Buffoons*]. Moscow, Nauka Publ., 1975. 192 p. (In Russ.)

2 Vereshchagin, E.M., and V.G. Kostomarov. *Iazyk i kul'tura. Tri lingvostranovedcheskie kontseptsii: leksicheskogo fona, reche-povedencheskikh taktik i sapientemy* [*Language and Culture. Three Linguistic Concepts of Foreign Studies: Lexical Background, Speech-Behavioral Tactics and Sapientema*], ed. and with an afterword by academician Iu.S. Stepanov. Moscow, Indrik Publ., 2005. 1040 p. (In Russ.)

3 Shpil'naia, N.N., Voronets, M.V., and N.I. Tiukaeva, editors. *Dialogicheskaia lingvistika: kollektivnaia monografiia* [*Dialogical Linguistics: a Collective Monograph*]. Barnaul, Altai State Pedagogical University Publ., 2019. 320 p. (In Russ.)

4 Dubrovskaia, T.V. *Rechevye zhanry "osuzhdenie" i "obvinenie" v russkoi i angliiskoi lingvokul'turakh* [*Speech Genres of "Condemnation" and "Accusation" in Russian and English Linguistic Cultures*]. Penza, Penza State University Publ., 2014. 272 p. (In Russ.)

5 [Zhmakin, V.I.] *Mitropolit Daniil i ego sochineniia: Issledovanie Vasiliia Zhmakina* [*Metropolitan Daniel and His Writings: a Study by Vasily Zhmakin*]. Moscow, Imperatorskoe obshchestvo istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete Publ., 1881. 890 p., sec. pag. (In Russ.)

6 Zdravomyslov, A.G. *Sotsiologiia konflikta* [*The Sociology of Conflict*]. Moscow, Aspekt Press, 1995. 261 p. (In Russ.)

7 Kaplun, M.V. "Dramaticheskaia dilogiia A.N. Tolstogo 'Ivan Groznyi' v kontekste drevnerusskoi publitsistiki XVI v.: k voprosu poetiki" ["Dramatic Dilogy 'Ivan the Terrible' by A.N. Tolstoy in the Context of Old Russian Publicistic Writing of the 16th Century: to the Poetics Issues"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 24. Ed.-in-Chief O.A. Tufanova, sci. ed. M.V. Kaplun. Moscow, IWL RAS Publ., 2025, pp. 738–752. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2025-24-738-752 (In Russ.)

8 Karavashkin, A.V. *Literaturnyi obychai Drevnei Rusi (XI–XVII vv.)* [*The Literary Custom of Old Russia (11th–17th Centuries)*]. 2nd ed., rev. Moscow, St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2018. 720 p. (In Russ.)

9 Karavashkin, A.V. "Poslaniia Ivana IV (arkhitektonika i priemy suggestii)" ["Letters of Ivan IV the Terrible (Architectonics and Suggestion Techniques)"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 20. Ed.-in-Chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2021, pp. 273–291. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2021-20-273-291 (In Russ.)

10 Kirillin, V.M. *Ocherki o literature Drevnei Rusi. Materialy dlia istorii russkoi patrologii i agiografii* [*Essays on the Literature of Old Russia. Materials for the History of Russian Patrology and Hagiography*]. Sergiev Posad, Theological Academy Publ., 2012. 288 p. (In Russ.)

11 Klimenko, A.E. *Dukhovye instrumenty v russkoi muzykal'noi kul'ture XVII – nachala XIX veka* [*Wind Instruments in the Russian Musical Culture of the 17th – Early 19th Century: PhD Dissertation in Art History*]. Krasnoiarsk, 2017. 235 p. (In Russ.)

12 Likhachev, D.S., and A.M. Panchenko. *Smekhovoi mir Drevnei Rusi* [*The Laughing World of Old Russia*]. Leningrad, Nauka Publ., 1976. 204 p. (In Russ.)

13 [Malinin, V.] *Starets Eleazarova monastyria Filofei i ego poslaniia. Istoriko-literaturnoe issledovanie V. Malinina* [*Philotheus, Elder of the Eleazar Monastery, and His Epistles. Historical and Literary Study by V. Malinin*]. Kiev, Tipografiia Kievo-Pecherskoi Uspenskoi lavry Publ., 1901. 1029 p. (In Russ.)

14 Maliukova, O. "Argumentatsionnyi status primera ili paradeigma kak argument" ["Argumentative Status of an Example or Paradeigma as an Argument"]. *Credo New*, no. 1, 2018. Available at: https://intelros.ru/readroom/credo_new/k1-2018/34906-argumentacionnyy-status-primera-ili-paradeigma-kak-argument.html (Accessed 12 November 2025). (In Russ.)

15 Mikhal'skaia, A.K. *Osnovy ritoriki: Mysl' i slovo* [*Fundamentals of Rhetoric: Thought and Word*]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1996. 416 p. (In Russ.)

16 Petrenko, A.I. "Iakorenie kak odna iz tekhnik effektivnoi kommunikatsii" ["Anchoring as One of the Effective Communication Techniques"]. *Pedagogicheskoe iskusstvo*, no. 1, 2019, pp. 79–84. (In Russ.)

17 Sadokov, R.L. "Veselye skomorokhi" ["Funny Buffoons"]. *Sovetskaia etnografiia*, no. 5, 1976, pp. 126–145. (In Russ.)

18 Smirnov, S. *Drevnerusskii dukhovnik. Issledovanie po istorii russkogo byta* [*The Old Russian Confessor. A Study on the History of Russian Everyday Life*]. Moscow, Sinodal'naia Tipografiia Publ., [1913]. VIII, 290, 568 p. (In Russ.)

19 Tufanova, O.A. "O khudozhestvennoi spetsifike bessiuzhetnykh 'deviantnykh' tekstov v letopisiakh" ["On Specific Aesthetic Features of the Plotless 'Deviant' Texts in Chronicles"]. *Studia Litterarum*, vol. 9, no. 4, 2024, pp. 160–181. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2024-9-4-160-181 (In Russ.)

20 [Famintsyn, A.S.] *Skomorokhi na Rusi* [*Buffoons in Russia*], research by Al.S. Famintsyn. St. Petersburg, Tipografiia E. Arngolda Publ., 1889. [4], 191 p. (In Russ.)

21 Fekseus, Kh. *Iskusstvo manipuliatsii. Dumai tak, kak ia khochu* [*The Art of Manipulation. Think the Way I Want*], trans. from Swedish by E. Khokhlova. Moscow, AST Publ., 2019. 736 p. (In Russ.)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/IJAAIE
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

ПОЛЕМИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII В.: ПАТРИАРХ НИКОН И ПАИСИЙ ЛИГАРИД

© 2026 г. С.К. Севастьянова
Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Новосибирск, Россия
Дата поступления статьи: 10 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 21 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-206-223

Аннотация: В статье выявляются особенности полемического поведения двух ключевых фигур русской публицистики второй половины XVII в. — патриарха Никона и Газского митрополита Паисия Лигарида. Вступившие в словесный поединок представители двух культур — западноевропейской и византийско-греческой имели противоположные идейные позиции по вопросу о разделении властей, которые выразили в своих произведениях. Лигарид подготовил ответы на тридцать вопросов к нему боярина Стрешнева о Никоне и его поступках. Эта «Отписка» послужила литературным образцом для «Возражения» Никона. Полемисты продемонстрировали индивидуальность и уникальность своей риторики. Показано, что литературно-публицистический инструментарий Лигарида — сочетание сюжетов и образов Священного Писания, святоотеческого наследия и античной словесности — преследовал исключительно светские цели. Патриарх Никон снабдил «Возражение» мощным духовно-нравственным потенциалом, сложившимся на основе традиционного круга чтения древнерусского книжника. Авторский стиль Никона подчеркнул его приверженность традиции прения, предполагавшей умелое соединение разных стилистических регистров. Знакомый с западными примерами спора патриарх в полемике оставался книжником и строгим ортодоксом.

Ключевые слова: патриарх Никон, Паисий Лигарид, С.Л. Стрешнев, «Отписка», «Возражение», прение, риторика

Информация об авторе: Светлана Климентьевна Севастьянова — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, ул. Николаева, д. 8, 630090 г. Новосибирск, Россия. https://orcid.org/0000-0002-9131-3285

E-mail: sevask@mail.ru

Для цитирования: *Севастьянова С.К.* Полемическая культура в России второй половины XVII века: Патриарх Никон и Паисий Лигарид // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 206–223. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-206-223

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

POLEMICAL CULTURE IN RUSSIA IN THE SECOND HALF OF THE 17TH CENTURY: PATRIARCH NIKON AND PAISIUS LIGARIDES

© 2026. Svetlana K. Sevastyanova
Institute of Philology, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia
Received: December 10, 2025
Approved after reviewing: January 21, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: This article explores the polemical behavior of two key figures in Russian journalism in the second half of the 17th century: Patriarch Nikon and Metropolitan Paisius Ligarides of Gaza. These representatives of two cultures — Western European and Byzantine Greek — engaged in a verbal duel, each holding opposing ideological positions on the separation of powers, which they expressed in their works. Ligarides prepared responses to thirty questions from the boyar Streshnev about Nikon and his actions. This "Unsubscribe" served as the literary model for Nikon's "Refutation." The polemicists demonstrated the individuality and uniqueness of their rhetoric. The article demonstrates that Ligarides' literary and journalistic toolkit — a combination of themes and images from Holy Scripture, patristic heritage, and classical literature — pursued exclusively secular goals. Patriarch Nikon imbued the "Refutation" with powerful spiritual and moral potential, drawing on the traditional readings of ancient Russian scribes. Nikon's writing style emphasized his commitment to the tradition of debate, which required a skillful combination of different stylistic registers. Familiar with Western techniques of debate, the Patriarch remained a scribe and a strict orthodox.

Keywords: Patriarch Nikon, Paisius Ligarides, S.L. Streshnev, "Unsubscribe," "Refutation," debate, rhetoric

Information about the author: Svetlana K. Sevastyanova, DSc in Philology, Leading Research Fellow, Institute of Philology, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Nikolaeva St., 8, 630090 Novosibirsk, Russia.
https://orcid.org/0000-0002-9131-3285
E-mail: sevask@mail.ru

For citation: Sevastyanova, S.K. "Polemical Culture in Russia in the Second Half of the 17th Century: Patriarch Nikon and Paisius Ligarides." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 206–223. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-206-223

Вторая половина XVII в. в истории русской культуры, по мнению исследователей, переживает процесс обмирщения, который захватывает все ее сферы. По своему типу отечественная культура продолжает оставаться средневековой. Однако внутри традиционализма зарождается новое отношение к книге, авторству, образованности и просвещенности, особенно заметно проявившееся в практике справщиков Московского печатного двора [2]. В отличие от тружеников печатного дела, шестой Всероссийский патриарх Никон († 1681), в период первосвятительства управлявший главным издательским органом страны, сохранил верность традиции и вошел в историю русской письменной культуры как типичный древнерусский книжник.

Во второй половине XVII в., когда власть в России приобретала «особый сакральный статус» (термин Б.А. Успенского), проблема традиции и новизны в культуре и общественной жизни вылилась в жаркий дискуссионный вопрос о священстве и царстве, ожививший отечественную полемическую традицию. «Возражение, или Разорение смиренаго Никона, Божиею милостию патриарха, противо вопросовъ боярина Симеона Стрешнева, еже написа газскому митрополиту Паисее Ликаридиусу, и на отвѣты Паисеовы»[1] (далее — «Возражение») — самое известное и самое обширное (почти тысяча листов в «четверку») из всех литературно-публицистических сочинений Никона. Принято считать, что книга Никона является наиболее полным источником его идей и воззрений о разделении властей в России (В.Е. Вальденберг, Н.В. Воробьева, М.В. Зызыкин, В.В. Шмидт, В.М. Ун-

1 ГИМ. Воскресенское собр. № 133. Л. 1. Здесь и далее цитаты из рукописных источников, дореволюционных изданий и современных публикаций, воспроизводящих рукописные тексты, приводятся в орфографии оригинала.

дольский). «Возражение» свидетельствует не только о высокой богословской эрудиции первоиерарха, «опирающегося на библейскую и евангельскую историю, творения святых отцов, решения вселенских и поместных соборов и законы византийских императоров» [7, с. 38–64], но и отражает на письме его «характеръ и <...> душевное настроеніе» [11, с. 179]. В возражениях, отмечали ученые-апологеты, Никон выразил убеждения «с большой прямотой и неустрашимостью» [14, p. 43].

Оппонент Никона — Паисий Лигарид, митрополит Газы († 1678), — приехал в Москву весной 1662 г. Имевший блестящее европейское образование и докторскую степень по богословию Паисий в православном мире приобрел репутацию авантюриста, «еретика из еретиков», «хитрого, пронырливого и коварного» человека [11, с. 11]. Узнав о конфликте царя Алексея Михайловича и патриарха Никона, он вызвался помочь русскому правительству сместить опального первосвятителя и утвердить нового главу Русской Церкви. Отдав в византийской модели «симфонии» Церкви и общества первенство руководителю государства как носителю святости и особой харизмы, Лигарид в период пребывания в Москве восхваляет и превозносит Алексея Михайловича как идеального христианского правителя, способного в одном лице совместить власть царя и архиерея. Никона же Лигарид характеризует как нарушителя церковного законодательства, унизившего своими поступками достоинство царя. Составленной им «Отписке к болярину Симеону Лукъяновичю Стрешневу митрополита Паисіи Газскаго и на тридесять вопросов отвѣты новых обычаев Никоновых бывшаго патриарха московскаго; во 171-м году» [11, с. 518] (далее — «Отписка») «Возражение» обязано своим происхождением. Оригинал «Отписки» на латинском или греческом языке не сохранился. Ее текст известен в русском переводе в списках XVII–XIX вв. (и в составе «Христианоопасного щита веры...» инока Авраамия); переложение на русский язык неизвестного толмача издано Н.А. Гиббенетом по не сохранившейся рукописи из приказа Тайных дел [11, с. 518–550].

Полемическое поведение патриарха Никона и Лигарида, имевших противоположные идейные позиции, не изучалось. Упоминанию о знаковой для русской публицистики второй половины XVII в. полемике Московского патриарха и Газского митрополита о власти в России не нашлось места в коллективной монографии об истории доказательных практик в культурах Европы и Христианского Востока Средних веков и Нового времени [6].

Восполняя этот пробел, в одной из наших работ мы поставили проблему филологического изучения «Возражения» и «Отписки» в контексте русской литературы и идейной борьбы [8]. В рамках же статьи обозначим наиболее заметные аспекты полемической культуры и аргументационной техники, свидетельствующие об индивидуальности и уникальности риторики каждого оппонента.

Литературоведческих исследований, в которых проявился специальный интерес к «Возражению», всего два. Они представлены разделом в книге А.С. Елеонской о русской публицистике второй половины XVII в. [3, с. 19–78] и кратким филологическим комментарием Валери А. Туминс к ленинградскому списку «Возражения» при подготовке текста к изданию [14, p. 63–79].

А.С. Елеонская указала на ряд художественных средств и приемов полемической литературы, при помощи которых патриарх Никон раскрывал тему священства и царства. Это: выразительные характеристики его противников при помощи подбора специальной лексики; украшение слога метафорическими образами, символами и сравнениями; использование в языке элементов разговорной речи; владение приемами ораторского искусства. В «Возражении», по мнению исследователя, в большей степени, чем в других сочинениях Никона, проявилось следование древнерусской книжной традиции, отразившееся в открытом неприятии «латинства», явленного в личности и поступках Лигарида, в его манере вести спор, выраженной в подборе светских источников и восходящих к античной культуре сравнений [3, с. 42–44, 57].

В.А. Туминс отметила ряд особенностей работы Никона с источниками. В начале книги, где главы-возражения имеют небольшой объем, полемист придерживался их хронологического порядка, позже, с увеличением длины ответов и числа заимствований соблюден порядок внутреннего сохранения каждого источника; предпочитая последовательно цитировать опорные тексты, автор допускал их свободный пересказ, который мог приобретать вид «анафорической цепи парафраз библейских картин», или давал ссылку-указание на донорский текст [14, p. 74].

В описаниях литературной стороны «Возражения» Елеонская и Туминс считали важным выяснить характер взаимодействия памятника с «Отпиской»: каким образом сочинение Стрешнева-Лигарида повлияло на

содержание и структуру Никоновой книги, на суть словесных апелляций полемиста к оппонентам и выбор риторических приемов. Исследователи настаивали: стилистика «Возражения» укоренена в традицию прения.

Двигаясь в указанном направлении, мы обнаружили, что «Отписка» действительно выстроила структуру «Возражения» и повлияла на его содержательные и стилистические особенности. Отвечая противникам, Никон цитировал их слова и отдельно реагировал на реплики «совопросника» Стрешнева и «толковника человѣкоугодного» Лигарида.

Никон считал, что Стрешнев попал под влияние Лигарида, поскольку вопросы боярина были явно провокационными: «Ты убо, Симеоне, глаголеши таковая не своими устны и языкомъ: вѣдят вси знающии тя, яко ничто же в тебѣ тако есть <...> нѣси от истины, но все лживо вопрошаеши, яко же отецъ твой диаволъ научилъ тя»[2]. Как заметила Туминс, от формального интереса к персоне патриарха и его поступкам Стрешнев переходил к личным, а потом и мелочным обвинениям Никона, которые особенно легко исказить, неоднозначно истрактовать и представить как нарушение канонических правил или прав государя. В самом деле, вопросы церковно-государственного масштаба (например, о том, прав ли патриарх, когда оставил первосвятительскую кафедру, не посоветовавшись с царем, или правильно ли поступал, когда расширял патриаршую область за счет присоединения к ней новых земель, или законно ли Никону считать себя по духовному статусу выше архиереев, которых он рукоположил на митрополичьи кафедры) перемежаются с более узкими, индивидуально-личностными (например, не оскорбил ли Никон церковный собор, когда назвал его «сонмищем жидовским», или прав ли патриарх, когда предал анафеме Стрешнева за то, что собачка боярина, стоя на задних лапах, передними изображала крестное знамение, или, наконец, может ли Никон перед литургией смотреться в зеркало, «чесатися» и «украшатися» и т. д.).

Как же ведет себя Лигарид, отвечая на эти разные по тематике и глубине вопросы? Во-первых, открыто демонстрирует интеллектуальное превосходство и свободу самовыражения. Паисий оперирует широчайшим кругом разнообразных источников, как традиционных — Библия и святые отцы (Восточной и Западной Церкви), так и светских. «Отписка» наполнена

2 ГИМ. Воскресенское собр. № 133. Л. 38 об., 39 об.

метафорами и сравнениями, крылатыми выражениями, фольклорными и мифологическими образами античной словесности. Так, не скрывая антипатии к Никону, митрополит сравнивает его с персонажем древнегреческой мифологии Нарциссом, влюбившимся в собственное отражение: «Лутче бы і пожиточнее было Никону меншие привилѣи, потому что оные подвышли его і в спѣх привели; присматривался в них Никонъ как в зеркалѣ и прилучилося ему то, что пишут виршописцы о Нарцысу» [11, с. 542]. В другом месте Лигарид вспоминает о древнегреческих атлетах Полидамасе из Скотуссы и Милоне Кротонском, бестолково расточавших свою силу: «Милокротенской коли был силен в чювствѣ своем, чаял, что быти ему крѣпку і в руках, слово въ слово что і Полидамос, который один из них, хотя руками держать вертеп каменной, а другою хотѣл разодрать дерево на полы, разодрал же толко обезсилелся от болшой мочи, і опять древо, как спустилося, захватило руки его і задержало в себѣ, і пришли после волки і жива съѣли его» [11, с. 543].

Насмехаясь над Никоном, Лигарид из самых распространенных в средневековом полемическом дискурсе зоонимов выбирает свинью и ворона. Говоря о неблагодарных людях, не ценящих данных им привилегий, митрополит рассказывает притчу о свинье под дубом: «Обрѣтаются нѣкоторыя, которыя не узнают добродѣтелства і николи гласа не вознесут на небо, моля о своих наставникахъ и благодаритъ создателя своего за добро, которое имъ богато дал, і они такіе суть, что боровы, которые желуди ядят, а николи не посмотрят на дуба, который желуди родитъ» [11, с. 543, 544]. Обличая склонность Никона к присвоению чужого имущества, Паисий напоминает оппоненту басню Эзопа о вороне в павлиньих перьях: «прилучилос Никону, что прилучилос ворону. Хотѣли птицы меж собою царя поставити; пошли к судіе, который бы постановил, что которая птица будет краснѣйшая, ты бы одержала тое мѣсто. Итакъ всѣ тыя птицы пошли к водѣ, чтоб омылися, и всякая птица, мыющися, отвергла отъ себе одно перо, которое видѣлося ей быти худо і нечисто; пошла і ворона к той же водѣ купатся, і увидѣ розных птицъ перья, позбирала всѣ перья і к себѣ прилѣпила і побѣгла к судіе так украшена, і как увидѣл ея судія, тотчас хотѣл ей честь воздати паче иных; но иныя птицы, всякая увидя і узнавъ свое перье, прибѣгали і отнимали, и тако дѣлаючи порядком учинили по старому вороною, і стала какъ і прежде была. Такожде терпит кто чюжимъ владѣетъ» [11, с. 533], ср.: [13, с. 234, 378].

В ответ патриарх разразился эмоциональным монологом, в котором благодаря библейским аллюзиям и аллегорическому описанию агрессивного поведения пернатых, составленному разговорным языком с элементами просторечия, он пожелал Лигариду жестокой расправы с ним: «да обратится болѣзнь его на главу тебе, самого скитающагося, оставя свое гнѣздо, яко ворону, звати и краситися не своими красотами, но иных птах добротами, еже есть не в своей епархии учити, и законополагати, и зватися от человѣк учителю, и прочая чрез святыя священныя правила и вновь от внѣшних басней толковати, и по правилом святым, яко ворону ощипати от всего священнаго сану, которая в чюжем гумнѣ пакостит, и, обнажив, пустити, пѣшу ходити, чтоб ея обрѣтаючи, иныя птахи, признав ея глупость, тово не дѣлали, а ея, яко врага, носы своими тѣло ея клевали и кости ея розломали»[3].

Что касается образа свиньи, то у полемистов он имеет разное значение: Лигарид упрекает Никона в неуважении к царю, Никон обличает Лигарида за неуважение к Богу. У Патриарха это сравнение более аллегорично из-за переносного значения слова «рыть», характеризующего грубые действия митрополита по отношению к священному тексту, — свободная интерпретация и оправдание собственных поступков. Сравнение Никона со свиньей Лигарид заимствовал из притчи о пастыре, накормившего свиней желудями [13, с. 416], а Никон, ориентируясь на содержание басни, добавил к аллегории смысл книжной метафоры: по Златоусту, в Священном Писании свиньями именуются «живущие въ распутствѣ» [10, с. 888], т. е. во грехе и ради «своих скверных прибытков». Много раз, обращаясь к Лигариду, Никон восклицал: «Тебѣ же кто повелѣ сѣмо приити учити и законы новы творити?»; «Ты почто чрез божественныя заповѣди и законы от себѣ вездѣ толкуешь?»; «Да ты же вракаешь, враже всякоя истины, не повинуяся евангельскому учению»[4].

Для ироничных именований митрополита-толкователя канонических текстов Никон использует как отдельные слова, так и осложненные оценочной лексикой (*далее подчеркнуто Авт.*): «Аще неправеднии клеветницы, яко же и ты, праведно ли ихъ послушати?»; «Ты же все, еже что любо творишь в отвѣтѣхъ твоихъ, все страстно и разслаблено, и всякия нечисто-

3 ГИМ. Воскресенское собр. № 133. Л. 126–126 об.
4 ГИМ. Воскресенское собр. № 133. Л. 3, 91 об., 124.

ты полно, яко же вторый Максим Киникъ»; «Зѣло мнѣ видится, безумный человѣче: не вѣдѣти тебѣ божественнаго Писания, ни силы его»; «До сихъ твоих глагол, лицемѣре, без лѣности выслушал и зѣло показался ми еси некнижен; сам весь еси во гресѣ и отвѣты твориши чрез божественая писания: доброе уничижаеши, а злое обновляеши»[5].

Из приведенных примеров очевидно, что Никон часто прибегает к грубому слову, которое помогает ему клеймить Лигарида резко, едко и метко: «слабоумный толковниче <...> ибо глаголы твоя самого тебе уличатъ», «неполный умом», «отвѣтотворче суемудрене», «бѣсовскою завистию надувся, глаголеши», «лжесловче <...> безумне»; «твое <...> бл...дивое речение и лжи полное»[6]. Проецируя содержание евангельских сюжетов на обыденную, житейскую ситуацию, Никон намеренно подчеркивает невысокий уровень богословской эрудиции Лигарида, который вполне согласуется с ограниченным интеллектом «совопросника» Стрешнева, задающего явно не свойственные его умственным способностям и компетентности вопросы: «Тако и ты подобну сложилъ притчю своему безумию, яко паче мѣры обезумився, и не познався, кто еси ты. В таковую глубину золъ снизшелъ в вѣчное потопление, еже ктому никто можетъ тя изъяти. И аще бы кто камень обложилъ о твоей выи, не погрѣшил бы истины на вѣчное твое неисхождение, занеже на вся святыя Божия заповѣди и святыхъ апостолъ и святых отецъ превознезся. <...> Глумотворныя кощуны! И яко вторый сатана, не восхотѣвъ под Божественым повелѣниемъ и заповѣдми быти, тѣмъ же подобныхъ себѣ обрѣтъ, низводиши во адъ, по писанному: “Слѣпецъ слѣпца водяй, оба въ яму впадета”»[7]. Называя Лигарида мало смыслящим в богословии, Никон не только подвергает сомнению его ученость, но и сводит на нет способность митрополита исполнять первостепенный пастырский долг — поучать паству от Писания: «Не будет виновенъ грѣху, кто, взявъ палку, и отгналъ бы тя, аки волка или яко пса бѣснующагося и угрызающаго неопасныя человѣки»[8].

По убеждению Никона, непрочность веры Паисия — в опоре на сомнительные источники: патриарх называет их «баснями», «шпынскими

5 Там же. Л. 31 об., 49 об., 87, 152–152 об.
6 Там же. Л. 26, 72, 96, 102, 128 об., 130, 180.
7 ГИМ. Воскресенское собр. № 133. Л. 365 об. – 366.
8 Там же. Л. 261.

проклятыми книгами» и «прибасками», «физиками», «смехотворными ложными книгами», «бл...дью»[9]. Любимые Лигаридом образы и аллегории античной культуры, метафоры и сравнения из греческой мифологии и античной словесности, несомненно, украшали слог полемиста, придавали его сочинениям занимательность, делали авторский стиль одновременно витиеватым, изящным и интеллектуально насыщенным.

Не принимая риторику, философию и диалектику Лигарида, патриарх смыкался с представителями раннего старообрядчества, называвшими красноречие «внешней мудростью», и отрицал различные интерпретации канонического текста, которые позволял себе Лигарид. Подобно ревнителям благочестия, риторике и философии Никон противопоставлял православную веру.

Слово патриарха имело опору в «святых правилах» и в «местах от святых книг». Разъясняя духовные постулаты и литургические вопросы, Никон опирался на греческую православную традицию и богатейший опыт русской духовной культуры. Он сравнивает Лигарида с реальными персонажами церковной истории, пытавшимися изменить ее ход, — Максимом Киником, архиепископом Константинопольским (IV в.), и Мартином Лютером (1483–1546), инициатором Реформации и основателем нового религиозного учения, приведшего на Западе к установлению контроля государства над церковью. Эти аналогии помогали современникам Никона выстроить типологические параллели между Лигаридом и его предшественниками — с одной стороны, интриганом и неблагодарным человеком, предавшим святителя Григория Богослова и пытавшимся занять Константинопольскую кафедру, с другой — тем, кто разрушил целостность христианской Церкви.

Особое внимание Туминс обратила на «живую» устную речь Никона, наполненную, как писала исследователь, «выразительными обращениями» к оппонентам, «порой обильно оснащенными бранной лексикой», но «без утраты церковной учености» [14, p. 69, 70]. Выявляя близость экспрессивных текстов Никона к полемической традиции, Туминс провела параллель между ответами Никона Лигариду-Стрешневу и Ивана Грозного пастору Яну Роките — это последнее произведение, кроме самой Туминс [9], неоднократно привлекало внимание исследователей (В.В. Калугин, Д.С. Лиха-

9 Там же. Л. 14 об., 61 об. – 62, 125 об., 143, 214 об.

чев, Я.С. Лурье, Н. Марчалис, О.В. Чумичева и др.). Считая, что техника спора за столетие, отделявшее две полемические практики, осталась неизменной, Туминс увидела близость текстов Грозного и Никона по темпераменту и способам выражения личного отношения к противной стороне. Однако сравнительно недавние исследования ответов Грозного Роките показали, что «большая часть и яростных инвектив, и ярких образов, которыми расцвечен текст Грозного», языковая и стилистическая неоднородность его творчества является «отражением духа эпохи в целом» [5, с. 102–103]. Оценивая «пылкую» речь Никона в «Возражении», не стоит ограничивать ее патетическую составляющую только проявлением скверного характера Никона, злобно реагирующего на ущемление привилегий, оскорбленного в своих честолюбивых помыслах, — на этом настаивала историография XIX в. и советского времени. В экспрессии речевого поведения Никона, как и Грозного, необходимо видеть риторическую традицию, позволявшую соединять коммуникативную технику, стилистические приемы, четкую аргументацию и эмоциональное воздействие, которое особенно ярко проявляется у обоих авторов в умелом сочетании книжного слова с разговорно-просторечной лексикой.

Известно, что грубые высказывания и ругательства, недостойные речи первосвятителя, Никон, не стесняясь, употреблял в адрес недругов. В соборном постановлении вселенских патриархов о низложении Никона особо отмечается, что он «еще же и томы наши именова басни и бл...ди, того ради, яко приводихомъ за его преступления правила, прямо его преступлениямъ противящияся, яже онъ нарицаше лживая» [11, с. 1095]. Члены следственной комиссии, побывавшей в Воскресенском монастыре в 1663 г., докладывали царю о том, что Никон в их адрес грубо ругался и был «во всякихъ словахъ невоздержателен» [11, с. 622]. Астраханский архиепископ Иосиф доносил государю, защищая Лигарида, которому от Никона доставалось больше всех: «и онъ, Никонъ <...> Паисея митрополита почелъ бранить всячески и называлъ его воромъ и нехристіяниномъ, и врагомъ Божіимъ, и собакою, и самоставленномъ, и мужикомъ невѣдомо какимъ: ѣздишь, де, ты по многимъ государствамъ и чужимъ землямъ и своимъ воровствомъ разоряешь, и въ рѣчахъ ему отказалъ <...> и всѣ, де, вы нехристіяне и законопреступники, пришли, де, на меня, яко жидове на Христа <...>. Да онъ же, Никонъ, говорилъ и иныя непристойныя и противныя рѣчи» [11, с. 612, 613].

Судя по приведенным примерам, предпочтительными зооморфными сравнениями патриарха в отношении Газского митрополита были пес и собака. После скандальной встречи с Никоном в Воскресенском монастыре митрополит упрекал патриарха в письме к нему: «Зѣлнымъ убо гнѣвомъ мятешися, и отъ гнѣва дѣеши яже не суть тобою дѣема, съ ярости, се есть съ отлученія ума и слѣпоты, въ суботній день мене, власть, пса нареклъ еси, а не христіяниномъ, въ воскресный же день Каіафою прилагаючи, яко блазненъ <...> и ты нечеловѣколюбно ни посланія пріялъ еси, ниже человѣчески угостити восхотѣлъ еси, но крича былъ еси <...> обаче мя, яко пса изгналъ еси изъ твоея келіи» [11, с. 632–634]. Производная номинация от «собака» — «пес» была бранным словом. В полемическом дискурсе Ивана Грозного метафора «политический противник — это животное (собака)» является концептуальной и, образуя группу с образом собаки-пса, занимает особое место среди излюбленных ругательств царя. Этимологическое наполнение данной метафоры у Никона восходит к книжной культуре, даже в тех случаях, когда он использует бранное слово. В приводимом ранее слове святитель Иоанн Златоуст объяснял, кого Священное Писание называет собакой: «<...> когда услышишь о собакахъ, то не сочти и ихъ за собакъ <...> собаками же называетъ необдуманно бѣснующихся противъ Господа» [10, с. 888]. А в сочинении против Собора, осудившего «еретика» патриарха Никона, неизвестный автор, ссылаясь на Священное Писание, объяснял, почему собакой-псом в Книге книг именуются отступники от истинной веры: «Вѣси убо, о Никоне, яко лихоимцы и хишницы псы наричетъ писаніе, и безструднѣйшая несытства ради имѣнія сице псы наричетъ, и жидовъ и всѣхъ еретикъ, и блюстися отъ сихъ велитъ, отъ злыхъ дѣлателей» [12, с. 103]. Именно потому, что Никон считал Лигарида отступником от православия и «врагом Божиим», он называл митрополита псом и собакой.

Другой метафорический образ, который употребляется Никоном в адрес Лигарида, — змий. «Почто ты в чюжей пишешися и именуешися Газским? Да гдѣ есть Газа? И колико время преходя, скитаешися от нея, аки змий, ползая по земли, изблевая смертоносная своя беззаконная слова и уядая простѣйшия человѣки?»[10]. Эта аллегория, используемая традиционно в книжной словесной культуре для обозначения демонических сил,

10 ГИМ. Воскресенское собр. № 133. Л. 129.

встроена в стилистически неоднородное повествование, где с помощью демократической лексики Никон создает зримый облик демона, напоминающий изображения беса на книжных миниатюрах и иконах, сюжеты которых раскрывают темы Страшного суда и ада. Не случайно патриарх Никон многократно применяет к Лигариду номинации, связанные с антихристом, «духом льстивым», врагом Божиим и попирателем законов Церкви и православной веры.

Жесткость и прямота изложения, доходящие в «Возражении» до грубости и личных оскорблений оппонента, категоричность тона и патетика — эти особенности словесного поведения Никона восходят к жанру прения. Хорошо известно, что ученый диспут и словесные состязания стали приметой XVII в. [1]. В этой традиции для «Возражения» Никона можно обнаружить образцы, порой совершенно неожиданные. Мы имеем в виду книгу «Лифос, или Камень с пращи правды Церкви святой православной Русской...» (1644). Изданное на польском языке в Киево-Печерской лавре Киевским митрополитом Петром Могилой, это сочинение было ответом на сочинение «Перспектива» (1642) Кассиана Саковича, автора полемических сочинений в защиту унии церквей и перехода из православной веры в католическую. Книга «Лифос» числилась в келейной библиотеке любимого ученика патриарха Никона, церковного поэта и мастера акростиха архимандрита Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря Германа († 1682). Подробно изучивший содержание, структуру и стилистику произведения митрополит Макарий (Булгаков) отмечал как раз те ее особенности, которые можно адресовать и «Возражению»: «Здесь автор преследует своего противника шаг за шагом и отражает каждое его нападение. И потому книга “Лифос” расположена в том же самом порядке, как и “Перспектива”, и разделена на те же самые главные части <...>. Некоторые ответы весьма обширны. Характер полемики в “Лифосе”, как и в “Перспективе”, по обычаю того времени желчный и бранчливый: “Лифос” резко выставляет и порицает не только нравственные, но и физические недостатки Саковича» [4, с. 604]. К уже приведенным примерам ругательного стиля Никона добавлю еще один с характеристикой Лигарида: «ты ни постишися, ни молишися, яко же мы слышахом от достовѣрных свидѣтелей, иже при тебѣ пребывающии исповѣдаша, что ничим же лутче есть поганина! Внегда ходити к Троицы Живоначалной в Сергиев монастырь ни постившася тебя видѣли, когда ни

молившася, но всегда днем и нощию ядуща и пиюща, яко свиния, и ничто же ино благо творяща <...>. Хвалиши терпѣние инѣмъ, а сам, ничтоже терпя, являешися. Кротость ублажаеши, а самъ, яко левъ, яришися, или яко песъ от явных твоихъ сердечныхъ сокровищъ неистовствуешъ. Цѣломудрие похваляеши, самъ присно прелюбы дѣеши. Добродѣтель и правду любити законiши, сам не престаеши, враждуя»[11].

Возражая Лигариду, патриарх Никон следовал традиции прения, техника которой не исключала использование в полемических целях бранной лексики и словесных оскорблений оппонента, касающихся не только его интеллекта, но и физических изъянов. Бранчливые выражения, словесные поношения, вкрапления в книжную речь просторечных слов, использование одновременно ругательств и библейских сравнений, ироничное отношение к оппоненту и его унижение — все это присуще стилистике и Ивана Грозного, и патриарха Никона, выступавших защитниками православной веры.

Однако не исключено влияние на особенности ведения спора православным диспутантом полемической техники его оппонента. И в этом смысле «Возражение» и «Отписка» служат ярким примером. Рассуждая о повествовательных новациях в произведениях 1660–1670-х гг., А.С. Демин охарактеризовал «Жезл правления» Симеона Полоцкого как первую на Руси полемическую книгу с «выразительно расчлененной композицией» и «высокоорганизованным изложением полемики» с расколоучителями Никитой Пустосвятом и Лазарем. Их высказывания пронумерованы, рассматриваются не хаотично, а по ходу следования, цитаты не смешиваются, а «ответы» и «возобличения» даются с заголовками. «Все в “Жезле правления”, — заключает исследователь, — оформлено исключительно четко» [2, с. 388, 389]. Рассуждая о заимствовании Полоцким манеры спора из католических трактатов и стремлении полемиста за счет новой формы и композиции сделать содержание книги доступной для разных категорий читателей, Анатолий Сергеевич не упоминает о том, что у Симеона был соавтор, вернее, автор первоначального варианта книги, впоследствии им переработанной в «Жезл». Это Паисий Лигарид, который в нашем случае, отвечая Стрешневу, аккуратно и четко располагал материал в последовательности поступления от боярина вопросов.

11 ГИМ. Воскресенское собр. № 133. Л. 268–268 об.

Ту же рельефность ответов и строгость формы демонстрирует в «Возражении» и патриарх Никон. Все главы-возражения у Никона имеют подзаголовки; опираясь на письменный источник оппонентов, патриарх каждый раз сообщает об обращении к нему и точно обозначает границы заимствований; на цитату-тезис своих недругов Никон дает развернутое обоснование, а многочисленные и объемные вставки из канонических текстов, святоотеческой литературы и церковно-законодательных документов, несомненно, преследуют литературную цель — говоря словами Симеона Полоцкого, на «позорище духовныя брани... смотрети очима» (цит. по: [2, с. 163]). Поэтому, если говорить о новаторстве Полоцкого в оформлении «Жезла» как печатной полемической книги против расколоучителей, то оно, несомненно, присутствует, ведь традиции спора со старообрядцами в России не существовало, однако творческое использование Симеоном композиционных и структурных элементов прения находятся в русле средневековой полемической культуры, в том числе отечественной, отличающейся порой, как и стилистика «Жезла», грубыми и язвительными выражениями, однако полностью ортодоксальными.

Подведем итоги. Для негативного окраса личности Лигарида, для характеристики его неблагочестивых поступков и поведения, лишенного духовного стержня, обрисовки безнравственного облика Газского митрополита в «Возражении» патриарх Никон привлекал риторические приемы полемической культуры и жанра прения: опора на церковное законодательство, метафорика и цитатный фонд Священного Писания, смешение книжной лексики и просторечия, зооморфные сравнения и библейские реминисценции. Наполнение зооморфизмов у патриарха Никона восходит к образности книжной культуры и этимологически связано со значениями метафор животных в Священном Писании и святоотеческих поучениях. Использование Никоном просторечия и грубой, даже бранной лексики оправдано не только личным отношением первосвятителя к оппоненту и его поступкам, но и традицией прения, имевшей в древнерусской аргументативно-доказательной практике умелый опыт сочетания разных стилистических регистров, ярким примером которого служат ответы царя Ивана Грозного пастору Яну Роките.

Сравнение источников и литературных приемов двух авторов — Никона и Лигарида — показало, что они работали в разных культурных

традициях, соответствующих их ментальности и принадлежности разным образовательным системам. Паисий Лигарид — представитель западной средневековой культуры и европейской образованности, обладающий изящным стилем и виртуозно владеющий словом, органично сочетал в своем творчестве византийское литературно-историческое наследие и античную философию. Его интеллектуально насыщенные тексты преследовали светскую цель: они развлекали, возбуждали интерес читателя к малознакомым сюжетам и писателям. Патриарх Никон, будучи сторонником греческой традиции в богослужении, вместе с тем допускал заимствования из западной культуры, которые осмыслял в духе православия: европейские «новины», используемые им в быту и монастырском зодчестве, не только не противоречили правилам веры, но, согласуясь с ней, дополняли и подчеркивали ее духовную глубину. Однако в полемике и литературно-публицистической деятельности Никон оставался приверженцем древнерусских традиций, книжником и строгим ортодоксом.

Список литературы

Исследования

1 *Голубев И.Ф.* Встреча Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого и Паисия Лигарида с Николаем Спафарием // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1971. Т. 26. С. 294–301.

2 *Демин А.С.* Писатель и общество в России XVI–XVII вв. М.: Наука, 1985. 353 с.

3 *Елеонская А.С.* Русская публицистика второй половины XVII века. М.: Наука, 1978. 274 с.

4 *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской церкви. М.: Изд-во Спасо-Преображен. Валаам. монастыря, 1995. Кн. 2. 702 с.

5 *Марчалис Н.* Люторъ иже лютъ. Прение о вере царя Ивана Грозного с пастором Рокитой. М.: Языки славянской культуры, 2009. 376 с.

6 Полемическая культура и структура научного текста в Средние века и раннее Новое время: коллект. монография. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2012. 495 с.

7 *Полознев Д.Ф.* Архиерейский корпус при патриархе Никоне и конфликты в нем // Сообщения Ростовского музея. Ростов: [б. и.], 2000. Вып. 10. С. 38–64.

8 *Севастьянова С.К.* «Возражение» патриарха Никона как памятник русской полемической культуры второй половины XVII в.: проблемы и перспективы изучения // Каптеревские чтения. М.: ИВИ РАН, 2019. № 17. С. 137–189.

9 *Tumins V.A.* Tsar Ivan IV's Reply to Jan Rokyta. The Hague-Paris: Mouton, 1971. 540 p.

Источники

10 *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. СПб.: Изд. СПбДА, 1896. Т. 2. 988 с.

11 Историческое исследование дела патриарха Никона / сост. по официальным документам Н. Гиббенет. СПб.: Тип. Мин-ва внутр. дел, 1884. Ч. 2. 1153 с.

12 Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Братством св. Петра митрополита. М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1885. Т. 7. 466 с.

13 *Тарковский Р.Б., Тарковская Л.Р.* Эзоп на Руси. Век XVII. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. 553 с.

14 Patriarch Nikon on Church and State: Nikon's "Refutation" [«Возражение, или Разорение смиреннаго Никона, Божиею милостию патриарха, противо вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Ликаридиусу и на ответы Паисиовы», 1664 г.] / ed., with introd. and notes by Valerie A. Tumins and George Vernadsky. Berlin; New York; Amsterdam, 1982. 808 p.

References

1 Golubev, I.F. “Vstrecha Simeona Polotskogo, Epifaniia Slavinetskogo i Paisiia Ligarida s Nikolaem Spafariem” [“The Meeting of Simeon of Polotsk, Epiphanius of Slavinetsk, and Paisius Ligarides with Nicholas Spafarius”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 26. Leningrad, Nauka Publ., 1971, pp. 294–301. (In Russ.)

2 Demin, A.S. *Pisatel’ i obshchestvo v Rossii XVI–XVII vv.* [*Writer and Society in Russia in the 16th–17th Centuries*]. Moscow, Nauka Publ., 1985. 353 p. (In Russ.)

3 Eleonskaia, A.S. *Russkaia publitsistika vtoroi poloviny XVII veka* [*Russian Publicism of the Second Half of the 17th Century*]. Moscow, Nauka Publ., 1978. 274 p. (In Russ.)

