

Русская Православная Церковь  
Сретенская духовная семинария

# СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК

## Научные труды преподавателей СДС

*ВЫПУСК 9-10*

Сретенский монастырь  
Москва 2019

УДК 271.22(470+571)

ББК 86.372

С 75

Одобрено Синодальным информационным  
отделом Русской Православной Церкви  
№ 301 от 30 марта 2016 г.

«Сретенский сборник: научные труды преподавателей СДС»  
включен в Общецерковный перечень рецензируемых изданий  
(раздел III, № 16),  
а также входит в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)

Сборник готовился в 2018-2019 гг. под общей редакцией  
Ректора Сретенской духовной семинарии  
*Епископа Егорьевского Тихона (Шевкунова)*  
*(ныне митрополита Псковского и Порховского),*  
*и.о. ректора СДС иеромонаха Силуана (Никитина)*  
*(ныне епископа Петергофского, ректора СПбДА) и*  
*Архиепископа Верейского Амвросия (Ермакова), Ректора*  
*СДС, заместника Сретенского монастыря, викария*  
*Святейшего Патриарха Московского и всея Руси*

Редакторы выпуска:  
*Протоиерей Николай Скурат;*  
*в 2018 г. в работе принимал участие иеромонах Иоанн (Лудищев)*

© Сретенская духовная семинария, составление, 2018-2019

© Оформление: Сретенская духовная семинария, 2019

© Текст: авторы статей, 2018–2019

Подготовлен по решениям Ученого Совета СДС 2018–2019 гг.

ISBN 978-5-00171-205-3

# СОДЕРЖАНИЕ

## 1. БОГОСЛОВИЕ. БИБЛЕИСТИКА. ПАТРОЛОГИЯ

*Блаженный Феодорит Кирский.*

Лечение эллинских недугов. Слово X. Об истинных и ложных оракулах /Перевод с греческого, комментарии и научная редакция доц. П.К. Доброцветова

7

*Доброцветов П.К., доц.*

Блаженный Феодорит Кирский и его слово X из трактата «Лечение эллинских недугов» – «Об истинных и ложных оракулах»

39

*Скобелев М.А., доц.*

Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота: основные положения и методология

47

## 2. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

*Скурат Николай, прот., доц., и.о. зав. каф. Богословских дисциплин, секретарь Ученого Совета СДС.*

Кадровая политика московских святителей и архипастырей XIX – начала XX веков в отношении приходских клириков по материалам рукописи воспоминаний протоиерея С.С. Модестова

75

## 3. СЛОВЕСНОСТЬ

*Белов А.М., проф.*

О так называемых «кратких» дифтонгах в латинском и древнегреческом языках

123

*Малинаускене Н.К., доц.*

Многозначная приставка *пара-* в составе церковных терминов

130

*Малинаускене Н.К., доц.*  
Из истории гимнографических терминов  
145

*Гвоздецкая Н.Ю., проф.*  
«Жизнеописание короля Освальда» Эльфрика Грамматика как образец  
христианской литературы Древней Англии  
174

*Эльфрик Грамматик.*  
Жизнеописание короля Освальда / Перевод с древнеанглийского,  
комментарии и научная редакция проф. Н.Ю. Гвоздецкой  
200

*Дубровин Онисим, диакон*  
«Сага о епископе Торлаке» как образец ранней христианской  
литературы в Исландии  
207

Старшая Сага о епископе Торлаке / Перевод с древнеисландского  
220

*Ужанков А.Н., проф.*  
Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»  
236

*Ужанков А.Н., проф.*  
Литературная деятельность игумена Киевского Выдубицкого  
монастыря Моисея (К вопросу об авторе «Слова о полку Игореве»)  
313

*Маршева Л.И., проф., и.о. зав. каф.*  
*Древних и новых языков.*  
Перевод и редактирование церковнославянских оборотов с двойными  
падежами как методическая проблема  
349

Правила публикации и требования к оформлению – 375



**БОГОСЛОВИЕ**

**ПАТРОЛОГИЯ**





***Блаженный Феодорит Кирский***  
**(393 – 466).**

**Лечение эллинских недугов.**

**Слово X. Об истинных и ложных оракулах<sup>1</sup>**

**[Р. 360]**

1. Те, кто вожделеют установить тиранию, похищая никогда и никоим образом не подобавшую им власть, но окружив себя знаками царской власти — багрянницей, короной, тронном, колесницей, охраной, тем не менее [истинному] царскому нраву подражать не будут. Ибо они желают именоваться не кроткими отцами, но суровыми хозяевами, не человеколюбивыми попечителями, но всежестокими властителями. 2. И часто законные цари таковых свергают, жалея жертв их беззакония, а часто и воины, и народ лишают таковых власти, не вынося наглости с их стороны. Так поступали и такое претерпели всезлюбные<sup>2</sup> демоны. Ибо оставили они свой чин (ср. Иуд. б), который им был дан в удел, и любвеобильнейшее господство Сотворившего их отвергнув, похитили себе тираническую власть<sup>3</sup>, присвоили себе божественное имя,

---

<sup>1</sup> Перевод с греческого, комментарии и научная редакция доц. П.К. Доброцветова

<sup>2</sup> Разнотение — «беззаконные».

<sup>3</sup> Известное в древности противопоставление двух идеальных типов власти: законной — царской и тиранической, узурпаторской. Тиранически захватывает власть в государстве и силой и жестокостью, хотя и с популистскими мерами для обретения народной поддержки, стремится удержать ее. Законный правитель — представитель аристократии, получает власть как правило по наследству, в соответствии с установленными законами и правит как

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

сами себя назвав богами и убедив несмысленных людей приносить им божеское почитание. И затем стремясь удержать господство они стали внушать мнение, что обладают знанием будущего и могут предсказывать, и тем самым легковнушаемых людей еще сильнее стали обманывать. 3. По этой причине по всей земле устроили мастерские обмана и выдумали гадательное колдовское искусство — предсказание на муке<sup>1</sup>, чревовещание<sup>2</sup>, гадание на внутренностях мертвых<sup>3</sup> и [Р. 361] Кастальский источник<sup>4</sup>, и Колофонский ручей<sup>5</sup>, и священный дуб, и медный сосуд в Додоне<sup>6</sup>, и Кирский треножник, и котел Теспротии, и оракул Аммона

---

добрый отец над своими подчиненными. Тиранию описал Аристотель в сочинениях «Афинская полития» и «Политика».

<sup>1</sup> См. Эномай у Евсевия Кесарийского в «Евангельском приуготовлении» (V, 55).

<sup>2</sup> Ср.: *Софокл.* Фр. 59.

<sup>3</sup> Ср.: *Евсевий Кесарийский.* Евангельское приуготовление II, 3, 1 – 4.

<sup>4</sup> Кастальский источник и Кирский треножник означают гадалище в Дельфах (SC. 75. P. 361).

<sup>5</sup> Кларос возле Колофона в Лидии было знаменитым местом оракула Аполлона (SC. 75. P. 361).

<sup>6</sup> Додона — древнегреческий город в Эпире, где находилось святилище и оракул Зевса. Страбон сообщает: «Поговорка “додонский медный сосуд” произошла так: в святилище стоял медный сосуд с держащей медный бич человеческой фигурой, под ним — посвященный дар керкирян. Бич этот был тройной, в виде цепочки с косточками, свисавшими вниз; косточки эти, колеблемые ветром, все время ударялись о сосуд и производили столь протяжные звуки, что измерявший время от начала звука до его конца мог сосчитать до четырехсот. Отсюда-то и пошла поговорка “бич керкирян”» (*Страбон.* География VII, 329). Возможно, что гадания, которыми славилось это языческое святилище, совершались не только по шелесту дуба и журчанию воды, как об этом сообщается у Страбона, но также и по звуку меди. Священный дуб, и медный сосуд и котел Теспротии — в Додоне (SC. 75. P. 361).



в Ливии<sup>1</sup>, и [оракул] Зевса в Додоне, и [Аполлона] у Вранхидов<sup>2</sup>, и в Делосе и в Дельфах, и в Колофоне — [Аполлона] Кларийского, Пифийского, Делосского, Дедимского, а в Ливадии — Трофонийский<sup>3</sup>, в Оропе — Амфиарайский<sup>4</sup>, у тирренцев и халдеев — мрачнейшие пещеры для гадания на мертвых, и где-то Амфилоха<sup>5</sup>, в другом месте — Главка<sup>6</sup>, а где-то Мопса<sup>7</sup> и других злосчастных людей<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Аммон — египетский бог.

<sup>2</sup> Языческая жреческая династия, которая владела большим храмом Аполлона с известным оракулом в Малой Азии — в Карию, южнее Милета (SC. 75. P. 361).

<sup>3</sup> Трофоний — герой в Ливадии, в Беотии, архитектор храма Зевса в Дельфах. В Ливадии стоял храм Трофония с оракулом (см.: *Геродот*. История I 46, VIII 134; *Страбон*. География IX 2, 38).

<sup>4</sup> Амфиарай — мифический царь Аргоса из династии Меламподов. Приобрел прорицательский дар. Погиб в походе на Фивы, но Зевс, метнув молнию, даровал ему бессмертие. Храм Амфиарая с оракулом сновидений был построен возле г. Оропос (46 км от Афин). Причислен к богам и царствует в Аиде над мертвыми.

<sup>5</sup> В древнегреческой мифологии сын Амфиарая и Эрифилы и обладал прорицательским даром.

<sup>6</sup> Главк — мифологический рыбак из Анфедона, съевший чудесную траву и ставший от этого богом. Обладал прорицательским даром. О нем см.: *Вергилий*. Георгики I, 436 — 437; Энеида VI, 36 (SC. 75. P. 361).

<sup>7</sup> Мопс — персонаж древнегреческой мифологии. Родился в Кофлоне в Малой Азии. Обладал прорицательским даром. Вступил в поединок с Амфилохом, оспаривая царскую власть, и они убили друг друга.

<sup>8</sup> См. упоминания о местах языческих гаданий у свт. Афанасия: *Свт. Афанасий Великий*. Слово против язычников, 10 и комментарии к данному трактату свт. Афанасия в издании: *Свт. Афанасий Великий*. Творения. Т. 1. (ПСТСО. Т. 8.). Творения апологетические, догматико-полемические, историко-полемические. М., 2015. Вступ. статья А. И. Сидорова, П. К. Доброцветова. С. 53 — 102.

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

4. А о том, что эти оракулы имеют источником всезлых бесов, похитивших себе право именоваться богом, хорошо доказывается нынешним наступившим молчанием этих [оракулов]. Ибо после явления Спасителя нашего убежали эти [бесы], предлагавшие обман людям, не вынося блистания Божественного света<sup>1</sup>. 5. Свидетельствует ясным образом и Плутарх Херонейский<sup>2</sup> — не еврей, но эллин родом и по языку, и кроме того приверженец эллинских мнений и досконально знающий заблуждение оракулов. Ибо Дельфы, Левадия и Оропос не далеко от Херонеи [Р. 362], но расположены по соседству и рядом. Сей много чего другого написал, ибо был муж многоученый и многоопытный, но написал также в частности и о гаданиях такое сочинение, которое озаглавил: «Об упадке оракулов», в котором среди многого прочего и следующее пишет: 6. «Известно, что боги не заботятся об оракулах, так как боги не должны иметь касательства к земным делам, но что это обязаны делать демоны, их помощники, кажется мне не таким уж плохим предположением, но выгребать целыми пригоршнями из стихов Эмпедокла разные пороки, безрассудные деяния и заблуждения<sup>3</sup>, взваливать их все на демонов и допускать, что их конечная судьба — смерть, как и у людей, я считаю слишком дерзким, даже варварским»<sup>4</sup>.

7. Это не наш пророк или апостол сказал, ни другой кто-то им поверивший и усердно следующий их учению,

---

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. Слово о Вочеловечении Слова, 46.

<sup>2</sup> Плутарх Херонейский — древнегреческий писатель и философ живший в Римской империи (46 – 127), общественный деятель.

<sup>3</sup> Речь идет об ошибках неведения богинь Коры и Персефоны, дочери Деметры, легших в основу Элевсинских мистерий.

<sup>4</sup> *Плутарх Херонейский*. Об упадке оракулов, 16.

но муж, искушенный во всякой образованности, последователь древнего заблуждения философов, и этот говорил, что авторами предсказаний следует считать не богов, но демонов и затем служителей их храмов, одержимых ими и приведенных ими в исступление, чтобы затем предсказывать за плату, не предсказывая ничего истинного, но о том, к чему подвиглись они, надышавшись жертвенного дыма и испарений, прорицая к тому же много ужасного и жестокого, и не только безумие и заблуждение, но и смерть людям похожим образом, [Р. 363], впрочем, даже и то, что они изрекали — говорили не от Божественного вдохновения, но похищая из Эмпедокловых стихотворений<sup>1</sup>. 8. И последующее заключает в себе ту же мысль: «Относительно обрядов мистерий в которых можно уловить самые ясные отблески и признаки истины о демонах, то “пусть мои губы будут благочестиво замкнуты”, как сказал Геродот<sup>2</sup>; что же касается праздников и жертвоприношений, которые можно уподобить траурным и запретным дням, во время которых поедают сырое мясо, и терзают его, постятся, бьют себя в грудь, изрыгают в храмах непристойности и вообще имеет место бешенство и крики возбужденной толпы с завыванием и мотанием головами<sup>3</sup>, то я должен

---

<sup>1</sup> Эмпедокл (490 – 430) — древнегреческий философ, врач и государственный деятель. Автор философских поэм «О природе» и «Очищения».

<sup>2</sup> Геродот. История II, 171.

<sup>3</sup> По словам французских издателей, здесь блж. Феодорит упоминает о религиозных церемониях, посвященных т.н. хтоническим (т.е. связанным с землей) божествам, начиная с Гомера. (SC. 75. P. 362). Хтонические божества — древнее поколение богов, будучи вытеснены следующим поколением богов — т.н. Олимпийскими богами во главе с Зевсом, находились в оппозиции им.

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

сказать, что все эти действия совершаются не для почитания какого-то бога, но являются обрядами, установленными для изгнания злых духов, ради утешения за отменение человеческих жертвоприношений»<sup>1</sup>.

9. Итак, в вышеприведенном фрагменте он сказал о том, что эти гадания не от богов, но от демонов, а затем их же и злыми назвал, в качестве ясных доказательств указывая на то, что они творят. Ибо кому приличествуют растерзание и пожирание сырого мяса, сквернословие, позорные действия, и безумие иступленных, и мотающих головами [Р. 364] кроме как всезлобным демонам, досаждающим человеческому роду? Ибо сначала эти губители наслаждались человеческими жертвоприношениями трижды несчастных людей, а затем, когда увидели, что люди гнушаются таких человекоубийств, столь любимых для этих [бесов] и эти мерзости прекратились, тогда они выдумали самобичевание, поедание сырого мяса и прочие «обряды». 10. И он прибавляет к тому, что только что сказал следующее: «Когда Аммоний кончил говорить, я вступил в беседу: “Не хотел бы ты скорее, Клеомброт, рассказать нам о самом оракуле, ведь в прежние времена слава его пророчеств была столь велика, ныне же — словно угасла?” Но так как Клеомброт ничего не отвечал и потупил очи долу, то вступил Деметрий: “Нет, по-моему, никакой надобности что-то выяснять и расследовать вопрос о тамошних делах, коль пришли в упадок все оракулы у нас самих, как мы это видим, или скорее полностью прекратились, кроме одного или двух”»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Плутарх Херонейский. Об упадке оракулов, 14.

<sup>2</sup> Плутарх Херонейский. Там же, 5.

11. И это после явления Бога и Спасителя нашего написал Плутарх. И само время указывает причину прекращения оракулов. Вот и Порфирий в сочинении «Философия из оракулов»<sup>1</sup> то же самое говорил: «Однако точные знания о движении [мира] и проистекающих из него событиях недоступны людям, но и не только им, а и некоторым из демонов, отчего они и говорят во многом ложно, когда их вопрошают по многим вопросам»<sup>2</sup>.

12. Итак, о мужи, поскольку вы не верите нам, когда мы говорим о ваших прорицаниях, то для нас враждебнейшему, а для вас наилюбезнейшему [Р. 365] и поверьте. Ибо он нам непримиримый противник, ведши явную битву против благочестия<sup>3</sup>. И он изрек, что призываемые заведующие гаданиями демоны лгут! 13. А о том, что он их и богами называет и скорее им астрологию, нежели Божественное предведение приписывает, видно из того же произведения: «То, что говорят боги — если только говорят, ведая предопределение судьбой — объявляют по движению звезд, и это показали почти все нелживые боги»<sup>4</sup>.

14. Но о тех, кого он здесь назвал богами, опять-таки говорит, что они не боги в этом же, а не в другом сочинении. Ибо после того, как он изложил оракул Аполлона, который учит, как приносить жертвы земным, а как — подземным богам, и как — морским, как — небесным и воздушным, он отвергает [этот оракул] как нехороший. 15. Потому что не следует думать о богах, что

---

<sup>1</sup> Порфирий (233–306) — римский философ, ученик Плотина, убежденный язычник, противник христианства.

<sup>2</sup> *Порфирий*. О философии из оракулов, 19.

<sup>3</sup> Порфирий написал сочинение «Против христиан», дошедшее во фрагментах.

<sup>4</sup> *Порфирий*. О философии из оракулов, 18.

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

они радуются жертвам живых существ, приносимым им, ибо заклятие в жертву живых существ есть дело самое несправедливое, безнравственное, мерзкое и вредное и поэтому и богам не угодное. Затем он приводит Теофраста<sup>1</sup>, говорящего, что принесение в жертву живых существ подходит не богам, но демонам. Он осмеивает также и древние человеческие жертвоприношения и приводит многие факты, рассказанные многими<sup>2</sup>. 16. И затем, научая, что повелевали такое совершать злые демоны, продолжил: «Поэтому рассудительный и воздержный муж не станет совершать таких жертв, посредством которых он станет притягивать этих [демонов] к себе [Р. 366]. Но, напротив, постарается очистить душу всячески, ибо на чистые души [демоны] не нападают»<sup>3</sup>.

17. Однако Пифийский [Аполлон] противоположное Порфирию узаконивает, ибо повелевает просящему оракула заплатить некий выкуп злему демону: возлияния, огонь, черную кровь и темное вино. И после того, как тот все это принес, он его научил и молитве, которую нужно читать, совершая жертву:

«демон злых душ, увенчанный диадемой,

Находится ниже воздушных мест и выше подземных»<sup>4</sup>.

Вот что Порфирий в том же самом сочинении привел, обличая того, что тот не есть бог, но свои собственные подтверждая слова, что те, которые радуются жертвам, не есть боги. 18. Но, чтобы кто-то не подумал,

---

<sup>1</sup> Теофраст (370 – 288 до Р.Х.) — древнегреческий философ и ученый. Ученик Платона и Аристотеля. Стал главой аристотелевской школы — Лицея.

<sup>2</sup> *Порфирий*. О воздержании от одушевленных. II, 34–36.

<sup>3</sup> *Порфирий*. Там же. II, 43.

<sup>4</sup> *Порфирий*. О философии из оракулов, 15.

что он ложно это сочинил, он предварил свое сочинение клятвой, ибо говорит: «Я сам призываю богов в свидетели, что ничего не прибавил и ничего не пропустил из мыслей, прореченных оракулами, разве только поправил ошибки в словах, или переменял для ясности, или дополнил недостающую меру стиха»<sup>1</sup>. И тем самым он к тому же Пифийца и в невежестве обвиняет. Ибо не только ошибки в словах он исправил или прояснил двусмысленности, но хромоту стихов исцелил, которые Пифийский [Аполлон] изрек через уста своих служителей.

19. И Диогениан<sup>2</sup> обличал ложность прорицавших богов, ибо так говорит: «О том, что большинство так называемых гадателей ошибается [Р. 367] вся человеческая жизнь является подтверждением, и сами те, кто занимается искусством гадания»<sup>3</sup>. 20. И немного ниже: «А теперь я к вышесказанному добавлю только то, что если и сбываются иногда у так называемых гадателей их предсказания, то это дело не их “науки”, но случайной причины, ибо не то, чтобы они никогда не попадают в цель, но не всегда и не по большей части и не от знания, когда кто-нибудь и когда-нибудь попадает, мы по обыкновению называем делом случая, те кто понимает четкие понятия, стоящие за каждым именем».

21. А о том, что люди принуждают прорицательных богов давать оракулы, как говорит Порфирий, то, что они предсказывают, легко узнать желающему из его сочинения под названием «О философии из оракулов»,

---

<sup>1</sup> Порфирий. О философии из оракулов, 1.

<sup>2</sup> Диогениан — древнегреческий лексикограф, греческий грамматик, географ.

<sup>3</sup> Диогениан. Фр. 4.

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

ибо он их приписывает гласам богов. 22. Вот что Геката, например, отвечает на его призыв так:

«Пришла, услышав твой красноречивый призыв,  
Который изыскала природа смертных по советам  
богов»<sup>1</sup>.

И в другом месте, обвиняя призвавшего ее:

«по какой нужде, говорит,  
ты меня воззвал таким образом, принуждающим  
даже богов, меня — богиню Гекату?»<sup>2</sup>

[Р. 368].

Вот и Аполлон восклицает:

«Слушай невольную речь, раз меня ты  
принуждением связал»<sup>3</sup>.

И опять-таки:

«А теперь отпустите Владыку:

Смертный больше не может вмещать божества»<sup>4</sup>.

23. Тем самым Порфирий ясно доказал, что эти — похитившие божественное именование, и что человеческие измышления и привносимые необходимости сильнее их. Ибо совлекают их с высоты [небесной] и всюду опутывают, и они освободиться не в силах, пока их люди не отпустят. И огромное множество подобных ему обличающих примеров их бессилия можно найти у этого писателя.

24. А о том сколь великого позора полны их предсказания, читающий их смог бы легко понять. Как-то на афинян обрушился голод и Пифийский [Аполлон] предрек, что он прекратится не прежде, чем семь юных

---

<sup>1</sup> Порфирий. О философии из оракулов, 16.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.



афинских девушек и столько же юношей будут принесены в жертву Миносу<sup>1</sup>. 25. И неясность предсказаний многим принесла гибель. Ибо и Аристомах не принял во внимание [выражение] «прямой путь», да и про морской путь, и триеры оставил, но пошел походом по перешейку и лишился жизни<sup>2</sup>.

Известно, что прорицатель не стал бы прикрывать пророчество мраком неясности, если бы он знал будущее, но сей злохитростным образом придал прореченному двусмысленность [Р. 369], чтобы ложь легко не обнаружилась. 26. Таким же образом он и Крезу предсказал несчастья, ибо сказал:

«Крез Галис перейдя, великую власть погубит»<sup>3</sup>.

Но чью — не пояснил, — свою или, ли вражескую, чтобы в случае поражения или победы не стали бы обвинять прорицателя. И это Пифийский [Аполлон] сделал, приняв от него многоценные дары. И здесь видится одно из двух: что он или шарлатан, или неблагодарный, ибо либо притворялся знающим то, что на самом деле не знал, либо зная, совершил несправедливость в отношении тех, кто усердно послужили ему. 27. [Близкое тому произошло и при Юлиане, который шел в поход на ассирийцев: «Ныне, мы все — боги, устремились, чтобы у реки Фири получить

---

<sup>1</sup> Минос — легендарный критский царь. Приносимых в жертву юношей и девушек убивал в Лабринте Минотавр — получеловек — получудовище.

<sup>2</sup> *Эномай*. Фр. 2. Аристомах легендарный царь Дориды, правивший в XII веке до Р. Х. Погиб в походе доридцев против жителей Пелопоннеса.

<sup>3</sup> *Эномай*. Фр. 26.

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

победные трофеи. Я их возглавлю — стремительный на войне Арес»<sup>1</sup>.

28. Схожее опять-таки с афинянами произошло. Ибо когда Ксеркс бесчисленным войском пошел войной на них, представители афинян поспешили к [Пифийскому Аполлону], а он так начал свои оракулы:

«О, несчастные, что вы сидите?»<sup>2</sup>

И тем самым ясно обнаружил свое незнание. 29. Ибо, если [Р. 370] ясно предведал бы победу, то не несчастными бы их назвал, но трижды блаженными, ибо двести триер одержали победу над тысячью<sup>3</sup>, а триста мужей победили три миллиона<sup>4</sup>. Итак, они — победители и весьма прославлены, а не несчастные и не трижды жалкие, но воздвигшие триумф вечной славы.

30. Более того — [Аполлон] посоветовал им спастись бегством, разоблачив немощь покровительницы города, ибо говорит:

«Не может Паллада<sup>5</sup> умиловить Зевса Олимпийского,  
Несмотря на многочисленные мольбы».

---

<sup>1</sup> Данный фрагмент, заимствованный из «Церковной истории» блж. Феодорита (III, 21), встречается лишь в отдельных рукописях, и потому исследователям кажется позднейшей вставкой (SC. 75. P. 369).

<sup>2</sup> *Эномай*. Фр. 6.

<sup>3</sup> Морское сражение при Саламине во время Греко-персидских войн произошло 28 сентября 480 г. Греки под командованием афинского стратега Фемистокла разгромили персидский флот.

<sup>4</sup> Так у блж. Феодорита и он явно преувеличивает и искажает смысл событий. Речь идет о сражении при Фермопилах, когда 300 спартанцев во главе с царем Леонидом оборонялись от огромного (200 000–250 000) персидского войска и погибли из-за предательства. Но последующие победы греков при Саламине и Платеях в 479 г. компенсировали это поражение.

<sup>5</sup> Еще одно имя богини Афины.

И это оказалось прямо противоположно тому, что последовало далее. Ибо, говоря, что Зевс не внял жалобным мольбам Афины, будто раскаявшись, вновь говорит:

«Стену деревянную даст Тритогеии<sup>1</sup> Зевс, протяженно гремящий».

31. И тем самым тем, кто питал надежды в сей острый момент, не указал сразу и ясно некоторого выхода из ситуации, но собственное незнание прикрыл двусмысленностью оракулов, боясь быть уличенным во лжи. 32. Подобен тому и конец этого оракула:

«О, божественный Саламин! Ты погубишь детей жен В период, когда Деметра сеет или, когда собирает»<sup>2</sup>.

Ибо не знал кто, как сам и объявил, будут погибшие — персы или афиняне. Поэтому и одних лишь жен упомянул, а о национальности их умолчал, а словами «В период, когда Деметра сеет или, когда собирает» показал совершенное незнание о времени победы. Но тут Фемистокл, благодаря своим разумению и мужеству [Р. 371] не позволил совершенно обнаружиться лживости этого оракула, ибо показал, что афиняне вовсе не несчастные, но счастливые. 33. Спартам же и книдосцам его оракулы предсказали: первым — поражение, вторым — рабство<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Тритогеия — одно из имен Афины, родившейся согласно мифам из головы Зевса возле озера Тритон в Ливии.

<sup>2</sup> Деметра — богиня земли и плодородия и потому «отвечала» в древнегреческой мифологии за посев и сбор урожая. Здесь речь идет, вероятнее всего, о пшенице.

<sup>3</sup> Речь идет о морском сражении при Книдосе в Малой Азии, где объединенный флот афинян и персов разгромил спартанский флот в 394 г.

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

А законодателя Ликурга с его жесточайшими и позорнейшими законами [оракул] почтил славой, ибо когда тот посетил Дельфы, то ему было сказано следующее:

«Ты пришел, о, Ликург, в мой богатый храм  
Любезный Зевсу и всем, кто обитает на Олимпе  
Колеблюсь назвать тебя богом или человеком,  
Но думаю, что скорее ты бог, о, Ликург!  
Ты пришел искать хорошего законодательства,  
Вот, я дам тебе его»<sup>1</sup>.

34. А что это за законы он установил, мы уже говорили в предыдущем рассуждении<sup>2</sup>. Ибо он узаконил изгнание чужеземцев, ненасытную педерастию, общность жен и извратил брачное законодательство. Но тот мудрейший и музыкальнейший прорицатель изрек, что сам дал эти законы и богом назвал узаконившего их и объявил, что не знает — богом того стоит называть или человеком. И восхотев дать более почетное, не дал ему наименование как богу, но «думаю», сказал, как будто сам был человеком. 35. Он же и восхваляет спартанских женщин, которые совокуплялись с кем хотели и говорит: [Р. 372].

«На всей земле лучшие Аргос Пеласгийский<sup>3</sup>  
Кони фракийские, женщины спартанские,  
Мужчины, же пьющие воду из прекрасной  
Арефусы»<sup>4</sup>

36. Сей же и Архилоха, позорнейшего поэта, назвал вечно славимым и бессмертным, и говорит его отцу:

---

<sup>1</sup> Эномай. Фр. 10.

<sup>2</sup> Блж. Феодорит Кирский. Лечение эллинских недугов, IX. О законах.

<sup>3</sup> Древний город в южной Фессалии (вероятно отличающийся от Аргоса на Пелопоннесе) (см.: Гомер. Илиада II, 681).

<sup>4</sup> Источник на о. Сицилия. См.: Эномай. Фр. 10.

«Бессмертным и вечно славимым твой отрок, о, Телесикл,

Будет среди людей»<sup>1</sup>.

37. И Гомеру говорит: «Блаженный и несчастный», одно по причине, приключившейся с ним слепоты, а другое — по причине поэзии, которую оценил, как во всем совершенную, из-за которой его Платон, умастив его миром словно ласточек, из придуманного им государства отослал прочь<sup>2</sup>. 38. Сей и кулачного бойца Клеоида повелел удостоить божественных почестей, говоря:

«Клеоида Астипалейского, последнего из героев,

Почтите жертвами, ибо он уже не в числе смертных»<sup>3</sup>.

А на сколько убийств тот дерзнул, уже нами было сказано выше<sup>4</sup>. [Р. 373].

39. И мэфимнийцам такой дал оракул:

«Но и для жителей Мэфимнии наиболее всего вожеленным будет

Чтобы они почитали кончик члена Диониса»<sup>5</sup>.

Вот ведь и не краснеет от стыда сей мудрейший из богов, которого поэты прозвали Фебом, как чистого и нескверного, изрекать в оракуле, чтобы почитать кончик члена Диониса! 40. И он же вместо того, чтобы защитить свой храм от пожара, сказал, что ему такой удел

---

<sup>1</sup> *Эномай*. Фр. 11. Французские издатели пишут о том, что стихи Архилоха были скорее язвительными, нежели непристойными и что блж. Феодорит в данном случае повторяет суждение Евсевия Кесарийского, на которого опирается (*Евсевий Кесарийский*. Евангельское приуготовление V, 33, 1 – 2).

<sup>2</sup> См.: *Платон*. Государство III, 398 а.

<sup>3</sup> *Эномай*. Фр. 12.

<sup>4</sup> *Блж. Феодорит Кирский*. Лечение эллинских недугов VIII, 27.

<sup>5</sup> *Эномай*. Фр. 13. Мемфиния – город на о. Лесбос.

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

Мойрами<sup>1</sup> был назначен и воспел жалобную песнь, оплакивая служившего. Я же конец ее приведу:

«Терпи в душе неизменяемые суждения Мойр,  
Ибо их одобрила вершина небесного Зевса,

Все что они спрядут на веретенах, чтобы было неколебимым,

Ибо судьба была в том, чтобы на долгое время прекраснейший храм

Был разрушен огнем с воздуха, прилетевшим от Зевса»<sup>2</sup>.

41. И бесчисленное множество другого смешного можно найти в его оракулах. И это собирали не только Порфирий в своем сочинении «О философии из оракулов, но и киник Эномай<sup>3</sup>, обличая ложность оракулов. [Р. 374]

42. Я упомянул Эномая, Порфирия, Плутарха, Диогениана и прочих — ради вас<sup>4</sup>, поскольку для вас достовернее свидетельства ваших же, а нам достаточно и свидетельства из самих дел, которые громогласнейшим, гласом обличают лживость оракулов. 43. Ибо прежде явления Спасителя нашего, когда некий мрак одержал вселенную, тогда словно некие разбойники и воры, губители людей, всезлые бесы, пользуясь [хитрыми] словесами, уловками и сетями всевозможными поймали

---

<sup>1</sup> Мойры — в древнегреческой мифологии три богини судьбы.

<sup>2</sup> *Порфирий*. О философии из оракулов, 19. Храм Аполлона в Дельфах был разрушен несколько раз: в 548 г. до Р. Х. от пожара, второй храм, построенный в 510 г. до Р.Х., был разрушен землетрясением в 373 г. до Р.Х. Был построен и третий храм. Император Юлиан Отступник много делал для восстановления здешнего культа, но оракул предрек ему провал. В 390 г. император Феодосий окончательно закрыл святилище в Дельфах.

<sup>3</sup> Эномай из Гадары — философ-киник II в. н.э., написавший труд «Против оракулов» или «Обличение обманщиков».

<sup>4</sup> Т.е. ради язычников, к которым обращается блж. Феодорит.

в качестве добычи человеческую природу, но когда взошел свет Истины, то они все сбежали и побросали свои логовища. 44. Вот почему они кричали Явившемуся: *что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда прежде времени мучить нас* (Мф. 8:29). А другие просили Его чтобы не посылал их в бездну (Лк. 8:31). В Филиппах же прорицательный дух Пифонца про апостолов вопиял: *сии человеки — рабы Бога Всевышнего, которые возвещают нам путь спасения* (Деян. 16:17).

45. Итак, видя, что спасительная проповедь повсюду распространилась, эти словно воины-дезертиры, сотворившие много ужасного и незаконного, затем, узнав о приближении императора, бежали, оставив пустыми свои засады. 46. А Всецарь всяческих разорил их укрепления, и больше уже не говорит Кастальский поток, ни Колофонский источник не прорицает, ни Феспротский котел не гадает, ни Кирский треножник не дает оракулов, ни Додонский медный таз не пустозвонит, [Р. 375] ни пресловутый дуб не прорицает, но умолк Додонский, умолк Колофонский и Делосский и Пифийский, и Кларийский, и Дидимский, и Ливадийский, и Трофонийский, Амфилох, Амфиарей, Аммон и вызывание мертвых у халдеев и тирренцев. 47. Замолчать им повелел Тот, Кто запрещает бездне, по словам пророка, и иссушивший ее, Который говорит бездне: «Опустошись и реки твои иссушу» (ср. Пс. 105:9; Ис. 44:27). И Дафнийского Аполлона, который повелел перенести [от себя] нашего умершего, настигла молния с неба<sup>1</sup>. 48.

---

<sup>1</sup> См. об этой истории с Дафнийским оракулом в Антиохии: *Блж. Феодорит Кирский*. Церковная история III, 10 – 11: «Намереваясь вступить в войну с персами, Юлиан разослал более доверенных своих слуг ко всем бывшим в Римской империи прорицалищам, а сам об открытии будущего просил дафнийского оракула. Оракул отвечал, что

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

Мученик за Распятого не позволил ему проричать и далее продолжать, как обычно, уводить людей от Распятого, но как великий Павел запретил духу Пифонца (Деян. 16:17)<sup>1</sup>, так и прах Его мученика обуздал ложь сего проричателя.

49. Итак, каковы оракулы ваших богов вы сами узнали у своих философов, а каковые прорекает Бог всяческих, и сколь они жизненно важны и полезны и исполнены сияния истины, следует желающему точно

---

проричать препятствует ему соседство мертвецов, что тела их сперва надобно перенести в другое место; тогда-то уже предскажет он: “не могу прорекать, пока не будет очищена моя роща”. А в это время лежали там останки победоносного мученика Вавилы и вместе с ним подвизавшихся отроков: явно, что благодатная его сила возбраняла лжепроричателю давать обыкновенно-лживые предречения. Так понял это и Юлиан. Во времена прежнего своего благочестия он знал могущество мучеников и потому не вынес оттуда никакого мертвого тела, а приказал исповедникам Христа перенести только останки победоносных мучеников. Согласно с этим повелением, верные радостно собрались в рощу и, возложив гроб на колесницу, всенародно сопровождали его и, воспевая песнь Давидову, каждый стих псалма заключали словами: *да постыдятся вси кланяющиеся истуканым* (Пс 96:7), ибо перенесение мученика почитали свидетельством победы его над диаволом.... Между тем лжепроричатель демон еще больше увеличил славу мученика и обнаружил собственную лживость, потому что спадшая с неба молния сожгла все капище и самую статую Аполлона, деревянную и только позолоченную снаружи, обратила в мельчайший прах. Узнав об этом пожаре ночью, Юлиан, по матери дядя Юлиана царя, префект Востока, со всею скоростью поехал в Дафну, чтобы подать помощь чтимому ими божеству, и, нашедши так называемого бога уже превратившимся в прах, подверг пытке прислужников храма в том предположении, что пожар произведен каким-нибудь христианином, однако ж, и под пытками они не решились сделать ложного показания и говорили, что пламя сперва показалось не внизу, а вверху. То же подтверждали и собравшиеся из соседних деревень поселяне, свидетельствуя, что они сами видели, как молния спала с неба».

<sup>1</sup> Пифонец — оракул Аполлона в Дельфах.



узнать из чтения Божественных Речений. Я же, со своей стороны, упомяну некоторые немногие пророчения, чтобы затем показать из параллельного сравнения разницу [с теми].

В числе первых упомяну те, которые предрекли разрушение идолов. 50. Услышьте Исаию пророка, говорящего так: *В последние дни будет явлена гора Господня [Р. 376] и дом Божий, на верху гор и возвысится над холмами, и придут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: приидите, и взойдем на гору Господню и в дом Бога Иаковлева, и возвестит нам путь Свой, и пойдём по нему. Ибо от Сиона выйдет закон и слово Господне из Иерусалима. И будет Он судить среди народов, и обличит многих людей, и перекуют мечи свои на плуги и копья свои на серпы, и не поднимет народ на народ меча и не будут уже учиться воевать* (Ис. 2:2–4).

51. Итак, вы услышали, что предсказал пророк, а теперь скажите по правде — что тут темным для вас или двусмысленным кажется? Но я знаю, что не скажете, потому что вы убедитесь самим ходом дел, ибо вы видите ясно исполнение пророченного. 52. Разве вы не видите высоту Церкви, и всех склонившихся и честь ей воздающих, и большинство — добровольно это делающих, а также что есть и противоречащие и вопреки желанию покорившиеся? Разве не видите вершины гор, освободившиеся от вашей мерзости и украсившиеся обителями подвижников, и всех отовсюду стекающихся, и о Явившемся в Сионе Слове богословствующих, и Произрастившего от Сиона Закон — приветствующих, и прекратившиеся войны, а вместо военных оружий, пользующихся земледельческими орудиями?<sup>1</sup> 53. Или

---

<sup>1</sup> Ср: *Свт. Афанасий Великий*. Слово против язычников, 51 – 52.

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

разве вы не знаете, что когда пророк это предрекал, то в Иерусалиме царствовал один, в Самарии — другой, у идумеян — третий, у моавитян — четвертый, и опять-таки — иной у аммонитян? А арабы, мадианитяне, амаликитяне — под другими управлениями находились. И Газа, и Аскалон, и Азот, и также и Сидон, и Тир [Р. 377] — и Дамаск — иными правителями управлялись, но и не только в городах, и в весях [свои] цари царствовали. 54. Но в тот момент, когда Спаситель родился по плоти, Цезарь Август господствовал уже над всеми и, уничтожив [племенные] государства и отдельные царства, всех подчинил Римскому управлению. Предвидя это, пророк предрек это и немного спустя воспел уничтожение идолов: 55. *И все рукотворенное скроют, Внесши в пещеры и в раселины камней, и в пропасти земныя, от страха Господня и от славы крепости Его, когда Он возстанет сокрушит землю. Ибо в тот день выбросит человек мерзости свои золотые и серебряныя, которые сделаны для поклонения суетным (предметам) и летучим мышам, Чтобы войти в пропасти твердого камня и в раселины скал от страха Господня и от славы крепости Его, когда Он возстанет сокрушит землю* (Ис. 2:18–21).

56. Истолкование этого пророчества не нам следовало бы давать, но вам — удивиться истинности этого оракула и признать то, что часто у вас происходило. 57. Но вы, о мужи, не стыдитесь этого, ибо стыдиться следовало бы не признания во грехах, но совершения их на деле. Если же вы не хотите говорить, но знают все равно все очевидцами бывшие часто скрывааемых в землю богов и как наученные благочестием открывали их там и выставляли на обозрение. 58. Ибо порабощенные нечестию их закапывали, думая, что тем самым помогут богам [Р. 378], но некоторые из них указали ищущим

место [сокрытия], и [христиане] раскопали их, нашли и выставили на площадях, чтобы так называемые боги становились объектом посмеяния со стороны женщин и ребятишек. Ибо это были статуи пресмыкающихся, то четвероногих, и даже изображениям летучих мышей и мух поклонялись. И сами они убивали этих живых существ — я имею в виду змей, скорпионов, мух и летучих мышей, и в то же самое время обоготворяли их изображения.

Но этому мы уже много такого внимания уделили, а теперь нам следует узнать истину других оракулов. Ибо у того же пророка есть и такие слова: *Так говорит Господь Бог Израилев. В тот день человек будет уповать на Творца своего, и очи его будут устремлены к Святому Израилеву. И не будет надеяться на капища и на дела рук своих, что сделали персты их, и не будут смотреть на дубравы и мерзости их* (Ис. 17:6–8). 60. Это пророк изрек за более чем тысячелетие до царствования Константина, при котором были разрушены бесовские капища. Но сей богоносный муж издалека видел, как будто присутствуя, и изрек о том, что произойдет спустя столь длительное время, [Р. 379] Додонский же и Пифийский [прорицатели Аполлона] не смогли предсказать и того, что будет через три месяца и что должно было совершиться, но произносили оракулы, склонявшиеся и в ту, и в другую стороны. 61. Услышьте же и следующее: *Обратитесь, замышляющие совет глубокий и незаконный, сыны Израилевы: ибо в тот день отвергнут человеки серебряные свои и золотые [изображения], которые сотворили руки их* (Ис. 41:6–7). И опять-таки: *Я Бог первый, и в будущем Я также есмь. Увидели народы и убоялись, концы земли изумились, приблизились и пришли. Каждый решает ближнему помочь, и брату, и скажет: Прекрасно работает мастер по дереву и кузнец бьющий*

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

*молотом и чеканящий. Тогда говоря о спайке скажет: 'хороша'; и укрепляет гвоздями, чтобы было твердо и не подвинулось (Ис. 41:4–7). 62. Ибо не прибитое гвоздями оно не может стоять, как и шествовать, само не несомое другими. И еще: *Иаков, Отрок Мой, за Которого Я заступлюсь, Израиль, избранный Мой, к которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать Его снаружи; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит; будет производить суд по истине; воссияет и не потухнет, доколе на земле не утвердит суда, и на имя Его будут уповать народы. Так говорит Господь Бог Израилев, сотворивший небо и распростерший его, утвердивший землю и то что на ней, и дающий дыхание людям, которые на ней, и дух ходящим на ней. Я, Господь, призвал Тебя в правду, и буду держать Тебя за руку и укреплю Тебя [Р. 380], и поставлю Тебя в завет для рода, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме — из темницы. Я Господь Бог, это — Мое имя. И не дам славы Моей иному ни добродетелей Моих истуканам (Ис. 42:1–8).**

63. Это Бог всяческих Владыке Христу как к человеку говорит, по видимому естеству назвав его Иаковом и Израилем, ибо Он воссиял по плоти от этого рода, и ясно показал Его кротость и долготерпение, когда иудеи против Него беззаконствовали. [Бог] говорит, что дал Его в Завет роду, ибо патриархам и самим иудеям Он обещал через Него спасение. 64. Говорит, что Он воссияет и в свет для язычников, так что у слепых откроются очи, у узников разорвутся оковы и тех, которые сидят во мраке неведения словно в темнице — Он освободит от тьмы.

Слепыми и скованными и во мраке сидящими он назвал тех, которые были окружены мраком неведения и были скованы цепями греха. 65. А о том, что он так назвал поработанных заблуждению суеверия свидетельствует следующее: *Ибо Я, говорит, Господь Бог, это — Мое имя. И не дам славы Моей иному, ни добродетелей Моих истуканам* (Ис. 42:1–8).