4 Makarii (Bulgakov), mitropolit. *Istoriia Russkoi tserkvi* [*The History of the Russian Church*], vol. 2. Moscow, Izdatel’stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyria Publ., 1995. 702 p. (In Russ.)

5 Marchalis, N. *Liutor izhe liut. Prenie o vere tsaria Ivana Groznogo s pastorom Rokitoi* [*Luther is fierce. Debate on the Faith of Ivan the Terrible with Pastor Rokita*]. Moscow, Iazyki slavianskoi kul’tury Publ., 2009. 376 p. (In Russ.)

6 *Polemicheskaia kul’tura i struktura nauchnogo teksta v Srednie veka i rannee Novoe vremia: kollektivnaia monografiia* [*Polemical Culture and the Structure of Scientific Texts in the Middle Ages and Early Modern Times: Collective Monograph*]. Moscow, Izdatel’skii dom Vysshei shkoly ekonomiki Publ., 2012. 495 p. (In Russ.)

7 Poloznev, D.F. “Arkhiereiskii korpus pri patriarkhe Nikone i konflikty v nem” [“The Bishop’s Corps under Patriarch Nikon and Conflicts Within It”]. *Soobshcheniia Rostovskogo muzeia* [*Messages from the Rostov Museum*], issue 10. Rostov, [s. n.], 2000, pp. 38–64. (In Russ.)

8 Sevast’ianova, S.K. “‘Vozrazhenie’ patriarkha Nikona kak pamiatnik russkoi polemicheskoi kul’tury vtoroi poloviny XVII v.: problemy i perspektivy izucheniia” [“Patriarch Nikon’s ‘Objection’ as a Monument of Russian Polemical Culture of the Second Half of the 17th Century: Problems and Prospects of Study”]. *Kapterevskie chteniia* [*Kapterevsky Readings*], no. 17. Moscow, IWH RAS Publ., 2019, pp. 137–189. (In Russ.)

9 Tumins, Valerie A. *Tsar Ivan IV’s Reply to Jan Rokyta*. The Hague-Paris, Mouton, 1971. 540 p. (In English)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/INLJON
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

«СЕНС АЛЛЕГОРИЧНЫЙ» В ЛИТЕРАТУРНОЙ КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ВЫГА

© 2026 г. О.Д. Журавель
Новосибирский государственный университет, Новосибирск, Россия
Дата поступления статьи: 12 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 21 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-224-241

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 25-28-00808, https://rscf. ru/project/25-28-00808/) в Новосибирском государственном университете

Аннотация: В статье рассматриваются категории поэтики барокко, которые связаны с важной художественной особенностью этого метода — с его тяготением к аллегорико-спиритуалистическому истолкованию мира. Именно «сенсу аллегоричному» в риториках барокко уделялось преимущественное внимание. Материалом для исследования послужили рукописи, созданные в рамках литературной школы Выговского старообрядческого центра в начале XVIII в. К ним относятся старообрядческие списки риторик Софрония Лихуда, Козмы Афоноиверского, Андрея Белобоцкого, Стефана Яворского, а также компилятивная старообрядческая Риторика-свод. Кроме того, использованы литературные тексты Андрея Денисова, писателя и первого киновиарха Выговского центра. Аспект иносказания («сенс аллегоричный») рассматривается в статье на разных уровнях в соответствии со структурой риторик. На уровне inventio это привлечение иллюстративного материала. Центральное внимание уделено вербальным эмблемам, поскольку эмблема наиболее полно отвечала художественному строю барокко с его культивированием зрительно-интенсивного риторического слова. В качестве одного из ярких примеров приводится описание слона в одной из проповедей Андрея Денисова, послужившее основой для морализующих выводов. На уровне elocutio рассмотрены метафора и аллегория. Делается вывод, что активное использование «сенса аллегоричного» способствовало утверждению концептуальных основ старообрядческого центра, претендовавшего на то, чтобы стать «островом спасения» в катастрофических условиях современности.

Ключевые слова: риторики, барокко, Андрей Белобоцкий, Стефан Яворский, литературная культура Выга, проповедь, Андрей Денисов, метафора, аллегория, эмблема

Информация об авторе: Ольга Дмитриевна Журавель — доктор филологических наук, профессор, Новосибирский государственный университет, ул. Пирогова, д. 1, 630090 г. Новосибирск, Россия. https://orcid.org/0000-0003-0535-7765

E-mail: o.zhuravel@g.nsu.ru

Для цитирования: *Журавель О.Д.* «Сенс аллегоричный» в литературной культуре старообрядцев Выга // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 224–241. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-224-241

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

"ALLEGORICAL SENSE" IN THE LITERARY CULTURE OF THE VYG OLD BELIEVERS

© 2026. Olga D. Zhuravel
Novosibirsk State University,
Novosibirsk, Russia
Received: December 12, 2025
Approved after reviewing: January 21, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Acknowledgements: The research was carried out at NSU with financial support of the Russian Science Foundation (project no. 25-28-00808, https://rscf.ru/project/25-28-00808/).

Abstract: This article examines categories of Baroque poetics that are associated with an important artistic feature of this method — its gravitation toward an allegorical and spiritualistic interpretation of the world. It was precisely the "allegorical sense" that received primary attention in Baroque rhetoric. The study draws on manuscripts created within the literary school of the Vyg Old Believer center in the early 18th century. These include Old Believer copies of rhetoric by Sophrony Likhud, Kozma Afonoiversky, Andrei Belobotsky, and Stefan Yavorsky, as well as the Old Believer compilation "Rhetoric-Code." Furthermore, literary texts by Andrei Denisov, a writer and leader of Vyg. The article examines the aspect of allegory ("allegorical meaning") at various levels, in accordance with the structure of rhetoric. At the level of inventio, this involves the use of illustrative material. The article focuses on verbal emblems, as emblems most fully corresponded to the artistic structure of the Baroque, with its cultivation of visually intense rhetorical language. A striking example is the description of an elephant in one of Andrei Denisov's sermons, which served as the basis for the writer's moralizing conclusions. At the level of elocutio, metaphor and allegory are examined. It is concluded that the active use of "allegorical meaning" contributed to the affirmation of the conceptual foundations of the Old Believer center, which aspired to become an "island of salvation" in the catastrophic conditions of modern times.

Keywords: rhetoric, baroque, Andrey Belobotsky, Stefan Yavorsky, literary culture of Vyg, sermon, Andrey Denisov, metaphor, allegory, emblem

Information about the author: Olga D. Zhuravel, DSc in Philology, Professor, Novosibirsk State University, Pirogova St., 1, 630090 Novosibirsk, Russia. https://orcid.org/0000-0003-0535-7765

E-mail: o.zhuravel@g.nsu.ru

For citation: Zhuravel, O.D. "'Allegorical Sense' in the Literary Culture of the Vyg Old Believers." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 224–241. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-224-241

Литературная школа Выговского старообрядческого центра, созданная в начале XVIII столетия и уже в первые десятилетия этого века достигшая своего расцвета, характеризуется исследователями как оригинальное ответвление московского школьного барокко [4; 15; 7]. Основой формирования литературной культуры на Выге послужили риторики, в первую очередь барочные [13; 7, с. 21–85]. Их роль в литературном процессе не сводилась к регламентации эстетических норм, риторики формировали новую, рационалистическую концепцию текста, задавали определенную систему ценностей [2; 9]. На Выге знали Риторику ученого грека Софрония Лихуда в переводе Козмы Афоноиверского, а также собственную Риторику Козмы. Оба эти сочинения, основанные на «Искусстве риторики» Франческо Скуффи (1681), составили основу универсальной Выговской Риторики-свода (конец 1720-х – начало 1730-х)[1]. Туда же вошли и фрагменты «Руки риторической» Стефана Яворского. Старообрядцам были известны все книги Андрея (Яна) Белобоцкого, автора барочной адаптации логико-философских идей средневекового мыслителя Раймонда Луллия [7, с. 34–61]. Все эти труды не просто бытовали в старообрядческом центре, книжники их переписывали, украшали иллюстрациями, адаптировали к своим запросам: основное назначение риторических учений заключалось в создании эффективной проповеди, утверждавшей основы вероучения и способной на достойном уровне вести полемику с идейными противниками, представителями официальной церкви.

1 ОР БАН. Собр. В.Г. Дружинина. № 122.

В барочных риториках, принятых на Выге, возрождается учение о четырех аспектах («сенсах» или «разумах») толкования слова. Наиболее ранняя его версия, известная еще русским поэтам-силлабикам, представлена в гомилетике Иоанникия Галятовского: «Чворакий ест сенс в Писме святом: литералный, моралный, аллегоричный и анагогичный <...>. Сенс литералный ест ясный, бо як написано писмо, так и розумеемо; сенс зась моралный, аллегоричный и анагогичный ест закрытый, бо иначей Писмо Святое написано, иначей треба его розумети и тлумачити» [11, с. 177–187]. Этот перечень — общее место во всех барочных риториках, в том числе в Риторике-своде: «Разум писма святаго четверократен есть: литералный, моралный, аллигоричный, анагогичный»[2].

Преимущественное внимание при этом во всех барочных риториках уделялось «сенсу аллегоричному». Первая из трех книг, составивших Риторику Белобоцкого, озаглавлена «О разуме Писма Святаго», а 3-я Беседа этой книги — «О сенсе аллигоричном»[3]. «О разных повестех разума аллегоричнаго» толкует глава 1-я[4]. «Материя убо разума аллегоричнаго суть словеса или речения, знаменующая разныя вещи, на которых объявление словеса приисканная и написанная суть, обаче сия творят не явственно, но скрыто, потому что словеса сия материи аллегоричныя разная толкования имети могут»[5].

Почти вся богатая литературная продукция, вышедшая из Выговского центра, предполагала двойной уровень прочтения. В этом не было принципиальной новизны: метод аллегорической интерпретации, разработанный еще в Александрийской богословской школе, господствовал в средневековой христианской литературе. «Это был принципиальный подход к событию, совершавшемуся во времени, как к иносказанию о смысле, пребывающем вне времени» [1, с. 101]. Но в барочной традиции семантическая двуплановость подвергается рациональной рефлексии, приемы и способы ее достижения регламентируются риториками и определяют весь эстетический строй произведений.

2 ОР БАН. Собр. В.Г. Дружинина. № 122. Л. 478.
3 ОР БАН. Собр. В.Г. Дружинина. № 123. Л. 23–24 об.
4 Там же. Л. 25–49 об.
5 ОР РГБ. Ф. 98. Собр. Е.Е. Егорова. № 958. Л. 46 об. – 47.

Аллегорически осмыслялось уже само понятие риторики. В книгах Софрония Лихуда и Козмы она представлена как царица: «Риторика же яже есть едина Царица всех наук»[6], «велия сила есть царственныя риторике, и слава сея превыше небес <...> и сие токмо глаголю, яко и на земли, и на небеси Царица Риторика выну показася и присно показуется»[7]. Выделяя три рода «силы риторики» — божественную (язык ангельский), героическую и человеческую, Козма характеризует последнюю как «полную сил, сока, крови и благолепия»[8]. Кроме того, риторика определяется и как «семя небесное», и как «светлый плод изящнаго ума, — он видит все и невидим есть, сия зрит все, но незрима <...>»[9].

Традиционные пять частей риторики (инвенция, диспозиция, элокуция, память и произношение) представляются как пять пальцев руки. Наиболее известна эта метафора по книге Стефана Яворского, которая так и называется — «Рука риторическая». Старообрядцы в своих рукописях воспроизводили символическое изображение руки с подписями на каждом пальце: «В риторической руце вси персты имеют нечто особное, <...> великий — силою, указателный — ведение и путь ко звездам, средний — златому научает средству, перстневый — обручает премудрость, мизинец — ушеса отирает и отверзает ко слышанию»[10]. Далее следуют разъяснения: первый перст — «изобретение», второй — «расположение», третий — «витийство или краснословие», четвертый и пятый — «память» и «произношение»[11].

Двойное кодирование текстов, созданных в рамках поэтики барокко, задавала уже «фема» — «библейский тематический ключ» [12, с. 431–473], расположенный чаще всего в маркированной позиции начала сочинения. В Риторике Белобоцкого читаем: «Человек без главы кажется быти поучение без фемы. Тем же, яко знамена полковая даются ратным людем, тако сим осми частем предлагаются фемы, да помнит проповедник Слова Божия, яко все части его поучения соглашатися имеют с фемою. Перво убо поучению твоему положиши фему, юже возмеши с Писма святаго, сиречь

6 ОР РНБ. Ф. 588. Собр. М.П. Погодина. № 1659. Л. 1 об.
7 ОР РНБ. Ф. 588. Собр. М.П. Погодина. № 1659. Л. 6 об.
8 Там же. Л. 3–3 об.
9 Там же. Л. 6
10 ОР РГБ. Ф. 17. Собр. Е.В. Барсова. № 507. Л. 93.
11 Там же. Л. 93 об. –124 об.

из Библии»[12]. Выговские писатели эпохи расцвета литературной школы, как правило, не давали своим сочинениям специальных заголовков — роль своеобразного семантического навигатора играла фема. «“Сии суть, иже с женами не осквернишася, зане дѣвственници суть, сии суть куплени от людии, первенци Богу и агньцу”, — словеса сия писанная по Откровении Иоанна Богослова, глава 14» (цит. по: [7, с. 377]), — так открывается Слово о девстве Андрея Денисова, первого киновиарха и выдающегося мастера слова. Фема «Праведныи от веры жив будет. Аввакум, глава 2» предваряет его Слово о вере (опубликовано: [7, с. 337–351]), а цитата из Послания апостола Павла к коринфянам «Всяк подвизаяися от всего воздержится» (1 кор. 9: 25) — Слово о воздержании (опубликовано: [7, с. 372–377]). Цитата из Священного Писания может располагаться и в начале сочинения, как, например, в «Слове о последних днях и скорбех»: «“Слышите, возлюбленнии мои, — рече Господь, — се пред вами дни скорбни, и от всѣх избавлю вас. Не бойтеся, не сумняйтеся, яко Бог водитель ваш есть. И иже воздержати заповѣди и повелѣния моя, — рече Господь Бог, — да не отягчают вас грѣхи ваши, ни воздвигнутся беззакония ваша. Горе, иже стиснутся от грѣх своих и отягчатся от беззаконии своих”, — у Ездры пророка Божия написано въ 3 книгах, в главѣ 16» (цит. по: [7, с. 351–359]). Далее все сочинение последовательно строится в соответствии с заданными темами цитаты: речь в нем идет о «последних» временах, о том, что у тех, кто следует «истинной вере», страха быть не должно, поскольку они все под защитой у Господа, главное — Его не огорчать, не грешить.

В поэтике барокко наиболее важное значение придавалось уровням inventio и elocutio. «Поиски искусством нового художественного метода преобразовали риторическую систему таким образом, что <...> для мастера барокко особую значимость имело учение об изобретении, излагающее способы отыскания аргументов и содержащее описание тематических приемов, а также учение о стилистических приемах и словесном украшении» [14, с. 166]. «Витийство, или украшение» следует за разделом «обретение» и в Риторике-своде: «Колико есть частей Риторики? Пять: обретение, благоглаголание, изложение, память, произношение»[13]. И этому дается объяснение в соответствии с новыми тенденциями: «Предло-

12 ОР БАН. Собр. В.Г. Дружинина. № 123. Л. 10 об.
13 ОР БАН. Собр. В.Г. Дружинина. № 122. Л. 17.

жително нам бяше расположение, неже витийство, якоже у всех риторов при обретении 1-й части расположение держит 2-е место, но сие у новых учеников зело неудобо обретается <…>. Красноглаголство бо образы и начертания, и образ, еже слагати периоды и распространяти всяко слово, и умствование, и гномы, без них же всякое расположение слова зело просто и неискусно будет»[14]. Витийство же «есть вещей изобретенных красное и избранное возвещение»[15].

Среди других средств «украшения» на первом месте располагаются «тропосы», или «образы красноречия», «единем речением бывающии» или многими. К первому разряду тропосов относится метафора. «Метафора есть пренесение речения от свойственыя к несвойственыя вещи. Якоже сие: человек, палящий гневом»[16]. Ко второму роду тропосов, «иже во многих речениих упражняются», принадлежит аллегория. В барочных риториках мы находим много определений аллегории, между которыми нет существенных расхождений. Почти дословно в Риторику-свод помещен фрагмент из «Руки риторической» Стефана Яворского: «Гречески аллигориа, латински инверсо, славенски иносказание. Еже ино речми, а ино разумом показует, или еще некогда противно тако хотяй рещи: о возмущенном гражданстве можеши привести иносказание моря. На приклад: новаго ныне круг российский ужасается и благоговеет Нептуна, сиречь тишайшаго монарха нашего, иже толикия влающыяся супостатов волны, толики кровавыя пучины, толики противности и мятежи счасливо утолил, и влающиися гражданства корабль к пристанищу тихому приведе преславно»[17]. Кратко звучит вошедшее в Риторику-свод определение Софрония Лихуда: «Иносказание есть еже ино речение, а ино разумом показуется»; несколько иначе выразил свое понимание аллегории Козма Афоноиверский: «Аллегория мудрейших сущи беседа, триех ради вин бывает: удобнаго ради разумения простым; чести ради по подражанию Божиих, потаения ради дел превосходящаго разума и учения»[18]. Обра-

14 Там же. Л. 125.

15 Там же.

16 Там же. Л. 127 об.

17 ОР РГБ. Ф. 17. Собр. Е.В. Барсова. № 507. Л. 107–107 об. Ср.: ОР БАН. Собр. В.Г. Дружинина. № 122. Л. 138. Цитата о «тишайшем монархе» не смутила старообрядцев Выга, у которых была собственная гибкая концепция отношения к царской власти.

18 ОР БАН. Собр. В.Г. Дружинина. № 122. Л. 139.

щаясь к использованию тропов, надо помнить следующие условия: «во иносказании трех опасно подобает хранитися: 1 — да не будет часто, но да со отверстыми словесы смесится; 2 — яко да им же родом начнеши, тем и окончаеши, 3 — да не будет иносказание мрачно»[19]. Приемы иносказания не должны были затемнять смысл сочинения, не уводить в сторону от основной мысли, использоваться умеренно и создавать должное настроение, приличное проповеди.

Сочинения выговских авторов изобилуют тропами «первого разряда». Так, в проповедях Андрея Денисова мы встречаем и традиционные для древнерусской словесности метафоры, и его творческие образования. При этом расширяется смысловое поле известных метафор-символов. Так, в Надгробном слове Петру Прокопьеву начало церковных реформ комментируется в эсхатологическом ключе, традиционная оппозиция «свет — тьма» наполняется новым содержанием: «Егда <...> свѣтлое свѣтлейших святых отецъ чиносодержание отлагашеся <...> тма тяжка гонителна покры тогда Росию» (цит. по: [15, с. 43–44). А в проповеди «О правдосудии» отсутствие справедливости в суде, взятки, нарушение закона трактуется как тревожный симптом, влекущий за собой наступление тьмы и всяческих бедствий: «Противно же, мздоимнаго неправдосудия тмы, идѣже обнявшей, тогда неправедницы жительства возбурят, лихоимцы обидники возволнуют, татие, блудники и чародѣи, яко мыши, из нор тмы изыдут, разбойники, злотворцы воздерзают, клеветники, оболгатели и укорники возщекочют, многоволнуемо тогда от злых благим человѣком и многобѣдственно житие бывает» (цит. по: [7, с. 368–369]).

У Андрея Денисова, выдающегося проповедника, метафора и аллегория не являются декоративным средством, они служат главной цели проповеди, связанной с построением духовной жизни в возглавляемом им центре староверия. С.А. Зеньковский, отмечая связь историософской теории выговцев с московской теорией Третьего Рима, писал об амбициозных претензиях основателей Выга. По его мнению, Андрей и Семен Денисовы «видели спасение истинной веры и возможность спасения мира в сохранении древней православной церковной традиции, тем самым их конечная цель была не только национальной, но вселенской» [8, с. 604].

19 Там же. Л. 138 об. – 139.

Не эскапизм, не желание уйти, убежать от мира стояли за деятельностью основателей центра, а именно амбициозная цель создать оплот спасения в эсхатологическую эпоху, которая осмыслялась ими в духовном смысле. Старообрядцы Выга придерживались теории «духовного антихриста», впервые сформулированной на Новгородском старообрядческом соборе 1694 г. В соответствии с ней, «последние времена» уже наступили, но антихрист утвердил свою власть «духовно», «мысленно»[20]. Можно предположить, что рецепции теории духовного антихриста в рамках выговской риторической культуры в немалой степени способствовала барочная герменевтика с ее вниманием к «сенсу аллегоричному». Воспринимая события символически, не буквально, легко представить, что невидимый дух зла уже проник во внешний мир. Эсхатологическая утопия утверждалась в сочинениях выговских авторов, в первую очередь — духовного лидера этого центра Андрея Денисова, чьи проповеди были насыщены апокалиптической символикой, а сама пустынь осмыслялась в связи с центральным образом 12-й главы Откровения Иоанна Богослова — как Жена, облеченная в Солнце [7, с. 197–214].

Конструктивную роль в идее сплочения старообрядческого сообщества сыграла метафора передачи веры и «благодати» как некой мистической сущности «другопередатне», из рук в руки. Четко она обозначена в самом начале Поморских ответов (1723), где утверждается, что, восприняв веру от самого Христа, православные христиане «яко вседражайшее сокровище, друг друго приемнѣ и святопослѣдованнѣ соблюдающе» [16, с. 15–16]. Впоследствии эта метафора будет присутствовать во всех позднейших старообрядческих сочинениях, относящихся к жанру родословия [7, с. 182].

Ключевые метафоры играли конструктивную роль по отношению к утопическому проекту, основанному на комплексе мифологем. Барочное учение о слове в литературной культуре Выга базировалось на концепции «любомудрия», утверждавшей сакральный смысл и силу «украшенного» проповеднического слова. Метафоры, использованные в построении этой концепции, актуализировали образы меда и пчел — достаточно традиционные, но получившие новую актуализацию. Так, эти метафоры образуют клю-

20 Подробнее об эсхатологических представлениях Андрея Денисова см.: [7, с. 173–178].

чевые мотивы в одном из лучших сочинений Андрея Денисова — «Сотове медовни, словеса добра, сласть же их исцеление души» (опубликовано: [7, с. 359–366]). Источник метафоры — Притчи Соломоновы (Притч. 16: 24). В разных своих сочинениях Андрей Денисов творчески обращается с этой метафорой, он применяет ее и к апостолу Павлу — его послания называются «пчельником», и к насельникам Выга. Мы это видим в его обращениях к слушателям проповеди: «Понеже любопотщательни есте, яко пчелы, по различным цвѣтником повѣстей облетаете, от многодѣйственных цвѣтов пресладкии мудролюбия плод обсысаете, откуду желательно и нам, лѣнивым, повѣствовати вам, что новонародное и удивляемо услышим, надеющеся и отсуду возмощи вам татствовати душепитательный мед <...>» (цит. по: [6, с. 115–116]).

В Риторике-своде в качестве иллюстрации одного из разделов «витийства» (о периодах) приведено принадлежащее перу Андрея Денисова аллегорическое описание жизни монастыря, где насельники трудятся, подобно пчелам:

> Видиши ли, како сии церковнии пчелы, премудрии татебницы и добродѣтелей хищателницы, чрез послушная хождения, чрез священныя тяжести трудов, чрез безсмертная сѣяния, пролития потов, несытным спасения хапанием, яко нѣкии чин устроенный, ревностию, яко крилаты, чрез блата лѣтающе, устремляются к нивам, сокровищствуют в ношении тяжъких древ <...>. Зри, како <...> в немощных сосудѣх мощную силу показующе, ярмы тяжки на плещу носяще. И овии из них путешествие правящее, овии же благочиние надсмотряюще, и овыя трапезныя и поварныя сосуды носящее, овии же церковную пользу книги имущее, чащи лесныя обьюхающе <...> от сосния мед духовный крадут, от елия красоту души плодоносят, в березах райския цветы татствуют, высоковерхия осины сламляют и всякая древца к земли скланяют, от коегождо плоды души татебствуют[21].

Уровень inventio предполагал, помимо логико-понятийной основы сочинения («мест внутренних»), использование внешних источников. В Риторике-своде перечисляются следующие: «история или повесть; басни;

21 ОР БАН. Собр. В.Г. Дружинина. № 122. Л. 243–243 об.

приуподобления или притчи; иероглифическая; эмблематы или знамения, сиречь гербы; свидетельства древних; мудрования сиречь разумно изреченная слова или апоффегмата; законы или уложения; Божественная Писания; остроумие или изящность естества»[22]. Каждое из «мест внешних» сопровождается примерами, образцами иллюстративного материала («парадигм») для проповедей. Отчасти сохранены парадигмы риторик-источников, но многие примеры взяты из сочинений выговских авторов либо сочинены специально для этой книги. Басни и притчи[23], апофегматы, эмблемы[24] усложняли семантическую структуру проповеди, создавая дополнительные ответвления смыслов.

Барочная тема быстротечности времени, связанная с концептом бренности бытия (“vanitas vanitatum”), выражена в примере из «Слова о времени» (сочинение Андрея и Семена Денисовых) (опубликовано: [7, с. 400–410]): «Часы пловут, в которых скоро старѣемся, дни бѣгут, удержати ихъ не надѣемся», и паки: «ни вода збѣжавшая назад не возвратится, ни час, иже миновал, напреди явится», и паки: «врѣмя непрестанно бѣжит движением, аки рѣки быстрыя своим стремлением. Подобно врѣмяна в равень уплывают, и новости вседневны тому подражают»[25]. В сборнике Апофегмат мы находим близкую сентенцию: «Врѣмя плывет тихо, и вскоре невозможет. Ни вода возвратится, яже уплынула, ниже врѣмени скорость, яже преминула»[26].

Метафора колеса жизни, известная в поэзии барокко, например, по сочинениям и переводам Евфимия Чудовского [14, с. 624–636], использована в парадигме «на эмблему, дословно совпадающей с цитатой из того же “Слова о времени”» [7, с. 403–404]. «Возри прилѣжно на время жития сего и виждь, яко есть коло нѣкое непостоянное, толико непрестанно быстротекущее, толико присно вертящееся, стояти никогда же, опрѣтися никогда же могущее. Како убо постоит, ног не имѣя, како опрется, рук не имѣя,

22 Там же. Л. 20–20 об.

23 О проблеме терминологического разделения басни и притчи см.: [14, с. 647–688; 7, с. 98–110].

24 В тексте этой риторики, в соответствии с одним из своих источников, Риторикой Софрония, эмблематы практически идентифицируются с эмблемами. ОР БАН. Собр. В.Г. Дружинина. № 122. Л. 105–109 об.

25 ОР БАН. Собр. В.Г. Дружинина. № 122. Л. 109 об.

26 ОР РНБ. О.XV.33. Л. 82 об.

како усмотрит вредная, очес не имѣющи? Чесо ради не точию краткая, но и слѣпая жизнь, и есть, и нарицатися достойна, яже без рук вся обьемлет, без крил быстро лѣтает, кромѣ ног скорошествует <...>»[27].

Другой пример «эмблемы» — представление «девства» как розы: «Сие прекраснѣйшее дѣвство есть шипок многоцвѣтущий, благоуханный, сладкоараматный, многою красотою сияющий, многую сладость источающий, весь же тернием острым окруженный, жесточайшим камением обложенный, понеже пресвѣтлѣйшая сия добродѣтель в жизни сей соблюдаема жестокостию жития <...>»[28]. В своем «Слове о девстве» Андрей Денисов воспевает эту форму аскезы как добродетель, которая «межь киими свѣтлѣишими звѣздами добродѣтелей <...> яко луна, свѣтло бѣлѣется, и яко межь испещренными птицами павлин многокачественно красуется» (цит. по: [7, с. 378]). Автор символически представляет Девство «пред очесы» слушателей проповеди как преславную царицу, украшенную в ризах слов, «красотою многою сияющую». «Нынѣ же всекраснѣйшая царица Дѣвство в сих показателных словесѣх приводится от нас, грубых, посредѣ вашего дѣвическаго собору, солнцесияющыя лучи своя на вся вы озаряющыя, вся вы вѣчною славою вѣнчавающая, благодатною славою питающая, в небесный невѣстник на безсмертную свѣтлость любители своя вземлющая. Приидите на вселюбезнѣйшее тоя видѣние, стецытеся на всесладчайшее сея мироюхание, насладитеся всекраснѣйшия доброты тоя, напитайтеся всесияющия славы ея!» (цит. по: [7, с. 378]).

Эмблематика, сопрягающая слово и изображение, наиболее полно отвечала эстетике барочного слова с его тяготением к аллегорико-спиритуалистическому истолкованию мира [10, с. 357–391; 14, с. 262–362]. Как и в поэзии, в барочной проповеди ценится «зрительно интенсивное риторическое слово, обладающее визуальной наглядностью для внутреннего духовного зрения» [14, с. 315–316]. В качестве яркого примера такого эмблематического образа приведем описание слона из послания Андрея Денисова «с Москвы во общебратство» (опубликовано: [7, с. 95–118]). Это описание уникально: впервые в русской литературной традиции мы видим не фантастический образ, известный по физиологам и бестиариям, а живой, детально прорисованный, будто сделанный оче-

27 ОР БАН. Собр. В.Г. Дружинина. № 122. Л. 106.
28 Там же. Л. 81 об. – 82.

видцем. Мы не знаем, что послужило источником для автора: рассказы ли очевидцев, взятое ли откуда-то изображение, но в проповеди реальный факт «слоновьей дипломатии» передан чрезвычайно эффектно. Скорее всего, описано событие, имевшее место в 1723 г., когда слона, подаренного персидским шахом Петру Первому, вели через Москву. Подробно, с использованием богатой стилистической палитры, описан и путь, проделанный богато украшенной процессией, и реакции толпы, и поведение слона, играющего с толпой.

Появление слона преподносится как чудо: «Понеже узрѣся, иже николиже в Москвѣ видѣся, и увидѣся чюдо не во окиянском, но в московском народном мори, небывалое зрителище, превелии звѣрь слон» (цит. по: [6, с. 117]). Подчеркиваются огромные размеры животного: «всадника, правяща его, на шии имея при нем, на нем узрѣти его, аки врабия, высоту бо звѣря сего глаголют и видится быти аршина с полпята» (цит. по: [6, с. 117]). Автор дает точное и выразительное описание его внешности: «нозѣ длиною с человѣка, толсты, яко бревно, толстотѣлесен, недолог по высотѣ, безшерстен, великоглав, черновиден, горбоспинен, задопокляп, ступанием медвѣдоподобен, от верхния губы имея (нарещи) нос или губа или хобот, яко рукав платна, висящь до земли, им же аки рукою брашно и питие приемлет и согнув, во уста своя отдает. От верхних зубов два зуба велики вне торчат сюду и сюду, уши имѣя велики, яко заслоны печныя, рошки малы, подобны агньчим, хвост подобен волуему» (цит. по: [6, с. 117]).

Однако яркие картины являются лишь поводом для герменевтической процедуры. Каждый описательный фрагмент текста сопровождается выводом. Автор выстраивает симметричные конструкции в соответствии с предшествующими фрагментами сюжета. «Аще бы толико усердие показаша народи, видети безсловеснаго звѣря, не паче ли возусердствуем мы <…> на видѣние Бога и святых его <…> невидимаго зрители будем, “блажени, рече, чисти сердцем, яко тии Бога узрят” (Мф. 5: 8) <…> и аще толь велии звѣрь малому при нем всаднику повинуется и водится <…> от малосильнаго многомощное безсловесное диво, сице покорившему всяческая под нозѣ человека Создателю повинуется (ср.: 1 Кор. 15: 27), кольми паче мы, словесная Божия тварь, Создателя своего повелѣния долженствуем не забывати <…> аще бо безсловесный удержевает ярость воздержати

устремление, стяжевает покорение и ласкает питающему, не паче ли нам достоит питающаго нас Бога возлюбити, по Его заповеди, паче всех (ср.: Исх. 20: 2–3, Мф. 22: 37–40), и возлюбити тако, якоже рече: “Любяи Мя, заповѣди Моя соблюдает” (ср.: Ин. 14: 21) <…>» [6, с. 117–118].

В итоге каждый фрагмент картинки обретает свое символико-аллегорическое истолкование, сопровождаемое отсылками к текстам из Священного Писания. Главным метатекстом является заповедь блаженства из Нагорной проповеди: «Блажени чистии сердцем, ибо тии Бога узрят» (Мф. 5: 8). Эта цитата фокусирует смысл всего сочинения: тот, кто хочет увидеть Бога, оказавшись в Царствии Небесном, должен проявить усердие, подобное тому, что проявили московские зеваки при лицезрении слона. «Узреть» Бога и видеть слона — так соединяются по принципу барочного остроумия эти две категории. Акцентуации данного смысла способствует стилистической прием повтора ключевых слов: в небольшом сочинении слово «зрети» повторяется 10 раз. Конечно же, здесь задействован и смысловой подтекст образа слона. В древнерусской традиции это символ Бога или Христа [3, с. 26–27].

Стихотворные тексты Симеона Полоцкого, Стефана Яворского, Феофана Прокоповича, Григория Сковороды, насыщенные живописными визуальными образами, которые помогают раскрыть содержание сочинения, Л.И. Сазонова предложила назвать эмблематическими стихотворениями [14, с. 316]. В нашем случае мы имеем дело с проповедью, использующей эмблему как основу для назидания. При этом мораль не разрушает значимости вербального изображения, что не противоречит принципам барочной эстетики: «В искусстве барокко мир реальных явлений часто предстает перед нами во всем своем земном и ярком многообразии. Искусство барокко любит яркие цвета, золото, блеск драгоценных камней, пышность и великолепие полноценной жизни. Но эта жизнь, эта пышность, это великолепие в искусстве барокко только фантом, игра воображения, только форма, но не его содержание» [5, с. 189].

Литературное творчество старообрядцев Выга в начале XVIII столетия не осталось в стороне от главных тенденций культурной эпохи. Выговское барокко восприняло от московского школьного барокко такую фундаментальную особенность, как функциональный дидактизм. Сохраняя связь с традициями древнерусской литературы, провозглашая верность

духовным заветам основателей движения, книжники этого центра восприняли из новых учений о слове те эстетические принципы, которые помогли им выстроить концептуальные основы жизнестроительства в соответствии с принятой системой убеждений. Различные формы иносказания, суть которых разъяснялась в барочных риториках, принятых и адаптированных в литературной культуре Выга, способствовали эффективности проповеди, направленной на создание острова правой веры в трагических обстоятельствах современности.

Список литературы

Исследования

1 *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. 343 с.

2 *Аверинцев С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 448 с.

3 *Белова О.В.* Славянский бестиарий. М.: Индрик, 1999. 320 с.

4 *Демкова Н.С.* Литературное наследие Выга // Русская литература. 2003. № 2. С. 192–194.

5 *Еремин И.П.* К истории восточнославянского барокко: (Из лекций по украинской литературе XVII–XVIII вв.) // Сибирская археография и источниковедение. Новосибирск: Наука, 1979. С. 187–199.

6 *Журавель О.Д.* К изучению поэтического стиля Андрея Денисова: «Послание с Москвы во общебратство» о встрече в Москве персидского слона // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. С. 95–118.

7 *Журавель О.Д.* Литературное творчество старообрядцев XVIII – начала XXI вв.: темы, проблемы, поэтика. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2012. 442 с.

8 *Зеньковский С.А.* Идеологический мир братьев Денисовых // Русское старообрядчество: в 2 т. М.: Ин-т ДИ ДИК, Квадрика, 2009. С. 594–606.

9 *Лахманн Р.* Демонтаж красноречия. Риторическая традиция и понятие поэтического. СПб.: Академический проект, 2001. 368 с.

10 *Михайлов А.В.* Поэтика «барокко»: завершение риторической эпохи // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / отв. ред. П.А. Гринцер. М.: Наследие, 1994. С. 329–391.

11 *Панченко А.М.* Русская стихотворная культура XVII века. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1973. 281 с.

12 *Пиккио Р.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М.: Знак, 2003. 720 с.

13 *Понырко Н.В.* Учебники риторики на Выгу // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1981. Т. 36. С. 154–162.

14 *Сазонова Л.И.* Литературная культура России. Раннее Новое время. М.: Языки славянских культур, 2006. 896 с.

15 *Юхименко Е.М.* Литературное наследие Выговского старообрядческого общежительства: в 2 т. М.: Языки славянских культур, 2008. Т. 1. 686 с.

Источники

16 Поморские ответы. М.: Тип. П.П. Рябушинского. [Б. г.] XVI+603 с.

References

1 Averintsev, S.S. *Poetika rannevizantiiskoi literatury* [*Poetics of Early Byzantine Literature*]. Moscow, Coda Publ., 1997. 343 p. (In Russ.)

2 Averintsev, S.S. *Ritorika i istoki evropeiskoi literaturnoi traditsii* [*Rhetoric and Origins of the European Literary Tradition*]. Moscow, Shkola "Iazyki russkoi kul'tury" Publ., 1996. 448 p. (In Russ.)

3 Belova, O.V. *Slavianskii bestiarii* [*Slavic Bestiary*]. Moscow, Indrik Publ., 1999. 320 p. (In Russ.)

4 Demkova, N.S. "Literaturnoe nasledie Vyga" ["Literary Heritage of Vyg"]. *Russkaia literatura*, no. 2, 2003, pp. 192–194. (In Russ.)

5 Eremin, I.P. "K istorii vostochnoslavianskogo barokko: (Iz lektsii po ukrainskoi literature XVII–XVIII vv.)" ["On the History of East Slavic Baroque. (From Lectures on Ukrainian Literature of the 17th–18th Centuries)"]. *Sibirskaia arkheografiia i istochnikovedenie* [*Siberian Archeography and Source Studies*]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1979, pp. 187–199. (In Russ.)

6 Zhuravel', O.D. "K izucheniiu poeticheskogo stilia Andreia Denisova: 'Poslanie s Moskvy vo obshchebratstvo' o vstreche v Moskve persidskogo slona" ["On the Study of the Poetic Style of Andrei Denisov: 'Message from Moscow to the Brotherhood' about the Meeting of a Persian Elephant in Moscow"]. *Traditsii otechestvennoi dukhovnoi kul'tury v narrativnykh i dokumental'nykh istochnikakh XV–XXI vv.* [*Traditions of Russian Spiritual Culture in Narrative and Documentary Sources of the 15th–21st Centuries*] Novosibirsk, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2010, pp. 95–118. (In Russ.)

7 Zhuravel', O.D. *Literaturnoe tvorchestvo staroobriadtsev XVIII — nachala XXI vv.: temy, problemy, poetika* [*Literary Creativity of the Old Believers of the 18th – Early 21st Centuries: Themes, Problems, Poetics*]. Novosibirsk, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2012. 442 p. (In Russ.)

8 Zen'kovskii, S.A. "Ideologicheskii mir brat'ev Denisovykh" ["The Ideological World of the Denisov Brothers"]. *Russkoe staroobriadchestvo: v 2 t.* [*Russian Old Believers: in 2 vols.*]. Moscow, Institute DI DIK Publ., Quadrika Publ., 2009, pp. 594–606. (In Russ.)

9 Lakhmann, R. *Demontazh krasnorechiia. Ritoricheskaia traditsiia i poniatie poeticheskogo* [*Dismantling Eloquence. The Rhetorical Tradition and the Concept of the Poetic*]. St. Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 2001. 368 p. (In Russ.)

10 Mikhailov, A.V. "Poetika barokko: zavershenie ritoricheskoi epokhi" ["Baroque Poetics: The End of the Rhetorical Era"]. Grintser, P.A., editor. *Istoricheskaia poetika. Literaturnye epokhi i tipy khudozhestvennogo soznaniia* [*Historical Poetics. Literary Epochs and Types of Artistic Consciousness*]. Moscow, Nasledie Publ., 1994, pp. 329–391. (In Russ.)

11 Panchenko, A.M. *Russkaia stikhotvornaia kul'tura XVII veka* [*Russian Poetic Culture of the 17th Century*]. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie Publ., 1973. 281 p. (In Russ.)

12 Pikkio, R. *Slavia Orthodoxa: Literatura i iazyk* [*Slavia Orthodoxa, Literature and Language*]. Moscow, Znak Publ., 2003. 720 p. (In Russ.)

13 Ponyrko, N.V. "Uchebniki ritoriki na Vygu" ["Rhetoric Textbooks in Vyg"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 36. Leningrad, Nauka, Leningradskoe otdelenie Publ., 1974, pp. 274–290. (In Russ.)

14 Sazonova, L.I. *Literaturnaia kul'tura Rossii. Rannee Novoe vremia* [*Literary Culture of Russia. Early Modern Period*]. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur Publ., 2006. 896 p. (In Russ.)

15 Iukhimenko, E.M. *Literaturnoe nasledie Vygovskogo staroobriadcheskogo obshchezhitel'stva* [*Literary Heritage of the Old Believer Community of the Vyg*], vol. 1. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur Publ., 2008. 686 p. (In Russ.)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/INRWPQ
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

РИТОРИКА ОТРИЦАНИЯ В ЛЕТОПИСНОМ ТЕКСТЕ

© 2026 г. А.А. Пауткин
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 06 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 29 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-242-253

Аннотация: Летописное повествование с его историческим нарративом не ассоциируется с древнерусским красноречием. Однако летописи донесли ряд фрагментов, ориентированных на жанровые формы, в которых риторика играла важную роль. Они имеют различное происхождение и обусловлены индивидуальными намерениями летописца. Чаще риторический элемент используется для прославления, однако в летописи присутствуют примеры того, что можно назвать риторикой отрицания. Негативная характеристика близка к некрологам князей или духовных лиц, включает в себя значительное число эмоциональных оценок, достигая своей цели простыми средствами речи. В статье рассмотрена некрологическая «антипохвала» монаху Изосиме, читаемая в Суздальской летописи. Но встречается и иной, риторически изысканный пример негативной характеристики, использующий прием синкрисиса, например, характеристика литовского князя Тройдена в Волынской летописи. Особое место среди риторических вкраплений в летописный текст занимает апофатический способ представления того или иного явления, в основе которого также лежит описание через отрицание. Так выполнена посмертная похвала ростовскому епископу Пахомию. Нечастые примеры риторики отрицания опираются на традиционные приемы, выработанные средневековой книжной культурой.

Ключевые слова: летопись, риторика, синкрисис, «антипохвала», апофатизм

Информация об авторе: Алексей Аркадьевич Пауткин — доктор филологических наук, профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, ул. Ленинские горы, д. 1, 119991 г. Москва, Россия. https://orcid.org/0000-0002-0166-4912

E-mail: apautkin@yandex.ru

Для цитирования: *Пауткин А.А.* Риторика отрицания в летописном тексте // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 242–253. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-242-253

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

THE RHETORIC OF DENIAL IN THE CHRONICLE TEXT

© 2026. Alexey A. Pautkin

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Received: December 06, 2025
Approved after reviewing: January 29, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The chronicle narrative, with its historical narrative, is not associated with Old Russian eloquence. However, the chronicles have preserved a number of fragments that are focused on genre forms in which rhetoric played an important role. These fragments have different origins and are influenced by the individual intentions of the chronicler. While the use of rhetoric is often associated with praise, the chronicles also contain examples of what can be described as the rhetoric of negation. A negative characterization is similar to the obituaries of princes or clergymen, and it includes a significant number of emotional assessments, achieving its goal through simple means of speech. The article examines the obituary "anti-praise" of the monk Izosima, which is found in the Suzdal Chronicle. However, there is also an example of a rhetorically sophisticated negative characterization that uses the technique of synkrisis, such as the characterization of the Lithuanian prince Troyden in the Volyn Chronicle. Among the rhetorical inclusions in the chronicle text, a special place is occupied by the apophatic way of presenting a particular phenomenon, which is also based on description through negation. This is how the posthumous praise of Rostov Bishop Pakhomiy is performed. The infrequent examples of the rhetoric of negation rely on traditional techniques developed by medieval book culture.