Тем самым Он и явился Сам и наименование [божественное] у них отнял, в которое они, похитив его, облекли себя. И немного ниже опять-таки говорит о том же самом: *Господь Бог Сил изыдет и сокрушит битву, воздвигнет рвение и возопиет на врагов Своих с силой.* Затем научает почему Он это не прежде сделал и говорит: *Я умолчал от века, но разве и всегда умолчу и потерплю? Я терпел [Р. 381] словно рождающая, но явлюсь и вместе истреблю и иссушу* (Ис. 42:13 – 14). 66. И затем, давая пощаду, Он призвал заблуждающихся и рассеял вводивших в заблуждение. И то — проявление долготерпения, и это — человеколюбия, ибо долготерпя от начала Он не наказывал. 67. *Ибо изумлю и вместе и иссушу, опустошу горы и холмы, и превращу реки во острова, и луга изсушу.* Через это Он указал на капища идолов у них, которые Он, явившись, уничтожил и иссушил словно болото. *И направлю слепых на путь, которого они не видели, и по стезям, и сделаю так, что будут ходить по стезям, которых они не знали.* Ибо прежде заблудившиеся, они не ведали пути истины, но проводниками, поводьями и световодителями стали иметь апостолов, и потому оставили стези заблуждения, познав путь истины. 68. *Сотворю им тьму в свет и кривые дороги в прямые.* Ибо вместо прежнего мрака они теперь вкусили умного света, и оставив искривленные пути, шествуют по прямому. Затем и словно еще

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

блуждающих Он вразумляет: *устыдитесь стыдом, уповающие на изваяния, глаголющие отлитым [изображениям]: «вы боги наши»* (Ис. 42:14–17). И немного ниже: «Вот Я творю новое, которое ныне воссияет, и вы узнаете это, и сотворю в пустыне путь и в безводной [местности] реки... чтобы напоить род Мой избранный, народ Мой, который Я уготовал, чтобы они поведали о добродетелях Моих» (ср. Ис. 43:19–21). Родом же Своим Он назвал уверовавших, по отношению к которым Он назван первородным, по причине принятия Им плоти. [Р. 382]

69. А о том, что Он изрек это о языческих народах, свидетельствует следующее: «Послушайте Меня, острова, и внимлите, народы. Долгое время стойте, говорит Господь» (ср. Ис. 49:1). А о том, что из этого ничего не относится к иудеям, упоминание островов и народов свидетельствует. И опять-таки: «Послушайте Меня, народ Мой, послушайте, и цари, ко Мне прислушайтесь: ибо закон от Меня произойдет, и суд Мой во свет народам. Приближается скоро правда Моя, и изыйдет словно свет спасение Мое, и на мышцу Мою народы надеяться будут» (ср. Ис. 51:4–5).

70. Всем этим Он предрек спасение всем народам, и Евангельский закон, и Свет ведения, который он через священных апостолов принес всем народам. Мышцею же здесь Он назвал не часть тела, ибо Божественная природа проста и лишена сложности, но образно обозначил мощь. Ибо поскольку посредством рук и воины сражаются, и земледельцы трудятся и другие совершают свои ремесла, постольку очевидным образом Он обозначил под мышцей мощь, на которую полагаясь, мы воспеваем: *не убоюсь зла, ибо Ты со мною* (Пс. 22:4). 71. И вновь восклицает: «Вот, для свидетельства в народах Я дал Его, князя и повелителя

народам. Вот, народы, которые не ведали Тебя, призовут Тебя, и народы, которые не знали Тебя, к Тебе прибегнут ради Господа Бога Твоего, и святого Израиля, потому что он прославил Тебя» (ср. Ис. 55:4-5). Итак, видя [Р. 383] воцарившегося над вселенной Владыку Христа и все народы Его владычество охотно воспевающие, уразумейте сие пророчество и восхититесь истине. 72. Услышьте и последующее: «И убоятся, те, которые от запада, имени Господнего, и те, которые от востока солнца, имени Его славного» (ср. Ис. 59:19). И опять-таки: «Я явился не искавшим Меня, был обретен не ищущими Меня. Я сказал: «Вот Я есмь, Вот Я есмь, народам, не призывавшим имени Моего» (ср. Ис. 65:1). И всякое пророчество исполнено подобных речей.

73. Но, чтобы и других пророков нам показать, которые согласно с ним предсказывали, выслушайте Иеремию восклицающего: *В те дни назовут Иерусалим престолом Господним и соберутся к нему все народы во имя Господне, в Иерусалим, и не будут более ходить по желаниям сердца своего злого* (Иер. 3:17). 74. Заметьте, о мужи, согласие изречений, и увидите что все отовсюду люди в тот город стеклись и приняли [в свои сердца] то Господне спасительное Страдание и возгнушались идольским обольщением, а Распятому принесли свое почитание. 75. Тому же самому пророку принадлежит и следующее: *Так говорит Господь: остановитесь на путях, и посмотрите, и спросите о вечных путях Господа, и увидите, какой путь добрый, идите по нему и найдете освящение душам вашим. Но они сказали: [Р. 384] „не пойдём“. И поставил Я над вами сторожей (сказав): „слушайте звука трубы“. Но они сказали: „не послушаем“. Итак, слушайте народы и пасущие стада свои!* (Иер. 6:16-18). 76. Иудеям первым были принесены

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

пророками и апостолами спасительные проповеди, но поскольку те стали прекословить, то всем народам были дарованы богоданные дары. И Бог пророка называет «путями» древних пророков, а «путем добрым» Самого Господа и Спасителя. 77. Ибо так же как тропинки из деревень и полей ведут к царской дороге, так и все пророки желали указать всем пожелавшим уверовать Этот Самый Путь, и Сам Владыка в Священных Евангелиях восклицает: *Я есмь путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6). 78. Посему Он увещает иудеев прочесть предсказания пророков и исследовать предсказанное ими. Но поскольку они противоречили пророчествам, то Он берет апостольскую трубу. Поскольку же опять они сказали в ответ: *«Не слушаем»*, то вопиют к ним божественные мужи, как о том повествует Лука в Деяниях: *вам первым надлежало быть проповедану слову Божию, но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот, мы обращаемся к язычникам* (Деян.13:46). 79. И вновь пророк предрекает спасение язычников и восклицает к Богу всяческих: *Господи! Ты — сила моя и помощь моя и прибежище мое во дни бед! к Тебе придут народы от краев земли и скажут: [Р. 385] воистину, отцы наши приобрели лживых идолов, от коих и нет пользы. Ужели человек может сделать себе богов? да они и не боги* (Иер. 16:19 — 20). 80. Что может быть яснее этих речей? Ибо пророк написал сие предсказание словно присутствуя сейчас и видя перемену во вселенной, и слыша раскаяние язычников осмеивающих немощь идолов.

81. И пророк Амос, а лучше сказать — Сам Бог всяческих его языком предсказывает не только спасение народов, но и рассеяние иудеев, ибо так говорит: *вот Я повелю развеять по всем народам дом Израилев, как*



*провеивают веялом, и не упадет сокрушенное на землю (Ам. 9:9). 82. И немного ниже: В тот день возставлю скинию Давидову падающую и возстановлю упавшия (части) ея, и трещины в ней заделаю, и возстановлю ее, как во дни века, Чтобы взыскали Меня остальные люди и все народы, на коих наречено имя Мое, говорит Господь, творящий все сие (Ам. 9:11–12). 83. Если кто-нибудь пожелает узнать, что такое скиния, то пусть выслушает боговещанного Иоанна, говорящего: И Слово стало плотью, и обитало с нами [в нашей скинии], полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца (Ин. 1:14).*

84. Воскликает и Софония: *Явит Себя Господь на них и истребит всех богов земли, и будут Ему поклоняться, каждый с своего места, все острова народов (Соф. 2:11). [Р. 386] Ибо когда повелел иудеям собираться в Иерусалимский храм, то с необходимостью прибавил, что поскольку так называемые боги исчезли, то что каждый будет поклоняться истинному Богу не будучи вынужден спешить в тот город, принося богопочитание в домах, городах, селениях и полях. 85. И немного ниже он опять-таки говорит: Ибо тогда изменю у народов язык в родовой его, чтобы призывали все имя Господне и служили Ему под единым игом. От пределов рек Ефиопских принесут жертвы Мне (Соф. 3:9–10). Ибо несмотря на то, что один язык был у апостолов — галилейский, Он для всех народов уделил языки и всем даровал спасительное призвание. 86. И через Захарию Он также согласно с этим прорек: «Красуйся и веселись, дочь Сионова, ибо, вот, Я гряду и вселюсь у тебя, говорит Господь. И прибегут народы многие ко Господу в тот день и будут Ему народом и Я вселюсь у тебя, и уразумеешь, что Господь Вседержитель послал Меня к тебе» (ср. Зах.*

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

2:10–11). 87. В этих словах Единородный [Сын] показал, как собственное, так и Отчее Лицо. Однако о том, что Он был послан Он сказал о Себе не как о Боге, но приоткрыл как о человеке, ибо подобает Ему исполнить всякую подобавшую правду за людей и явить похвальное послушание. 88. И опять-таки: «Радуйся сильно, дочь Сионова, проповедуй, дочь Иерусалимова: се, Царь твой грядет тебе праведный и спасающий, Он кроток и сел на подъяремного и жеребца молодого. И истребит колесницы от Ефрема и кони от Иерусалима, и уничтожит военный лук, [Р. 387] и множество, и мир от народов: и будет властвовать от моря до моря и от рек до устьей земли» (ср. Зах. 9:9 – 10). 89. И после еще многого: «И будет Господь царем по всей земле: в тот день будет Господь един, и имя Его едино, обходя всю землю и пустыню» (Зах. 14:9 – 10).

Итак, о мужи, что из этого затемнено или нуждается в прояснении? Что из сказанного не имеет самой действительности в качестве громогласного свидетельства? 90. Услышьте также Бога всяческих, говорящего к Израилю через Малахию: *Нет Моего благоволения к вам, говорит Господь, и не приму жертвы от рук ваших. Ибо от востока солнца и до запада имя Мое славно среди народов, и на всяком месте благовоение приносится имени Моему и жертва чистая, поелику велико имя Мое среди народов, говорит Господь Вседержитель. А вы хулите его* (Мал. 1:10–12). 91. Сравните, друзья, слова с делами и увидите прекословие иудеев и исповедание язычников и по всей земле и морю приносимую духовную жертву Богу всяческих<sup>1</sup> и

---

<sup>1</sup> Здесь может речь идти как в общем смысле христианского духовного богопочитания, так и в частном смысле — Таинства Евхаристии.

восхвалите столь ясно все это так предвозвестившего [пророка].

92. Если же хотите, то и Даниила и Иезекииля и Иоиля и Михея и Осию и прочих пророков прочтите предречения. Ибо все они предсказали спасение [языческих] народов. А когда [Бог] заключал завет с патриархом Авраамом, то обещал дать через посредство семени его благословение народам: *благословлю тебя, [Р. 388] и возвеличу имя твое, и будешь благословен. И благословлю благословляющих тебя, и клянущих тебя прокляну, и благословятся в тебе все племена земные* (Быт. 12:2–3). 93. И такое обетование Он дал не единожды, но много раз, а после его кончины такое же обетование дал и Исааку, а после него опять-таки — Иакову. Ибо из семени тех, восприняв человеческую природу Единородный [Сын] вочеловечился, а вочеловечившись исполнил и Домостроительство, по всей вселенной разослал апостолов и повелел им учить *все народы во имя Отца и Сына и Святого Духа* (Мф. 28:19), чтобы народы уверовав, получили бы спасение, откуда ясно, что и Аврааму, а через него и тем, которым Он дал благословение и им ясным делая будущее и являя величие дарования и руководя спасительной надеждой души тех, кто внимает Божественным Писаниям.

94. И патриарх Иаков, благословляя Иуду, упомянул о благословении народов: «не оскудеет князь от Иуды и вождь от чресл его, пока не исполнится предназначенное ему, и он — чаяние народов» (ср. Быт. 49:10). И великий Моисей вопиял: «возвеселитесь, язычники, вместе с народом Его» (ср. Втор. 32:43).

95. А кто мог бы собрать с легкостью пророчества богодухновенного Давида? Так, во втором псалме он от лица Спасителя так говорит: *Господь сказал мне: “Ты —*

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

*Сын Мой, Я ныне родил Тебя. Проси у Меня, и дам Тебе народы в наследие Твое и концы земли во владение Твое (Пс. 2:7–8). [Р. 389] А в восьмом так говорит: Господи, Господь наш! Как чудно имя Твое по всей земле! Ибо величие Твое превознеслось выше небес. Из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу (Пс. 8:2–3). 96. И мы видим каждое из этого совершившимся. А в девятом [псалме] он так говорит Богу всяческих: Восстань, Господи! Да не преобладает человек, да судятся народы пред Тобою. Поставь, Господи, законодателя над ними, да знают народы, что они люди (Пс. 9:20–21). Ибо поскольку человеческий род отпал в крайнее неразумие, то он просит с необходимостью дать ему законодателя, чтобы и естество [свое] познал бы и от зверства избавился. 97. А в двадцать первом [псалме]: Будут вспомнаны и обратятся ко Господу все концы земли, и поклонятся пред Ним все племена народов. Ибо Господне царство, и Он обладает народами (Пс. 21:28–29). И последующее имеет тот же самый смысл, ибо предрекает возникновение нового народа из всех народов.*

98. Но, чтобы много мне не зачитывать, выслушайте что он говорит в сорок четвертом псалме: *Вместо отцов Твоих были сыновья Твои: Ты поставишь их князьями по всей земле (Пс. 44:17). И опять-таки в сорок пятом: Успокойтесь и познайте, что Я есмь Бог: буду превознесен в народах, буду превознесен на земле (Пс. 45:11). 99. А после этого он [Р. 390] предрекает спасение народов: Все народы, восплещайте руками, воскликните Богу гласом радости. Ибо Господь Вышний страшен, Царь великий на всей земле (Пс. 46:2–3). 100. Итак, и седьмой, и восьмой и девятый и проще сказать — все псалмы предсказывают изменение вселенной и предвозвещают призвание язычников и веру, а к этому*

еще также и предвечное бытие Бога и Спасителя нашего, рождение Его от Отца, и от Девы, чудеса, страдания, неверие иудеев, воскресение из мертвых, восшествие на небеса, ниспослание Духа и шествие апостолов по всей земле и морю<sup>1</sup>.

101. Но и все другие пророки о том же самом предсказывали. Я же собирать все эти предречения считаю излишним делом, ибо потребовалось бы много книг, чтобы и обо всех написать и о каждой подходящее сказать. Вам же достаточно и из других — о которых вы услышали — узнать истину. 102. Ибо они ясные, правдивые и словно некие очевидные изображения самой действительности. Ибо так же как кто-нибудь легче смог бы постичь искусство лучших из живописцев если бы сравнил картину с истиной и первообразом, так и вам следует словно некоторую картину, пророчество, преднаписанное Премудрейшим Живописцем, сравнить с самой уже исполнившейся на деле действительностью и постичь точность сходства. 103. Ибо в древности, прежде чем пророчества исполнились, была некоторая трудность в том, чтобы убедить людей верить им, что это истинные предречения, а когда мы видим, что древние и древнейшие предречения осуществились на деле [Р. 391] и те слова стали делами, то нам не следует уже утруждать себя в том, чтобы верить слышимому. Ибо сами глаза имеют свидетельства и излишним оказывается для нас Геродот, говорящий: «уши для человека являются менее достоверными чем глаза»<sup>2</sup>. Ибо глаза как раз и видят то, что слышат уши.

---

<sup>1</sup> Ср.: *Свт. Афанасий Великий*. К Марцеллину, об истолковании Псалмов.

<sup>2</sup> *Геродот*. История I, 8.

## ОБ ИСТИННЫХ И ЛОЖНЫХ ОРАКУЛАХ

104. Итак, поскольку вы слышали немногие пророчества и увидели свидетельство самой действительности, то сравните, о мужи, предречения пророков с вашими оракулами и воскликните вместе с апостолами: *Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами?* (2 Кор. 6:14–16). 105. Ибо храмы Божии — сонмы апостолов, а идолы глухи, которым поклоняются язычники и о которых Божественный Дух говорит: *Идолы язычников — серебро и золото — дела рук человеческих: Уста имеют, но не проговорят, глаза имеют, но не увидят; Уши имеют, но не услышат; ноздри имеют, но не обоняют; Руки имеют, но не осяжут; ноги имеют, но не пойдут; не издадут голоса гортанью своею. Подобны им да будут делающие их и все надеющиеся на них!* (Пс. 113:12–16). Вам же я желаю познать истину и не подпасть под пророческое проклятье. [Р. 392]

**Блаженный Феодорит Кирский и его слово Х  
из трактата «Лечение эллинских недугов» –  
«Об истинных и ложных оракулах»**

Впервые публикуется перевод на русский язык с греческого одного из двенадцати Слов, входящих в состав знаменитого и пока целиком не переведенного на русский язык апологетического сочинения блж. Феодорита Кирского (393 – 466) «Лечение эллинских недугов». В Слове Х. «Об истинных и ложных оракулах» автор подвергает критике античную языческую традицию оракулов (прорицаний), показывая ее ложный и демонический характер, и противопоставляя ей истинное пророчество ветхозаветных пророков, исполнившееся на Христе и Церкви.

*Ключевые слова:* Блаженный Феодорит Кирский, раннехристианская апология, античное язычество, оракулы, мистерии, Аполлон, ветхозаветные пророчества.

В статье впервые публикуется перевод одного из двенадцати Слов, входящих в состав знаменитого и пока не переведенного на русский язык апологетического сочинения блж. Феодорита Кирского «Лечение эллинских недугов».

Имя блаженного Феодорита Кирского (393 – 466) обращает наше внимание прежде всего к событиям христологических споров V – VII вв. Однако, сфера интересов и значимости блж. Феодорита как богослова и

церковного писателя была намного шире<sup>1</sup>. Если кратко обрисовать его жизнь, то можно сказать следующее. Родился будущий епископ Кирский около 393 года в знатной христианской семье в Антиохии и имя «Феодорит» («дарованный Богом») получил неслучайно. Он был вымолен у Бога своими родителями, долго не имевшими детей и обращавшимися за молитвенной помощью к известным святым подвижникам, жившим в окрестностях Антиохии<sup>2</sup>.

Уроки святости Феодорит получил у этих сирийских угодников Божиих, но, кроме того, учился он у них разным светским наукам<sup>3</sup>. Относительно же богословского образования, как замечает А.И. Сидоров, «не менее (если не более) вероятно предположение, что христианскую науку юный Феодорит освоил самостоятельно путем усердного чтения Священного Писания и творений святых отцов»<sup>4</sup>. В шестнадцать лет он стал чтецом в церкви, а затем возгоревшись желанием угождать Богу в иноческом образе, Феодорит поселился в монастыре Никерт недалеко от Апамеи.

---

<sup>1</sup> Биографическая часть предисловия к статье основывается на нашем предисловии к изданию: *Блж. Феодорит Кирский*. Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла / Вст. ст. и коммент. П.К. Доброцветова. М., 2013. С. 5–10.

<sup>2</sup> См.: Впоследствии блж. Феодорит, который общался со многими из них лично и весьма близко, собрал их жизнеописания и оформил в свой известный агиографический труд «История боголюбцев». См.: *Блж. Феодорит Кирский*. История боголюбцев / Пер., коммент. и вст. ст. А.И. Сидорова. М., 2012.

<sup>3</sup> *Глубоковский Н.Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и лит. деятельность: Церк.-ист. исслед. Н. Глубоковского. В 2 т. Т. 1. М.: скл. изд. в Конторе Университетск. тип., 1890. С. 8–9.

<sup>4</sup> *Сидоров А.И.* Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. С. 585.



Блаженный Феодорит и его слово «Об истинных и ложных оракулах»

В 423 году в возрасте около тридцати лет, уступив настояниям церковного руководства, Феодорит принял архиерейский сан и стал епископом небольшого города Кир, находившегося к востоку от Антиохии. Стоит отметить, что несмотря на незначительность города, в нем самом и в его епархии было около 800 приходов<sup>1</sup>. Здесь блж. Феодорит отдал все свои силы на служение местной церкви и городу в целом, став не только руководителем паствы в вопросах духовных, но и вложив много труда в устройство внешнего — материального благополучия Кира. От этих архипастырских забот и трудов его оторвали события, связанные с деятельностью Нестория, патриарха Константинопольского, бывшего, вероятно, приятелем Феодориту. Став патриархом, Несторий с 428 года начал открыто проповедовать еретические взгляды о Христе и Божией Матери и потому был осужден III Вселенским Собором 431 года, собравшимся в Ефесе под руководством свт. Кирилла Александрийского. Феодорит поначалу защищал Нестория и даже написал некоторые сочинения против свт. Кирилла, во взглядах которого видел будто бы возрождение аполлинарианской ереси, смешивавшей божество с человечеством во Христе и умалявшей человеческую природу Христа. Эти сочинения были впоследствии, век спустя, осуждены Церковью на V Вселенском Соборе 553 года. Но личности блж. Феодорита это осуждение не коснулось. Он также участвовал в «антикирилловском» «соборике восточных», прошедшем в Ефесе в 431 году после III Вселенского Собора. Впрочем, в 433 году между свт. Кириллом и

---

<sup>1</sup> См.: *Theodoretus of Cyrus. Commentary on the Letters of St. Paul / Translated with an introduction of Robert Charls Hill. Vol. 1. Brookline; Massachusetts, 2001. P. 1.*

«восточными», к которым относился блж. Феодорит, было заключено богословское примирение, многое из формулы которого впоследствии легло в основу вероопределения IV Вселенского Собора 451 года. Предполагается, автором этой формулы 433 года был блж. Феодорит.

После кончины свт. Кирилла Александрийского в 444 году на кафедру Александрии вступил его фанатичный племянник Диоскор. Пользуясь покровительством императора Феодосия II и видя в блж. Феодорите одного из главных идейных врагов, он повел против него интриги. Сначала указом императора в 448 году епископ Кирский был фактически заключен под домашний арест с запретом покидать епархию, а в 449 году Диоскор провел в Ефесе так называемый Разбойничий собор, на котором блж. Феодорита, даже не пригласив для ответа, заочно низложили по разным надуманным обвинениям. Он был отправлен в ссылку в один из монастырей в Апамее. Но после кончины Феодосия II и вступления в 450 году на трон православного императора Маркиана был созван Халкидонский IV Вселенский Собор 451 года, утвердивший учение о двух природах во Христе и низложивший Диоскора и Евтихия. На нем блж. Феодорит был восстановлен в епископском сане, а затем после произнесения анафемы на Нестория (произнесенной, правда, не без колебаний) здесь же на Соборе был принят в церковное общение, как православный архиерей. После этого практически никаких сведений о жизни престарелого кирского епископа мы не имеем и можем лишь предположить, что он вернулся на кафедру в Кир и закончил свои дни в служении Богу и народу Божию. Кончина его приходится по разным предположениям на 457–466 годы.

Блаженный Феодорит и его слово «Об истинных и ложных оракулах»

Исследователь Дж. Квастен пишет, что «Лечение эллинских недугов» (или как звучит его более полное название в предисловии к нему: «Лечение эллинских недугов или познание Евангельской истины из эллинской философии») есть наиболее важный апологетический труд блж. Феодорита. Это последняя из полностью сохранившихся раннехристианских апологий рассматривается как возможно лучшая из дошедших до нас. Оно состоит из двенадцати слов (или рассуждений), в которых автор сравнивает христианские и языческие ответы на фундаментальные вопросы философии и религии так, чтобы как показывает второе название, ясно показать превосходство Евангелия над греческой философией. «Лечение эллинских недугов» показывает, по словам Квастена, более других произведений Феодорита его эрудицию в классической античной литературе. Автор цитирует около 340 фрагментов более чем 100 античных философов. Впрочем, как он же отмечает, большинство из них он цитирует не прямо из оригиналов, но из вторичных источников — в особенности из «Стромат» Климента Александрийского и «Евангельского приуготовления» Евсевия Кесарийского<sup>1</sup>. Поскольку блж. Феодорит упоминает «Лечение эллинских недугов» в письме 113-м, то принято считать, что он написал его до 449 года. Большинство исследователей датирует его 437 годом. М. Ришар считает, что христологическая терминология здесь относится к периоду до начала разделения богословов (очевидно, речь идет о спорах по поводу Нестория, начавшихся в 428–429 годах). А Р. П. Каниве считает, что оно было написано

---

<sup>1</sup> Из данного объемного сочинения Евсевия к настоящему моменту переведены на русский язык лишь XIV книга и отдельные фрагменты.

еще до начала епископства Феодорита в 423 году<sup>1</sup>. Н.Н. Глубоковский считает, что датой являются 436–437 годы из-за упоминания о строгом государственном законе против язычников. Возможно, речь идет о законе императора Феодосия II 435 года<sup>2</sup>. По словам Н.Н. Глубоковского, «жалкие остатки эллинов, томясь в предсмертных агониях, не хотели отказаться от своей самобытности добровольно и собирали все силы на борьбу с новой религией. В своих лучших представителях отживавшее суеверие находило восторженных панегиристов-адвокатов... Они унижали Евангелие за варварский язык и иностранное словопроизводство... упрекали его за новшество и мнимую нелепость, например, о воскресении тел. Не все верующие оставались свободными от приражения этих коварных наветов... Уже давно эллинское заблуждение сделалось очевидным, но оно теперь закуталось в мантию философской учености и с видом абсолютного знания третирировало вымышленное им христианское невежество... Таким образом в V веке была самая неотложная нужда в серьезной апологии христианства и в обстоятельном разборе новых и возобновленных клевет на него со стороны эллинов. Чуткий к настроению общества и живо воспринимавший веяния эпохи, Феодорит поспешил отозваться на эти требования в своем сочинении»<sup>3</sup>. Мы публикуем перевод Слова X «Об истинных и ложных оракулах». Оно посвящено теме пророчеств. В языческой традиции существовала своя культура пророчеств и прорицаний,

<sup>1</sup> *Quasten J. Patrology. Vol. 3. Westminster, Maryland, 1986. P. 542–544.*

<sup>2</sup> См.: *Глубоковский Н.Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Т. 1. С. 204.*

<sup>3</sup> *Глубоковский Н.Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Т. 1. С. 205–207.*

Блаженный Феодорит и его слово «Об истинных и ложных оракулах» специальных культовых мест, где они производились. Главным из них был храм Аполлона в Дельфах. Существовало и множество других мест, в которые древние греки приходили за откровениями от богов (3). Это были знаменитые оракулы: этим словом назывались жрецы, возвещавшие по особому вдохновению волю богов, тайны или будущее, святилище, где это совершалось и также сам текст пророчества. Язычники, к которым обращается блж. Феодорит в данном сочинении, среди прочего гордились и таким элементом своего культа и своей культуры в целом, как оракулы, пророчества, широко описанные в древнегреческой литературе. Блж. Феодорит развенчивает их, стремясь доказать, что это выдумки ложных и невсесильных бесов, которые выдавали себя за богов, тиранически восхитив Божественную власть истинного Бога (1 – 2) и тем самым держали древних греков и все прочие народы (за исключением евреев) в своем рабстве. Он показывает их противоречивость и несостоятельность, притом приводя примеры и из самой языческой традиции, многие представители которой были настроены либо скептически, либо оппозиционно к античному языческому культу, либо невольно признавали небожественное происхождение его части, либо свидетельствовали о его угасании (4 – 42), которое сам блж. Феодорит объясняет славной победой Христа над диаволом (43 – 48); а затем приводит для сравнения «оракулы» подлинные, действенные и исполняющиеся — от истинного Бога — ветхозаветные пророчества вдохновленных Святым Духом еврейских пророков (49 – 103), сравнивая которые с языческими и предлагая сделать такое же сравнение вслед за ним и самим своим адресатам-язычникам, блж. Феодорит и в

Доцент П.К. Доброцветов

этом отношении показывает превосходство христианства над язычеством (104).

Перевод с греческого, комментарии и научная редакция сделаны доцентом СДС П.К. Доброцветовым. Им же написана вступительная статья.

Перевод сделан по изданию в серии «Христианские источники» (Sources Chretiennes, № 57) *Theodoret de Cyr. Therapeutiques des maladies helleniques. Texte critique, introduction, traduction et notes Pierre Canivet. Edition du Cerf. Paris, 1958.* Страницы этого издания проставлены в квадратных скобках. Нумерация глав (крупных периодов в 2 – 3 предложения) дается также по французскому изданию.

*Доцент М.А. Скобелев*

**Концепции истории Израиля  
Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота:  
основные положения, источники, методология<sup>1</sup>**

В статье сравниваются подходы к истории Древнего Израиля двух представителей библейской критики – Юлиуса Велльгаузена (1844–1918) и Мартина Нота (1902–1968). Эта тема недостаточно исследована в отечественной науке. Ю. Велльгаузен полагал, что в основе религии Израиля лежит эволюционный принцип. Он утверждал, что известная по Пятикнижию израильская теократия сформировалась лишь в эпоху Ездры. Мнение Нота в отношении закона принципиально отлично от точки зрения Велльгаузена, он считал, что закон, как изложение божественного права, определявший жизнь двенадцатиплеменного союза Израиля, уходит своими корнями в глубокую древность, хотя письменная его фиксация была значительно позже. Различено отношение ученых и к историческим книгам Ветхого Завета: Велльгаузен сомневался в их достоверности, полагая, что они были существенно переработаны иудейскими книжниками после вавилонского плена, Нот считал их надежным источником по истории Древнего Израиля.

*Ключевые слова:* история, Древний Израиль, Пятикнижие, Шестикнижие, Документальная гипотеза, Ягвист, Элогист, Жреческий кодекс, Девтерономическая история, амфиктиония, устные традиции.

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках проекта «Документальная гипотеза в контексте современных теорий происхождения Пятикнижия» при поддержке Фонда Развития Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (ПСТГУ). В основу статьи лёг доклад, сделанный на научно-богословской конференции «Исследуйте Писания» в Николо-Угрешской семинарии 28.02.2019 г.

История древнего Израиля – предмет пристального изучения европейских ученых на протяжении вот уже почти двухсот лет. Рассмотрим две концепции этой истории, оказавшие значительное влияние на библейскую науку. Первая принадлежит известному немецкому востоковеду и библеисту Ю. Велльгаузену (Julius Wellhausen, «Prolegomena zur geschichte Israels», 1878)<sup>1</sup>, вторая – выдающемуся немецкому историку и библеисту Мартину Ноту (Martin Noth, «Geschichte Israels», 1950)<sup>2</sup>.

Издания этих двух книг разделяет 70 лет. Этот период (последняя четверть XIX века и первая половина XX века) был очень важным для развития библеистики. Достаточно вспомнить, какие значительные открытия археологических и письменных источников, связанных с Древним Востоком и конкретно со Святой Землей, произошли в эту эпоху (рукописи Мертвого Моря и тексты Угарита, археологические находки в святой Земле и в Междуречье), чтобы понять, какое несомненное информационное превосходство в данной области исследования имел Мартин Нот перед своим знаменитым предшественником.

Для объективности сравнения нужно сказать, что эти два труда неравнозначны также в силу их назначения: как видно из названий, книга Велльгаузена является введением в историю Израиля, тогда как в труде Нота излагается непосредственно сама эта история, которую он доводит до середины II в. по Р.Х.

---

<sup>1</sup> *Wellhausen J.* Prolegomena zur Geschichte Israels. Reimer, Berlin, 1883. Русский перевод: *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля (с предисловием Н.М. Никольского). М., 1909.

<sup>2</sup> *Noth M.* Geschichte Israels, Göttingen, 1950. Русский перевод: *Нот М.* История Древнего Израиля. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014.



Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота

И все же, несмотря на указанные различия, обе работы дают достаточно полное представление об авторских концепциях этапов развития истории Израиля, самих ученых, использованных ими источниках и методологии. Перечисленные факты и являются предметом нашего исследования.

Важно отметить, что рассматриваемые исследователи являются представителями протестантской науки. Интерес к истории Израиля на кафедрах теологии и востоковедения немецких университетов в XIX и XX вв. был весьма велик, о чем свидетельствуют многочисленные работы, посвященные данной теме: Генриха Эвальда (*G.H. Ewald*)<sup>1</sup>, Генриха Греца (*Heinrich Graetz*)<sup>2</sup>, Рудольфа Киттеля (*R. Kittel*)<sup>3</sup>.

Основные положения «Введения в историю Израиля» Велльгаузена были скрупулезно изучены отечественными дореволюционными православными библеистами: протоиереем Николаем Елеонским<sup>4</sup>, В. П. Рыбинским<sup>5</sup>, П. А. Юнгером<sup>6</sup>; им была дана православная оценка. Критический разбор «Истории древнего Израиля» Мартина Нота в отечественной науке пока отсутствует.

---

<sup>1</sup> *Ewald G.H. Geschichte des Volkes Israels. 1843-1848.*

<sup>2</sup> *Graetz H. Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Leipzig, 1853-1875. Bd. 1-11.*

<sup>3</sup> *Kittel R. Geschichte des Volkes Israels. 1925.*

<sup>4</sup> *Елеонский Н., прот. Современная критика священных ветхозаветных писаний и ее слабые стороны. М., 1904.*

<sup>5</sup> *Рыбинский В. П. Библиейская ветхозаветная критика // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1908. С. 575-613.*

<sup>6</sup> *Юнгер П. А. Введение в Ветхий Завет. Казань, 1903. кн. 1.*

## **Юлиус Велльгаузен**

Ю. Велльгаузен (1844–1918) – сын лютеранского пастора, учился в Гёттингенском университете (1862–1865) у Г. Эвальда (1803–1875)<sup>1</sup>, был профессором теологии в Грайфсвальдском университете (1872–1882), затем в Галле (1882–85) и в Марбурге (1885–1892), а с 1892 г. в Гёттингенском университете. Занимался проблемой возникновения Пятикнижия, историей Израиля, а также Новым Заветом, специализировался на семитских языках, в последние годы – на арабском.

Велльгаузен, создавая свой труд «Введение в историю Израиля», стремился определить место и время возникновения книг Закона. Для этого он опирался главным образом на текст самого Ветхого Завета, который он исследовал весьма критически. О том, что Пятикнижие является основным предметом исследования Велльгаузена, свидетельствует структура его книги, две трети которой (1–5, 8–11 главы) посвящены Закону.

### **Методология**

Вся история Израиля выстроена Велльгаузенем на основании его гипотезы о становлении ветхозаветного культа, в основе которой лежит эволюционный подход.

Вопрос о возникновении книг Закона Велльгаузен решает главным образом историческо-критическим методом, хотя филологический анализ он также использует, но в меньшей степени. Как считает Эли Эльрафаэй (Aly Elrefaei), непосредственным достижением Велльгаузена было то, что он положил критический метод

---

<sup>1</sup> Диссертация Велльгаузена посвящена книгам Паралипоменон.

Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота на службу истории. Главная задача, поставленная Велльгаузенем, – выделение источников. Его метод получил название *критика источников* (англ. *sources criticism*). Велльгаузен стремился реконструировать историю Израиля на основании литературных источников. Главным объектом исследования Велльгаузена были письменные источники, долитературная стадия библейского текста и сравнительный метод его интересовали в значительно меньшей степени.

Очень многие положения в отношении происхождения Пятикнижия Велльгаузен заимствовал у своих предшественников: Вильгельма Де Ветте (1780–1849)<sup>1</sup>, Генриха Эвальда (1803–1875)<sup>2</sup>, Эдуарда Рейсса (1804–1891)<sup>3</sup>, Германа Гупфельда (1796–1866)<sup>4</sup>, Карла Графа (1815–1869)<sup>5</sup>. В каждом конкретном случае он указывает, на чей научный опыт он опирается.

Следует отметить полемический тон книги Велльгаузена: он достаточно часто критикует мнения своих оппонентов, например, известного семитолога Теодора Нёльдеке (Theodor Nöldeke, 1836–1930), доказывавшего приоритет (более раннюю датировку) Жреческого кодекса перед книгой пророка Иезекииля<sup>6</sup>, а

---

<sup>1</sup> *De Wette W. M. L. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel.* Berlin, 1817.

<sup>2</sup> *Ewald H. Die Composition der Genesis kritisch untersucht.* Braunschweig, 1823.

<sup>3</sup> *Reuss E. Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments.* Braunschweig, 1890.

<sup>4</sup> *Hupfeldt H. Die Quellen der Genesis von neuem untersucht.* Berlin, 1853.

<sup>5</sup> *Graf K. H. Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritische Untersuchungen.* Weigel, Leipzig, 1866.

<sup>6</sup> *Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля.* М., 1909. С. 106.

также отрицавшего принадлежность 26 главы книги Левит Закону о святости (Лев. 17–25)<sup>1</sup>.

### ***Основные положения концепции Истории Израиля***

#### *Послепленное происхождение книг Закона*

Главным положением «Введения в историю Израиля» Велльгаузена было утверждение, что книги Закона получили свою окончательную редакцию после плена, при Ездre (в V веке до Р.Х.)<sup>2</sup>.

Велльгаузен доказывал, что книги Закона не предшествовали пророкам и историческим книгам Ветхого Завета, а завершали их. Это революционное утверждение, принципиально менявшее традиционное представление о религиозной жизни Древнего Израиля, Велльгаузен всячески старался обосновать в своей работе. По мнению Велльгаузена, ветхозаветная теократия, возглавляемая первосвященником, с чтением Закона, развитым культом и жертвоприношениями в избранном Богом месте, знакомая нам по Пятикнижию, во времена Моисея не существовала вовсе. Он утверждал, что она появилась лишь при Ездre (Неем. 8–10).

Что же послужило основанием для такого радикального пересмотра традиционного взгляда на священную историю Ветхого Завета? Предшественники Велльгаузена (Вильгельм де Ветте, К. Граф, Э. Рейс, Г. Гупфельд) обратили внимание на то, что в книгах Судей и Царств нет указаний на религиозную жизнь, предписанную Законом: отсутствует единство культа,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 337-340.

<sup>2</sup> Там же. С. 361.

Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота которое провозглашается Второзаконием (12: 13, 14). Жертвы приносят в разных местах не только священники, но также и цари, пророки, судьи (Суд. 6:24; 13:19; 1 Цар. 14:35; 2 Цар. 6:14–18) и всякий, кто пожелает (1 Цар. 14:34)<sup>1</sup>. По мнению названных ученых, эти факты наглядно свидетельствуют о незнании дополненным Израилем тех ритуальных постановлений, которые провозглашены в Законе.

Примечательно отношение Велльгаузена к Закону, сформированному Ездрой, он называет его «смирительной рубашкой», ограничивающей сводом религиозных норм свободу творческих личностей Древнего Израиля – судей, царей, пророков<sup>2</sup>.

#### *Источники Пятикнижия (Шестикнижия)*

Фундаментальным положением «Введения в Историю Израиля» Велльгаузена является утверждение, что Пятикнижие состоит из четырех источников, принадлежащих разным эпохам. Согласно Велльгаузену, Закон имеет компилятивный характер; в нем можно выделить четыре основных слоя (документа): *Ягвиста*, *Элогиста*, *Девтерономиста (книга Второзаконие)* и *Жреческий Кодекс*. Определение источников Пятикнижия началось в европейской науке задолго до Велльгаузена, но в этом вопросе ему также удалось сказать свое слово. В середине XIX века в критической науке было распространено мнение, что Пятикнижие состоит из четырех источников. Эти источники не только атрибутировались к разным эпохам (Ягвист – IX в. до

---

<sup>1</sup> Там же. С. 109-111.

<sup>2</sup> Там же. С. 363-364.

*Доцент М.А. Скобелев*

Р.Х., Элогист – VIII в., Девтерономист – VII в.), но и по своему содержанию существенно различались. Если Ягвист и Элогист – это прежде всего исторические повествования, то Жреческий кодекс имеет законнический (ритуальный) характер. Важно отметить, что если в отношении документов Ягвиста, Элогиста и Девтерономиста в европейском научном сообществе второй половины XIX века было достигнуто согласие, то в отношении атрибуции Жреческого кодекса велись споры. Велльгаузен на протяжении своей работы стремится обосновать датировку Жреческого кодекса эпохой Ездры. Именно атрибуцию Жреческого кодекса назвал «бессмертной заслугой Велльгаузена» его младший современник Герман Гункель (*H. Gunkel* 1862–1932)<sup>1</sup>.

Еще одно важное положение – представление о первых шести книгах Библии (Пятикнижии и книге Иисуса Навина) как о едином целом. Велльгаузен использует термин *Шестикнижие* (нем. *Hexateuch*). Сам термин Велльгаузен обосновывает следующим образом: обетования Божии Аврааму получили свое исполнение в книге Иисуса Навина, без которой Пятикнижие имеет незавершенный вид. Кроме того, Велльгаузен утверждал, что выделенные им источники Пятикнижия, имеют свое продолжение и в книге Иисуса Навина.

*Редакция исторических книг иудейскими книжниками в  
послепленный период*

Следуя сделанному наблюдению о позднем происхождении книг Закона, Велльгаузен пошел далее.

---

<sup>1</sup> *Gunkel H. The Legends of Genesis/ W.H. Carruth, transl. Chicago, 1991. P. 145.*

Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота

Поскольку исторические летописи Израиля, книги Царств (некоторые их части) были составлены до плена и отражали религиозную жизнь иного порядка, нежели тот, в котором она представлена в книгах Закона, то Велльгаузен стал утверждать, что летописи царей иудейских и израильских подверглись обработке иудейскими книжниками<sup>1</sup>. На основе сформированного после плена религиозного Законодательства Израиля, атрибутируемого пророку Моисею, иерусалимские книжники стремились дать оценку деяниям иудейских и израильских царей в свете сформированного Закона. Таким образом, Велльгаузен не только допускает, но и настаивает на серьезной правке иудейскими книжниками Священного Писания – исторических книг Ветхого Завета после вавилонского плена.

*Три стадии централизации культа в Древнем Израиле:*

1) По мнению Велльгаузена, древний Израиль в период судей и царей до реформы царя Иосии в 621 году до Р.Х. (4 Цар. 22, 23) ничего не знал о необходимости принесения жертв на одном месте (централизации культа). Велльгаузен обосновывает это положение многочисленными примерами из книг Судей и Царств (Суд. 6:24; 13:19; 1 Цар. 14: 34, 35; 2 Цар. 6:14-18)<sup>2</sup>.

2) Проповедь пророков послужила подготовке централизации культа в VIII веке до Р. Х. Велльгаузен особенно выделяет Амоса, Осию и Исаию. Централизации культа на Сионе способствовало падение Самарии (722 год до Р. Х.) и одновременно чудесное избавление

---

<sup>1</sup> Велльгаузен Ю. Там же. С. 200-260.

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

Иерусалима от нашествия Синнахериба во дни иудейского царя Езекии (727-698 гг. до Р.Х.) (4 Цар. 19). К концу VII века до Р.Х. вера в неприкосновенность Храма, обеспечивающего неразрушимость самого иудейского народа, сделалась всеобщей (Иер. 7).

3) Но только спустя сто лет после падения Самарии пророками и священниками был сделан практический вывод из веры в единственное в своем роде значение иерусалимского Храма. Найденная при реставрации Храма священником Хелкией книга Закона (4 Цар. 21) содержала указание на необходимость поклонения Единому Богу на одном месте. После чтения книги Закона царю Иосии тот начал религиозную реформу (621 год до Р.Х.), направленную на уничтожение всех мест поклонения (*bāmōt* – “высот”), кроме Иерусалима (4 Цар. 22; 2 Пар. 34, 35); вместе с жертвенниками уничтожались и жрецы. Следуя предположению Вильгельма де Ветте, Велльгаузен отождествил найденную книгу с основным ядром Второзакония (12–26). Аргумент в пользу этого: из всех книг Пятикнижия только во Второзаконии в столь повелительной форме требуется ограничение жертвенного культа одним местом (Втор. 12: 13, 14)<sup>1</sup>. Велльгаузен считал, что книга Закона, найденная священниками в Храме, была составлена тогда же – в VII веке до Р.Х. Таким образом, был законодательно, по мнению Велльгаузена, подведен итог централизации культа в Иерусалиме. Он считает, что два фактора способствовали выбору центрального святилища Израиля в Иерусалиме: наличие в нем царского двора, ковчега Завета и Храма.

В формировании религии древнего Израиля Велльгаузен особое значение придавал деятельности

---

<sup>1</sup> Там же. С. 29.



Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота священников и пророков; последних, повторяя библейское выражение, он называл «устаи Ягве»<sup>1</sup>. Отличительными свойствами израильского священства Велльгаузен считал сословность и традиционность<sup>2</sup>. Когда ученый сопоставлял эти два служения Древнего Израиля, его симпатии были на стороне пророков.

Несмотря на свое критическое отношение к подлинности ветхозаветных книг, Велльгаузен не отрицал божественного откровения. Рассуждая о взаимосвязи священников и пророков, он указывал, что их связывало друг с другом откровение Ягве, которое сохраняло среди них свою жизненность<sup>3</sup>.

### *Мартин Нот*

Мартин Нот (1902–1968) – выдающийся протестантский историк и библеист, изучал теологию и востоковедение в университетах Эрлангена, Ростока и Лейпцига. В 1927 г. защитил диссертацию, посвященную ветхозаветной ономастике в Грейсфвальдском университете. Его учителями были известные библеисты Рудольф Киттель (1853–1929) и Альбрехт Альт (1883–1956). До войны работал в университетах Грейсфвальда, Лейпцига и Кёнигсберга. В период Второй мировой войны был призван на военную службу как солдат. После войны работал в университете Бонна до 1964 г., затем стал руководителем вновь открытого Немецкого протестантского института археологии Святой Земли в Иерусалиме. Скончался во время экскурсии в пустыне Негев, похоронен в Вифлееме. Мартином Нотом

---

<sup>1</sup> Велльгаузен Ю. Там же. С. 355.

<sup>2</sup> Там же. С. 353.

<sup>3</sup> Там же.

составлены несколько комментариев на ветхозаветные книги: Иисуса Навина (1938), Исход (1959), Левит (1962), Числа (1966), Третью книгу Царств (1968)<sup>1</sup>.

В труде “История Древнего Израиля” Мартин Нот стремится хронологически изложить основные этапы ветхозаветной истории, что отражено в названиях разделов его книги:

*Введение*

*Часть 1. Израиль как союз двенадцати племен*

*Часть 2. Жизнь Древнего Израиля в палестинско-сирийском мире*

*Часть 3. Израиль под властью древневосточных держав*

*Часть 4. Реставрация, падение, гибель.*

Мартин Нот рассматривал свою книгу как учебное пособие. Однако всякому, кто будет читать его труд, станет очевидно, что это не адаптированное для учебных целей издание, а строго научная монография.

Круг источников, используемых Нотом, несравненно шире, чем у Велльгаузена. Нот обращается не только к книгам Ветхого Завета, но и к внебиблейским текстам Древнего Востока, и археологическим свидетельствам. Он придавал высокую ценность Священному Писанию как историческому источнику. Среди первых источников по истории Израиля Нот указывает следующие книги Ветхого Завета (Второзаконие, Иисуса Навина, Судей, 1–4 Царств), которые он считает единым целым, принадлежащим одному составителю эпохи вавилонского плена (597–538 гг. до Р. Х.). М. Нот называет перечисленные книги *Девтерономической историей* (англ.

---

<sup>1</sup> Битнер К. Нот// Православная энциклопедия. М., 2018. Т. ЛII. С. 219.

Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота *The Deuteronomistic History (Dtr)*)<sup>1</sup>. Эти книги содержат историю Израиля от последнего года жизни пророка Моисея до разрушения Иерусалима в 586 г. до Р. Х.

Второй раздел Писания – *хронистический* (1, 2 книги Паралипоменон, Ездры и Неемии), по мнению Нота, – основан главным образом на «*деутерономической истории*», а после 586 г. дополняет их. Нот посвятил указанным книгам специальное исследование<sup>2</sup>.

Признавая высокое научное значение исторических книг Ветхого Завета, Нот считает историческую ценность Пятикнижия проблематичной. Он не сомневается в том, что Пятикнижие повествует о реальных событиях, которые некогда происходили. Но вместе с тем, по мнению Нота, Пятикнижие изначально не создавалось как исторический труд, а опиралось на постепенное сращивание сакральных преданий, которые основывались на определенных исторических фактах. Поэтому оно является обобщенным преданием, которое передает исторические сведения, но не представляет собой связного исторического рассказа<sup>3</sup>. Попытка Нота реконструировать устные традиции Пятикнижия привела его к отрицанию роли пророка Моисея как вождя Израиля и законодателя<sup>4</sup>.

Как отмечалось выше, Нот придает большое значение внебиблейским источникам: новоассирийским и египетским надписям, Элефантийским папирусам,

---

<sup>1</sup> *Нот М.* История Древнего Израиля. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. С. 59.

<sup>2</sup> *Noth M.* The Chronicler's History. Translated by H.G.M. Williamson (JSOT, 50). Sheffield Academic Press, 2001.

<sup>3</sup> *Нот М.* История Древнего Израиля. С. 60.

<sup>4</sup> Там же. С. 158.

Амарнским табличкам, текстам из Рас Шамры (Древнего Угарита)<sup>1</sup>.

### *Методология*

В своем труде Мартин Нот выступает как профессиональный историк: он стремится использовать все доступные ему источники информации о жизни древнего Израиля. На наш взгляд, нельзя упрекнуть Нота в предвзятом отношении к библейскому повествованию. Научные гипотезы своих предшественников и коллег он проверяет фактами и соглашается только с теми, которые представляются ему исторически обоснованными.

Как и Велльгаузен, Нот придает большое значение интерпретации источников. Именно письменные памятники он считает имеющими первичное значение для нашего знания по истории Древнего Израиля.<sup>2</sup>

Вместе с тем, для понимания труда Нота важное значение имеет особое внимание, которое он придавал наличию устной традиции в Древнем Израиле. Это прежде всего относится к текстам Пятикнижия («История традиций Пятикнижия» (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948). В этом Нот шел путем Германа Гункеля (1862–1932)<sup>3</sup>. Нот различал пять основных тем, сложившиеся в устной традиции, которые перенял из неё редактор Ягвиста (J): 1) исход из Египта; 2) путь в

---

<sup>1</sup> Нот М. История Древнего Израиля. С. 43.

<sup>2</sup> Там же. С. 64

<sup>3</sup> См. Скобелев М.А., Хангиреев И.А. Ю. Велльгаузен и Г. Гункель: методология библейского исследования//Богословский вестник: научно-богословский журнал/Московская духовная академия. Сергиев Посад: Изд-во МДА, 2019. Том 33, №2. С. 17-37.

Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота Ханаан;3) обетование отцам; 4) хождение в пустыне; и 5) откровение у Синая<sup>1</sup>.

Книга Нота свидетельствует о его блестящем знании не только истории Древнего Востока, но и географии Палестины. Нот внимательно следил за археологическими находками на территории Древнего Востока, которые дали ему богатый материал. Он уверен, что теперь невозможно представить истории Израиля без знания древневосточной истории. В этом подходе Нот шел путем русского востоковеда Б. А. Тураева (1868-1920)<sup>2</sup>.

М. Нот весьма осторожен в выводах: он пишет, что наше знание многих реалий Ветхого Завета ограничено, на многие вопросы, возможно, уже и не найти ответа<sup>3</sup>.

### ***Основные положения концепции Истории Израиля***

*Амфиктиония:*

*Израиль как двенадцатиплеменной союз*

Нот считал, что понятие *Израиль* как союз двенадцати племен образовалось на почве Палестины и само имя *Израиль* определенно засвидетельствовано лишь в Палестине<sup>4</sup>. Важный термин, предложенный Нотом к

---

<sup>1</sup> *Noth M. Überlieferungsgeschichte des Pentateuch.* Kohlhammer, Stuttgart, 1948. S. 46–62.

<sup>2</sup> *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Минск: Харвест, 2004.

<sup>3</sup> *Нот М.* История Древнего Израиля. С. 13.

<sup>4</sup> Там же. С. 139.

характеристике израильских племен, – амфиктиония<sup>1</sup>. Нот заимствовал его из греческой истории.

Амфиктионией (Αμφικτιόνες < ἀμφίτιονες – κτίζω) – “живущие кругом, соседи”) греки называли племенной союз, объединенный единым культом<sup>2</sup>. Нот первым применил этот термин в отношении Израиля<sup>3</sup>. «Израиль, – утверждает Нот, – исторически сформировался в виде амфиктионного двенадцатиплеменного союза, и это имело основополагающее значение для всей его дальнейшей истории»<sup>4</sup>.

По мнению Нота, место поклонения собрания Израиля было там, где находился ковчег Завета – главная святыня Израиля. Важно отметить, что до перенесения в Иерусалим ковчег не оставался длительное время на одном месте. Одним из первых мест поклонения израильских племен был Сихем (Нав. 24)<sup>5</sup>, затем Вефиль (Суд. 20:26), затем Силом (1 Цар. 3:3, Иер. 7:14; 26:9)<sup>6</sup>. Но как считает Нот, в древний период Израиля (домонархический), как и в других племенных союзах, вовсе не исключалось поклонение другим святыням, которые были в локальном культовом обиходе у местных общин.<sup>7</sup>

Однако только с центральной святыней связана культовая общность Израиля. “Поэтому, – делает вывод

---

<sup>1</sup> *Noth M.* Das System der zwölf Stämme Israels. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1930.

<sup>2</sup> Например – Дельфийский союз.

<sup>3</sup> *Noth M.* Das System der zwölf Stämme Israels. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1930.

<sup>4</sup> *Нот М.* История Древнего Израиля. С. 115

<sup>5</sup> Там же. С. 111.

<sup>6</sup> Там же. С. 115.

<sup>7</sup> Там же. С. 116.

Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота Нот, – центральное святилище стало для Израиля культовым местом особого ранга, и тенденция к еще более сильной централизации культовой сферы, что позже еще должно было сыграть определенную роль, была заложена в Израиле с самого начала»<sup>1</sup>.

*Израильская монархия – исторические книги  
Ветхого Завета*

М. Нот отмечает, что создание государственной власти – объединение колен Израиля при царе, победа над внешними врагами Израиля – оказали благотворное влияние на его культурную жизнь.<sup>2</sup> «Именно в Давидово-Соломонов период, – пишет М. Нот, – наряду с традиционными народными сказаниями (и вместо них) появились письменные историографические труды».<sup>3</sup> В этот период в Израиле стараниями придворных писцов создаются царские анналы. Нот подчеркивает исключительную уникальность исторических книг Ветхого Завета (1–4 Царств) во всем Древнем мире. Он указывает на их следующую особенность – явление Бога Израиля своему народу в историческом аспекте: в указанных книгах сказывались не человеческие деяния, а Божии.<sup>4</sup> «Так в Давидо-Соломоново время, – делает заключение Нот, – в Израиле возникло историческое изложение последовательного хода событий – задолго до появления историографии в Греции или, скажем, в нашем мире».<sup>5</sup> Импульс Давидово-Соломонова периода

---

<sup>1</sup> Там же. С. 116-117.

<sup>2</sup> Там же. С. 247.

<sup>3</sup> Там же. С. 248.

<sup>4</sup> Там же. С. 250.

<sup>5</sup> Там же.

литературному творчеству способствовал также письменной фиксации устных преданий, положенных в основу Пятикнижия.<sup>1</sup> Современник и коллега Нота Герхард фон Рад (1901-1971) назвал эпоху Соломона временем «типичного просвещения» и «соломонопостсоломоновским гуманизмом»<sup>2</sup>.

М. Нот видит существенное различие между царской властью в Израиле и монархическим институтом в древневосточном мире. Если в древневосточном мире институт царской власти представлял собой элемент неизменного божественного законного миропорядка, то в Израиле царская власть понималась как исторически возникший институт. «Нельзя, – считает Нот, – древневосточные представления о священной божественной царской власти вместе с принадлежащими к ним ритуалами напрямую переносить на царскую власть в Израиле».<sup>3</sup> Он указывает на то, что среди израильских племен всегда существовала проблематичность царской власти, что с течением времени лишь усилилось<sup>4</sup>.

Отмечая уникальность такого явления как ветхозаветные пророки, Нот указывает на их значение для формирования в религиозном самосознании древних евреев понимания уникальности места Израиля в мировой истории. Однако мы не находим у него резкого противопоставления деятельности пророков – священникам, как это было свойственно Велльгаузену<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 250-251.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 252.

<sup>4</sup> Там же. С. 251.

<sup>5</sup> Там же. С. 285-286.



*Централизация культа (Девтерномический закон)*

Как было показано выше, централизацию культа в древнем Израиле сторонники Документальной гипотезы связывают с реформой царя Иосии (4 Цар. 22:3–23:3), которую он начал в 18-й год своего правления (621 г. до Р. Х.). В указанных главах 4 книги Царств рассказывается о нахождении книги Закона (*sēper hattôrā*) в иерусалимском храме во время его ремонта. Существует несколько версий относительно того, что собой представляла эта книга. Вильгельм Де Ветте первым высказал предположение, что это центральная часть книги Второзаконие 12–26 гл., которая была составлена священниками в VII веке до Р. Х. Де Ветте аргументировал свое предположение следующим образом: главное постановление этой книги — требование единого места поклонения Единому Богу – централизация культа (Втор 12:13, 14). Именно этому была посвящена реформа царя Иосии, последовавшая за находкой книги. Кроме того, из пяти книг Закона повеление о едином месте поклонения содержит только Второзаконие.

Мнение Нота отличается от точки зрения Де Ветте и Ю. Велльгаузена: «Эта “книга Закона”, – считает М. Нот, – оказалась, по-видимому, старым изложением божественного права, формально имевшего силу, но предписания которого тогда уже на практике широкого применения не имели. Царь решил вновь придать этой книге силу Закона».<sup>1</sup> Важно отметить, что Нот придавал большое значение древним традициям. Так и в случае с этой книгой Закона: он полагал, что она идентична

---

<sup>1</sup> Там же. С. 305.

содержанию девтеронимического закона, сохранившегося в Ветхом Завете.

*Персидский период: Закон Ездры*

Мартин Нот затруднялся определить точно, что включал в себя Закон Ездры, который тот читал иерусалимской общине (Неем. 8–10). Он не поддержал точку зрения Велльгаузена и его последователей, что Закон Ездры представляет собой священнический слой писаний Пятикнижия. В немецкой науке второй половины XIX – начала XX вв. было широко распространено мнение, что Ездра привез готовое Пятикнижие и сделал его обязательным для Иерусалимской общины (Велльгаузен<sup>1</sup>, Шедер<sup>2</sup>, Эйфельдт<sup>3</sup>, Вайзер<sup>4</sup>). Однако Нот не разделял этой точки зрения. Он считал, что у нас нет никакой возможности восстановить Закон Ездры. «Прежде всего, – пишет Нот, – нет никаких убедительных доказательств, что Пятикнижие редактировалось в Вавилонии, а не в Палестине. Даже источники священнического кодекса скорее следует искать в Палестине, а более древние сказительные сюжеты имеют палестинское происхождение и дальнейшую традицию передачи. Т.е. следует учитывать, что все Пятикнижие не было впервые привезено в Иерусалим лишь из Вавилонии и не было тем “законом в руках Ездры”, а было составлено в самой стране»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Wellhausen J. Geschichte Israels I. 1878, S.421.*

<sup>2</sup> *Schaeder H.H. Esra der Schreiber. 1930, S.63.*

<sup>3</sup> *Eißfeldt O. Einleitung in das A.T. 1934, S. 621.*

<sup>4</sup> *Weiser A. Einleitung in das A.T. 1949, S. 247.*

<sup>5</sup> *Нот М. История Древнего Израиля. С. 367.*

Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота

Нот считал, что закон как изложение божественного права, определявший жизнь двенадцатиплеменного союза Израиля, уходит своими корнями в глубокую древность, хотя письменная его фиксация была значительно позже<sup>1</sup>.

### *Заключение*

Когда мы сравниваем две концепции истории Израиля, принадлежащие Ю. Велльгаузену и М. Ноту, становится очевидным, что они построены принципиально по-разному. Велльгаузен излагает историю Израиля через реконструкции становления израильского культа и формирования Шестикнижия. Поэтому в центре его внимания находятся два исторических события – реформа царя Иосии – установление единого места богочитания в иерусалимском Храме (621 г до Р.Х.) и деятельность книжников эпохи Ездры и Неемии (458-445 гг. до Р.Х.) по формированию Закона.

Мартин Нот в своем труде сделал основные акценты на возникновении понятия «Израиль» как двенадцатиплеменного союза, объединенного единым культом, а также на двух собраниях исторических книг – Девтеронимической и Хронистической историях. Достаточное внимание ученый уделяет формированию устных традиций Пятикнижия. С точки зрения Нота, важнейшее значение для начала письменной фиксации священных книг имеет эпоха Давида и Соломона.

Труд Мартина Нота лишен разоблачительного пафоса – выявить подлинную историю Израиля, скрытую за редактурами иудейских книжников, которым вдохновлялся Велльгаузен. Мартин Нот – скрупулезный

---

<sup>1</sup> Там же. С. 125.

историк, доверяющий исключительно фактам и на их основе реконструирующий последовательность событий жизни Древнего Израиля.

Как отмечалось выше, Ю. Велльгаузен и М. Нот являются представителями библейской критики, и в целом ряде положений их выводы серьезно расходятся с церковным пониманием Священной истории. С православной точки зрения их труды воспринимаются как нетрадиционные и требуют критического осмысления. Важно отметить, что метод Велльгаузена, а именно выделение отдельных источников текста Пятикнижия, а также основные положения Документальной гипотезы, получившие весьма широкое признание в европейской библеистике XX века, имеют своих оппонентов в лице как традиционных церковных ученых, указанных выше, так и иудейских исследователей Б. Якоб (1862-1945)<sup>1</sup>, У. Кассуто (1883-1951)<sup>2</sup>, М. Сегал (1876-1968)<sup>3</sup>.

Конечно, не может не вызывать настороженности мнение Велльгаузена о существенном искажении текста Писания (имеются в виду исторические книги Ветхого Завета) слеповерными иудейскими книжниками. Очевидно, что попытка Велльгаузена, полагавшегося главным образом на свою интуицию, проникнуть в тайну возникновения богодухновенного текста, не лишена многих заблуждений.

Работа Нота как по выводам, так и по своему характеру существенно отличается от труда Велльгаузена. В отдельных местах своего исследования он полемизирует

---

<sup>1</sup> *Benno Jakob*. Source-criticism and Exegesis in the Pentateuch. 1916.

<sup>2</sup> *Cassuto U.* The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem, 2008 (первое издание на иврите 1941).

<sup>3</sup> *Segal M.H.* The Pentateuch: Its composition and Other Biblical Studies. Jerusalem, 1967.

Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота с Велльгаузенем. Несмотря на уважительное отношение Нота к тексту Священного Писания, в его работе присутствует точка зрения, свойственная всей критической традиции европейской библеистики, а именно противопоставление истории легендам и мифам (в терминологии Нота – «устным традициям»). Нот признает историческое значение только за историческими книгами Ветхого Завета, а в отношении Пятикнижия, содержание которого некоторые представители европейской библеистики (Г. Гункель<sup>1</sup>) классифицируют как мифы и легенды, в значительной степени его отрицает. Очевидно, что такой взгляд на Пятикнижие не может быть принят православным исследователем.

Учитывая критическую настроенность Ю. Велльгаузена и М. Нота в отношении подлинности изложения истории Древнего Израиля в книгах Ветхого Завета и весьма гипотетический характер их заключений относительно формирования библейских книг, считаем, что эти два исторических исследования не могут быть руководством для православных библеистов. Однако знакомство с трудами указанных ученых полагаем необходимым, поскольку они оказали мощнейшее влияние на развитие зарубежной библеистики. Без ясного понимания содержания терминов «Документальная гипотеза», «Ягвист», «Элогист», «Жреческий кодекс», «Девтерономическая история», «амфиктиония», «устные традиции» изучение исследований современных зарубежных авторов не представляется возможным.

---

<sup>1</sup> *Gunkel H. The Legends of Genesis/ W.H. Carruth, transl. Chicago, 1991.*

## Библиография

### Источники

1. *Benno Jakob*. Source-criticism and Exegesis in the Pentateuch. 1916.
2. *Cassuto U.* The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem, 2008. 142 p. (Первое издание вышло на иврите в 1941 г.).
3. *Graetz H.* Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Leipzig, 1853-1875. Bd. 1–11.
4. *De Wette W. M. L.* Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel. Berlin, 1817. 439 s.
5. *Ewald G.H.* Geschichte des Volkes Israels. 1843-1848.
6. *Ewald H.* Die Composition der Genesis kritisch untersucht. Braunschweig, 1823. 291 s.
7. *Hupfeldt H.* Die Quellen der Genesis von neuem untersucht. Berlin, 1853.
8. *Graf K. H.* Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritische Untersuchungen. Weigel, Leipzig, 1866. 250 s.
9. *Gunkel H.* The Legends of Genesis/ W.H. Carruth, transl. Chicago, 1991. 165 p.
10. *Kittel R.* Geschichte des Volkes Israels. 1925. 761 s.
11. *Noth M.* Das System der zwölf Stämme Israels, 1930. 174 s.
12. *Noth M.* Geschichte Israels, Göttingen, 1950. 395 s. (Русский перевод: *Нот М.* История Древнего Израйля. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. 496 с.).
13. *Noth M.* The Chronicler's History / H.G.M. Williamson, transl. Sheffield Academic Press, 2001 (JSOT, 50).
14. *Reuss E.* Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments. Braunschweig, 1890. 177 s.

Концепции истории Израиля Юлиуса Велльгаузена и Мартина Нота

15. *Segal M.H.* The Pentateuch: Its composition and Other Biblical Studies. Jerusalem, 1967. 255 p.
16. *Wellhausen J.* Prolegomena zur Geschichte Israels. Reimer, Berlin, 1883. 455 s. (Русский перевод: *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля (с предисловием Н.М. Никольского). М.: Книжный дом «Либроком», 2017. 456 с. (первое издание – М., 1909)).

### Литература

17. *Битнер К.* Нот // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. LII. С. 219.
18. *Елеонский Н., прот.* Современная критика священных ветхозаветных писаний и ее слабые стороны. М., 1904. 106 с.
19. *Рыбинский В. П.* Библейская ветхозаветная критика // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1908. С. 575–613.
20. *Скобелев М.А., Хангиреев И.А.* Ю. Велльгаузен и Г. Гункель: методология библейского исследования // Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. Сергиев Посад: Изд-во МДА, 2019. Том 33, №2. С. 17-37.
21. *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Минск: Харвест, 2004. 752 с.
22. *Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет. Москва, 2003. кн. 1. 448 с.







# **ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ**





*Доцент протоиерей Николай Скурат,  
и.о. заведующего кафедрой  
Богословских дисциплин,  
секретарь Ученого Совета СДС.*

**Кадровая политика московских святителей и  
архипастырей XIX – начала XX веков в  
отношении приходских клириков по  
материалам рукописи воспоминаний  
протоиерея С.С.Модестова.**

В статье, написанной по результатам изучения рукописи воспоминаний известного церковного деятеля Московской епархии предреволюционных десятилетий – члена Присутствия Московской духовной консистории (МДК), настоятеля храма священномученика Ермолая на Садовой, протоиерея Сергия Модестова, хранившейся в архиве его потомков, представлен обзор кадровой политики по отношению к приходскому духовенству, проводившейся московскими святителями и архипастырями в течение столетнего периода перед I Мировой войной. Свидетельства священника, прослужившего более полувека у престола и почти столько же – в учреждениях епархиального управления снабжены обширным фактическим материалом, что делает их особенно авторитетными. В 1914 году был опубликован фрагмент этой рукописи, посвященный времени обучения (1852 – 1856) автора в МДА.

*Ключевые слова:* протоиерей Сергей Модестов, Московская епархия, Троицкий собор г. Клина, МДК, московский храм священномученика Ермолая на Садовой, свт. Филарет Московский, свт. Иннокентий Московский, свт. Владимир (Богоявленский), митр. Макарий (Булгаков), митр. Иоанникий (Руднев), московские викарии, епархиальный свечной завод.

В своих воспоминаниях и размышлениях о церковной жизни протоиерей Сергей (Сергей Сергеевич) Модестов (1832 – 1914) приводит обстоятельные рассказы своих дедов и прадедов, происходивших из духовного сословия Московской епархии, которые вместе с повествованием о сознательном периоде жизни самого о. Сергея затрагивают конец XVIII века, обнимают весь XIX век и начало века следующего – вплоть до 1914 года.

Часть этих воспоминаний увидела свет в известном сборнике<sup>1</sup>, посвященном столетнему юбилею пребывания Московской духовной академии в стенах Троице-Сергиевой Лавры, но в силу обстоятельств Первой Мировой войны, последующих более чем 70-летних гонений и продолжающих их общественных передраг, рукопись воспоминаний более века хранилась в частном архиве<sup>2</sup>.

Отец Сергей Модестов – один из образованнейших людей своего времени, магистр<sup>3</sup> богословия МДА, автор

---

<sup>1</sup> *Модестов Сергей, протоиерей.* Прохождение академического курса // У Троицы в Академии. 1814 – 1914. Юбилейный сборник исторических материалов. Издание бывших воспитанников Московской духовной академии. 1914. С. 112 – 130.

<sup>2</sup> Ныне под общим руководством владельца рукописи А.А. Подольского закончена расшифровка рукописи и готовится пробный вариант ее научной публикации.

<sup>3</sup> В отличие от современной смешаной болонско-советской системы учебно-научных степеней и званий (бакалавр – специалист – магистр – кандидат – доктор), также часто менявшаяся, соответствующая дореволюционная система имела гораздо более высокое относительное положение магистра (выпускник семинарии – действительный студент (выпускник университета или духовной академии) – кандидат – магистр – доктор). До 2010-х гг. дореволюционная система действовала в Русской Православной Церкви. Во избежание уравнивания современной магистерской

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики множества публикаций в церковной печати, часть из которых вошла в его книги, изданные при его жизни и переизданные в постсоветский период, приходской священник, прослуживший на приходе более 56 лет, церковный администратор на постах от настоятеля и благочинного до штатного члена Присутствия Московской Духовной Консистории (МДК), благотворитель и организатор благотворительности в приходах, активный деятель церковного образования и просвещения на разных уровнях, в том числе – участник деятельности Миссионерского Общества и Общества Любителей Духовного Просвещения (ОЛДПр), хозяйственный человек в личной жизни и деятельный организатор первого свечного епархиального завода, вдовец, поднявший и давший воспитание и образование своим детям, лишившимся матери во младенчестве, «и прочая, и прочая, и прочая».

Все это придает особый вес его свидетельствам и плодам рассуждений о церковной жизни во многих ее проявлениях, хотя и не всегда его мнения бесспорны.

Воспоминания затрагивают практически все основные стороны жизни белого духовенства на протяжении более чем векового периода и интересны с самых разных точек зрения, но в этой работе рассматриваются сведения отца Сергия о кадровой политике московских святителей и архипастырей в отношении подведомственного приходского духовенства.

---

выпускной квалификационной работы с магистерской диссертацией прошлых лет в 2014 году по решению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла магистрам богословия, защитившим ранее магистерские диссертации по старой системе, была присвоена ученая степень доктора богословия.

Интересно, что прот. С. Модестов, будучи лично знаком с большинством московских епархиальных архиереев указанного периода<sup>1</sup>, часть из которых ныне прославлена в лике святых (свт. Филарет Московский, свт. Иннокентий Московский, сщмч. Владимир Киевский (Богоявленский), относительно долго (1898 – 1912) прослуживший на Московской кафедре, свт. Макарий (Парвицкий-Невский) Московский, Апостол Алтая), а также почти со всеми их викариями, он, как современник и участник многих событий, описывает происходившее довольно объективно и достаточно рельефно, но, в то же время, некоторый субъективизм в его оценках, безусловно, присутствует.

Систематизируя его свидетельства и суждения (цитаты приводятся со ссылками на рассматриваемую рукопись с указанием № листа или его оборота) об отношении московских архиереев к подведомственным священно- и церковно-служителям можно выделить следующие вопросы:

- **богослужebная деятельность приходских храмов;**
- **семейная жизнь приходских священнослужителей;**
- **женитьба кандидата в клир;**
- **материальные источники существования приходского духовенства:**
  - руга,

---

<sup>1</sup> Кроме митрополита Платона (Левшина), архиепископа Августина (Виноградского), умерших до рождения С. Модестова, и митрополита Серафима (Глаголевского), недолго (1819-1821) управлявшего Московской и Коломенской епархией и затем до кончины (1843) – митрополита Новгородского, Санкт-Петербургского, Эстляндского и Финляндского. Но, по рассказам своих дедов и прадедов, Модестов хорошо знал церковную жизнь периода управления Московской епархией этими архиереями.

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики

- приходское хозяйство и проблема его стабильности,
- преподавательская деятельность,
- послушание в церковных структурах,
- стабильность и изменения штатов и границ приходов,
- попечение об уровне и качестве образования будущих клириков,
- распределение выпускников духовных школ,
- назначение клириков на церковно-административные должности,
- награждение клириков церковными наградами,
- посещение московскими архипастырями приходов епархии,
- помощь приходу нештатными священнослужителями,
- личное общение епархиального архиерея, викария и чиновников епархиальных структур с клириками,
- поддержка клира в выстраивании добрых взаимоотношений с прихожанами городского и сельского прихода,
- взаимоотношения настоятеля со старостой прихода,
- пенсионное положение духовенства.

Эти и другие многочисленные темы рассматриваются и анализируются на емких страницах рукописи протоиерея С. Модестова, но лишь вышеперечисленные моменты будут рассматриваться далее, поскольку именно в этих вопросах заметно проявляется кадровая политика московских архипастырей в отношении подведомственных им клира и паствы.

Далее мы будем разбирать поочередно каждую из вышеуказанных сторон кадровой политики московских архиереев на протяжении описываемого периода,

учитывая особенности ее осуществления в данном конкретном направлении московскими архипастырями по аналитическим наблюдениям протоиерея Сергия Модестова.

**Богослужение** в православном государстве, каким была Россия в описываемое время, было для православного священнослужителя и для народа Божия делом совершенно естественным, а уставность, истовость и благоговейность их совершения и безотлагательность исполнения церковных треб – явлением настолько естественным и очевидным, что глубоко осознавалась пастырями и паствой, а нарушения – явлениями настолько исключительными, что о. Сергий говорит о них очень мало и лишь в контексте описания вынужденных случаев, связанных с бедностью некоторых сельских священников, вынужденных служить по найму, или смиренно обличая себя самого (Л. 48 об.). Устранением священноначалием причин для появления вынужденных нарушений эти проблемы разрешались.

**Семейная жизнь** приходских священнослужителей не оставалась без внимания архипастырей. Самой обычной практикой было служение на приходе женатого священнослужителя (или нескольких таких священнослужителей). Случай celibата о. Сергия известен был (Л. 34 об.) только один и исключительный – прот. А.В. Горский – свт. Филаретом рукоположенный в 48-летнем возрасте профессор, а затем и ректор МДА, живший при ней в Троице-Сергиевой Лавре. Монашествующие на приходах допускались, как временные служители по особому разрешению настоятелей их монастырей в качестве помощников в случае болезни, временного отъезда или отпуска



Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики приходских клириков, и также временно – в случае смерти приходского клирика. Наиболее строгое отношение к привлечению иеромонахов к служению на приходе имел священномученик митрополит Владимир (Богоявленский), запрещавший монахам приходское служение и пытавшийся решать проблему временной нехватки священнослужителей другими способами. В XIX веке практика обязательного пострига в монашество овдовевших клириков, не имевших малолетних детей, также перестала быть обязательна, что видно из вышеуказанного факта celibата прот. А.В. Горского и примера самого прот. С. Модестова, овдовевшего в 1863 году 30-ти лет отроду, и прослужившего после этого у престола еще более 50 лет. Показательно отношение свт. Филарета к намерению о. Сергия принять монашество в период после кончины его супруги Елизаветы Степановны – митрополит остановил эту подготовку, указав на привязанность родителя к малолетним детям и на необходимость для них отца помимо других родственников-воспитателей и, конечно, на каноническую сторону вопроса. Святитель указал (Л. 47 об.) на апостольское слово, которым определяется, каковою должна быть истинная церковная вдовица (звание в древности равнозначатое монашеству): «Аще чада воспитала есть» (1 Тим. 5: 10). По традиции, идущей с XVIII века, и перенесенной митрополитом Платоном в XIX век вдовы священнослужителей и при святителе Филарете и при его преемниках назначались просвирнями в один из нуждавшихся в этом храмов. Так мать прот. С. Модестова, Матрена Гавриловна Платонова-Смирнова, 25 лет во вдовстве пекла просфоры и помогала

при храме Трех святителей у Красных ворот<sup>1</sup>. Однако в конце XIX века эта практика постепенно утрачивалась (Л. 9 об. – 10).

Семейный быт духовенства по воспоминаниям о. Сергия был патриархальным и вполне соответствовал представлениям о традиционной православной семье с ее обычаями общесемейного трудолюбия, искреннего гостеприимства и взаимопомощи, общего пения церковных и целомудренных хоровых народных песнопений при семейных встречах, беседы на душеспасительные и хозяйственные темы с привлечением молодежи для ее научения (Л. 2 об. – 3). Выходцы из таких семей духовенства пользовались доверием священноначалия, поскольку вся жизнь такой семьи была постоянной воспитательной средой деятельного христианина, наиболее вероятного, как будущего клирика – в связи принадлежностью и тесной связью с жизнью духовного сословия.

Семейная жизнь клирика, особенно сельского, находилась всегда перед глазами прихожан и крайние отклонения от нее были из ряда вон выходящим событием, так что даже на большом материале воспоминаний такие вопросы даже не упоминаются, а рассматривается добрая патриархальная жизнь семей священно- и церковно-служителей, воплощавших традиционные обычаи, помогающие спасительному целожизненному христианскому деланию.

Отец Сергий справедливо противопоставляет в своих рассуждениях проблемы безбрачия католического

---

<sup>1</sup> В 1927 г. решением советской власти были разрушены Красные ворота, а в 1928 г. – Трехсвятительский храм. В 2015 г. на месте храма установлен памятный крест.

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики приходского духовенства и церковное значение семейной жизни приходских священников Православной Церкви, живущих одной жизнью со своей паствой и являющих ей пример пастырского поведения во всех сторонах жизни, поскольку жена и дети каждого священника, «образующие его благословенное семейство, более всего могут привлекать к нему прихожан, примером его благоустроенного семейного быта поучаться, и искренне полюбить его самого» (Л. 33). Отец Сергей, проживший 51 год во вдовстве после 5 ½ лет брака, проблему эту знал очень хорошо.

**Женитьба** будущего пастыря часто происходила неожиданно, но вполне ожидаемо в этой неожиданности, с точки зрения обычаев того времени, ставившего служение в священном сане приоритетнее перед личными чувствами его будущего носителя, но не отрицая их значение. Так произошло и в жизни самого прот. Сергия – предложение священнического места в Троицком соборе<sup>1</sup> г. Клина (Л. 30 об.) потребовало от него быстрой женитьбы и очень короткого времени для подготовки к хиротонии, отведенное митрополитом Филаретом, хотя, понимая сложность ситуации, мудрый святитель не ставил точного

---

<sup>1</sup> Заложен в 1802 г. по благословию митрополита Платона, освящен в 1836 г. свт. Филаретом, а приделы в реконструированной трапезной части – в 1868 г. свт. Иннокентием. Захвачен обновленцами в 1924 г. Закрыт в 1929 г., после чего использовался под столовую, затем – под «дом культуры», и перед ним установлен памятник П.И. Чайковскому. В 2008 г. сильно перестроенное и разрушающееся здание было возвращено Русской Православной Церкви и находится в стадии реставрации. К 2019 г. действует трапезная часть с двумя приделами. В 2015 г. было принято решение установить напротив западного входа в собор памятник свт. Филарету – на месте памятника композитору, который предполагается перенести в сквер напротив школы искусств его имени.

срока. О необходимости поиска невесты митрополит предупредил 24-летнего магистра Сергея Сергеевича в середине апреля 1857 г., а 22 июля совершилось венчание и 1 августа он был рукоположен во иерея. За это время, как пишет сам о. Сергей, ему успели посватать 5 невест, из которых 2 еще не могли в ближайшее время выходить замуж по несовершеннолетию, еще одну не решились отдавать замуж вдали от дома – в подмосковный Клин, четвертая тяжело заболела и замужество становилось проблематичным. Только со священнической дочерью Е.С. Виноградовой и ее родными дело сладилось во всех отношениях (Л. 31 – 32 об.).

Такой быстрый выбор невесты был достаточно естественным в духовном сословии – и жених с невестой и их семьи знали, что священство – есть служение Богу, и, вступая на этот путь, молодые понимали, что все остальное должно уступить первое по значению место именно вопросам священнослужения. Посвящение в священный сан совершается конкретно к данному храму и при условии, что в этом имеется церковная необходимость, почему все члены семей духовенства понимали значение быстрого принятия решений, которое совершалось с молитвой и упованием на благую волю Божию.

Свидетельством о превалировании для выпускника духовной школы, не предполагающего дальнейшего обучения, значения принятия священного сана над устройством собственной «личной» жизни являлся выбор монашеского или семейного пути (через быструю женитьбу и определение на место дальнейшего служения). На таких воспитанниках духовных школ основывалась кадровая политика святителя Филарета, его

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики предшественников и преемников в управлении Московской епархией.

Клинский Троицкий собор, соответственно своему значению и количеству прихожан, по штату имел двух священников, и даже короткий отпуск одного священника в таких случаях был весьма проблематичен, не говоря уже о том, что оставшемуся после смерти настоятеля священнику пришлось одному окормлять весь приход более четырех месяцев. В случае же смерти священника одноштатного храма сотни людей остаются совсем без окормления – до назначения нового настоятеля.

Отсюда видно, что быстрая для С. Модестова женитьба не была таковой с точки зрения епархиального архиерея, потому что соборный храм Клина более 4 месяцев оставался без настоятеля, а оставшийся священник один нес всю тяготу прихода в самое жаркое время весны и лета. Одновременно Клинское духовное правление<sup>1</sup> не могло принимать решений без председателя, благочиние клинских городских церквей – быть без благочинного, а Клинское уездное училище – обходиться без Законоучителя. Но святитель Филарет, не без напоминаний, но выждал время, необходимое молодому магистру для решения своих семейных дел и подготовки к хиротонии.

Принципиальному пониманию начала и устройства всей семейной жизни христианина и, в первую очередь, – клириков, соответствовали и духовные основы бытия – смиренно и терпеливо принимаемые многодетность или бездетность, болезни и смерть детей и родственников,

---

<sup>1</sup> «В ведении духовных правлений были все дела уездных церквей и духовенства, с форменным присутствием в составе трех членов и канцелярией со столоначальником и двумя писцами» (Л. 44).

постоянный разнообразный личный труд всех членов семьи. Несмотря на это, часто преобладающая бедность, побуждающая духовенство не только к совершению уставных богослужений и треб, но и деятельному проведению свободного от церковных дел времени и посвящению его, в первую очередь, сельскохозяйственным работам в условиях деревенской жизни или близких к ним и к административной и преподавательской деятельности – в городе.

Отец Сергей подробно описывает и разнообразные сельскохозяйственные труды клириков, знакомые ему по наблюдениям детства и по каникулярной жизни на селе, а также по жизни в городе Клин, которая по природной обстановке была очень похожа на деревенскую.

Большая часть жизни и служения прот. С. Модестова прошла в Москве, и потому и столичный быт духовенства был знаком ему превосходно.

Сам лично о. Сергей отличался большой хозяйственностью, находчивостью и трудолюбием, что позволяло ему иметь подсобное хозяйство и в Клину, и даже в Москве.

Хорошие взаимоотношения со старшим духовенством и обширные связи с современниками расширяли знания прот. С. Модестова о приходской жизни Московской епархии во времени и в пространстве, что делает его воспоминания особенно ценным свидетельством.

Важное значение во взаимоотношениях епархиального архиерея с приходским клиром имело влияние первого на **материальные источники существования** второго.

Надо отметить, что московские архипастыри по возможностям (весьма ограниченным) всячески

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики способствовали умножению внешних источников поступления средств на приход.

Правительственное жалование духовенству, выполнявшему помимо главных церковных – богослужебных обязанностей – дополнительные функции регистрации актов гражданского состояния (ведение метрических записей рождения и крещения, венчания, смерти и погребения, выдача справок и свидетельств), учительские функции по преподаванию в приходских просветительских учреждениях, катехизическая и, отчасти, миссионерская деятельность – начало частично вводится в середине XIX века и было весьма незначительным, не повсеместным и стало заметной (хотя и не основной) статьей дохода только к рубежу XIX – XX веков. Поступать стабильно в избранные беднейшие приходы выделенные государством средства стали лишь во второй половине XIX века.

Не заменялись пожертвования за требы и жалованьем от крестьян (как это устанавливалось соглашением с крестьянами в некоторых крупных селах), которые для этого должны были быть хорошо организованными, ответственными, а также многочисленными, чтобы такое жалованье крестьянам было бы легче собирать, чем благодарить священника и причт за совершенные требы.

Сельские приходы, о жизнедеятельности которых писал прот. С. Модестов, судя по всему, не имели поддержки процентами с банковского капитала, за отсутствием такового.

Несмотря на большой перечень возможных статей дохода, указанных в «Правилах о порядке записывания приходов и расходов в церковные шнуровые книги и представления отчётных ведомостей», утвержденных

Святейшим Синодом в 1876 году, кроме уже упомянутых и ниже перечисленных, по свидетельству автора мемуаров остальные статьи были незначительны.

Помощь дворян-землевладельцев натуральными продуктами и, отчасти, – денежная, именуемая по древнему «**руга**» – сохранялась практически на протяжении всего периода крепостного права. Небольшую ругу получал от помещика дед мемуариста по матери – священник Николо-Покровской церкви села Княжева Гавриил Васильевич Алексеев (Л. 6 об.), а его собственный отец – священник Никольской церкви села Никольское-Гагарино Сергей Дмитриевич Платонов-Смирнов – получал ругу от владельца села князя Гагарина (Л. 12). Но, помимо этого, для содержания постоянно растущих семей духовенство активно занималось земледелием на отведенных для подобной поддержки семей клира участках земли, которая обрабатывалась и личным трудом и, при возможности, – при помощи крестьян в их свободное время на договорной основе. На малочисленных и бедных приходах сельскохозяйственный доход причта был основным.

Поэтому все земельные и природные ресурсы использовались очень эффективно, постройки делались по необходимости, и хозяйства клириков часто были образцовыми, опыт которых перенимался крестьянами, что служило к усилению авторитета духовенства в глазах крестьян, живших таким же трудом (Л. 8 об.). Соответственно, слово проповеди священника завоевывало большее внимание слушателей, а где-то приобретало и миссионерское значение. Грамотный учет природных условий, местных рыночных отношений и новостей агрокультуры, позволял духовенству превращать свое хозяйство в основной источник доходов, и делал его



Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики менее зависимым от прихожан, что способствовало священникам принимать не только административные, но и хозяйственные решения по приходу более свободно от влияния богатых крестьян и даже помещиков, а, при необходимости, – быть благотворителями своих прихожан, попавших в критическую ситуацию, а также вести при приходе миссионерскую, просветительскую, катехизическую и образовательную деятельность, сочетая ее с возможной социальной. Сельские батюшки, к которым относился и родитель о.Сергия – свящ. С.Д. Платонов – умудрялись даже накапливать средства на обучение своих собственных детей, которые, в свою очередь, в каникулярное время в юношеском возрасте привлекались к участию в этой приходской деятельности. Наличие у священника хорошего хозяйства означало наличие лошади и повозки, позволявших священнику быстро доехать до далекой деревни, входившей в его приход и своевременно причащать заболевших и напутствовать умирающих, а не дожидаться оказии или присылки за ним средств передвижения (Л. 9).