Keywords: chronicle, rhetoric, syncrisis, "anti-praise," apophaticism

Information about the author: Alexey A. Pautkin, DSc in Philology, Professor, Lomonosov Moscow State University, Philological Faculty, Leninskie gory, 1, 119991 Moscow, Russia. https://orcid.org/0000-0002-0166-4912

E-mail: apautkin@yandex.ru

For citation: Pautkin, A.A. "The Rhetoric of Denial in the Chronicle Text." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 242–253. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-242-253

Риторическое начало справедливо ассоциируется с определенными видами средневековых текстов. Летописное повествование с его историческим нарративом едва ли окажется в ряду наиболее репрезентативных объектов для рассмотрения тех или иных аспектов древнерусского красноречия. Однако как объединяющий, синтетический жанр летописи донесли достаточно больших и малых — разных по объему фрагментов, исполненных с высоким риторическим умением и эмоциональностью, с учетом книжной традиции, жанровых форм, где риторика играла куда более важную роль.

Интересующие нас вкрапления в рассказ о минувшем могут иметь различное происхождение, а их появление в погодном повествовании продиктовано индивидуальными намерениями летописца. Примерами могут служить такие примечательные тексты, как прижизненная похвала киевскому князю Рюрику Ростиславичу, завершающая труд выдубицкого игумена Моисея над так называемой Киевской летописью 1198 г. Это самостоятельное, изысканное по своей форме ораторское произведение следует считать одним из источников летописного текста, ведь оно реально произносилось, прежде чем вошло в состав свода. Другой ярчайший пример проникновения в летопись ораторского произведения — похвала волынскому князю Владимиру Васильковичу, представляющая собой искусное приспособление к ситуации конца XIII столетия заключительной части «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона (см. об этом: [4, с. 45–58]). В данном случае «Слово», произнесенное более чем за два века до обращения к нему волынского книжника, способствовало появлению нового текста, никогда не звучавшего изустно. Приведем и третий пример. Это фрагмент иного рода. Он важен в структуре южнорусской летописной повести о походе на

половцев новгород-северского князя. Это покаянная речь Игоря Святославича, плененного степняками. Она невелика и построена по всем правилам риторического искусства (см.: [5, с. 325–339]). Ее как важный композиционный элемент безымянный летописец вложил в уста героя, который едва ли был способен изъяснять свою печаль и утраты сериями риторических вопросов и восклицаний. Литературную речь Игоря иногда ошибочно именуют плачем, исходя лишь из ее печальной тональности.

Как видим, риторический элемент без труда находит себе место там, где авторская стратегия направлена на прославление, похвалу или утверждение идеального. Однако историописателю приходится сталкиваться не только с проявлениями высоких устремлений и праведными деяниями. В летописи присутствуют примеры того, что условно можно назвать риторикой отрицания. Это прием, направленный не только на некое разоблачение и выражение негативного отношения или крайнего порицания, но и на утверждение. Конечно, такие тексты встречаются значительно реже.

Как уже отмечалось, элементы традиционного красноречия естественны в некрологических княжеских похвалах и вообще в панегириках различного рода. А как строится негативная летописная характеристика? В Суздальской летописи под 1262 г. читается любопытная некрологическая «антипохвала» духовному лицу, убитому в Ярославле в результате антитатарского возмущения жителей, бросивших свою жертву на растерзание псам и воронам. Это монах Зосима (Изосима), о котором нет иной информации, кроме сведений, содержащихся в сообщениях о бунте. Сегодня его назвали бы коллаборационистом. По своей структуре посмертная характеристика Изосимы близка к обычным некрологам князей или духовных лиц. Она перечислительна и включает в себя значительное число весьма эмоциональных оценок служителя татарского баскака. Негативные черты и вины злодея нагнетаются, придавая ему совершенно инфернальный облик. Здесь отмечаются как бытовые пороки, так и самые мрачные проявления злодейства. Это прежде всего отступление от веры. Летописец называет Изосиму преступником, ибо он «к҃ѣ мнихъ образомь точью сотонѣ съсѣдъ» [9, стб. 476]. Отступник «к҃ѣ ко пьяница и студословець» [9, стб. 476] (т. е. сквернослов. — *А.П.*), «празнословець» и «кощюникъ». Он «отверженъ Х(рист)а и бы(сть) невѣрнинъ вступникъ к прелести лжаго про(ро)ка Ма(х)меда» [9, стб. 476]. А вот и конкретные дела «окаяннаго лишеника»: «Творяше х(ри)

сыано(мъ) великъ досадъ» [9, стб. 476], ругал крест и святые церкви. Подобная «антипохвала» естественно встраивается в окружающий нарратив. Ее создатель не блещет высокой книжной ученостью, достигая необходимой разоблачительности простыми и понятными всем средствами эмоциональной речи. Здесь нет стремления предложить книжные аналогии, усложнить рассказ о событии и характеристику злодея использованием каких бы то ни было тропов. Ведь разоблачаемый автором человек происходит из низов тогдашнего общества. Он служитель жестокого «басурманина» Кутлубея. При этом образ Изосимы получается достаточно зримым. Его легко представить. Он выглядит как монах, но пьяница и разнузданный сквернослов. Отвратительный образ многошумящего осквернителя иноческого чина противопоставлен норме поведения чернеца. Неправедных представителей монашества знавали во все времена (вспомним, например, сатирическую виршу Симеона Полоцкого «Монах»). Но если бы Изосима демонстрировал лишь полное забвение монашеской добродетели, он, конечно, не привлек бы внимания летописателя. Сатирические разоблачения не свойственны произведениям раннего периода древнерусской литературы. Тем более исключена фиксация неприглядных поступков конкретного лица духовного звания в историческом повествовании. Зосима еще и предатель веры и своего народа. Такова логика обличения, до предела нагнетающего вины и прегрешения изменника.

Иной пример негативной характеристики представлен в связи с рассказом об ужасном преступлении рязанских князей, совершенном в Исадах в 1217 г. Глеб и Константин Владимировичи убили на пиру одного родного брата, пятерых двоюродных и множество бояр и приближенных своих ничего не подозревающих гостей. Преступление подталкивает летописца к использованию многослойной ретроспективной аналогии, так как рязанские князья приемлют «тъ же мысль с(вя)тополчю» [9, стб. 440]. К библейским аналогиям, предложенным в «Повести временных лет» в связи с убийством Бориса и Глеба, добавляется теперь знаковая фигура Святополка[1]. Суздальский автор по-своему следует модели, предложенной еще составителями «Повести временных лет»: «ꙗко (же) в прежняꙗ дни Каинъ на Авеля брата своего и потомъ С(вя)тополкъ на Бориса и Глѣба» [9, стб. 400].

1 О традиционном уподоблении Святополка в ряду библейских персонажей см.: [6, с. 22–39].

Несмотря на лаконичность данного известия, здесь использован целый ряд риторических приемов. С их помощью читатель отсылается к летописному сказанию о Борисе и Глебе. Печерские летописцы, рассуждая о степени вины древних и новых братоубийц, прибегали к достаточно подробному изложению библейских сюжетов. И.Н. Данилевский, изучавший закономерности включения, роль и «формы презентации» библеизмов в «Повести временных лет», указывает на то, что «функции пересказа <…> в целом совпадают с той ролью, которую играют прямые цитаты» [1, с. 102]. Действительно, под 1019 г. в «Повести временных лет» помещено рассуждение о явленном божественном поучении русским князьям, потому что «**аще сии еще сице же створять се слышавше т҃(же) казнь приимуть но и больши сее**» [9, стб. 145]. Ведь Каин принял семь отмщений от Бога, а Ламех — семьдесят, ибо «**вѣдыи казнь бывши на прародителю его**» [9, стб. 145]. Через столетие обличение рязанских князей представляет собой уже только серию из пяти риторических вопросов: «**что бо прия Каинъ ѡ(т) Б(ог)а обидивъ Авеля брата своего не проклятье ли и шюждение и трясение или Ламехъ не казнь ли злокъ или каинь сродникъ С(ва)тополкъ избивъ бра(ти)ю шюема вѣнець исходатаиствова а сокъ вѣчнюю мукѹ**» [9, стб. 440]. Это не прежний пересказ паремийных чтений, использованных в «Повести временных лет», а своеобразное уточнение неизбежности и масштабов воздаяния. Новых злодеев ждет еще более страшная кара. Таков символический подтекст летописного обличения. И.П. Данилевский именует подобные примеры обращения к библеизмам «отсылочным сравнением» [1, с. 102].

В волынской летописи второй половины XIII в. представлена еще одна модель обличительной характеристики, построенная с использованием серии уподоблений, т. е. синкрисиса. Заметим, что «прием синкрисиса чаще всего используется в гимнографии и в жанре похвального слова, для которого он является обязательным» [3, с. 494], хотя этот риторический прием был достаточно широко распространен в древних, еще античных текстах (см., например: [7, с. 224–228]). Прежде всего дается сравнение с библейскими персонажами. Так, во вступлении к житию Александра Невского через уподобление Соломону, Самсону и Иосифу Прекрасному создается развернутый образ князя. Правда, к библеизмам добавлен необычный элемент сравнения — отважный римский полководец Веспасиан, покоривший Иудею, что не противоречит природе синкрисиса, всегда стремящегося ука-

зать не только на сходство характеризуемого с предлагаемыми прототипами, но и на различие между ними, что является шагом к более сложной, индивидуализированной характеристике безусловно положительного персонажа. Волынская летопись использует отработанную модель, но с прямо противоположной целью.

Под 1270 г. волынский книжник характеризует литовского язычника Тройдена. Он «окаяньныи и безаконьныи проклѧты нем(и)л(ос)тивыи» [10, стб. 869]. Тройден столь отвратителен автору, что «егоже безаконья не могохомъ п(и)сати срама ради» [10, стб. 869]. И вот здесь в дело вступают самые убедительные книжные доводы. Синкрисис образуют три персонажа, и один из них тоже примечательный деятель римской истории. Беззаконный Тройден уподобляется Антиоху Сирийскому, Ироду Иерусалимскому и Нерону Римскому. Предлагая читателю эту малосимпатичную троицу, волынянин решает еще больше усилить эффект порицания. Литовский правитель превзошел в своем злодействе всех, включая перечисленных венценосных негодяев прошлого: «и ина многа злѣйша того» [10, стб. 869]. Приведенные аналогии переводят описываемого литовского язычника из категории обычных противников Руси в разряд носителей вселенского мирового зла. Говорить о нем стыдно, да и книжных сравнений как будто не хватает.

Заметим, что летописцы каждый раз используют (иногда неоднократно) эпитет «окаянный». Он характеризует всех нечестивцев (Изосима, рязанские князья, Тройден) вне зависимости от характера совершенного ими преступления. И если рязанские князья совершили братоубийство, то Изосима — вероотступник и коллаборационист, а Тройден — язычник, и к нему неприменимы христианские моральные нормативы. Эпитет «окаянный» не коррелируется однозначно со злодеянием Святополка, хотя именно в связи с ним в русском языке актуализируется значение «проклятый, отрешенный от Бога», что убедительно доказывает Б.А. Успенский [6, с. 34–35].

Взглянув на примеры риторического отрицания, в его прямой разоблачительной функции связанного с созданием у древнерусского читателя впечатления безусловного отвращения (отвращения не просто бытового, а еще и продиктованного в ряде случаев конфессиональными доводами), обратимся теперь к иной, более сложной, а главное, совершенно противоположной по своей семантике форме летописной риторики.

Это некое подобие апофатического способа представления того или иного явления, в основе которого лежит описание через отрицание[2]. Его использовали главным образом духовные авторы не для отрицания, а для утверждения понятий, с трудом поддающихся вербальной характеристике. Автор отказывается от прямого определения, вовлекая читателя или слушателя в процесс обозначения сущности передаваемого. Не ограничиваясь своим субъективным опытом, ритор таким образом мог ярче передать трудно выразимое в слове. Так, наглядно подобные конструкции можно видеть у Григория Богослова (например, «Славословие апофатическое», переведенное С.С. Аверинцевым, IV в. — «Ты несказуем», «Ты непостижим», «неизречен Ты», «неизъясним Ты» [8, с. 111]), в Словах Иоанна Златоуста в «Успенском сборнике» или у Серапиона Владимирского.

С ориентацией на апофатику выполнена посмертная похвала ростовскому епископу Пахомию, выходцу из стен Киево-Печерской обители. Она читается в Суздальской летописи под 1216 г. Здесь использованы приемы противопоставления, анафоры, отсылки к авторитетным источникам (апостол Павел и Иоанн Златоуст). И хотя апофатизм явлен лишь в части похвалы, легко заметить стремление летописца подражать высоким риторическим образцам, приближаясь по форме к известным ему источникам вдохновения. Все в похвале должно соответствовать образу праведного пастыря, знатока книг. Составитель многократно употребляет частицу **не,** демонстрируя свои познания в риторике: «єⷣ кѣ кл(л)ж(є)ныи єп(иско)пъ изборникъ Б(о)жии и истинныи кѣ пастырь л не наимникъ єⷣ кѣ агнѧ л не колкъ не кѣ ко хитлѧ от чѣжи(х) домокъ ко(гат)ьства ни зкирѧ его ни тѣмь хвалѧѧ но паче wбличаше грабителѧ и мздоимца поревнов(л)къ нравѣ Зла(то)устаго <…> къ wбогомѹ и вдовица(м) ласковъ <…> ко немкомѹ wбогомѹ не согбенѣ рѹцѣ имѣя на вданье ихъ но о(т)верзенѣ <…> смѣренъ кротокъ, исполненъ книжнаго wбученья <…> не хвалѧѧ не w чем же wбѣстномь пѹстошнаго свѣта сего <…>» [9, стб. 439]. Возможно, этот же безымянный автор составил и похвалу Великому владимирскому князю Константину Всеволодовичу, который «всѣхъ wбмѹдрѧ телесными и д(8)х(о)вными вестьми, часто бо чтѧше книгы съ прилежань(є)м» [9, стб. 443]. Не этому ли летописцу принадлежит обмолвка: «При-

2 В последнее время предпринимались неоднократные попытки секуляризации термина «апофатика» или «апофазис» и введения его в литературоведческий инструментарий. См., например: [2].

ключисѧ и мнѣ грѣшномꙋ тѣ̀ кыти и видѣти <...>» [9, стб. 449]? Как видим, летописная форма предоставляла книжникам различные возможности для проявления риторических устремлений. Это не только тексты подлинного красноречия, по тем или иным причинам инкорпорированные в погодное повествование, но и нечастые вспышки эмоционального воодушевления, за которым вновь следует возврат к традиционной фиксации событий, достойных внимания составителя летописного свода. Нечастые примеры риторики отрицания опирались на традиционные приемы, выработанные средневековой книжной культурой. Степень насыщенности подобных текстов тропами и средствами изобразительности могла быть различной, что зависело как от важности затрагиваемой темы, так и от уровня дарования повествователя.

Список литературы

Исследования

1 *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. М.: Аспект Пресс, 2004. 383 с.

2 *Логиновский С.С., Головина М.А.* Апофатика в системе взглядов М.Н. Эпштейна // Вестник Челябинского государственного университета. 2022. № 8 (466). С. 34–41. https://doi.org/10.47475/1994-2796-2022-10805

3 *Панченко О.В.* Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейтике и гимнографии) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 54. 755 с.

4 *Пауткин А.А.* Волынский летописец XIII в. и риторическое наследие митрополита Илариона // Литература Древней Руси: мат. X Всероссийской конф. «Древнерусская литература и ее традиции в литературе Нового времени», посвящ. памяти профессора Н.И. Прокофьева. М.: МПГУ, 2018. С. 45–58.

5 *Пауткин А.А.* О риторико-дидактической природе покаянной речи Игоря Святославича в летописной статье 6693 г. // Герменевтика древнерусской литературы. М.: ИМЛИ, 2019. Т. 18. С. 325–339. https://doi.org/10.23681/500150

6 *Успенский Б.А.* Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М.: Языки русской культуры, 2000. 128 с.

7 *Фрайданк Д.* Литературный прием синкрисиса в трех древних славянских текстах // Исследования по древней и новой литературе: [Сб.: Посвящается 80-летию Д.С. Лихачева] / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. дом); [редкол.: Л.А. Дмитриев (отв. ред.) и др.]. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1987. С. 224–228.

Источники

8 Многоценная жемчужина: Лит. творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии / пер. с сир. и греч., сост., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2003. 600 с.

9 Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 1997. Т. I: Лаврентьевская летопись. 496 с.

10 Полное собрание русских летописей. М.: Языки русской культуры, 1998. Т. II: Ипатьевская летопись. 648 с.

References

1 Danilevskii, I.N. *"Povest' vremennykh let: Germenevticheskie osnovy izucheniia letopisnykh tekstov"* ["*The Tale of Bygone Years: Hermeneutical Foundations of the Study of Chronicle Texts*"]. Moscow, Aspekt Press, 2004. 383 p. (In Russ.)

2 Loginovskii, S.S., and M.A. Golovina. "Apofatika v sisteme vzgliadov M.N. Epshteina" ["Apophatics in the System of M.N. Epstein's Views"]. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 8 (466), 2022, pp. 34–41. https://doi.org/10.47475/1994-2796-2022-10805 (In Russ.)

3 Panchenko, O.V. "Poetika upodobdenii (k voprosu o 'tipologicheskom' metode v drevnerusskoi agiografii, epideitike i gimnografii" ["The Poetics of Assimilation (on the Question of the 'Typological' Method in Old Russian Hagiography, Epideytics and Hymnography)"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 54. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2003. 755 p. (In Russ.)

4 Pautkin, A.A. "Volynskii letopisets XIII v. i ritoricheskoe nasledie mitropolita Ilariona" ["The Volyn Chronicler of the 13th Century and the Rhetorical Legacy of Metropolitan Hilarion"]. *Literatura Drevnei Rusi: materialy X Vserossiiskoi konferentsii "Drevnerusskaia literatura i ee traditsii v literature Novogo vremeni", posviashchennoi pamiati professora N.I. Prokof'eva* [*Literature of Old Russia: Proceedings of the 10th All-Russian Conference "Old Russian Literature and Its Traditions in the Literature of the Modern Age," Dedicated to the Memory of Professor N.I. Prokofiev*]. Moscow, Moscow Pedagogical State University Publ., 2018, pp. 45–58. (In Russ.)

5 Pautkin, A.A. "O ritoriko-didakticheskoi prirode pokaiannoi rechi Igoria Sviatoslavicha v letopisnoi stat'e 6693 g." ["On the Rhetorical and Didactic Nature of Igor Svyatoslavich's Penitential Speech in the Chronicle Article (6693)"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 18. Moscow, IWL RAS Publ., 2019, pp. 325–339. https://doi.org/10.23681/500150 (In Russ.)

6 Uspenskii, B.A. *"Boris i Gleb: Vospriiatie istorii v Drevnei Rusi"* ["*Boris and Gleb: The Perception of History in Old Russia*"]. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury Publ., 2000. 128 p. (In Russ.)

7 Fraidank, D. "Literaturnyi priem sinkrisisa v trekh drevnikh slavianskikh tekstakh" ["The Literary Device of Syncrisis in Three Ancient Slavic Texts"]. *Issledovaniia po drevnei i novoi literature. Sbornik: Posviashchaetsia 80-letiiu D.S. Likhacheva* [*A Study of Ancient and Modern Literature. Collection: Dedicated to the 80th Anniversary of D.S. Likhachev*], Academy of the Sciences of the Soviet Union, Institute of Russian Literature (Pushkinskii Dom) of the RAS; [editorial board: L.A. Dmitriev (ed.) and others]. Leningrad, Nauka Publ., 1987, pp. 224–228. (In Russ.)

Научная статья и публикация архивных документов / Research Article and Publication of Archival Documents

https://elibrary.ru/IOGCFB
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

«СРАВНЕНИЕ ДЕЛ БОГА И ДЬЯВОЛА»: ЖАНР, ГЕНЕЗИС, ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

© 2026 г. С.В. Алпатов
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
Дата поступления статьи: 05 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 23 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-254-275

Аннотация: Среди древнерусских учительных текстов, излагающих основы христианской веры и морали, выделяется сочинение с устоявшимся исследовательским названием «Сравнение дел Бога и дьявола» (частотные заглавия по спискам — «Слово Иоанна Дамаскина», «Поучение Иоанна Златоустого о прелести диаволи»; типичный инципит — «Бог сотвори пост, а бес объядение»). Введенное в научный оборот публикациями Д.А. Ровинского (краткая лубочная редакция), В.И. Срезневского (пространная редакция), произведение представляет собой форму перечня антитез (добродетели vs пороки), предположительно восходящих к латинскому каталогу VIII в. “Docet Deus, Docet diabulus”. Сопоставление исследуемого древнерусского памятника с широким кругом паремийных и нарративных фольклорных параллелей позволяет сделать вывод о хронологической первичности, структурной целостности, идейной самостоятельности и жанровой определенности данного образца дидактической традиции рубежа позднего Средневековья и раннего Нового времени. Широкий типологический контекст, выстроенный вокруг частного текстологического и историко-литературного кейса «Сравнения дел Бога и дьявола», позволяет ставить вопрос о выявленных в ходе проведенного исследования общих стадиальных закономерностях эволюции форм древнерусского красноречия и способов реализации в них этнокультурной специфики конкретной литературной и фольклорной традиции.

Ключевые слова: катехизис, каталог, жанр, генезис, фольклор

Информация об авторе: Сергей Викторович Алпатов — доктор филологических наук, заведующий кафедрой русского устного народного творчества, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, ул. Ленинские горы, д. 1, стр. 51, 119991 г. Москва, Россия. https://orcid.org/0000-0003-2525-0287

E-mail: alpserg19@yandex.ru

Для цитирования: *Алпатов С.В.* «Сравнение дел Бога и дьявола»: жанр, генезис, фольклорные параллели // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 254–275. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-254-275

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

"COMPARISON OF THE DEEDS OF GOD AND THE DEVIL": GENRE, GENESIS, FOLKLORE PARALLELS

© 2026. Sergey V. Alpatov
Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
Received: December 05, 2025
Approved after reviewing: January 23, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: Among the Old Russian didactic texts expounding the foundations of Christian faith and morality, a work with the established research title "Comparison of the Deeds of God and the Devil" stands out (frequent titles in lists are "The Sermon of John of Damascus," "The Sermon of John Chrysostom on the Deception of the Devil"; a typical incipit is "God created fasting, and the devil gluttony"). Introduced into scholarly circulation by the publications of D.A. Rovinsky (a short redaction) and V.I. Sreznevsky (an extended redaction), the opus represents the form of a list of antitheses (virtues vs. vices), presumably dating back to the 8th-century Latin catalog "Docet Deus, Docet diabulus." A comparison of the Old Russian text with a wide range of paroemic and narrative folkloric parallels allows us to conclude that this example of the didactic tradition from the late Middle Ages to the early modern period possesses chronological primacy, structural integrity, ideological independence, and genre specificity. A broad typological context, built around the specific textual and literary-historical case of "Comparison of the Deeds of God and the Devil," allows us to address the general stage-by-stage patterns of the evolution of Old Russian preaching, and the ways in which they embody the ethnocultural specificity of a particular literary and folkloric tradition.

Keywords: catechism, catalog, genre, genesis, folklore

Information about the author: Sergey V. Alpatov, DSc in Philology, Head of Folklore Department, Lomonosov Moscow State University, Leninskiye gory, 1, bld. 51, 119991 Moscow, Russia. https://orcid.org/0000-0003-2525-0287

E-mail: alpserg19@yandex.ru

For citation: Alpatov, S.V. "'Comparison of the Deeds of God and the Devil': Genre, Genesis, Folklore Parallels." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 254–275. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-254-275

Жанровая сфера древнерусского красноречия, помимо хорошо изученных регистров торжественной «похвалы», полемических «слов», учительных «бесед» и сатирических «посланий», содержит область, мало привлекавшую внимание исследователей в силу маргинальности функционального статуса, очевидности идейного содержания и простоты поэтического строя входящих в нее произведений: катехизические тексты, излагающие основы христианской веры и морали, среди которых выделяется сочинение с условным, но уже устоявшимся названием «Сравнение дел Бога и дьявола».

В третьем выпуске «Русских народных картинок» (1881) Д.А. Ровинский впервые описал два лубочных варианта первой половины XVIII в. из собрания А.В. Олсуфьева[1], процитировал их идентичный текст и указал на бóльшую популярность текстового варианта по сравнению с лицевым [24, с. 172–173]. В общем ряду духовных листов краткое «Слово Иоанна Дамаскина» не привлекло исследовательского внимания, и в активный научный оборот рассматриваемое произведение вошло с публикацией В.И. Срезневским в 1905 г. его развернутого варианта «из архангельского сборника исх. XVIII в.» [25, с. 221–223]. Авторский заголовок «Сравнение дел Бога и дьявола» и пространная редакция текста стали негласным стандартом для большинства машинописных и опубликованных описей архивных собраний, сделанных в XX в. Например, В.И. Малышев так характеризовал усть-цилемские списки произведения: «сокращенный вариант, сравнительно с напечатанным В.И. Срезневским», «сокра-

1 Изображения доступны: № 789. URL: https://kp.rusneb.ru/item/material/slovo-ioanna-damaskina-1 (дата обращения: 04.12.2025); № 790. URL: https://kp.rusneb.ru/item/material/slovo-ioanna-damaskina-2 (дата обращения: 04.12.2025).

щенный вариант», «краткий вариант с небольшими разночтениями» [21, с. 81, 96, 132].

Появление в зоне исследовательского внимания десятков указаний на списки анализируемого сочинения из разных регионов Русского Севера, Северо-Запада, Поволжья и Урала при фактическом отсутствии сводного корпуса вариантов породило иллюзию тождества формальной структуры, содержания и функций произведения. Характерны суждения опытного археографа и глубокого знатока древнерусской книжности А.М. Панченко, отсылавшего в книге «Русская культура в канун петровских реформ» (1984) к «Сравнению дел Бога и дьявола» как к прецедентному древнерусскому тексту: «С воззрениями ярославских волхвов в принципе сходны воззрения болгарских богомилов и павликиан. Как раз у павликиан трактовка веселья близка скоморошьей. В рамках второго южнославянского влияния эти народные ереси могли получить то или иное отражение на Руси. Не их ли отголосок — те антиномические фразы, противопоставляющие дела Бога и дела беса, цепочки которых встречаются в рукописях (“Бог пост, а бес объядение”, “Бог думу, а бес прогадку” и т. п., с непременным “Бог попа, а бес скомороха”)?» [9, с. 102].

Очевидно, что нашими предшественниками были намечены узловые проблемы истории рассматриваемого произведения: наличие кратких и пространных вариантов текста, их бытование в рукописной и лубочной традиции, идейно-тематические и формально-стилевые связи с народными дуалистическими верованиями и жанрами фольклорного красноречия. Однако системные отношения этих аспектов были и остаются областью исследовательских интуиций. Все это делает актуальным последовательный пересмотр вопросов поэтической структуры, жанровой природы, генезиса и эволюции данного сочинения.

Прежде всего процитируем упомянутый в книге А.М. Панченко вариант[2], являющийся самым ранним из известных нам списков сочинения:

Бог пост, а бес объядение
Бог молитву, и бес леность
Бог чистоту, и бес блуд

2 РО РНБ. Ф. 588. Погод. 1574. Сборник. Конволют из 5 частей. XVII в. 182 л.

Бог милостыню, и бес скупость
Бог любовь, и бес ненависть
Бог кротость, и бес лютость
Бог крепость, и бес слабость
Бог пир, и бес бой
Бог правду, и бес кривду
Бог ум, и бес безумие
Бог думу, и бес прогадку
Бог учителя, и бес блазнителя
Бог истинну, и бес ложь
Бог попа, и бес скомороха (л. 179 об.)[3].

При сравнении процитированного списка с лубочными и коррелирующими с ними краткими рукописными[4] вариантами середины XVIII – начала XIX в. выявляется:

— отсутствие / условность / вариативность заглавия («Слово Иоанна Дамаскина», «Поучение Иоанна Златоустого о прелести диаволи», «Из книги Исаака Сирина писано сице»);

— начальная строка «Бог [сотвори(лъ)] пост, бес объядение» совпадает у большинства вариантов, последовательность прочих позиций произвольная;

— рукописные варианты сохраняют имя «Бог» / лубочные заменяют на «Господь»;

— просторечным рукописным парам «попа — скомороха» соответствует лубочная «иерея — скомороха»;

— уникальной паре данного варианта «думу — прогадку» соответствует в иных списках «думу добрую — злую»;

— специфичную пару «пир — бой» поддерживает известная по вариантам пара «беседу — драку», «воду [*беседу] — бой»;

3 Текст воспроизводится в упрощенной транскрипции. Оригинал рукописи — URL: https://nlr.ru/manuscripts/RA1527/elektronnyiy-katalog?ab=261452C2-28EA-41F0-8B0D-08981B1FC59D (дата обращения: 04.12.2025).

4 НИОР РГБ. Ф. 722. Ед. хр. 277. Л. 213–213 об., первая четверть XIX в.; опубликовано: [4, с. 163]. Ср. пинежский список второй половины XVIII в., имитирующий печатный шрифт: [23, с. 566].

— отдельные краткие варианты XIX в. из усть-цилемской коллекции Древлехранилища ИРЛИ (УЦ 9. Л. 109 об., УЦ 40. Л. 5 об.) отмечены финальными антитезами:

Бог умудряет слепца, а бес облажняет чернеца.
Бог сотворил воды животныи, а бес вино смертное.

Особо выделяется вариант рукописного собрания Псковского музея-заповедника, дополняющий текст краткой редакции «Сравнения дел Бога и дьявола» оппозициями, коррелирующими со списками пространной редакции:

Бог повеле во свет всякому человеку молитися, а бес ленитися.
Бог пост, а бес объядение.
Бог трезвость, а бес пиянство.
Бог милостыню, а бес скупость.
Бог чистоту, а бес блуд.
Бог любовь, а бес ненависть.
Бог послушание, а бес ослушание.
Бог истинну, а бес лжу.
Бог кротость, а бес лютость.
Бог крепость, а бес слабость.
Бог правду, а бес кривду.
Бог разум, а бес безумие.
Бог разсуждение, а бес омрачение.
Бог думу добру, а бес злую.
Бог книги, а бес карты.
(146) Бог учитися, а бес блазнитися.
Бог попа, а бес скомороха.
Бог созидая, а бес разоряя.
Бог еже на молитву ходити и пение слушать, а бес на гутки и варганы.
Бог повеле даяти, а бес чужая грабить.
Бог смирятися, а бес дратися.
Бог плакати, а бес смеятися.

Бог воздержание, а бес объядение.

Бог повеле на молитву притекати, а бес к волхвом ходить.

Бог повеле своих грехов смотрети, а бес чюжих искати.

Бог повеле на молитве со страхом стояти, а бес неистово стояти, шептатися и смеятися и ленитися.

Слава, и ныне и присно и вовеки. Аминь[5].

Амплифицирующие, разрушающие синтаксический изоморфизм, тавтологические («Бог пост, а бес объядение» и «Бог воздержание, а бес объядение»; «Бог кротость, а бес лютость» и «Бог смирятися, а бес дратися») позиции второй части текста могут быть проинтерпретированы либо как результат взаимовлияния сосуществующих в течение XIX в. списков краткой и пространной редакций, либо как наличие переходных ступеней между ними — авантекстов пространной редакции. Обращает на себя внимание инципит псковского списка «Бог повеле во свет всякому человеку...», не только мотивирующий пропуск повторяющихся глаголов («повелел», «заповедал», «создал», «сотворил») в последующих строках данного и подобных вариантов, но и определяющий жанровый формат краткой редакции в целом — мнемонический конспект, свод духовно-нравственных оппозиций, конституирующих мир.

Обращаясь к спискам пространной редакции, констатируем их возникновение на рубеже XVIII–XIX вв., укажем на большую стабильность композиции, лексического состава и выдержанность литературного стиля вариантов[6]. Процитируем ранее не публиковавшийся список:

Поучение святаго Иоанна Златоустаго о прелести диаво[ли][7]

5 ОКФиПИ ПГОИКХМЗ. Ф. 1061 (Опочецкого у.). № 2324. Л. 145 об. – 146. Сб. крестьянина Ф.А. Шалаева. 1889 г. марта 7 дня.

6 Помимо изданного В.И. Срезневским архангельского списка конца XVIII в. [25, с. 221–223], укажем практически идентичные ему варианты: РО БАН. Собр. В.Г. Дружинина. 137 (106). Л. 167. Сб. конца XVIII – начала XIX в.; РО БАН. Собр. Н.К. Никольского. 117. Л. 36–38 первая половина XIX в.; РО БАН. Собр. Н.Я. Колобова. 261 (23.9.2). Л. 31 об. – 32. 1820-е гг.; ОКФиПИ ПГОИКХМЗ. Ф. Софроновской общины. 2661. Л. 346–347. Сб. середины XIX в.

7 НИОР РГБ. Ф. 354. Вологодское собр. № 45. Сб. начала XIX в. Оригинал — URL: https://lib-fond.ru/lib-rgb/354/f-354-45/ (дата обращения: 04.12.2025).

Бог сотворил пост, а бес объядение;
Бог сотворил востание на молитву, а бес леность;
Бог сотворил рукоделие, а бес безделие и празнословие;
Бог сотворил чистоту, а бес блуд;
Бог сотворил смирение, а бес гордость;
Бог сотворил нелицемерную любовь, а бес ненависть;
Бог сотворил беседу, а бес драку;
Бог сотворил ум, а бес забытие;
Бог сотворил крепость, а бес слабость;
Бог сотворил невосхищение чужаго имения,
а бес ростоимание, лихву и татьбу и обиду;
Бог сотворил послушание, а бес ослушание;
Бог сотворил воздержание, а бес нетерпение;
Бог сотворил суд правый, а бес кривду;
Бог сотворил разсуждение, а бес омрачение;
Бог сотворил священника, а бес игреца и скомороха;
Бог сотворил почитание святых книг, а бес злыя
басни и кощуны и смехотворение и безчиние;
Бог сотворил празники повелел в чести имети,
а бес научил зыбели имети людем и на досках скакати;
Бог сотворил человеки и закон предал держати
и веру христианскую знати, а бес человеков привел
во идолопоклонение и на многое кумирослужение;
(175 об.) Бог послал апостолов и учеников своих верю христианскую
утвержати, а бес послал еретиков разрушати веру правую;
Бог повелел христианом за веру Христову стояти, и до смерти страдати,
а бес научил судей благочестия отступати и христиан от веры
отлучати и до смерти их убивати;
Господь послал человеком на землю учение, а бес воздвиг на христиан мучение;
Господь послал человеком вольное покаяние и о грехах воздыхание,
а бес нерадение и омерзение и отчаяние;
Господь сотворил стояние на молитве с молчанием и с покаянием,
а бес поучает людем шепты творити и басни со смеянием;

Господь сотворил человека чиста и трезва, а бес скверна и пияна;

Господь сотворил человеку руки на рукоделие и от того милостыня даяти,

а бес научил красти и бити и неправедное имение копить;

Господь повелел человеку крест носити, а бес возле креста прониски иметь;

Господь человека к себе присвояет, а бес прочь отлучает;

Господь сотворил человека разумна, а бес зделал безумна;

Господь сотворил человека разсудительна и смиренна, а бес
зделал горда и омраченна;

Владыка Господь веру и закон дал и царство свое
обещал, а диавол беззакония и греси навел и человеки
в преисподния муки отлучил*;*

Господь повелел о нищих богатым пещися, а бес
научил их славу имети и подобных себе и богатых любити;

Господь учит человека нищету Христа ради любити, а бес богатства искати;

(176) Господь сотворил алкание, а бес объядение;

Господь повелел жажда имети, а бес пиянство любити;

Господь повелел на рогозине спати, а бес научил мягкия перины искати;

Господь сотворил малое спание, а бес несытый сон;

Господь повелел любовь имети и за друга душа своя
полагати, а бес научил разбойником в человецех быти и
друг друга бити и души погубляти;

Господь повелел псалом во устах имети и
молитву творити, а бес научил песни
сатанинския пети и медведи
скомрахом водити и со зверми говорити;

Господь сотворил ноги на молитве стояти,
а бес научил плясати;

Господь сотворил руки крестное знамение имети и сотворити
и к Богу в молитве простирати,

а бес научил в долони колотити, сиречь плескати и кулаками братию бити;

Господь предал человеком честно празники имети и
в чистоте пребывати, Бога молити и духовно ходити
и царство небесное прияти,
(176 об.) а бес научил кабаки и табаки и
корчемницы и пиянное питие пити
и беса тем веселити, а по смерти
в муце вместе с ним быти;
Господь оставил человеком евангельское учение,
а бес старин сказание и ложное обаяние;
Бог сотворил святых книг почитание
и к братии покорение, а бес научил
на братию клеветание и на сосед
роптание и на други надмение и учения непослушание.
Тем же братие уклонимся
от прелести диаволи и послушанием
владыки Христа глаголюща пути благому
учаща потщимся евангелски ходити
и царствию его наследницы быти.
Богу нашему слава ныне и присно и во веки веком. Аминь.

В процитированном списке отчетливо видны механизмы расширения, дополнения и переработки основы, заложенной вариантами краткой редакции:

— тавтологические оппозиции в первой и второй части текста («Бог сотворил пост, а бес объядение» и «Господь сотворил алкание, а бес объядение»);

— синонимическое варьирование глагольных конструкций («сотворил», «повелел», «послал», «предал», «оставил», «учит»);

— регулярные замены просторечных оборотов («попа — скомороха» на «священника — игреца» и под.);

— подмена запоминающейся антитезы развернутым толкованием («Бог книги, а бес карты» > «Бог сотворил почитание святых книг, а бес злыя басни и кощуны и смехотворение и безчиние»; «Бог еже на молитву ходити и пение слушать, а бес на гутки и варганы» > «Господь повелел псалом во устах имети и молитву творити, а бес научил песни сатанинския пети

и медведи скомрахом водити и со зверми говорити»; «бес научил в долони колотити, *сиречь* плескати и кулаками братию бити»);

— преобразование исходной бинарной синтаксической конструкции в триады при сохранении ритмообразующей функции компонентов[8] («а бес научил *кабаки и табаки и корчемницы* и пиянное питие *пити* и беса тем *веселити*, а по смерти в муце вместе с ним *быти*»);

— финальный переход от декларативной («Владыка Господь веру и закон дал и царство свое обещал, а диавол беззакония и греси навел и человеки в преисподния муки отлучил») к увещевательной модальности инклюзивного «мы»[9] («Тем же братие уклонимся от прелести диаволи и послушанием владыки Христа глаголюща пути благому учаща потщимся евангелски ходити и царствию его наследницы быти. Богу нашему слава ныне и присно и во веки веком. Аминь»).

В поздних списках пространной редакции появляются уникальные позиции, ориентированные на локальные реалии традиционного быта:

> Бог сотвори родителям поминание, а бес березки завивать.
>
> Бог сотвори сошествие Святаго Духа, а бес березки отвивать.
>
> Бог сотвори Святую неделю, а бес рили.
>
> Бог сотвори святаго Иоанна пост, а бес купальницу.
>
> Бог сотвори Сырную неделю, а бес катание.
>
> Бог сотвори благословенное хождение, а бес конскую скачь.
>
> Аще ли от таковых кто от безумных соборищ смерть приимет з бесы вкупе в муку вечную и безконечную. Аминь[10].

8 Об амплификации смыслового комплекса однородными структурами, синтаксическом параллелизме, парных и тройственных сочетаниях как ритмообразующих факторах ораторского жанра см. подробнее: [10, с. 37–46].

9 Ср. наблюдения О.А. Туфановой над риторической техникой проповеди XVII в.: «Завершается стихотворное “Слово”, как и многие древнерусские поучения, призывом. Но он имеет другой характер, нежели начальные или финальные призывы в классических проповедях. Смягчение вербального императива происходит не только за счет употребления местоимения “нам”, нивелирующего дистанцию между автором-проповедником и паствой-читателем, но и благодаря замене “воинствующего” дидактизма, диктующего однозначное поведение, на мягкое воззвание к самосовершенствованию по доброй воле» [11, с. 366].

10 ОРКиР НБ МГУ. Рукописи Верхокамья. Пермская область, Верещагинский район, с. Субботники. Анферов П.Ф. № 459. Стиховник 1947 г. Л. 27–28. Опубликовано: [4, с. 164].

Композиционно-стилевая разноплановость краткой и пространной редакций памятника, а также вариативный контекст рукописных сборников, в которых обнаруживается анализируемое сочинение, обусловили разнобой в его жанровом определении исследователями.

В рамках усть-цилемской рукописной традиции В.И. Малышев относит данный текст к рубрике «Дидактические произведения» (наряду с поучениями против пьянства и матерной брани, сборниками изречений типа Пчелы), обособленной от соседних рубрик — «Апокрифы» («Беседа трех святителей», «Молитва архангелу Михаилу», «Лист Исуса Христа») и «Стихи» («Стихи учительны о разуме», «Рифмы детей к умершей матери») [20, с. 516–517].

Исходя из идейно-тематической составляющей памятника, «Описание Рукописного отделения Библиотеки Академии наук» определяет «Сравнение дел бога и дьявола» как «апокриф» [22, с. 428, 471, 481, 587]. Сходным образом опись пинежской коллекции Древлехранилища ИРЛИ характеризует сочинение как «Сказание, что сотворил Бог, а что бес» [23, с. 369, 381, 385, 471, 498, 566], выявляя его имманентную нарративную компоненту.

«Каталог славяно-русских рукописей Псковского музея-заповедника» описывает текст краткой редакции как «стих-раешник о сравнении дел бога и дьявола» [19, с. 163], маркируя его структурно-стилевые ассоциации с ритмизованными формами фольклорного красноречия.

Учитывая в своем инципитарии [29] материалы поморской, уральской и латгальской рукописных традиций, Т.В. Философова относит данное сочинение к жанру «духовного стиха», акцентируя функциональную общность текстов вернакулярных религиозных практик.

Очевидно, что при определении жанровой специфики анализируемого памятника следует учитывать не только минимальный конвой рукописного сборника, в котором зафиксирован список «Сравнения дел Бога и дьявола», но и широкий фон книжной и фольклорной традиции, в контексте которой складывается и эволюционирует произведение.

Оставляя в стороне эксплицитные корреляции первого заглавия («Слово Иоанна Дамаскина») и инципита («Бог сотворил пост, а бес объядение») со «Словом о страстях и добродетелях» Иоанна Дамаскина и «Беседой первой о посте» св. Василия Великого [4, с. 162–163], обратимся к менее очевидным смысловым и образно-мотивным ассоциациям текста.

Неоднократно отмеченное исследователями сходство «Сравнения дел Бога и дьявола» с моделью мира манихейского толка может быть поддержано (равно как и ослаблено в силу широты и разнообразия возможных этнокультурных параллелей[11]) фольклорными этиологическими легендами о дуалистическом творении вселенной [8], а также обрядовыми и игровыми текстами диалогической природы, конструирующими ритуальный микрокосм праздника как реплику ситуации первотворения [2, с. 89–90].

Важно отметить, что первичный духовно-аллегорический (добродетели vs пороки) реестр вселенских антиномий «Сравнения дел Бога и дьявола» в ходе его бытования (чтения и переписывания) пополняется вещественными реалиями и акциональными маркерами (а)моральных поведенческих практик (рогозина / перина, крест / пронизка, книги / карты, молитвы / шепты, беседа / драка), отчасти коррелирующими с перечнями культурных объектов (орудия труда, книги vs зеркало, табак, водка, карты) и социальных навыков (праздники, пост, этикетные нормы vs нарушение заповедей и асоциальное поведение) в народных легендах [26], сюжеты которых следует рассматривать как актуальный образно-тематический фон и один из стимулов эволюции краткой редакции каталога в пространную.