Понимая значение правильной организации приусадебного хозяйства как главного источника содержания семьи клирика на самом бедном приходе, Святейший Синод ввел в программы духовных школ преподавание основ сельского хозяйства и медицины (Л. 8 об.).

Именно налаженное за десятилетия служения **приходское хозяйство** клирика было главной материальной ценностью причта сельских храмов, и потому неожиданный перевод клирика из прихода в приход, возможно вызванный церковной необходимостью, часто становился трагедией или даже разорением его семьи.

По существовавшим почти до конца XIX века правилам освобождающий приход клирик должен был договориться с новоназначенным клириком о продаже-покупке принадлежащих ему жилых и хозяйственных построек, поскольку стояли они на «церковной», т.е. неотъемлемо связанной с этим храмом землей. Если же стороны не могли договориться о стоимости построек, их бывший хозяин должен был снести все эти постройки и «очистить» приходскую землю, которой теперь имел право распоряжаться только новоназначенный клирик. При том, что преемник хотел купить постройки как можно дешевле, а тратиться дополнительно еще и на снос здания их удаленному с прихода владельцу было бы абсолютно убыточным делом, такая продажа вынужденно осуществлялась за минимальные средства, которых обычно не хватало, чтобы, в свою очередь, купить жилые постройки на новом месте служения. Если между такими клириками «продавцами» и «покупателями» возникал неразрешимый конфликт, епархиальная власть назначала общественную (на безвозмездной основе – как послушание) комиссию из духовенства-посредников, которая принимала решение об окончательной цене всех объектов сделки. Решение такой комиссии «медиаторов» было окончательным, и либо «продавец» принимал от «покупателя» назначенную медиаторами сумму, либо сносил свои постройки под угрозой прещений со стороны архиерея (до которых обычно дело не доходило), но и с «ценой» комиссии более приходилось смиряться «продавцу», лишавшегося своего бывшего владения, как пишет прот. С. Модестов, «за полцены».

При этом никак не учитывались культивация и удобрение земли, наличие плодовых садов и огородов и

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики другие факторы, в общих случаях обязательно принимаемые во внимание при оценке земельных угодий.

Если новоназначенный клирик воспринимает свое пребывание на приходе как временное, он не прикладывает усилий даже к сохранению хозяйства предшественника, вследствие чего он лишается основной части своего возможного дохода, беднеет и рвется в лучший приход. От таких «хозяев» и вследствие частых переводов клириков из прихода в приход приходское хозяйство быстро перестает быть доходным, и требуются большие силы и средства на его возрождение, хотя поддержание его в первоначальном порядке требовало несравненно меньших усилий. На рубеже XIX – XX веков прот. С. Модестов констатирует, что «в последнее время сельскохозяйственный быт русского духовенства почти повсюду расстроился» (Л. 9).

И хотя сам прот. С. Модестов, по его собственному признанию, весьма удачно продал свои постройки и даже ульи близ Клинского собора, и получил в Москве церковную квартиру после своего умершего предшественника – настоятеля Ермолаевской<sup>1</sup> церкви, как он пишет, обычно «в духовенстве редкое перемещение с одного места на другое не соединяется со значительным

---

<sup>1</sup> Церковь священномученика Ермолая Никомидийского, «что на Козьем болоте» на Большой Садовой улице, была построена в 1610 г. сщмч. Патриархом Ермогеном деревянной, а в 1682 г. – в камне на прежнем месте. До пострига будущий патриарх-священномученик носил имя Ермолай. В советское время (1932) разрушена, и на месте ее устроен сквер Аллеи Архитектора Шехтеля, на котором в постсоветский период воздвигнуты временные постройки (с условным адресом Б.Садовая, 6, строение 2 – между домами 6 и 8), а за ними в 2014 г. установлен и в 2015 г. освящен памятный поклонный крест.

ущербом, а иногда сопровождается совершенным разорением, когда перемещенный член причта имеет совершенно бездоходный большой дом с широким хозяйством, а поступающий на его место, не обязанный его покупать, потребует сломки его. Приходится домовладельцу уступать свое владение действительно за полцены» (Л. б/н).

Еще более трагичной бывала ситуация, когда семья священника теряла кормильца. В этом случае, при назначении на приход нового священника с собственной семьей осиротевшей семье полагалось после получения цены своего дома (точнее – «полцены») «очистить» его для новых жильцов. При этом фактически совершенно недостаточный механизм пенсий приводил к полному обнищанию бездомных сирот усопшего священника.

Для того, чтобы такого рода разорений в среде духовенства было меньше, применялись методы, именуемые «приход со взятием» и «сдача прихода», которые при неглубоком стороннем взгляде кажутся странными, но при ближайшем рассмотрении являются мудрыми и справедливыми, и применялись московскими архиереями, включая и прославленных московских святителей, которые управляли Московской кафедрой большую часть рассматриваемого периода. Практика «прихода со взятием» была узаконена<sup>1</sup> в начале XIX века, но со стороны епархиальных управлений были некоторые трудности в отношении этой практики (Л. 10).

---

<sup>1</sup> *Цыпин В., прот. проф.* Приходское управление и приходское духовенство в XIX веке // История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды / протоиерей Владислав Цыпин; Учеб. ком. при Священном Синоде Русской Православной Церкви, Московская Духовная Академия. М., 2004. С. 175-176.

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики

«Приход со взятием» означал, что на утратившем священника приходе осталась и проживает бедная семья почившего пастыря, которой некуда переезжать и не на что жить. Естественным решением было поручить наследующему приход священнику содержать эту семью до совершеннолетия и определения на самостоятельное служение ее детей мужского пола и до отдачи в замужество дочерей по их совершеннолетию. Вдова священника после «устройства» таким образом всех детей почившего священника определялась просвирицей в какую-либо московскую церковь, при наличии вакансии. И такие решения были достаточно типичными, но при этом нагрузка на нового приходского священника была двойной – ему приходилось содержать свою семью и семью почившего, что становилось длительным периодом бедности обеих семей. С целью облегчить эту экономическую тяготу для нового священника прихода естественно возник вариант выдачи замуж совершеннолетней девушки из многодетной семьи почившего священника, и ее муж рукополагался на место своего почившего тестя. Такой жених должен был иметь соответствующее духовное образование и удовлетворять всем требованиям к кандидату в священство. Безусловно, выбор таких женихов был ограничен (обычно это были выпускники и студенты последних курсов духовных школ), но и жених, и невеста не принуждались к браку и заключали его свободно, хотя и с осознанием необходимости поступка для близких – каждый из вступающих в этот брак хотя бы отчасти приносил себя в жертву своим сиротствующим родным – семье почившего пастыря, которая отвечала им любовью и уважением. Необходимо это было и для прихода, который сохранял все свои традиции и взаимоотношения между

прихожанами и духовенством. Благополучно это было и для приходского хозяйства, которое не только не уничтожалось, но лишь постепенно разумно благоустраивалось, позволяя новому пастырю содержать свое большое семейство. Некоторое облегчение содержания приходского священника это давало и для прихожан.

Аналогичным<sup>1</sup> «приходу со взятием» была передача прихода сыну покойного – семинаристу выпускного класса, который по завершении образования женился и рукополагался на родительский приход. В этом случае основания и польза были такими же.

Вникая в проблемы своей паствы, московские архипастыри, хорошо понимающие трудности и нужды приходских клириков и им сочувствующие, обычно шли на встречу осиротевшим семьям, допуская практику «прихода со взятием» и решая вопросы временного окормления таких «вдовствующих» приходов (до посвящения постоянного священника).

Когда скончался родитель автора воспоминаний – священник Сергей Дмитриевич Платонов (урожд. Смирнов; + 1856) – на его место в приход села Никольское-Гагарино был определен священником студент семинарии Александр Васильевич Лебедев, со взятием его дочери – младшей сестры автора – Александры Сергеевны Лебедевой (урожд. Платоновой-Смирновой), которой по смерти родителя было около 15

---

<sup>1</sup> Но, естественно, гораздо более редким случаем, поскольку если в многодетной семье священника почти всегда были дочери на выданье, то выпускник семинарии, готовый к женитьбе и к приходскому служению – гораздо реже.

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики лет и свт. Филарет «дозволил ожидать ее совершеннолетия» (Л. 10).

К подобному же способу избегания нищенского положения своей семьи в предчувствии приближения конца жизни прибегали и престарелые священники, и еще находясь на службе, просили епархиального архиерея рукоположить на их место их сына или близкого родственника, или мужа одной из дочерей. Таким образом, приход как бы передавался в родные руки, и ничего не нарушалось. Этот метод назывался «сдача прихода». Сам престарелый клирик, сдавший свой приход близкому члену семьи, либо выходил на покой (в лучшем случае – на пенсию), либо помогал жизнедеятельности одного из крупных храмов московской епархии, где такая помощь эпизодически требовалась. Но по причинам редкости неопределенных на место близких родственников и сыновей – выпускников семинарии к неожиданному моменту физической немощи или даже кончины приходского священника такой способ практиковался реже.

Московские архипастыри шли навстречу таким просьбам, поскольку решались проблемы кадрового обеспечения приходов, преемственности на приходе и спокойствия прихожан, сохранения приходского хозяйства, как важного источника дохода, а также обеспеченности нового клирика помощниками в лице самого престарелого священника и его семьи.

Сдачу своего прихода в селе Княжеве мужу своей внучки (и сестры прот. С. Модестова) Елены Сергеевны Зверевой (урожд. Платоновой-Смирновой) – выпускнику МДС 1854 года священнику Степану Павловичу Звереву по благословию свт. Филарета совершил дед о. Сергия – священник Гавриил Васильевич Алексеев (Л. 10 об.).

Как свидетельствует прот. С. Модестов, «по чувству сострадания к бедственному положению малолетних и остающимися бесприютными многочисленных сирот, многие архипастыри... допускали сдачу мест. Это практиковалось и в нашей Московской епархии даже такими великими святителями, как митрополитами Филаретом и Иннокентием при том, конечно, условии, чтобы для определения на освободившиеся по смерти членов причта места предоставлялись, со взятием их дочерей, лицам правоспособным по своему образовательному цензу» (Л. 10).

Практически все московские архипастыри к вопросам «прихода со взятием» и «сдачи места» относились с пониманием – «сколько спасалось и спасается таким образом от нищеты духовенства всеми нашими архипастырями, за исключением Митрополита Сергия (Ляпидевского – прот.Н.С.), который в начале отказывал просителям сдачи мест, говоря: “Не могу, вот у меня указ на столе”, – а потом стал милостивее к сиротствующим. Удивительно, что находили незаконного в этом деле любви христианской, когда, по приговору прихожан, с утверждения святительского, достойные священства по своему образовательному цензу, определялись на священническую вакансию, при свободном выборе себе супруги жизни, вступая в известную, может быть, ещё с юности семью с полным благоустроенным хозяйством» (Л. б/н).

Для священнослужителей, служащих в городских условиях, вместо приусадебного хозяйства были другие виды деятельности, служившие материальным подспорьем клирикам таких храмов.

**Преподавательская деятельность**, которой занимались приходские клирики, прежде всего, являлась



Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики преподаванием Закона Божия в государственных и церковных школах, в том числе – в гимназиях и в духовных училищах. В то же время духовенство могло преподавать и другие предметы, имея соответствующее образование. Сам прот. С. Модестов преподавал в Клинском уездном училище все 16 лет своего служения в Троицком соборе. По приезде в Москву он не сразу занялся преподаванием в гимназии, поскольку вакансий долго не было. Лишь через 6 лет служения в Москве он начал преподавать в 4-й классической гимназии (на Покровке), вместо<sup>1</sup> ушедшего прот. И.Н. Александрова (Александровского)<sup>2</sup>. В этой гимназии отец Сергей преподавал (1879–1890) до указа Святейшего Синода о предоставлении мест Законоучителей в учебных заведениях бесприходным священникам, искавшего способы поддержки таких безместных клириков. Многие священники – однокашники прот. С. Модестова – преподавали в разных московских гимназиях и в других учебных заведениях, и некоторым также пришлось уйти для пользы бедных собратьев. Как и назначение о. Сергия митрополитом Филаретом в Клинское уездное училище, так и назначение его Законоучителем в 4-ю московскую

---

<sup>1</sup> Следует заметить, что известный церковный писатель и церковно-общественный деятель св. мученик Михаил Александрович Новоселов (память 8/21 января) учился в этой гимназии в тот период, когда Законоучителями были протоиереи Александровский и Модестов, заложившие такие прочные основы православия в молодую душу, что даже сильное увлечение толстовством, испытывая постоянное сравнение в душе с отеческой верой, было преодолено будущим мучеником.

<sup>2</sup> Один из лучших московских Законоучителей. Отец известного московского краеведа Михаила Ивановича Александровского.

гимназию произошло по рекомендации архиерея – епископа Можайского Алексия (Лаврова-Платонова).

**Послушание в церковных структурах** на систематической постоянной основе сопровождалось небольшим жалованьем. В первую очередь для материальной поддержки нуждающегося духовенства Священноначалие назначало их на различные послушания в церковных структурах, помимо собственно приходских – в духовных правлениях, в училищной службе, в благотворительных учреждениях и т.д. Сам о. Сергей в Клину был председателем Клинского духовного правления. В Москве он также постепенно стал привлекаться для исполнения различных поручений, его проповеднический и литературный талант стал использоваться в Миссионерском обществе и в ОЛДПр, публиковавших его проповеди и статьи. Он принял участие в создании первого епархиального свечного завода. Закончил свою службу в церковных структурах прот. Сергей Модестов штатным членом МДК, одним из «трехчисленного присутствия», решавшим текущие вопросы консистории и готовившим документы для окончательного решения важных дел правящим архиереем, которым в основную часть служения в этой должности о.Сергия был митрополит Владимир (Богоявленский, будущий священномученик), весьма активно и непосредственно участвовавший в работе присутствия МДК. Многие знакомые отцу Сергию священнослужители и однокашники также трудились в разных церковных структурах.

Еще одним способом влияния на духовенство и прихожан было **изменение штатов духовенства и границ прихода**. При увеличении штатов прихода или при уменьшении территории прихода (границы приходов

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики были четко обозначенными и общеизвестными для мирян и клириков и в сельской местности, и в городах, где название прихода было частью почтового адреса) доход клириков прихода падал, а при увеличении территории прихода или при сокращении штатов доход клира возрастал. Особенно осторожно пользовались московские архипастыри механизмом изменения штатов, который мог привести или к перегрузке клира, или к недостаточной загруженности, а следовательно – к обнищанию. В стабильной ситуации границы приходов и численность духовенства в них долго оставалась неизменной. Это была основная стратегия московских святителей Филарета и Иннокентия и митрополита Иоанникия<sup>1</sup> (Руднева), создававших вакансии в исключительных случаях.

Благодаря действиям этих святителей начался в Московской епархии процесс выкупа приходом у духовенства их домов, что существенно уменьшало проблемы духовенства при переходе с прихода на приход, а приходскую общину архиереи и Консисто́рия побуждали заботиться о состоянии приходских домов и условиях проживания клира. В ряде мест вместо домов причтов строились для клира и для сдачи квартир в аренду большие доходные дома, позволявшие содержать и сам храм, и его причт.

Новые штатные вакансии в приходах, открытие новых приходов и изменение границ старых активно осуществлял только сщмч. Владимир (Богоявленский), способствуя расширению миссионерско-катехизаторской и церковно-социальной деятельности духовенства в целом, но, к сожалению, материальная церковно-

---

<sup>1</sup> 28 августа 2016 года прославлен в лике местночтимых святых Украинской Православной Церкви Московского Патриархата.

государственная и общественная поддержка этой деятельности оказалась совершенно недостаточной, что особенно отразилось на семьях многодетных священнослужителей (Л. 39 об.). При сщмч. Владимире повсеместно распространились внебогослужебные собеседования и всенародное пение, которые особенно выделяет прот. С. Модестов, как важный результат его деятельности.

В связи этим, а также в связи с изменением в экономическом положении, в настроениях духовенства и общества святитель Макарий (Невский) без крайней необходимости не умножал штаты духовенства Московской епархии.

Как особенно подчеркивает прот. С. Модестов – «из всех иерархов Московской церкви митрополит Иоанникий более всех оказывал попечение о благосостоянии причтов, пользуясь открытым для сего фондом от свечного дохода. Сам сын бедных сельских священнослужителей он помнил и горячо принимал к сердцу нужды духовенства при воспитании их детей и прежде всего установил бесплатное образование в духовных училищах и семинариях, затем поддерживал все епархиальные благотворительные учреждения для вдов и сирот, престарелым служителям алтаря давал право иметь помощников из заштатных, детям умерших священников предоставлял их места давать зятям» (Л. б/н). Следует, однако, отметить, что свечной епархиальный завод был создан и начал свое существование при святителе Иннокентии, получил дальнейшее развитие при митрополите Иоанникии, и до него у московских архиереев не было такой большой статьи дохода и соответствующих благотворительных возможностей (Л. 39 об.), а после него в использование этих доходов

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики вмешивался Святейший Синод, стремившийся уравнять положение московского духовенства с другими епархиями.

При решении всех кадровых вопросов московскими архиереями большое значение имели **уровень и качество образования** и подготовленность кандидата в клир, на конкретное вакантное место или на церковную административную должность.

Во времена митрополита Платона образование приветствовалось, и при наличии конкурса на место «ученому» кандидату отдавалось предпочтение<sup>1</sup>, но обязательно устраивался экзамен в чтении, пении и знании катихизиса в основном лично самим митрополитом или его викарием епископом Дмитровским Августином (Виноградским), впоследствии Архиепископом Московским и Коломенским (Л. 4).

Митрополит Платон основал Николо-Перервинскую и Вифанскую семинарии, реформировал Троице-Лаврскую семинарию и много сделал для этого основного уровня образования будущих священнослужителей, не оставляя попечением не только их, но и церковнослужителей, которые также подвергались им экзамену на соответствие предполагаемой должности.

Прот. С. Модестов, отмечая гротескность изображения Помяловским<sup>2</sup> бурсы пишет: «Вообще

---

<sup>1</sup> *Скурат Н., прот.* Административно-кадровая политика при Московском Архипастыре Платоне (Левшине) (храм св. пророка Божия Илии, что слывет Обыденным) // Кадашевские чтения. Сборник докладов конференции. Выпуск 3. М.: О-во сохранения лит. наследия; Издательство ОРПК «Кадашевская слобода», 2008. С. 74-82.

<sup>2</sup> Помяловский Николай Герасимович (1835–1863) – автор сатирической повести «Очерки бурсы» (1863) – окончил Александровское ДУ – «бурсу» (1851), Петербургскую ДС (1857), умер от

несправедливо говорить, чтобы не только в наше время, но и задолго до нас Вифанская, равно и Московская семинарии, при таком великом Святителе, каким был митрополит Филарет, могли бы сколько-нибудь походить на бурсы в типичном их изображении. Гениальный Филарет, унаследовавший Московскую епархию, и для восстановления в ней порядков, как избранник столь же знаменитого Митрополита Платона, своим орлиным взором неусыпно проникавший во все отрасли своего епархиального управления, не мог лишиться своего всестороннего внимания Вифанскую семинарию, это любимое детище Платона, где воспитывалась большая часть московского епархиального духовенства для священнослужительства» (Л.17).

С горечью отец Сергей отмечает, что многие иерархи, долженствующие быть блюстителями Академии, «совершенно не считают себя к этому обязанными, – академии для них учреждения чуждые, не так как для Филарета и ещё, может быть, для Макария, для которых они были родными детищами. Многие из нынешних иерархов, – даже высших, – академическому образованию не придают значения для церковно-приходской службы, – академическим степеням, не дают, при определении академиков на священнические места, предпочтения пред семинаристами, и не так как это практиковал Филарет. Мало того, – в настоящее время для некоторых иерархов самое существование академий сделалось вопросом

---

алкоголизма. «Очерки бурсы» были произведением, которое многократно и огромными тиражами издавалось советскими издательствами, согласованно проводившими атеистическую пропаганду в соответствии с отношением к религии правящей коммунистической партии. Других книг (и взглядов) о духовных школах в массовой печати в советский период не было.

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики необходимости для церковного ведомства, которому достаточно будто бы иметь только пастырские семинарии» (Л. 5 об.).

Образованный священник, как правильно замечает отец Сергей, необходим и на селе: «Приходский священник должен быть не требоисправителем только, но и ближайшим, подручным миссионером в своей округе... Не нужны были бы при нём и теперешние казенные миссионеры, чуждые приходам, и своим только многоречием, без явления силы примера своей жизни, не могущие влиять на слушателей и проводить их ко спасению» (Л. 5 об.).

Лично контролируя деятельность духовных семинарий, свт. Филарет добился отмены петербургских ревизоров, впоследствии «отнявшими всю власть у епархиального архиерея над семинариями и сокрушившими в глазах юношей авторитет семинарского начальства» (Л. 12).

Контроль московских архипастырей за духовными школами был не только по документам и регулярным докладом руководства школ, но и непосредственным участием на экзаменах, особенно – выпускных. Святитель Филарет лично читал академические сочинения студентов (Л. 5 – 6).

Свт. Филарет требовал назначения в число преподавателей самых даровитых выпускников, разносторонне образованных, ярким представителем которых являлся Леонид Краснопевков – светски образованный бывший флотский офицер, получивший и духовное образование (впоследствии московский викарий, затем – архиепископ Ярославский и Ростовский) (Л. 17 об. – 18).

Возникшее позднее в семинариях нестроение «независимо от постороннего влияния революционеров, подготовлялось ещё с шестидесятых годов, когда стали налетать на них в качестве начальственных ревизоров из духовного учебного правления при Синоде и заставлявших трепетать перед собой не только семинарское начальство, но и самих местных архипастырей, авторитет которых в глазах семинаристов явно был подорван. Тогдашним ревизорам ничего не стоило сместить ректоров и главным образом монашествующих: на основании их отзывов сами архиереи смещались» (Л. 19 об.).

Прот. С. Модестов считал, что победоносцевские ревизоры «очистили семинарии» от «слабых и малоопытных руководителей семинарского юношества» (Л. 20), но реформа 1860-х годов «совершенно не удалась» (там же). Особенно неудачным оказался семинарский устав 1867 года, поскольку ставил одновременно двойственную задачу – расширить и усилить преподавание богословских наук – как основных для духовных семинарий, и углубить изучение предметов классического образования – древних языков, математики и физики, также ставших обязательными дисциплинами. Для этих целей в библиотеках ДС не хватало книг и учебников, а также квалифицированных лингвистов, что привело к привлечению светских педагогов, не имеющих богословского образования и не знающих специфики духовных школ, служащих для воспитания православных пастырей. В итоге обе задачи решены не были – у юношей 14–18 лет не хватало сил овладеть программой в полной мере. Поступить в Университет выпускникам ДС не удавалось. Но и богословско-пастырская подготовка была хуже прежней, так как семинаристам приходилось уделять



Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики больше времени предметам классического цикла, за неуспеваемость по которым до выпуска доходило лишь 20–25% обучавшихся, принятых на 1 курс. Это стало началом упадка образования духовного юношества (Л. 20 – 20 об.).

По свидетельству о. Сергия, свт. Филарет был недоволен уставом семинарий 1860-х годов и согласился допустить его к употреблению только при уговорах своего племянника Н.А. Сергиевского, члена Учебного комитета и по причине своей немощности (там же).

Не одобрял свт. Филарет и введение «баллистики»<sup>1</sup>, которая, по его словам «ежедневно на всех уроках, подобно Дамоклову мечу, висевшая над головами юношей, убивала в них бодрость духа, существенно необходимого для успеха занятий» (Л. 20 об.).

Как передает прот. С. Модестов, святитель Филарет, как и многие другие иерархи, был против проекта того, чтобы существующие за церковный счет духовные училища превратить в прогимназии, низшие классы семинарии – в гимназии, а старшие курсы посвятить изучению духовных наук. При этом существовала опасность в том, что на средства Церкви будут готовиться абитуриенты для университета и, вместо укрепления Церкви новыми квалифицированными кадрами, Она их потеряет (Л.20 об. – 21).

Как отмечает прот. С. Модестов, эта проблема двойственности задачи реформирования семинарского образования не была решена и в последующем (Л.21 об.).

---

<sup>1</sup> Так в обиходе называлась система баллов (оценок), которые должны были регулярно проставляться преподавателями, и жестко контролировались администрацией семинарии, служа основанием различных организационных выводов и прещений.

**Распределение выпускников духовных школ** производилось по указанию синодальных структур, но с учетом потребностей епархий, и, в первую очередь, – столичных. Как для пользы церковного служения, так и для побуждения учащихся к эффективным занятиям, а также для вознаграждения наиболее успешно потрудившихся в период обучения, лучшие по успехам выпускники ДУ направлялись в лучшие семинарии, лучшие выпускники ДС – для продолжения образования направлялись в ДА, лучшие выпускники ДА распределялись (как и на предшествующих уровнях образования) в соответствии с рейтинговым списком. Первые по такому списку выпускники ДА определялись на самую почетную в то время педагогическую деятельность – преподавателями в ДА, столичные ДС и ДУ, ДС и ДУ других епархий, остальные, по женьитьбе, – на приходы Московской епархии. Особый приоритет при назначении на важные церковные должности имели монашеские выпускники (Л. 29 об. – 30 об.). При конкурсе на занятие вакансии предпочтение отдавалось более образованному кандидату. Однако свт. Иннокентий и митр. Иоанникий (Руднев) предпочитали быстрое решение дел при появлении первого кандидата на вакансию.

**Назначение клириков на церковно-административные должности** было важнейшим делом каждого архиерея, формировавшего себе группу помощников в деле епархиального управления. Святитель Филарет Московский рассматривал руководящие должности и высокий сан, даваемые им молодым выпускникам МДА как аванс и послушание. Так, даже после 6 лет служения в Клину, он отказал о. С. Модестову в просьбе о переводе в Москву на открытую

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики священническую вакансию, хотя овдовевшему священнику нужна была помощь московских родных в воспитании 4 малолетних детей. Святитель Филарет мотивировал свой отказ тем, что Модестов был протоиереем, получив это звание по должностям в Клину, на которые он был назначен (Л. 47).

Только прослужив в Клину более 16 лет (через 6 лет после кончины свт. Филарета), святителем Иннокентием (Поповым-Вениаминовым), он был переведен в Москву на вакантное место по его собственному прошению, поскольку дети его выросли, и ему нужно было устраивать их образование после гимназий и семинарии (Л.58 – 58 об.).

**Награждение клириков церковными наградами** было формой поощрения отличившихся клириков и стимуляции прочих. В то же время высокие награды оказывали влияние на пенсию их владельца, что было некоторым способом помощи им в старости.

Московские святители давали награды очень сдержанно, чему иллюстрацией является наградной список прот. Сергия Модестова.

Подчеркивая протоиерейство его «по должности» свт. Филарет, хотя и возвел его в сан протоиерея через полгода после рукоположения, но даже через 6 лет служения на всех своих ответственных должностях в Клину он не имел права ношения камилавки (Л. 47).

В течение служебной деятельности клириков церковные награды регламентировались соответствующими положениями Святейшего Правительствующего Синода, а светские – государственными положениями Правительствующего Сената, также строго регламентированными по условиям и порядку награждения. Между обоими учреждениями

существовала четкая координация в этом вопросе, тем более, что само награждение оформлялось Указом Его Императорского величества.

В то же время в списке поощрений самого прот. Сергия Модестова награды богослужebные чередуются с государственными наградами Российской Империи, так что к концу жизни он получил 5 высоких светских орденов, крест из кабинета Его Императорского Величества и митру (после 53 лет служения в сане священника) – итого 14 наград за 53 года.

**Посещение московскими архипастырями приходов епархии** было событием в жизни каждого прихода. Московские архипастыри, в ведении которых находилась и Москва, и вся Московская и Коломенская епархия с тысячами приходов, посещали и отдельные приходы, продельвая ради этого порой большой путь. Многие архиереи своим приездом делали великий праздник во всей этой местности, привозя с собой духовенство, хорошо знающее все особенности архиерейского богослужения, известных проповедников, замечательных протодиаконoв и диаконов, прекрасный архиерейский хор, иподиаконов и все необходимое для служения, и единственным недостатком такого праздника были большие связанные с обеспечением всего этого финансовые расходы принимающего архиерея прихода. Наименьшую требовательность к организации архиерейской службы имел свт. Иннокентий Московский. Характерен иллюстрирующий пример – о. Сергей Модестов по финансовым соображениям не мог пригласить даже викарного архиерея на освящение кладбищенской Скорбященской церкви в Клину в 1862 году (Л. 39), а в 1868 году в Клин на освящение двух новых приделов в трапезной части Троицкого собора

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики приезжал сам свт. Иннокентий и был доволен местным приемом и собранием нескольких тысяч граждан Клина и его окрестностей на это торжество (Л. 38 об., Л. 52 об.).

**Помощь приходу нештатными священнослужителями** осуществлялась при острой необходимости. В обычной ситуации священнослужители прихода должны были справляться со всеми проблемами самостоятельно. Как указывалось выше, московские архиереи в исключительных случаях оказывали помощь приходскому клиру, присылая духовенство на временное служение. Присылка духовенства могла быть разовой – на отдельное богослужение, краткосрочной – на некоторый небольшой фиксированный период служения, полносрочной – до конца всех трудностей и возобновления служения в этом храме новоназначенным постоянным священником. К таким случаям обязательной архиерейской помощи приходу относились: болезнь приходского духовенства и невозможность совершения богослужения в данном приходе – на период болезни; смерть священника храма – до назначения нового священника (в том числе и «со взятием» или до посвящения родственника почившего священника); официальный отпуск священника в одноштатном приходе, благословленный самим архиереем.

Но у духовенства были и другие важные случаи, когда требовалась помощь собратьев-священников:

– личная срочная необходимость отъехать с прихода на несколько дней;

– отъезд с детьми на дачу или в родную деревню – для размещения их там и для сборов в обратную дорогу и возвращение, при наличии праздничных служб в эти дни;

*Доцент протоиерей Николай Скурат*

– совершение ранних литургий в большие праздники в храме с одним штатным священником – по требованию прихожан;

– в случае физической слабости священника по болезни или преклонному возрасту, требовавших помощника.

Эти случаи, не столь важные, как рассмотренные выше, и не требовавшие обязательной конкретной разовой санкции епархиального архиерея, решались духовенством либо с помощью благочинного, либо с его санкции – самостоятельно.

Наиболее сложным случаем был поиск священника для служения ранней литургии в праздничный день. Для этого приглашали заштатных священников, иеромонахов монастырей Московской губернии, викарных священников многоштатных храмов.

Московские святители Филарет, Иннокентий, Иоанникий и некоторые другие хорошо понимали эти проблемы и даже закрепляли заштатных священников за конкретным приходом для помощи его настоятелю и клиру, и проблема решалась к пользе всех сторон, поскольку приход материально поддерживал помогающего священника, получившего название «раннего» от названия ранней литургии. С другой стороны, решалась проблема престарелого и безместного духовенства (при недостаточности пенсий и благотворительных учреждений для престарелого духовенства), а также иеромонахов монастырей, также заинтересованных в небольших личных средствах (поскольку все средства на необходимые личные расходы они должны были получать в общем порядке – только с разрешения настоятеля (наместника) обители). Решая этим отчасти и проблемы скудости монастырской казны,

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики настоятели обителей разрешали иеромонахам такую братскую помощь приходским пастырям. Ранним священником был на покое дед прот. С. Модестова – священник Гавриил Васильевич Алексеев – при церкви Георгия Победоносца в Грузинах (1854–1863).

Стремясь активизировать приходы и духовенство в просветительском, миссионерском и социальном направлениях, сщмч. Владимир (Богоявленский), заступив в 1898 году на Московскую кафедру, сразу запретил помощь заштатных священников и монастырских иеромонахов, всячески стараясь увеличить штаты приходских церквей, с тем, чтобы направить силы этих новых священнослужителей на участие в широкой внебогослужебной церковно-общественной деятельности. Однако он не мог увеличить содержание штата и поэтому новые штатные единицы достигались путем уменьшения содержания остальных клириков. Поставленная им в Москве цель была отчасти достигнута – церковно-общественная жизнь заметно активизировалась, стала более оперативно реагировать на многие важные для Церкви проблемы современности. Но богослужебная проблема «ранних» священников в целом не была решена, оставаясь в рамках принятых им ранее решений о «ранних» внештатных незакрепленных священниках, существование которых было подобно найму или возвращению к бродячим священникам прошлых веков, так называемым «крестцовым». И действительно, незакрепленные за приходом внештатные священники искали наиболее выгодных мест. С другой стороны, высокая плата ранним священникам порождала совершенно нездоровые явления, когда многолетний священник бедного далекого сельского храма оставлял свою церковь закрытой и шел служить раннюю службу в

далекий богатый приход. Для некоторых приходов было разрешено иметь священника на диаконской вакансии, но при этом за счет священнической части бюджета требовалось содержать и дополнительного псаломщика. Но такое решение не было популярным среди поставленных на эти места иереев и потому носило характер меры временной, неудовлетворительной ни для настоятелей и сложившегося клира, ни для самих «ранних» иереев. Наиболее правильным решением вопроса помощи заштатными священниками конкретному приходу в различных ситуациях прот. С. Модестов обоснованно считал правило свт. Филарета Московского, по которому заштатные священники закреплялись за определенным приходом и согласовывали расписание своего служения с штатным клиром и настоятелем.

**Личное общение епархиального архиерея, vikария и чиновников епархиальных структур с клириком** по свидетельству о. Сергия было очень достойным. Святитель Филарет принимал его и в приемной, и в своих покоях, и даже в своей спальне (Л. 45 об.), а узнав, что он не дождался приема, приехав из относительно далекого Клина, потратив бесполезно целый день, распорядился приезжавших издалека пропускать к нему без очереди, что и было потом в дальнейшем (Л. 45 об.). Хотя в целом правление свт. Филарета о. Сергий считает «суровым» (Л. 51).

Теплыми и близкими были отношения о. Сергия со свт. Иннокентием, который приезжал в Клин на освящение приделов трапезной Троицкого собора и останавливался у него в доме. Святитель готов был пойти ему на встречу в его просьбах и перевел его в Москву на вакантное место, когда о. Сергию нужно было заняться вопросом серьезного образования своих подростков детей.



Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики

Святитель подключил деятельного протоиерея к любимым миссионерско-просветительским делам, которыми о.Сергий долго и успешно занимался. Инициативный святитель рискнул взять на себя ответственность за организацию первого московского свечного завода, но больших мощностей этот завод достиг уже при митрополите Иоанникии, управлявшем епархией после известнейшего любителя духовного просвещения и видного церковного ученого митрополита Макария (Булгакова), помогавшему деятельности ОЛДПр. Заботу митрополита Иоанникия о духовенстве и особенно – о бедном о.Сергий Модестов неоднократно именует наибольшей, а митрополита – «много сделавшим» благодетеле духовенства. Митрополит Леонтий (Лебединский) прибыл на епархию с расстроенным здоровьем, много болел и скоро скончался, а потому не запечатлелся в памяти о.Сергия. Митрополит Сергей (Ляпидевский) тоже был очень слаб здоровьем на своей архипастырской должности, и по своему болезненному состоянию был очень сух и формален в редком общении с о.Сергием, хотя в период обучения Модестова в МДА был там инспектором. Митрополит Владимир (Богоявленский) активно общался со всеми людьми, выслушивая разные точки зрения, формировал свое мнение, деятельно лично участвовал в работе Присутствия Консистории, считал богослужебную деятельность для священнослужителей естественной и «ценил их общецерковную епархиальную деятельность, вне круга своих приходских пастырских обязанностей, при исполнении которых они должны говорить о себе словами Евангелия: "Еже должны быхом сотворити, сотворихом", и не искали особой награды» (Л. б/н).

**Поддержка клира в выстраивании добрых взаимоотношений с прихожанами городского и сельского прихода** были важной частью содействия архипастыря. Как в период крепостного права священнику приходилось быть особо внимательным к помещику, снабжавшего его «ругой», так и в последующий период – в сельской местности ему приходилось быть осторожным с разбогатевшими крестьянами, а в городе – с теми же разбогатевшими крестьянами, фактически или даже юридически превратившимися в купцов, а также со всеми жителями прихода, и, особенно, – с «первостатейными» прихожанами – дворянами, чиновниками, зажиточными мещанами.

Хорошие отношения нужны были и с «пишущей братией», которая своим доносами и пасквилями терроризировала даже таких выдающихся архипастырей, как митрополит Макарий (Булгаков).

Сам о. Сергей поддерживал хорошие дружеские отношения с такими прихожанами в Клину (Л. 55 об. – 57 об.) и на его московском приходе (Л. б/н). Здесь, как пишет он – «сразу познакомился со всеми главными прихожанами и по-видимому, произвел на них хорошее впечатление» (Л. 58 об.).

Клирикам приходилось быть очень осторожными, поскольку приход был неподвижен и поддерживал свой храм, а клирик легко перемещаем – «по клевете прихода и наветам прихожан, особенно богатых и сильных мира сего» (Л. 9).

Святитель Филарет заботился о духовенстве и относился к нему сострадательно «не увлекаясь идеальным воззрением на службу приходских, особенно семейных, священников не отдавал их на жертву прихотливых требований прихожан» (Л. 39 об.).

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики

Бывало, что отношения между настоятелем или отдельным клириком и прихожанами портились, и тогда некоторые строгие архиереи проводили заочное следствие и принимали жесткие решения. В этом отношении заметно отличался свт. Иннокентий, который «обыкновенно призывал к себе провинившихся из духовенства и ссорившихся с прихожанами вместе, лично с отеческой любовью, помимо консистории и духовных правлений келейным образом вразумлял, наказывал и примирял» (Л. 51 об.).

Прихожане брали на себя содержание всей приходской собственности – здания храма, выкупленных причтовых домов и иных строений на приходской земле, приходских участков земли. Они избирали старосту или строителя (если предполагались серьезные строительные работы). В приходе могли быть группы сторонников того или другого кандидата на эти должности, и настоятелю, отвечающему за богослужebную жизнь прихода, приходилось умиротворять выборы, а с действующими ответственными лицами прихода устанавливать отношения, продуктивные для совместной деятельности на благо церковное.

Святительское слово имело большое влияние на верующий народ. Во время очередного противостояния между купеческими внутрприходскими группами, успокоительное значение сыграла даже дарственная надпись, которую святитель Филарет написал одному из конфликтующих на подаренной книге своих проповедей (Л.38 об. – 39).

Мудрый настоятель, каким и был о. Сергей, успешно управлялся с возглавляемыми им приходами, внимательно и уважительно относясь к мнению каждого прихожанина, что имело следствием его большой авторитет в приходе и

среди народа и среди влиятельных особ, и нормальное развитие приходской жизни продолжалось .

**Взаимоотношения настоятеля со старостой прихода**, как важная сторона успешной деятельности, обязательно учитывались епархиальным архиереем и направлялись к мирному сотрудничеству.

Будучи избранным приходом, староста храма был независим от настоятеля и потому часто расходовал средства прихода по своему усмотрению, не считаясь с мнением настоятеля. Когда дело допускало подход и той, и другой стороны настоятелю приходилось смириться с реализацией задумок старосты. Если более верной была позиция настоятеля, за него вступался архиерей, и дело решалось вопреки мнению старосты. Порой это было весьма сложным делом, поскольку противостояние носило затяжной характер. Иногда противостояние старосты и настоятеля приобретало большой масштаб с привлечением прихожан с той и с другой стороны, и тогда вмешивался архиерей и удалял от власти обоих – священника переводил на другой приход, а старосту отстранял от должности. Еще в бытность о. Сергия клинским благочинным святитель Филарет так поступил относительно прихода села Бороздина<sup>1</sup> на окраине Клина (Л. 44 об.).

В Московском Ермолаевском приходе один из старост ревностно украшал храм (по собственной инициативе и на собственный вкус), часто переделывая недавно сделанное, но не хотел выделять средств для строительства новых домов причта, хотя старые были в очень ветхом состоянии, и ничего сделать с этим было нельзя (Л. б/н). Поэтому о. Сергей ставит и вопросы о

---

<sup>1</sup> Ныне городской округ Клина.

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики точной отчетности старост и контроле за ними, который был весьма затруднителен, но необходим для более эффективного и равномерного расходования средств, как один вопросов для будущего Поместного Собора.

**Пенсионное положение духовенства** беспокоило архипастырей, но улучшения положения дел они добивались другими возможными способами.

Назначаемые в бедных приходах пенсии духовенства формировались из обязательных ежегодных отчислений, которые делал каждый клирик (священник – 5 руб., диакон – 3 руб., псаломщик – 1 руб.). Но для получения такой пенсии нужно было прослужить 35 лет, а для ее минимального объема – не менее 20 лет. Но получить ее смогли очень немногие. С другой стороны, учрежденные епархиальные попечительства выдавали пособие «в ничтожном количестве и только тем, у которых нет сыновей, или ближайших родственников состоятельных и служащих где-нибудь на жаловании» (Л. 9 об.).

Отец Сергей, говоря о духовенстве, отмечает, что «митрополит Иннокентий много сделал для него столько полезного, что и теперь оно благодарениями его пользуется. Так при нём, для сиротствующего духовенства открыта на 300 человек богадельня на земле им приобретенной близ Угреши» (Л. 51).

Подводя итог рассмотрению кадровой политики московских архипастырей в XIX – начале XX веков, отраженной в мемуарах известного московского священнослужителя, видного церковного деятеля Московской епархии протоиерея Сергея Модестова, мы можем отметить, что в своей архипастырской деятельности все архиереи руководствовались задачей наилучшего окормления своей паствы, для чего

стремились оптимальным образом подготовить кандидатов в священный сан, образовать и воспитать их, способствовать устроению и упрочению их семейного положения, назначить их преподавателями духовных школ или рукоположить их на приходы, где старались дать клирикам возможность совершать уставное богослужение и вести активную приходскую деятельность, создавая возможные условия для такой деятельности и обеспечивая существование их семей жизненно необходимыми ресурсами, а также формируя благоприятные ситуации для дополнительного самообеспечения клириков (приходское хозяйство, преподавательская деятельность, послушание в церковных структурах).

Поддерживая в деятельном состоянии все необходимые органы церковного управления, московские архипастыри назначали клириков на церковно-административные должности (а в случае необходимости – снимали с должности), поощряли их церковными наградами и представляли к наградам государственным, в необходимых случаях разрешали помощь приходу со стороны нештатных клириков, посещали приходы и лично общались с клириками епархии, помогали им выстраивать хорошие взаимоотношения с приходскими старостами, строителями, прихожанами сельских и городских храмов.

Заботились они также и о положении престарелого и болящего – заштатного духовенства, об их пенсионном обеспечении, о временно бесприходных клириках, а также о семьях священнослужителей, потерявших кормильца.

Различия исторических ситуаций и вытекающие отсюда особенности в приоритетах ставившихся архипастырями задач и находимых ими решений и способов их осуществления не нарушали общей и единой

Кадровая политика московских архипастырей и приходские клирики для всех московских архиереев цели – всемерно способствовать движению их клира и всей с помощью клира ведомой паствы Московской епархии по пути ко Спасению во Христе Иисусе Господе нашем, в горние обители Царства Небесного.

### Источники и литература.

1. Рукопись воспоминаний протоиерея Сергия Модестова. Архив семьи А.А. Подольского. 59 л. с нумер. + л. без нумер.
2. У Троицы в Академии. 1814 – 1914. Юбилейный сборник исторических материалов. Издание бывших воспитанников Московской духовной академии. 1914. XII, 772 с., 11 л. ил., портр.
3. [Модестов С.] Святой Мефодий, епископ Патарский // Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Прибавление. Ч. 16. М., 1857. С. 158–209.
4. *Модестов Сергей, протоиерей.* Путь веры и благочестия христианского. По руководству Слова Божия и свято-отеческих примеров и наставлений / [Соч.] Прот. Сергия Модестова. М.: тип. т-ва И.Д. Сытина, 1898. VIII, 463 с. (Переиздание: Спасительный путь веры и благочестия: Настольная книга мирянина. [Репр. воспр.]. М.: Отчий дом, 1997. 463 с. На суперобложке авт.: Протоиерей Сергей Модестов).
5. *Модестов Сергей, протоиерей.* Духовная трапеза христианина. Годичный круг душеполезного чтения во дни воскресные и праздничные / [Соч.] Прот. Сергия Модестова. М.: тип. И.Д. Сытина, 1902. VIII, 652 с. (Переиздание: *Модестов Сергей, протоиерей.*

*Доцент протоиерей Николай Скурат*

Духовная трапеза православного христианина. Годичный круг душеполезного чтения в дни воскресные и праздничные. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата Московского Патриархата, 2006. 576 с.).

6. *Скурат Н., прот.* Административно-кадровая политика при Московском Архиепископе Платоне (Левшине) (храм св. пророка Божия Илии, что слывет Обыденным) // Кадашевские чтения. Сборник докладов конференции. Выпуск 3. М.: О-во сохранения лит. наследия; Издательство ОРПК «Кадашевская слобода», 2008. С. 74-82.
7. *Цыпин В., прот. проф.* История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды / протоиерей Владислав Цыпин; Учеб. ком. при Священном Синоде Русской Православной Церкви, Московская Духовная Академия. М., 2004. 840 с.





# **СЛОВЕСНОСТЬ**





## **О так называемых «кратких» дифтонгах в латинском и древнегреческом языках<sup>1</sup>**

В работе обсуждается проблема научного описания двух фрагментов латинской и древнегреческой фонологической системы, весьма часто возникающая как значимая даже на занятиях со студентами нефилологических специальностей, в том числе и богословской, поскольку многие законы ударения являются общими почти для всего многообразия латинских и греческих текстов, в т.ч. и святоотеческих. Такой проблемой будут лат. *ae* и *ai*, ведущие себя как краткие при редукции, и греч. *-ai* и *-oi*, которые выступают как краткие при ограничении позиции ударения в некоторых важных случаях (*ἄνθρωποι* 'люди'). В самом традиционном случае (в рамках классической филологии) эти проблемы рассматриваются в терминах «долготы», в частности *brevis in longo*, а в фонологической традиции попадает под особый случай корреляции геминации (Трубецкой 2000/1962) или фонологической кратности (Белов 2015). В работе предлагается решение этого вопроса в рамках последней теории.

*Ключевые слова:* латинский, греческий, дифтонги, редукция, баритонеза

При изучении устройства латинского и греческого языков, равно как и при чтении текстов совершенно любой тематики (в том числе и святоотеческой) любой изучающий классические языки с неизбежностью сталкивается с целым рядом фундаментальных проблем,

---

<sup>1</sup> Статья написана на основе доклада, прочитанного на межвузовской «Петербургской фонологической конференции» 20 сентября 2019 года.

относящихся к их грамматике и фонологии. Одной из таких проблем, имеющих большое значение как для объяснения звукового строя и того и другого языка, так и законов постановки ударения в греческом, оказывается проблема так называемых «кратких дифтонгов» /ai/ и /oi/, самым тесным образом связанная с законами постановки ударения и в том, и в другом языке.

Для *латинского* языка проблема такова.

Законы латинской редукции (с начала V в. до Р.Х; подробнее: Тронский 2001, Белов 2009, 2.4.3b), предполагали, что неначальные и неконечные *ā, ō, ē* подвергались позиционному сужению (в *i, e* или *u*): в результате получался краткий гласный, тембр которого зависел как от фонемного окружения, так и от структуры слога. Долгие гласные редукции не подвергались — за исключением двух исконных дифтонгов *ae* и *au*, которые в тех же позиции давали *долгие* (силлабически двуморные) монофтонги, соответствующие своим тембром глайду дифтонга. Например, *caedō* ‘режу’ > *occīdō* ‘убиваю’; *causa* ‘причина, судебное дело’ > *accūsō* ‘обвиняю’. Такого рода монофтонгизация обыкновенно так же рассматривается в терминах редукции гласных. Поскольку же просодические корреляции слогов в латинском классического периода рассматриваются в категориях мор (Тронский) или слогового веса (Стериادي, Гордон), а обсуждаемые дифтонги в латинском всегда давали двуморные/тяжёлые слоги, то наложение двух систем даёт нам такую картину.

О так называемых «кратких» дифтонгах

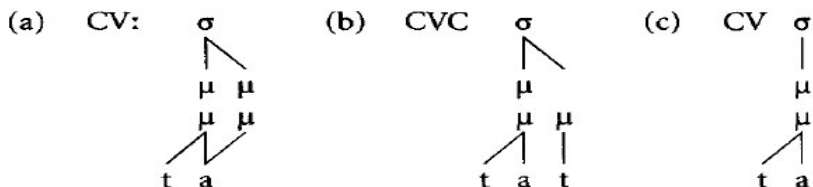
долгота		вес
долгие	$\bar{a}$ etc.	тяжёлые
краткие	<i>ae, ai</i>	
	$\check{a}$ etc.	лёгкие

Получается, что *ae* и *ai* редуцировались как краткие, но сами были, и давали на выходе тяжёлый слог. Такая ситуация нуждается в корректном фонологическом объяснении.

В *древнегреческом* языке похожая проблема наблюдается при ограничении крайней позиции баритонезы дифтонгами *-ai* и *-oi*, которые в конкретных морфологических позициях (nom. et uoc. plr. имён, глагольные окончания *-μαι, -σαι, -ται, -νται*, суффиксы инфинитива *-αι, -σθαι* и ряд других) вели себя как «краткие по отношению к ударению»: они не препятствовали ударению стоять на 3-м слоге от конца (*ἄνθρωποι* 'люди', но *ἀνθρώπω* 'два человека'), тогда как из данных метрики мы можем наблюдать, что ровно в то же самое время они выступают как двуморные образования. Примечательно, что категория моры как в старых (Тронский 1962), так и в новых работах (Steriade 1988, Devine & Stepence 1994; Белов 2015) распространяется на две корреляции: мелодической корреляции ударения и фонологического веса (кратности) слогов в общем случае. Получается, что слоги, содержащие эти дифтонги одновременно двуморные и одноморные.

Вопрос о крайней позиции баритонезы имел долгую историю научной дискуссии<sup>1</sup>. При попытке перевести её на фонологические «рельсы» возникает три типа решений.

1. не пытаться связать эти две корреляции между собой (Gordon 2006; но без греч. данных);
2. идея «двухэтажных» мор, независимо друг от друга высказанная Б. Хейсом и А. Е. Кузнецовым.



«2-Layer» correlation по Хейсу (Hayes 1995: 300).

3. наше решение этого вопроса, выполненное в рамках теории фонологической кратности.

Последняя, изложенная в (Белов 2015: Глава II), предполагает существование (в некоторых языках) не двух уровней мор, а двух типов двусоставности: *последовательную*, реализуемую как две подряд идущие моры (т. н. *вокалические моры*), и *абстрактную* двусоставность, не предполагающую какой-либо последовательности (*силлабические моры*). При этом важным оказывается то положение, что вокалические моры есть частный случай мор силлабических. Отсюда для всякого двуморного слога возникает универсальная

<sup>1</sup> Подробнее см. (Тронский 1962; Probert 2006; Белов 2015: 5.3; Белов 2019).

## О так называемых «кратких» дифтонгах

возможность быть реализованным как абстрактно двусоставно (т. е. просто имея в себе две ритмических единицы), так и последовательно-двусоставно (в виде фонологически определяемой последовательности). Различные языки по-разному пользуются этими возможностями.

Так, например, известны языки, в которых (почти) все двуморные слоги реализуются в виде последовательностей (например, японский); с другой стороны, в целом ряде языков (классическом арабском, латинском и др.) двусоставные слоги, похоже, вообще никогда не проявляют себя как последовательности. В языках последнего типа возможна ситуация, когда силлабически двуморный слог реализуется как вокалически одноморный. Подробнее см. указанную работу.

Наше решение для *латинского* языка таково: около 500 г. до Р.Х. редукции подвергались все вокалически одноморные слоги в описанных позициях. При этом, в двух случаях (*ai* и *ae*) такие слоги могли быть силлабически двуморными. Результатом редукции был редуцированный гласный, который впоследствии принимал тембр, задаваемый окружением, а слог, в котором он находился, имел столько же силлабических мор, сколько и до редукции. Отсюда долгие рефлексы дифтонгов *ai* и *ae*. После редукции вокалические моры в латинском, похоже, полностью утратились.

В *древнегреческом* языке древнейшей эпохи разумно различать *три* типа дифтонгов:

1) обыкновенные («собственные») дифтонги (как, например, *-ei* в *παιδεύει* ‘он воспитывает’), которые

способны быть вокалически двуморными и тем самым ограничивают крайнюю позицию; слоги с ними силлабически двуморны;

2) «краткие» дифтонги, которые, будучи силлабически двуморными, оказываются не способны быть в последнем слоге вокалически двуморными и, следовательно, не ограничивают крайнюю позицию (это обсуждаемый нами случай *-ai* и *-oi* в этих формах). Соответственно, различие между *οἴκοι* 'дома́' : *οἴκοι* 'домá' это не различие в свойствах ударения (как это часто полагают), а различие в свойствах конечных дифтонгов.

3) долгие («несобственные») дифтонги, для которых, напротив, нормально быть и силлабически и вокалически двуморными (*οἴκω* 'дому').

### Литература

1. Белов, А. М. (2009). Латинское ударение (проблемы реконструкции). М.: Academia, 2009. 286 с.
2. Белов, А. М. (2015). Древнегреческая и латинская просодика (мора, ударение, ритмика). М.: Academia, 2015. 450 с.
3. Белов, А. М. (2019) О крайней позиции древнегреческого ударения (диахронный очерк) // Современное состояние индоевропейского языкознания и санскритологии. Материалы научной конференции, посвященной памяти заслуженного профессора Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова Веры Александровны Кочергиной (1924-2018). — *Studia academica*. — МНЦМО Москва, 2019. С. 134-144.
4. Тронский, И. М. (1962). Древнегреческое ударение. М.-Л., 1962. 148 с.



О так называемых «кратких» дифтонгах

5. *Тронский, И. М.* (2001/1960) Историческая грамматика латинского языка. 2-е изд. М.: Индрик, 2001. 577 с.
6. *Трубецкой, Н. С.* (2000/1960). Основы фонологии. 2-е изд. М., 2000. 352 с.
7. *Devine, A. M. Stephens, L. D.* (1994). *The Prosody of Greek Speech.* Oxford, 1994. XVII + 565 pp.
8. *Gordon, M. K.* (2006). *Syllable Weight: Phonetics, Phonology, Typology.* N.Y.-London: Routledge. 428 pp.
9. *Hayes, B.* (1995). *Metrical Stress Theory: Principles and Case Studies.* Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. XV + 455 pp.
10. *Probert, P.* (2006). *Ancient Greek Accentuation: Synchronic Patterns, Frequency Effects and Prehistory.* Oxford University Press. XXVI + 444 pp.
11. *Steriade, D.* (1988). *Greek accent: a case for preserving structure // Linguistic Inquiry.* 1988. No.2. P. 271–314.

*Доцент Н.К. Малинаускене*

## **Многозначная приставка пара- в составе церковных терминов**

В статье раскрываются этимологические и словообразовательные связи заимствований, которые в греческом языке содержат приставку *пара-* (*пар-*), показаны пути развития значений этих слов в языке-источнике и в истории русского языка. В отношении данной группы лексики такие исследования в отечественной науке не проводились.

*Ключевые слова:* церковная лексика, древнегреческий язык, русский язык, заимствования, приставка *пара-* (*пар-*).

*Разделы науки:* историческая лексикология, этимология, семантика, словообразование.

В древнегреческом языке приставка *пара-* (*пар-*) (как и предлог *παρά*) восходит к наречию *πάρα/παρά* ‘возле, рядом’, которое имеет индоевропейское происхождение с родственными формами в латыни, готском, армянском, хеттском языках<sup>1</sup>. Приставка *пара-* (*пар-*) имеет целый ряд значений: 1. смежности, положения возле, рядом, около, при чем-либо; 2. движения, направления к чему-либо; 3. нахождения рядом и тем самым – в переносном смысле – помощи, защиты; 4. движения мимо; 5. передачи,

---

<sup>1</sup> Здесь и далее этимологии греческих слов даны по словарям: *Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. T. I–V. Paris, 1968–1980; Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch, Bd. I–III. Heidelberg, 1960–1972.*

Многозначная приставка *пара-* в составе церковных терминов переноса; 6. переделывания, изменения; 7. отступления от цели или истины<sup>1</sup>.

Логика развития этих значений не всегда лежит на поверхности. Так, вполне объяснимо, что положение рядом – это может быть результат предшествующего движения к данному предмету. Или: нахождение рядом с кем-то обуславливает его защиту, а отступление от цели – это часто движение мимо неё. Передачу, перенос, переделывание тоже можно объяснить как движение к цели. Труднее понять, как движение к чему-либо соотносится с движением мимо, хотя, конечно, движение к какой-либо цели предполагает прохождение мимо других объектов. Можно предположить также, что нахождение рядом с чем-либо переходит в движение рядом с ним, вдоль него, а тем самым – мимо данного предмета.

Ниже будет рассмотрено, какие значения приставки *пара-* (*пар-*) и в каком объеме представлены в сфере церковной лексики. К анализу привлечены существительные *пареклесия*, *параман*, *паримия*, *парусия*, *параекклисиарх*, *парастас*, *параклис*, *параклит*, *параклитик*, *Паралипоменон*, *паренеза*, *паренетика*,

---

<sup>1</sup> Здесь и далее значения древнегреческих слов даны по словарям: Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. II. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958; *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991; *Liddell H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Rev. and augm. by H.C. Jones. Oxford, 1996; значения греческих слов эпохи христианства см.: *Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford University Press, 1961; *Sophocles E.* A Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. From B. C. 146 to A. D. 1100. Vol. 1–2. Cambridge, 1974 – New York, 1957.

*парафраза, паралитик, парасинагога* и *парахристианство*.

1а. В значении положения рядом, около (как пространственного, так и временного) эта приставка присутствует в терминах *пареклесия, параман* и *паримия*. Чаще имеется в виду положение рядом в пространстве.

В византийской архитектуре вспомогательная, пристроенная к храму часовня, называлась τὸ *парекκλήσιον*, οὐ *пареклэсия*, буквально ‘околоцерковь’. В русской традиции это придел. Существительное *парекκλήσιον* состоит из приставки *пара-* в ее усеченном перед начальной гласной корня виде (*пар-*) и основы существительного ἡ ἐκκλησία, ας ‘народное собрание’, в НЗ ‘собрание христиан, церковь’. Существительное ἐκκλησία образовано от глагола ἐκκαλέω ‘вызывать, призывать’ (ἐκ- приставка со значением движения наружу и καλέω ‘звать’) с помощью суффикса *-ία-* со значением действия и его результата.

При заимствовании слова *парекκλήσιον* в русский язык появилось множество фонетических вариантов в зависимости от передачи греческих ε (как е или э), η (как е или и), а также двойной согласной κ: кроме *пареклэсия*, представлены также формы: *парэκклэсий, парэклесія, пареклэсий, параекклэсия*. Последний вариант без усечения приставки, очевидно, наиболее поздний, возникший, уже на русской почве и, скорее всего, под влиянием заимствованного термина *параекклицсарх*. В греческом слове-источнике *парекκλήσιον* приставка представлена в усеченном виде, а в термине более позднего происхождения *параекκκλησιάρχης* она сохранена полностью.

Что касается морфологического оформления слова в русском языке, то для греческих существительных

Многозначная приставка *пара-* в составе церковных терминов

среднего рода с окончанием *-ион* оформление по мужскому роду на *-ий* является обычным (*баптистерий, гиматий, дикирий*), как это и произошло в формах *парэκκλίσий* и *пареклэсий*. Можно предположить, что в случае оформления по женскому роду (*пареклэсия, парэκлесія, паракклэсия*) происходит ориентация на заимствованную форму без приставки *пара-* с окончанием женского рода (ср. *эκκлесія* ‘народное собрание’). Это же касается и переноса ударения ближе к концу слова (*парэκлесія*), при его сохранении на слоге *-кле-* в прочих вариантах заимствования.

В связи с пониманием данного существительного как «околоцеркви» первоначальный круг его значений постепенно расширялся. Так стали называть пристройки к фасаду существующего храма, небольшие храмы на территории монастыря внутри монастырских корпусов и др.

Название одной из частей облачения монахов малой схимы *парамán* восходит к греческому существительному *τὸ παραμάτιον, ον* (фонетический вариант *τὸ παραμάτιον, ον*), означающему то, что рядом с мантией, то есть ‘добавление к мантии’. Параман представляет собой небольшой квадратный плат с изображением креста. В русском языке представлено еще три варианта фонетической передачи этого заимствования: *парамáнд, парамáнда, парамáнт*. Слово *τὸ ματίον, ον* (фонетические варианты: *τὸ ματίον, ον; ἡ ματίνα, ης; ὁ ματίνας, ον*) ‘шерстяной плащ’, к которому добавлена приставка *пара-* со значением положения рядом, смежности, дополнительности, в греческом языке, по мнению

этимологов, является персидским или либурнийским<sup>1</sup> заимствованием.

Аналогичное параману богослужебное облачение монаха-великосхимника в русской традиции – аналав. Великий Патриарший параман надевается только Патриархом Московским перед богослужением.

16. В этом же значении положения рядом, смежности, дополнительности, но изначально (в устной речи, а не в записанном позднее тексте) дополнительности временной, а не пространственной, приставка *пара-* представлена в слове *паримія*. В настоящее время в богослужебной практике православной церкви так называется избранное чтение из Священного Писания Ветхого, иногда Нового Завета, в котором содержится пророчество о воспоминаемом праздничном событии или хвала прославляемому святому. В древнегреческом языке слово-источник ἡ παροΰσία, ας первоначально имело значение ‘поговорка, пословица’, собственно: ‘замечание, которое сопровождает основную тему’, что можно понять как ‘мораль повествования’. В Новом Завете у слова появилось значение ‘притча’. В данном случае приставка *пара-* присоединена к основе существительного ἡ οἶμη, ης ‘сказание, песня, рассказ’. Слово оформлено суффиксом -ία- со значением действия и его результата. Сборник паримий, называется паримийник (паремейник).

При заимствовании слова *паримия* из греческого языка в византийской традиции дифтонг *οι* передается как «и». Фонетический вариант этого заимствования через латинский и западноевропейские языки – *паремія*

---

<sup>1</sup> Либурнский (либурнийский) язык – исчезнувший язык древнего народа, населявшего во времена классической античности Либурнию (ныне западное побережье Хорватии).

Многозначная приставка *παρα-* в составе церковных терминов с передачей дифтонга *οι* как «е». Этот вариант в церковной литературе используется несколько реже, чем *παρими́я*, применяется он преимущественно в филологии, обозначая афоризмы народного происхождения, в первую очередь пословицы и поговорки дидактического содержания. Раздел фразеологии, изучающий их, получил название паремиологии.

2. Совмещение значений положения рядом и движения к чему-либо характерно для приставки *παρα-* (с усечением перед начальной гласной корня: *παρ-*) в составе термина *παρουσία*, который понимается и как присутствие, и как прибытие, пришествие. Этот термин изначально обозначал пребывание Бога в мире, а для Нового Завета характерно понимание этого слова как явления Иисуса Христа при Втором пришествии.

В существительном ἡ παρούσια, ας приставка *παρ-* добавлена к слову ἡ οὐσία, ας ‘состояние, бытие, сущность’, образованному от основы причастия ὄν, ὄντος ‘сущий’ глагола εἶμι ‘быть, существовать’ с помощью суффикса *-ία-* со значением качества (οὐσία < \*οντια).

3а. Слово *параекклиси́арх* восходит к греческому существительному ὁ παραεκκλησιάρχης, ου буквально ‘околоцерковеначальник’. В русском языке оно имеет несколько фонетических вариантов в зависимости от передачи греческих ε (как е или э), η (как е или и), σ (как с или з), а также двойной согласной κ: *параекклесиа́рх*, *параэклизи́арх*, *параэκκлезиа́рх*. Греческое существительное без приставки ὁ ἐκκλησιάρχης, ου можно перевести как ‘церковеначальник’. Оно состоит из основ двух существительных: ἡ ἐκκλησία, ας ‘народное собрание’, в НЗ ‘собрание христиан, церковь’ и ὁ ἀρχός, οῦ ‘начальник’. Существительное ἐκκλησία, как уже было указано выше, образовано от глагола ἐκκαλέω ‘вызывать,

призывать' с помощью суффикса *-ía* со значением действия и его результата. Существительное же *ἀρχός* имеет значение 'начальник' и образовано от глагола *ἄρχω* 'быть первым, иметь власть'. Екклесиарх – это церковнослужитель, ответственный за охрану храма, его чистоту и за порядок проведения в нем богослужений. Термин *параекклесиарх* обозначает человека, находящегося рядом с епископом, его помощника, обязанности которого сходны с обязанностями пономаря<sup>1</sup> и алтарника.

В канун поминальных родительских суббот по всем усопшим православным христианам на Всенощном бдении совершается заупокойное богослужение *парастás*. В греческом языке *ἡ παράστασις, εὼς* означает 'стояние возле, предстояние, ходатайство'. Это существительное является производным от глагола *παρίστημι* 'становиться рядом, вставать на защиту, помогать' с помощью суффикса *-σι[ς]* со значением процесса или состояния. Без приставки *пара-*, имеющей здесь значение положения рядом, глагол *ἵστημι* имеет целый ряд значений: 'ставить'; 'становиться'; 'стоять'. «Стояние рядом», «стояние в помощь» – вот буквальный смысл этого термина. На первый план выходит

---

<sup>1</sup> Словарь церковнославянского языка (Полный церковно-славянский словарь под ред. Г. Дьяченко. М.: Изд. отдел Московского патриархата, 1993. С. 408) свидетельствует даже о синонимии слова *параекклесиарх* и слова *парамонарь*, от которого произошла более употребительная в настоящее время форма слова *пономарь* (Подробнее см.: Малинаускене Н.К. *Пономарь* и родственные ему слова в русском языке (из материалов к историко-этимологическому словарю русских церковных терминов греческого происхождения) // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 3 / Сретенская духовная семинария. М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2012. С. 336–349).



Многозначная приставка *пара-* в составе церковных терминов переносное значение приставки – быть рядом и тем самым помогать.

Парастас по усопшим, или Великая панихида, в Православии – это прошение Церкви к Всевышнему для изменения к лучшему загробной участи человека, ходатайство о помощи нашим близким.

36. В значении направления к чему-либо и – как результат этого – в значении положения рядом, в переносном значении – помощи, защиты, утешения – приставка *пара-* представлена в глаголе *параκαλέω* ‘призывать, ободрять, утешать’, к которому в конечном итоге восходят такие церковные термины, как *параκλίτ*, *параκλίтик* и *пара́клис*. Без приставки глагол *καλέω* имеет значение ‘звать’.

Эпитет Святого Духа *Параκλίτ* по происхождению – отглагольное прилагательное *παράκλητος* ‘призванный на помощь’ от глагола *параκαλέω*. В Новом Завете оно стало употребляться в субстантивированной форме *ὁ παράκλητος*, *οὗ* в значении ‘заступник, защитник, Утешитель’. Встречается фонетический вариант передачи греческого заимствования в эразмовой (классической) традиции произношения Параклёт, когда *η* передается как «е», в отличие от рейхлиновой (византийской) традиции, по которой *η* передается как «и».

К среднегреческому существительному *τὸ παρακλητικόν* [βιβλίον], *οὗ* ‘книга молебных песнопений’ восходит слово *Параκλίтик*. Оно обозначает богослужбную книгу, содержащую каноны и тропари преимущественно молебного характера всех дней недели, а также восемь гласов церковного пения. Существительное *τὸ παρακλητικόν* является субстантивированной формой среднего рода единственного числа прилагательного *παρακλητικός*, *ἢ, ὅν*

‘призывающий, побуждающий, утешительный’. Оно образовано от глагола *παρακαλέω* с помощью суффикса - (τ)ικ- в значении способности к совершению действия.

Термин *παράκλησις* употребляется в русском языке в нескольких значениях. Прежде всего – это молитва Пресвятой Богородице перед Её чтимым образом при всякой духовной скорби, состоящая из канона и акафиста. Так называют и богослужение в честь Богородицы в Субботу Акафиста. И, наконец, такое название может иметь небольшая часовня или особый придел в честь Богородицы.

Слово восходит к греческому существительному *ἡ παράκλησις, εὖς* ‘призыв, утешение’, которое образовано от одной из основ указанного глагола *παρακαλέω* с помощью суффикса -σι[ς] со значением процесса. Иногда встречается вариант передачи этого заимствования в русский язык без усечения концовки греческого слова: *παράκλησις*.

4. Название двух исторических книг Ветхого Завета ***Паралипомёнон*** (1-ая и 2-ая) – это форма родительного падежа множественного числа пассивного причастия среднего рода (*παραλειπομένων*) глагола *παραλείπω* ‘оставлять нетронутым; пропускать, не упоминать; упускать’. С восстановлением подразумеваемых форм это заглавие выглядит следующим образом: [τὰ] *παραλειπομένων* [βιβλία] [Α' и Β'] ‘[Книги] о пропущенных вещах [1-я и 2-я]’ или ‘[Книги] о прошедшем [1-я и 2-я]’. В данном случае приставка *пара-* имеет значение движения мимо и добавляется к глаголу *λείπω* ‘оставлять’. Эти книги являются Летописью священной библейской истории (в западной традиции – «Хроники»). В иудейском Танахе книга Хроник называется *Диврэй ха-ямим*, буквально: *Деяния (минувших) дней*. В Септуагинте же

Многозначная приставка *παρα-* в составе церковных терминов

она, видимо, рассматривалась как восстановление пропущенного, дополнение к летописи, представленной в книге Царств. Подтверждением этому могут служить частые примеры намеренного умалчивания в книгах Паралипоменон о многих событиях, известных из книг Царств<sup>1</sup>.

5. Значение передачи, переноса (не в материальном, но в идеальном смысле) у приставки *παρα-* можно увидеть в глаголе *παραινέω* ‘убеждать, увещевать, советовать’. Имеется в виду передача мыслей, знаний, опыта. Этот глагол является префиксальным образованием от глагола *αἰνέω* ‘высказывать, одобрять, предлагать, обещать’. Этот глагол, в свою очередь, образован от существительного *ὁ αἶνος, οὐ* ‘повествование, изречение, похвала’ с неясной этимологией. От глагола *παραινέω* с помощью суффикса -*σι[ς]* со значением процесса было образовано существительное *ἡ παραινεσις, εως* ‘увещевание, рекомендация, совет’, которое стало источником слова *паренéза*. В античной и раннехристианской литературе оно обозначает нравственную проповедь, благожелательное наставление, содержащее советы практического характера<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Малинаускене Н.К.* Редкие формы заимствований из греческого языка: игумен/игуменья, ойкумена (экумена, икумени), феномен, ноумен, пролегомены (пролегомена), паралипоменон // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 4 / Сретенская духовная семинария. М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2013. С. 381–401.

<sup>2</sup> Об истории употребления термина подробно: *Алиева О.В.* Паренеза: философская и риторическая традиция // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. № 25. 2011. С. 23–36.

Искусство, а потом и наука убеждения как часть этики, получили название *паренэтика*. Термин восходит к древнегреческому прилагательному *παραινετικός* ἢ, ὄν ‘убеждающий, действующий путем убеждения’, образованному от уже известного глагола *παραινέω* с помощью суффикса *-(т)ик-* в значении способности к совершению действия. В дальнейшем произошла субстантивация формы женского рода этого прилагательного, как это обычно и бывало у многочисленных прилагательных в сочетании со словом *τέχνη* ‘наука, искусство, мастерство’: ἡ *παραινετικὴ* [τέχνη], ἥς (ср.: *γραμματικὴ τέχνη* > *ars grammatica* > грамматика, *μουσικὴ τέχνη* > *ars musica* > музыка), ставших названиями разных наук и искусств.

6. В значении переделывания, изменения приставка *пара-* встречается не в сугубо церковных терминах, а в словах, имеющих более широкое употребление, но существенных и для церковных текстов. Таковы слова *парафраза* и *паралитик*.

Форма свободных переводов Писания, приближающихся к пересказу, получила название «библейские парафразы». В более широком смысле *парафраза* – это пересказ своими словами, близкий к тексту; сокращенное изложение большого литературного произведения. Термин восходит к греческому существительному ἡ *παράφρασις*, εὖς ‘пересказ, переложение’, образованному от глагола *παρὰφράζω* ‘говорить то же самое, но другими словами’ с помощью суффикса *-σι[ς]* со значением процесса. В данном случае приставка *пара-* со значением переделывания, изменения прибавлена к глаголу *φράζω* ‘говорить, сообщать’. В русском языке, кроме формы *парафраза* с оформлением в женском роде аналогично греческому источнику,

Многозначная приставка *пара-* в составе церковных терминов

представлены варианты передачи этого слова: *параφράζ* (оформление по усеченной основе в мужском роде) и *параφράζις* (оформление по именительному падежу тоже в мужском роде).

В греческом тексте Нового Завета несколько раз встречается слово *παραλυτικός*. В Синодальном переводе оно передается как *расслабленный*. В толкованиях и некоторых современных переводах (например, под ред. М.П. Кулакова) употребляются слова *параличный, парализованный, разбитый параличом*. Прилагательное *παραλυτικός*, ή, όν образовано от глагола *παράλυω* ‘ослаблять, расслаблять’ с помощью суффикса *-(т)ик-* в значении способности к совершению действия. Без префикса *λύω* имеет основное значение ‘отвязывать, отпускать’. В пассивном залоге глагол *παράλυομαι* переводят обычно как ‘быть парализованным’, а субстантивированную форму перфектного причастия *ό παραλελυμένος* – как ‘паралитик, парализованный’.

7. Значение отступления от истины представлено в терминах *парасинагога* ‘самочинное собрание’ и *парахристианство*, которое часто понимают как околохристианство, псевдохристианство.

***Парасинаγόга*** – это отделившееся от законной синагоги в результате нарушения иерархической дисциплины церковное сообщество. Такое сообщество, однако, не касается вопросов вероисповедания, не делает ложных утверждений о вере, чем и отличается от раскольников и еретиков. Существительное *παρὰ συναγωγή* образовано от существительного *συναγωγή*, обозначающего собрание, прибавлением приставки *пара-*, которая придает слову значение незаконности, отступления от установленного порядка. Существительное ή *συναγωγή*, ής в греческом языке

обозначало собрание и место для собрания. Оно образовано от глагола συνάγω ‘сводить, собирать’, состоящего из приставки συν- со значением совместности, соучастия и одной из основ глагола ἄγω ‘вести’.

Термин *парахристианство* появился сравнительно недавно и его значение еще окончательно не устоялось. В самом общем виде он используется для обозначения тех религиозных направлений, которые принимают отдельные положения христианства, но совмещают их с иным религиозным мировосприятием. Так могут называть новые религиозные движения, искажающие суть христианства, или традиционные направления, отступившие от его сути.

Приставка *пара-*, придающая термину значение отступления от христианского учения, присоединена в данном случае к русскому слову *христианство*, которое образовано от существительного *христианин* с помощью суффикса *-ств-*. Слово *христианин*, представленное и в древнерусском, и в старославянском языках, является общеславянским заимствованием греческой формы Χριστιανός. В греческом языке прилагательное Χριστιανός, ἡ, ὄν ‘христианский’ появилось под влиянием латинского прилагательного Christianus ‘христианский’ (от собственного имени Christus Христос) и субстантивировалось как ὁ Χριστιανός, οῦ ‘христианин’, что означает ‘последователь Христа’. Латинское Christus, в свою очередь, – заимствование греческого имени ὁ Χριστός, οῦ ‘Помазанник’, образованного от χρίστος, ἡ, ὄν ‘помазанный’, отглагольного прилагательного от χρίω ‘мазать, умащать’. Заимствование греческой формы Χριστιανός в русский язык получило поддержку русских существительных с суффиксом *-анин* (во мн. ч. *-ане*), например: горожанин, молдаванин, прихожанин,

Многозначная приставка *пара-* в составе церковных терминов

магометанин, вписавшись в систему существительных, обозначающих принадлежность к тому или иному народу, коллективу, сообществу по месту жительства или рождения, религиозному направлению.

Таким образом, в сфере церковной лексики востребованы слова с приставкой *пара-* во всех ее значениях. Пространственное и временное значение смежности, положения возле, рядом в большинстве случаев дополняется переносным значением помощи, защиты, утешения. Реже встречаются значения направления к чему-либо, движения мимо, переноса, отступления от цели или истины. Значения переделывания, изменения появляются в словах более широкого круга употребления, но встречающихся и в связи с церковными текстами. Некоторые значения приставки могут параллельно присутствовать даже в пределах одного слова, как значения положения рядом и движения к чему-либо в слове *парусия*. И, наконец, заслуживает внимания, что слова с приставкой *пара-* (*пар-*) встречаются при изучении самых разных областей церковного знания: истории церкви (*парасинагога*), Священного Писания Ветхого и Нового Завета (*Паралипоменон*, *парафраза*, *паралитик*), литургики (*параклис*, *парастас*), догматического богословия (*парусия*), нравственного богословия (*паренетика*), церковной архитектуры (*пареклесия*).

### Литература

1. Алиева О.В. Паренеза: философская и риторическая традиция // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. № 25. 2011. С. 23–36.

2. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. 686 с.
3. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. II. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 865 с.
4. Малинаускене Н.К. Пономарь и родственные ему слова в русском языке (из материалов к историко-этимологическому словарю русских церковных терминов греческого происхождения) // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 3 / Сретенская духовная семинария. М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2012. С. 336–349.
5. Малинаускене Н.К. Редкие формы заимствований из греческого языка: игумен/игуменя, ойкумена (экумена, икумени), феномен, ноумен, пролегомены (пролегомена), паралипоменон // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 4 / Сретенская духовная семинария. М., 2013. С. 381–401.
6. Полный церковно-славянский словарь под ред. Г. Дьяченко. М.: Изд. отдел Московского патриархата, 1993. 1128 с.
7. Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. T. I–V. Paris, 1968–1980.
8. Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch, Bd. I–III. Heidelberg, 1960–1972.
9. Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford University Press, 1961.
10. Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Rev. and augm. by H.C. Jones. Oxford, 1996.
11. Sophocles E. A Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. From B. C. 146 to A. D. 1100. Vol. 1–2. Cambridge, 1974 – New York, 1957.



## **Из истории гимнографических терминов<sup>1</sup>**

В христианской гимнографии большинство названий песнопений имеет древнегреческое или латинское происхождение. В данной статье рассматриваются термины, которые обозначают жанры или составные части православного песнопения и пришли из греческого языка или через него из латыни. Это существительные *акафист*, *ипакои*, *ирмос*, *канон*, *кондак*, *кукулий*, *мегалинария*, *проимий*, *прокимен*, *псалом*, *стихира*, *тропарь*, *хайретизм*. Ниже впервые в отечественной науке будет представлен их обзор в лингвистическом аспекте с учетом современных материалов. Прежде всего будет рассмотрена их этимология, а также отмечена трансформация фонетического облика и исходного значения термина в современной традиции с учетом отдельных данных, касающихся языков-посредников.

*Ключевые слова:* церковная лексика, древнегреческий язык, русский язык, заимствования, гимнография.

*Разделы науки:* историческая лексикология русского языка, этимология, словообразование.

Общим обозначением для церковных песнопений, предназначенных для определенных моментов служб, в христианском богослужении является термин

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена по материалам доклада на заседании секции «Античность и христианство: интертекстуальность культур» (памяти Николая Алексеевича Федорова) 23 ноября 2016 г. в рамках осенней сессии Ежегодной Богословской конференции ПСТГУ.

**гимнография.**<sup>1</sup> Он восходит к греческому существительному ἡ ὑμνογραφία, аς ‘песнеписание’, ‘песнетворчество’, которое в свою очередь составлено из корня существительного ὁ ὕμνος, ου ‘гимн’, ‘торжественная песнь’ и терминоэлемента *-графия*, восходящего к древнегреческому *-γραφία*. В словарях греческого языка классического, а также римского и византийского периодов слово ὑμνογραφία отсутствует, однако позднее оно стало широко употребляться в латинизированной форме (*hymnographia*, ср. заимствования через латынь: англ. *hymnography*, нем. *hymnographie*), представлено в новогреческом (ὑμνογραφία). Надо отметить, что в словарях классической и средневековой латыни слово *hymnographia* не представлено. В то же время в древнегреческом языке зафиксирована форма ὑμνογράφος и как прилагательное в значении ‘слагающий гимны’, и как существительное ‘слагатель гимнов’, ‘псалмист’. Видимо, сложение ὑμνογραφία было образовано в новое время по образцу уже существовавших в античную эпоху пар: γεωγράφος – γεωγραφία ‘землеописатель’ – ‘землеписание’, ζωγράφος – ζωγραφία ‘живописец’ – ‘живопись’.

Слово **гимн** пришло в русский язык через польское посредство, а в польском языке является заимствованием из греческого через латынь<sup>2</sup>. Форма *имн*, закономерная для прямых заимствований из греческого языка,

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Ткаченко А.А.* и др. Гимнография // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Т. XI. С. 489–513.

<sup>2</sup> Здесь и далее этимологии русских слов даны по словарю: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. М.: Прогресс, 1964–1973.

засвидетельствована в Словаре В.И. Даля<sup>1</sup> с отсылкой к статье *Гимн*. Существительное ὁ ὕμνος в античности обозначало хвалебную песнь в честь богов или героев<sup>2</sup>. Обратим внимание на мысль, обоснованную в исследовании по античной гимнографии: «Корни гимна ведут нас к молитве»<sup>3</sup>. В христианской традиции гимн – это торжественная песнь, церковное песнопение в честь Бога или святых<sup>4</sup>, «обобщающее название различных литургических песнопений христианских авторов»<sup>5</sup>.

У этимологов нет единого мнения по поводу происхождения этого слова: предлагаются сближения с ὑφαίνω ‘ткать’, ‘сплести’ и ὑδέω ‘воспевать’, а также возможность заимствования из средиземноморского субстрата<sup>6</sup>. Что касается второй части слова, то она

---

<sup>1</sup> *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. М.: Русский язык, 1998.

<sup>2</sup> Здесь и далее значения древнегреческих слов даны по словарям: *Древнегреческо-русский словарь* / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. II. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958; *Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Rev. and augm. by H.C. Jones.* Oxford: Clarendon press, 1996.

<sup>3</sup> *Рубцова Н.А.* Форма обращения как конструирующий принцип гимнического жанра (На материале молитв «Илиады» Гомера, гомеровских гимнов и гимнов Каллимаха) // *Поэтика древнегреческой литературы*. М.: Наука, 1981. С. 178.

<sup>4</sup> Здесь и далее значения греческих слов эпохи христианства даны по словарям: *Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon.* Oxford University Press, 1961; *Назаренко А.А., свящ.* Греческо-русский словарь христианской церковной лексики (с толковыми статьями). М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015.

<sup>5</sup> *Москва Ю.В., Э.П.М.* Гимн // *Православная энциклопедия*. Т. XI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 480–488.

<sup>6</sup> Здесь и далее этимологии греческих слов даны по словарям: *Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Т. I–V.

восходит к основе греческого глагола γράφω ‘писать’ с прибавлением суффикса -ία-, имеющего значение действия и его результата. Перенос ударения с предпоследнего слога в греческом слове на третий от конца слог слова в русском и европейских языках связан с латинским посредством при заимствовании этого термина.

Древнейшим жанром иудейской и христианской гимнографии, представляющим собой лирическую молитвословную поэзию, является **псалом**. Слово *псалом* восходит к древнегреческому существительному ὁ ψαλμός, оῦ, обозначающему хвалебную песнь под аккомпанемент струнного инструмента. Это существительное образовано от глагола ψάλλω ‘дергать’, ‘щипать’ (тетиву лука, струны), ‘бряцать по струнам’, ‘играть’ прибавлением к основе глагола суффикса -μο[ς]- со значением действия. Глагол не имеет общепризнанной этимологии, предлагаемые гипотезы сближают его с глаголом ψάω ‘тереть’ или латинским глаголом palpro ‘гладить’, ‘щупать’. В Новом Завете глагол ψάλλω приобретает значения ‘воспевать’, ‘славить’. Исходное значение существительного *псалом* – это ‘натягивание’, ‘напряжение (тетивы, струны)’, затем появляются значения ‘звуки лиры’, ‘пение’, ‘песня’, в Новом Завете оно уже обозначает хвалебную песнь. Из греческого языка термин перешел в церковнославянский и русский языки.

Общим названием древних многострунных щипковых музыкальных инструментов (в том числе лир и арф), которые использовались в таких случаях в

---

Paris, 1968–1980; *Frisk Hj. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I–III. Heidelberg, 1960–1972.*

древности, было псалтерий (псалтирион)<sup>1</sup>. Слово восходит к древнегреческому существительному τὸ ψαλτήριον, ου, образованному от упомянутого выше глагола ψάλλω, осложненного суффиксом -τηρ-ιο- со значением отношения к орудию действия. От названия этого музыкального инструмента произошло и название сборника псалмов Псалтырь (Псалтирь), получившего широкое применение как богослужебная и учебная книга.

Это слово, с точки зрения ряда этимологов, является прямым заимствованием из греческого языка, другие же предполагают германское или латинское посредство. Отмечается, что форма Псалтырь могла появиться по аналогии со словами типа «монастырь» (< μοναστήριον), «пастырь»<sup>2</sup>. У этого слова есть колебания и в роде: в Словаре Ушакова<sup>3</sup> на первом месте указан женский род, а мужской род рассматривается как разговорный вариант. В Словаре С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой<sup>4</sup> для формы Псалтырь дана возможность обоих родов, а для формы Псалтирь – только женского рода.

В Православной Церкви принято деление Псалтири на 20 разделов – кафизм. Термин **кафизма** восходит к

---

<sup>1</sup> *Петров В.В.* Киннор, кифара, псалтерий в иконографии и текстах (к истолкованию одной англо-саксонской глоссы) // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков: исследования и переводы. М.: Кругъ, 2010. С. 643 слл.

<sup>2</sup> Кроме упомянутого словаря М. Фасмера, см. также: *Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

<sup>3</sup> Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д.Н. Ушакова. Т. 3. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1939. Репринтные издания: М., 1995; М., 2000.

<sup>4</sup> *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 2010.

древнегреческому существительному τὸ κάθισμα, атос ‘сидение’, образованному от глагола καθίζω ‘сажать’, ‘садиться’, ‘сидеть’, Со временем это слово стало обозначать часть Псалтири, после стихословия которой во время чтения специальных назидательных святоотеческих текстов устав разрешает участникам службы сидеть.

В глаголе καθίζω к основе глагола ἵζω ‘сажать’, ‘садиться’, ‘сидеть’ прибавлен усеченный перед начальным гласным корня префикс καθ- < κατ(α)- со значением движения вниз. При этом τ переходит в θ из-за придыхательности начального гласного корня глагола ἵζω. Существительное же κάθισμα, образованное от этого глагола, осложнено суффиксом μα[τ]- с основным значением результата действия. Однако у этого суффикса параллельно довольно рано появляется предметное значение, а в койне – и значение действия<sup>1</sup>.

В истории древнегреческого языка у слова κάθισμα проявились все эти значения суффикса: ‘часть туловища, на которой сидят’, ‘место для сидения’, ‘сидение’; ‘опускание’, ‘оседание (о стене)’, ‘осадок’. Значение ‘раздел Псалтыри’ зафиксировано в Словаре греческой патристики в источниках V и VII вв., наряду с вышеупомянутыми общими значениями, а также обозначением императорской ложи на Ипподроме и некоторыми специально религиозными значениями (наименование церкви, где Св. Дева Мария остановилась на пути в Вифлеем с Прав. Иосифом, поселение монахов, усидчивость в духовных упражнениях). Близкий набор

---

<sup>1</sup> Schwyzer E. Griechische Grammatik. Bd. I. München, 1939. S. 522–523.

значений представлен и в Словаре греческого языка римского и византийского периодов Софоклеса<sup>1</sup>.