В свою очередь, заслуживает обсуждения сформулированный А.М. Панченко тезис о композиции «Сравнения дел Бога и дьявола» как произвольной комбинации («цепочке фраз») поговорок, существовавших независимо в устной традиции. Действительно, списки краткой редакции демонстрируют достаточно свободную последовательность конкретных антитез между стабильным инципитом («пост — объядение») и финалом («попа — скомороха»). Однако ни рукописные сборники пословиц XVIII–XX вв., ни полевые записи фольклорных экспедиций не фиксируют сколько-нибудь частотного функционирования в устной коммуникации всего ряда оппозиций, регулярно входящих в состав «Сравнения дел Бога и дьявола» (за исключением «Бог сотворил попа, а черт скомороха», «Бог умудряет слепца, а черт искушает чернеца», «Бог дал людям Евангелие, а черт — пёх карты»). Наоборот, большинство народных поговорок, по-

11 См. список фольклорных традиций, учтенных для мотива B1 «Двое создателей» в указателе: *Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н.* Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. URL: https://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/b1.html (дата обращения: 04.12.2025).

строенных по структурной схеме «Бог дал *x*, а черт *y*» реализуют семантико-мотивационные модели, неизвестные анализируемому нами памятнику:

Бог создал Адама, а черт молдавана.
Бог создал Адама и Еву, а черт корелу.
Рыжего зырянина создал Бог, рыжего татарина — черт.
Бог создал небо и землю, а черт Олонецкую губернию.
Бог создал рай, а черт — Хабаровский край.
Бог создал солнце и луну, а черт — Судай и Чухлому.
Бог создал Кавказ и Крым, а черт — Колыму и Нарым.
Бог создал Сочи, а черт — Могочи.
Бог умудряет слепца, а черт кузнеца.
Бог дал родню, а дьявол вражду.
Бог дал путь, а дьявол крюк [16, с. 58–61, 69, 211, 382; 4, с. 164].

Следует думать, что большинство народных поговорок данного типа родилось после, под влиянием и в развитие «Сравнения дел Бога и дьявола». Подтверждением ориентации носителей традиции фольклорного красноречия на целостный каталог мироустанавливающих диад, а не просто отдельный пословичный фрейм являются пародийные рифмованные космогонии рукописных солдатских блокнотов второй половины XX в., в которых аскеза армейского быта также противопоставлена сладкой жизни в миру, но уже с обратным по сравнению с религиозным катехизисом знаком:

Бог создал любовь и дружбу,
Черт создал караульную службу.
Бог создал дембельский день,
Черт создал бревно и ремень.
Бог создал девичий взгляд,
Черт создал устав и наряд.
Бог создал веселье и пьянки,
Черт создал сапоги и портянки.
Бог создал отбой и тишину,
Черт создал подъем и старшину.
Бог создал женщину и ласки,

Черт создал автомат и каску.
Бог создал уют и рай,
Черт создал Луневский край [2, с. 92].

Сказанное демонстрирует, что ассоциация «Сравнения дел Бога и дьявола» со стихами-раешниками не лишена оснований не только по причине одновременного бытования в XVIII–XX вв. анализируемого нами сочинения и сатир-реестров типа «Образ нынешнего века» («Грех скончался. Правда сгорела. Истина охромела...»)[12], но и в силу общей востребованности формата ритмизованных каталогов текстами отечественной «третьей культуры» Нового времени [2, с. 90–91].

Таким образом, сопоставление в содержательном, стилевом и функциональном плане исследуемого рукописного каталога и его фольклорных параллелей приводит нас к выводу о хронологической первичности, структурной целостности, идейной самостоятельности и жанровой определенности этого памятника дидактической традиции рубежа позднего Средневековья и раннего Нового времени. Вместе с тем, не находя для «Сравнения дел Бога и дьявола» прямых предшественников среди образцов древнерусского учительного красноречия и памятуя о роли импортных графических образцов для отечественной лубочной традиции, мы провели поиск вероятного иностранного оригинала, послужившего источником (образцом) для создания популярного отечественного текста-каталога.

Наиболее точным соответствием заданным параметрам поиска оказался латинский каталог “Docet Deus, Docet diabulus”:

Docet Deus uigilias.
Docet diabulus somnolentiam.
Docet Deus ieiunium.
Docet diabulus saturitatem.
Docet Deus largitatem.
Docet diabulus auaritiam.
Docet Deus castitatem.
Docet diabulus fornicationem.

12 Списки сатиры опубликованы: [5, с. 137–143].

Docet Deus lenitatem.
Docet diabulus iracundiam.
Docet Deus patientiam.
Docet diabulus inpatientiam.
Docet Deus humilitatem.
Docet diabulus superbiam.
Docet Deus pacem.
Docet diabulus indisceptionem.
Docet Deus dilectionem proximi.
Docet diabulus occisionem [13, p. 141].

Данный перечень известен прежде всего по двум ватиканским рукописям конца VIII в. и начала IX в., представляющим собой копии сборника из семи проповедей, созданных в верховьях или среднем течении Рейна в последней четверти VIII в. и выполненных в сходной риторической манере, ассоциированной с ирландской миссионерской традицией:

> These seven short pieces, linked together by their manuscript tradition and by the common suprascription “In nomine Dei summi”, share the same spirit and technique. The collection as a whole reveals the influence of the Irish tradition, for example in abbreviations, in scriptural variants, in the suprascription, in style, and in method. Literary parallels that can be established between these documents and other works that are known to be Hiberno-Latin in character tend to assimilate them to the Irish sphere of influence, whose presence here is unmistakable. It is likely that the collection originated in the last decade of the eighth century, perhaps even somewhat earlier; and in accord with the evidence of the manuscript the place of provenance can be reasonably located in the upper or middle Rhine valley, a locale which at this time was still frequented by insular *peregrini.* The personal identity of the author is unknown. He was probably Irish by nationality, but certainly a product of that culture; he was a monk in orders with an interest in various apostolic tasks, preaching and catechizing especially. His homiletical work is not original; it tends to be prosaic, at times even ordinary, largely basic, awaiting expansion and development [13, p. 132].

В составе проповеди интересующий нас фрагмент обрамлен кратким вступлением, пронизанным идеей страха Божия, и финалом, напоминающим о посмертном воздаянии за сделанный прижизненный выбор: “Si consentiamus Domino, deducet nos ad regnum. Si consentiamus diabulo, deducet nos in infernum” [13, p. 141]. Позднее данный каталог, уже лишенный рамочных частей и, очевидно, бытовавший независимо в составе флорилегия, известен в древнеанглийском переводе по рукописям сер. XI в. [15, p. 451–452].

Построить последовательную генетическую цепочку от латинского опуса кон. VIII в. до списка «Сравнения дел Бога и дьявола» XVII в. сейчас не представляется возможным. Тем не менее можно обозначить направления поиска вероятных путей трансляции интересующего нас текста.

Прежде всего следует вспомнить о концепции А.В. Исаченко, предполагавшего существование в «докирилловской Средней Европе» катехизических текстов («славянских молитв, оглашений, отречений, исповедей»), древнейшие из которых были переводами с латинского языка, возникшими при содействии представителей ирландской миссии, уделявших особое внимание практикам исповеди и покаяния, а также поучениям о грехах и христианских добродетелях [7, с. 68–71].

Востребованность в новообращенной среде учительных текстов с элементарной риторической структурой хорошо демонстрирует кейс берестяной грамоты № 17 из Торжка, датируемой концом XII в. [17, с. 464–465], в которой приписываемое Кириллу Туровскому «Слово о премудрости» трансформируется так, что компоненты поучения, касающиеся добродетелей («кротость бо есть мати премудрости и разуму и помыслу благому и всем добрым делом»; «чим искалянныя порты омыти — страхом Божием, и верою чистою, и смирением, покаянием, молитвою, и слезами, и постом, поклоном, и милостынею, любовию ко всем, миром, воздержанием, терпением, послушанием добраго учения, покорением, бденьем, трезвьством» [18, с. 90]), исключаются, а два списка грехов («отгнахом от себя матерь, а мачеху прияхом, ей же имя величанье, дети же ея суть» и «кал на чистых и красных одежах крещения и веры» [18, с. 89]) объединяются: «мацешини же дети се соуте: гордосте, непокорение, прекословее, презоресво, хоула, кевета, зломыслие, глево, вражда, пеянесво, игры неприязнины и всякая злобе. а кало есте: клевета, хоула, гнево, осоужение, прекословее, сваро, бои,

зависте, вражда, злопоминание, непокорение, злосердее, злии помысли, смехотворение и вся игры бесовескыя; та же пакы запоисво, резоимание, грабление, разбои, татба, д(у)шегоубление, потвори, поклепо, отрава, блоуди, прелюбодеяние, цяротворение» [1, с. 89–91].

В этой связи стоит обратить внимание на традицию западноевропейских средневековых проповедей Страстной пятницы, в которых каждому смертному греху противопоставляется одна из крестных мук Христа [14].

В свою очередь на следы функционирования искомого каталога на латинском языке в Европе в эпоху развития национальных литератур указывают отдельные формулы проповедей и топосы риторических тезаурусов, например:

— “Deus bene docet; diabolus dedocet” — *Petrus Cellensis* Sermos LIX (1183 г.) [29, p. 817];

— “Bonitatem docet deus”, “Docet ergo deus eqitatem et iusticiam” — *Petrus Berchorius* Repertorium morale (вторая треть XIV в.) [27, f. 282v.].

Кроме того, широкий шлейф поговорок на национальных европейских языках, построенных по модели «Бог дал *x*, а дьявол *y*» и использующих локальные культурные паттерны, как кажется, указывает на общий текстовый импульс, полученный некогда на общедоступном языке типа средневековой латыни. Процитируем в качестве примера ряд польских поговорок:

> Bóg stworzył szczęście, a szatan stworzył cierpienie.
> Pan Bóg stworzył jedzenie, a diabeł wymyślił kucharzy.
> Bóg daje szczodremu, a diabeł skąpemu.
> Pan Bóg daje kupca, to diabeł zaraz niesie faktora.
> Pan Bóg wynalazł jarmarki, a diabeł frymarki.
> Bóg wymyślił wieś, a diabeł miasto.
> Dał się Bóg napić, a diabeł nie dał się wyspać [12, p. 211–216].

Исследовательский интерес к установлению связей раннего латинского и позднего русского каталогов не исчерпывается вопросами генезиса конкретного произведения. Сходные этапы проходит в истории европейской и русской культуры латинский каталог “De proprietatibus gentium”, документированный «Оветенской компиляцией» (883 г.), фиксируемый европейскими рукописями

X–XV вв. [6, с. 55–95], приходящий в Россию в составе анонимных арифмологий, порождающий ряды поговорок о доблестях и недостатках этнических соседей, а также ассоциирующийся как с фольклорными легендами о поведении разных народов у подножия Голгофы, так и с переводными образцами parodia sacra типа «Страсти, или Разговор государств в Раштадте» [3].

Тем самым, исследуя частную историю возникновения и эволюции рядового памятника средневековой катехизической традиции, мы одновременно получаем представление об общих типологических закономерностях развития форм учительного красноречия в Древней Руси и средневековой Европе в целом.

Сокращения:

Древлехранилище ИРЛИ — Древлехранилище Института русской литературы (Пушкинский дом)

НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки

ОРКиР НБ МГУ — Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ имени М.В. Ломоносова

ОКФиПИ ПГОИКХМЗ — Отдел книжных фондов и письменных источников Псковского государственного объединенного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника

РО БАН — Рукописный отдел Библиотеки Российской академии наук

РО РНБ — Рукописный отдел Российской национальной библиотеки

Список литературы

Исследования

1 *Алпатов С.В.* Берестяные грамоты в контексте фольклорной и литературной традиции // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2004. № 4. С. 123–128.

2 *Алпатов С.В.* Идеи и подходы Н.И. Толстого в контексте современных исследований народной Библии // Stephanos. 2023. № 3. С. 89–92. https://doi.org/10.24249/2309-9917-2023-59-3-89-92

3 *Алпатов С.В.* Народная Библия: этические константы vs этнические особенности // Традиционная культура. 2018. № 2. С. 160–166.

4 *Алпатов С.В.* Проблема междисциплинарных исследований парафольклорных феноменов русской рукописной традиции XVIII–XX веков // Междисциплинарные исследования в гуманитарных науках: Коллективная монография / отв. ред. Г.В. Варакина. М.: РГУ им. А.Н. Косыгина, 2023. С. 160–166.

5 *Алпатов С.В.* «Солдатский Отче наш» в русской рукописной и фольклорной традиции XVIII–XX веков. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2023. 144 с. URL: https://www.philol.msu.ru/~modern/pict/Alpatov.pdf (дата обращения: 04.12.2025).

6 *Вида К.* Свои и чужие. Этнические стереотипы в средневековой Европе, 950–1250 гг. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2024. 396 с.

7 *Исаченко А.В.* К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян // Вопросы славянского языкознания. 1963. Вып. 7. С. 43–72.

8 *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. 249 с.

9 *Панченко А.М.* Русская история и культура: Работы разных лет. СПб.: Юна, 1999. 520 с.

10 *Сазонова Л.И.* Принцип ритмической организации в произведениях торжественного красноречия старшей поры // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1974. Т. 28. С. 30–46.

11 *Туфанова О.А.* Рифмованные двоестрочия о пьянстве как стихотворная проповедь // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 22 / Ин-т мировой литературы им. А.М. Горького РАН; гл. ред. О.А. Туфанова. М.: ИМЛИ РАН, 2023. С. 357–384. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-357-384

12 *Dźwigoł R.* Boskie a diabelskie — na podstawie polskich przysłów i frazeologizmów // Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica VI: Dialog z tradycją. 2011. Cz. 1. S. 208–223.

13 *McNally R.E.* “In nomine Dei Summi”: seven Hiberno-Latin Sermons // Traditio. 1979. Vol. 35. P. 121–143.

14 *Newhauser R.* Preaching the “Contrary Virtues” // Mediaeval studies. 2008. Vol. 70. P. 135–162.

15 *Wright C.D.*“Docet Deus, Docet Diabolus”: A Hiberno-Latin Theme in an Old English Body-and-Soul Homily // Notes and Queries. 1987. Vol. 232. P. 451–453.

Источники

16 Большой словарь русских пословиц / сост. В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина, Е.К. Николаева. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2010. 1023 с.

17 *Зализняк А.А.* Древненовгородский диалект. 2-е изд. М.: Языки славянской культуры, 2004. 882 с.

18 *Калайдович К.Ф.* Памятники российской словесности XII в. М.: Тип. С. Селивановского, 1821. 258 с.

19 Каталог славяно-русских рукописей Псковского музея-заповедника (XIV – начало XX вв.) / сост. Н.П. Осипова. Псков: [б. и.], 1991. Ч. 1. 207 с.

20 *Малышев В.И.* Отчет об археографической командировке на Печору 1958 г. // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 16. С. 513–521.

21 *Малышев В.И.* Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX веков. Сыктывкар: Коми областное книжн. изд-во, 1960. 215 с.

22 Описание Рукописного отделения Библиотеки Академии наук СССР. М.; Л.: [б. и.], 1951. Т. 4, вып. 1: Повести, романы, сказания, сказки, рассказы / сост. А.П. Конусов и В.Ф. Покровская. 598 с.

23 Пинежская книжно-рукописная традиция XVI – начала XX вв. Опыт исследования. Источники. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 1: *Савельева Н.В.* Очерк истории формирования пинежской книжно-рукописной традиции. Описание рукописных источников. 721 с.

24 Русские народные картинки: в 5 кн. / собр. и описал Д.А. Ровинский. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1881. Кн. 3: Притчи и листы духовные. (Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. Т. 25). 750 с.

25 Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в Рукописное отделение Библиотеки Императорской Академии наук в 1902 году. Приложение: Рукописи и книги, приобретенные В.И. Срезневским во время поездки в Вологодскую, Олонецкую и Пермскую губернии. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1905. 276 с.

26 У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М.: Форум; Неолит, 2014. 528 с.

27 *Berchorius P.* Repertoriu[m] morale p[er]utile predicatorib[us]. [Nürnberg], Anton Koberger, 1489. Part 1: A–D. 608 p.

28 *Filosofova T.* Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland: Bestandsaufnahme, Edition, Kommentar. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2010. 544 s.

29 *Petrus Cellensis.* Opera omnia / ed. J.P. Migne. Paris, 1855. 1580 col. (Patrologiae cursus completus. Series Latina. T. 202)

References

1 Alpatov, S.V. “Berestianye gramoty v kontekste fol’klornoi i literaturnoi traditsii” [“Birch Bark Letters in the Context of Folklore and Literary Tradition”]. *Drevniaia Rus’: Voprosy medievistiki*, no. 4, 2004, pp. 123–128. (In Russ.)

2 Alpatov, S.V. “Idei i podkhody N.I. Tolstogo v kontekste sovremennykh issledovanii narodnoi Biblii” [“The Ideas and Approaches of N.I. Tolstoy in the Context of Modern Studies of the Folk Bible”]. *Stephanos*, no. 3, 2023, pp. 89–92. https://doi.org/10.24249/2309-9917-2023-59-3-89-92 (In Russ.)

3 Alpatov, S.V. “Narodnaia Bibliia: eticheskie konstanty vs etnicheskie osobennosti” [“The Folk Bible: Ethical Constants vs Ethnic Peculiarities”]. *Traditsionnaia kul’tura*, no. 2, 2018, pp. 160–166. (In Russ.)

4 Alpatov, S.V. “Problema mezhdistsiplinarnykh issledovanii parafol’klornykh fenomenov russkoi rukopisnoi traditsii XVIII–XX vekov” [“The Problem of Interdisciplinary Research of Parafolklore Phenomena of the Russian Manuscript

Tradition of the 18th–20th Centuries"]. *Mezhdistsiplinarnye issledovaniia v gumanitarnykh naukakh: Kollektivnaia monografiia* [*Interdisciplinary Research in the Humanities: Collective Monograph*]. Moscow, The Kosygin State University of Russia Publ., 2023, pp. 160–166. (In Russ.)

5 Alpatov, S.V. *"'Soldatskii Otche nash' v russkoi rukopisnoi i fol'klornoi traditsii XVIII–XX vekov"* [*"The Soldier's Pater Noster" in Russian Manuscript and Folklore Tradition of the 18th–20th Centuries*]. Moscow, Moscow State University Publ., 2023. 144 p. (In Russ.)

6 Weeda, Claire. *Svoi i chuzhie. Etnicheskie stereotipy v srednevekovoi Evrope, 950–1250 gg.* [*Ours and Theirs: Ethnic Stereotypes in Medieval Europe, 950s–1250s*]. St. Petersburg, Academic Studies Press, Bibliorossika Publ., 2024. 396 p. (In Russ.)

7 Isachenko, A.V. "K voprosu ob irlandskoi missii u pannonskikh i moravskikh slavian" ["On the Irish Mission to the Pannonian and Moravian Slavs"]. *Voprosy slavianskogo iazykoznaniia*, vol. 7, 1963, pp. 43–72. (In Russ.)

8 Kuznetsova, V.S. *Dualisticheskie legendy o sotvorenii mira v vostochnoslavianskoi fol'klornoi traditsii* [*Dualistic Legends about the Creation of the World in the East Slavic Folklore Tradition*]. Novosibirsk, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 1998. 249 p. (In Russ.)

9 Panchenko, A.M. *Russkaia istoriia i kul'tura: Raboty raznykh let* [*Russian History and Culture: Works from Different Years*]. St. Petersburg, Iuna Publ., 1999. 520 p. (In Russ.)

10 Sazonova, L.I. "Printsip ritmicheskoi organizatsii v proizvedeniiakh torzhestvennogo krasnorechiia starshei pory" ["The Principle of Rhythmic Organization in Works of Ceremonial Eloquence of the Older Era"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 28. Leningrad, Nauka Publ., 1974, pp. 30–46. (In Russ.)

11 Tufanova, O.A. "Rifmovannye dvoestrochiia o p'ianstve kak stikhotvornaia propoved'" ["Rhymed Couplets on Drunkenness as a Poetry Sermon"]. *Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*]. Issue 22. Ed.-in-chief O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS Publ., 2023, pp. 357–384. https://doi.org/10.22455/HORL.1607-6192-2023-22-357-384 (In Russ.)

12 Dźwigoł, Renata. "Boskie a diabelskie — na podstawie polskich przysłów i frazeologizmów." *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis*. Studia Linguistica VI: Dialog z tradycją, vol. 1, 2011, pp. 208–223. (In Polish)

13 McNally, Robert. "'In nomine Dei Summi': seven Hiberno-Latin Sermons." *Traditio*, vol. 35, 1979, pp. 121–143. (In English)

14 Newhauser, Richard. "Preaching the 'Contrary Virtues'." *Mediaeval studies*, vol. 70, 2008, pp. 135–162. (In English)

15 Wright, Christian. "'Docet Deus, Docet Diabolus': A Hiberno-Latin Theme in an Old English Body-and-Soul Homily." *Notes and Queries*, vol. 232, 1987, pp. 451–53. (In English)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/ITBCRQ
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

СТАРЧЕСКИЕ ПОУЧЕНИЯ В СОСТАВЕ СБОРНИКА «СТАРЧЕСТВО» И ВНЕ ЕГО

© 2026 г. С.А. Семячко
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия
Дата поступления статьи: 12 ноября 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 17 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-276-289

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 25-28-01069, https://rscf.ru/project/25-28-01069/) в ИРЛИ РАН

Аннотация: Статья посвящена взаимодействию старческих поучений (типовых поучений, рассчитанных на произнесение их старцем новоначальному иноку, после пострижения переданному ему под начало) со сборником «Старчество» (специальным сборником, предназначенным для старца и служащим ему основой в его наставнической деятельности). Функционирование старческих поучений нагляднее всего можно продемонстрировать на примере «Предания старческого новоначальному иноку», поскольку оно сохранилось более чем в 60 списках, передающих несколько редакций его текста XV–XVII вв. Текстологическое исследование показало, что бóльшая часть истории текста «Предания» развивается в составе сборника «Старчество». При этом как в составе «Старчества», так и вне его «Предание» редактируется, по преимуществу, путем увеличения его текста, в основном за счет включения в его состав других статей сборника. При выходе из «Старчества» оно начинает восприниматься книжниками как текст, прагматику которого следует объяснить, или дополнить его так, чтобы придать ему более общий характер, расширить сферу его применения. Эти наблюдения распространяются и на другие старческие поучения, имевшие более короткую историю и в силу этого сохранившиеся в меньшем количестве списков.

Ключевые слова: сборник «Старчество», старческое поучение, история текста, история сборника

Информация об авторе: Светлана Алексеевна Семячко — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, наб. Макарова, д. 4, 199034 г. Санкт-Петербург, Россия. https://orcid.org/0000-0002-0697-4418

E-mail: svetlanasmo8@mail.ru

Для цитирования: *Семячко С.А.* Старческие поучения в составе сборника «Старчество» и вне его // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 276–289. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-276-289

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

MONASTIC MENTORS' HOMILIES IN THE MISCELLANY "STARCHESTVO" AND OUT OF IT

© 2026. Svetlana A. Semiachko
Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia
Received: November 12, 2025
Approved after reviewing: January 17, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Acknowledgements: The article was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation (project no. 25-28-01069, https://rscf.ru/project/25-28-01069/) in IRL RAS.

Abstract: The article is devoted to the connection of monastic mentors' homilies (typical homilies intended to be delivered by a monastic mentor to a novice monk, who was transferred to his supervision after tonsure) with the miscellany "Starchestvo" (a special miscellany intended for a monastic mentor and serving as a basis for his mentoring activities). The functioning of monastic mentors' homilies can be most clearly demonstrated by the example of the "Predanie starcheskoe novonachalnomu inoku," since it has been preserved in more than 60 copies, conveying several editions of its text from the 15th to 17th centuries. Textological research has shown that most of the history of the text of the "Predanie" develops within the miscellany "Starchestvo." At the same time, both within the "Starchestvo" and out of it, the "Predanie" is edited, primarily, by increasing its text, mainly due to the inclusion of other articles from the miscellany. After leaving the "Starchestvo," it begins to be perceived by scribes as a text whose pragmatics should be explained, or supplemented in such a way as to give it a more general character, to expand the scope of its application. These observations also apply to other monastic mentors' homilies, which had a shorter history and were preserved in fewer copies.

Keywords: miscellany "Starchestvo," monastic mentor homily, history of the text, history of the miscellany

Information about the author: Svetlana A. Semiachko, DSc in Philology,
Director of Research, Institute of Russian Literature (Pushkin House)
of the Russian Academy of Sciences, Makarov Emb., 4, 199034 St. Petersburg, Russia.
https://orcid.org/0000-0002-0697-4418

E-mail: svetlanasmo8@mail.ru

For citation: Semiachko, S.A. "Monastic Mentors' Homilies in the Miscellany 'Starchestvo' and Out of It." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 276–289. (In Russ.)
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-276-289

Принятие монашеского пострига в любое время подразумевало, что новопостриженному должны быть разъяснены основы иноческой жизни. И рассказать о том, как следует вести себя в монастыре, что необходимо делать и чего делать нельзя, должен был непосредственный наставник новоначального, старец; его еще называют келейным старцем, поскольку в большинстве случаев наставник и его подопечный жили в одной келье. Естественно, возникает вопрос, на какой круг текстов опирались старцы в своей наставнической практике. Надо думать, что в первую очередь — на сочинения отцов церкви. Примером может служить адресованное непосредственно к новоначальным Слово четвертое «Паренесиса» Ефрема Сирина — «Наказанье к новоначалникомъ черньцемъ»[1]. В старческой практике могли использоваться и сочинения более широкой направленности, трактующие общие вопросы монашеской аскетики и общежительной дисциплины[2]. Некоторые

1 Слово четвертое «Паренесиса», см., например: РГБ. Ф. 304/I (Главное собр. Троице-Сергиевой лавры). № 7. Л. 10 об. – 11.

2 Два русских жития, Житие Александра Ошевенского и Житие Иоасафа Каменского, описывают сцену наставления игуменом (не старцем) новопостриженного инока с помощью поучения, взятого из «Лествицы» Иоанна Синайского. Насколько это описание соответствует реальности — вопрос открытый. Эти два жития не связаны друг с другом, но связаны с Житием Дионисия Глушицкого как с одним из своих источников. В Житии преподобного Дионисия тоже есть сцена поучения путем трансляции лествичного текста, только это поучение произносится не после пострига, а до него: Дионисий словами из «Лествицы» убеждает двенадцатилетнего мальчика Матфея пойти по пути монашества. Несмотря на положение Жития Дионисия Глушицкого по отношению к двум другим житиям, заимствование лествичного текста производилось не из него, а, судя по всему, непосредственно из «Лествицы» (подробнее см.: [2]). Очевидно, все три жития воспроизводят этикетную сцену, однако, возможно, она в той или иной степени отражает реальную практику. Попутно заметим о соотношении понятий «игумен», «старец» и «духовный отец». Игумен мог выполнять функции старца. Такую роль, например, играл Дионисий Глушицкий по отношению к сво-

из этих текстов позднее, когда сформировался специальный сборник для наставления новопостриженных иноков, «Старчество»[3], целиком или в отрывках вошли в различные его варианты[4]. Среди них, например, «Святаго Василия о постничествѣ, како подобаетъ украшену быти иноку» (нач.: «Достоит иноку преже всѣхъ нестяжателно житие имети...»).

У нас нет надежных свидетельств, читал ли эти произведения сам новоначальный или с ними его знакомил старец. Единственное, можно полагать, что в том случае, когда они помещались в сборник «Старчество», это, скорее, были тексты для использования их старцем.

Что касается оригинальных русских текстов, относящихся к раннесредневековому периоду, говорить о «текстах» в данном случае приходится исключительно ради осторожности, поскольку адресацию именно к новоначальным и только к новоначальным имеет лишь одно сочинение — «Завет юным чернецам в келии»[5], наиболее ранние списки которого, находящиеся в собрании Чудова монастыря, датируются XIV в. [7, с. 269]. Попутно замечу, что это свидетельствует скорее не о чудовском происхождении Завета, а о сохранности чудовской библиотеки. Текст не имеет никаких локализующих его происхождение признаков, исследователи лишь констатировали, что это произведение русское [8, с. 52; 1, с. 192–193][6]. Нет никаких свидетельств, что это было поучение, которое старец должен был огласить перед новоначальным; скорее, это был текст, который сам новопостриженный мог прочитать, а мог и не прочитать.

ему ученику Макарию, в миру как раз и бывшему тем самым мальчиком Матфеем. Старец, как правило, не был духовным отцом своего ученика; старец мог вовсе не иметь священнического сана. И даже если имел его, мог не окормлять того, кого наставлял в повседневной монастырской дисциплине. Иногда соотношение функций игумена, старца и духовного отца могло быть довольно причудливым. Так, Макарий Глушицкий, бывший учеником Дионисия Глушицкого, приняв священнический сан, стал духовным отцом остававшегося игуменом преподобного Дионисия, что зафиксировано в Духовной грамоте Дионисия, написанной рукой Макария [6, с. 274].

3 Следует различать этот сборник «Старчество» и один из переводных патериков, который тоже именовали «Старчеством», чаще всего это название относили к Азбучно-Иерусалимскому патерику. Подробно см.: [3].

4 Наиболее полное на настоящий момент описание вариантов сборника «Старчество» представлено в [4].

5 Текст опубликован: [8, с. 51–56].

6 Атрибуция этого текста Кириллу Туровскому [16, с. 327] не имела успеха, несмотря на попытку ее реанимировать [5].

По моим наблюдениям, наиболее ранний текст, который был специально предназначен для того, чтобы быть произнесенным старцем как первое поучение наставника своему подопечному, только что принявшему постриг, — это «Предание старческое новоначальному иноку, како подобает жити у старца в послушании», весьма востребованное сочинение, известное сейчас в более чем 60 списках, самые ранние из которых датируются 70–80-ми гг. XV в.[7] И примерно в это же время вокруг этого произведения начинает формироваться сборник «Старчество», своего рода пособие для старца в его наставнической деятельности.

Говоря о «Предании старческом новоначальному иноку» и его отношениях со сборником «Старчество», важно отметить два момента. Во-первых, Предание изначально создавалось как текст универсальный, типовой, как поучение, которое может (или должен) произносить любой старец, адресуясь к своему ученику. Эта универсальность Предания подтверждается включением этого текста в Чин передачи новоначального старцу, который в ряде рукописей следует непосредственно за Чином пострижения (Чином малого образа).

Сразу после пострижения «игумен новопостриженаго брата приимъ за десную руку и предастъ его старцу в научение иноческаго жития» и после этого обращается к старцу с наставлением. Старец отвечает. Потом игумен обращается к новоначальному. Старец отвечает: «Аминь», — и уводит новоначального в келью[8], где и произносит свое первое поучение, в качестве которого, как правило, предлагалось «Предание старческое новоначальному иноку», а в XVII в. появились и другие тексты, которые могли быть использованы в качестве первого старческого поучения, но об этом чуть позже.

Второй момент, который следует отметить, касается характера самого сборника «Старчество». Это сборник, предназначенный для старца. Помимо типового первого поучения (иногда их предлагается несколько), сборник содержит подкрепляющие эти поучения фрагменты святоотеческих сочинений, патериковые рассказы, краткие тексты уставного харак-

7 К указанным ранее спискам [4] добавился ряд новых, как в составе «Старчества», так и вне его. Точно так же были выявлены и новые списки «Старчества». Это несколько обогатило историю сборника. Если в [4] были учтены 22 варианта сборника, то сейчас к ним добавились еще два.

8 Чин передачи новоначального старцу излагаю по рукописи XVII в.: РНБ. Соловецкое собр. № 965/1075. Л. 232–233 [4, с. 466].

тера. Доказательством того, что сборник не предназначался для учеников, служит присутствие в нем текстов, касающихся обучения неграмотного инока.

Третье обстоятельство, на которое следует обратить внимание, — это связь между степенью устойчивости состава сборника и обязательностью прочтения текстов, в него входящих, в той или иной ситуации. Как уже было сказано, новопостриженный инок мог прочитать, а мог и не прочитать «Завет юным чернецам», потому что «Завет», при всей его распространенности, включался в сборники самого разного содержания, которые вовсе могли не оказаться в распоряжении у новоначального. Точно так же он мог попасть в руки старцу, например, если оказывался в составе «Старчества» (такие случаи, хотя и немногочисленные, были), а мог и не попасть. Включение же того или иного сочинения в состав сборника устойчивого или относительно устойчивого состава (к числу последних относится и «Старчество»), тем более имеющего специальное предназначение, значительно повышает степень обязательности чтения или произнесения этого текста в рамках той практики, на которую ориентирован сборник. И чем выше частотность текста в составе сборника, тем выше степень его обязательности.

«Предание старческое новоначальному иноку» является самым частотным текстом сборника «Старчество». Более того, оно стало сборникообразующим текстом, именно вокруг него в свое время начало формироваться ядро «Старчества»; некоторые варианты сборника даже присваивают себе название «Предание старческое». Как правило, это те варианты, которые с «Предания» начинаются. Интересно проследить, как на протяжении своей истории текст «Предания старческого новоначальным инокам» взаимодействует со сборником «Старчество».

Краткая редакция[9], как показало исследование [2], являющаяся первоначальной, еще не вошла в сборник. Этой редакции всего восемь списков, текст ее имеет признаки незавершенности. Этот текст был вскоре дополнен, приобрел более или менее законченный вид — возникла новая редакция, названная Основной. Она известна только в составе «Старчества». И находясь в составе «Старчества», она вскоре получает распространение за счет

9 Опубликована по списку РНБ. Собр. Погодина. № 874: [9, с. 16–24; 10, с. 177–186]; по списку РНБ. Собр. Крылова. № 35 с разночтениями по пяти спискам: [14, с. 411–419], с разночтениями по шести спискам: [13, с. 3–22].

присоединения к ней довольно большого фрагмента Скитского патерика и дополнений к нему (и потому названа Распространенной)[10]. Присутствие патериковых рассказов в «Старчестве» — явление совершенно обыденное. Но в данном случае патериковый текст не просто присутствует в сборнике, он втягивается в состав «Предания старческого новоначальному иноку». Текст Распространенной редакции в основном бытовал в составе «Старчества», но известны и восемь ее списков вне «Старчества».

Этот процесс редактирования «Предания старческого» происходит в Кирилло-Белозерском монастыре. Потом «Старчество» с «Преданием старческим» в своем составе попадает в Соловецкий монастырь. Там создается новый вариант «Старчества», а «Предание старческое» в нем получает новое дополнение: оно втягивает в себя «Поучение братии обще живущей»[11]. Это игуменское поучение насельникам общежительного монастыря, известное в рукописях с первого десятилетия XV в. и иногда встречающееся в сборнике «Старчество». Новая, Расширенная соловецкая редакция[12] получила распространение по преимуществу в составе «Старчества»: пока обнаружен лишь один ее список вне этого сборника.

У «Предания старческого новоначальному иноку» была и другая линия развития, она выразилась в формировании его Особой редакции[13]. Наиболее вероятное место ее формирования — Кирилло-Белозерский монастырь, где она сложилась в рамках «Старчества» и вместе с этим «Старчеством» монастырь покинула. Процесс развития текста этой редакции шел путем его последовательного наращения (см. стемму: [12,

10 Распространенная редакция опубликована по списку РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 73/1150 с разночтениями по двум спискам: [11, с. 41–69], с разночтениями по трем спискам: [13, с. 29–73]; Основная редакция в составе Распространенной: [11, с. 41–57; 13, с. 29–53].

11 Опубликовано по списку ГИМ. Синодальное собр. № 935 с разночтениями по списку ГИМ. Синодальное собр. № 824: [8, с. 29–37]; по спискам БАН. Соловецкое собр. № 7 и РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 22/1099: [15, с. 149–154; 13, с. 78–82].

12 Текст, дополнительный по сравнению с Распространенной редакцией, по списку РНБ. Соловецкое собр. № 669/727 см.: [11, с. 69–71; 13, с. 73–74]. На предыдущем этапе исследования эта разновидность текста «Предания старческого» была названа Расширенным видом Распространенной редакции [4, с. 98], однако следует признать, что механизм формирования Расширенной соловецкой редакции аналогичен механизму формирования Распространенной редакции: и в том и в другом случае это присоединение близкого по тематике текста, уже имевшего традицию самостоятельного бытования.

13 Соловецкий вариант Особой редакции опубликован по списку РНБ. О.I.551 с разночтениями по трем спискам: [12, с. 130–157].

с. 127]) и параллельно сопровождался выходом «Предания старческого» из состава «Старчества». На механике этого процесса стоит остановиться особо. Хотя он и был уже описан [12], но требует дополнительных уточнений.

Базу для Особой редакции создал текст в пределах редакции Основной, но ответ на вопрос, из какой конкретно редакции этот текст взят, совершенно неочевиден. Основная редакция находится внутри своего рода текстологической матрешки: внутри Расширенной соловецкой редакции находится Распространенная редакция, внутри Распространенной — Основная, внутри Основной — Краткая, т. е., строго говоря, создатель Особой редакции мог пользоваться как Основной, так и Распространенной или Расширенной соловецкой редакцией. Отказаться от последней как от возможного источника нас побуждает тот факт, что наиболее ранний вид Особой редакции попал в Спасо-Каменный монастырь, а это скорее могло произойти из Кирилло-Белозерского монастыря, нежели из Соловецкого. Суживая возможности выбора источника, можно сказать, что редактор пользуется либо Основной редакцией, либо Распространенной, в которой дополнительная часть графически выделена (в ряде списков ее первое предложение написано киноварью как своего рода заголовок). В последнем случае редактор не обращается к этой дополнительной части, воспринимая ее как чужеродную, поскольку речь в ней идет не об общежительной, а о скитской форме организации монашеской жизни. Однако если исходить из наиболее простого предположения, то следует остановиться на варианте, что создатель Особой редакции пользуется Основной редакцией «Предания». И он поступает с исходным текстом так же, как поступали почти все редакторы «Предания старческого», — он его дополняет[14], произведя, правда, некоторую внутреннюю редактуру текста. Три вида Особой редакции (Спасо-Каменский, Смоленский и Соловецкий, названные так по ранним спискам) — это три этапа увеличения текста редакции за счет втягивания в ее состав других статей из сборника «Старчество». Самое значительное дополнение — присоединение упоминавшегося выше «Завета юным чернецам в келии», за которым еще следовала выборка не-

14 Известен лишь один случай сокращения текста «Предания старческого» — в списке РГБ. Ф. 310. Собр. В.М. Ундольского. № 136 представлен Сокращенный вид Краткой редакции (текст опубликован: [13, с. 23–28]).

больших патериковых рассказов. Это дополнение было сделано в Соловецком монастыре[15].

Таким образом, сформировалась еще одна текстологическая матрешка: внутри Особой редакции находится Основная редакция, внутри которой находится Краткая. В данном случае начало и конец этой цепочки оказываются вне сборника «Старчество».

Как я уже сказала, в составе «Старчества» могли встречаться и другие старческие поучения, тоже типовые, тоже рассчитанные на произнесение любым старцем своему ученику, и тоже кирилловские по происхождению, но созданные уже в XVII в.

Одно из них, касающееся в первую очередь обучения новоначального Иисусовой молитве («Предание от старецъ учеником о благословении на молитву и на всяко дѣло, и еже что аще ни сотворит без благословения, Богу сие неприятно, ни постъ, ни молитва, ни рукодѣлье, ни служба»)[16], встречается в пяти вариантах «Старчества» (порядка двадцати списков). В большинстве списков (а точнее, в 14 списках Основного варианта «Старчества») оно следует за Чином малого образа, сопровождаемым Чином передачи новоначального старцу.

Это поучение сделало попытку выйти из состава «Старчества» (известны два списка поучения вне этого сборника), но при этом оно было серьезно переработано и получило новое название — «Предание нѣкоего старца учеником своим о иноческом жителствѣ и о правилѣ келейном, избрано от Божественнаго писания»[17]. Оно начинается с пересказа Чина передачи новоначального старцу: «Призывает игуменъ старца, и благословляетъ, и дает ему новопостриженика под начало, и поучаетъ его, глаголя: “Блюди, брате, какова его емлеши от Еваггелия Христова, такова его и Отцу

15 Не могу не упрекнуть себя в некоторой непоследовательности. Как минимум следовало бы поставить вопрос, не должно ли называть эти типы редакциями, поскольку мы имеем дело с принципом сознательного изменения текста, аналогичным тому, которым руководствовались создатели Распространенной и Расширенной соловецкой редакций. Однако, поскольку самое существенное дополнение было сделано на последнем, соловецком, этапе, я склонна рассматривать его как завершение формирования редакции, тем более что именно Соловецкий вид и получил распространение, в то время как предшествующие два дошли до нас в единственных списках.

16 Опубликовано по списку РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 126/1203 с разночтениями по списку РНБ. Q.I.1419: [13, с. 91–93].

17 Опубликовано по списку БАН. П I.А.76: [13, с. 83–90].

Небесному постави чиста". Наказует же и ученика, глаголя: "Ты же, чадо, имѣй его отца себѣ и учителя, и буди в послушании, и повинуяся ему, и послужи, яко самому Христу". Старец, вземъ ученика от руки игумена, и идетъ в кѣлию свою, и поучает его молитвѣ Исусовѣ, якоже предаша святи отцы говорити по лѣствицѣ: "Господи Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грѣшнаго", — аще кто и писание разумѣетъ, а сие основание первое полагает и утвержает умъ» [13, с. 83]. Между рассказом о передаче новоначального старцу и собственно старческим поучением нет границы, но мы видим, как повествование от третьего лица меняется на повествование от первого лица, обращенного к некоему «тебе»: «Сотворя стих, да четку отдвинути едину; на всякую четку говорити по молитвѣ. И какъ изочтешъ сто молитвъ — и паки отдвинути закладных ворворок едину, ино ти будет в память счету сотницам, сколко их в правилѣ говоришъ» [13, с. 83].

Скорее всего, «Предание некоего старца» восходит к сборнику «Старчество» Основного варианта, и, выйдя из «Старчества», оно прихватило с собой кусочек «Старчества», на этот раз в виде пересказа Чина передачи новоначального старцу. Это дополнение в текст Предания — комментирующего свойства: оно поясняет, когда именно, кем, кому и зачем произносится это поучение.

Подтверждением этой тесной связи сборника и произведения служат еще два старческих поучения — «Наказание некоего старца ко своему сыну и чаду духовному и послушнику во всемъ»[18] и «Сицево предание и учение от старца учеником своим обдержано жити и творити вся по отречении мира сего суетнаго, в монастыри и в кельи житие свое провожая, по пострижении власъ и измѣнении ризъ и преложении имени». Они появились в Основном варианте «Старчества» 30-х гг. XVII в., кирилловском по происхождению, и в трех вариантах, восходящих к Основному. Вне сборника «Старчества» мне эти тексты не встретились. В «Старчестве» же они следуют один за другим. Особенно важен второй текст, «Сицево предание и учение»[19], который объясняет смысл и предшествующего ему «Наказания некоего старца», и сборника «Старчество» в целом как комплекса знаний, которые необходимо вложить в новоначального, и самой старческой деятельности. Есть осно-

18 Опубликовано по списку РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 126/1203: [13, с. 94–98].

19 Опубликовано по списку РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № 126/1203 с разночтениями по списку РНБ. Q.I.1419: [13, с. 99–101].

вания думать, что оно написано составителем Основного варианта «Старчества».

Таким образом, мы видим, что и в «Старчестве», и вне его старческие поучения редактируются по преимуществу путем их увеличения, как правило за счет включения в их состав других статей этого же сборника. При этом очевидно, что старческим поучениям комфортнее находиться в составе сборника «Старчество». Как кажется, любое старческое поучение вне «Старчества» воспринимается книжниками как текст, прагматику которого следует объяснить, или дополнить его так, чтобы придать ему более общий характер, расширить сферу его применения.

Список литературы

Исследования

1 *Баранкова Г.С.* Цикл дополнительных статей о чернецах, приписываемых Василию Великому, в Варсонофьевской кормчей XIV в. // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2024. № 3 (27). С. 189–209. https://doi.org/10.47132/2618-9674_2024_3_189

2 *Семячко С.А.* Заимствование как художественный прием русской агиографии // Русская литература. 2026. (В печати).