Следует отметить, что в русском языке, наряду с формой *кафизма*, при обозначении раздела Псалтыри иногда употребляется и форма без озвончения, характерного для греческого звуко сочетания -σμ-, – *кафисма*<sup>2</sup>. Такая же форма этого слова как историзм представлена и в научной статье при обозначении императорской ложи на Ипподроме<sup>3</sup>. Характер передачи теты в обеих приведенных формах свидетельствует о прямом заимствовании слова из греческого языка византийского периода. Форма *кафизма*, по данным словаря М. Фасмера, была зафиксирована в «Проскинитарии» иеромонаха Арсения (Суханова) в 1651 г.

Перед чтением Апостола, Евангелия или паремий чтецом или дьяконом и хором неоднократно повторяется вводный стих чаще всего из псалма, называемый **прокименом/прокимном**. Это слово восходит к древнегреческому существительному τὸ προκειμένον, οὐ «предмет рассмотрения», «объект», являющемуся субстантивированной в среднем роде формой причастия настоящего времени προκειμένος, η, οὐ «предлежащий» от глагола πρόκειμαι «лежать впереди». Последняя форма

---

<sup>1</sup> *Sophocles E.* A Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. From B. C. 146 to A. D. 1100. Vol. 1–2. Cambridge, 1974 – New York, 1957.

<sup>2</sup> См., например: Псалтырь [Электронный ресурс] URL: // [http://www.k-istine.ru/orationem/orationem\\_psalmbk-01.htm](http://www.k-istine.ru/orationem/orationem_psalmbk-01.htm) (дата обращения: 04.03.2019).

<sup>3</sup> *Самуткина Л.А.* Античная скульптура в ранневизантийской «Хронографии» Иоанна Малалы // Аристей. Вестник классической филологии и античной истории. Т. I. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2010. С. 158.

представляет собой отложительный глагол κείμαι ‘лежать’ с приставкой про- ‘перед’, ‘вперед’.

В церковном значении существительное τὸ προκείμενον зафиксировано в Словаре греческой патристики со ссылками на тексты свт. Иоанна Златоуста и свт. Софрония Иерусалимского (VI–VII вв.), а также в Словаре греческого языка римского и византийского периодов с большим количеством ссылок на тексты. В Словаре М. Фасмера слово *прокимен* рассматривается как прямое заимствование из греческого языка с приведением древнерусской формы *прокимень* и ссылкой на источник XII в.

К группе жанров, выполнявших в богослужении функцию стихотворных рефренов, припеваемых к псалмам, относится **ипакои** (в русском языке термин по традиции употребляется в мужском роде), который со временем утратил связь с исходными псалмами<sup>1</sup>. В настоящее время в православной традиции ипакои означает разновидность церковного молитвословия, читаемого или поющего на повечерии, полунощнице или утрени.

В древнегреческом языке существительное ἡ ὑπακοή, ἡς ‘послушание’ восходит к глаголу ὑπακούω ‘прислушиваться’, ‘вслушиваться’, ‘внимать’, образованному от глагола ἀκούω ‘слушать’ с помощью приставки ὑλ[ο]- со значением ‘под-’ и суффикса -η < -ᾱ со значением действия или состояния. Существительное ὑπακοή в значении ‘послушание’ засвидетельствовано начиная с Нового Завета (например: Послание к

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: Шлихтина Ю.Р., Никитин С.И., Старикова И.В., Лукашевич А.А. Ипакои // Православная энциклопедия. Т. XXVI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 130.



Римлянам, 5: 19). Для обозначения молитвенного песнопения слово стало использоваться с III–IV вв., при этом конкретное его значение менялось. Из греческого языка термин перешел в церковнославянский и русский языки.

В православном богослужении песнопение строфической формы на тему дня или воспоминаемого события, обычно исполняемое после отрывков из псалмов, получило название **стихира**. В Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона стихирой называется «песнопение, состоящее из многих стихов, написанных одним размером и большею частью предваряемых стихами из Священного Писания. Название это перенесено с ветхозаветных поэтических писаний (книга Иова, псалмы Давидовы, книга Притчей, Екклесиаст, Песнь Песней), которые у древних отцов церкви называются стихирами и по образцу и для замены которых стали составляться христианские стихирьы. Первым составителем стихирь называют константинопольского патриарха Анатолия, жившего в V в., – первым в том смысле, что более ранние христианские стихирьы нам не известны»<sup>1</sup>.

Существительное *стихира* пришло в церковнославянский и русский язык из греческого. Оно восходит к субстантивированной форме прилагательного *στιχηρός, ἄ, ὅν* ‘стихотворный’ во множественном числе среднего рода, первоначально сочетавшегося со словом *βιβλία* ‘книги’: *τὰ στιχηρὰ [βιβλία]* ‘стихотворные книги’, ‘стихотворные сочинения’. В единственном числе существительное *τὸ στιχηρόν, οὔ* означает

---

<sup>1</sup> *Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А.* Энциклопедический словарь. Т. 31А (62). СПб., 1901 С. 659 (переиздание М.: Терра, 2001).

‘стихотворение’. Прилагательное *στιχῆρός* образовано от существительного *ὁ στίχος*, *οὐ* ‘ряд’, ‘линия’; ‘стихотворная строка’, ‘стих’, восходящего к глаголу *στεῖχω* ‘шестьвать’, ‘идти строем’, ‘шагать’, прибавлением суффикса прилагательных *-[η]ρ[ος]*.

В древнегреческом языке представлена только форма прилагательного *στιχῆρός*. В Словаре греческой патристики указаны формы как прилагательного *στιχῆρός* со значением ‘сложенный стихами’, ‘поэтический’, так и существительного *τὸ στιχῆρόν* в значении ‘короткое стихотворение’, ‘стихотворная строка’. В Словаре Софоклеса это существительное рассматривается как результат субстантивации определения к слову *τροπάριον* ‘тропарь’, когда ему предшествует стих из Псалма, с примечанием, что тропари канона никогда не назывались *τὰ στιχῆρά*<sup>1</sup>.

**Акафистом** первоначально был назван благодарственный гимн Пресвятой Богородице «Взбранной Воеводе победительная...» (Великий Акафист)<sup>2</sup>. По его образцу впоследствии были составлены другие акафисты особо почитаемым святым, а слово стало обозначением жанра хвалебного песнопения Спасителю, Богоматери и другим святым, при исполнении которого

---

<sup>1</sup> Более подробно об истории этого слова см: *Малинаускене Н.К.* Происхождение слов *стих*, *стихира*, *стихарь*, *стихия* // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 7–8. М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2017. С. 615–634; *Малинаускене Н.К.* Осмысление древнего корня с исходным значением ‘шагать’ в античной Греции и Византии // *Cursor mundi. Человек Античности, Средневековья и Возрождения.* Вып. 10. Иваново, 2018, С. 32–39.

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Турилов А.А. и др.* Акафист // Православная энциклопедия. Т. I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 371–381.

молящимся не дозволялось сидеть. Термин акафист восходит к греческому существительному ὁ ἀκάθιστος (подразумевается ὕμνος), οὐ ‘гимн, при пении которого не сидят’, получившемуся в результате субстантивации отглагольного прилагательного от глагола καθίζω ‘сажать’, ‘садиться’, ‘сидеть’ (этимологию глагола см. выше в связи с *кафизмой*) с начальной ἀ- в роли отрицательной приставки. И прилагательное ἀκάθιστος, οὐ, и существительное ὁ ἀκάθιστος, οὐ засвидетельствованы в Словарях Лэмпа и Софоклеса, в церковнославянском языке акафисту дается определение ‘неседальное пение’<sup>1</sup>, в Словаре Фасмера приведена древнерусская форма акафистъ (XI в.). Акафисты состоят из кондаков и икосов.

Слово τὸ κοντάκιον, οὐ *кондак* в ранневизантийской гимнографии первоначально обозначало многострофный гимн в честь святого или праздника. В Словаре Лэмпа это значение дается вторым, а первое значение – это ‘название свитка, содержащего текст Божественной Литургии’. Поскольку же для записи текста требовался целый свиток, наматываемый на палочку, то становится понятным возведение этимологами существительного κοντάκιον ‘гимн’ к слову ὁ κοντός, οὐ (= ὁ κόνταξ, κος – Софоклес) ‘шест’, ‘багор’, ‘копье’, ‘рогатина’, ‘палка’ (образование от глагола κεντέω ‘колоть’). Слово κοντάκιον образовано с помощью суффикса существительных -ιο[v] в уменьшительном значении. Вообще для этого суффикса характерно прежде всего значение принадлежности, отношения к чему-либо (‘нечто от’, ‘нечто как’), из которого развивается также уменьшительное, в том числе уменьшительно-ласкательное (‘нечто меньшее, чем’;

<sup>1</sup> Полный церковнославянский словарь / Сост. прот. Г. Дьяченко. М., 1899 (Репринт: 2005).

‘маленькое’; ‘милое’) и уменьшительно-пренебрежительное (‘нечто не совсем как’; ‘незначительное’; ‘ничтожное’) значение<sup>1</sup>. Со временем кондаком стало называться и краткое однострофное песнопение в честь святого или праздника, которое соответствует вступительной строфе многострофного гимна<sup>2</sup>.

Первая вступительная строфа акафиста, представляющая собой вступление, зачин, получила название **проимий**<sup>3</sup>, или кукулий. Существительное τὸ προοίμιον, οὐ содержит приставку про- ‘перед’, ‘вперед’, прибавленную к основе существительного ἡ οἶμη, ης ‘сказание’, ‘песня’, ‘рассказ’, а также суффикс существительных -ιο[v]. В слове προοίμιον реализуется, очевидно, основное значение (значение принадлежности) этого суффикса (см. выше). Наряду с общим смыслом ‘вступление’, ‘введение’, засвидетельствованы значения ‘вступительная песнь’, ‘хвалебная песнь’, ‘гимн’. В Словаре греческой патристики слово προοίμιον представлено как обозначение вводных песнопений различного рода, а также в контекстах, свидетельствующих о его употреблении для указания на различные события, предвещающие что-либо в истории

<sup>1</sup> Schwyzer E. Op. cit. S. 470.

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Кривко Р.Н.* Кондак // Православная энциклопедия. Т. XXXVI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. С. 586–587.

<sup>3</sup> По отношению к античным текстам употребляется другая форма этого слова (*проэмий*), пришедшая через латынь и западноевропейские языки (ср.: лат. prooemium, нем. Das Prooimium): ‘род вступления, предисловия, притягательная, прелюдия’, ‘введение’, которым рапсоды начинали свои рассказы (Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка / Ред. А.Н. Чудинов. СПб.: Издание В.И. Губинского, 1910).

христианства. Так, чудо в Кане Галилейской может быть названо *προοίμιον θαυμάτων πάντων* ‘начало всех чудес’. Словарь Софоклеса после первого значения этого слова ‘предисловие’ (к книге) приводит сочетание *ὁ προομιακὸς ψαλμὸς* ‘предначинательный псалом’ (или просто *ὁ προομιακὸς* как субстантивированная форма прилагательного *προομιακός*, ἡ, ὄν ‘вступительный’, ‘вводный’, ‘начальный’). Так называется 103 псалом, который читается в начале вечерни и открывает суточный богослужебный круг.

Слово **кукулий** (*τὸ κουκούλλιον*, ου) – это первоначально обозначение наголовника, капюшона, заимствованное из латинского языка (*cucullus* ‘капюшон’, ‘шапка’) и осложненное вышеуказанным суффиксом существительных -ιο[v]. В Словаре греческой патристики слово *κουκούλλιον* (с вариантом *κουκούλιον*) представлено в значениях головного убора: детского, девичьего и монашеского капюшона, а также в символическом значении (символ Божьей благодати, смирения). В русском языке это существительное, но чаще в форме *кукуль* или *кукул*, обозначает шерстяную монашескую скуфью или головное покрывало как принадлежность великой схимнической одежды, а также монашеский клубок. В качестве названия части церковного песнопения слово *κουκούλλιον* стало использоваться в Византии, обозначая короткий зачин кондака или акафиста, написанный отличающимся от остального произведения размером, но имеющий одинаковый с последующими икосами рефрен. Он как бы накрывает строфы наподобие капюшона.. В переводных славянских редакциях Акафиста *кукулий* называется обычно первым кондаком.

В ранневизантийских гимнах тема кондака получала подробное развитие в икосе, в настоящее время **икосом**

называется песнопение, которое служит дополнением к кондаку после 6-й песни канона. В церковной традиции конкретное содержание слова *икос*, которое происходит от древнегреческого существительного *ὁ οἶκος*, *οὐ* ‘обиталище’, ‘жилище’, ‘дом’, менялось. Так, в Православной богословской энциклопедии 1904 г. отмечается: «В богослужебной практике различаются икосы канона и икосы акафиста. Первые обычно исполняются после шестой песни канона <...> Икосами акафиста в современной его редакции называются те двенадцать песнопений, которые заканчиваются приветствием: «радуйся». Между тем в древности наименование икос усваивалось всем 24-м песням акафиста»<sup>1</sup>. Эти значения помещены и в Словаре Софоклеса после значений общего характера (‘дом’, ‘храм’). В современной Православной энциклопедии специальная статья об икосо не представлено. Термин «икос» в связи с разными традициями его использования поясняется в статьях Акафист, Гимнография, Кондак (с привлечением обширной литературы)<sup>2</sup>.

Слово *икос* при обозначении рода богослужебного песнопения является семантической калькой сирийского слова, в котором совмещаются значения ‘дом’ и ‘строфа стихотворения’. Понимание строфы как строения фигурирует в Словаре греческой патристики: пятое значение для слова *οἶκος*, отмеченное как переносное, формулируется следующим образом: «разновидность

---

<sup>1</sup> Петровский А.В. Икос // Православная богословская энциклопедия. Т. 5, столб. 838. Петроград: Приложение к духовному журналу «Странник», 1904.

<sup>2</sup> Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», Т. I, 2000. С. 371–381; Т. XI, 2006. С. 489–513; Т. XXXVI, 2015. С. 586–591.

гимна как строение, составленное из хвалений» (a kind of hymn as a building composed of praises). По церковному преданию автором первых икосов был прп. Роман Сладкопевец родом из Сирии (V–VI вв.). В связи с его ролью в становлении жанра кондака в Православной энциклопедии отмечается, что «термин отражает влияние сирийской литературной традиции на формирование византийского кондака» и «сирийские истоки кондакарной поэзии на сегодняшний день не подвергаются сомнению»<sup>1</sup>.

В состав икосов акафиста входят называемые **хайретизмами** молитвенные обращения к Богородице, начинающиеся с приветствия χαῖρε ‘радуйся’. Термин хайретизм восходит к древнегреческому существительному ὁ χαῖρετισμός, οὗ ‘обращение с приветствием’, образованному от глагола χαῖρετίζω ‘почтительно приветствовать’ с помощью суффикса -σμο[ς] со значением действия. Глагол χαῖρετίζω, в свою очередь, произведен от отглагольного прилагательного χαῖρετός, ἡ, ὅν ‘поприветствованный словом’, образованного от глагола χαίρω ‘радоваться’ с помощью глагольного суффикса -ίζ[ω]. В Словаре Софоклеса все эти слова даны с теми же значениями, что и в словарях древнегреческого языка.

Использование хайретизмов известно с античных времен. Традиция молитвенного обращения, перерастающая в похвалу призываемому божеству,

---

<sup>1</sup> Кривко Р.Н. Ук. соч. С. 586–587. Более подробные материалы к истории слова *икос* см.: Малинаускене Н.К. Краткий этимологический словарь русской церковной лексики греческого происхождения (проект) // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 6. М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2015. С. 440–447.

подробно проанализирована в исследовании А.А. Тахо-Годи по гимнографии философа-неоплатоника Прокла: «Личностное начало еще в архаические времена было характерно для непосредственной ритуальной коммуникации молящегося и его божественного покровителя, что засвидетельствовано в многочисленных молитвах гомеровских героев «Илиады» и «Одиссеи». Однако впоследствии обращение молящегося перерастает в похвалу призываемому божеству, от которого исходит удовлетворение просьбы в ее наибольшей полноте. Личностное начало меркнет в развернутой, эпической по духу «биографии» божества, что характерно уже не для молитвы, а для гимна как художественно оформленного жанра. Личная просьба молящего о даровании помощи в гимне уходит на второй план; началом становится зачастую инвокация с приветственными возгласами к многоименному высшему существу, так называемыми хайретизмами, с взыванием, анаклезами; серединой – жизнеописанием божества, восхвалением его подвигов и чудес, им творимых; и, наконец, замыкает гимн личная просьба молящего, обрамленная хайретизмами»<sup>1</sup>.

В исследовании по поэтике ранневизантийской литературы С.С. Аверинцев отмечает, что «риторический прием такого обращения не был редкостью в проповеднической прозе. Например, Софроний Иерусалимский в своей проповеди на праздник Благовещения нанизывает совсем похожие хайретизмы <...> Однако различие между хайретизмами в прозе и

---

<sup>1</sup> Тахо-Годи А.А. Гимнография Прокла и ее личностное начало // Античность как тип культуры. М.: Наука, 1988. С. 255.



хайретизмами в стихах, как всегда, лежит в факте отсутствия или наличия регулярности»<sup>1</sup>.

Одним из жанров церковной гимнографии в православии, посвященным празднику или святому, является **канон**, пришедший в восьмом веке как углубленное и расширенное раскрытие темы, задаваемой кондаком, и представляющий собой вид поэмы-гимна сложной конструкции<sup>2</sup>. Канон состоит из девяти песен, первая строфа каждой называется ирмосом, остальные – тропарями (в большинстве канонов песнь № 2 отсутствует по богослужебному Уставу; великопостное богослужение включает каноны из трех песней, давших название богослужебной книге Триодь, и «четверопеснцы»). В каноне ветхозаветные образы и пророчества сопоставляются с событиями Нового Завета. В связи с жанровой эволюцией церковной поэзии С.С. Аверинцев отмечает, что она открывалась расцветом кондака, включавшего в себя «повествовательные и драматизированные, диалогизированные части». Мастером такой поэзии был Роман Сладкопевец. Когда же «наступило время для размышлений и славословий», «жанровая форма кондака вытесняется жанровой формой канона», классиком которой был преподобный Андрей Критский<sup>3</sup>.

Слово *канон* многозначное, в самом общем виде оно определяется как традиционная, не подлежащая

---

<sup>1</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. С. 234.

<sup>2</sup> Об истории канона см. раздел в статье Гимнография: *Пентковский А.М.* Византийская гимнография // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Т. XI. С. 489–513.

<sup>3</sup> Аверинцев С.С. Ук. соч. С. 102–103.

пересмотру совокупность законов, норм и правил в различных сферах деятельности и жизни человека. В религии – это догмат, обряд или правило, установленное и узаконенное церковью, в искусстве – совокупность художественных приемов или правил, которые считаются обязательными в ту или иную эпоху, а также произведение, служащее нормативным образцом<sup>1</sup>, в музыке – форма, в которой все голоса исполняют одну и ту же мелодию, начиная её в строгой последовательности друг за другом<sup>2</sup>. В Словаре греческой патристики представлены девять основных значений (с их подвидами) церковного канона, значение гимнографического жанра дано шестым.

В древнегреческом языке *ὁ κανών*, *ὄνος* обозначает прямую палку, служившую для измерения, линейку, шнур, отвес, правило; в переносном значении – это норма, правило, образец. Этимологи предполагают возможность производности этого слова от заимствованного из семитских языков существительного *ḥ kánna*, *ḥs* ‘тростник’, которое, в свою очередь, является заимствованием из шумерского.

В Словаре Фасмера к древнегреческому *κανών* ‘канон, церковное установление’ и ‘гимн’ возводится также и русское слово *канун* ‘молебен перед вечерней службой’, с приведением следующих форм: др.-русск., сербск.-цслав. канонъ ‘церковное правило’ (с 1382 г.), ‘песнь во славу какого-либо святого’ (с 1097 г.) и ‘время

---

<sup>1</sup> См., например: *Лосев А.Ф.* О понятии художественного канона // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М.: Наука, 1973. С. 6–15.

<sup>2</sup> *Холопов Ю.Н.* Канон. Генезис и ранние этапы развития // Теоретические наблюдения над историей музыки. М.: Музыка, 1978. С. 127–157.

накануне' (Житие Бориса и Глеба и др.), а также др.-русск. канунъ во всех этих значениях. Далее дается пояснение: «Русская форма на -о- является литературной по происхождению, на -у- – народной».

В современном русском языке слово *канун* используется в нескольких значениях: 'день, предшествующий какому-либо празднику или знаменательному дню'; 'временной период, непосредственно предшествующий какому-либо значительному событию'; 'название различных церковных молебнов, а также обрядовых песнопений'; 'поминальное кушанье, напиток, благословляемые священником'<sup>1</sup>. Кроме того, в церковном обиходе слово *канун* широко употребляется в значении: 'прямоугольный подсвечник со множеством гнезд для свечей, обычно в виде столика, с небольшим Распятием, на который в храме ставятся свечи об упокоении и полагаются приношения для поминовения усопших (кутия, продукты)'<sup>2</sup>.

Первой строфой каждой из девяти песен канона, мелодико-ритмической моделью ее тропарей, является **ирмос** (ирмос). «По содержанию ирмос более тесно связан с текстом соответствующей библейской песни, чем тропари канона», являясь также и музыкальным, и метрическим «связующим звеном между библейской песнью и тропарями канона»<sup>3</sup>.

В древнегреческом языке существительное  $\acute{o}$   $\epsilon\iota\rho\mu\acute{o}\varsigma$ ,  $\omicron\upsilon$  обозначает именно 'сплетение', 'связь', и образовано

---

<sup>1</sup> См. например: *Ефремова Т.Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. М.: Русский язык, 2000.*

<sup>2</sup> См.: Канун [Электронный ресурс] URL: // <https://azbyka.ru/kanun> (дата обращения: 05.03.2019).

<sup>3</sup> *Лукашевич А.А. Ирмос // Православная энциклопедия. Т. XXVI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 633.*

оно от глагола (с утратой начальной придыхательности) εἶρω ‘связываю’, ‘соединяю’ с помощью суффикса -μο[ς]-, имеющего значение действия или состояния. Литургические значения слова εἶρμός засвидетельствованы в словарях Лэмпа и Софоклеса.

Начальный ирмос повторялся в конце, после исполнения всех тропарей, хоры левого и правого клиросов при пении этого заключающего ирмоса спускались на середину храма. Поэтому этот ирмос получил название **катавасия**, восходящее к древнегреческому существительному ἡ καταβάσις, ας (= ἡ κατάβασις, εως) ‘схождение вниз’, ‘спуск’, ‘сошествие’. Существительное καταβάσις – производное от глагола καταβαίνω ‘сходить вниз’, ‘спускаться’, образованного от глагола βαίνω ‘идти’ с помощью префикса ката- со значением движения вниз и суффикса -ία- со значением действия. Литургическое значение слова καταβάσις представлено в словаре Софоклеса. В приведенном выше словаре христианской церковной лексики А.А. Назаренко указано, что сейчас эта традиция сохраняется только в некоторых монастырях.

Происходившая иногда при спуске с возвышения «несогласованность и путаница объясняют происхождение <...> значения, которое этому слову часто придается в общежитии, как путаница, беспорядок»<sup>1</sup>. М. Фасмер в своем этимологическом словаре приводит древнерусскую форму *катавасиша* и называет данное слово в смысле ‘неразбериха’, ‘путаница’, ‘суматоха’

---

<sup>1</sup> Киприан (Керн), архимандрит. Литургика. Гимнография и эортология. М., 2000. С. 22.

семинаризмом, а в специальном исследовании указывает, что «это значение уже установилось на греческой почве»<sup>1</sup>.

В каноне **тропарь** представляет собой строфу, исполняемую по образцу ирмоса. Однако древнейшие упоминания о тропарях появились раньше, чем возникли каноны. В современном уставе слово *тропарь* употребляется в разных контекстах. Кроме тропарей канона, представлены отпустительные тропари, а именно, краткое заключительное песнопение, прославляющее данный праздник, святого или явление иконы. Это и есть собственно тропарь. Но иногда это слово обозначает и стихиры на «Господи воззвах», тогда говорят о «тропарях на Господи воззвах»<sup>2</sup>.

Существительное τὸ τροπάρι(ο)v, οv образовано с помощью именного суффикса -άρι[ο]v от существительного ὁ τρόπος, οv ‘направление’, ‘способ’, ‘лад’, восходящего к древнегреческому глаголу τρέπω ‘поворачивать’, ‘направлять’. В словарях древнегреческого языка слово τροπάριον не представлено, оно засвидетельствовано в специальном литургическом значении в словарях Лэмпа и Софоклеса, причем в последнем определяется и более общее значение через латинские слова *modulus* ‘мера’, ‘такт’, ‘ритм’, ‘мелодия’, *modulatio* ‘соразмерность’, ‘гармоничность’ и англ. *modulation* ‘модуляция’. Словарь Фасмера фиксирует также формы: др.-русск. тропарь, трепарь (минья 1095 г.) и сербск.-ц.слав. тропарь.

---

<sup>1</sup> Фасмер М. Греко-славянские этюды III. Греческие заимствования в русском языке // Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Т. 86. СПб., 1909. С. 81.

<sup>2</sup> Киприан (Керн), архимандрит. Ук. соч. С. 11.

В истории Церкви, как указывает архимандрит Киприан (Керн), «происхождение этого слова и, следовательно, его истинное значение объясняется по-разному. Слово τροπαρίον произошло от τροπαία<sup>1</sup>, то есть “победный знак”, трофей; в таком случае его смысл – прославить победу мученика над язычеством, преподобного – над страстями и мифом, или Самого Спасителя – над смертью. Другое толкование этого слова ставит его в связь с “ирмосами” канона; если ирмос есть связь песни с песнью и как бы образец для пения и мелодии тропарной песни, то тропари обращаются к ирмосу τέτραπται πρὸς τό. Но <...> это было бы точно, если бы тропари возникали вместе с канонами, тогда как древнейшие упоминания о тропарях стоят совершенно вне зависимости от ирмосов и вообще гораздо раньше, чем возникло самое творчество канонов. В IV и V веках уже существовали тропари в Египте и в Малой Азии, тогда как каноны появились только в VIII в. Наконец, третье объяснение этого термина ставит его в зависимость от τρόπος, то есть образец. Уже у древних эллинов способ пения, лад, в котором пелось, назывался тропот<sup>2</sup>. Древние лады: лидийский, миксолидийский, иполидийский, фригийский и т.д. назывались “тропами”»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Видимо, имеется в виду форма τροπαία как множественное число существительного τὸ τροπαίον / τὸ τροπαίων ‘победный знак’ – Н.М.

<sup>2</sup> Видимо, это опечатка вместо «тропос», тем более что в предисловии к парижскому изданию 1964 г., с которого делались перепечатки последующих изданий, сказано: «Этот курс не был отредактирован автором с целью его издания. Мы печатаем его по машинописному экземпляру, отпечатанному самим автором в 1945 году, не внося никаких поправок ни добавлений».

<sup>3</sup> Киприан (Керн), архимандрит. Ук. соч. С. 10–11.

Из представленных толкований значения термина *тропарь* наиболее достоверным и объяснимым с лингвистической точки зрения надо считать его возведение к употреблению слова ὁ τρόπος, οὐ в смысле ‘способ пения’, ‘лад’. Прочие объяснения (возведение к τὸ τρόλαιον ‘победный знак’ или понимание тропаря как обращения к ирмосу) можно понять как вторичные, возникшие позднее в связи с использованием тропарей в церковной практике, как народную этимологию.

В греческом православии припевы на 9-й песне канона утрени в праздничные дни или особый припев к молебному канону получили название **мегалинария**, то есть ‘величание’. Слово восходит к форме множественного числа среднего рода (τὰ μεγαλυνάρια) существительного τὸ μεγαλυνάριον, οὐ ‘возвеличивание’, ‘прославление’, образованного с помощью именного суффикса -άρι[ν] от древнегреческого глагола μεγαλύνω ‘увеличивать’, ‘возвеличивать’, ‘хвалить’, в свою очередь являющегося производным от прилагательного μέγας, μεγάλη, μέγα ‘большой’, ‘великий’ с помощью глагольного суффикса -ιν-. В истории Церкви мегалинарии считают плодом позднейшего литургического творчества. Действительно, существительное μεγαλυνάριον не представлено в словарях древнегреческого языка и Словаре греческой патристики, в литургическом значении оно засвидетельствовано в Словаре Софоклеса (с перечислением праздников, на которых поются мегалинарии), а также в Словаре Назаренко.

В заключение надо отметить возможные перспективы дальнейших исследований. Требуется анализа весь круг подобных и тематически близких терминов (*акростих, аллилуарий, антифон, ексапостиларий, ектения, полиелей* и др.), а также калькированные формы

(непорочны, подобен, причастен, самогласен, самоподобен, седален, светилен). Представляет собой научный интерес сравнение с лингвистической точки зрения различных групп церковной лексики русского языка (литургические термины, названия богословских дисциплин и областей церковного знания, церковных книг и их разделов, икон, церковных облачений и утвари, наименования церковных званий и должностей, сект и ересей и т.д.). Перспективным представляется сравнение происхождения аналогичных групп терминов в языках разных ветвей и семей, а также в языках, представляющих иные религии. Тем не менее на основании приведенных материалов уже можно сделать некоторые предварительные выводы лингвистического характера по поводу данной тематической группы слов.

1. Названия православных песнопений, как правило, пришли из языка средневековой Византии, что характерно и вообще для церковной терминологии. Как и среди других церковных терминов, в этой группе встречаются отдельные заимствования из латыни (кукулий), вошедшие в русский язык через греческое посредство. Единичны примеры влияния других языков (сирийского – икос).

2. Рассмотренные термины по происхождению базируются на корнях из древнейшего слоя лексики греческого языка, их изначальное значение восходит к названиям первичных человеческих действий (идти, шагать, дергать, сплетать, связывать, увеличивать, слушать, приветствовать) и состояний (сидеть, лежать), а также конкретных предметов (палка, отвес, шапка). Большинство корней, лежащих в их основе, имеют индоевропейское происхождение, предположительно заимствование отдельных основ из средиземноморского субстрата или восточных языков.



## Из истории гимнографических терминов

3. По данным словарей бóльшая часть названий церковных песнопений была переосмыслена или приобрела специальное значение на основе уже существовавших древнегреческих слов в византийскую эпоху (гимн, икос, ипакои, ирмос, кафизма, кукулий, мегалинария, проимий, прокимен, псалом, стихира, тропарь). Небольшая часть указанных названий появилась в результате сложения уже известных морфем древнегреческого языка в языке Византии (акафист, кондак, хайретизм) или в Новое время (гимнография).

4. В этой сфере возможны параллели с формированием терминологий некоторых, прежде всего гуманитарных, наук. Так, эстетическая терминология, как показал А.Ф. Лосев, тоже базируется на конкретной лексике, «возникает из некоторых обыкновенных, принятых в то время, распространенных выражений и слов, которые постепенно в течение длительного времени приобрели научно-философское значение»<sup>1</sup>.

## Литература

1. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 320 с.
2. *Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А.* Энциклопедический словарь. Т. 31А (62). СПб., 1901 (переиздание: М.: Терра, 2001).
3. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. М.: Русский язык, 1998.

---

<sup>1</sup> *Лосев А.Ф.* Эстетическая терминология Платона // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 18.

4. Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. I–II. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
5. Ефремова Т.Ф. *Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный*. М.: Русский язык, 2000.
6. Киприан (Керн), архимандрит. Литургика. Гимнография и эртология. М., 2000. 150 с.
7. Кривко Р.Н. Кондак // Православная энциклопедия. Т. XXXVI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. С. 586–587.
8. Лосев А.Ф. О понятии художественного канона // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М.: Наука, 1973. С. 6–15.
9. Лосев А.Ф. Эстетическая терминология Платона // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 17–62.
10. Лукашевич А.А. Ирмос. // Православная энциклопедия. Т. XXVI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 633–634.
11. Малинаускене Н.К. Краткий этимологический словарь русской церковной лексики греческого происхождения (проект) // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 6. М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2015. С. 440–447.
12. Малинаускене Н.К. Происхождение слов *стих, стихира, стихарь, стихия* // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 7–8. М.: Сретенский ставропигиальный монастырь, 2017. С. 615–634.
13. Малинаускене Н.К. Осмысление древнего корня с исходным значением ‘шагать’ в античной Греции и

Из истории гимнографических терминов

- Византии // *Cursor mundi*. Человек Античности, Средневековья и Возрождения. Вып. 10. Иваново, 2018, С. 32–39.
14. *Москва Ю.В., Э.П.М.* Гимн // Православная энциклопедия. Т. XI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. С. 480–488.
  15. *Назаренко А.А.*, свящ. Греческо-русский словарь христианской церковной лексики (с толковыми статьями). М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015.
  16. *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 2010.
  17. *Пентковский А.М.* Византийская гимнография // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Т. XI. С. 489–513.
  18. *Петров В.В.* Киннор, кифара, псалтерий в иконографии и текстах (к истолкованию одной англосаксонской глоссы) // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков: исследования и переводы. М.: Кругъ, 2010. С. 589–714.
  19. *Петровский А.В.* Икос // Православная богословская энциклопедия. Т. 5, столб. 838. Петроград: Приложение к духовному журналу «Странник», 1904.
  20. Полный церковнославянский словарь / Сост. прот. Г. Дьяченко. М., 1899 (Репринт: 2005).
  21. Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», Т. 1, 2000. С. 371–381; Т. XI, 2006. С. 489–513; Т. 36, 2015. С. 586–591.
  22. *Преображенский А.Г.* Этимологический словарь русского языка. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

23. Рубцова Н.А. Форма обращения как конструирующий принцип гимнического жанра (На материале молитв «Илиады» Гомера, гомеровских гимнов и гимнов Каллимаха) // Поэтика древнегреческой литературы. М.: Наука, 1981. С. 178–223.
24. Самуткина Л.А. Античная скульптура в ранневизантийской «Хронографии» Иоанна Малалы // Аристей. Вестник классической филологии и античной истории. Т. I. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2010. С. 154–163.
25. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка / Ред. А.Н. Чудинов. СПб.: Издание В.И. Губинского, 1910.
26. Тахо-Годи А.А. Гимнография Прокла и ее личностное начало // Античность как тип культуры. М.: Наука, 1988. С. 237–270.
27. Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 3. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1939. Репринтное издание: М., 1995; М., 2000.
28. Турилов А.А. и др. Акафист // Православная энциклопедия. Т. I. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. С. 371–381.
29. Фасмер М. Греко-славянские этюды III. Греческие заимствования в русском языке // Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. Т. 86. СПб., 1909. 236 с.
30. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. М.: Прогресс, 1964–1973.
31. Холопов Ю.Н. Канон. Генезис и ранние этапы развития // Теоретические наблюдения над историей музыки. М.: Музыка, 1978. С. 127–157.

Из истории гимнографических терминов

32. Шлихтина Ю.Р., Никитин С.И., Старикова И.В., Лукашевич А.А. Ипакои // Православная энциклопедия. Т. XXVI. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 130–136.
33. Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. T. I–V. Paris, 1968–1980.
34. Frisk HJ. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg. Bd. I–III. Heidelberg, 1960–1972.
35. Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford University Press, 1961.
36. Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Rev. and augm. by H.C. Jones. Oxford, 1996.
37. Schwyzer E. Griechesche Grammatik. Bd. I. München, 1939. 817 S.
38. Sophocles E. A Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. From B. C. 146 to A. D. 1100. Vol. 1–2. Cambridge, 1974 – New York, 1957.

*Профессор Н.Ю. Гвоздецкая*

**«Жизнеописание короля Освальда»  
Эльфрика Грамматика  
как образец христианской литературы  
Древней Англии**

Настоящая публикация представляет литературное творчество одного из наиболее известных церковных писателей и проповедников Древней Англии по имени Эльфрик Грамматик.

Эльфрик прославился своими гомилетическими и богословскими сочинениями, а также как автор учебников и переводов из Библии. Его «Жизнеописание короля Освальда» дает образец англосаксонской прозы, сложившейся в конце

X в., в эпоху расцвета древнеанглийской литературы и литературного языка. Новизна работы состоит в обращении к мало изученным литературным и лингвистическим аспектам труда Эльфрика в сопоставлении с жизнеописанием короля Освальда в «Церковной истории народа англов» Беда Достопочтенного. Анализ памятника сопровождается авторским переводом, представляющим новый опыт осмысления древнеанглийского оригинала<sup>1</sup>.

*Ключевые слова:* христианизация Англии, древнеанглийская литература, нортумбрийский король Освальд, Беда Достопочтенный, «Церковная история народа англов», Эльфрик Грамматик.

---

<sup>1</sup> Первый опыт русского перевода данного труда Эльфрика см. в: *Омельницкий М.П.* Жития трех английских святых Эльфрика: св. Освальда, св. Эдмунда, св. Свизина. М., 1997. Именуя этих тружеников во имя Христа «святými», автор указанной монографии, как и ряд других отечественных исследователей, следует традиции, сложившейся на Западе.

Король Освальд, правитель Нортумбрии (633/34–642) и преемник короля Эдвина, крестителя Нортумбрии (616–633) – один из первых христианских правителей Древней Англии, известный своей благочестивой жизнью и трудами по распространению христианства. Освальд погиб в битве, защищая свой народ от язычника Пенды, правителя Мерсии, и его гибель положила начало преданиям о чудесных исцелениях над его останками. По свидетельству Беда Достопочтенного, слава его вскоре распространилась не только по всей Британии, но и за ее пределами<sup>1</sup>, поэтому считается, что Освальд довольно рано был прославлен на Западе в лике святых<sup>2</sup>. В середине XX в., благодаря возрождению в Великобритании

---

<sup>1</sup> *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англоv. СПб., 2001. С. 85–86. В. Эрлихман комментирует: «Слава короля Освальда распространилась по всей Европе, и ему было посвящено не менее 20 храмов в Германии, Франции и Северной Италии» (*Эрлихман В.В. Примечания // Беда Достопочтенный. Церковная история народа англоv. СПб., 2001. С. 272*).

<sup>2</sup> *Цыпин, Владислав, протоиерей*. Англо-саксонская Церковь Британии в VII в. // [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/113955.html> (дата обращения: 23.06.2019). Интересно, однако, что Беда не счел нужным включить имя короля Освальда в свой «Мартиролог». Лишь начиная с IX в. имя нортумбрийского короля попадает в континентальные мартирологи, возможно, не без влияния ученого монаха Алкуина, воспитанника Йоркской школы, который содействовал распространению трудов Беда во владениях Карла Великого. В том же IX веке имя Освальда появляется и в древнеанглийских мартирологах (*Денисова Е.В. Святые королевской крови в церковной проповеди Англии VIII–X веков. К истории раннесредневекового учения о государстве / Автореферат дисс... кандидата исторических наук. СПб., 2008. // [Электронный ресурс] URL: https://www.dissercat.com/content/svyatyekorolevskoi-krovi-v-tserkovnoi-propovedi-anglii-viii-x-vv-k-istorii-rannesrednevekov* (дата обращения: 23.06.2019)).

Православия и созданию Сурожской епархии Русской Православной Церкви с центром в Лондоне, возобновилось местное почитание древнеанглийских ревнителей благочестия, и 21 августа 2007 г. Священный Синод Русской Православной Церкви благословил учредить день Соборной памяти древних британских и ирландских подвижников веры (третья Неделя по Пятидесятнице)<sup>1</sup>.

Жизнеописание короля Освальда впервые представил на латинском языке в своей «Церковной истории народа англоv» (*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, 731 г.) Беда Достопочтенный, нортумбрийский монах, один из ученейших людей Средневековья и первый английский историк. На протяжении IX – начала X в. вторжения язычников-викингов и вызванные ими разорения монастырей временно приостановили развитие христианской учености в Англии, однако благодаря просветительской деятельности Альфреда Великого, короля Уэссекса, труд Беды, переведенный на древнеанглийский язык, стал доступен более широкой читательской аудитории. В конце X в. монах Эльфрик (около 950 – около 1010) перерабатывает для своей паствы посвященные Освальду разделы «Церковной истории

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что «вместе с тем, члены Синода постановили решать вопросы о включении в месяцеслов Русской Православной Церкви отдельных имен древних британских и ирландских святых неразделенной Церкви после получения полных агиографических и исторических материалов, касающихся их христианского подвига, времени и обстоятельств прославления и почитания». См.: Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. Новости. 21.08.2007. // [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/283840.html> (дата обращения: 23.06.2019).



«Жизнеописание короля Освальда» Эльфрика Грамматика народа англов» (главы 1–13 книги третьей), создавая первое древнеанглийское жизнеописание короля-христианина, прославлявшее его праведную жизнь и подвиг по защите Отечества<sup>1</sup>.

После завоевания Англии нормандским герцогом Вильгельмом (в 1066 г.) английская письменность пришла в упадок, будучи вытеснена французской и латинской книжностью, а имена англосаксонских тружеников во славу Христа, клириков и мирян, временно отошли на второй план. Интерес к христианской культуре и благочестию Древней Англии возобновился в раннее новое время, благодаря чему появились первые научные публикации древнеанглийской литературы. Изучение жизнеописаний Эльфрика, посвященных местным защитникам христианства, значимо не только как свидетельство горячей веры обитателей Древней Англии, но и как образец становления христианской прозы на древнеанглийском языке.

Эльфрик (по прозвищу Грамматик), самый плодовитый из древнеанглийских прозаиков, провел юность в монастыре города Винчестер, столицы королевства Уэссекс, чьи правители незадолго до того объединили Англию, окончательно освободив ее от владычества скандинавских викингов. В 987 г. он был послан в только что открытый Кернелский монастырь

---

<sup>1</sup> Древнейшая из сохранившихся рукописей «Жизнеописаний» Эльфрика (Cotton MS Julius E VII, British Library) восходит к первой трети XI в. ([Электронный ресурс] URL: <https://www.bl.uk/collection-items/aelfrics-lives-of-the-saints>, (дата обращения: 23.06.2019)). Четыре самых ранних из дошедших до нас рукописей «Церковной истории народа англов» Беда относятся к первой половине VIII в. (Эрлихман В.В. Отец английской истории // Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов. СПб., 2001. С. 322).

в Дорсете, а в 1005 г. стал первым настоятелем монастыря Эйншем в графстве Оксфорд, где пребывал вплоть до самой смерти.

Эльфрик отличался широким кругом интересов. Его устремления и достижения в сфере христианской учености и образования можно уподобить разве что устремлениям и достижениям короля Альфреда, упоминаемого им в предисловии ко второму собранию гомилий:

«И тогда пришло мне на ум (верю, что через благодать Божию) перевести эту книгу с латинского языка на английский – не вследствие уверенности в своих великих познаниях, но потому, что я увидел и услышал, как много ошибок в тех многочисленных английских книгах, которые необразованные принимают по своей простоте за великую мудрость. И я пожалел, что они не знают и не имеют [подлинных] евангельских учений среди своих писаний (все люди, кроме тех, кто знает латынь) и [среди] всех книг, кроме тех, которые король Альфред мудро перевел с латыни на английский, а именно их-то и надо иметь...» (перевод автора статьи)<sup>1</sup>.

К основным трудам Эльфрика относят разнообразные проповеди, включающие жизнеописания местных защитников христианства. Кроме ряда богословских работ и переводов из Библии, он составил *Грамматику* и *Словарь*, а также *Собеседования* – учебник разговорной латинской речи в форме диалогов. Ему же принадлежит перевод труда Беды *De Temporibus Anni* и пять *Пастырских посланий*, одно из которых,

---

<sup>1</sup> Old English Prose and Verse / An Annotated Selection with Introductions and Notes by Roger Fowler. London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1978. P. 44.

## «Жизнеописание короля Освальда» Эльфрика Грамматика

адресованное епископу Вульфсигу, написано по-древнеанглийски, а два, адресованные архиепископу Вульфстану, имеют две версии – латинскую и древнеанглийскую. Эти послания обнаруживают ученость Эльфрика как человека широких познаний, которого уважали вышестоящие лица. Эльфрику приписывают и ряд высказываний по литургическим вопросам, по которым он давал советы даже архиепископу Вульфстану, другому наиболее известному церковному деятелю и проповеднику Древней Англии.

Архиепископ Вульфстан прославился знаменитой проповедью «Послание Волка к англам», где он, обыгрывая первую часть своего имени (*wolf* «волк»), безжалостно бичует своих современников за грехи, связывая с ними возобновление скандинавских вторжений в Англию. Подобно Вульфстану, Эльфрик был хорошим стилистом, но риторика его мягче и стиль более гладок. Многие из его гомилий иногда называют «метрическими», как и некоторые труды Вульфстана<sup>1</sup>: в них мы находим последовательность двухударных ритмических единиц, расчленяющих предложение на короткие фразы. Часто встречается аллитерация, связывающая две ритмические единицы подобно «полустрокам» древнеанглийского стиха. В. Скит, один из первых издателей трудов Эльфрика<sup>2</sup>, публиковал некоторые из них как стихи, в виде долгих строк, но без цезуры. Начало «Жизнеописания короля Освальда» хорошо иллюстрирует близость прозы Эльфрика аллитерационному стиху, хотя ей недостает регулярности. В нижеследующем русском

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 44.

<sup>2</sup> *Skeat W.W. Alfric's Lives of Saints / Early English Text Society. London, 1881–1900. No. 26.*

переводе предпринята (разумеется, несовершенная) попытка воспроизвести аллитерационные коллокации<sup>1</sup> и ритмико-синтаксическое членение начального абзаца (в переводе и в оригинале аллитерирующие слова выделены курсивом):

После того как *Августин* / в землю *англов* прибыл,

Жил *отменный* конунг, / *Освальд* его звали,

В нортумбрийской *вотчине*, / *весьма возлюбивший*  
Бога.

*Удалился* он в юности / от *друзей-сородичей*

В *скоттов* страну по морю, / и *скоро* там принял  
крещение,

И *спутники* его с ним вместе, / что с ним  
*путешествовали*.

Между тем был *убит* / *Эдвин*, его дядя,

*Нортимбров* конунг, / *Христа* возлюбивший,

*Бриттским* конунгом, / *Кэдвалла* его звали.

Сравните с древнеанглийским оригиналом<sup>2</sup>:

*Æfter ðan ðe Augustinus to Engla lande becom,*

*Wæs sum æðele cyning, Oswold gehaten,*

*On Nordhymbra lande, gelyfed swyþe on God.*

*Se ferde on his iugoðe fram freondum ond magum*

*To Scotlande on sæ, and þær sone wearð gefullod,*

*And his geferan samod þe mid him sibedon.*

---

<sup>1</sup> В древнеанглийской поэзии аллитерация подразумевает созвучие корневых морфем, по крайней мере, их начальных согласных (все гласные считаются аллитерирующими между собой).

<sup>2</sup> Здесь и далее древнеанглийский текст Эльфрика цитируется в переводе автора статьи (если не указано иначе) по антологии: Old English Prose and Verse / An Annotated Selection with Introductions and Notes by Roger Fowler. London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1978. Примеры из опущенных в этом издании эпизодов приведены по: *Омельницкий М.П.* Указ. соч. С. 68–97.

«Жизнеописание короля Освальда» Эльфрика Грамматика

Betwux þam wearð ofslagen Eadwine his eam,  
Norðhymbra cyning, on Crist gelyfed,  
Fram Brytta cyninge, Ceadwalla geciged.

В плане истории формирования в Древней Англии христианской литературы представляет интерес сравнение труда Эльфрика, написанного в эпоху расцвета древнеанглийской письменности, с латинским текстом «Церковной истории народа англоv» Беда Достопочтенного, созданным почти тремя столетиями ранее, откуда Эльфрик черпал свой материал.

Беда ведет повествование, выстраивая события в хронологическом порядке (от Рождества Христова), согласно главной своей цели – представить обращение англосаксонских вождей к истинной вере как проявление воли Божией в истории английского народа. Поэтому его рассказ о крещении Нортумбрии перемежается отступлениями, касающимися других королевств. Цель Эльфрика иная – сосредоточиться на жизнеописании одной личности, благоверного короля, и показать проявления его благочестия как во время земного пути, так и после кончины. Отсюда некая сжатость изложения, акцент на ключевых моментах жизни короля, показывающих, как действует через него сила Божия.

В тексте Эльфрика легко выделить двенадцать частей, составляющих четыре цикла (по три части в каждом).

Цикл первый охватывает события юности Освальда и его победу над Кэдваллой. Путешествие короля, которое, согласно Бедe, было длительным изгнанием, вызванным соперничеством династий, представлено как странствие в поисках истины, где отторжение от родных мест являет собой род духовной аскезы. Исключен момент вероотступничества приемников короля Эдвина, которое

позволило Беде трактовать их убийцу, короля бриттов Кэвваллу, как орудие божественной кары в истории: у Эльфрика Кэввалла выступает, прежде всего, как жестокий тиран, от которого спасает свой народ Освальд. Не упоминаются политические взаимоотношения между королевствами Дейра и Берниция, на которые делилась тогда Нортумбрия (их правители, как и сами королевства, даже не названы по имени). Опущен ряд топонимов, и оставлено лишь название места битвы «Небесное поле», которое, по Беде, служило предзнаменованием грядущих событий. Наконец, для Беда как историка важна ссылка на свидетелей: в латинском оригинале прямая речь короля перед сражением вводится оборотом «говорят, что», а чудесное исцеление больного через прикосновение ко мху, который вырос на деревянном Распятии, некогда воздвигнутом королем на поле битвы, подтверждается ссылкой на то, что человек этот, по имени Ботельм, и поныне живет в близлежащем монастыре. Все эти исторические детали, во времена Беда служившие, по видимому, доказательством истинности рассказанного, утратили свой смысл более двух столетий спустя, когда по всей стране утвердилось почитание благоверного короля.

Цикл второй, посвященный миссии епископа Айдана, не только духовно окормлявшего короля с его советниками, но и проповедовавшего по всей Нортумбрии, сохраняет сюжеты Беда за исключением тех, что не имеют прямого отношения к Освальду. Разумеется, исключена вся история Колумбы из Скоттии [Ирландии], основавшего монастырь на острове Ии [ныне Айона] ради обращения соотечественников, переселившихся в Шотландию, которая с тех пор стала называться «землей скоттов» (Scotland). А из «портрета» епископа Айдана убрано его мягкосердечное отношение к

бедной пастве и суровое – к богачам. Зато акцентируются его миссионерские труды по обращению людей к вере и приучению внимать Слову Божию, его воздержание и монашеский образ жизни, как и дар предвидения. Благодаря этому читателю становится понятно, чьим примером умножались добродетели самого короля Освальда, проявившиеся не только в его трудах как правителя, но и в личностных чертах (ревностном отношении к проповеди учителя, смирении, беспрестанном молитвенном делании). И если некоторые проявления его христианского милосердия могут вызвать ассоциации с древним дружинным кодексом чести («дробление» на части серебряного блюда, по примеру эпических вождей, прозванных за то «кольцедробителями»), то мотивация этой щедрости, в отличие от эпоса, иная – не стремление к земной славе, но желание во всем следовать заповедям Божиим. Пример предстоятеля Айдана, явленный королю Освальду, показывает, в каком высочайшем земном образце для подражания нуждается человек, надеющийся стяжать Царство Божие.

Цикл третий завершает описание земного пути короля Освальда: его забот по устройению православного царства, его личного благочестия, его содействия крещению короля западных саксов, наконец, кончины, показывающей всецелую преданность Богу. Один, окруженный врагами и лишенный соратников, король обращается к Богу с молитвой, как оставленный всеми Спаситель на Кресте. Здесь невольно напрашивается сравнение с кончиной некоторых древнерусских князей, прозванных «страстотерпцами». Следует заметить, что Беда не создает цельной картины кончины Освальда, но лишь кратко сообщает, что тот погиб в битве с

мерсийским королем-язычником Пендой, защищая свое отечество. Мотив оставленности короля, как и включение в описание его кончины предсмертной молитвы, позволяет читателю глубже прочувствовать глубину веры Освальда. Кол, на который язычники насадили его голову после его гибели, Беда упоминает потому, что тот принес исцеление больному (3, 13)<sup>1</sup>, а на молитву Освальда указывает в связи с тем, что в его время эта молитва уже вошла в поговорку (3, 12). У Эльфрика подобные нарративные элементы служат художественному воссозданию атмосферы мученической кончины короля. Беда, как историк-хронист, больше внимания уделяет подсчету времени правления Освальда (в которое было решено включить и год правления королев-вероотступников), а также указывает день его гибели (5 августа). Эльфрик опускает эти значимые для Беды детали, стараясь не отвлекаться от главного – донести до своей аудитории смысл христианского подвижничества. В связи с этим становится понятным, почему рассказ Эльфрика об обращении Кинегильса, короля Уэссекса и крестника Освальда, «обрывается» на устройении кафедры в Уэссексе для епископа Биринга из Рима: ведь устройению кафедры поспособствовал король Освальд. Беда же продолжает рассказ о судьбе Кинегильса как назидательный урок для королей его времени: Кинегильс стал изгонять преемников Биринга, но потом осознал, что «провинция, лишённая епископа, тем самым лишается небесного покровительства» (3, 8).

---

<sup>1</sup> Здесь и далее ссылка на русский перевод труда Беды дается с указанием номера книги и главы по изданию: *Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов* / Перевод с латинского В. Эрлихмана. СПб., 2001.



## «Жизнеописание короля Освальда» Эльфрика Грамматика

Цикл четвертый говорит об обретении останков Освальда и его посмертной славе, явленной через чудесные исцеления. Сведения о местонахождении останков Освальда у Беда несколько противоречивы и разбросаны по разным главам книги третьей: вначале упоминается, что голова короля и его правая рука хранятся в церкви св. Петра в Бамбурге, столице Берниции, где «до нынешнего времени... окружены величайшим почетом» (3, 6); затем говорится, что «кости короля» были перевезены в монастырь Бардни, «где хранятся и сейчас» (3, 11); наконец, сообщается о том, что через год после гибели короля его брат «пришел с войском, забрал останки и похоронил голову в Линдисфарнской церкви. Руки же были похоронены в королевской столице» (3, 12). У Эльфрика эти события выстроены в более логичной последовательности. Вначале король Освий (Oswig) забирает с поля битвы голову и правую руку брата, препровождая их в монастырь на остров Линдисфарн, резиденцию епископа Айдана, а потом помещает правую руку в храм св. Петра в приморском городе Бамбурге, недалеко отстоявшем от Линдисфарна. Позже племянница Освальда, став королевой Мерсии, велит перенести останки дяди в монастырь Бардни, расположенный в пограничной области Линдсей. Поскольку, по свидетельству Беда, эта область не раз переходила от Нортумбрии к Мерсии и обратно, есть основания полагать, что шаг этот проистекал не из одной любви королевы к этому монастырю, но мог иметь также политическую подоплеку, о чем умалчивает Эльфрик.

Интересно, что Эльфрик опускает также другую политическую деталь: по Бедо, обитатели Бардни не желали принять короля Освальда, так как «он был родом

из другой провинции и некогда завоевал их» (3, 11). Поскольку останки Освальда в конце концов провиденциальным образом оказались в Глостере, за пределами Нортумбрии, чьи святыни были разрушены викингами, то эта деталь уже мало интересовала Эльфрика, жившего в эпоху объединенной Англии, отчего он объясняет нелюбовь насельников Бардни к королю простым человеческим заблуждением, как и опускает имя мерсийской королевы Острит. И если Беда подкрепляет свой рассказ о чудесах, совершившихся за пределами Англии по кончине Освальда, ссылкой на свидетельства авторитетных иерархов своего времени, то в рассказе Эльфрика о том, как исцелился в Ирландии некий ученый муж, свидетелем оказывается не названный по имени священник. А рассказ о бесноватом, исцелившемся благодаря горсточке земли, над которой совершалось омовение останков короля (рассказ, включающий у Беды конкретных участников события), Эльфрик заменяет краткой ссылкой на то, что прахом с того места одержимые избавлялись от демонов. Кроме того, для Эльфрика, как проповедника, важно связать загробную участь короля с его земными трудами во славу Христа, вследствие чего тот уподобляется своему наставнику Айдану, сравнение с которым и завершает жизнеописание Освальда. Таким образом, освобождая жизнеописание благочестивого короля Освальда от исторических деталей, упоминаемых ученым монахом Бедой, Эльфрик делает его более доступным для простых верующих мирян и одновременно усиливает его назидательный смысл.

Наконец, следует отметить, что данное сочинение Эльфрика дает интересный языковой материал для оценки восприятия благочестивых деяний короля Освальда в Древней Англии. В оглавлении к книге третьей своего

## «Жизнеописание короля Освальда» Эльфрика Грамматика

труда Беда называет Освальда «христианнейшим королем» и говорит о его «дивном благочестии» и «дивном смирении», но не называет его «святым». Эпитет *sanctus* появляется позднее, в самом рассказе, и обладает весьма широким смыслом.

Сравним семантику латинского слова *sanctus* и его древнеанглийских эквивалентов в жизнеописании короля Освальда (у Беды и Эльфрика).

Латинское прилагательное *sanctus*, как и русское *святой* (его традиционный переводной эквивалент), обладает широким спектром смыслов. В обыденном языке оба они могут использоваться по отношению не только к лицам, канонизированным Церковью, но и к особенно благочестивым людям или к особо почитаемым, священным предметам и сущностям, о чем свидетельствует их сочетаемость как с одушевленными, так и с неодушевленными существительными. Рассмотрим употребление *sanctus* в связанных с королем Освальдом эпизодах «Церковной истории народа англвов».

Как титул лиц, канонизированных Церковью, это слово именует свт. Григория Двоеслова (*sancti papae Gregorii* – 2, 20 «святого папы Григория») и свт. Мартина Милостивого, епископа Турского (*sancti Martini episcopi* – 3, 4 «святого Мартина епископа»)¹. В этом же значении данное слово встречается в субстантивном употреблении – в эпизоде, где говорится о том, что свт. Мартин Турский пребывает в освященном в честь него храме в Шотландии *cum pluribus sanctis* (3, 4) «со многими святыми»

---

¹ Здесь и далее латинский текст Беды цитируется в переводе автора статьи (если не указано иначе) по: *Baeda Venerabilis. Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*. [Электронный ресурс] URL: <http://www.thelatinlibrary.com/bede/bede3.shtml> (дата обращения: 31.12.18).

(по-видимому, имеется в виду мощевик с частицами мощей свт. Мартина и других святых). Однако это прилагательное (по крайней мере, как атрибут в положительной степени) не используется по отношению ни к иерархам британской Церкви – епископам Ниниану, Акке, Вилфриду и Виллиброрду, которые немало потрудились как миссионеры, ни к англосаксонским монахиям Эрконготе и Эдильберге, с которыми связаны предания о чудесных знамениях. Беда вообще употребляет это слово достаточно сдержанно и осторожно.

В субстантивном употреблении прилагательное *sanctus* один раз указывает на короля Освальда там, где сообщается об исцелениях *ad tumbam sancti* (3, 12) «у гробницы святого». Сходно по смыслу с данным примером и предикативное употребление этого слова во фразе *sanctum eum poverant* (3, 11) «[хотя монахи] знали, что он [король Освальд] был святым» (букв. «знали его [как] святого»). Речь здесь идет о том, что обитатели монастыря Бардни не захотели открыть ворота перед повозкой с останками короля из-за нелюбви к нему как завоевателю их местности. Эпизод этот следует за рассказом о чудесных исцелениях, совершившихся ранее на месте гибели Освальда (3, 9–10), о которых, возможно, и были наслышаны монахи. Эти два употребления прилагательного *sanctus*, однако, еще не дают оснований приписать ему здесь вполне канонический смысл. В том же эпизоде говорится, что племянница Освальда пожелала увековечить память «святого мужа» [своего дяди] (*uirī sancti* – 3, 11), но это же выражение тремя строками ниже отнесено также к другим, отнюдь не столь прославленным людям, и скорее всего указывает на благочестие или священный сан: «Эта аббатисса была сестрой двух святых мужей (*soror uirorum sanctorum* – 3, 11), Эдильвина и

Элдвина; первый из них был епископом в Линдсейской провинции, а второй аббатом в монастыре Партеней». Все это позволяет предположить, что и в отношении Освальда прилагательное *sanctus*, прежде всего, указывает на благочестие короля и его преданность вере.

Соответствует этому и употребление того же прилагательного в сравнительной и превосходной степени: человек может быть более или менее благочестив, но святость в ее каноническом смысле едва ли поддается количественному измерению. Примечателен в этом отношении эпизод, когда некий прохожий замечает необыкновенную красоту места, где погиб король Освальд, и объясняет ее тем, «что там пал муж, выделявшийся среди прочих своей святостью» (перевод В. Эрлихмана). В оригинале стоит *sanctior... uir* (3, 10) букв. «более святой... муж». В превосходной степени данное прилагательное становится эпитетом в составе устойчивых оборотов (встречающихся не только в авторской речи, но и в цитируемых письмах как обращение). Сравните: *reuerentissimo et sanctissimo uiro* «преподобнейшему и святейшему мужу» (3, 4 – о епископе по имени Ниниа, крестителе южных пиктов в Шотландии), *reuerentissimo et sanctissimo patre* «преподобнейшему и святейшему отцу» (3, 4 – о священнике Эгберте). Похожий оборот характеризует и короля, ср. «Освальда, святейшего и [притом] победоноснейшего (*sanctissimum ac uictoriosissimum* – 3, 7) короля нортумбрийцев». В данном случае суперлатив *sanctissimus* фактически становится синонимом другого суперлатива, отмечающего заслуги Освальда по обращению ко Христу своего народа, ср. «Освальд, христианнейший король (*christianissimus rex* – 3, 9) Нортумбрии». О частичном стирании канонического

смысла и превращении указанных прилагательных в «величальные» эпитеты (в переписке – почтительные обращения) свидетельствует их варьирование в некоторых контекстах. Сравните: «Преподобнейший (reuerentissimus) епископ Акка рассказывал, что по пути в Рим он и предстоятель Вилфрид останавливались у святейшего (sanctissimum) Виллиброрда, архиепископа народа фризов, и не раз слышали, как тот описывал чудеса, совершенные в его королевстве мощами преподобнейшего (reuerentissimi) короля [Освальда]» (3, 13, перевод В. Эрлихмана). Характерно, что эпитет *sanctissimus* король Освальд получает не в данном отрывке, не при упоминании посмертных чудес, а ранее, при указании на его прижизненные заслуги (3, 7).

Не вполне однозначно также однокоренное существительное *sanctitas* «святость», во всех (трех) употреблениях связываемое с Освальдом. В первом из них этим словом (достаточно осторожно, как предположение) охарактеризовано место гибели короля, на котором исцелился конь: [владелец коня] *intellexit aliquid mirae sanctitatis huic loco, quo equus est curatus, inesse* (3, 9) «понял, что этому месту, на котором исцелился его конь, присуще нечто [вроде] удивительной святости». Два других примера встречаются в заключительном эпизоде, где архиепископ Виллиброрд передает «весть [букв. молву, слух] о его [Освальда] святости» (*rumorem sanctitatis illius* – 3, 13), рассказывая о том, как сам в юности присутствовал при исцелении одного ирландского клирика, который попросил принести ему «нечто из реликвий» Освальда (*aliquid reliquiarum illius* – 3, 13)<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Ему принесли частицу кола, на который язычники некогда насадили голову Освальда.

«Жизнеописание короля Освальда» Эльфрика Грамматика

сказав: *Audiuimus autem, et fama est creberrima, quia fuerit in gente uestra rex mirandae sanctitatis, uocabulo Osuald, cuius excellentia fidei et uirtutis, etiam post mortem, uirtutum frequentium operatione claruerit* (3, 13) «Слышали же ведь мы (и слух этот весьма распространен [букв. повторяем], что [некогда] был в вашем народе король удивительной [букв. заслуживающей удивления] святости, по имени Освальд, чья замечательная вера и добродетель стали очевидными даже после смерти благодаря свершению многих доблестных дел». Существительное *sanctitas*, чье содержание тут же раскрывается через выражение *excellentia fidei et uirtutis* «замечательную веру и добродетель», близко здесь по смыслу существительному *pietas*, которое характеризует выше ирландских монахов, «усердно творивших дела благочестия и воздержания» (*pietatis et castitatis opera diligenter obseruantes* – 3, 4).

Как объективный историк, Беда добросовестно фиксирует все известные ему из преданий и (по его мнению) заслуживающие внимания случаи чудотворений по смерти Освальда, не делая, однако, каких-либо окончательных выводов. Заметим, что хотя в «Церковной истории народа англов» насчитывается немало описаний чуда, Беда в этом отношении столь же сдержан, как и в отношении святости, ср. [о короле Освальде]: «Его великая вера в Бога и духовное рвение выразились после его смерти во многих чудесах. <...> Известно множество чудес, случившихся в том месте или посредством взятой оттуда земли, но мы считаем достаточным упомянуть только два, о которых услышали от старших» (3, 9 – перевод В. Эрлихмана). Свидетельство о чуде Беда, как правило, подтверждает ссылкой на авторитетного информанта.

Обратимся к другим употреблениям прилагательного *sanctus*, не связанным с наименованиями лиц. Это слово дважды применяется к священным для христиан понятиям: *die sancto paschae* (3, 6) «в святой день Пасхи», *sanctae fidei semina* (3, 7) «семена святой веры», *sanctae crucis* (3, 2) «Святого Креста» (в отношении принесшего победу Распятия, воздвигнутого Освальдом перед сражением), однако в последнем случае возможен вариант с другим прилагательным, отмечающим священный характер предмета (*sacrae crucis* – 3, 2), и даже соединение двух слов в одном (*sacrosanctae crucis* – 3, 2). Душа благочестивой монахини получает эпитет *sancta*: Беда сообщает, что обитатели монастыря увидели нисходящий с небес свет, который «препровождал святую эту душу, освобожденную от оков плоти, к вечным радостям Небесного Отечества» (*sanctam illam animam carnis uinculis absolutam ad aeterna patriae caelestis gaudia ducebat* – 3, 8). Тело же усопшей несколькими строками ниже получает эпитет *uenerabile*, ср. *corpus uenerabile uirginis et sponsae Christi* (3, 8) «достославное тело девы и невесты Христовой». Тот же эпитет применяется по отношению к воде, которой омыли останки Освальда, ср. (в переводе В. Эрлихмана) «Еще долго земля, впитавшая эту святую [букв. «достославную» – Н.Г.] воду (*ut ipsa terra, quae lauacrum uenerabile suscepit* – 3, 11) славилась способностью изгонять демонов из тел одержимых». Что касается самих останков короля, то их наименования получают эпитеты только в эпизоде перемещения их в упомянутый выше монастырь Бардни, причем до явления над ними чудесного света с небес они именуются *honoranda... ossa* (3, 11) «заслуживающие почитания



«Жизнеописание короля Освальда» Эльфрика Грамматика

кости», а после – *sanctae ac Deo dilectae reliquiae* (3, 11) «святые и [притом] Богу угодные останки»<sup>1</sup>.

Итак, широкая сочетаемость и разнообразие контекстуальных смысловых оттенков прилагательного *sanctus* (в посвященных королю Освальду эпизодах «Церковной истории народа англов») не позволяет приписать ему однозначное терминологическое употребление, хотя и не исключает его в ряде случаев. Несколько иначе, по-видимому, обстоит дело в «Жизнеописании короля Освальда» Эльфрика, где встречаются два прилагательных – исконно германское (по своим истокам – индоевропейское) прилагательное *halig* (совр. англ. *holy* «святой, праведный, священный») и латинское заимствование *sanct* (совр. англ. *saint* «святой», вторично заимствованное через французский).

Прилагательное *halig*, часто выступающее как переводной эквивалент латинского *sanctus*, восходит к индоевропейскому корню со значением «целый, невредимый, здоровый», как и его этимологическая параллель *целый* в русском языке. В обоих языках однокоренные образования сохраняют следы древнейшего нерасчлененного значения, ср. рус. *целый* – *исцелить*, англ. *whole* – *heal* – *health*. В древнеанглийском тексте однокоренное прилагательное *hal* в двух случаях употребляется как синоним *ansund* «невредимый, здоровый», ср. (о правой руке Освальда) *wunað hal / lið ansund* «пребывает / лежит невредимой (нетленной)», а также (об исцелившихся коне и девушке) – *hal / ansund*

---

<sup>1</sup> Второй эпитет с самого начала рассказа прилагается также к королю Освальду, ср. *viri Deo dilecti* (3, 1) «мужа Богу угодного [иначе – дорогого, любезного]».

eallum limum букв. «невредимый(ая) всеми членами», то есть «вполне здоровый(ая)».

Еще в дохристианские времена подобного рода эпитеты применялись по отношению к предметам и персонам, считавшимся священными. После крещения Англии прилагательное halig стало употребляться в новых контекстах, вплоть до библейских и богослужбных. Так, в поэме «Елена» это слово используется в парафразе Серафимской песни<sup>1</sup>, ср. Halig is se halga / heahengla God, / weoroda Wealdend, / is ðæs wuldres ful / heofun ond eorðe, / ond eal heahmægen / tire getacnod (750–753а) букв. «Свят Тот Святой / высших ангелов Бог, / воинств Владыка, / славы полны / небо и земля, / и все вышние силы / славно прославлены»<sup>2</sup> (лат. Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra gloria tua. Hosanna in excelsis; церковнослав. «Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоя: осанна в вышних»). А в древнеанглийских парафразах Краткого Славословия то же слово, варьируемое через прилагательное soð «истинный», употребляется применительно к Святому Духу: Halig / Soð Gast<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Парафразами в древнеанглийской поэзии принято называть духовные стихи, представлявшие собой пересказ (с расширениями) библейского или богослужбного текста, направленного, по видимому, на разъяснение его смысла необразованной пастве или монастырской братии. Об особенностях древнеанглийских поэтических парафраз латинских житий см.: Гвоздецкая Н.Ю. Спор о Законе и Благодати: эпизод из древнеанглийской поэмы «Елена» (главы 7–10) // Сретенский Сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 5. М: Издательство Сретенского монастыря. С. 151–162.

<sup>2</sup> Текст «Елены» цит. в переводе автора статьи по: Elene / ed. by P.O.E. Gradon. London, 1958.

<sup>3</sup> The Anglo-Saxon Poetic Records. Vol. VI. The Anglo-Saxon Minor Poems / Ed. by Elliott van Kirk Dobbie. N.Y., 1942. P. 74–77.

## «Жизнеописание короля Освальда» Эльфрика Грамматика

В древнеанглийском «Жизнеописании короля Освальда» Эльфрика исконное прилагательное *halig* встречается более двадцати раз в столь же разнообразных смыслах, что и *sanctus* в латинском тексте Беды (нередко в тех же эпизодах, а иногда – в близких по смыслу сочетаниях), в то время как заимствование *sanct* (от лат. *sanctus*) появляется всего четыре раза<sup>1</sup>. В отношении священных предметов и понятий слово *halig* употребляется чаще, чем *sanctus* у Беды, но буквальный перевод встречается лишь один раз: *die sancto paschae – on þam halgan Easterdege* «в святой день Пасхи». Одно из словосочетаний имеет параллель у Беды, но употреблено в другом смысле: древнеангл. *þæs halgan reliquium* обозначает частицу кола, на который была насажена голова убитого Освальда, в то время как лат. *sanctae reliquiae* обозначает у Беды останки короля. Другим их наименованием, как говорилось выше, служит сочетание *honoranda ossa* «достойные почитания кости», поэтому не исключено, что именно эта латинская фраза дала повод Эльфрику дважды употребить в том же эпизоде выражение *þa halgan þan* «святые (в смысле «почитаемые») кости»<sup>2</sup>.

О широте значения древнеанглийского слова *halig* свидетельствует, возможно, также его употребление там, где у Беды эквивалентные по смыслу существительные выступают в сопровождении других прилагательных, нежели *sanctus*, или вообще не имеют эпитета. Так, вода, которой омыли почитаемые останки Освальда, в

---

<sup>1</sup> Беда в рассказе о короле Освальде употребляет прилагательное *sanctus* 18 раз и существительное *sanctitas* 2 раза.

<sup>2</sup> Синонимичное выражение *þæs halgan Oswaldes þan* «кости святого Освальда», появляющееся в конце жизнеописания, дает, однако, повод видеть здесь метонимический перенос.

латинском тексте именуется *lauacrum venerabile*; вода же, в которую погрузили частицу от вышеупомянутого кола (*of þam halgan treowe* букв. от «священного дерева») в древнеанглийском тексте названа *halig wæter* «священная вода». Наименование горсти земли с места гибели короля (по версии Беды – с места, где пролилась его кровь), благодаря которой уцелела деревянная балка при пожаре, у Беды не получает эпитета, а у Эльфрика дважды названа *þæt halige dust* «священная земля». По Бедe, спутники епископа Айдана беспрестанно занимались чтением [Священного] Писания (*legendis scripturis*), которое Эльфрик обозначает как *halige rædinge* букв. «священное [в переводе В. Эрлихмана «духовное»] чтение». У Беды ирландский клирик по исцелении обращается к Богу (букв.) «сердцем и делом» (*ad Deo corde et opere conuersus*), у Эльфрика – «всем сердцем и святыми [благочестивыми] делами» (*mid eallra heortan and mid halgum weorcum*), где фраза *mid halgum weorcum* по смыслу аналогична латинской фразе *pietatis opera* букв. «дела благочестия», относящейся у Беды к образу жизни ирландских монахов. Таким образом, расширение сочетаемости *halig* с неодушевленными существительными у Эльфрика по сравнению с *sanctus* у Беды говорит, скорее всего, о синкретическом характере семантики древнеанглийского прилагательного, покрывающей разнообразные концептуальные сферы.

Сложнее обстоит дело с применением *halig* к лицам. Это слово, в отличие от Беды, Эльфрик использует только в положительной степени, причем два раза – как препозитивный атрибут при именах собственных (*þam halgan Birine / Oswalde* «святому Бирину / Освальду»), и один раз – в субстантивированной форме (ирландский клирик говорит о себе, что не ожидает исцеления, «разве

только какой-нибудь святой мне поможет» – *buton sum halga me þingie*). Все это как будто говорит в пользу частичной терминологизации слова. Однако не следует торопиться с подобным выводом, ибо роль термина берет на себя в этом тексте другое прилагательное – *sanct*, недавнее и не столь употребительное иностранное слово, заимствованное в более узком значении. Именно оно использовано при именовании апостола Петра (*Sancte Petres mynstre* «[монастырский] храм Святого Петра») и дважды применяется в субстантивной функции к Освальду, когда речь заходит о том, как монахи сначала не хотели принять останки короля в монастырь Бардни, но приняли их после того, как над ними воссиял небесный свет. Сравните синтаксически параллельные конструкции: *noldon... þone sanct underfon* «не хотели принять того святого» и *moston þone sanct... underfon* «должны были принять того святого».

Различие значений *halig* и *sanct* применительно к лицам подтверждается весьма примечательным примером, где оба слова употребляются в одной конструкции, но в разных функциях: (о свете, воссиявшем над останками Освальда) *Hwæt þa God geswutelode þæt he halig sanct wæs* «Однако же Бог открыл, что он, досточтимый [или «праведный»], был святым». *Halig* в функции приложения обозначает здесь христианские добродетели короля, а *sanct* как именная часть составного сказуемого предполагает вероятную причастность благодати Божией. Двойной перевод «святой» создавал бы тавтологию. Поэтому и в других случаях применения прилагательного *halig* к лицам представляется возможным перевод «досточтимый» (особенно относительно Беды, который именуется по-латыни *Venerabilis*).

Эта возможность, на первый взгляд, может быть оспорена из-за слабой формы прилагательного, особенно в самом конце текста, где небольшой абзац вмещает сразу несколько сопровождаемых данным эпитетом чтимых имен (se halga Beda, se halga cyning / þæs halgan Oswaldes, se halga Cudberht, þæs halgan biscopes Aidanes). Ведь слабая форма, в отличие от сильной, в древнеанглийской поэзии закреплена за постоянным эпитетом, который, казалось бы, и может быть осмыслен здесь как церковный титул. Следует, однако, обратить внимание на то, что в древнеанглийской прозе употребление слабого прилагательного имеет более формальные основания и диктуется появлением указательного местоимения, которое присутствует в этих примерах, как и в некоторых других (þone halgan wer, þæs halgan weres – о короле Освальде, þæs halgan reliquium – о его останках). Показательно, что полная субстантивация слабой формы halga, когда она синонимизируется с sanct в близком каноническому смысле, наблюдается в тексте Эльфрика лишь единожды, причем не с указательным, а с неопределенным местоимением (buton sum halga me þingie «разве только какой-нибудь святой поможет мне»), что позволяет приписать аналогичному употреблению сильной формы более широкий смысл (sum halig cyning is on eowrum earde Oswald gehaten «есть в вашей стране некий досточтимый король по имени Освальд»). Действительно, в тексте Эльфрика все указанные лица получают и другие эпитеты, далекие от строго канонического смысла, которые могут оцениваться как синонимы se halga. Так, король Освальд именуется Oswald se eadiga «Освальд благословенный» (ср. в близком значении þam gesæligan cyninge «блаженному [возможно – благому, благоверному] королю»), se geleaffulla cyning

«Жизнеописание короля Освальда» Эльфрика Грамматика  
«исполненный веры король», а епископ Айдан – *se æðela*  
*bisceor* «благородный [достойный] епископ».

Проведенный анализ показывает, какие сложности семантической интерпретации представляют средневековые жизнеописания благочестивых христиан, нередко почитавшихся в Древней Англии как наделенные особой благодатью.

Ниже предлагается авторский перевод древнеанглийского «Жизнеописания короля Освальда», в котором предпринята попытка дать новое истолкование некоторых слов и выражений<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Перевод на русский язык выполнен Н.Ю. Гвоздецкой с древнеанглийского оригинала по изданию: *Old English Prose and Verse / An Annotated Selection with Introductions and Notes by Roger Fowler*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1978. P. 45–48. В данном переводе, как и в упомянутом издании, опущено описание некоторых чудес.

## **Жизнеописание короля Освальда<sup>1</sup>**

1. [Юность Освальда] По прошествии некоторого времени, с тех пор как Августин<sup>2</sup> прибыл в землю англов, в земле нортимбров<sup>3</sup> жил один благородный король, по имени Освальд, весьма возлюбивший Бога. В юности он, оставив друзей и сородичей, отправился морем в землю скоттов, и там скоро был крещен, как и его спутники, что путешествовали с ним вместе. Между тем король бриттов по имени Кэдвалла убил его дядю Эдвина, возлюбленного о Христе короля нортимбров, а затем, за два года, и двух его преемников. И Кэдвалла тот убивал и безо всякого стыда мучил нортимбров после гибели их господина, пока благословенный Освальд не положил конец его злодеяниям.

2. [Победа над Кэдваллой] Освальд выступил против него с малым воинством и храбро с ним сразился. Его воодушевляла вера, а Христос помог ему одолеть врага.

---

<sup>1</sup> Перевод с древнеанглийского, комментарии и научная редакция проф. Н.Ю. Гвоздецкой.

<sup>2</sup> Посланник свт. Григория Двоеслова, прибывший в Кент с миссией из Рима и в 597 г. крестивший кентского короля Этельберта вместе с его домоочадцами. Эта дата считается официальной датой крещения Англии.

<sup>3</sup> Имеются в виду обитатели Нортумбрии, самого северного королевства в Англии, чье имя указывает на его географическое положение: (букв.) «[земля] к северу от [реки] Хумбер». Поскольку для названий других королевств более характерна связь с названием племен, то мы решили приблизить перевод к оригиналу (Norðhumbra land – земля нортимбров), чтобы подчеркнуть, что в Древней Англии король первоначально считался правителем не области, а народа.



## «Жизнеописание короля Освальда»

Прежде чем вступить в бой, Освальд воздвиг Крест [Господень] во славу Божию и воззвал к своим соратникам: «Припадем ко Кресту и умолим Всевышнего, чтобы спас нас от злобного врага, который хочет нас погубить. Ведь ведает Бог, что мы по праву бьемся с этим неистовым королем ради спасения нашего народа». Тогда все они вместе с Освальдом припали [ко Кресту] с молитвою, а на следующее утро пошли в бой и одержали там победу, ибо по вере Освальда помог им [Господь] Вседержитель. И одолели врага с его великим воинством, этого гордого Кэдваллу, который мнил, что ни одно войско не может ему противостоять.

3. [Честной Крест и исцеления] С тех пор стоял там тот самый Крест, который воздвиг Освальд во славу [Божию]. Исцелялись там через тот самый Крест многие больные люди, а также и скот, как поведал нам Беда [Достопочтенный]. Один человек поскользнулся на льду и сломал руку, и лежал в постели, весь разбитый, пока не принесли ему с вышеупомянутого Креста частичку мха, что вырос на нем. Больной тотчас заснул и в ту же ночь исцелился, по заступничеству Освальда. Место это, расположенное у длинной стены, построенной римлянами, где Освальд победил кровожадного короля, называется по-английски Хевенфельд [Небесное Поле]. Позже там был воздвигнут знаменитый храм во славу Бога, Который пребывает в вечности.

4. [Миссия Айдана] И вот, как только Освальд пришел к власти, задумал он по воле Божией склонить свой народ к вере в Бога Живаго. Послал [гонцов] в землю скоттов, где была тогда вера [Христова], и попросил

предстоятелей<sup>1</sup>, чтобы уступили его мольбам и послали ему какого-нибудь учителя [веры], который смог бы обратить его народ к Богу. Просьба его была исполнена: вскоре прислали к благочестивому королю почтенного епископа по имени Айдан. Это был достойной жизни человек, в монашеском звании, который изгнал из своего сердца все мирские заботы и не желал ничего, кроме как [следовать] воле Божией. Всем, чем одаривал его король или богатые люди, он с самыми благими намерениями раздавал нуждающимся и нищим.

5. [Айдан и Освальд] Король Освальд очень обрадовался его прибытию и оказал ему достойный прием ради нужд своих людей, дабы вернулись они к вере в [Истинного] Бога и отвратились от прежних заблуждений. И не раз случалось, что король, исполненный веры, с радостью растолковывал своим советникам на их родном языке то, что проповедовал епископ, и был его переводчиком. Ибо он хорошо знал скоттский [язык], а епископ Айдан не мог еще так скоро уподобить свою речь нортумбрийскому наречию. Епископ обошел всю землю нортимбров, проповедуя [истинную] веру и крещение, и склонял людей к вере в Бога, постоянно подавая [им] пример [собственными] трудами, ибо и сам жил так, как учил других. Он любил воздержание и чтение Священного Писания, и охотно привлекал молодых людей к учению, так что все его спутники, что ходили вместе с ним, должны были заучивать псалмы или какие-нибудь [другие] тексты для чтения [за богослужением], куда бы ни отправлялись проповедовать народу. Редко он ездил верхом, но [чаще] путешествовал пешком, и жил среди

---

<sup>1</sup> По-видимому, речь идет не о дворах шотландских королей, а о монастыре на острове Айона вблизи Шотландии.

## «Жизнеописание короля Освальда»

мирян по-монашески, с великой рассудительностью и истинной крепостью [духа].

6. [Благословение Айдана] А король Освальд становился [все более] щедр на милостыню, и кроток нравом, и во всем добродетелен, и по всему его царству [люди] с большим рвением возводили храмы и монастыри. Случилось однажды, что Освальд и Айдан вместе сидели [за трапезой] в святой день Пасхи, и королю поднесли королевские яства на серебряном блюде. Вскоре вошел один из его служителей, который ведал раздачей милостыни, и сказал, что на улице со всех сторон собрались и уселись во множестве нищие, пришедшие за королевским подаванием. Король тут же послал этим нищим серебряное блюдо со всеми яствами, приказав расчленив блюдо [на части] и дать каждому нищему его долю, как и было сделано. Тогда благородный епископ Айдан с великой радостью взял короля за правую руку и воскликнул с верою, сказав так: «Да не поддастся тлению сия благословенная десница!». Так и случилось по молитве Айдана, что его [короля] правая рука цела до сих пор.

7. [Труды Освальда] Царство Освальда все росло, так что четыре народа признали его господином – пикты и бритты, скотты и англы, ибо объединил их Всемогущий Бог за труды Освальда, который беспрестанно славил Его. Тот же [Освальд] завершил в Йорке<sup>1</sup> строительство единственного в своем роде монастырского храма, начатое его родичем [королем] Эдвином. И он тем усерднее с непрестанной молитвой трудился ради Небесного Царства, чем более думал о том, что владеет в миру преходящими благами, которые едва ли любит.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее даны современные названия городов.

Чаще всего он, по обыкновению, молился в храме после заутрени и с восхода солнца с необычайным рвением возносил стоя разнообразные молитвы. И где бы ни был, всегда славословил Бога с воздетыми к небу руками.

8. [Крещение западных саксов] В то время некий епископ, по имени Бирин, прибыл из Рима к королю западных саксов, которого звали Кинегильс. Тот был еще язычником, как и вся земля западных саксов. Бирин отправился из Рима по совету папы, что был тогда в Риме, пообещав, что исполнит волю Божию и возвестит язычникам в дальних странах Имя Спасителя и истинную веру. И вот прибыл он к западным саксам, которые были еще язычниками, и обратил к Богу короля Кинегильса, и весь его народ вместе с ним – к [истинной] вере. Случилось, что [тогда же] прибыл к Кинегильсу Освальд, исполненный веры король нортимбров, и стал его восприемником при крещении, радуясь его обращению. Тогда подарили короли Кинегильс и Освальд досточтимому Бирину для [устроения] епископского престола город Дорчестер, и он служил там долгое время, вознося хвалу Богу и наставляя народ в вере, пока не отошел блаженно ко Христу. Тело его было погребено в том самом городе, пока епископ Хэдда не перенес его кости с почестями в Винчестер и не положил их в [соборе] Ольдминстер, где его [Бирина] почитают до сих пор.

9. [Кончина Освальда] Король Освальд славно правил в мире своим королевством, с великой верою прославляя Господа всеми своими делами, пока не погиб на девятый год правления, защищая свой народ, когда ему было тридцать восемь лет. Случилось так, что напал на него Пенда, король мерсиев, который некогда помог Кэadwalле убить короля Эдвина, его [Освальда] родича. А этот Пенда ничего не знал о Христе, и весь народ мерсиев

## «Жизнеописание короля Освальда»

был тогда еще не крещен. Оба они [Пенда и Освальд] вступили в схватку в [местечке] Мазерфельд и сражались там, пока христиане не пали [в битве], и тогда язычники обступили досточтимого Освальда. Когда же увидел он, что приближается конец его жизни, то помолился за своих людей, что пали там [в битве], и препоручил их души и себя самого Богу, и так воззвал, умирая: «Боже, помилуй наши души!». А король-язычник приказал отсечь ему голову и правую руку и выставить их на [всеобщее] обозрение.

10. [Погребение останков Освальда] После смерти Освальда царство нортимбров получил [во владение] брат его Освий, и прискакал с войском к тому месту, где голова его брата была выставлена на шесте, и взял и голову, и правую руку, и с почетом препроводил [их] в церковь Линдисфарна. Тогда исполнилось то, о чем мы говорили прежде, что его [Освальда] правая рука останется целой во плоти безо всякого тления, как сказал епископ. Рука эта была благоговейно положена в раку, изготовленную из серебра, в монастырском храме святого Петра<sup>1</sup> в Бамбурге, на берегу моря, и пребывает там столь же неповрежденной, как когда он [Освальд] был убит. Дочь его брата стала впоследствии королевой мерсиев, и испросила его кости, и перевезла их в [провинцию] Линдсей, в монастырь Бардни, который очень любила. А обитатели монастыря, по человеческому заблуждению, не пожелали принять святого, так что пришлось разбить шатер над [его] достославными костями в повозке. Однако же Бог открыл, что он, праведник, был святым, ибо всю ту ночь небесный свет стоял над шатром, простершись до небес, будто высочайший солнечный столп. И люди,

---

<sup>1</sup> Имеется в виду апостол Петр.

дивясь, взирали на него со всей округи. Тогда обитатели монастыря весьма устрашились и наутро стали молиться, чтобы с благоговением принять того святого, которого ранее отвергли. И омыли достославные кости, и торжественно перенесли в храм, и положили в раку.