3 *Семячко С.А.* Патерик, Старчество и «Старчество» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Наука, 2010. Т. 61. С. 489–511.

4 *Семячко С.А.* Письменная традиция древнерусского старчества: Текстологическое, источниковедческое и историко-литературное исследование: дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 2016. Т. 1. 596 с.

5 *Соколов Г.* Забытые гипотезы архиепископа Филарета (Гумилевского) и К.И. Невоструева // Труды Минской Духовной Академии. 2003. № 2. С. 100–109.

Источники

6 Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в.: в 3 т. / отв. ред. Л.В. Черепнин. М.: Наука, 1964. Т. 3 / сост. И.А. Голубцов. 688 с.

7 Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. (рукописные книги) / сост. Д.М. Буланин, А.А. Романова, О.В. Творогов, Ф. Томсон, А.А. Турилов; отв. ред. Д.М. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. 944 с.

8 [*Невоструев К.И.*] Древнерусские поучения и послания об иноческой жизни. Харьков: В Унив. тип., 1862. 90 с.

9 *Прохоров Г.М.* Поучение ко ученику «Кирила Белозерска чюдотворца» // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь / отв. ред. С.А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 3–24.

10 [*Прохоров Г.М.*] Преподобный Кирилл Белозерский. СПб., 2011. 304 с.

11 *Семячко С.А.* История текста «Предания старческого новоначальному иноку» и ранняя история сборника «Старчество» // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь / отв. ред. С.А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 25–71.

12 *Семячко С.А.* Особая редакция «Предания старческого новоначальному иноку» в Соловецком монастыре // Книжные центры Древней Руси: Соловки и Русский Север / отв. ред. О.В. Панченко. СПб.: Пушкинский Дом, 2025. С. 106–157.

13 *Семячко С.А.* Письменная традиция древнерусского старчества: Текстологическое, источниковедческое и историко-литературное исследование: дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 2016. Т. 2. 411 с.

14 *Семячко С.А.* «Предание старческое новоначальному иноку» в составе Следованной псалтири // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Наука, 2014. Т. 62. С. 375–419.

15 *Семячко С.А.* Тексты старческой традиции в списках инока Ефросина // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря / редкол.: Н.В. Понырко, С.А. Семячко. СПб.: Пушкинский Дом, 2014. С. 124–154.

16 *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Жития святых, чтимых Православной Церковью, со сведениями о праздниках Господских и Богородичных и о явлениях чудотворных икон. М.: Сретенский монастырь, 2000. Янв.–февр. IV, 414, IV, 489 с. + нояб.–дек. IV, 444, IV, 508 с.

References

1 Barankova, G.S. “Tsikl dopolnitel’nykh statei o chernetsakh, pripisyvaemykh Vasiliiu Velikomu, v Varsonof’evskoi kormchei XIV v.” [“A Series of Additional Articles about Monks, Attributed to Basil the Great, in the Varsonofevskaya Helmsman Book of the 14th Century”]. *Paleorosiia. Drevniaia Rus’: vo vremeni, v lichnostiakh, v ideiakh,* no. 3 (27), 2024, pp. 189–209. https://doi.org/10.47132/2618-9674_2024_3_189 (In Russ.)

2 Semiachko, S.A. “Zaimstvovanie kak khudozhestvennyi priem russkoi agiografii” [“Borrowing as an Element of the Artistic Language of Russian Hagiography”]. *Russkaia literatura*, 2026. (In Print) (In Russ.)

3 Semiachko, S.A. “Paterik, Starchestvo i ‘Starchestvo’” [“Patericon, Spiritual Elders and ‘Starchestvo’”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Old Russian Literature*], vol. 61. St. Petersburg, Nauka Publ., 2010, pp. 489–511. (In Russ.)

4 Semiachko, S.A. *Pis’mennaia traditsiia drevnerusskogo starchestva: Tekstologicheskoe, istochnikovedcheskoe i istoriko-literaturnoe issledovanie* [*The Manuscript Tradition of Old Russian Monastic Mentoring. Textology, Source Studies and Historical-Literary Research: DSc Dissertation*], vol. 1. St. Petersburg, 2016. 596 p. (In Russ.)

5 Sokolov, G. “Zabytye gipotezy arkhiepiskopa Filareta (Gumilevskogo) i K.I. Nevostrueva” [“Forgotten Hypotheses of Archbishop Filaret (Gumilevsky) and K.I. Nevostruev”]. *Trudy Minskoi Dukhovnoi Akademii*, no. 2, 2003, pp. 100–109. (In Russ.)

Научная статья /
Research Article

https://elibrary.ru/ITJIVK
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

ГОМИЛИЯ «НА РОЖДЕСТВО И НА НАПИСАНИЕ» В ПРОЛОГЕ 1659 ГОДА: ЕЩЕ ОДИН ПЕРЕВОД ЕПИФАНИЯ СЛАВИНЕЦКОГО ИЗ ПСЕВДО-АФАНАСИЯ (В РЕДАКЦИИ ЕВФИМИЯ ЧУДОВСКОГО?)

© 2026 г. И.М. Грицевская, В.В. Литвиненко
Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина, Сыктывкар, Россия; Независимый исследователь, Миннесота, США
Дата поступления статьи: 30 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 18 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-290-321

Аннотация: Статья посвящена исследованию ранее не изученного церковнославянского перевода гомилии Псевдо-Афанасия Александрийского на Рождество Христово («Sermo de descriptione deiparae», CPG 2269), выполненного Епифанием Славинецким во второй половине XVII в. и опубликованного в московском Прологе 1659 г. Гомилия освещает значимые богословские проблемы, включая идею сакральной монархии. Цель работы — доказать авторство Епифания и реконструировать переводческую технику и источниковую базу текста. Текстологический анализ выявляет двойную основу перевода: печатное греческое издание Иоанна Пискатора (Париж, 1627) и более ранний болгарский перевод XIV в. из состава «новоизводных панигириков». Показаны характерные для Епифания стратегии — переработка древнего славянского текста с ориентацией на буквалистское и терминологически выверенное соответствие греческому оригиналу. Рассматривается также редакторская правка Московского печатного двора, вероятно принадлежащая Евфимию Чудовскому. Исследование уточняет корпус переводов Епифания и иллюстрирует взаимодействие греческой, южнославянской и русской книжных традиций XVII в.

Ключевые слова: Епифаний Славинецкий, Евфимий Чудовский, Псевдо-Афанасий, Пролог 1659, Московский печатный двор, церковнославянский перевод, CPG 2269, Piscator 1627, новоизводные панигирики, идея сакральной монархии

Информация об авторах: Ирина Михайловна Грицевская — доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка, Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина, пр. Октябрьский, д. 55, 167001 г. Сыктывкар, Республика Коми, Россия. https://orcid.org/0000-0002-9061-5070
E-mail: irgri@inbox.ru
Вячеслав Владимирович Литвиненко — PhD, независимый исследователь, Миннесота, США. https://orcid.org/0000-0001-5519-8980
E-mail: vyacheslav.lytvynenko@gmail.com
Для цитирования: *Грицевская И.М., Литвиненко В.В.* Гомилия «на Рождество и на написание» в Прологе 1659 года: еще один перевод Епифания Славинецкого из Псевдо-Афанасия (в редакции Евфимия Чудовского?) // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 290–321. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-290-321

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum, vol. 11, no. 1, 2026

THE HOMILY "ON THE NATIVITY AND ON THE CENSUS" IN THE 1659 *PROLOG*: ANOTHER TRANSLATION BY EPIFANY SLAVINETSKY FROM PSEUDO-ATHANASIUS (IN THE REDACTION OF EVFIMIY CHUDOVSKY?)

© 2026. Irina M. Gritsevskaya, Viacheslav V. Lytvynenko
Pitirim Sorokin Syktyvkar State University, Syktyvkar, Russia;
Independent Researcher, Minnesota, USA
Received: December 30, 2025
Approved after reviewing: January 18, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The article examines a previously unstudied Church Slavonic translation of Pseudo-Athanasius of Alexandria's Nativity homily ("Sermo de descriptione deiparae," CPG 2269), produced by the eminent 17th-century scholar Epifany Slavinetsky and published in the Moscow *Prolog* of 1659. The homily addresses major theological issues while also engaging the idea of sacral monarchy. The study aims to substantiate Epifany's authorship and to reconstruct the translation technique and source base. Text-critical analysis reveals a dual foundation: Epifany worked in parallel with the printed Greek text of John Piscator's Paris edition (1627) and an earlier 14th-century Bulgarian translation from the corpus of the "newly translated panegyrics" (*novoizvodnye panigiriki*). The article identifies translation strategies characteristic of Epifany; above all, a careful reworking of the older Slavonic version designed to achieve a literal, terminologically consistent correspondence with the Greek original. It also considers subsequent editorial intervention at the Moscow Print Yard, which the authors tentatively attribute to Evfimiy Chudovsky. Overall, the study advances scholarship on Epifany Slavinetsky's translation activity, expands our understanding of the patristic texts he rendered into Slavonic, and Russian book cultures in the middle of the 17th century.

Keywords: Epifany Slavinetsky, Evfimiy Chudovsky, Pseudo-Athanasius, Prolog (1659), Moscow Print Yard, Church Slavonic translation, CPG 2269, Piscator (1627), "newly translated panegyrics" (novoizvodnye panegiriki), the idea of sacral monarchy

Information about the authors: Irina M. Gritsevskaya, DSc in Philology, Professor, Department of Russian Language, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University, Oktyabrsky Ave., 55, 167001 Syktyvkar, Russia.
https://orcid.org/0000-0002-9061-5070
E-mail: irgri@inbox.ru
Viacheslav V. Lytvynenko, PhD, Independent Researcher, Minnesota, USA.
https://orcid.org/0000-0001-5519-8980
E-mail: vyacheslav.lytvynenko@gmail.com

For citation: Gritsevskaya, I.M., Lytvynenko, V.V. "The Homily 'On the Nativity and on the Census' in the 1659 *Prolog*: Another Translation by Epifany Slavinetsky from Pseudo-Athanasius (in the Redaction of Evfimiy Chudovsky?)." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 290–321. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-290-321

Епифаний Славинецкий в своей переводческой деятельности много внимания уделял святоотеческим текстам. Можно с уверенностью утверждать, что переводы сочинений Афанасия Александрийского (а также Псевдо-Афанасия) представлены в его трудах развернутым и систематическим комплексом. В период с 1659 по 1665 гг. на Московском печатном дворе был опубликован целый ряд переводов, выполненных Епифанием. Они включали «Послание к Маркеллину о толковании Псалмов» (CPG[1] 2097); «Вопросо-ответы ко князю Антиоху» (CPG 2257); «Вопросы о божестве и воплощении Сына Божия» (CPG 2261); «Речения и толкования притчей евангельских» (CPG 2260); «Слова против ариан» (CPG 2093). Сведения о том, что именно Епифаний Славинецкий являлся переводчиком этих текстов, сохранились в «Каталоге на словеса» и «Оглавлении книг, кто их сложил», составленных его учеником Евфимием Чудовским († 1705) [3, с. 82][2].

В настоящей статье представлено еще одно сочинение Псевдо-Афанасия, переведенное Епифанием Славинецким и опубликованное на Московском печатном дворе. Речь идет о гомилии на Рождество, которая, несомненно, должна рассматриваться как часть той же масштабной серии переводов афанасиевских и псевдо-афанасиевских текстов, несмотря на то что она не была зафиксирована в перечнях Евфимия Чудовского.

В сборнике XVII в. ГИМ. Синодальное собр. № 337 (III) (далее — Син. III) на л. 530–535 помещена гомилия, приписываемая Афанасию Алек-

1 Здесь и далее указатель Clavis Patrum Graecorum (CPG) цитируется по изданию: [10].

2 При этом некоторые переведенные Епифанием тексты Афанасия так и не были опубликованы и остались в рукописной традиции. Так, например, произошло с переводом подлинного Афанасиева текста «Послание к Иовиану» [3, с. 107].

сандрийскому, со следующим заглавием: Слово на рⷞжтво ⷯда бг҃а и спⷭа нашегѡ їи҃са хⷬта, и на написанїе ст҃ыа мр҃їи и на їосифа. Впоследствии этот текст был издан в составе Пролога Московского печатного двора 1659 г. В дальнейшем это сочинение Псевдо-Афанасия будет обозначаться нами как «Слово на Рождество и на написание». Описавшие сборник Син. III А.И. Горский и К.И. Невоструев в отношении данного текста отмечают: «Перевод и письмо Епифания Славинецкого» [2, с. 813].

Настоящая статья посвящена исследованию этой переводной гомилии. Проведенный нами анализ позволяет, во-первых, подтвердить, что перевод ее был выполнен Епифанием Славинецким (1600–1675), а во-вторых, выяснить некоторые обстоятельства и детали работы переводчика над этим текстом.

Текст гомилии является переводом греческого «Слова об описании Богородицы» (“Sermo de descriptione deiparae”. Инципит: Ὥσπερ τὴν χρυσῖτιν γῆν... (CPG 2269; PG 28.944–960). Гомилия не имеет современной научной публикации, греческий оригинал ее остается малоизученным. Византийская традиция, как и славянская, приписывала сочинение Афанасию Александрийскому, однако реальное авторство является спорным. Исследователи атрибутируют его разным византийским риторам (Тимофею Иерусалимскому, Леонтию Константинопольскому). В греческой рукописной средневековой книжности гомилия является хорошо известной и частотной, в каталоге греческих рукописей и текстов Pinakes указано 108 списков IX–XVIII вв.[3] Сочинение было востребовано и в провинциальной книжности — известны средневековые переводы на грузинский и арабский. История печатных публикаций этого произведения началась в 1627 г. Первое издание в составе греко-латинской билингвы было выполнено в Париже Иоанном Пискатором. В дальнейшем этот текст лег в основу публикаций Б. Монфокона и впоследствии в PG под редакцией Жака Пола Миня [12].

Коротко охарактеризуем содержание гомилии. Композиционно ее можно разделить на шесть разделов:

Раздел I. Евангелие как золотой рудник. В этом разделе автор уподобляет проповедника горняку, который находит в тексте Евангелия от Луки

3 URL: https://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/2418/ (дата обращения: 29.12.2025). Ср. также каталог минейных и триодных гомилий Альберта Эрхарда: [9, с. 6, 45, 23, 81, 91, 121, 123, 182, 189, 200, 203].

неисчерпаемые жилы духовного золота. Даже самые скромные детали повествования (включая перепись, пелены и ясли) рассматриваются как сосуды, скрывающие великие тайны Божественного снисхождения. Здесь закладывается важнейший герменевтический принцип: внимательное чтение «малых слов» Писания открывает парадокс того, кто, будучи необъятным, вписывает свое имя в реестр римского кесаря.

Раздел II. Парадоксы Рождества и исцеление творения. Рождество представляется как акт космического врачевания, где каждый элемент материального уничижения Христа служит исцелению падшего человечества. Рождение от Девы исправляет падение Адама, созданного из «девственной земли», а ясли становятся трапезой, примиряющей «разумных животных», т. е. иудеев и язычников. Через парадоксы младенчества (пелены и питание молоком) Творец освобождает человека от уз греха и восстанавливает утраченную гармонию творения.

Раздел III. Римский порядок и домостроительство крестных страстей. Автор развивает оригинальную политическую теологию, рассматривая указ Августа как промыслительный инструмент, подготовивший мир к принятию истинного Монарха. Римская юрисдикция и ограничение иудейской автономии представлены как необходимые условия для совершения спасительных Страстей: именно римский закон обеспечил казнь через распятие и достойное погребение Господа. Таким образом, земной порядок империи служит высшей цели, а именно исполнению Божественной икономии и защите Христа от бессудной расправы.

Раздел IV. Смятение Иосифа и защита Марии. Центральное место занимает драматический диалог, в котором неведение и тревога Иосифа противопоставляются безмолвному величию Марии. В ответ на упреки обручника Богородица раскрывает свою роль «новой Евы», пришедшей снять древнее проклятие и вернуть человечество в рай. Ее самотолкование подкрепляется свидетельством всей природы: горы и холмы ликуют, признавая в ней Матерь Господа еще до ангельского благовестия пастухам.

Раздел V. Рождество и экклезиологическая типология. В этом разделе историческое событие в Вифлееме трансформируется в литургическое пространство, где пещера и ясли становятся образом Церкви. Автор предлагает детальную мистагогию: ясли уподобляются святому алтарю, пастухи — диаконам, а ангельские силы — священству, совершающему небесную

литургию. Эта типология превращает Рождество из факта прошлого в вечно актуальную реальность церковного таинства, сокрытую от диавола, но явленную верным.

Раздел VI. «Первородный» сын и защита приснодевства. Заключительная часть посвящена строгой защите догмата приснодевства через филологический и богословский анализ термина «первородный». Автор доказывает, что это именование подчеркивает уникальность и царственное достоинство Христа, а не указывает на наличие других детей у Марии. Опровергая еретические толкования, проповедник утверждает неразрывную связь между девственным Рождеством и божественностью Младенца, завершая слово торжественным славословием.

Укажем на содержательную близость данной гомилии тем богословско-политическим представлениям, которые были актуальны в московской книжной среде середины XVII в. В тексте последовательно проводится идея сакральной монархии как промыслительного установления: римская власть времен Августа осмысляется не просто как исторический фон Рождества, но как необходимый элемент Божественной икономии. Этот элемент обеспечивает переход от «многоначалия» и всеобщей неупорядоченности к единой, законной и иерархически устроенной власти по образцу небесного царства. Такая интерпретация империи как орудия Божественного домостроительства не могла не восприниматься в Москве как богословски оправданная и концептуально созвучная идее единодержавной власти.

Каков же был характер работы переводчика над текстом данной гомилии? Наши наблюдения показывают, что перевод был выполнен с использованием более раннего болгарского перевода и с опорой на печатный греческий текст.

Начнем с анализа возможного греческого источника текста. Предыдущие исследования показали, что в работе над переводами Афанасия Александрийского Епифаний основывался на текстах парижского греколатинского издания 1627 г., подготовленного Иоанном Пискатором (Jean le Pescheur / Johannes Piscator). Эта мысль высказывалась ранее А.В. Горским и К.И. Невоструевым [2, с. 43], а также А. Вайаном [14, с. 16]. Впоследствии нами было текстологически доказано, что именно это издание служило источником греческого текста для всех переводов Епифания Афанасиевых текстов, за исключением Послания к Маркеллину, выполненного с латин-

ского оригинала [3, с. 85–87]. Как было указано выше, в издании Иоанна Пискатора греческий текст “Sermo de descriptione deiparae” был опубликован впервые в истории книгопечатания [13, с. 645–654; 8, с. 36]. До этого времени текст существовал исключительно в рукописной традиции; однако нет оснований полагать, что Епифаний работал непосредственно с греческими рукописями — по крайней мере при переводе сочинений Псевдо-Афанасия.

Греческий текст не был единственным источником, на который в своей работе опирался Епифаний Славинецкий. В славянской книжности уже существовал более ранний перевод данной гомилии, выполненный в XIV в. и входивший в состав новосоставленных болгарских гомилиариев — так называемых «новоизводных панигириков» [6; 4]. Новоизводные панигирики были созданы на Афоне и в Тырново при непосредственном участии Евфимия Тырновского и в XIV–XVII вв. получили широкое распространение в книжности южных славян.

Состав новоизводных панигириков отличался устойчивостью, а их текстологическая традиция носила закрытый и стабильный характер. Согласно данным BHBS [7, с. 395, № 23], рассматриваемая гомилия входила в постоянный календарный состав этих сборников под датой 25 декабря и зафиксирована во всех рукописных книгах данного типа, описанных в каталоге (всего — в 20 болгарских, сербских и молдавских рукописях XIV–XVII вв.). Наиболее ранний из известных списков содержится в так называемом Зографском сборнике (Афон. Зографский мон. № 107. Минейный панигирик на сентябрь – январь, 80-е гг. XIV в., болгарский. Далее — Зогр.) [5].

На Руси сборники данного типа не получили распространения. Тем не менее отдельные тексты из состава новоизводных панигириков проникали в древнерусскую книжность. Так, гомилии из цикла на празднование Рождества Иоанна Крестителя были сравнительно широко известны в русской традиции. Предположительно путь этого цикла на Русь связан со сборником, переписанным Афанасием Русином; материалы данного сборника сохранились в составе троицкой рукописи (РГБ. Ф. 314/I. № 346).

Вплоть до времени Епифания Славинецкого, однако, не зафиксировано никаких следов бытования в русской книжности «Слова на Рожде-

ство и на написание». Оно не вошло даже в состав Великих Миней Четьих, что свидетельствует о полном отсутствии данного текста в древнерусской традиции. Каким образом этот «новоизводный» перевод оказался в руках Епифания? На этот вопрос у нас нет однозначного ответа. Однако можно предположить, что киевскому монаху южнославянская книжность в целом была доступнее, нежели московским книжникам.

Характер работы переводчика убедительно показывает, что он был хорошо знаком с соответствующей южнославянской традицией.

Приведем параллели, свидетельствующие об использовании болгарского перевода. Текст Епифания будет цитироваться по Прологу 1659 г.[4], греческий текст — по изданию Иоанна Пискатора 1627 г., и текст болгарского «новоизводного» перевода — по Зогр.

Зогр.	тѣмїждє wбразомь и мы ꙗко цр҃ковнаго дѣланїа дѣлодавци
Прол.	Тѣмъ образомъ | и мы цр҃ковнагw дѣланїа дѣлодавци
Pisc.	τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμεῖς οἱ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐργασίας ἐργοδόται

Зогр.	Аще бw и мали вь наѹелѣ глаголи, нѫ обаче велїа радости таинствованїа
Прол.	Аще бо | и малы в҃ наѹалѣ глаголы, wбаче велїа | радости таиноводительства
Pisc.	Εἰ γὰρ καὶ μικρὰ ἐν προοιμίοις τὰ ῥήματα, ἀλλ᾽ ὅμως μεγάλα τῆς χαρᾶς τὰ μυσταγωγήματα

Зогр.	въ дн҃ехъ онѣхь изыде повелѣнїе ѿ кесара авгоуста написати вѣсь вѣселенѫѫ. сѐ написанїе пръвое | бы҃. вл҃ѣствоужщюу сѷрїѣѫ киринїоу
Прол.	Во дни оны изыде повелѣнїе ѿ кесара | авгꙋ҃ста написати ся всеи вселеннѣи | Сїе написанїе первое бысть, владꙋ҃щꙋ҃ | сирiею киринию
Pisc.	Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθε δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου, ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο, ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου

Зогр.	не просто пеленами томоу повитоу быти. не просто съсецъ | привлѣщи.
Прол.	Не просто пеленами томꙋ҃ | повитꙋ҃ быти. не просто сосца привлещи. |
Pisc.	οὐχ ἁπλῶς τὸ τοῖς σπαργάνοις αὐτὸν κατειληθῆναι· οὐχ ἁπλῶς τὸ μαζὸν ἑλκῦσαι·

4 Пролог. Московский печатный двор, 1659.

Зогр.	тѣмъ҃же образомъ и на земли. Аще и многи непокорни а҃зыци, нж҃ | wбаче едино римьское цр҃тво дръжить.
Прол.	Тѣмъ| образомъ и на земли, аще и мнwзи| не под҆винни а҃зыци, но wбаче ѧдино| римское царство державствѣетъ,
Pisc.	τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, εἰ καὶ πολλὰ τὰ ἀνυπότακτα ἔθνη, ἀλλ᾽ ὅμως μία ἡ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία κρατεῖ.

В ряде случаев переводчик новой версии либо дополняет более ранний перевод, либо существенно его исправляет и перерабатывает. Это отчетливо проявляется при сопоставлении греческого текста с двумя церковнославянскими переводами. Следует отметить, что варианты, предложенные Епифанием Славинецким, последовательно демонстрируют буквалистский характер его переводческой стратегии. Подобное стремление к максимально точному и формально выверенному следованию греческому оригиналу хорошо известно и по другим переводам этого книжника [11].

Зогр.	земла пр҃лежѫщагw образѫть
Прол.	ѩзвинѣ пред҆| лежащаго постигнѣтъ
Pisc.	φωλεὸν τοῦ προκειμένου καταλάβωσι

Зогр.	Кто не оудивит са гн҃ю съхожен҃ію
Прол.	кто не почюдит са гд҃ню| сънизх҆шествiю
Pisc.	Τίς μὴ θαυμάσῃ τὴν τοῦ Κυρίου συγκατάβασιν

Зогр.	Фрагмент отсутствует
Прол.	и мѣста из҆ мѣ|ста не проходаще
Pisc.	καὶ τόπον ἐκ τόπου μὴ δια βαίνοντες

Зогр.	егда пръвыи тъ҆ того исплънѣть. законополагаѫ и бо и не исплънѣа, разоритель есть законоу.
Прол.	когда законополагаи| цр҃ь первыи исполнитъ законъ: законо|полагаи бо и не исполнаи, разоритель| есть паче, нежели законодавецъ.
Pisc.	ὅτε ὁ νομοθετῶν βασιλεὺς πρῶτος πληρώσῃ τὸν νόμον. Ὁ γὰρ νομοθετῶν καὶ μὴ πληρῶν καθαιρέτης ἐστὶν, ἢ νομοδότης.

Зогр.	лъжны клеветы притворивше. и просаще гл҃емыимь оукаꙁанїе.
Прол.	прислꙋшенїе ист҃а | зꙋющꙋ, казненїа просаще глаголе | мыхъ, сложенїе коꙁньствꙋюще.
Pisc.	ἐντυχίαν εἰσπραξαμένῳ, δίκας ἀπαιτούμενοι τῶν λεγομένων, συγκατάθεσιν μεθοδευόμενοι.

Следует, однако, отметить, что текст Зогр. содержал важную вставку, возможно восходящую к Евфимию Тырновскому и включающую толкования на видения пророка Даниила. Данная вставка не имеет соответствий в греческом оригинале и отсутствует как в списке Син. III, так и в тексте Пролога 1659 г. Тексту «новоизводного» перевода с указанной вставкой мы планируем посвятить отдельную статью.

Таким образом, перевод гомилии на Рождество, включенный в Син. III и опубликованный в Прологе 1659 г., с высокой степенью вероятности может быть связан с деятельностью Епифания Славинецкого. Помимо наблюдений А.В. Горского и К.И. Невоструева, в пользу этого свидетельствуют следующие обстоятельства: (1) наличие целого комплекса переводов сочинений Афанасия и Псевдо-Афанасия, выполненных Епифанием для Московского печатного двора; (2) переводческая методика, сочетающая переработку более раннего текста с последовательным и буквалистским следованием греческому оригиналу; (3) доступ к парижскому греко-латинскому изданию Иоанна Пискатора 1627 г., без которого подготовка подобного перевода была бы невозможна.

Анализируя характер перевода, необходимо сказать следующее. Славянский переводчик гомилии не просто переводит греческий текст, но создает высокоточный терминологический эквивалент оригинала.

Во-первых, вместо вариативной передачи одного и того же греческого термина разными славянскими соответствиями в зависимости от контекста, переводчик стремится к терминологической унификации. Например, греческое φύσις последовательно передается как «естество», а χάρις как «благодать». Это делает богословские понятия устойчивыми и однозначными; придает гомилии вероучительную строгость.

Во-вторых, в переводе сознательно переносится греческий порядок слов в славянский текст. Так, если в греческом тексте акцент сделан на конце предложения, он также сохраняется и в переводе. Такой синтаксис придает

переводу эффект «высокого» стиля, но также требует от слушателя значительного интеллектуального усилия.

В-третьих, сложные греческие образования, как правило, передаются через сложные славянские кальки: προανεζωγράφησε → проживонаписа, ὁμοιογενῆ → подобородна, συμπεριεφέρετο → съклевретствоваше, ἰχνοποιῶν → слѣдотворца, κλεψίγαμον → крадобрачника. Эти кальки не только воспроизводят семантику, но и транслируют словообразовательную логику греческого языка.

Наконец, в переводе соблюдены ритмические периоды текста: сохраняется количество пауз, повторов и параллельных конструкций. Например, тройное οὐκ ᾔδει последовательно передается как не вѣдаше; повторяющаяся антитеза ἄνω <...> κάτω воспроизводится как горѣ <...> долѣ. Тем самым перевод сохраняет не только смысловую, но и акустико-риторическую структуру оригинала.

Исследование перевода необходимо дополнить также рассмотрением редактуры, которую текст прошел на Московском печатном дворе. Чтобы описать эту редактуру, необходимо сопоставить рукописный текст Син. III с текстом, изданным в Прологе. К сожалению, в данной работе мы не можем представить полную сверку двух текстов[5], однако приведем примеры замен из начальной части сочинения[6]:

Син. III	Пролог
В заглавии отсутствует фрагмент: слово <...> їи҃са| хр҃та, и; Обозначение жанра («слово») следует в конце названия (Прямое следование греческому оригиналу)	Иже во с҃тыхъ о҃ца нашегѡ аѳанасїа| архїепископа алеѯандрискагѡ, слово| на рж҃тво г҃да в҃га и с҃пса нашегѡ їи҃са| хр҃та, и на написаніе с҃тыа м҃рїи| и на| ѡсифа.|
пѫтьствѹют	пѫтешествѹють (замена архаичной формы)
прижвр҃тенїи	прижвр҃тенїю

5 Серьезной проблемой для исследований по средневековой славянской книжности является малая доступность / недоступность для немосковских исследователей фондов отдела рукописей Государственного исторического музея, в том числе чрезвычайно значимого Синодального собрания.

6 Благодарим за выполнение сверки начальной части текстов К.В. Вершинина.

в началехъ	вначалѣ
никтоже унываетъ	ничтоже да ѹнываетъ
неисказаемо	неизсказѹемо (замена разговорной формы на литературную)
тѹждъ	чюжь (замена архаичной формы)
wбрѹченикъ	wбрѹчникъ (замена архаичной формы)
изииде	изыде (замена архаичной формы)

Анализируя приведенные замены, отметим следующее. Редактор Московского печатного двора

— заменил архаичные/региональные формы на более соответствующие современной ему норме: пѹтьствѹют — пѹтешествѹють; тѹждъ — чюжь; wбрѹченикъ — wбрѹчникъ; неисказаемо-неизсказѹемо;

— заменил некоторые буквалистские чтения первода, приблизив их к современной ему норме. Это, например, проявляется в перестройке заглавия в печатном издании.

Представляется, что редактором в данном случае мог быть Евфимий Чудовский. Об этом свидетельствует следующий факт.

После издания Пролога 1569 г. Евфимий Чудовский в 1680-е гг. предпринял масштабную редакторскую переработку этого издания [1, с. 75–78]. Практически каждая статья была подвергнута технической, лингвистической и смысловой правке. Однако исследуемая гомилия в экземпляре Пролога, над которым работал Евфимий, не была исправлена ни в одном месте, полностью удовлетворяя строгого редактора[7]. Это обстоятельство может говорить о том, что Евфимий Чудовский уже работал над текстом и удовлетворен результатами. Евфимий имел доступ к текстам учителя и, очевидно, отредактировал его до того, как текст попал в печать, что нельзя сказать о других текстах Пролога.

На основании проведенного анализа можно заключить, что гомилия «Слово на Рождество и на написание» в составе Пролога 1659 г. представляет собой перевод, выполненный Епифанием Славинецким и отредактированный, возможно, Евфимием Чудовским. Перевод был осуществлен с греческого текста по парижскому изданию Иоанна Пискатора 1627 г.

7 Благодарим за это сообщение М.Ю. Борисова.

В процессе работы переводчик использовал существовавший «новоизводный» южнославянский перевод XIV в., подвергнув его систематической переработке и буквалистской правке с целью максимального соответствия греческому оригиналу. Отсутствие каких-либо правок со стороны Евфимия Чудовского в его рабочем экземпляре Пролога может рассматриваться как свидетельство того, что именно он ранее уже выполнил редактуру текста.

В итоге история перевода и публикации «Слова на Рождество и на написание» предстает как частный, но показательный случай сложных культурных трансферов эпохи. Через руки киевского монаха текст, рожденный в византийской риторической традиции, сохраненный в южнославянской версии и изданный в Париже, продолжил свою историю в московской печати. Этот путь иллюстрирует как универсальные механизмы рецепции святоотеческого наследия, так и конкретные практики, сформировавшие лицо русской учености в критический период церковных реформ.

Список литературы

Исследования

1 *Борисов М.Ю.* Евфимий Чудовский — владелец, читатель и редактор московского печатного Пролога 1659/1660 гг. // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Мат. XXXVI Всероссийской науч. конф. М., 4–5 апреля 2024 г. М.: ИВИ РАН, 2024. С. 75–78.

2 *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М.: Синодальная тип., 1862. Отд. 2. Ч. 3. 844 с.

3 *Грицевская И.М., Литвиненко В.В.* Афанасий Александрийский и Псевдо-Афанасий в переводах Епифания Славинецкого // Palaeobulgarica. 2020. № XLIV (3). С. 81–112.

4 *Иванова К.* Житийно-панигиричното наследство на Търновската книжовна школа в балканската ръкописна традиция // Търновска книжовна школа. София: Българска академия на науките, 1980. Т. 2: Ученици и последователи на Евтимий Търновски (Втори международен симпозиум, Велико Търново, 20–23 май 1976 г.). С. 193–214.

5 *Иванова К.* Зографският сборник, паметник от края на XIV век // Известия на Института за български език при Българска академия на науките. 1969. № 17. С. 105–147.

6 *Иванова К.* Новоизводните търновски сборници и въпросът за ролята на Патриарх Евтимий в техния превод // Старобългарска литература. 1991. № 25–26. С. 124–134.

7 *Иванова К.* Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica (BHBS). София: Българска академия на науките, 2008. 720 p.

8 *Butterweck C.* Athanasius von Alexandrien: Bibliographie. Opladen: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1995. 407 p.

9 *Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag, 1938. Bd. 2. 717 p.

10 *Geerard M.* Clavis Patrum Graecorum (CPG). Turnhout: Brepols, 1974. T. 2. 685 p.

11 *Lytvynenko V.V.* Epifanij Slavinetskij's Translation of Athanasius' Orations against the Arians: Thalia Fragments as a Case Study // Slavia. 2019. № 88 (4). P. 383–413.

Источники

12 *Migne J.-P.* Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca (PG). Paris, 1857–1866. 1620 p.

13 *Piscator J.* Opera Omnia Athanasii Alexandrini. Paris, 1627. 996 p.

14 *Vaillant A.* Discours contre les Ariens de Saint Athanase. Version slave et traduction en français. Sofia: Academie des Sciences de Bulgarie, 1954. 265 p.

References

1 Borisov, M.Iu. "Evfimii Chudovskii — vladelets, chitatel' i redaktor moskovskogo pechatnogo *Prologa* 1659/1660 gg." ["Evfimiy Chudovsky as Owner, Reader, and Editor of the Moscow Printed *Prologue* (1659/1660)"]. *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny v sovremennom nauchnom znanii. Materialy XXXVI Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii. Moskva, 4–5 aprelia 2024 g.* [*Auxiliary Historical Disciplines in Contemporary Scientific Knowledge: Proceedings of the 36th All-Russian Scientific Conference (Moscow, April 4–5, 2024)*]. Moscow, IWH RAS Publ., 2024, pp. 75–78. (In Russ.)

2 Gorskii, A.V., and K.I. Nevostruev. *Opisanie slavianskih rukopisei Moskovskoi Sinodal'noi biblioteki* [*Description of the Slavonic Manuscripts of the Moscow Synodal Library*], department 2, part 3. Moscow, Sinodal'naia tipografiia Publ., 1862. 844 p. (In Russ.)

3 Gritsevskaia, I.M., and V.V. Litvinenko. "Afanasii Aleksandriiskii i Psevdo-Afanasii v perevodah Epifaniia Slavinetskogo" ["Athanasius of Alexandria and Pseudo-Athanasius in the Translations of Epiphanius Slavinetsky"]. *Palaeobulgarica*, no. XLIV (3), 2020, pp. 81–112. (In Russ.)

4 Ivanova, Klimentina. "Zhitiino-panegirichnoto nasledstvo na T"rnovskata knizhovna shkola v balkanskata r"kopisna traditsiia" ["The Hagiographic-and-Panegyric Heritage of the Tărnovo Literary School in the Balkan Manuscript Tradition"]. *T"rnovska knizhovna shkola* [*The Tărnovo Literary School*], vol. 2: Uchenitsi i posledovateli na Evtimii T"rnovski (Vtori mezhdunaroden simpozium, Veliko T"rnovo, 20–23 mai

1976 g.) [Disciples and Followers of Evtimii of Tărnovo (Second International Symposium, Veliko Tărnovo, 20–23 May 1976)]. Sofia, B"lgarska akademiia na naukite Publ., 1980, pp. 193–214. (In Bulgarian)

5 Ivanova, Klimentina. "Zografskiiat sbornik, pametnik ot kraia na XIV vek" ["The Zograph Miscellany, a Monument from the End of the 14th Century"]. *Izvestiia na Instituta za b"lgarski ezik pri B"lgarska akademiia na naukite* [*Proceedings of the Institute for the Bulgarian Language at the Bulgarian Academy of Sciences*], no. 17, 1969, pp. 105–147. (In Bulgarian)

6 Ivanova, Klimentina. "Novoizvodnite t"rnovski sbornitsi i v"pros"t za roliata na Patriarh Evtimii v tekhniia prevod" ["The Novoizvodni Tărnovo Miscellanies and the Question of Patriarch Evtimii's Role in Their Translation"]. *Starob"lgarska literatura*, no. 25–26, 1991, pp. 124–134. (In Bulgarian)

7 Ivanova, Klimentina. *Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica (BHBS)*. Sofia, B"lgarska akademiia na naukite Publ., 2008. 720 p. (In Bulgarian)

8 Butterweck, Christel. *Athanasius von Alexandrien: Bibliographie*. Opladen, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1995. 407 p. (In German)

9 Ehrhard, Albert. *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Bd. 2. Leipzig, J.C. Hinrichs Verlag, 1938. 717 p. (In German)

10 Geerard, Maurice. *Clavis Patrum Graecorum (CPG)*, vol. 2. Turnhout, Brepols, 1974. 685 p. (In Latin; In French)

11 Lytvynenko, Viacheslav V. "Epifanij Slavinetskij's Translation of Athanasius' Orations against the Arians: Thalia Fragments as a Case Study." *Slavia*, № 88 (4), 2019, pp. 383–413. (In English)

Гомилия «на Рождество и на надписание»

Sermo de descriptione deiparae (CPG 2269)

Пискатор 1627 г. Том. 2, с. 645–654	Пролог 1659 г. С. 1325–1340	Перевод
[645] ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΕΙΣ ΑΠΟΓΡΑΦΗΝ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΜΑΡΙΑΣ, ΚΑΙ ΕΙΣ ΤΟΝ ΙΩΣΗΦ, ΛΟΓΟΣ.	**[1325]** Иже во ст҃ыхъ о҃ца нашегѡ аѳанасїа| архїепископа алеѯандрискагѡ, слово| на рⷞ҃ство гд҃а бг҃а и сп҃са нашегѡ їи҃са| хр҃та, и на написаніе ст҃ыа мр҃іи| и на| ѡсифа.|	Святого отца нашего Афанасия, архиепископа Александрийского, слово на Рождество Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, и на надписание святой Марии, и на Иосифа.
I. Евангелист как золотой рудник		
[645] ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ ΕΙΣ ΑΠΟΓΡΑΦΗΝ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΜΑΡΙΑΣ, ΚΑΙ ΕΙΣ ΤΟΝ ΙΩΣΗΦ, ΛΟΓΟΣ.	**I.1.** Ꙗкѡ златорѣдникѹ землю копати полѣ|чивше дѣлателе, идѣже wбрѣщѹтъ| жилѹ крѣпици искомагѡ промещѹщѹ,| тамѡ оупражнают са, тамѡ прико|пываютъ, ꙗкѡ вождѹ приврѣтенїа.| и не вспять пѣтешествѹютъ, ни первее мѣ|сто измѣнающе, донележе ꙗзвинѹ пред҃|лежащаго постигнѹтъ. Тѣмъ образомъ| и мы цр҃ковнагѡ дѣланїа дѣлодавци бл҃го|вѣстника лкѹ в҃ рⷦѹ имѹще, к҃ познанїа| вл҃нагѡ из҃ дв҃ы рожденїа сокровища,| не первѣе w҃ испытанїа престанемъ, доне|леже пред҃лежащее богатство соберемъ| пр҃іискренно:	**I.1.** Подобно тому как работники, получившие задание разрабатывать златоносную землю, — где находят жилу, содержащую признаки искомого [металла], — там и остаются, там углубляют раскоп, принимая её за вождя к приобретению; и не возвращаются назад, и не меняют первоначального места, пока не достигнут самой жилы предлежащего [сокровища]; таким же образом и мы, делатели церковного служения, держа в руках евангелиста Луку, ради уразумения сокровища владычного рождения от Девы, не прекратим изыскания прежде времени, пока не соберём подлинно всё предлежащее богатство.
I.2. Διὰ τοῦτο καὶ κατὰ τάξιν τὸν εὐαγγελιστὴν ἀνιχνεύσομεν, ἵνα μηδὲν τῶν ἐπικερδῶν καταλείπωμεν. Εἰ γὰρ καὶ μικρὰ ἐν προοιμίοις τὰ ῥήματα, ἀλλ᾽ ὅμως μεγάλα τῆς χαρᾶς τὰ μυσταγωγήματα. Καὶ μηδεὶς ἀκηδιάσῃ τῷ **[646]** λόγῳ, μικρὰ τὰ παραναγνωσθέντα τῇ ἀκοῇ δεξάμενος.	**I.2.** сегѡ ради и по чинѹ бл҃го|вѣстника воз҃из҃слѣдѣемъ, да ничто|же приврѣтенїю wставимъ. Аще бо| и малы в҃ началѣ глаголы, wбаче велїа| радости таиноводителства. и ничтоже| да ѹнываетъ словѹ мала прочетшаа са|| **[1326]** слѣхомъ. пр҃іемъ.	**I.2.** Посему и евангелиста будем исследовать в установленном порядке, чтобы ничего не оставить вне обретения. Ибо хотя в начале слова малы, однако тайноводственные смыслы радости велики. И пусть ничто не вызывает уныния из-за слов, которые, будучи малыми, прочитываются и воспринимаются лишь слухом.

I.3. Ὡς γὰρ πρὸς τὴν δύναμιν τοῦ γεννηθέντος Δεσπότου μικρὰ καὶ σφόδρα μικρὰ τὰ παραναγνωσθέντα, σπάργανα, καὶ φάτνη, καὶ τόπος ἀνεπιτήδειος. Καὶ ταῦτα μὲν μικρὰ, τὰ δὲ προκείμενα μυστικά· γαστὴρ ἀνερμήνευτος, κόλπος ἀκατάληπτος, μαζὸς ἁγιόριζος, γάλα ξενορρύες, θηλὴ τῆς φυσικῆς νομῆς ἀλλοτρία, ἡ Μήτηρ τοῦ Κυρίου ἐναπόγραφος γενομένη, ὁ μνηστὴρ Ἰωσὴφ ὀνόματος, καὶ οὐ πράγματος κοινωνίαν ἀσπαζόμενος.	**I.3.** Ꙗкоже бо к силѣ рождь|шаго ся ꙗ҃ки, мала, и ѕѣлѡ мала| прочетшаа ся, пелены, и ꙗсли, и мѣсто| не израдниѡ. и сїа оубѡ мала. предꙋ҆лежа|щаа же таинствена. Чрево неизсказꙋемо,| нꙋ҆дро непостижимо, перси сѵ҃тотоучни,| млеко новотечно, сосецъ естественыа| пищи чюжд, мт҃и гд҃на написана| бывши, wбрꙋ҆чникъ Iwсифъ именемъ,| и не вещїю wбщество целꙋ҆а.	**I.3.** Ведь по отношению к силе родившегося Владыки малы — и поистине весьма малы — воспринимаемые по чтению [знаки]: пелены, и ясли, и место непримечательное. Всё это, следовательно, — малое; предлежащее же [в них] — таинственно. Чрево — неизреченно, лоно — непостижимо; перси — источающие святыню, молоко — новотечное; грудь — питающая естественной пищей Того, Кто чужд всякой телесной нужды; Матерь Господня — оказавшаяся вписанной [в перепись]; Иосиф — именуется обручником, но не сопричастен делу телесно.
I.4. Ἤκουες ἀρτίως τοῦ εὐαγγελιστοῦ Λουκᾶ λέγοντος· “Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθε δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου, ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο, ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου. Καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν. Ἐπορεύθη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ, εἰς τὴν Ἰουδαίαν, εἰς πόλιν Δαβὶδ, ἥτις καλεῖται Βηθλεὲμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβὶδ, ἀπογράφεσθαι σὺν Μαριὰμ τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικὶ, οὔσῃ ἐγκύῳ”.	**I.4.** Слышалꙋ҆| еси нн҃ѣ бл҃говѣстника лꙋ҆ка гл҃ма:| Во дни оны изыде повелѣнїе wт҃ кесаря|[8] авгꙋ҆ста написати ся всеи вселеннѣи| Сїе написанїе первое бысть, владꙋ҆цꙋ҆| сирїею кириниѡ: и идꙋ҆хꙋ҆ вси написати ся.| кижде въ свои градъ. Изыде же Iwсифъ| wт҃ галилеи, изꙋ҆ града назареда во iꙋ҆дею, во| градъ дв҃довъ, иже наричает ся видлеемъ,| заеже быти емꙋ҆ изꙋ҆ домꙋ҆ и отечества| дв҃дова, написати ся съ мр҃їею wбрꙋ҆чи|нною севѣ женою, сꙋ҆щею во чревѣ имꙋ҆|щею.	**I.4.** Слышал ли ты ныне благовестника Луку, говорящего: «В те дни вышло повеление от кесаря Августа произвести перепись по всей вселенной. Эта перепись была первой, когда Сирией управлял Квириний; и шли все записываться, каждый в свой город. Вышел же и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеемом, потому что он был из дома и рода Давидова, дабы записаться вместе с Марией, обручённой ему женою, которая была беременна» (Лк. 2: 1–5).
I.5. Εἶδες πῶς μικρὰ τὰ ῥήματα, καὶ μεγάλα τὰ μυσταγωγήματα; Ὁ Κύριος ἐκυοφορεῖτο, καὶ πρώτη ἀπογραφὴ ἐνομοθετεῖτο ὁ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐναπόγραφον ἔχων, καὶ πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς φήσας· “Χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι	**I.5.** Видѣлꙋ҆ ли еси каkw малы гла|голы, и велїа таиноводительства.| Гд҃ь чревоношаше ся, и первое написанїе| законополагаше ся: всю тварь написанꙋ҆| имѣа, и ко своимъ оученикwмъ рекши:|| **[1327]** радꙋ҆йте ся и веселите ся, ꙗkw имена| ваша на	**I.5.** Видел ли ты, сколь малы слова и сколь велики тайноводственные смыслы? Господь носим был во чреве, и одновременно полагалось первое узаконение переписи: имея всю тварь вписанной [в своё ведение], Он

8 На поле: гл҃а ѣ҃.

τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς”. Ἐν τοῖς μικροῖς Ῥωμαϊκοῖς κώδιξι τὴν ἑαυτοῦ μητέρα ἐναπόγραφον γενέσθαι συνεχώρει.	писана сѫть на нб҃си. (въ негли | в҃малыхъ) великихъ римскихъ книгахъ | свою мт҃рь написанꙋ быти попꙋстилъ есть. |	говорил своим ученикам: «Радуйтесь и веселитесь, ибо имена ваши записаны на небесах» (Лк. 10: 20). И вот, в немногих, по видимости малых, но по значению великих римских книгах, Он допустил быть вписанной своей Матери.
I.6. Τίς μὴ λαλήσῃ; Τίς μὴ θαυμάσῃ τὴν τοῦ Κυρίου συγκατάβασιν; Ἄνω ἐλεύθερος, καὶ κάτω ἐναπόγραφος· ἄνω Υἱός, καὶ κάτω δοῦλος· ἄνω βασιλεύς, καὶ κάτω μισθωτός· ἄνω πλούσιος, καὶ κάτω ἐνδεής· ἄνω προσκυνούμενος, καὶ κάτω φορολογούμενος· ἄνω θεϊκὸς θρόνος, καὶ κάτω ἀγροικικὸν σπήλαιον· ἄνω ὁ πατρῷος καὶ ἀκατάληπτος κόλπος, καὶ κάτω ἀλογοτροφεῖον μικρὸν, καὶ φάτνιον.	**I.6.** Кто не воз҃глетъ; кто не почюдит са гд҃ню | съниз҃шествїю; горѣ свободъ, и долѣ | написанъ. горѣ сн҃ъ, и долѣ рабъ. горѣ ц҃рь, и долѣ наемникъ. горѣ богатъ, | и долѣ скѫденъ, горѣ поклонаем҃, | и долѣ данниѥствѣ҆а.[9] горѣ бж҃твенъ | прѣстолъ, и долѣ селнїи вертепъ. горѣ | оч҃еское и непостижимое нѣдро, и долѣ | без҃словесное питалище мало и ꙗсли.	**I.6.** Кто не воскликнет, кто не изумится Господнему снисхождению? Вверху — свободный, а внизу — вписанный; вверху — Сын, а внизу — раб; вверху — Царь, а внизу — наёмник; вверху — богатый, а внизу — убогий; вверху — поклоняемый, а внизу — подлежащий подати; вверху — божественный престол, а внизу — сельский вертеп; вверху — отеческое и непостижимое лоно, а внизу — малое, бессловесное вместилище и ясли.
I.7. Τίς μὴ θαυμάσῃ μεγάλα ἄνω πράγματα, καὶ μικρὰ κάτω σπάργανα; Ὁ λύων ἐδέδετο· ὁ τρέφων ἐτρέφετο· ὁ ἀκατάληπτος παιδίον ἐφαίνετο· ὁ πηγὰς ἀπολύων μαζὸν ἐδανείζετο· ὁ πάντα φέρων, ἀνερμηνεύτως ἐφέρετο· ὁ μηδαμοῦ ἀπολιμπανόμενος ἐν μέρει ἀπεριγράπτως περιγραφόμενος.	**I.7.** Кто | не почюдит са великимъ горѣ вещемъ, | и малымъ долѣ пеленамъ; рѣшила | вазаше са, питаа питаше са, непости|жимъ отроча ꙗвлаше са, исто҃никъ | ѿверзаа сосца заимствоваше. Вса | носаи несказанно ношаше са. нигдѣже | wставлаемъ, вмѣстѣ неwписанно wпис҃ | емь.	**I.7.** Кто не подивится великим горним вещам и малым дольним пеленам? Связывая — был связан; питая — Сам питался; непостижимый явился как младенец; Источник, отверзая [другим], Сам заимствовал [питание] от персей. Тот, Кто всё носит, несказанно Сам был носим; нигде не оставляемый — вместе с тем неизреченно вмещаемый.
I.8. Ὢ τῶν παραδόξων πραγμάτων! Ἡ Ἐλισάβετ- **[647]** -ἐν οἰκίσκῳ φαιδρῷ ἀπεκύησε, καὶ ἡ Παρθένος ἐν τῷ μικρῷ σπηλαίῳ ἐγέννησεν· Ἰωάννης ἐπὶ κλίνης, καὶ ὁ Κύριος ἐν φάτνῃ.	**I.8.** ѿ҆ле преславныхъ вещеи. елисаветъ | въ домѣ свѣтломъ породи, и дв҃а в҃ маломъ | вертпѣ роди. iwаннъ на одрѣ, и гд҃ь | во ꙗслѣхъ.	**I.8.** О, сколь преславны эти вещи! Елисавета родила в светлом доме, а Дева — в малом вертепе; Иоанн — на ложе, а Господь — в яслях.

9 На поле: дань ддв.

II. Парадоксы Рождества и исцеление творения		
II.1. Οὐχ ἁπλῶς ἡ τοῦ Κυρίου ἐκ Παρθένου γέννησις· οὐχ ἁπλῶς τὸ τοῖς σπαργάνοις αὐτὸν κατειληθῆναι· οὐχ ἁπλῶς τὸ μαζὸν ἑλκῦσαι· οὐχ ἁπλῶς τὸ ἐν φάτνῃ ἀνακλιθῆναι· οὐχ ἁπλῶς τὸ τῇ τοῦ Αὐγούστου ἀπογραφῇ προσκληθῆναι· πάντα διὰ τί, καὶ πρὸς τί, καὶ αἰνιγματόδη. Ἐκ Παρθένου τίκτεται, ἵνα τὸν ἐκ Παρθένου γῆς χοοπλαστηθέντα πρωτόπλαστον Ἀδὰμ διορθώσηται. Σπαργάνοις κατ εἵληται, ἵνα τὰς σειρὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐκλύσῃ, δεσμὰ δεσμοῖς λύων, κατὰ τὸ φάσκον ῥητόν· "Σειραῖς γὰρ τῶν ἑαυτοῦ ἁμαρτιῶν ἕκαστος σφίγγεται". Μαζὸν εἵλκυσεν, ἵνα τὸ γάλα τῆς χάριτος βρύσῃ, ὅπερ ἐκ τῆς οἰκείας πλευρᾶς ἀνέβλυσε· γάλα γὰρ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ αἷμα λευκανθέν.	**II.1.** Не просто пеленами томъ| повитъ быти. не просто сосца привлещи.| не просто во ꙗслѣхъ восклонити са|| **[1328]** не просто авгⷭстовымъ написанїемъ при|званъ быти. Вса чесогw ради, и кⷭ чⷭ|сомъ, и гадателна. Изⷭ дв҃ы раждает са,| да изⷭ дв҃ы земли перстосозданнаго перво|зданнаго адама исправитъ. Пеленами| повивает са, да пленици гр҃ѣхъ нашихъ| разрѣшитъ. Оу҃зы оу҃зами рѣшала| по гл҃ѣ реченномъ: Пленицами оубw|[10] своихъ гр҃ѣхъ кижⷣо затагает са.| Сосца саше, да млеко бл҃годати исто|читъ, еже изⷭ своегw ребра источи.| млеко бо ничтоже ино есть, развѣ| кровь бѣла.	**II.1.** Не просто пеленами Он был повит; не просто питался от персей; не просто был положен в яслях; не просто был призван августовой переписью. Всё это ради чего-то и к чему-то, и имеет таинственное указание. Он рождается от Девы, чтобы исправить того первого Адама, созданного из девственной земли. Пеленами Он обвивается, дабы разрешить узы наших грехов, разрушая узы узами, по сказанному слову: «Ибо каждый сковывается узами собственных грехов» (Притч. 5: 22). Он питается от персей, чтобы источить молоко благодати, которое из его ребра истечёт; ибо молоко есть не что иное, как белая кровь.
II.2. Ἐν φάτνῃ ἀνεκλίθη, ἵνα τὴν ἀλογίαν τῆς ἀνθρωπότητος διορθώσηται, καὶ τῶν δύο ζώων τροφὴ γένηται· ποίων δύο ζώων; τοῦ ἐθνικοῦ καὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ λαοῦ περὶ ὧν γέγραπται· "Ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ".	**II.2.** Въ ꙗслѣхъ восклони са,| да безⷭсловесьство ч҃лчества исправитъ,| и двою животиⷯ пища бⷣетъ. Коею| двою животиⷯ; ꙗзычⷭкⷭ и иⷣейскⷭ| людⷭ, wю|южⷣе написа са: посредѣ| двою животиⷯ познанъ бⷣеши.	**II.2.** В яслях Он был положен, дабы исправить бессловесие человеческого естества и стать пищей для двух живых существ. Каких же двух живых существ? — народов языческого и иудейского, о которых сказано: «Посреди двух живых существ Ты будешь познан» (Авв. 3: 2).
III. Римский порядок и икономия крестных страстей		
III.1. Τὴν ἐπὶ Αὐγούστου Καίσαρος ἀπογραφὴν κατεδέξατο, ἵνα τὴν οἰκουμενικὴν ἀταξίαν διορθώσηται. Αὕτη γὰρ ἡ ἀπογραφὴ τῆς οἰκουμενικῆς εὐταξίας ἀῤῥαβὼν γεγένηται. Καὶ ὅτι ἀληθῆ τὰ λεγόμενα, διὰ βραχέων ἄκουε.	**III.1.** При авгⷭтѣ кесарѣ написанїе прїатъ,| да вселенское безчинїе исправитъ. Сїе| бо написанїе вселенскагw благочинїа| wбр҃ѣтенїе бысть. ꙗкw истинна гл҃е| мала въкратцѣ слыши.	**III.1.** При кесаре Августе Он принимает перепись, дабы исправить вселенское нестроение. Ибо эта перепись стала установлением вселенского благочиния. Услышь об этом, как истинное слово, сказанное кратко.

10 На поле: прⷭ҃ѣ.

III.2. Πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως πολλὴ τυραννὶς τὸ τῶν ἀνθρώπων κατεῖχε γένος· ἀλόγως τὸ τῆς γῆς ἐκυβερνᾶτο χωρίον· ἐνέπαιζον εἰς τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα· πολλῶν τῶν ἀνθρώπων πλῆθος βασιλέων ἐφυτουργεῖτο· ἑκατόν πού τις ἄνδρας ἔχων ὑφ' ἑαυτὸν, εὐθέως τὸ τῆς βασιλείας ἐσφετερίζετο σχῆμα. Τοιαύτη τῶν ἐθνῶν ἡ ἅμιλλα· τοπαρχίας ἀγαπῶντες, καὶ τόπον ἐκ τόπου μὴ δια βαίνοντες, εἰ μὴ τρόπον τινὰ κατ' ἀλλήλων ὡπλίσαντο.	**III.2.** Прежде г҃дна| воуеловѣ-ченїа, многое мѫ҃чителство| ѵ҃ческїи родъ содержаще. без'словесмъ| земнꙋю страно҃ правяше. нарѫ҃гаше са|| **[1329]** цр҃ском҃ сано҃. мнwгихъ ѵ҃ѣкъ мнwжество| цареи раждаше са. сто нѣгде кто| мѫ҃жеи имѣа под' собою, бѣїе царскїи при|своаше образъ. Таково ꙗзыкwвъ реть:| мѣстонача-лїе любаще, и мѣста из' мѣ|ста не проходаще, аще не бы wорѫ҃жили са| образомъ кимъ дрѫ҃гъ на дрѫ҃га.	**III.2.** До вочеловечения Господа человеческий род пребывал под властью великой тирании; бессловесно управлял земной страной, именуя себя царским саном. Множество людей рождало множество царей: стоило кому-нибудь иметь под своей властью сотню людей, как он тотчас присваивал себе образ царской власти. Таково было соперничество народов: любили местное начальствование и не переходили с места на место, если только не вооружались каким-либо образом друг против друга.
III.3. Ταύτης τῆς συγχύσεως χρονοτριβουμένης, μόνον ὁ Κύριος κατεδέξατο ἐπὶ γῆς τὸ παρθενικὸν οἰκῆσαι παλάτιον, εὐθέως τὴν μὲν πολυαρχίαν παύει, τὴν δὲ μοναρχίαν φυτουργεῖ, τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν πάντων ἡγεμονεύειν κληρώσας, κατὰ μίμησιν τῆς ἐπουρανίου διατριβῆς. Ὥσπερ γὰρ ἐν οὐρανῷ μία ἡ τοῦ Θεοῦ βασιλεία κρατεῖ, καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι τῷ θελήματι αὐτοῦ ὑποτάσσονται, τῶν δαιμόνων δίκην βαρβάρων ἀφηνιασάντων·	**III.3.** Семъ| смѣшенїю временнw иждивающꙋ, тоу҃ю| г҃дь изволи на земли wбитати въ дв҃ѣ|ствѣ полатѣ. абїе оубw мнwгона-чалїе| сконч҃ваетъ, єдинона-чалїе же насаждаетъ,| римское нача-лство всѣми владѣти по|ставль, по подражанїю нб҃наго житель-ства.	Ꙗкоже бо въ нб҃си єдино ц҃рство мнwжаи|шими держав-ствѣетъ, демонwмъ аки| вар-варwмъ сѫпостатствовавшымъ.	**III.3.** Когда это смятение затягивалось во времени, один лишь Господь благоволил сойти на землю и вселиться в девственном чертоге. И тотчас Он прекращает многовластие и насаждает единовластие, поставив римскую власть владычествовать над всеми по образу небесного жительства, как на небесах, где одно Царство владычествует над многими [силами], противостоя демонам, словно варварам, восставшим против него.
III.4. τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, εἰ καὶ πολλὰ τὰ ἀνυπότακτα ἔθνη, ἀλλ' ὅμως μία ἡ τῶν Ῥωμαίων βασιλεία κρατεῖ. Διὰ ταύτην οὖν τὴν εὐταξίαν **[648]** τὴν πρώτην ἀπογραφὴν ὁ κυοφορούμενος βασιλεὺς προσέταξεν ἐπὶ Αὐγούστου συγκροτηθῆναι· ὅθεν καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν ἐναπόγραφον γενέσθαι τῇ Ῥωμαίων ἀρχῇ παρεχώρησε πρὸς βεβαίωσιν τῶν θεσπιζομένων νόμων.	**III.4.** Тѣмъ| образомъ и на земли, аще и мнwзи| не под'ѵ҃инни ꙗзыци, но wбаче єдино| римское царство держав-ствѣетъ, єлма| с'выше держав-ствоваше са. Сегw оубw| без'ѵ҃инїа ради, первомꙋ написанїю| чревоно-симъ ц҃рь повелѣ при авг҃ѣстѣ| с'ѵ҃инен҃ быти, wнюдѣже и тои себе| написана быти римскомꙋ нача-лствꙋ по|пѣсти, во извѣстїе оуставлаемыхъ| законwвъ.	**III.4.** Таким же образом и на земле: хотя и многие народы остаются непокорными, однако одно Римское царство владычествует, поскольку свыше ему было дано владычествовать. Ради этого безчинства царь, носимый во чреве, повелел при Августе совершиться первой переписи, вследствие чего и Сам Он допустил быть вписанным под

		власть римского начальства в удостоверение устанавливаемых законов.
III.5. Τότε γὰρ βασιλέως νόμος κρατεῖ, ὅτε ὁ νομοθετῶν βασιλεὺς πρῶτος πληρώσῃ τὸν νόμον. Ὁ γὰρ νομοθετῶν καὶ μὴ πληρῶν καθαιρέτης ἐστὶν, ἢ νομοδότης. Διὰ τὴν προλεχθεῖσαν οὖν εὐταξίαν, ἡ ἐπὶ Αὐγούστου ἀπογραφὴ πρώτη γέγονεν, ὅπως καὶ ἡ τοῦ νόμου λατρεία μετενεχθῇ, καὶ τὸ τῶν Ἰουδαίων φῦλον καταργηθῇ πρὸς τὸ μὴ ἐξεῖναι λοιπὸν τοῖς ἀτάκτοις Ἰουδαίοις αὐτονομίᾳ χρωμένοις φονεύειν τοὺς ἀνευθύνους, ἔπεσθαι δὲ τοῖς νόμοις τῷ τῆς ἀνάγκης ζυγῷ. Ἀναγκαία τοίνυν ἡ προλεχθεῖσα ἐπὶ Αὐγούστου ἀπογραφή·	**III.5.** Тогда бо царскїи законъ || **[1330]** державствѣетъ, когда законополагаи | цр҃ь первыи исполнитъ законъ: законо|полагаи бо и не исполнаи, разоритель | есть паче, нежели законодавецъ. Оубѡ | пред҃рекшаго са ради бл҃гочинїа, при | августѣ написанїе первое бысть, да | и законнаа слѫжба пренесет са, и ідеи|ское колѣно испразднит са, во еже не | лѣть быти прочее безчинным҃ ідеѡмъ | самозаконїа ѕпотребляющымъ оубивати | неповинныа, послѣдовати же зако|нѡмъ, нѫжи игомъ. нѫжное оубѡ про|четшее са при августѣ написанїе.	**III.5.** Ибо тогда царский закон действительно владычествует, когда сам царь-законодатель первым исполняет закон; ведь законодатель, который устанавливает законы и сам их не исполняет, есть скорее разрушитель, нежели законодатель. Итак, ради предвозвещённого благочиния при Августе состоялась первая перепись, дабы и служение закону было приведено [в иной порядок], и племя иудейское упразднилось, так что впредь безчинствующим иудеям не позволялось по произволу убивать невинных, но надлежало им следовать законам под игом необходимости. Таково, следовательно, значение переписи, совершившейся при Августе.
III.6. αὕτη ἡ ἀπογραφὴ τὸ μὲν τῶν Ἰουδαίων ἐταπείνωσε φῦλον, τὸ δὲ τῶν Χριστιανῶν ὑπερύψωσε γένος· μηκέτι τολμώντων Ἰουδαίων δέει τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς τῇ προτέρᾳ κεχρῆσθαι μανίᾳ. Διὸ καὶ μετὰ τὴν ἀπογραφὴν ταύτην, τὸν Κύριον κρατήσαντες, καὶ θανάτῳ παραδοῦναι σπεύδοντες, οὐκ ἐτόλμησαν κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς διαπράξασθαι, καθ' ὁμοιότητα τῶν προφητῶν, οὓς ἀδιακρισίᾳ διεσπάραξαν· ἀλλὰ τῷ Πιλάτῳ προσήνεγκαν, ἄρχοντι Ῥωμαίων, ἐντυχίαν εἰσπραξαμένῳ, δίκας ἀπαιτούμενοι τῶν λεγομένων, συγκατάθεσιν μεθοδευόμενοι.	**III.6.** Сїе | оубѡ написанїе ідеиское смири колѣно, | христїанскїи же превознесе родъ. Не | к томъ҃ дерзающымъ ідеискимъ отро|кѡмъ, страхомъ римскаго҃ началства, | первшаго ѕпотреблати неистовства. | Тѣмиже и по написанїи семъ г҃да оудержа | вше, и смерти предати тщаще са, не | дерзаша по изволаемомъ҃ имъ содѣати, | по подобїю пророкъ, ѩже без҃ стыдствомъ | растерзаша: но к пилатъ҃ приведоша, | началникъ҃ римскомъ҃ прислѹченїе ист҃а | зующе, казненїа просяще глаголе|мыхъ, сложенїе козньствѹюще.	**III.6.** Итак, эта перепись смирила иудейское колено, а христианский род возвысила. С тех пор иудейские отроки, дерзавшие прежде на беззакония, уже не осмеливались по своему произволу предаваться неистовству, устрашаемые римской властью. Поэтому и после этой переписи, удержав Господа и стараясь предать Его смерти, они не дерзнули поступить по своему хотению, по подобию пророков, которых они без стыда растерзали, но привели Его к Пилату — римскому начальнику, поручив ему разбирательство и требуя суда по произнесённым обвинениям, изыскивая согласие на казнь.

III.7. Διὸ καὶ ὁ Πιλᾶτος, ὁ Ῥωμαίων ἄρχων, ὡς εἶδε τοὺς Ἰουδαίους κυνογλωσσοῦντας κατὰ τῆς τοῦ Κυρίου ἀναιρέσεως, καὶ εἰδὼς, ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτὸν, ἐπηρώτα τοὺς Ἰουδαίους, φάσκων· Καθὼς ἴστε πάντες σαφῶς, οὐδὲν ἄξιον θανάτου εὑρίσκω ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ, ᾧ Ἰουδαῖοι. Τί τὴν τῶν Ῥωμαίων ἀρχὴν μολύνειν σπεύδετε, ἀκρασίᾳ κρατοῦντες τὸν δίκαιον, καὶ τὸν ἀνεύθυνον ὑπεύθυνον εἶναι θέλοντες; Οὐδὲν ἄξιον θανάτου εὑρίσκω ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ. Μᾶλλον οὖν ὁ Βαραββᾶς φονευθῇ, ὁ δὲ Χριστὸς ἀπολυθῇ· ὅτι ἐκεῖνος μὲν φονευτὴς καὶ στασιώδης, οὗτος δὲ εὐεργέτης καὶ ζωοδότης· ἐπειδὴ καὶ ταύτην κατ᾽ αὐτοῦ τὴν κατηγορίαν ἠσπάσασθε.	**III.7.** Тѣмже‖ **[1331]** и пилатъ іако римскїи началникъ, іакоже| видѣ іудеи обще гл҃ющыя на оубіеніе гд҃а,	вопрошаше іудеевъ гл҃а: іакоже вѣсте| іавѣ, ничтоже достоиное смерти wвр҃ѣ|таю в᾽ ч҃лцѣ семъ ѿ іудеи: что римское| началство wскверними тщите ся, и не|воз᾽держанїемъ держаще праведника,	и неповинна быти повинна хотяще.	Ничтоже достоиное смерти wвр҃ѣтаю въ ме|ловѣцѣ семъ: ли ѿнюдъ варавва да| оубіенъ бѫдетъ, хр҃тосъ же да ѿпѫстит ся:| зане онъ оубица и крамолникъ,	сеиже бл҃годѣтель и живодавецъ: елма	и сіе на него wглаголанїе воздѣловасте.		**III.7.** Поэтому и Пилат, как римский начальник, видя, что иудеи единодушно требуют убиения Господа, вопрошал иудеев, говоря: «Как вы ясно знаете, я не нахожу в человеке этом ничего достойного смерти. Зачем вы стремитесь осквернить римскую власть, по невоздержанию удерживая праведника и желая признать виновным невинного? Я не нахожу в человеке этом ничего достойного смерти. Или пусть будет убит Варавва, а Христос отпущен: ибо тот — убийца и мятежник, а этот — благодетель и податель жизни; ведь именно такое обвинение вы на Него возвели» (ср.: (Лк. 23: 4, 14–15, 18–19, 22)).
III.8. Καὶ οὕτως δὲ Ἰουδαίων μὴ συντιθεμένων, ἀλλ᾽ ἐχθρὸν τοῦ Καίσαρος τὸν Πιλᾶτον φημι ζόντων, οἵτινες κατὰ πρόσωπον ἔλεγον τῷ Πιλάτῳ, συνηγοροῦντι τῷ Χριστῷ· “Οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος,” ἐπειδὴ τὸν λέγοντα ἑαυτὸν βασιλέα ζωοποιεῖσθαι θέλεις. Καὶ οὕτως ὁ Πιλᾶτος οὐ συνεχώρησε τοῖς Ἰουδαίοις τῇ οἰ- **[649]** -κείᾳ γνώμῃ πᾶν ὅτιοῦν δια πράξασθαι. Εἰ γὰρ ἂν συνεχώρησε τοῖς Ἰουδαίοις, οἱ Ἰουδαῖοι λίθοις τὸν Κύριον ἐθανάτωσαν, ἢ ξυλίνῳ πρίονι κατέπρισαν. Τούτου δὲ πραττομένου, ἡμεῖς τὸν σταυρὸν ἐζημιούμεθα· ἐπειδὴ Ῥωμαίων κριτήριον τὸ τοῦ σταυροῦ ξύλον. Διὸ καὶ ὁ Πιλᾶτος ἐπηρώτα τοὺς Ἰουδαίους· “Τί θέλετε ποιήσω Ἰησοῦν, τὸν λεγόμενον Χριστόν;” Οἱ δὲ, τῇ Ῥωμαίων παιδείᾳ θαῤῥοῦντες, ἐβόησαν· “Ἆρον, ἆρον, σταύρωσον αὐτόν·” καὶ εὐθέως ὁ Πιλᾶτος	**III.8.** Чтоже іудеwмъ и такw не слагающымъ ся,| но врага кесарю пилата наричающымъ,| иже въ лице гл҃ахѫ пилатъ съпособствѣи|цѧ хр҃тѣ, нѣ си дрѣгъ кесаревъ, елма| глаголющѧ себе ц҃ра, животворимъ быти| хощеши. и такw пилатъ не попѫстити іуде|wмъ своиственымъ совѣтомъ все что либо| содѣати. Аще бы попѫстилъ баше| іудеwмъ, иудеи быша каменїемъ гд҃а| оумертвили, или древаною пилою пре|пилови быша. семѫ же дѣемомѫ, мы| быхѡ кр҃та ѿтщетили ся. елма на римское|	**[1332]** мѫ-чилище кр҃тное древо: тѣмъ и пилатъ| вопроси іудеи, что хо|щете сотворю иі҃ѣ,	егоже гл҃ете хр҃та; Ониже римское на|казанїе держаще возопиша, возми возми| распни того. И абїе пилатъ съпомаша,	свыше во стажаше манїе.		**III.8.** Но когда иудеи и после сего не уступали, а, называя Пилата врагом кесаря, открыто обвиняли его в содействии Христу, говоря: «Ты не друг кесарю, если называющего Себя царём хочешь оставить в живых» (ср.: (Ин. 19: 12)), тогда Пилат не уступил им, дабы не по их произволу, но по собственному устроению совершилось всё задуманное. Ибо если бы он уступил иудеям, то иудеи побили бы Господа камнями или перепилили бы Его деревянной пилой; и если бы это было совершено таким образом, мы лишились бы креста. Ибо крестное древо есть римское орудие суда. Поэтому и Пилат спросил иудеев: «Что хотите, чтобы я сделал с Иисусом, Которого называете Христом»? (ср.: (Мф. 27: 22)) Они же, держась римского вида наказания, возопили:

συνένευσεν· ἄνωθεν γὰρ ἐκέκτητο τὸ νεῦμα.		«Возьми, возьми, распни Его»! (Ин. 19: 15) И тотчас Пилат согласился, ибо свыше ему было внушено это намерение.
III.9. Διὰ ταύτην οὖν τὴν εὐταξίαν ἡ ἐπὶ Αὐγούστου Καίσαρος πρώτη ἀπογραφὴ ἐνομοθετεῖτο· εἰ μὴ γὰρ προενομοθετήθη ἡ ἀπογραφὴ αὕτη, οὐκ ἂν τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα τελείᾳ ταφῇ παρεδόθη· ἔμελλον γὰρ παῖδες Ἰουδαίων τῇ ὑπερβαλλούσῃ μανίᾳ ἢ πυρὶ παραδοῦναι τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα, ἢ θαλάσσῃ καταποντίζειν. Εἰ γὰρ τὸν φίλον Ἱερεμίαν εἰς λάκκον βορβόρου κατήγαγον· τί ἔμελλον εἰς τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα διαπράττεσθαι, εἰ μὴ τὸν Ῥωμαϊκὸν νόμον εἶ χονκολαφίζοντα; Διὸ καὶ τῶν Ἰουδαίων μὴ συγχωρουμένων παρὰ τοῦ Πιλάτου δέξασθαι τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα, Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, φίλος ὢν τοῦ Πιλάτου, προσελθὼν ᾐτήσατο παρ' αὐτοῦ τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα, ἀσύγκριτόν τι προσενέγκας.	**III.9.** Сегw оубw| бл҃гочиниꙗ ради, при авгⷭ҇тѣ кесарѣ| законополагаше сѧ первое написанїе. Ибо| аще не было бы баше пред҃законоположе|нное написанїе сїе, гд҃не тѣло совершенно|мⷾ погребенїю не предано было баше.| Имахⷾ бо отроци їⷣдеистїи преизлише|ствующⷾ неистовствⷾ, или огню пре|дати гд҃не тѣло, или в мори потопити.| Аще бо дрⷣга іеремиа въ ровъ тинныи| низ҃ведоша: что имахⷾ на гд҃не тѣло| содѣати, аще не римскїи законъ мⷾуащь| имѣли бахⷾ. Тѣмъже їⷣеwмъ ни|единомⷾ попⷪщающымъ ѿ пилата прїати| гд҃не тѣло, iwсифъ ѿ аримадеа дрⷣгъ| сыи пилатwвъ, тои пришедъ оупросилъ| оу пилата гд҃не тѣло, несравнително| нѣчто принесъ.	**III.9.** Итак, ради этого благочиния при кесаре Августе и было положено первое установление переписи. Ибо если бы эта перепись не была предварительно узаконена, то тело Господа не было бы предано совершённому погребению. Ведь иудейские отроки, изобилующие неистовством, имели бы власть либо предать тело Господне огню, либо утопить его в море. Ибо если друга — Иеремию — они низвели в ров с грязью, то что намеревались бы совершить с телом Господним, если бы не имели над собой римского закона, удерживающего их? Поэтому, когда ни одному из иудеев не было позволено Пилатом принять тело Господа, Иосиф из Аримафеи, будучи другом Пилата, пришёл и испросил у Пилата тело Господне, представив нечто несравненное [в качестве ходатайства].
III.10. Ἀναγκαία τοίνυν ἡ ἀπογραφὴ ἡ ἐπὶ Αὐγούστου Καίσαρος· εἰ γὰρ καὶ ὁ μνηστὴρ τῆς Παρθένου, καθὼς ἀρτίως ἤκουες, ἐστύγνασεν, ἀλλ' ὅμως ὁ σύμπας κόσμος ἀρχὴν εὐταξίας ἐδέξατο.	**III.10.** потребнw оубw написа|нїе при авгⷭ҇тѣ кесарѣ. Аще бо и wврⷭ҇|ѵникъ дв҃ы, ꙗкw нн҃ѣ слышалъ еси| дрⷯлаше, но wбаче весь міръ началo|| **[1333]** бл҃гочинїа прїаше.	**III.10.** Итак, необходимой была перепись при кесаре Августе: ибо хотя и обручник Девы, как ты только что слышал, пребывал в смущении, однако весь мир принял начало благочиния.

IV. Смятение Иосифа и защита Марии

IV.1. Τί ἐστιν, Ὁ μνηστὴρ τῆς Παρθένου ἐστύγνασεν, ἄκουε διὰ βραχέων. Ἡνίκα Ἰωσὴφ ὁ μνηστὴρ τῆς Παρθένου, καθὼς ἀρτίως ἤκουες, διὰ τὴν ἀπογραφὴν τοῦ Αὐγούστου τὴν Βηθλεὲμ κατελάμβανε σὺν Μαριὰμ τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικὶ, οὔσῃ ἐγκύῳ, ἠγνόει ὁ Ἰωσὴφ τὸ ἐν τῇ Παρθένῳ μυσταγωγούμενον· οὐκ ἦν οὐδέπω χρησμὸν ἀγγέλου δεξάμενος. Ἡ δὲ Παρθένος τὸ ἀσφαλὲς ἐκέκτητο, καὶ τῷ λόγῳ καὶ τῷ ὄγκῳ· ὅσον γὰρ τῆς γαστρὸς ἡ αὔξησις ἐγίνετο, τοσοῦτον ἡ Παρθένος ἀμεριμνότερον βίον διέτριβεν· ὁμοῦ καὶ τὴν παρθενίαν ἀμόλυντον φυλάττουσα, καὶ τὸν τόκον ἄσκυλτον ἄγουσα, οὐ τοσοῦτον κοπουμένη, ὅσον κουφιζομένη.	**IV.1.** Что есть wбрѣ҃ничкъ| дѣвы драхлаше; Слыши вькратцѣ.| Єгда іwсифъ wбрѣ҃ничкъ дѣ҃вы, ꙗкw| нѣ҃ чслышалъ єси написа҃нїа анг҃лскова| ради, видлеемъ постиже съ мр҃іею wбрѫ҃| ченною севѣ женою, сѫщею во чревѣ имѫ҃| щею, не вѣдаше іwсифъ въ дѣ҃вѣ таино|водимое. Не оувw прореценїе анг҃лское| пр҃їемъ: дѣ҃а же не блазненое стажа| и словомъ и бременемъ. Єликw во чрева| возрастѣнїе бываше, толикw дѣ҃а| без҆печалиши животъ живаше. Кѫпнw| и дѣ҃ство нескверно хранаци, и плодъ| нест҆жителенъ носаци. Не толикw трѫ҃| ждаема, єликw wблегчеваема.	**IV.1.** О том что́ означает «обручник Девы пребывал в смущении», выслушай вкратце. Когда Иосиф, обручник Девы, как ты только что слышал, по причине переписи при Августе направлялся в Вифлеем вместе с Марией, обручённой ему женою, бывшей беременной, Иосиф не знал того таинства, которое совершалось в Деве; ибо он ещё не получил откровения от ангела. Дева же обладала полной уверенностью и по слову, и по самому делу. Ибо чем более возрастало чрево, тем более спокойный образ жизни вела Дева, одновременно храня девство неосквернённым и неся плод неотяготительный; не столько тяготясь, сколько облегчаясь.
IV.2. Πρὸς τούτοις ἀγωνιῶν ὁ Ἰωσὴφ, ὡς εἶδεν αὐτὴν κατὰ γαστρὸς ἔχουσαν, τὸν ἔνδοθεν θησαυρὸν ἀγνοῶν, στυγνάσας, κατὰ τὴν ὁδὸν ἀντέβαλλε πρὸς τὴν Παρθένον, λέγων· Τί σοι **[650]** τὸ δόξαν, Μαρία; Οὐ σὺ εἶ ἡ ὡς αἰδέσιμος Παρθένος ἐν τοῖς ἱεροῖς περιβόλοις ἀνατραφεῖσα; Οὐ σὺ εἶ Μαριὰμ, ἡ πρόσωπον ἀνδρὸς θεωρῆσαι μὴ καταδεχομένη; Οὐ σὺ εἶ Μαριὰμ, ἡ παρὰ πρόθεσιν κατεγγυηθῆναί μοι πεισθεῖσα; Οὐ σὺ εἶ Μαριὰμ, ἡ τὸ τῆς παρθενίας ῥόδον ἀμάραντον φυλάξαι προσευξαμένη; Οὐ σὺ εἶ Μαριὰμ, ἡ τὴν Σωσάνναν ἀγαπήσασα, καὶ τὴν Αἰγυπτίαν μισήσασα; Οὐ σὺ εἶ Μαριὰμ, ἡ τὴν βιασθεῖσαν Θάμαρ ἀναλεγομένη, καὶ τὸν ἄτακτον Ἀμνὸν βδελυττομένη;	**IV.2.** Къ симъ| не видаи іwсифъ, ꙗкоже видѣ тѣ҃| во чревѣ имѫ҃щѣ, внѣтрь оудѣ со|кро|вища невѣдыи воздрахливъ. Въ пѫ҃ти| бесѣдоваше къ дѣ҃вѣ гл҃а: что тебѣ҃| изволившее мр҃іе; Не ты ли єси ѿтнда| дѣ҃а, въ сп҃енныхъ притворѣхъ воспи|тана; Не ты ли єси мр҃іе, лице| мѫ҃жее зрѣти непр҃їемшда; Не ты ли| єси мр҃іе, по произволенїю wбрѣ҃ати са| неѹ҃вѣщанна; Не ты ли єси мр҃іе,| дѣ҃ьства рожѫ҃ неѹ҃вадаемѫ҃ сохранити|| **[1334]** wбѣтовавшда; Не ты ли єси мр҃іе,| сосанѫ҃ возлювившда, и єгуптаныню| возненавидѣвшда; Не ты ли єси мр҃іе,| насилствованнѫ҃ дамаръ извираюцда,| и безчиннаго аммона гнѫ҃шаюцда са;|	**IV.2.** При этом Иосиф, не видя [тайны], — когда увидел её имеющей во чреве, не зная внутреннего сокровища, смутился. И, находясь в пути, вступил в беседу с Девой, говоря: «Что это с тобою, Мария? Не ты ли — та почтенная Дева, воспитанная во священных оградах? Не ты ли — Мария, не допускавшая даже созерцать лицо мужа? Не ты ли — Мария, по намерению согласившаяся быть обручённой мне? Не ты ли — Мария, молившаяся сохранить неувядаемой розу девства? Не ты ли — Мария, возлюбившая Сусанну и возненавидевшая египтянку? Не ты ли — Мария, избравшая [в пример] насильственно поруганную Фамарь и гнушавшаяся беззаконного Амнона?»

IV.3. Ποῦ σου τῆς σωφροσύνης ὁ θάλαμος; Ποῦ σου τῆς ἁγνείας ἡ ἄσπιλος παστάς; Ποῦ σου τὸ αἰδεστικὸν πρόσωπον; Ἐγὼ αἰσχύνομαι, καὶ σὺ παῤ ῥησιάζεις; Ὅτι σιωπῶ τὴν ἁμαρτίαν σου, οὕτω πλησιέστερον χωρεῖν ἐπείγεσαι; Οὐχ ὁρᾷς τὸν ὄγκον τῆς κοιλίας σου; Ἔνδον τὸ βρέφος σπαίρει, καὶ σὺ ὡς ἀπείραστος πειρασμῶν φαιδρύνῃ; Ἄπιθι, Μαριάμ· ὑπόστρεψον εἰς τὸν οἶκόν σου· ἐπιζήτησον τὸν κλεψίγαμον· ἐκείνῳ ἐναπογράφηθι. Ἀλλοτρίαν ὕβριν οὐ καταδέχομαι· οὐχ εὑρίσκεις ἀπολογίαν πρὸς τὴν τιμωρίαν.	**IV.3.** Гдѣ твоегѡ цѣломѫдрїа чертогъ;	Гдѣ твоеа чистоты нескверныи невѣ	стникъ; Гдѣ твое срамливое лице;	Азъ стыжю ся, ты дерзаеши, ꙗкѡ	молчю грѣхъ твои. Такѡ ли ближаиши	шествовати изволила єси; Не зриши	бремене чрева твоегѡ, вънѫтрь младенца	раждаетъ, и ты ꙗкѡ неискѫсена искѫше	нїи краснѣеши ся; Ѹиди мр҃їе, воз᾽	врати ся въ домъ твои, взыщи крадо	вника. Ономѫ вознапиши ся. чюжіа	досады не пр҃іемлю. Не wбрѣтаеши ли	ѹвѣта в᾽ защищенїе;	**IV.3.** «Где чертог твоего целомудрия? Где непорочное брачное ложе твоей чистоты? Где твоё стыдливое лицо? Я стыжусь, а ты дерзаешь говорить открыто? Оттого ли, что я молчу о твоём грехе, ты стремишься идти ещё ближе? Не видишь ли величины своего чрева? Внутри младенец движется, а ты сияешь, словно не испытавшая никакого искушения? Уйди, Мария; возвратись в дом свой; разыщи тайного мужа — ему и припишись. Чуждого поношения я не принимаю. Не находишь ли ты ответа в своё оправдание»?
IV.4. Ἡ δὲ Παρθένος πρὸς τὸν Ἰωσήφ· Τί δυσχεραίνεις, μνῆστερ ἐμοῦ; Τί ὡς ἀτάκτου μου κατα ψηφίζεις; Τί ἐφυβρίστοις ὀφθαλμοῖς τὸν ὄγκον τῆς γαστρός μου περιβλέπεις; Τί ἐρυθριᾷν με καταναγκάζεις; Δόξα τῶν γυναικῶν γέγονα· τῆς προτέρας αὐτὰς αἰσχύνης ἀπέδυσα· τὴν Εὔαν ἀνεκαλεσάμην· τὴν φλογίνην ῥομφαίαν μετέστησα· καὶ σὺ καλύπτεσθαί με παρασκευάζεις; Οὐδεὶς δίκας ἐμὲ δυνήσεται εἰσπράξασθαι· κοινὸν γὰρ Δεσπότην βαστάζω. Ἐὰν ἐγὼ περὶ ἐμαυτῆς μαρτυρήσω, ὡς κενόδοξός τις εὑρεθήσομαι.	**IV.4.** Дѣва же ко ꙇwсифѹ,	что негодѹеши wбручниче мои; Что	ꙗкѡ безъ᾽чиннѫ ма wсѫждаеши; Что	досадителны-ма очима брема чрева	моегѡ извираеши; Что срамлати са	ма понѫждаеши; Слава женамъ быхъ,	из᾽ первшагѡ срама из᾽влекохъ тыа,	єнѫ призвахъ. Пламенныи мечь пре|ставихъ, и ты крыти са ма оустроаеши.		**[1335]** Никтоже казненїа ѿ мене воз᾽можетъ	истязати; обцаго во вѣкѫ ношю.	Аще азъ w мнѣ воз᾽свидѣтелствѫю,	ꙗкѡ тщеславна нѣкаа wбрѧщѫ са.	**IV.4.** Дева же Иосифу: «Почему негодуешь, мой обручник? Почему осуждаешь меня как бесчинную? Почему дерзостными очами обозреваешь величину моего чрева? Зачем понуждаешь меня стыдиться? Я стала славой для женщин; совлекла с них прежний стыд; возвратила Еву; пламенный меч отвела, а ты готовишь мне сокрытие? Никто не сможет взыскать с меня суда, ибо я ношу общего Владыку. Если я засвидетельствую о себе самой, то окажусь подобной некой тщеславной».
IV.5. Μικρὸν καρτέρησον, ὦ Ἰωσὴφ, καὶ ποιμένες σε πείσουσιν· μάγοι σε πληροφορήσουσιν· ἀστήρ σε δυσωπήσει· ἄγγελοί σε κατανύξουσι. Νῦν ἀμφιβάλλεις, μετ᾽ οὐ πολὺ δὲ δοξάσεις, ὅτε τῆς ἐπουρανίου στρατιᾶς ἀκούσεις συμφώνως βοώσης· “Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ, καὶ	**IV.5.** Малѡ потерпи ꙇwсифе, и пастырїе та	оувѣцаютъ. волсви возвѣствѫютъ.	звѣзда та посрамитъ: аг҃ли та	оумилатъ. Нн҃ѣ оусмѣнеши са, по не	мнозѣ же прославиши: єгда нб҃ное	воинство оуслышиши согласнѡ воскли	цающее. Слава въ вышнихъ бг҃ѹ,	и на земли миръ, въ человѣцѣхъ бл҃го	воленїе.	**IV.5.** Немного потерпи, Иосиф, и пастыри тебя убедят; волхвы возвестят [истину]; звезда тебя устудит; ангелы тебя умилят. Ныне ты сомневаешься, но вскоре прославишь [Господа], когда услышишь, как небесное воинство согласно восклицает: «Слава в вышних Богу,

ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία”. Τότε γονυπετήσεις, καὶ οὐ καταζητήσεις.	Тогда колѣно приклониши,	и не взыщеши.	и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2: 14). Тогда ты преклонишь колени и не станешь более допытываться.
IV.6. Οὐχ ὁρᾷς τῆς ὁδοῦ τὴν διάβασιν, Ἰωσὴφ, καὶ ὅτι οὐδεὶς ἀνδρῶν συνοδοιπορεῖ ἡμῖν; Οὐχ ὁρᾷς τὸν ἥλιον λαμπροτέραν στολὴν ἀναβαλλόμενον; Οὐχ ὁρᾷς πᾶσαν τὴν κτίσιν σκιρτῶσαν; Οὐχ ὁρᾷς τὰ ὄρη πηδῶντα; Οὐχ ὁρᾷς τοὺς βουνοὺς εὐφραινομένους; Οὐχ ὁρᾷς τὰς ἀφέσεις τῶν ὑδάτων ὑπερβλυζούσας; Οὐχ ὁρᾷς τὸν Ἰορδάνην ἔξω περιτρέχοντα;	**IV.6.** Не зриши ли пѫть пре|шествїа іωсифе, іакω никтоже ѿ мѫжеи| намъ спѫтешествѹетъ; Не зриши ли| сл҃нца, во свѣтлѣишю ризѫ wдѣана;| Не зриши ли всакѫ тварь играющѫ;| Не зриши ли горы скачющїа; Не зриши| ли холмы веселаща са; Не зриши ли| токи вждъ преизливающїа; Не зриши| ли іордана внѣ претекающа;	**IV.6.** Не видишь ли пути нашего шествия, Иосиф, и того, что ни один из мужей не сопутствует нам? Разве ты не видишь, что солнце облекается в более светлую одежду? Разве ты не видишь, как вся тварь ликует? Разве ты не видишь, как горы скачут? Разве ты не видишь, как холмы радуются? Разве ты не видишь, как источники вод изливаются с избытком? Разве ты не видишь, как Иордан течёт вспять?
IV.7. Ἀπὸτῶν σημείων στόχασαι τὸ τεκμήριον, καὶ μὴ, **[651]** ὅτι ἔγκυός εἰμι, δίσταζε, Ἰωσήφ. Ἐδανείσθην, οὐκ ἐμολύνθην· ἔχρησα τὴν κοιλίαν, οὐκ ἐμόλυνα τὴν παρθενίαν. Μὴ ἀπιστήσῃς τοῖς προκειμένοις, ὦ Ἰωσήφ. Ὅτε μαιωθήσομαι, τότε τίς εἰμι γνωρισθήσομαι· νῦν ὀνειδίζομαι, τότε μακαρισθήσομαι· νῦν ὡς αἴτιον ἀπελαύνεις, τότε ὡς ἁγίαν ἐγγὺς εἶναι παρα καλέσεις.	**IV.7.** ѿ зна|менїи оусмотри знаменїе, іакω во чревѣ| имѫщи есмь, не сѫмнѣвай са іωсифе,| заимствовах са, не wскверних са. Заимо| дахъ чрево, не wскверних дѣйства.|| **[1336]** да не возневѣрѣеши пред҃лежащымъ іωсифе.| когда порождѫ, тогда кто есмь познана| бѫдѫ: нн҃ѣ поношю са, тогда оублажю са.| нн҃ѣ іакω виновнѫ ѿгониши, тогда| іакω ст҃ѫ близъ быти призовеши.|	**IV.7.** По знамениям уразумей знамение: что я имею во чреве — не сомневайся, Иосиф; я заимствовала — и не была осквернена; употребила чрево — и не осквернила девства. Не усомнись в том, что предлежит, о Иосиф. Когда я рожу, тогда будет узнано, кто я; ныне я подвергаюсь поношению, тогда же буду ублажена; ныне ты отстраняешь меня как виновную, тогда призовёшь быть близ тебя как святую.
IV.8. Μὴ, ὅτι δοκεῖς φυλάττειν, μεγαλύνου· ἐγὼ γάρ σε φυλάττω· ὁ γὰρ τὴν ἐμὴν κοιλίαν σκηνὴν ποιῆσαι καταδεξάμενος, οὗτος πάσης τῆς φύσεως φύλαξ. Πορευθῶμεν τοίνυν, καὶ ἐναπόγραφοι γενώμεθα, ὅπως πληρωθῇ καὶ ἡ στρατιωτικὴ νομοθεσία, καὶ ἡ βασιλικὴ δογματοθεσία.	**IV.8.** іакω мниши са хранити, не величаи| са: аꙁъ во та храню: мое во чрево| скинїю сотворити изволивыи, сеи| всегω естества хранитель. градемъ| оубω и написани бѫдемъ, да исполнит са| и воинственое законоположенїе, и| царьское| оуставленїе:	**IV.8.** Не превозносись тем, что, как тебе кажется, ты охраняешь [меня]; ибо я охраняю тебя. Тот, Кто благоволил сделать моё чрево Своей скинией, Он есть Хранитель всего естества. Итак, пойдём и будем вписаны [в перепись], дабы исполнился и воинский закон, и царское установление.

V. Рождество и экклезиологическая типология		
V.1. Ἐν τούτοις ὁ Ἰωσὴφ εὐλαβηθεὶς, διττὴν λοιπὸν ὁδὸν ἐβάδιζε· τοῖς μὲν ποσὶ τὴν γῆν ἰχνοποιῶν, τοῖς δὲ λογισμοῖς τὰς νεφέλας ὑπερπηδῶν. Τί γὰρ ἕτερον εἶχεν ὁ Ἰωσὴφ διαπράττεσθαι, ἢ ἄνω τὸν νοῦν σχολάζειν, ἐπειδὴ πᾶσα δόσις ἀγαθὴ ἄνωθέν ἐστι δεδομένη.	**V.1.** Въ сихъ ѡсифъ бл҃го-го|вѣиствовавъ, сн҃ъ҃вь прочее пѫть|шествоваше: ногама оубѡ землю| слѣдотворая, помышленьми же облаки| прескаклъ. Что бо ино имаше[11] ѡсифъ| содѣати, токмѡ горѣ оумъ оупра|жнати. Вльма всакое даанїе бл҃го, | свыше єсть даемо:	**V.1.** После этого Иосиф, исполнившись благоговейного страха, далее шёл как бы двояким путём: ногами ступая по земле, а помыслами перепрыгивая облака. Ибо что иное оставалось Иосифу делать, как не устремлять ум горе, поскольку «всякое даяние благое подаётся свыше»? (Иак. 1: 17)
V.2. Διὰ τοῦτο λοιπὸν ὁ Ἰωσὴφ συμπεριεφέρετο τῇ Παρθένῳ, ὁμοῦ καὶ βοηθὸς καὶ σκόπος τῶν μελλόντων γενόμενος· οὐχ ὅτι ἔχρῃζεν βοηθοῦ ἡ Παρθένος, μᾶλλον δὲ ὁ ἐν Παρθένῳ κυοφορούμενος· αὐτὸς γὰρ ὁ πάντων βοηθὸς ἦν καὶ ἔστι, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐκέκραγεν ὁ κράζων· “Ἡ βοήθειά μου παρὰ Κυρίου τοῦ ποιήσαντος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν”. Ἀλλ’ ὅτι ἀναγκαῖον ἦν ὡς πραγματείαν τῆς οἰκονομίας, τοῦ εἶναι τὸν Ἰωσὴφ βοηθὸν, πρὸς τὸ τὴν Παρθένον ὡς ὕπανδρον φημίζεσθαι, πρὸς τὸ λαθεῖν τὸν διάβολον τὸ κατασκευαζόμενον, ὅπως μὴ μάθῃ τὸ γενόμενον· πῶς ὁ Θεὸς μετὰ τῶν ἀνθρώπων συναναστραφῆναι κατεδέξατο.	**V.2.** сегѡ ради прочее| ѡсифъ съклевретствоваше дв҃ѣ, кѫпнѡ| и помощникъ, и смотритель бѫдѫщихъ| бывъ. не ꙗкѡ требоваше помощника| дв҃а, паче же въ дв҃ѣ чревоносимъ:| тои бо вьсихъ помощникъ, и к҃ѣ томѹ| возва взываа: помощь моа ѿ гд҃а| вышнягѡ. Но ꙗкѡ потребнѡ баше, | **[1337]** ꙗкоже веществѹ смотренїа быти ѡсифъ| помощникъ, во єже дв҃ѣ ꙗкѡ под҃|мѣжнѣи славити ся, во єже оутаити| дїаволѹ оустроеваемое, да не ѹвѣсть| бывшее, какѡ вг҃ъ съ ч҃ки съпребыва|ти изволи.	**V.2.** Потому-то отныне Иосиф и сопутствовал Деве, становясь одновременно и помощником, и стражем грядущего; не потому, что Дева нуждалась в помощнике, но — Тот, Кто был носим во Деве. Ибо Он Сам был и есть Помощник всех, и к Нему воззвал взывающий: «Помощь моя от Всевышнего Господа» (Пс. 120: 2). Однако это было необходимо как делание домостроительства: чтобы Иосиф являлся помощником, дабы Дева слыла замужней; чтобы сокрыть от диавола совершаемое, дабы он не узнал о происшедшем — о том, как Бог благоволил вступить в общение с людьми.
V.3. Τί οὖν ὁ εὐαγγελιστὴς Λουκᾶς; Καλὸν γὰρ λοιπὸν συνιδεῖν καὶ τὸν Ἰωσὴφ πληροφορούμενον, καὶ τὸν οἰκίσκον, ἔνθα ἡ Παρθένος ἀπεκύησε, τῆς Ἐκκλησίας τὸν τύπον δεχόμενον· ὅπου θυσιαστήριον μὲν ἡ φάτνη, ἐφημερευτὴς δὲ ὁ Ἰωσὴφ, διάκονοι δὲ οἱ ποιμένες,	**V.3.** Что оубѡ бл҃говѣстникъ| лѹка; добро бо прочее свѣдати и ѡсифа| извѣствѣема, и домецъ, идѣже роди| дв҃а, ц҃ркве wбразъ пр҃їемлющи: идѣже| жертвеникъ оубѡ ꙗсли: чредникъ же| ѡсифъ: дїакони же пастыри: сн҃ѣнници| аг҃ли: архїереи гд҃ь: п҃рголъ дв҃а: | чаши сосца: одежда воѹплощенїе: ропіди|	**V.3.** Итак, что же [говорит] евангелист Лука? Ибо надлежит далее увидеть и Иосифа, приходящего к полной уверенности, и то жилище, где Дева родила, — принимающий на себя образ Церкви. Здесь ясли — жертвенник; Иосиф — служащий при нём; пастыри —

11 На поле: ꙗкѡ имать.

ἱερεῖς οἱ ἄγγελοι, ἀρχιερεὺς ὁ Κύριος, θρόνος ἡ Παρθένος, κρατῆρες οἱ μαζοί, ἀναβόλαιον ἡ ἐνανθρώπησις, ῥιπιστῆρες τὰ χερουβίμ, δίσκος τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ὁ Πατὴρ δισκοκάλυμμα.	херꙋвими: дискосъ дх҃ъ сты҃и: оц҃ъ| дископокровецъ,	диаконы; ангелы — священники; Господь — первосвященник; Дева — престол; перси — чаши; вочеловечение — покров; херувимы — рипиды; Святой Дух — дискос; Отец — покров дискоса.
V.4. Ὅτι δὲ τῆς Ἐκκλησίας τύπον προσεχάραξεν ὁ τόπος, ἔνθα ἡ Παρθένος ἀπεκύησε τὸν Κύριον, ἤκουες ἀρτίως τοῦ εὐαγγελιστοῦ Λουκᾶ λέγοντος· “Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ, ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτὴν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον· καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν, καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν τῇ φάτνῃ, ὅτι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι”. [652] Ὦ τῶν παραδόξων πραγμάτων! βαβαὶ, πῶς μικρὰ τὰ ῥήματα, καὶ μεγάλα τὰ μυσταγωγήματα! “Ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ, ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν ”.	**V.4.** ꙗкоже цр҃кве образъ| пронаꙋерта, идѣже дв҃а роди гд҃а.| Слышалъ еси нн҃ѣ бл҃говѣстника лк҃ꙋ| глаголюща. И бысть внегда быти имъ| тамѡ, исполниша са дніе роди-ти еи| сн҃а своегѡ первороднагѡ, и възпелени| его, и възклони его во ꙗслѣхъ,| зане не бѣ имъ мѣста въ виталницѣ.| ѽ преславныхъ вещей. ѽле кѡль малы| глы, и велїа таиноводителства. Бысть| внегда быти имъ тамѡ, исполниша са| дніе родити еи.	**V.4.** А то, что место, где Дева родила Господа, начертало образ Церкви, ты только что слышал у евангелиста Луки, говорящего: «И было, когда они были там, исполнились дни родить ей Сына своего первенца; и спеленала Его, и положила Его в яслях, потому что не было им места в гостинице» (Лк. 2: 6–7). О, каковы эти парадоксальные события! Увы, как малы слова — и как велики тайноводственные смыслы! «И было, когда они были там, исполнились дни родить ей» (Лк. 2: 6).
V.5. Ὦ τῶν παραδόξων πραγμάτων, ὁ τῶν χρόνων ποιητὴς ὡρισμένον χρόνον περιέμενεν! Ὁ ὁροθέτης τῶν χρόνων προθεσμίαν μηνῶν ἀνέμενεν, ἵνα μηδεὶς φαντασίαν ἢ δόκησιν νομίσῃ. “Ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ, ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτὴν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον· καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν, καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν τῇ φάτνῃ”.	**V.5.** ѽ преславныхъ вещеи.|| **[1338]** временъ творецъ оустановленагѡ времене| wжидаше. Оустановоположникъ временъ,| нарока мѣсацеи терпаше: да никтоже| мечтанїе. или привидѣнїе воз҃непщꙋетъ.| Бысть внегда быти имъ тамѡ,| исполниша са дніе родити еи сн҃а своего| первородна, и воспелени его, и| възклони| его во ꙗслѣхъ.	**V.5.** О, преславные события! Творец времён ожидал установленного времени! Законодатель времён выжидал меру месяцев, дабы никто не возомнил это мечтанием или призраком. «И было, когда они были там, исполнились дни родить ей Сына своего первенца; и спеленала Его, и положила Его в яслях» (Лк. 2: 6–7).
V.6. Βλέπε τὴν μυστικὴν ἀποκύησιν τῆς Παρθένου· αὕτη ἔτεκεν, αὕτη ἐσπαργάνωσεν. Ἐπὶ τῶν κοσμικῶν γυναικῶν ἄλλη τίκτει, καὶ ἄλλη σπαργανοῖ· ἐπὶ δὲ τῆς Παρθένου οὐχ οὕτως· αὕτη ἔτεκεν, καὶ αὕτη ἐσπαργάνωσεν· καὶ αὕτη ἄκοπος μήτηρ καὶ ἀδίδακτος μαῖα, οὐ συνεχώρησεν ἀνάγνοις χερσὶν ἅψασθαί τινα	**V.6.** Виждь таинственое| рожденїе дв҃ы. сама роди, сама| воспелени. въ мирскихъ женахъ ина| раждаетъ, и ина воспеленаетъ. Въ дв҃ѣ| же не такѡ. сама роди, и сама| воспелени, и сама без҃трꙋдна мт҃и,| и неꙋчима баба, не попꙋсти комꙋ нечи|стыма рꙋкама касати са рⷪ҃тва прⷭ҃таго.| Сама собою, сѣцемꙋ ѿ нея, и пакы ея| послꙋжи, и	**V.6.** Созерцай таинственное рождение Девы: она родила — она и спеленала. У мирских женщин одна рождает, а другая пеленает; у Девы же не так: она родила, и она же спеленала. И она — мать безболезненная и повивальная бабка без научения — не допустила нечистым рукам

τοῦ ἀχράντου τόκου· αὕτη διὰ ἑαυτῆς τὸν ἐξ αὐτῆς, πρὸ αὐτῆς καὶ ὑπὲρ αὐτῆς ἐθεράπευσεν· “Καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν, καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν τῇ φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι”.	воспелени его, и восклони| его во ꙗслехъ, зане не бѣ имъ мѣста | въ виталницѣ.	прикоснуться к непорочному рождению; она сама послужила Тому, Кто от неё и превыше её. «И спеленала Его, и положила Его в яслях, потому что не было им места в гостинице» (Лк. 2: 7).
V.7. Εἶδες, ὦ φίλε, πῶς τῆς Ἐκκλησίας τὸν τύπον προανεζωγράφησε τὸ εὐτελὲς καταγώγιον, ἔνθα ἡ Παρθένος ἔτεκεν, ἡ ἅπαξ κυοφορήσασα, καὶ δεύτερον μὴ γεννήσασα, καὶ ὕβρεως ἔμφασιν μὴ ὑπομείνασα·	**V.7.** Видиши ѡ дрⷭже,| какw цр҃кви образъ прожившонаписа| хⷭда виталница, идѣже дв҃а роди.| единою чревоносившда, и второгw| не рождьшда, и досады образа не терпѣ|вшда.	**V.7.** Видишь ли, друг, как убогое пристанище, где Дева родила, заранее начертало образ Церкви — она, единожды зачавшая, и вторично не рождавшая, и не претерпевшая никакого поношения.
VI. «Первородный» сын и защита приснодевства		
VI.1. εἰ καί τινες μανέντες, διὰ τὸ ἀκοῦσαι αὐτοὺς λέγοντος τοῦ εὐαγγελιστοῦ Λουκᾶ· “Καὶ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον,” καὶ δευτέραν σύλληψιν τῆς Παρθένου ἐδογμάτισαν, τὴν ἀφθαρσίαν εἰς φθορὰν μεταβάλλοντες· φάσκοντες ἐν τοῖς οἰκείοις δόγμασιν· Οὐκ ἂν λεχθείη πρωτότοκος, δευτέρου μὴ παρακολουθήσαντος. Οὐ μόνον δὲ οἱ ἐξ ἐναντίας τὸν Λουκᾶν τῆς οἰκείας ἀβελτηρίας προβάλλονται μάρτυρα, ἀλλὰ καὶ τὸν εὐαγγελιστὴν Ματθαῖον τὰ αὐτὰ μηνύοντα, καὶ ἔτι σαφέστερον παρεγγυῶντα·	**VI.1.** Аще и нѣцыи неистовствꙋющiи,| за еже слышати имъ гл҃ющда бг҃овѣстни| ка лⷦкⷭ, и роди сн҃а своего первороднa.| | **[1339]** И второе зачатїе дв҃ы догматствоваша,| нетлѣнїе во тлю прелагающе: гл҃юще| во своихъ догматѣхъ, не бы гл҃ъ са| первородныи, второмⷭ не послѣдовавшⷭ.| Не тоу҃ю же противници лⷦкⷭ своегw| безꙋмїа предꙗлагаютъ свидѣтела, но| и бг҃овѣстника матѳеа, таже изꙗвла|ющда, и еще ꙗснѣе провѣщающа,|	**VI.1.** Если же некоторые, услышав слова евангелиста Луки: «И родила Сына своего первенца», обезумели, догматизировав второе зачатие Девы, обращая нетление в тление, и утверждая в своих учениях: «Не мог бы быть назван первенцем тот, за кем не последовал второй», то они не только выставляют евангелиста Луку свидетелем собственной неразумности, но привлекают и евангелиста Матфея, возвещающего то же самое и ещё яснее удостоверяющего это.
VI.2. ὅθεν καὶ τὰς ἐκείνου λέξεις φανεροποιοῦσιν οἱ ἄθεοι, ἐν τοῖς ἑαυτῶν συγγράμμασι λέγοντες ἅπερ Ἰωσὴφ ἐν ὀπτασίᾳ δεξάμενος ἀναγέγραπται, τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ματθαίου λέγοντος· “Ὤφθη δὲ ἄγγελος Κυρίου κατ’ ὄναρ τῷ Ἰωσὴφ,	**VI.2.** и оногw реченїа ꙗвотворатъ безвожнїи,| во своихъ писанїахъ, глаголюще:| глаголемъ, ꙗсифъ по ꙗвленїи изволивъ| написати са, бг҃овѣстникⷭ матѳею| гл҃ющⷭ: Ꙗви же са аг҃лъ гд҃нь во сн҃ѣ| ꙗсифⷭ гл҃а: воставъ пр҃ими м҃рїю| женⷭ твою, зане в неи рождьшее са| w҃ дх҃а с҃та	**VI.2.** И это изречение безбожные делают якобы очевидным в своих писаниях, говоря, что Иосиф, по явлению [ангельскому] изволил согласиться на перепись, как говорит евангелист Матфей: «Явился же ангел Господень во сне Иосифу, говоря:

λέγων· Ἰωσὴφ υἱὸς Δαβίδ, μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαριὰμ τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν, ἐκ Πνεύματός ἐστιν ἁγίου. Ἀναστὰς δὲ, φησὶν, Ἰωσὴφ, παρέλαβε Μαριὰμ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἐπορεύθησαν εἰς Αἴγυπτον· καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν, ἕως οὐ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον”. **[653]**	есть. Востав же рече| іωсифъ, пріатъ мр҃ію женѫ свою, и по|идоша во єгупетъ, и не знаше ея.| дондеже роди сн҃а своего первороднаⷭ.|	“Встав, прими Марию, жену твою, ибо рождённое в ней от Духа Святого”. Встав же, сказано, Иосиф принял Марию, жену свою, и пошли в Египет; и не знал её, пока не родила Сына своего первенца» (Мф. 1: 20), ср.: (Мф. 1: 24–25).
VI.3. Ὁμοίως καὶ ταύτας τὰς λέξεις οἱ ἐξ ἐναντίας παρεγγυῶνται, ἐκ δευτέρου τὴν ἔνδοξον Παρθένον κυοφορῆσαι δογματίζοντες. Ἀλλ’ ἄπαγε τῆς ἀτοπίας! ἀκηλίδωτον ἔμεινε πάντως τὸ παρθενικὸν καὶ ἔνδοξον κειμήλιον· οὐκ ἐμολύνθη ὁ δεύτερος οὐρανός· οὐκ ἠχρειώθη τὸ τοῦ Ὑψίστου θεοχώρητον σκεῦος. Πρωτότοκος ὁ Κύριος ἤκουσεν ἐκ τῆς Παρθένου· καὶ καλῶς ἤκουσεν· οὐχ ὅτι δεύτερόν τινα ὁμοιογενῆ προσεκαλέσατο· ἀλλ’ ὅτι πρωτότοκος ὑπῆρχε, τουτέστιν ἀσύγκριτος.	**VI.3.** Подобнѣ и сїѧ реченїа противници прокл҃ѧютъ, вторагѡ преславнꙋю дв҃ꙋ чрево| носити догматствꙋюще. Но да не бꙋдетъ| безмѣстїа: непорочно пребысть вса|чески дв҃ическое и преславное монисто.| не wскверни са второе нб҃о. не wбезкли|ви са вышнагѡ сосꙋдъ бг҃овмѣстивыи.|| **[1340]** Первородныи гд҃ь нареⷱе са из҃ дв҃ы.| И добрѣ нареⷱе са, не ꙗкѡ вторагѡ| нѣкоего подобородна пріатъ, но ꙗкѡ| первородныи бысть: сиреⷱь, несравни|телнъ.	**VI.3.** Подобным образом и эти слова противники истолковывают превратно, догматизируя вторичное зачатие преславной Девы. Но прочь такая нелепость! Непорочным во всех отношениях пребыло девственное и преславное сокровище; не был осквернён второй небосвод; не было повреждено вместилище Божества Всевышнего. Господь был назван первородным от Девы, и справедливо был так назван: не потому, что принял после Себя кого-то второго, Ему подобного, но потому, что был первородным, то есть несравненным.
VI.4. Οὐδὲ γὰρ, διὰ τὸ εἰπεῖν τὸν μακάριον Παῦλον περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀνάρχου γεννήσεως, ὅς ἐστι πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἤδη καὶ ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου φυσικὸν συνέγραψεν· οὐδ’ αὖ πάλιν ὁ αὐτὸς Παῦλος, τὸν αὐτὸν Κύριον πρωτότοκον ἐκ τῶν νεκρῶν καλέσας, ἤδη καὶ ὅμοιον τοῦ Κυρίου παρεισήγαγε, παραπλησίως τὸν ᾅδην πατήσαντα.	**VI.4.** Ни же бо заєже рещи блаженно|мꙋ павлꙋ, ѡ гд҃ньмъ из҃ ѻц҃а безначална| рожденїи, иже єсть первородныи всеа| твари, оуже и брата гд҃на естествена| сънаписа. Ни же паки тоижде павелъ,| тогожде гд҃а первородна ѿ мертвыхъ| нарекъ, оуже и подобнаго гд҃ꙋ при|веде, подобнѣ адъ поправшаго.|	**VI.4.** Ибо и то, что блаженный Павел, говоря о безначальном рождении Господа от Отца, называет Его «первенцем всей твари» (Кол. 1: 15), вовсе не означает, будто он тем самым приписал Господу какого-либо естественного брата; равно и тогда, когда тот же Павел называет Того же Господа «первенцем из мёртвых» (Кол. 1: 18), он не вводит тем самым кого-либо подобного Господу, кто таким же образом попрал бы ад.

VI.5. Διὸ ἄκουε συνετῶς, καὶ πίστευε θεοφιλῶς. Πρωτότοκος ὁ Κύριος ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐκ τῆς Παρθένου, ἵνα διὰ πάντων γνωσθῇ τὸ μοναδικὸν τῆς υἱότητος ἀξίωμα. Ἀσύγκριτος δὲ ὁ δεσποτικὸς τόκος· ὅπου γὰρ ἡ Μήτηρ Παρθένος, πῶς τόκος ἑρμηνευόμενος;	**VI.5.** Темъ же слыши разѹмнѡ, и вѣрѹи| бг҃олюбезнѡ, перворождєнъ гдь҃ ѿ мер|твыхъ, и из᾽ оца, и из᾽ дв҃ы, да| всѣми познает ся. єдинѡчное сн҃овства| достоинство, несравнителнο же вл҃чнее| рⷞждтво: гдѣ бо мт҃и дв҃а: какѡ рⷞждтво| сказѣемо;	**VI.5.** Потому внимай разумно и веруй боголюбиво. Господь — первенец из мёртвых, и [первенец] от Отца, и [первенец] от Девы, — дабы во всём было познано уникальное достоинство Его сыновства. Несравненно же рождение Владычнее. Ибо где Матерь — Дева, как может рождение истолковываться [обычным образом]?
VI.6. Ὁμοίως καὶ τὸ εἰπεῖν τὸν εὐαγγελιστὴν Ματθαῖον περὶ τοῦ Ἰωσὴφ, ὅτι “Οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν, ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον·” οὐκ ἐγίνωσκεν γὰρ αὐτὴν ἀληθῶς, ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Ἕως οὗ ἡ Παρθένος ἐκυοφόρει, οὐκ ἐγνώριζεν αὐτὴν ὁ Ἰωσήφ· οὐκ ᾔδει, τί τὸ ἐν αὐτῇ· οὐκ ᾔδει, τί τὸ πραγματευόμενον· οὐκ ᾔδει, τί τὸ κατασκευαζόμενον· μόνον γὰρ ἔτεκε, καὶ τότε ἐγνώρισε·	**VI.6.** Равно же єже рещи бг҃о|вѣстникъ матѳею ѡ іѡсифѣ: іакѡ| не знаше єя, дондеже роди сн҃а своего| первороднa. Донележе дв҃а чрево носа|ше, не знаше єя іѡсифъ, не вѣдa|-ше что в неи, не вѣдаше что оустроєва|мое. Тогѡ бо роди, и тогда по|зна.	**VI.6.** Равным образом и то, что евангелист Матфей говорит об Иосифе: «И не знал её, пока не родила Сына своего первенца» (Мф. 1: 25), [не означает иного, как то, что] он действительно не знал её, пока та не родила Сына своего первенца. Пока Дева носила во чреве, Иосиф не знал её: он не знал, что было в ней; не знал, что совершалось. Лишь когда она родила, тогда он узнал.
VI.7. τότε ἔγνω ὁ Ἰωσὴφ τίς ἦν ἡ δύναμις τῆς Παρθένου, καὶ τί γενέσθαι κατηξιώθη· τότε ἔγνω, ὅτι μαζὸν ἐπέδωκε, καὶ φλεβοσυλίαν οὐχ ὑπέμεινε· τότε ἔγνω, ὅτι ἐξελόχευσε, καὶ τὰ τῶν λοχῶν οὐ κατενόησε· τότε ἔγνω, ὅτι θηλὺν παρεῖχεν ἡ ἀκρότομος πέτρα τῇ νοητῇ πέτρᾳ· τότε ἔγνω ὁ Ἰωσὴφ, ὅτι περὶ αὐτῆς ἔγραψεν Ἡσαΐας· “Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει”.	**VI.7.** Тогда позна іѡсифъ дв҃ы.|| **[1340]** Кака вѣ сила дв҃ы, и что быти сподо|би ся. Тогда позна, іакѡ породи. но іаже положницъ не| разѹмѣ. Тогда позна, іакѡ сосецъ| подаде несѣченъ камень, мысленномѹ| каменю. Тогда позна іѡсифъ, іакѡ| ѡ неи написа исаїа: се дв҃а во чревѣ| имѣетъ.	**VI.7.** Тогда Иосиф познал Деву: какова была сила Девы и чему она удостоилась [послужить]; тогда он узнал, что она дала перси и не претерпела повреждения жил; тогда он узнал, что несечённый камень подал перси Камню мысленному. Тогда Иосиф узнал, что о ней написал Исаия: «Вот, Дева во чреве примет» (Ис. 7: 14).

VI.8. Διὰ τὸ ἀσύγκριτον τοιγαροῦν πρωτότοκος ὁ Ἰησοῦς. Εἰ δὲ δεῖ ἐπαληθεῦσαι τῷ λόγῳ, ὁ αὐτὸς Κύριος καὶ Μονογενὴς ἐκ Πατρός· μόνος γὰρ ἐκ μόνου ἀνάρχως γεγέννηται· ὁ αὐτὸς Κύριος καὶ Μονογενὴς καὶ πρωτότοκος· Μονογενὴς ἐκ τοῦ Πατρὸς, Μονογενὴς ἐκ τῆς μητρὸς, διὰ τὸν ὅρον τῆς οἰκονομίας.	**VI.8.** Ради несравнителнагw оубw| первородныи їи҃съ. Аще же подобаетъ| истинствовати словꙋ, тоиже гд҃ь и| единородныи изъ҆ о҆ц҃а: единъ бо из еди|нагw безначалнw роди са. Тои гд҃ь и| единородныи и первородныи. единородныи| изъ҆ о҆ц҃а, единородныи изъ҆ мт҃ре, ради| оустава смотренїа.	**VI.8.** Посему, ввиду несравненности, Иисус и именуется первенцем. Если же требуется утвердить это словом истины, то тот же Господь есть и Единородный от Отца, ибо Он один от Единого безначально рождён. Тот же Господь — и Единородный, и первенец: Единородный от Отца и Единородный от Матери — по устроению домостроительства.
VI.9. Ἔχει γὰρ πολλοὺς **[654]** ἀδελφοὺς, οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι, καὶ ἐν τῇ Παρθένῳ καὶ ἐν τῷ Πατρί. Ὁμοίως καὶ ἐν τῇ ἀναστάσει ἔχει ἀδελφοὺς ὁ Κύριος· καὶ τίνες οὗτοι; Πρὸ πάντων οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι, πρὸς οὓς ὁ Κύριος ἔφη· “Πορεύομαι πρὸς τὸν Πατέρα μου, καὶ Πατέρα ὑμῶν·” πρὸς οὓς ὁ Κύριος ἔφη· “Ὑμεῖς δὲ, προσευχόμενοι, λέγετε· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,”	**VI.9.** имать бо многи| браты не естествомъ но бл҃годатїю| и въ дв҃ѣ, и во о҆ц҃ѣ. Подобнѣ и| в҃ъ воскр҃се|нїи имать браты гд҃ь, и кіи си паче| всѣхъ; Стіи ап҃ли, к҃ъ нимъ же гд҃ь рече:| идꙋ ко о҆ц҃ꙋ моемꙋ, и о҆ц҃ꙋ вашемꙋ.| К нимъ же гд҃ь рече: вы же молѧще са г҃ли|те: Оче нашъ, иже на нб҃сѣхъ.	**VI.9.** Ибо Он имеет многих братьев не по природе, но по благодати; и в Деве, и в Отце. Подобным образом и в воскресении Господь имеет братьев. И кто они? Прежде всего святые апостолы, к которым Господь сказал: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему» (Ин. 20: 17); к которым Он также сказал: «Вы же, когда молитесь, говорите: Отче наш, сущий на небесах» (Мф. 6: 9).
VI.10. αὐτῷ πρέπει ἡ δόξα, αὐτῷ πρέπει ἡ δόξα, ἅμα τῷ Υἱῷ, καὶ τῷ ζωοποιῷ αὐτοῦ Πνεύματι, πάντοτε, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.	**VI.10.** Томꙋ| подобаетъ слава, къ҃пнw с҃нꙋ, и с҃томꙋ| и животворащемꙋ єгw дх҃ꙋ, всегда,| нн҃ѣ| и пр҃нw, и во вѣки вѣкwвъ, амин҃.||	**VI.10.** Ему подобает слава — вместе с Сыном и со Святым и Животворящим Его Духом — всегда, ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Научная статья и научная публикация архивных документов /
Research Article and Scientific Publication of Archival Documents

https://elibrary.ru/IUKEJF
УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

МОСКОВСКИЕ ПРОПОВЕДИ ДИМИТРИЯ РОСТОВСКОГО: ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И РИТОРИКА

© 2026 г. М.А. Федотова
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, Санкт-Петербург, Россия
Дата поступления статьи: 13 декабря 2025 г.
Дата одобрения рецензентами: 22 января 2026 г.
Дата публикации: 25 марта 2026 г.
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-322-343

Аннотация: Творчество Димитрия Ростовского условно делится на два этапа: украинский и ростово-московский. Основной жанр, которым представлено его литературное наследие московского периода, — это ораторское красноречие; к этому времени относится около 60 поучений. Они датируются 1701–1702 гг., когда Димитрий был вызван в Россию по указу Петра I, подбиравшего кандидатуру для Сибирской митрополии, и хиротонисан в митрополита Сибирского и Тобольского; 1705–1706 гг., в период его пребывания в Москве «на чреде»; и четыре поучения были произнесены в 1708 г., когда святитель Димитрий приехал в Москву на поставление Иоасафа Кроковского в Киевского митрополита. Выделение этих текстов оказалось значимым, потому что позволило внести некоторые уточнения в биографию писателя, т. е. определить время его пребывания в Москве и характер служения, а также показать аксиологический характер его позднего творчества. В статье подробно рассмотрены с точки зрения содержания и использования риторических приемов две проповеди, произнесенные Димитрием Ростовским в 1708 г., — «Поучение в неделю 14 по Святом Духе и усекновение главы Иоанна Предтечи» и «Поучение на день памяти святых Адриана и Наталии». В первом в качестве доминирующей темы отмечается общественно-политическая риторика, во втором главными становятся поиски идеала святости и идея мученического подвига, заключающаяся в духовных трудах, терпении и сопротивлении греху.

Ключевые слова: Димитрий Ростовский, московские проповеди, жанр, источниковедение, общественно-политическая риторика, мученический подвиг

Информация об авторе: Марина Анатольевна Федотова — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук, наб. Макарова, д. 4, 199034 г. Санкт-Петербург, Россия. https://orcid.org/0000- 0001-5167-3414

E-mail: fedotova_m@mail.ru

Для цитирования: *Федотова М.А.* Московские проповеди Димитрия Ростовского: источниковедение и риторика // Studia Litterarum. 2026. Т. 11, № 1. С. 322–343. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-322-343

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Studia Litterarum,
vol. 11, no. 1, 2026

MOSCOW SERMONS OF DIMITRY OF ROSTOV: SOURCE STUDIES AND RHETORIC

© 2026. Marina A. Fedotova
Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia
Received: December 13, 2025
Approved after reviewing: January 22, 2026
Date of publication: March 25, 2026

Abstract: The work of Dimitry of Rostov is conventionally divided into two periods: the Ukrainian and the Rostov-Moscow periods. The main genre of his literary heritage from the Moscow period is oratorical eloquence; approximately 60 sermons date to this period. They date from 1701–1702, when Dimitry was summoned to Russia by decree of Peter I, who was searching for a candidate for the Siberian Metropolitanate, and Dimitry of Rostov was consecrated as Metropolitan of Siberia and Tobolsk. He then preached sermons in 1705–1706, during his stay in Moscow for the service as a preacher. He also delivered four sermons in 1708, when he arrived in Moscow for the ordination of Joasaph Krokovsky as Metropolitan of Kyiv. Selecting these texts proved significant because we were able to provide some clarifications to the writer's biography, more precisely determining the time of his stay in Moscow and the nature of his church activities, as well as demonstrating the axiological nature of his late work. In this article, we examine in detail two sermons delivered by Dimitry of Rostov in 1708: *Sermon on the 14th Sunday after the Holy Spirit and the Beheading of John the Baptist* and *Sermon on the Day of Remembrance of Saints Adrian and Natalia* from the point of view of their content and the use of rhetorical devices. In the former, socio-political rhetoric is noted as the dominant theme, while in the latter, the search for the ideal of holiness and the idea of martyrdom, embodied in spiritual labors, patience, and resistance to sin, become central.

Keywords: Dimitry of Rostov, Moscow sermons, genre, source studies, socio-political rhetoric, martyrdom

Information about the author: Marina A. Fedotova, DSc in Philology, Leading Research Fellow, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, Makarov Emb., 4, 199034 St. Petersburg, Russia.
https://orcid.org/0000-0001-5167-3414

E-mail: fedotova_m@mail.ru

For citation: Marina, A.F. "Moscow Sermons of Dimitry of Rostov: Source Studies and Rhetoric." *Studia Litterarum*, vol. 11, no. 1, 2026, pp. 322–343. (In Russ.)
https://doi.org/10.22455/2500-4247-2026-11-1-322-343

Эпоха барокко не без основания признается исследователями периодом, когда в русской культуре появляются не только новые жанры — стихотворство и драматургия, но и возрождаются старые: именно в конце XVII – начале XVIII в., благодаря выходцам из Украины и Белоруссии, отмечается необычайный подъем ораторского искусства. Проповеди Симеона Полоцкого, его учеников Сильвестра Медведева, Кариона Истомина, а также уже в Петровское время слова «поздних» силлабиков Стефана Яворского, Димитрия Ростовского, Феофана Прокоповича могут быть отнесены к классическим образцам этого жанра художественной прозы. Тем не менее ни проповеди Димитрия Ростовского, ни проповеди Стефана Яворского, двух самых ярких в Московской Руси Петровской эпохи выходцев из Украины и самых выдающихся проповедников этого периода, не были изданы при жизни. Несмотря на востребованность их ораторского таланта, более того, личную заинтересованность (святитель Димитрий в своих письмах Стефану Яворскому советовал и настоятельно предлагал последнему издать его поучения [21, с. 142][1]), они так и не создали «тематических» сборников, в отличие от своих украинских современников: Иоанникия (Галятовского) — «Ключ разумения» (1659), «Казаня, приданыи до книги “Ключ разумения” названой» (1660); Лазаря (Барановича) — «Меч духовный» (1666), «Трубы словес проповедных» (1674); Антония (Радивиловского) — «Огородок Марии Богородицы…» (1676), «Венец Христов, з проповедий недельных» (1688) и др. К ним примыкают сборники проповедей их старшего современника — Симеона Полоцкого, проповедовавшего при царе Алексее Михай-

1 Проповеди Стефана Яворского лишь частично были изданы только в начале XIX в. [20].

ловиче: книги «Обед душевный» и «Вечеря душевная» были подготовлены автором к печати в организованной им лично Верхней типографии еще во время жизни писателя, но, к сожалению, вышли уже после его смерти — в 1681 и 1683 гг. соответственно. Отсутствие прижизненных печатных изданий проповедей Димитрия Ростовского и Стефана Яворского, не имеющих таких издательских возможностей в России, вероятно, отражает общие тенденции развития ораторского жанра в Великороссии в период Раннего Нового времени, когда проповедь воспринималась «как новшество — зачастую новшество культурно чуждое, привнесенное украинскими культурными клириками» [4, с. 244]. Особняком в этом ряду стоит творчество еще одного выходца из Украины, чей ораторский дар начал ярко проявляться уже при жизни Димитрия Ростовского и Стефана Яворского, — Феофана (Прокоповича), апологета петровских реформ и оппозиционера традиционных ценностей православия [3]. Однако в силу разных причин лишь энкомии ростовского митрополита стали впоследствии, в литературе Нового времени, не только объектом научного изучения, но и широко распространенными, общедоступными и востребованными как в светской, так и в народной среде.

Димитрий Ростовский, получивший прозвище «златословесного учителя, второго Златоуста»[2], произнес оригинальные проповеди на большинство праздников подвижной и неподвижной частей церковного календаря [8]. Для определения датировки и установления места произнесения его слов прежде всего важны «авторизованные» сборники проповедей, вышедшие из скриптория святителя и имеющие правку и маргиналии, сделанные им. К таким сборникам проповедей можно отнести рукописи: ГИМ. Собр. Е.И. Забелина. № 619[3]; Собр. М.И. Соколова. № 81[4]; Синодальное собр. № 146[5]; Синодальное собр. № 147[6] и др. Встречаются авторизованные или сделанные при жизни митрополита списки, в которых

2 Так он именуется в гимнографических текстах: «Службе второй на обретение мощей Димитрия Ростовского», написанной Вонифатием Борецким (на 21 сентября), «Службе на день преставления Димитрия Ростовского», написанной князем Г.П. Гагариным (на 28 октября) [11, с. 224, 251, 257, 258].

3 Сборник проповедей. 4°. 470 л. Скоропись, нач. XVIII в. (до 1709 г.).

4 Сборник проповедей. 4°. 321 л. Скоропись, нач. XVIII в. (до 1709 г.).

5 Сборник. 2°. 337 л. П/у и скоропись, нач. XVIII в. (до 1709 г).

6 Сборник. 2°. 234 л. П/у и скоропись, нач. XVIII в. (до 1705 г.).

читается одно-два слова, например (указываем только слова, произнесенные в московский период творчества Димитрия Ростовского): проповедь на день памяти святых апостолов Петра и Павла (29 августа) и проповедь на праздник Пресвятой Богородицы Донской (19 августа) (РГБ. Ф. 205 (Собр. ОИДР). № 242[7]); Слово на перенесение мощей святого мученика Димитрия царевича (тетрадь (л. 424–434 об.) в конволюте РНБ. Q.I.830[8]); «Поучение на празднество Пресвятыя Богородицы Донския» (РГБ. Ф. 92 (Собр. О.И. Долгова). № 130[9]), «Поучение на Благовещение Богородицы и Воскресение Христово» (РНБ. Собр. А.А. Титова. № 3526[10]), «Поучение в неделю 13 по Святом Духе» (Ярославский музей-заповедник. Р-1153[11]); можно указать и на черновой автограф «Поучения в неделю 9 по сошествии Святого Духа», хранящийся в Нижегородской областной библиотеке: НГОУНБ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 357 (4°. 6 л. 1701 г.). Наличие черновых автографов и авторизованных рукописей с одной-двумя проповедями, возможно, свидетельствует о том, что проповеди Димитрия не были импровизацией, текстами без подготовки, он писал их сам, или чаще они писались под его диктовку с последующей личной правкой, их богатый образный ряд, насыщенная риторика, безусловно, требовали перед произнесением предварительного обдумывания и организации текста. После смерти митрополита, но еще до его канонизации книжники начали собирать ораторское наследие Димитрия в сборники большого объема или в комплекты из нескольких книг, стараясь вместить в них все сохранившиеся и доступные им поучения Димитрия Ростовского, предваряя их названием, типа: «Поучения преосвященного Димитрия, митрополита Ростовского и Ярославского, на недѣльные и праздничные дни, егоже архиерейскими трудами сочиненные» (РГБ. Ф. 299 (Собр. Н.С. Тихонравова). № 139); «Поучения недѣльные и праздничные. Творение преосвященнаго Димитрия, митрополита Ростовского» (РГАДА. Ф. 181 (Библиотека МГАМИД). № 432). Впоследствии с них делались списки, например: РНБ. Собр. А.А. Титова. № 100; № 3557; РГБ. Ф. 394 (Собр. А.И. Хлудова). № 25 и др. Приведенные выше рукописи также крайне важны, так как имеют маргиналии о месте и времени произнесения

7 Рукопись. 4°. 27 л. Скоропись, нач. XVIII в. (1701–1709 гг.).
8 Рукопись-конволют. 4°. 486 л. Скоропись, нач. XVIII–XIX вв.
9 Рукопись. 4°. 12 л. Скоропись, нач. XVIII в. (1701–1709 гг.).
10 Рукопись. 4°. 16 л. Скоропись, нач. XVIII в. (1706–1709 гг.).
11 Рукопись. 4°. 6 л. Скоропись, нач. XVIII в. (до 1709 г.).

проповедей митрополитом, вероятно скопированные с авторизованных рукописей. В XIX–XX вв. эти сборники фактически перешли в разряд печатной продукции: в 1786 г. в Москве вышло первое собрание сочинений святителя [16], большинство представленных в издании текстов — это поучения митрополита.

Святитель Димитрий начал свою проповедническую деятельность еще на Украине, у нас много свидетельств этому, но от этого периода до нас дошло всего несколько слов, видимо, в связи с переездом из Украины в Россию часть слов была утеряна. Большее количество сохранившихся проповедей митрополита было произнесено в Москве и Ростове, на что впервые обратил внимание И.А. Шляпкин [13, с. 281–291], в дальнейшем отметил в своем Каталоге Берндт [14]. При этом основная часть датированных проповедей относится именно к московскому периоду: примерно из 100 известных нам поучений митрополита около 60 были произнесены в московских или прилегающих к Москве монастырях и церквях, и по своей функции, определяющейся кругом обязанностей митрополита, они были частью или церковного богослужения, или праздника, или отдельного церемониала, что соответствовало особому характеру и статусу пребывания митрополита Димитрия в Москве. Выделение этих текстов оказалось значимым и потому, что позволило внести некоторые уточнения в биографию писателя, т. е. определить время его пребывания в Москве и характер служения, а также отчасти прояснить отдельные аксиологические черты, т. е. ценностные духовно-нравственные и религиозные константы его позднего творчества.

О пребывании святителя Димитрия в Москве, согласно прежде всего его «Диариушу», сочинению дневникового типа, можно сказать следующее. Димитрий Ростовский бывал в Москве четыре раза. В первый раз он был в Москве с 10 августа по 22 сентября 1689 г. в составе украинской делегации, возглавляемой гетманом Иваном Мазепой, чтобы принять участие в разгоревшемся в то время с новой силой споре о времени пресуществления Святых Даров [15], но, став свидетелем переломного момента в русской истории — свержения царевны Софьи Алексеевны и воцарения Петра I, делегация довольно быстро покинула Москву, собственно говоря, так и не вступив в дискуссию, о чем имеется пространное описание в «Диариуше» [11, с. 521–522]. В это пребывание, еще будучи иеромонахом, Димитрий проповедей не произносил.

В следующий раз он приехал в Москву 9 февраля 1701 г. по указу Петра I, подбиравшего кандидатуру для Сибирской митрополии, и был хиротонисан в митрополита Сибирского и Тобольского. При поставлении на Сибирскую кафедру Димитрий Ростовский подписывает хиротонийное обещание, которое, как отмечают исследователи, было одним из первых, подвергшихся серьезному редактированию в духе новых царских требований к иерархам в рамках церковной реформы: согласно новой редакции, «русский архиерей начал превращаться в своеобразное должностное лицо, деятельность и обязанности которого зафиксированы весьма подробно в публично-правовом акте». [1, с. 129]. Из-за плохого здоровья, но главным образом из-за необходимости завершить работу над Четьими Минеями («Книгой житий святых»), служение в Сибири святителя Димитрия не состоялось, однако он пробыл в Москве до своего нового назначения, теперь уже на Ростовскую кафедру, которое произошло 4 января 1702 г.; вскоре Димитрий покинул столицу и прибыл в Ростов 1 марта этого же года. Все недолгое время своего управления Сибирской епархией он жил в Московском Чудовом монастыре и достаточно часто, как свидетельствуют источники, проповедовал в столичных храмах: ораторский талант Димитрия был высоко оценен теперь не только на Украине, но и в Москве.

Первым словом, произнесенным Димитрием Ростовским в Москве, была «Рѣчь к великому государю архиереа Димитриа, егда еще архимандрит быв с Украйны прииде»: риторика этой приветственной оратории вполне соотносима с более поздними светскими проповедями Феофана Прокоповича и Гавриила (Бужинского), в ней Петр I представлен как помазанник Божий, Царь земной, Монарх христианский и православный, «есть живый образ и подобие Христа»[12]. Всего за этот период Димитрием было произнесено около тридцати слов на воскресные и праздничные дни — в недели подготовительные к Великому посту, великопостного и пасхального периодов, по Святом Духе, а также на господские, богородичные и отдельных святых праздники; среди последних, согласно маргиналиям в рукописях: 1701 г. — «Поучение на празднество Пресвятыя Богородицы Смоленския, нарицаемыя Одигитриа» (28 июля), «Поучение на празднество Успения Пресвятыя Богородицы» (15 августа), «Поучения на празднество

12 Известно два авторизованных списка, в которых читается данная речь: ГИМ. Собр. М.И. Соколова. № 81. Л. 288–290 об.; Собр. И.Е. Забелина. № 619. Л. 453–455 об.

Пресвятыя Богородицы Донския» (19 августа), «Поучение на усекновение честныя главы святаго Иоанна Предтечи» (29 августа), «Поучение в отдание праздника Воздвижения честнаго и животворящаго Креста Господня» (21 сентября), «Поучение на память святаго великомученика Димитрия» (26 октября); 1702 г. — «Поучение в честную память, иже во святых отца нашего Гуриа, архиепископа Казанскаго» (4 декабря)[13], «Поучение на обрезание Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» (1 января), «Поучение в неделю пред Просвещением» (5 января). К ним примыкает панихида на смерть приближенного Петру I комнатного стольника и гвардии сержанта Федора Федоровича Плещеева, отслуженная митрополитом в день его смерти — 22 ноября 1701 г. Последним из произнесенных в это время слов было «Поучение в неделю 1 Великаго Поста», сказанное 23 февраля 1702 г. в Спасо-Преображенском соборе Новоспасского монастыря, почти накануне отъезда в Ростов, на тему: «Отселе узрите небо отверсто (Ин. 1: 51)», с рядом ярких и насыщенных образов. Мы имеем и другие, дополнительные, источники, например записные разрядные книги, к сожалению, сохранившиеся лишь отрывочно, которые также свидетельствуют о произнесении Димитрием Ростовским проповедей в эти годы, но тексты которых до нас не дошли или пока нам неизвестны. Например, 23 августа 1701 г. Димитрий Ростовский служил в Вознесенском монастыре литургию памяти Евдокии Лукьяновны Стрешневой, матери царя Алексея Михайловича, бабки Петра I; 28 августа в Архангельском соборе он отслужил панихиду по царю Ивану Алексеевичу, а 1 сентября 1701 г. Димитрий, вероятно, произнес некоторую «орацию» во время этикетного церемониала — «действа Нового лета»[14], бывшего отражением новых петровских практик дворцовых церемоний [18, с. 143].

Будучи ростовским митрополитом, святитель еще дважды приезжал в Москву. С августа 1705 г. по июнь 1706 г. он был в Москве на служении: под 1705 г. читаем в «Диариуше»: «Сего года августа мѣсяца в послѣдних числех по указу поехал в Москву на чреду»; под 1706 г. — «Июня в первых числех воротилъся с Москвы в Ростов» [11, с. 532]. Как и предписывалось

13 Укажем на ошибку в издании: произнесение проповеди датировано 4 октября [16, л. 46–64 об.], что затрудняло и ее атрибуцию; уточним время и место ее произнесения: поучение было сказано в Москве, в Спасо-Преображенском соборе Новоспасского монастыря 4 декабря 1702 г.

14 Это также был день памяти святой Марфы Каппадокийской, тезоименитство царицы Марфы Матвеевны Апраксиной, второй жены царя Федора Алексеевича.

обязанностями, в этот период Димитрий в первую очередь активно произносил проповеди на воскресные дни и праздники в различных монастырях и соборах. От этого периода сохранилось также около 30 проповедей, большая их часть (около 20) была произнесена на господские, богородичные и всех святых праздники: 1705 г. — «Поучение в день чуда святаго архистратига Михаила» (это первая датированная в рукописях за этот период проповедь — 6 сентября), «Поучение на память святаго великомученика Евстафиа Плакиды» (20 сентября), «Слово <третье> в неделю по воздвижению честнаго Креста» (21 сентября), «Проповедь на память святаго великомученика Димитриа» (сохранился только фрагмент, 26 октября), «Слово на собор архистратига Михаила» (8 ноября), «Поучение на память святаго Иоанна Златоустаго» (13 ноября), «Поучение на память преподобных отец наших Варлаама и Иоасафа индийских» (19 ноября), «Поучение на память святыя великомученицы Екатерины» (24 ноября), «Поучение на пречестную память великаго святителя Николая архиепископа, мирликийскаго чудотворца» (6 декабря), «Поучение на память иже во святых отца нашего Петра, митрополита Всероссийскаго» (21 декабря); 1706 г. — «Слово на память святаго праведнаго Симеона Богоприимца» (3 февраля), «Слово на память святаго Алексиа, митрополита Московскаго и всея России» (12 февраля), «Поучение на Благовещение Пресвятыя Богородицы, и понедельник Воскресения Христова светлый» (25 марта), «Поучение на Вознесение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» (2 мая), «Слово на перенесение мощей святого мученика Димитрия царевича» (3 июня), «Слово на пречестную память иже во святых отца нашего Тихона чудотворца, епископа Амафунтскаго» (16 июня), «Поучение в неделю 6 по Святом Дусе и празднество сретения иконы Пресвятыя Богородицы Владимирския» (23 июня), «Поучение на память святых верховных апостол Петра и Павла» (29 июня). Маргиналия «An. 1706, в Преображенском»[15] к последней в этом списке проповеди — «Поучению на память святых верховных апостол Петра и Павла», являющаяся автографом Димитрия Ростовского, указывает, что она была произнесена в Москве, в Спасо-Преображенском соборе Новоспасского монастыря 29 июня 1706 г., а это, в свою очередь, позволяет уточнить сделанные Димитрием записи в «Диариуше», которые мы приво-

15 См.: РГБ. Ф. 205. Собр. ОИДР. № 242. Л. 1.

дили выше: он вернулся в Ростов не «июня в первых числех», а, скорее всего, уже в июле. Данный факт важен для уточнения датировки других слов, не имеющих четких указаний на полях о времени их произнесения. Так, например, «Поучение 2 в неделю восьмую по Святом Духе» в двух списках, в которых оно читается, имеет маргиналию о месте его оглашения, но не имеет даты: ГИМ. Собр. А.С. Уварова, № 183 — «В Александровѣ слободѣ» и РНБ. Софийское собр. № 1282 — «В Александровской слободе, в монастыре Девичом». Таким образом, слово могло быть произнесено 7 июля (8 неделя по Сошествии Святого Духа выпадала в 1706 г. на 7 июля) в Свято-Успенском женском монастыре Александровой слободы, посетить который митрополит мог, выезжая из Москвы в Ростов. Установление этой даты важно в контексте той общественной риторики, звучащей в данной проповеди и направленной против церковной реформы, еще до принятия «Духовного регламента» Феофана Прокоповича задуманной и осуществляемой Петром I, в рамках которой было составлено и новое хиротонийное обещание: представляется, что в 1701–1702 гг., будучи в Москве, святитель еще не мог выступить с такой очевидной в адрес реформы критикой[16].

Маргиналии в рукописях указывают и на то, что в 1705–1706 гг. ростовский митрополит также отслужил две панихиды, на которых произносил проповеди: на поминовение Ивана Семеновича Грибоедова, стольника вдовствующей царицы Прасковьи Федоровны[17], и на поминовение стольника царицы Натальи Кирилловны и комнатного стольника царя Петра Алексеевича — Тимофея Борисовича Юшкова, умершего в 1695 г.: панихида, вероятно, была заказана его отцом — думным дворянином, боярином Борисом Гавриловичем Юшковым, намного пережившим сына. 27 ноября 1705 г. в церкви Козьмы и Дамиана в Кадашеве Димитрий, как отмечено в авторизованной рукописи (ГИМ. Собр. М.И. Соколова. № 81. Л. 165: «An. 1705 Nouembr: 27»), отслужил панихиду и по Феодору Яковлевичу Турченину, которую заказал его сын Андрей. Пока не удалось определить, кто такой Федор Яковлевич Турченин (Турченинов), но, вероятно, человек какого-то купеческого рода, если учесть наличие хамовного дела, а также организованного Петром монетного производства в Кадашевой слободе.

16 См. подробнее анализ проповеди: [10].

17 Благодаря этой проповеди мы знаем теперь дату смерти стольника — 7 мая 1706 г.

В августе-сентябре 1708 г. Димитрий Ростовский в последний раз прибыл в Москву на рукоположение Иоасафа Кроковского в Киевского митрополита. В течение этого недолгого пребывания он произнес три проповеди: «Поучение в неделю 13 по Святом Духе» (22 августа в Успенском соборе), «Поучение в неделю 14 и на усѣкновение честныя главы святаго славнаго пророка Предтечи и Крестителя Господня Иоанна» (29 августа в Иоанно-Предтеченском женском монастыре) и между ними проповедь на день памяти святых мучеников Адриана и Наталии (26 августа в Покровском монастыре). Об этих трех проповедях, видимо, говорится в письме (от 7 октября 1708 г.) Димитрия иеромонаху Феологу, его другу и корреспонденту, который, как мы полагаем (его письмо не сохранилось), обратился к митрополиту с просьбой прислать тексты данных слов, на что Димитрий и отвечал ему: «Послах честности твоей виноград гостинец, да зубами нѣчего кусать, писаний на бумажкѣ — казание, что в соборѣ говорилося. Будет скоро и другое, что в Покровском, еще мало недописано. А третее, что в Ивановском, не буде, многое забых, а к тому и недосужно, много предлежит писать» [21, с. 101].

В это же время в Москве святитель Димитрий отслужил также панихиду по Александру Ивановичу Мусину-Пушкину, произнеся проповедь на текст «Да не смущается сердце ваше, ни устрашает и проч. Аще бысте любили Мя, возрадовалися бысте убо, яко рѣх: иду ко Отцу. Ин. 14: 27–28» (нач.: «Велию содѣловает печаль и смущение, и сокрушение сердца разлучение между любящими <...>»).

В рукописи ГИМ (Синодальное собр. № 81), озаглавленной «Епистоляр архиерея Ростовского Димитриа. Купно и памятник прилучающихся знатнѣйших дѣяний. Начат писатися в лѣто Христово 1707. Декавриа мѣсяца», кроме писем, имеются поденные записи, схожие по форме с записями «Диариуша». Первая запись в рукописи относится к 4 декабря 1707 г., последняя — к 11 сентября 1709 г., и именно в ней (на л. 8 об.) читаются записанные в 3-м лице, хотя и немногочисленные, но отсутствующие в обеих редакциях «Диариуша» сведения о последних годах жизни святителя Димитрия, в том числе и о произнесенных в 1708 г. проповедях:

> Августа в 22 день, в неделю 13 по Святом Дусѣ, наш архиерей служил в соборѣ Великом Московском Успенском и поучение говорил.

Августа в 26 день, на свят[ых] муч[еник] Адриана и Наталии, в Покровском, при присутствии царевича и царевен, митрополит Киевский литургию служил, а наш архиерей поучение сказовал.

Августа в 29 день, на Усѣкновение честныя главы Предитечевы, в неделю 14 по Святом Дусѣ, архиерей наш служил в монастиру девичом Ивановском и поучение сказовал, а была на празднику царевна Мариа[18].

В утрие наш архиерей пѣл панихиду и обѣдню по сыну боярина Ивана Алексиевича Мусина-Пушкина, по Александрѣ Ивановичи, и поучение говорил[19].

Септевриа в 6 день были в Александровой слободѣ в Девичом монастиру, пѣли панихиду и обѣдню по царевнѣ монахини Маргаритѣ, и поучение архиерей говорил[20].

Две из этих проповедей, «Поучение в неделю 14 и на усѣкновение честныя главы святаго славнаго пророка Предтечи и Крестителя Господня Иоанна» (тема: «Уподобися Царствие небесное человѣку Царю, иже сотвори брак Сыну своему (Мф. 22: 2)». «Ирод рождеству своему вечерю творяше (Мк. 6: 21)»; нач.: «Два пира в нынѣшних евангелиах слышим, слышателие благочестивии!») и «Поучение на день памяти святых Адриана и Наталии» (тема: «Мученицы твои, Господи, (Адриан и Наталиа), во страданиих своих вѣнцы прияша нетлѣнныя от Тебе, Бога нашего. Тропарь церковный»; нач.: «Празднуем днесь двоицу святых мучеников Адриана и Наталии, слышателие благочестивии!»), как свидетельствуют вышеприведенные записи, были произнесены Димитрием Ростовским в присутствии царственных особ, что повышает их статус и заслуживает особого внимания с точки зрения содержания. Рассмотрим эти проповеди несколько подробнее.

18 Мария Алексеевна (18.01.1660–09.03.1723) — царевна, дочь царя Алексея Михайловича и Марии Ильиничны Милославской, родная сестра царевны Софьи Алексеевны, была в опале и заточении (1718–1721) за то, что поддерживала отношения с царевной Софьей, с Евдокией Лопухиной, первой женой Петра I, и царевичем Алексеем.

19 Считается, что Александр (род. 1680), сын главы Монастырского приказа И.А. Мусина-Пушкина, был убит во время Полтавской битвы. Однако эта запись свидетельствует о том, что он мог погибнуть во время Северной войны, но ранее Полтавской битвы.

20 Марфа Алексеевна (26.08.1652–19.06.1707) — царевна, дочь царя Алексея Михайловича и Марии Ильиничны Милославской. За помощь своей сестре Софье Алексеевне во время конфликта с Петром I была пострижена с именем Маргарита в Успенском монастыре в Александровской слободе. 6/19 июля 1707 г. в возрасте 55 лет инокиня Маргарита скончалась. Текст проповеди неизвестен.

Безусловно, украинские слова святителя Димитрия имеют существенные отличия от проповедей, произнесенных им в московский и ростовский периоды: для ранних поучений характерно обилие риторических вопросов, восклицаний и аллегорий, «живописность», пристрастие к пышности и декоративности, театральность, эмблематика и другие приемы, свойственные поэтике барокко. Однако проповедям московского периода также были присущи черты барочного искусства с его полисемантизмом, меняющейся последовательностью символов, образов, риторических фигур; не являются исключением и данные слова.

Так, в «Поучении в неделю 14 и на усѣкновение честныя главы святаго славнаго пророка Предтечи и Крестителя Господня Иоанна» автор представляет нам картины двух пиров: «добр пир брачный Сына Царева, иже есть Христос Господь наш, обручивый Себѣ в Невѣсту Церковь Святую, ейже сопряжеся, искупив ю кровию Своею и омыв крещением» и «зол пир рождества Иродова, на немже святый угодник Божий Иоанн Предтеча неповиннѣ во главу усѣчен бысть»[21], а затем через образный ряд метафор и аллегорий, через толкование «*не по имени самых лиц человѣческих* (курсив наш. — *М.Ф.*), но по призвании добрых или злых нравов человѣческих» (л. 228) показывает, что на этих пирах едят, пьют и «кто их увеселяет». Основным полотном гомилии у Димитрия Ростовского становится картина Иродова пира, как бывшего прежде страданий и воскресения Христова, на котором, как говорит проповедник, «три токмо лица зрю, а имена им по-гречески Афродита, Дионис и Арей, по-римски Венус, Бахус и Марс, по-словенски прелюбодѣйство, пьянство и безчеловѣчие, или человѣкоубийство» (л. 228). «Обнажая эти лица», Димитрий Ростовский развертывает перед слушателем панораму грехов человеческих, превращая проповедь не только в нравоучение, но и в драматичный, напряженный и злободневный текст. Доминантой поучения становится обличение пьянства, которое раскрывается через десять гроздьев «не благоплодного», а «содомо-гоморрского» винограда, которые есть помрачение ума и погубление памяти, бесстыдство, несоблюдение тайны, распаление плоти, ярости и кровопролития, ослабление сил телесных, погубление богатства, лишение духовного спасения, гнев Божий и, наконец, погибель души. Этот пространный текст,

21 Цит. по: РГБ. Ф. 394 (собр. А. И. Хлудова). № 25. Л. 227 об. Далее лист ставится в скобках в конце цитаты.

описание десяти образов виноградных гроздьев, взят Димитрием Ростовским для проповеди из созданного им же «Келейного летописца»[22] (из церковной истории событий пятого столетия четвертого тысячелетия): здесь «поучение о пьянстве», а именно так оно обозначается писцами, выделяющими в тексте Летописца нравоучения, является комментарием к 19-й главе Книги Бытия (ст.: 30–38), в которой рассказывается о падении (кровосмешении) Лота с дочерьми, опоившими его вином: «Стыд возбраняет повѣствовати подробну согрѣшение Лотово, довлѣет о том повѣсти в Библиях написанной, нам же зде развѣ удивитися силѣ пиянственной, яко таковаго праведника, егоже не можаху преодолѣти бывшии в Содомѣ безчисленныи явѣ творимыи грѣховныи соблазни, того в горѣ пустынной вино одолѣ»[23]. Отцы церкви (Ефрем Сирин [17], Феодорит Кирский [22] и др.), толкуя этот библейский сюжет, обвиняют Лота не в падении {«не поразуме он» (Быт. 19: 33, 35)}, а только в излишне неосторожном употреблении вина, в опьянении. Димитрий Ростовский, как представляется, в своей экзегезе не только сдержанно сожалеет, но со всей, не свойственной митрополиту в обычной жизни страстью обрушивается в «Келейном летописце» на этот человеческий грех, а в рассматриваемой нами проповеди развивает эту тему и дальше: Бахус вместе с Венерой (прелюбодейством) и Марсом (человекоубийством) становятся как олицетворением Иродова пира, так и критикой Петровских ассамблей, Петровских реформ с осуждением отмены поста в армии {«Речет Бахус, чревоугодный бог, с учеником своим Лютером, надобно в полках не смотрѣти поста и в постѣ ясти мясо, чтоб полковыи люди, воинство, были сильны, в бою крѣпки, не ослабѣли бы в брани от поста и воздержания» (л. 232)}, а в заключение поучения Димитрий Ростовский представляет нелицеприятное зрелище, с одной стороны — самовластия

22 Мнение о том, что Димитрий Ростовский данный фрагмент «Келейного летописца» заимствовал из проповеди, а не наоборот, нам кажется неверным (ср.: [5, с. 166]), так как проповедь была произнесена в августе 1708 г., а в это время святитель уже сосредоточил свое внимание на работе над другим сочинением — «Розыском о раскольнической брынской вере», временно приостановив работу над Летописцем, который в итоге остался незавершенным. Кроме того, в списках проповеди, в том числе и авторизованных, нет маргиналий, указывающих на источники заимствования, что не характерно для методов работы святителя, однако все они, среди них и латинские, отмечены в авторизованном списке «Келейного летописца» (ГИМ. Синодальное собр. № 53. Л. 224 об. – 227), что также свидетельствует о вторичности данного отрывка в поучении.

23 ГИМ. Синодальное собр. № 53. Л. 224.

и беззакония, а с другой — невзгод и бедствий: «<…> но и нынѣ во многих господах чуть не также поядают и пиют корвавыя труды человѣческия, а бѣднях крестьян своих немилосердо мучают, снѣдают люди Божия вмѣсто хлѣба. Господам до пресыщения всего доволно есть, а крестьянам своим и круга худаго хлѣба не стает. Сии объедаются, а тыи алчут. Сии упиваются, а тыи развѣ водою жажду свою утоляют. Сии веселятся, а тыи плачут на провѣжах. Таков пир господск, снѣдающ люди вмѣсто хлѣба» (л. 233).

И тем не менее в своем творчестве святитель Димитрий Ростовский не был склонен к общественной риторике, она никогда не была основой его гомилетических сочинений, его сочинения в целом имели богословский, нравственно-аскетический, но более всего дидактический, просветительский, пастырский характер, и потому совершенно иные духовно-нравственные ценности утверждаются и другие мотивы и темы читаются в «Поучении на день памяти святых Адриана и Наталии».

Проповеди на день памяти мучеников Адриана и Наталии в конце XVII – начале XVIII в. произносились довольно часто, что, вероятно, было связано с тезоименитством патриарха Адриана, но главное — царицы Натальи Кирилловны Нарышкиной и царевны Натальи Алексеевны (см. также: [2]). Так, известно «Слово в день святаго мученика Адриана и дружины его преподобныя Наталии» Симеона Полоцкого, вошедшее в «Вечерю душевную» [19, л. 501–508 об.], четыре, обнаруженные в рукописях проповеди на данный праздник, произнесенные Стефаном Яворским[24]. Основное внимание почти во всех этих текстах было сосредоточено не на подвиге святого мученика Адриана, а на восхвалении и прославлении преподобной мученицы Наталии. Так, Симеон Полоцкий, отталкиваясь от темы проповеди «Святится муж невѣрен, о женѣ вѣрнѣ» (1 кор. 7: 14), воспевает святую Наталию вместе с царицей Еленой, княжной Ольгой, великомученицами Ириной и Екатериной, которые, «яко неводом рыбы многи от всѣх родов привлече Господови» [19, л. 502], а две из четырех проповеди Стефана Яворского произнесены на тему «Жена блага вѣнецъ мужу своему» (Притч. 12: 4). К этому ряду примыкает и проповедь Димитрия Ростовского, произнесенная 26 августа в день тезоименитства царевны Натальи Алексеевны (род. 22.VIII.1673), что обозначено в конце текста: «Еще же, да молим Бога и

24 Благодарю А.И. Поповича за указание на эти тексты.

о носящей имя ея честное, о благороднѣйшей царевнѣ и великой княжнѣ Наталии Алексиевнѣ, яко подастъся ей от Господа долголѣтнее здравие и вѣчное спасение» (л. 556). В слове святителя Димитрия доминантным также становится образ святой Наталии, которая «не излия крове, обаче мученическия титлы и вѣнцы не лишися», а не святого Адриана, который «в правду мученик наречеся, и мученическим вѣнцем почтеся от Христа Бога» (л. 545). Однако образ Наталии оказывается только поводом для дальнейших рассуждений Димитрия: основной вектор проповеди — это беседа о «самоизвольном, духовном, Христа ради без крове мучиничествѣ» (л. 545 об.) (см. также: [7, с. 42]). Именно этот мотив стал заключительным при описании подвига святой Наталии, которая «мученица аще и без пролияния крове», в «Страдании святых мученик Адриана и Наталии, и иже с ними», читаемом в 4-й книге (июнь — август) Четьих Миней Димитрия Ростовского, изданной в 1705 г. Эта мысль настойчиво звучит в «Мартирологе» святителя, кратком, но, к сожалению, незавершенном сборнике житий святых. Митрополит начал работать над ним, вероятно, уже после выхода Четьих Миней из печати (4-я книга, как указывалось выше, была издана в 1705 г.) (см. подробнее: [9]) и задумал его как энциклопедию христианского страстотерпчества, на страницах которой мы читаем не только о мученических подвигах, но и о получении мученического венца через сопротивление греховной природе человека, т. е. о бескровном мученичестве. Этот тезис раскрывается и в «Келейном летописце», начало работы над которым относится к 1707 г. и в котором автор вслед за Иоанном Златоустом пишет: «Воистинну и то вѣмъ, яко гонения время нѣсть, но мученичества есть время. Борений таковыхъ время нѣсть, но вѣнцовъ есть время. Не гонятъ человѣцы, но гонятъ бѣсы. Не озлобляетъ мучитель, но озлобляетъ диаволъ, мучителей всѣхъ лютѣйший»[25]. Но особенно ярко, выразительно и убедительно она раскрыта именно в проповеди на день памяти мучеников Адриана и Наталии: подробно описывая подвиг духовного мученичества как преодоление природных, естественных страстей человеческих — «похотных», которые содержатся в видимых плотских чувствах (сластолюбии, похоти, плотоугодии и пр.), и душевных, заключающихся в невидимом и неведомом сердце (гнев, ярость, злоба, злопамятство, ненависть и тому подобные страсти, содержащиеся

25 ГИМ. Синодальное собр. № 53. Л. 179.

как злые помыслы в сердце и в свое время выступающие наружу), святитель призывает своих слушателей к терпению, кротости, незлобию и любви, в заключение определяя этот подвиг как светлейший: «Коль же свѣтлый того подвига вѣнец, дерзновенно реку, яко свѣтлѣйший есть» (л. 555).

Таким образом, поиски идеала святости становятся для митрополита аксиологическим вопросом, идея мученического подвига, заключающаяся в духовных трудах, терпении и сопротивлении греху становится доминирующей в его творчестве этого периода. Святитель Димитрий, прославляя их, говорил о нравственной красоте человека, говорил о сердечной любви — «любви-мученичестве, любви-страдании, любви-жертве» [12, с. 168], к чему призывал в «Поучении на память святых мученик Адриана и Наталии», сказанном 26 августа 1708 г., чтобы не оказаться на Иродовом пиру с Бахусом (пьянством), Венерой (прелюбодейством) и Марсом (человекоубийством), а пребывать «на пиру Небесного Жениха рядом с человеколюбием Христовым» (л. 233 об.), о чем предупреждал в «Поучении в неделю 14 и на усѣкновение честныя главы святаго славнаго пророка Предтечи и Крестителя Господня Иоанна», произнесенном ровно через три дня — 29 августа этого же года. Безусловно, проповеди в силу самой природы жанра, в которой в той или иной степени заложена дидактическая функция, являются прежде всего наставлением, таковы и проповеди Димитрия Ростовского, в них всегда в первую очередь содержится нравоучение, например: о праведности и благочестии («Поучение на память святого Симеона Богоприимца»), о пастырях и овцах («Поучение на память святителя Тихона Амафунтского») и т. д.; «из самых бедных по содержанию текстов он (Димитрий Ростовский. — *М.Ф.*) мог составлять богатые по содержанию беседы <…> избирая такие стороны предмета, раскрытие которых было по преимуществу назидательно» [6, с. 60]. Возможно, не стоит усматривать и в «Проповеди в неделю 14…» политический подтекст или связывать его с конкретными ситуациями, но в свете критических настроений Димитрия Ростовского, Стефана Яворского в условиях затягивающейся Северной войны, что отразилось в том числе и в переписке друзей, рельефные образы и выразительные сюжеты проповедей Димитрия Ростовского перестают быть безликими. Обличение грехов, грехов общества — это обычная и распространенная тема христианской проповеди, не составляют исключение и русские проповедники начиная с XII в., однако рассмотренные в контексте

определенной общественно-политической ситуации проповеди ростовского митрополита, самостоятельно выбирающего нарративы и образы как для обличения, так и для прославления, перестают быть просто литературными шаблонами, условными метафорами и аллегориями, а также обычной данью средневековой традиции или соблюдением барочных схоластических канонов.

Список литературы

Исследования

1 *Башнин Н.В., Устинова И.А., Шамина И.Н.* Высшее духовенство в начале церковной реформы Петра I: правовой статус и имущественное положение. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2022. 704 с.

2 *Белоброва О.А.* О почитании мучеников Адриана и Наталии на русской почве // О древней и новой русской литературе: сб. ст. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2005. С. 6–17.

3 *Бухаркин П.Е.* Феофан Прокопович и духовно-интеллектуальные движения эпохи // Христианское чтение. 2009. № 9–10. С. 100–121.

4 *Кагарлицкий Ю.В.* Проповедь как источник по истории русской словесной и интеллектуальной культуры XVIII в. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. М.: Древлехранилище, 2000. С. 243–258.

5 *Калугин В.В.* «Келейный летописец» Димитрия Ростовского // Альманах библиофила. М.: Книга, 1983. Вып. 15. С. 160–174.

6 *Недосекин В., прот.* Святой Димитрий, митрополит Ростовский, и его гомилетическое наследие. Машинопись. Троице-Сергиева лавра / Загорск, 1969–1970. 162, II с. URL: https://dimitryrostovsky.ru/wp-content/uploads/2018/09/014 (дата обращения: 12.12.2025).

7 *Попович А.И.* «Аще идолом не кланяемся, а греху всяко поклоняемся»: топика языческого жертвоприношения в проповеди конца XVII в. // Шаги / Steps. 2023. Т. 9, № 1. С. 29–46. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-1-29-46

8 *Федотова М.А.* Каталог проповедей Димитрия Ростовского // Русское богословие: исследования и материалы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 5–84.

9 *Федотова М.А.* «Мартиролог» Димитрия Ростовского: Исследование и текст / науч. ред. И.В. Федорова. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2024. 448 с.

10 *Федотова М.А.* «Монахи — те сухие колья»: О рецепции одного образа из проповеди Димитрия Ростовского // Вестник Свято-Тихоновского Православного университета. 2026. Вып. 86. С. 65–85.

11 *Федотова М.А.* Святитель Димитрий Ростовский: Житие, Служба, чудеса: Исследование и тексты / науч. ред. С.А. Семячко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2022. 560 с.

12 *Хондзинский П., прот.* «Ныне мы все болеем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М.: ПСТГУ, 2013. 482 с.

13 *Шляпкин И.А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709). СПб.: Тип. и хромолит. А. Траншель, 1891. X, 460, 101 с.

14 *Berndt M.* Die Predigt Dimitrij Tuptalos: Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt. Frankfurt a. M.; Bonn, 1975. XXXII, 207 p.

Источники

15 *Бернацкий М.М.* Споры о времени преложения Даров и др. вопросы богословско-литургического характера в российском богословии XVII в. // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2008. Т. 17. С. 647–654.

16 *Димитрий Ростовский.* Собрание разных поучительных слов и других сочинений святого Димитрия митрополита, ростовскаго чудотворца, на шесть частей разделенное, с приложением Жития его, Духовной грамоты святаго Димитрия митрополита, ростовскаго чудотворца, и Надгробной. М.: Синодальная тип., 1786. Т. 1–6.

17 *Ефрем Сирин.* Творения: в 8 т. М.: Отчий дом, 1995. Т. 6. 481 с. [Репринт. воспр. изд. 1901 г.] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Efrem_Sirin/tolkovanie-na-knigu-bytija/#source (дата обращения: 12.12.2025).

18 *Захаров А.В.* Записные разрядные книги «всяким делам» рубежа XVII–XVIII вв.: археография и атрибуция подлинников // Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2019. № 1. С. 135–150.

19 *Симеон Полоцкий.* Вечеря душевная. М.: Верхняя тип., 1683. 716 л.

20 *Стефан Яворский.* Проповеди блаженныя памяти Стефана Яворского, преосвященного митрополита Рязанского и Муромского, бывшего местоблюстителя престола патриаршего, высоким учением знаменитого, и ревность по благочестии преставного: в 3 ч. М.: Синодальная тип., 1804–1805. Т. 1–3.

21 *Федотова М.А.* Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского: Исследование и тексты. М.: Индрик, 2005. 384 с.

22 *Феодорит Кирский.* Сочинения / пер. с греч. М.: Издат. совет Русской православной церкви, 2003. Т. 1: Изъяснение трудных мест Божественного Писания. 439 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/tolkovanie_na_knigu_bitija/#source (дата обращения: 12.12.2025).

References

1 Bashnin, N.V., Ustinova, I.A., and I.N. Shamina. *Vysshee duhovenstvo v nachale tserkovnoi reformy Petra I: pravovoi status i imushchestvennoe polozhenie* [*The Higher Clergy at the Beginning of Peter's the Great Church Reform: Legal Status and Property Status*]. Moscow, St. Petersburg, Al'ians-Arkheo Publ., 2022. 704 p. (In Russ.)

2 Belobrova, O.A. "O pochitanii muchenikov Adriana i Natalii na russkoi pochve" ["On the Veneration of the Martyrs Adrian and Natalia on Russian Soil"]. *O drevnei i novoi russkoi literature: sbornik statei* [*On Old and Modern Russian Literature: Collection of Articles*]. St. Petersburg, Faculty of Philology of the Saint Petersburg State University Publ., 2005, pp. 6–17. (In Russ.)

3 Bukharkin, P.E. "Feofan Prokopovich i dukhovno-intellektual'nye dvizheniia epokhi" ["Feofan Prokopovich and the Spiritual and Intellectual Movements of the Era"]. *Khristianskoe chtenie*, no. 9–10, 2009, pp. 100–121. (In Russ.)

4 Kagarlitskii, Iu.V. "Propoved' kak istochnik po istorii russkoi slovesnoi i intellektual'noi kul'tury XVIII v." ["Sermon as a Source for the History of Russian Verbal and Intellectual Culture of the 18th Century"]. *Lingvisticheskoe istochnikovedenie i istoriia russkogo iazyka* [*Linguistic Source Studies and History of the Russian Language*]. Moscow, Drevlekhranilishche Publ., 2000, pp. 243–258. (In Russ.)

5 Kalugin, V.V. "'Keleinyi letopisets' Dimitriia Rostovskogo" ["'Kelejnyj Letopisec' by Dimitry of Rostov"]. *Al'manakh bibliofila* [*Bibliophile's Almanac*], issue 15. Moscow, Kniga Publ., 1983, pp. 160–174. (In Russ.)

6 Nedosekin, Vladimir, protoierei. *Sviatoi Dimitrii, mitropolit Rostovskii, i ego gomileticheskoe nasledie* [*Saint Dimitry, Metropolitan of Rostov, and His Homiletic Legacy*], mashinopis'. Zagorsk, 1969–1970. 162, II p. Available at: https://dimitryrostovsky.ru/wp-content/uploads/2018/09/014 (Accessed 12 December 2025). (In Russ.)

7 Popovich, A.I. "'Ashche idolom ne klaniaemsia, a grekhu vsiako pokloniaemsia': topika iazycheskogo zhertvoprinosheniia v propovedi kontsa XVII v." ["'If We Do Not Worship Idols, Then We Worship Sin in Every Possible Way': The Topoi of Pagan Sacrifice in a Late 17th Century Sermon"]. *Shagi / Steps*, vol. 9, no. 1, 2023, pp. 29–46. https://doi.org/10.22394/2412-9410-2023-9-1-29-46 (In Russ.)

8 Fedotova, M.A. "Katalog propovedei Dimitriia Rostovskogo" ["Catalogue of Sermons of Dimitry of Rostov"]. *Russkoe bogoslovie: issledovaniia i materialy* [*Russian Theology: Research and Materials*]. Moscow, St. Tikhon's Orthodox University of Humanities Publ., 2015, pp. 5–84. (In Russ.)

9 Fedotova, M.A. *"Martirolog" Dimitriia Rostovskogo: Issledovanie i tekst* [*"Martyrology" of Dimitry of Rostov: Research and Text*], sci. ed. by I.V. Fedorova. St. Petersburg, Pushkinskii Dom Publ., 2024. 448 p. (In Russ.)

10 Fedotova, M.A. "'Monakhi — te sukhie kol'ia': O retseptsii odnogo obraza iz propovedi Dimitriia Rostovskogo" ["'Monks are Dry Stakes': On the Reception of One Image

from the Sermon of Dimitry of Rostov"]. *Vestnik Sviato-Tikhonovskogo Pravoslavnogo universiteta*, issue 86, 2026, pp. 65–85. (In Russ.)

11 Fedotova, M.A. *Sviatitel' Dimitrii Rostovskii: Zhitie, Sluzhba, chudesa: Issledovanie i teksty* [*Saint Dimitry of Rostov: Life, Services, Miracles: Research and Texts*], sci. ed. by S.A. Semyachko. St. Petersburg, Pushkinskii Dom Publ., 2022. 560 p. (In Russ.)

12 Khondzinskii, P., protoierei. *"Nyne my vse boleem teologiei": Iz istorii russkogo bogosloviia predsinodal'noi epokhi* [*"Now We are All Sick With Theology": From the History of Russian Theology in the Pre-Synodal Era*]. Moscow, St. Tikhon's Orthodox University of Humanities Publ., 2013. 482 p. (In Russ.)

13 Shliapkin, I.A. *Sv. Dimitrii Rostovskii i ego vremia (1651–1709)* [*Saint Dimitry of Rostov and His Time (1651–1709)*]. St. Petersburg, Tipografiia i khromolitografiia A. Transhel Publ., 1891. X, 460, 101 p. (In Russ.)

14 Berndt, Michael. *Die Predigt Dimitrij Tuptalos: Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt.* Frankfurt a.M., Bonn, 1975. XXXII, 207 p. (In German)

STUDIA LITTERARUM

Литературные исследования
Literary Studies
Научный журнал
Academic journal
Том 11, № 1
Vol. 11, no 1

Дизайн обложки и макет журнала *В.А. Музыченко*
Верстка *А.З. Бернштейн*
Корректор *М.В. Нефёдова*

16+

Подписано в печать ##.##.2026
Формат 60×90 1/16
Усл.-печ. л. 21,5
Тираж 300 экз. Заказ №

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ООО «Фотоэксперт»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5,
эт. 1, пом. I, ком. 6.3-23Н

Институт мировой литературы им. А.М. Горького
Российской академии наук
121069, г. Москва, ул. Поварская, д. 25А, стр. 1
тел. (495) 690-05-61