11. [Далее описываются разнообразные чудеса, приписываемые Освальду].

12. [Слава Освальда] Досточтимый Беда, составивший эту книгу, сказал, что нет ничего удивительного в том, что этот досточтимый король исцеляет теперь болезни, обитая на небесах, ибо помогал, по своему обыкновению, пока был здесь, в этой жизни, бедным и больным, и подавал им пропитание. Теперь же возымел славу в вечном мире, [пребывая] со Всемогущим Богом за свою добродетель. Ведь также и досточтимый Кутберт, будучи еще отроком, наблюдал, как ангелы радостно препровождали душу досточтимого епископа Айдана на небеса, к той вечной славе, которую он заслужил в [этом] мире. А кости досточтимого Освальда, по прошествии многих лет, были перенесены в землю мерсиев, в [город] Глостер, и Бог явил там много чудес чрез того досточтимого мужа. Да будет слава Всемогущему Богу, что в вечности правит миром. Аминь.

## **«Сага о епископе Торлаке» как образец ранней христианской литературы в Исландии**

На примере древнейшей «Саги о епископе Торлаке», созданной, как полагают, в самом начале XIII в. и сохранившейся в рукописи XIV в., показано значение саг о епископах для утверждения христианского благочестия в Исландии два века спустя после ее крещения. Местный исландский епископат эпохи «народовластия», появившийся во второй половине XI в., формально подчинялся архиепископам сначала Германии, а затем Дании и Норвегии, пребывавших в зависимости от римского престола, однако влияние последнего на церковную жизнь страны, как показывают саги, не было на протяжении XI–XIII вв. столь значительным, как на континенте, даже в эпоху усиления могущества папства. Много проблем доставляли исландским епископам укоренившиеся на острове языческие обычаи, тесно связанные с архаическим социально-экономическим состоянием общества, лишенного государственности и жившего беспрерывными распрями. Анонимный автор «Саги о епископе Торлаке» показывает, как трудно давалось проповедникам христианства искоренение пережитков языческого сознания, и вместе с тем, какой пример подавали они пастве для привития христианских добродетелей. Новизна публикации обусловлена тем, что данная сага впервые переводится на русский язык и становится достоянием русского читателя, а ее актуальность – обращением к истокам христианской литературы Исландии в связи с возрождением в этой стране Православия.

*Ключевые слова:* средневековая Исландия, христианская литература, епископские саги, епископ Торлак Торхалльссон.

Исландия, отдаленная островная страна на севере Европы, приняла официальное крещение на альтинге (всенародном вече) на рубеже X–XI вв. (1000 г.), до отпадения римско-католической церкви от Церкви Вселенской. Первое время исландскую паству окормляли иноземные священники и епископы, и лишь в 1056 г. сан епископа получил местный уроженец Ислейв Гицуарсон, сын того самого Гицура Белого, который на альтинге убедил своих соотечественников принять христианство и построил церковь на хуторе Скальхольт, ставшем первой резиденцией исландского епископата. Вместе с утверждением христианства в Исландию пришла христианская ученость, а на основе латинского алфавита был создан исландский алфавит, благодаря чему появилась самостоятельная древнеисландская литература. Первые книги в Исландии писались на латинском языке: так, Сэмунд Сигфуссон (1056–1133), по прозвищу Мудрый, написал по-латыни несколько исторических книг о королях Норвегии, откуда родом были исландские первопоселенцы. Однако уже Ари Торгильссон (1067–1148), тоже получивший прозвание Мудрый, составил по-исландски первую краткую историю заселения и христианизации Исландии – «Книгу об исландцах»<sup>1</sup>.

В художественной форме раннюю историю Исландии, известную из устных преданий, отображают более или менее пространные повествования о распрах между представителями знатных исландских родов (*саги об исландцах*, иначе, *родовые саги*), считающиеся главным жанром древнеисландской прозы. Этот жанр, представленный преимущественно анонимными

---

<sup>1</sup> Йоун Р. Хьяульмарссон. История Исландии / Пер. с англ. А.А. Столярова. М., 2003. С. 51–52.



«Сага о еп. Торлаке» - образец христианской литературы в Исландии произведениями (как и большинство других произведений древнеисландской литературы) сложился на письме в христианскую эпоху и достиг расцвета в XIII в., но поскольку его сюжеты и персонажи отражают жизнь исландцев до крещения страны (события конца IX–начала XI вв.), то в нем упоминаются также языческие поверья и практики. Наряду с *родовыми сагами*, с конца XII в. создаются саги о норвежских королях (*королевские саги*), а также саги, сложившиеся на основе древних героико-эпических, приключенческих, иногда сказочно-фантастических сюжетов (*саги о древних временах*). Все эти виды саг в разной степени принадлежат как устной, так и книжной традиции, причем вклад каждой из них до сих пор остается предметом споров среди ученых. Так или иначе, в средневековой Исландии события, описываемые в сагах (особенно родовых и королевских), принимались за правду, чему способствовала фактографичная, реалистическая манера рассказа, отличавшая их от произведений континентальной средневековой литературы<sup>1</sup>.

Наряду с этими светскими произведениями, на рубеже XII–XIII вв. возникают *епископские саги* (иначе, *саги о епископах*) как попытка в объективной саговой манере изложить историю исландской церковной иерархии. Полагают, что образцом для них послужила «Сага о епископе Йоне» (первом епископе северной четверти Исландии), созданная в самом конце XII в. Считается, что ее написал по-латыни местный монах Гуннлауг Лейвссон, хотя сохранилась она только в древнеисландском переводе. *Епископские саги* обнаруживают влияние континентальной агиографии, но

---

<sup>1</sup> Стеблин-Каменский М.И. Мир саги. Л.: Наука, 1971. С. 23–25.

вместе с тем близки по духу *родовым сагам*, поскольку изображают первых исландских епископов как членов родового сообщества, тесно связанных со своей паствой. Так, «Сага о епископе Йоне» не только упоминает приписываемые ему чудеса, но также рассказывает о его практической деятельности: Йон Эгмундарсон запретил языческие жертвоприношения и магию и даже заменил названия дней недели, образованные от имен языческих богов<sup>1</sup>.

История пяти епископов Скальхольта (первой епископской кафедры на юге Исландии) воссоздана в небольшом анонимном сочинении *Hungrvaka* (букв. «Пробуждающая голод»), которое близко средневековым хроникам, поскольку события излагаются в нем в порядке летоисчисления от Рождества Христова. Своим названием этот труд, написанный в самом начале XIII в., имеет целью пробудить в читателях жажду духовного познания и рассказать о ревнителях христианского благочестия в Исландии, как об этом говорит в прологе сам автор<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Глазырина Г.В. Епископские саги // Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия. Том V: Древнескандинавские источники. М., 2009. С. 189.

<sup>2</sup> Русский перевод этого памятника выполнил диакон Онисим Дубровин под научной редакцией проф. Н.Ю. Гвоздецкой. Перевод опубликован в: Пробуждающая голод (Пер. с древнеисланд. и коммент. диакона О. Дубровина под ред. Н.Ю. Гвоздецкой) // CURSOR MUNDI: человек Античности, Средневековья и Возрождения: научный альманах, посвященный проблемам исторической антропологии. Вып. 8. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2016. С. 95–108; Дубровин О., диакон. «Пробуждающая [духовный] голод» (*Hungrvaka*) – ранний памятник христианской литературы Исландии // Сретенский сборник: Научные труды преподавателей СДС. Выпуск 7–8 / Сретенская духовная семинария / Под. общ. ред. епископа Егорьевского Тихона (Шевкунова); ред. прот. Н. Скурат, иером.

«Сага о еп. Торлаке» - образец христианской литературы в Исландии

В большинстве рукописей этот труд непосредственно предшествует анонимной «Саге о епископе Торлаке» и потому считается чем-то вроде введения к жизнеописанию Торлака Торхалльссона, шестого епископа Скальхольта (1178–1193 гг.).

Особое место епископа Торлака в церковной жизни средневековой Исландии отмечено исландскими историками, сравните:

«Епископ Скальхольта Торлак Торхалльссон уже при жизни почитался в народе за благочестие и аскетизм; его борьба против знати (пусть и не увенчавшаяся успехом) также вызывала симпатии простых людей. После смерти Торлака в 1193 г. люди стали молиться ему и верили, что с его именем связаны многие чудеса. На альтинге в 1198 г. преемник Торлака в Скальхольте объявил, что всем должно быть позволено взывать к нему как к святому. Останки Торлака были извлечены из земли и помещены в раку в кафедральном соборе Скальхольта»<sup>1</sup>.

Постановление альтинга 1198 года, на котором были впервые обнародованы свидетельства об исцелениях, следовавших за посмертным обращением к Торлаку, посчитали достаточным для его местного почитания в качестве «святого». Однако официальная его канонизация римско-католической церковью задержалась почти на восемьсот лет (1984 г.), чему были свои причины, в числе которых – незначительная роль Исландии в европейской политике.

---

Иоанн (Лудищев). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. С. 574–595.

<sup>1</sup> *Йоун Р. Хьяульмарссон*. Указ. соч. С. 56.

Островное положение Исландии предопределило ее удаленность от центров западной церкви, поэтому, как полагают историки, «мало в какой другой стране средневековой Европы, особенно в XII и XIII веках, миряне в столь значительной мере управляли церковными делами»<sup>1</sup>. Этому способствовал также архаический характер социально-экономической жизни в стране, где люди, обитавшие на разбросанных хуторах, подчинялись лишь местному собранию (тингу) и всенародному вече (альтингу), собиравшемуся с 930 г. каждое лето на Полях Тинга. Такое политическое устройство принято называть «народоправством», хотя на деле власть принадлежала местным вожакам – годи, некогда также возглавлявшим сезонные языческие обряды. После принятия христианства многие годи и богатые бонды (землевладельцы) стали строить церкви на своей земле и за свой счет, по этой причине почитая себя их «собственниками». Исландские семьи, даже передавая земли Церкви (в лице святого покровителя, в честь которого освящался храм), получали взамен права управления этой землей, то есть фактически сохраняли имущество в своих руках. Лишь в 1297 году, через несколько десятилетий после подчинения страны норвежской короне, управление частью земель, считавшихся церковными, стало непосредственно церковным<sup>2</sup>.

Исландские священники проживали далеко от своих континентальных собратьев, и сношения с ними были нерегулярными. В связи с этим, «исландская церковь строилась и эволюционировала во многом независимо», в

---

<sup>1</sup> Байок, Дж. Л. Исландия эпохи викингов. М., 2012. С. 454.

<sup>2</sup> Там же. С. 452–453, 455.

«Сага о еп. Торлаке» - образец христианской литературы в Исландии

чем играла свою роль и «невеликая важность Исландии как епархии с точки зрения европейских иерархов»<sup>1</sup>. Таким образом, «новая исландская церковь в течение почти двух веков развивалась «без присмотра», то есть фактически вне контроля со стороны римской курии и ее эмиссаров», поэтому «церковные традиции в Исландии... во многом далеко отступали от учрежденных Римом правил»<sup>2</sup>. Вероятно, этим объясняется упоминаемый в «Саге о епископе Торлаке» факт (сватовство Торлака), который можно оценить, как отступление от церковных канонов, а именно допустимость женитьбы священника на второбрачной: согласно саге, получается, что в XII в., когда Рим выступал уже за безбрачие всего духовенства (а православный Восток после принятия сана вообще запрещал клирикам брак на основе канонических правил, утвержденных Вселенскими Соборами), в Исландии священники могли вступать в брак даже со вдовами. Впрочем, объяснение этому следует, вероятно, искать в демографической ситуации маленькой страны, где выбор невесты был ограничен родственными связями, которые охватывали большинство населения, так что в 1215 г. римскому престолу пришлось изменить для Исландии ограничения на кровное родство в браке с семи до четырех колен<sup>3</sup>. Кроме того, нельзя не учитывать, что брак в средние века был во многом имущественной сделкой между семьями, и в тексте саги речь идет о том, что родственники Торлака искали для него лучшую партию.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 451.

<sup>2</sup> Там же. С. 445.

<sup>3</sup> Там же. С. 480.

Историки отмечают также особенности исландского клира: «священники в Исландии не образовывали самостоятельного сословия, и нормы их поведения не отличались от норм поведения мирян»<sup>1</sup>. На этом фоне поразительным представляется неопустительное следование Торлака евангельским заповедям, как и его упорная борьба с пережитками язычества, особенно в сфере брачных отношений, где он страдал от непонимания со стороны близких родственников, его сестер, одна из которых имела незаконную связь с Йоном Лофтссоном, светским лидером страны. Сложности борьбы с подобными пережитками усугублялись тем, что дохристианская модель брака в Исландии допускала так называемый «институт побочных жен», который трудно было сразу искоренить в силу его тесной связи с имущественными и политическими интересами как властной элиты, так и простых поселян. Вот что говорят об этом историки:

«Связи между бондами и годи упрочивались дополнительно с помощью так называемого института побочных жен, когда годи брали к себе на содержание наложниц из других родов. Дети, рожденные от таких побочных союзов, считались незаконнорожденными, однако, несмотря на это, получали, как правило, весьма внушительное наследство. <...> Когда женщина делалась побочной женой влиятельного человека, ее авторитет в глазах родни вырастал, а годи зачастую смотрели на родичей своих побочных жен как на надежных союзников, ничуть не хуже законных деверей и шурьев. <...> Побочные браки упрочивали позиции годи как возможного представителя или союзника других

---

<sup>1</sup> Там же. С. 445.

«Сага о еп. Торлаке» - образец христианской литературы в Исландии  
влиятельных родов. Семьи же, поставлявшие побочных  
жен, тоже получали прибыль в виде упрочения уже их  
собственных связей с властной элитой. Особенно важны  
побочные браки стали в XIII в., когда эффективность  
судов и тингов в плане обеспечения обычным  
землевладельцам защиты и безопасности значительно  
снизилась»<sup>1</sup>.

Неудивительно поэтому, что по кончине Торлака  
епископскую кафедру в Скальхольте унаследовал  
племянник Торлака Пауль Йонссон, несмотря на свое  
незаконное происхождение.

Общественная и церковная жизнь Исландии на  
протяжении многих столетий не особенно способствовала  
сохранению благочестивых чувств в народе. Уже в XII в.,  
после введения церковной десятины (1097 г.), вожди  
местных общин (хёвдинги), возводя церкви в своих  
владениях, стремились контролировать сбор десятины и  
распоряжаться ею. А в XIII в. несколько влиятельных  
родов, получив экономическое превосходство, начали  
жестокую борьбу за власть, часто с оружием в руках,  
которую описал Стурла Тордарсон в «Саге об  
Исландцах». Борьба усугублялась вмешательством  
норвежских королей, стремившихся к подчинению  
Исландии. Королей поддерживали архиепископы  
Нидароса, главной церковной кафедры в Норвегии, под  
юрисдикцией которой находилась исландская церковь. В  
результате в 1262 г. исландцы подчинились норвежскому  
престолу и обязались платить ежегодный налог<sup>2</sup>.  
Упомянутая выше сага Стурлы Тордарсона  
характеризуется нынешними исследователями как

---

<sup>1</sup> Там же. С. 212–213.

<sup>2</sup> Йоун Р. Хьяульмарссон. Указ. соч. С. 50, 59, 65.

«история общества, неумолимо идущего к краху», сравните:

«Вина в равной мере лежит на всех: противниках конунга, давших ему повод для вмешательства в исландские дела, и сторонниках конунга, послушно приводивших его приказы в действие; мирянах, потерявших человеческий облик и позабывших христианские заповеди, и духовенстве, не понимавшем потребностей страны; озлобленных рабочих, рвавшихся грабить и убивать, и трусливых бондах, легко поддававшихся нажиму; расчетливых интриганах и безответственных авантюристах: все эти типы людей обильно представлены на страницах «Саги об Исландцах»<sup>1</sup>.

Вследствие долгого чужеземного владычества (сначала Норвегии, а потом Дании), исландская церковная иерархия оказалась под давлением папского престола. Обычным явлением в церковной сфере стала коррупция, епископскую кафедру нередко занимали иностранцы, притеснявшие местных жителей: так, вяленая рыба иногда вывозилась в уплату за отпущение грехов. В середине XVI в. развернулась борьба между католиками и протестантами, в результате которой последний исландский католический епископ Йоун Арасон был казнен, и датский король силой провел в Исландии Реформацию, что означало для исландцев настоящий культурный шок. Многие старинные обычаи были запрещены, монастыри закрыты, прежние святыни изымались, расхищались или уничтожались. После этого

---

<sup>1</sup> *Циммерлинг А.В.* Стурла Тордарсон и «Сага об Исландцах» // Стурла Тордарсон. Сага об Исландцах. СПб.: Алетейя, 2007. С. 18.



«Сага о еп. Торлаке» - образец христианской литературы в Исландии страна, ранее сохранявшая некоторую автономию, стала все больше напоминать эксплуатируемую колонию<sup>1</sup>.

Поразительно, но именно в XIII в., в разгар междоусобиц и гражданской войны, в Исландии создавались и переписывались как лучшие из родовых саг, повествовавших о мужестве и стойкости предков, так и жизнеописания исландских епископов предыдущих веков, служивших примерами христианской веры и благочестия. Ни один народ не относится к своим литературным памятникам и древним рукописям с таким благоговением, как исландцы. И это не удивительно – ведь именно они были на протяжении всей его нелегкой истории «его высшим достижением, его славой, его утешением в нужде и бедствиях»: в Исландии «их читали вслух при коптящем светильнике в сыром помещении, их передавали из хутора в хутор и из поколения в поколение»<sup>2</sup>. К подобным произведениям относится, очевидно, и анонимная «Сага о епископе Торлаке», дошедшая до нас как минимум в четырех версиях и целом ряде рукописных списков (от XIV по XVII в.).

Известны три версии «Саги о епископе Торлаке», написанные по-древнеисландски (четвертая, латинская версия сохранилась лишь в отрывках). Древнейшая из исландских версий создана в начале XIII в. (возможно, как продолжение «Пробуждающей голод», вышеупомянутой хроники о предшественниках Торлака Торхалльссона на кафедре Скальхольта), но сохранилась эта версия в рукописи XIV в. Ее принято называть *Þorláks saga A*, или

<sup>1</sup> Йоун Р. Хьяульмарссон. Указ. соч. С. 74, 77, 82, 84–85.

<sup>2</sup> Стеблин-Каменский М.И. Культура Исландии. [Электронный ресурс] URL: <http://norse.ulver.com/articles/steblink/culture/reality.html> (дата обращения: 05.02.2019).

Þorláks saga byskups in elzta, то есть «Старшая сага о епископе Торлаке». Ей, по-видимому, предшествовала запись необычных событий, связываемых с посмертным призыванием имени епископа Торлака – так называемая «Старшая книга чудес», которая датируется около 1200 г. (предполагают, что перечень упоминаемых в ней событий был зачитан на альтинге в 1198 г. при перенесении останков Торлака)<sup>1</sup>.

Если более поздние версии «Саги о Торлаке» акцентируют конфликт Торлака с исландскими магнатами и перенесенные им во время служения невзгоды, то версия А представляет его прежде всего как идеальную личность, пользовавшуюся значительно большим уважением, чем большинство епископов<sup>2</sup>. В этой версии легко выделяются три части: первая описывает, как возрастал он в добродетели до принятия епископского сана, вторая посвящена его епископскому служению, третья – его посмертному почитанию. Ниже публикуется русский перевод первой части «Старшей саги о епископе Торлаке» (главы 1–8), где реализм описания, основанный на устной традиции, сочетается с книжной ученостью, выражающейся в библейских цитатах и аллюзиях.

Популярность «Саги о епископе Торлаке» в средневековой Исландии, несмотря на выпавшие на долю этой страны конфессиональные перемены и нестроения, свидетельствует о том, насколько глубоко проникало христианство в ментальность народа и насколько почиталось древнее христианское благочестие на

---

<sup>1</sup> The Saga of Bishop Thorlak (Þorláks saga byskups) / Translated by Armann Jakobsson and David Clark. Viking Society for Northern Research, University College London, 2013. P. 7, 11, 17.

<sup>2</sup> Ibid. P. 15.

«Сага о еп. Торлаке» - образец христианской литературы в Исландии протяжении всей истории страны. Это представляется особо значимым сейчас, когда в современной Исландии возрождается Православие, в том числе в рамках Русской Православной Церкви.

«Сага о епископе Торлаке» впервые переводится на русский язык. Перевод версии А с древнеисландского выполнил диакон Онисим Дубровин под научной редакцией проф. Н.Ю. Гвоздецкой по изданию: *Þorláks saga byskups in elzta (Þorláks saga A) // Íslenzk Fornrit. XVI bindi. Biskupa sögur. II. Ásdís Egilsdóttir gaf út. Reykjavík, 2002. S. 45–61.*

# СТАРШАЯ САГА О ЕПИСКОПЕ ТОРЛАКЕ<sup>1</sup>

## Глава 1.

В то время, когда христианским миром<sup>2</sup> правил папа Аналект<sup>3</sup>, а королями в Норвегии были Магнус сын Сигурда и Харальд Гилли<sup>4</sup>, в той местности Исландии, что зовется Фльотсхлид, родился святой Торлак<sup>5</sup> – на хуторе под названием Хлидаренди<sup>6</sup>, в том же году, когда умер епископ Торлак сын Рунольва. Не оттого совпали их имена, что первый был назван в честь епископа Торлака [сына Рунольва], но скорее оттого, что Тот, Кто знает все и правит всем, пожелал оказать такое уважение епископу Торлаку старшему, дабы имя его было любимо и почитаемо всеми, кому было суждено услышать и узнать

---

<sup>1</sup> Перевод с древнеисландского выполнил диакон Онисим Дубровин под научной редакцией проф. Н.Ю. Гвоздецкой (см. предыд. статью).

<sup>2</sup> В оригинале *Guðs kristni*, где последнее слово имело широкий спектр смыслов – «Божий мир», «христианский мир», «Церковь Божия». Переводчику приходится выбирать по контексту одно из них.

<sup>3</sup> Аналект II возглавлял Римско-Католическую Церковь в 1130–1138 гг. Православный Восток, объединявшийся четырьмя древнейшими Поместными Церквями, к этому времени уже не оказывал заметного влияния на Исландию.

<sup>4</sup> Оба были соправителями Норвегии в 1130–1135 гг.

<sup>5</sup> В оригинале *Þorlák inn helgi* букв. “Торлак Святой”. Сочетание артикля со слабой формой прилагательного выполняло в древнеисландском языке функцию прозвища при имени собственном, отражая мнение окружающих о человеке (ср. *Magnús inn góði* “Магнус Добрый”, норвежский король; *Magnús inn helgi* “Магнус Святой”, Оркнейский ярл), поэтому закрепившийся за Торлаком эпитет “святой” не следует понимать в строго каноническом смысле святости.

<sup>6</sup> *Hlíðarendi* букв. “Конец склона” – усадьба на юго-западе Исландии.

«Старшая сага о епископе Торлаке»

о почитании блаженного<sup>1</sup> епископа Торлака [младшего]. Всемогущий Бог оказал эту честь имени блаженного епископа, ибо, как некогда сказал премудрый Соломон, лучше доброе имя, нежели большое богатство<sup>2</sup>. И это [имя] воистину было благим, так как освящено святым крещением<sup>3</sup>, а позже благословлено епископским достоинством. Изречение это оправдалось оттого, что сбывается все, что говорят мудрецы, так что имя это теперь дороже золота всякому, кто призывает его в нужде. Это верно еще и потому, что в другом месте Священного Писания говорится, что доброе имя лучше дорогого снадобья<sup>4</sup>, так что часто случается ныне, что, призывая его имя, исцеляются те, что не могли исцелиться ни снадобьями, ни лекарствами, к которым прибегали и обращались прежде.

---

<sup>1</sup> Имени епископа Торлака часто сопутствует постоянный эпитет в слабой форме *ins sæla* «блаженного» (тот же эпитет применяется далее в главе 3 к апостолу Павлу). Другие, более ранние значения этого слова – «счастливый, удачливый, богатый, благословенный». Здесь и далее значения древнеисландских слов приводятся в русском переводе по словарю: Cleasby R., Vigfusson G. *An Icelandic-English Dictionary*. [Электронный ресурс] URL: [http://lexicon.ff.cuni.cz/texts/oi\\_cleasbyvigfusson\\_about](http://lexicon.ff.cuni.cz/texts/oi_cleasbyvigfusson_about) (дата обращения: 06.02.2019).

<sup>2</sup> Ср. «Доброе имя лучше большого богатства, и добрая слава лучше серебра и золота» (Притчи 22:1). Здесь и далее русский текст Священного Писания приводится в Синодальном переводе.

<sup>3</sup> В оригинале *helgat var undir heilagri skírni*. Прилагательное *heilagr* употреблялось еще в языческую пору (в том числе как правовой термин) в значении «священный, нерушимый, неоскверняемый, защищенный», от него и образована вышеприведенная слабая форма *helgi* (со стяжением гласного в корне), которая употреблялась также как имя собственное. В более позднюю эпоху перенесено на священные лица, предметы и понятия христианской Церкви.

<sup>4</sup> Ср. «Доброе имя лучше дорогой масти» (Экк. 7:1).

## Глава 2.

Отцом Торлака был Торхалль, а матерью Халла. Были они всеми любимы и уважаемы: он совершил много [торговых] плаваний, прежде чем обустроился у себя на хуторе, она же была рачительна и очень умна. Оба они были хорошего рода и происходили из знатных семей. И должно нам теперь стать ясно, что Бог все устроил точно так, как обещал устами пророка Давида, что род праведных благословится<sup>1</sup>, и можно видеть, что именно так все исполнилось и совершилось в жизни блаженного епископа Торлака. Все в его ближайшей родне были люди честные и справедливые, однако семья была многочисленна, а имущества не доставало.

Торлак был в юном возрасте, когда отец его и мать оставили своих домочадцев. По воспитанию он был непохож на большинство молодых людей – во всем покладист и сговорчив, всем послушен и мил, во всем сдержан и надежен, с юных лет способен и охоч до ученья. Он усвоил Псалтирь прежде, чем разлучился со своими братьями и сестрами, но вначале мало занимался другим книжным учением. Уже в юном возрасте он был столь достоин внимания, что многие умные люди находили, что сказать о нем. И хоть немного он учился в детстве, но вел себя так, словно уже прежде овладел почти всем, что могло пойти ему на пользу. Он не чувствовал склонности ни к играм, ни к забавам, был смышлен и уравновешен, так что скоро стало заметно, что он желает воспринять тот благой совет, который подает

---

<sup>1</sup> Ср. «Род правых благословится» (Пс. 111:2). В древнеисландском тексте стоит *kun réttlátra manna*, где *réttlátr* “праведный, благочестивый, добродетельный; справедливый; правый”.

## «Старшая сага о епископе Торлаке»

в Псалтири Давид, что человек должен уклоняться от зла и творить благо, искать мира и следовать ему<sup>1</sup>.

### Глава 3.

Когда мать его увидела, по своей проницательности и предведению Божиему, сколь ценным служителем Церкви мог бы стать Торлак благодаря своему доброму нраву, если продолжит учение, то отправилась с сыном в главный центр [учености] в Одди<sup>2</sup>, [чтобы отдать его] под покровительство священника Эйольва, сына Сэмунда, ибо оба [и отец, и сын] имели большой авторитет и хорошее образование, а добродетелью и умом превосходили многих других. И слышали мы, как блаженный Торлак признавался, что едва ли встречался ему другой такой замечательный человек, как тот [Эйольв сын Сэмунда]. А позже показал он, что не хотел расстаться с заповедью учителя, которую и блаженный апостол Павел преподавал ученикам, так обращаясь к своим слушателям: «Да будете вы подражателями мне, как я Христу»<sup>3</sup>. Ибо часто случалось, что когда мы хвалили его добрые дела, он говорил, что так было в обычае у его воспитателя Эйольва сына Сэмунда. И правильно делал, что высоко отзывался о нем в беседах, ибо воздавал ему должное.

Эйольв ценил Торлака больше всех своих учеников в отношении принятия священного сана, ибо предвидел, по его поведению и благодаря своей проницательности, все то, что и оказалось впоследствии – что тот станет выше всех остальных, как об этом говорится далее.

---

<sup>1</sup> Ср. «Уклоняйся от зла и делай добро; ищи мира и следуй за ним» (Пс. 33:15).

<sup>2</sup> Oddi – усадьба на юго-западе Исландии, знаменитая своей школой, где Снорри Стурлусон создал «Младшую Эдду», замечательный памятник древнеисландской литературы.

<sup>3</sup> Ср. «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор. 11:1).

## «Старшая сага о епископе Торлаке»

Торлак принял все посвящения в юном возрасте, так что стал диаконом еще при епископе Магнусе, а было ему пятнадцать лет, когда умер епископ. Оттого так скоро совершались его посвящения, что начальники его замечали, как много усердия он выказывал, в совершенстве исполняя все, что возлагалось на него при каждом посвящении. И столь же скоро, как продвигались вперед его учение и посвящения, с тою же твердой решимостью давал он в знак [этого] возрастать в себе добродетелям, которых они требовали. Пока же не достиг он больших знаний и высокого сана, то взял себе на заметку то, что говорит Исидор епископ, мудрый и святой<sup>1</sup>, что полезно и учиться много, и жить праведно, но если не получается скоро достигнуть и того, и другого, то лучше жить достойно<sup>2</sup>.

Он также старался – при том, что его меньшим посвящениям скорее сопутствовало смиренное служение, чем почет и мирская слава, – чтобы и при более высоких посвящениях и почетных обязанностях держаться тех добродетелей, которые требовались при исполнении меньших обязанностей. А с самых юных лет в том состояли его занятия, что он много читал, часто писал, а между этими делами пребывал в молитвах; когда же ничто иное его не отвлекало, осваивал то, чему могла научить его мать – родословия и семейные предания.

### Глава 4.

После кончины епископа Магнуса епископская кафедра в Скалахольте<sup>3</sup> некоторое время пустовала, так

---

<sup>1</sup> В оригинале – *spakr ok heilagr*.

<sup>2</sup> Св. Исидор Севильский (560–636). Полагают, что данное изречение взято из его «Сентенций» (*Sententiae*, II.1.11).

<sup>3</sup> *Skálaholt* – усадьба на юго-западе Исландии, где была основана первая епископская кафедра в стране.



что некому было рукополагать священство. Порешили люди на альтинге просить об этом епископа Бьёрна<sup>1</sup>, и тот уступил их просьбам. Тогда был рукоположен в священники Торлак и многие другие церковнослужители. Когда же он, как священник, стал регулярно совершать богослужения, вскоре стало ясно, насколько внимателен и аккуратен он был в отношении служб, как и всего остального, порученного ему при посвящении. Как и прежде, он вел скромный образ жизни, хотя в первые годы служил на малых, но обеспеченных приходах, и по прошествии некоторого времени приобрел достаток и [всеобщую] приязнь, так что его сердечно любили чуть ли не все его чада, что были рядом. Блаженный Торлак был наделен многими дарами, что редко встречаются у других, [а именно] в том, что он был вместе юным и зрелым – юным по возрасту<sup>2</sup>, а зрелым [мудрыми] советами. Он заново украсился многими добродетелями и более всего теми, которые Давид назвал наиболее подобающими священству: что те должны облечься в ризы спасения и праведности<sup>3</sup>. И это он позже доказал всей жизнью, ибо ради блага ближних почти никогда не отступал от этого<sup>4</sup>.

Когда, по прошествии некоторого времени, его средства возросли, захотел он отправиться за рубеж, чтобы познакомиться с обычаями других благочестивых людей, и уехал из Исландии. Ничего не рассказывается о

---

<sup>1</sup> Епископ Бьёрн возглавлял кафедру в Холаре (Hólar), на севере Исландии.

<sup>2</sup> Торлак принял священнический сан необычно рано, в возрасте не более семнадцати–восемнадцати лет. Канонические правила Вселенских Соборов устанавливают минимальный возраст для диакона – 25 лет, для священника – 30 лет.

<sup>3</sup> Ср. «Священники Твои облечутся правдою» (Пс. 131:9).

<sup>4</sup> Литота, которая означает «никогда не отступал».

## «Старшая сага о епископе Торлаке»

его поездке, пока не прибыл он в Париж, и оставался там в школе до тех пор, пока не взял от учения всего, что требовалось и что он пожелал взять. Оттуда направился он в Англию, и побывал в Линкольне, и научился там многому полезному, как для себя, так и для других, и теперь ему было чем поделиться [со слушателями] в своих проповедях, ибо едва ли прежде преуспел он в учении так же хорошо, как теперь.

Пробыв шесть лет за пределами Исландии, он вернулся, чтобы посетить родственников и родную землю, и обрадовались ему сородичи, и товарищи, и любимые друзья, а больше всего – мать его и сестры, которые очень по нем скучали и очень бы опечалились, если бы задержался его приезд. Мать по его прибытии не отходила от него ни на шаг, а он с любовью оказывал помощь сестрам – Рагнхейд, матери Павла, который потом занял кафедру после епископа Торлака, и другой, Эйвёр. Обе доставляли ему много огорчений своим поведением, которое было ему не по нраву<sup>1</sup>. Однако все пришло к благому завершению по милосердию Божию, и с доброй помощью людей, которые приняли в том участие, и по их собственной доброй воле.

Он же проявлял ту же или даже бóльшую скромность по возвращении сравнительно с тем, что было ранее, и не стремился к роскоши или богатствам мира сего, как многие другие, кто добыл себе за рубежом меньше славы и удачи, чем он. А таков обычай многих других людей, что они нагружают себя оружием и

---

<sup>1</sup> О поведении Эйвёр ничего не известно, а Рагнхейд была наложницей Йона сына Лофта. Скорее всего, эта связь началась уже после принятия Торлаком священства, во время его пребывания за рубежом, когда его родственники оказались вне его благотворного влияния.

## «Старшая сага о епископе Торлаке»

одеждой, когда возвращаются из поездки, имея большой выбор подобных вещей, чем прежде. Для Торлака же главными плодами поездки были сокровища учености и смирения, как и многие другие добродетели, которые он увидел в своем путешествии у многих добрых людей – епископов и прочих ученых и порядочных людей, которые приблизились к тому, что изначально возымела и взрастила в себе Церковь Божия.

### Глава 5.

Торлак провел несколько зим у родичей и накопил много имущества. И увидели многие умные люди, что были при нем, что ему еще больше везло в отношении всех крупных и ценных вещей, чем до отъезда. Не прошло много времени, как его родичи стали добиваться, чтобы он еще больше укрепил свое положение, и пожелали, чтобы он поскорее женился, ибо по всему было видно, что человек он состоятельный и благоразумный.

Церковь Божия [теперь] выросла и окрепла, но выросли и обязательства, налагаемые законом на священников, ибо прежде у властей не вызывало нареканий, если священники женились на вдовах, теперь же это запрещено<sup>1</sup>. [Тогда же] наилучшим выбором в округе оказались именно те женщины, которые были вдовами. И вот стали побуждать к этому делу Торлака, и поехал он со своими родственниками на хутор под названием Хав, и вознамерился просить руки одной из самых уважаемых вдов, что там жили, и приняли их очень хорошо.

---

<sup>1</sup> Трудно определить, к какому точно времени относится это замечание. Возможно, речь идет о времени подчинения Исландии норвежской короне, когда уменьшилось влияние местной знати.

## «Старшая сага о епископе Торлаке»

Той же ночью, только лишь уснули они после хорошего угощения, явился Торлаку во сне муж благородной внешности и в красивых одеждах и сказал: «С чем же вы сюда приехали, если можете объяснить?». Торлак отвечал: «Не знаю, как выйдет», – говорит он. Молвил тот, кто явился ему во сне: «Знаю я», – сказал он, «что ты намереваешься посвататься к женщине. Но ты не должен позволить этому случиться, потому что тебе не это суждено, а назначена тебе другая, лучшая невеста, и никакую иную ты не получишь».

Промолвив это, исчез он из виду, а Торлак проснулся, но так разуверился в этом деле, что не сватался больше ни к одной женщине. Уехали они прочь, и Торлак с той женщиной на всю жизнь остались добрыми друзьями. Однако казалось удивительным, отчего он столь нерешителен в этом деле, прежде чем все узнали, что произошло, а когда узнали, остались довольны. После этого случая не загорелся он честолюбием (хоть и было возведено ему, что Бог намерен дать ему лучшую судьбу, чем та, которую задумали [для него] родичи, а сам он отверг), но все больше утверждался в смирении по примеру лучших людей, которые становятся тем смиреннее, чем выше поднимаются в очах Божиих, следуя святой заповеди Всемогущего Бога, Который говорит, что каждый, кто себя смиряет, будет возвышен: «и научитесь вы от Меня, ибо Я кроток и смирен в сердце Моем, и найдете вы покой душам вашим»<sup>1</sup>. А по недолгом времени выяснилось, что было у него на душе.

---

<sup>1</sup> Ср. «Ибо всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 14:11) и «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим» (Мф. 11:29).

## Глава 6.

В то время в Сиде<sup>1</sup>, на хуторе под названием Киркьюбер<sup>2</sup>, жил некий известный священник по имени Бьярнхедин, по общему мнению, муж весьма благочестивый. Он был умен и всеми уважаем, щедр и красноречив, кроток и очень учен. И когда они с Торлаком прослышали друг о друге, то устремились душой к совместному житию, и Бог исполнил их желание, как Он всегда исполняет праведные желания благочестивых людей. Переселился тогда Торлак на хутор Киркьюбер [под водительство Бьярнхедина], и они пробыли вместе шесть зим, исполняя то, о чем говорит Бог: «[иго] мое удобносимо, и бремя мое легко»<sup>3</sup>.

И случилось так, будто сильные вьючные животные встали под ярмо и несли его легко, ибо они [Торлак и Бьярнхедин] взяли на себя чуть ли не весь груз ответственности за народ, что населял близлежащие округа. Они так обращались со своими подопечными, что сняли с них тяжелые бремена, легшие по причине обид и хулы на Бога и добрых людей, как и смирения перед диаволом, и вместо этого возложили на них бремена Божии, легкие и мягкие, в виде удобоисполнимых епитимий и нетрудных выкупов.

Примечательно, что они полностью соответствовали имени, которое Всемогущий Бог присвоил апостолам, то есть свет мира<sup>4</sup>, ибо освещали путь спасения, который ведет к вечному блаженству, как превосходными проповедями, так и отличными примерами. Можно было

---

<sup>1</sup> Síða букв. «Побережье», область на юге Исландии.

<sup>2</sup> Kírkjubær букв. «Церковный двор», усадьба на юге Исландии.

<sup>3</sup> Ср. «ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11:30).

<sup>4</sup> Ср. «Вы – свет мира» (Мф. 5:14).

увидеть по их повседневным поступкам, что они редко пренебрегали<sup>1</sup> тем, что Бог сказал Своим ученикам: «Пусть светит свет ваш пред людьми, – сказал Он, – чтобы они восприняли ваши добрые дела. Да прославите вы Отца вашего, иже на небесех»<sup>2</sup>.

Так казалось тем, кто был с ними рядом, что нет ни единого часа, когда нельзя было бы получить от них какого-нибудь блага. Они были так единокорны и согласны во всем добром, как говорит Лука об апостолах Божиих, что те, казалось, имели единое сердце и единую душу<sup>3</sup>. И пошла молва широко по всей округе, сколь непохожи они были своими поступками на большинство людей. Скоро умные люди заговорили о том, что ни к кому другому не стоило обращаться в Исландии, кроме как к ним [Торлаку и Бьярнхедину], если в случае величайших затруднений возникала нужда с кем-то посоветоваться – и не напрасно, как оказалось впоследствии.

### Глава 7.

В той округе на хуторе, который считался вторым по значению, всем заправлял человек по имени Торкель, богатый и мудрый. Когда же он стал стареть, то не оказалось у него ближайших наследников. Выделив долю [дальним] родственникам, он самую большую и хорошую часть оставил себе, объяснив это желанием, чтобы Христос и Его святые унаследовали оставшееся

---

<sup>1</sup> Литота, которая означает «никогда не пренебрегали».

<sup>2</sup> Ср. «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5:16).

<sup>3</sup> Ср. «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4:32).

«Старшая сага о епископе Торлаке»

имущество, и захотел основать в Тюкквабере<sup>1</sup> монашескую общину. Поначалу дело это было нелегкое, и потому он прежде всего взялся за самое трудное – найти человека, который сумел бы составить правило [устав], чтобы ему следовали люди, решившие жить чистой жизнью.

Тогда отправился он в Киркьюбер и стал просить об этом Торлака, а тому это показалось незатруднительно, потому что у него и прежде было намерение покинуть мир и жить по правилу, согласно словам Всемогущего Бога, что Он никого не может вполне назвать Своим учеником, если только тот не оставит все, чем владеет, ради Бога и не послужит Ему от чистого сердца<sup>2</sup>. Однако же обратился он [Торлак] к священнику Бьярнхедину за советом, подобает ли ему взять на себя такую ответственность, о которой его просили. Бьярнхедин сказал ему, что великим кажется ему тот день, когда Торлак решит покинуть Киркьюбер ради другой обители. И не пожелал его слишком удерживать, ибо видел, что от этого зависит спасение многих людей.

Тогда, благодаря авторитету и дальновидности епископа Кленга, как и всех людей той округи, в Тюкквабере был учрежден монастырь. Торлак отправился туда, и там была устроена монашеская община. В тот день, когда Торлак навсегда покидал Киркьюбер, провожал его со двора весь народ, и расставание с ним было нелегким. Когда Бьярнхедин вернулся домой, то заглянул в комнату Торлака и заговорил от всего сердца,

---

<sup>1</sup> Fykkvabær – усадьба на самом юге Исландии. Этимология неясна. Возможно, «Двор [некоего] Тюкки».

<sup>2</sup> Ср. «Так всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником» (Лк. 14:33).

сказав, что никогда не было бы это место так хорошо обустроено, если бы сам он [Торлак] его не обустроил. Впоследствии Торлак всегда говорил, что хутор тот, как и те, кто им управлял, наделены большой удачей, ибо никогда не был он так доволен своей участью, как в те шесть лет, что прожил в Киркьюбере. И стало то место очень сильно почитаться [в народе], ибо думают, там, верно, будет лучше всего, где ему было лучше.

Торлаку было тридцать пять лет, когда он отправился в Вер<sup>1</sup> и пробыл там семь зим. Прежде всего он принял монашеский постриг и был поставлен приором [благочинным] над монахами, которые там были, и сразу так хорошо устроил их жизнь, что мудрые люди говорили, что никогда не видели столь добрых нравов там, где так недолго была монашеская община. А после посвятил епископ Кленг Торлака в аббата [настоятеля] Вера, и тот снова стал очень хорошо управлять братией, над кем был поставлен. Он требовал от них соблюдать любовь и согласие между собою и убеждал их в том, как дорого за это заплачено, ибо Сын Божий говорит, что там, где двое или трое собираются во имя Его, то и Он будет среди них<sup>2</sup>. Он [Торлак] управлял ими твердой рукой, и они с радостью это принимали.

### Глава 8.

Халла, мать Торлака, пока была жива, неотлучно с ним пребывала, а он, прежде чем начать монашескую жизнь, передал имущество обеим сестрам. Как и прежде, он был преисполнен любви ко всем своим родичам, и был

---

<sup>1</sup> Местность на самом юге Исландии, где была расположена усадьба Тюкквабер.

<sup>2</sup> Ср. «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20).



духовным отцом всем тем, над кем был поставлен. Он запретил братии бродячую жизнь и любые поездки, в которых не было нужды, и потребовал, чтобы в своем служении они укреплялись в добродетели, согласно тому, как учит в своих посланиях апостол Павел: «Молитесь, – говорил он, – непрестанно и во всех делах благодарите Бога»<sup>1</sup>. Так говорит и Сам Сын Божий, что спасется всякий, кто утвердился в добродетели до конца своей жизни<sup>2</sup>.

Повелел он им строго соблюдать молчание, когда должно [молчать], и говорить доброе, когда разрешено говорить, ибо, по словам апостола Павла: «Злые речи разрушают добрые нравы», – говорит он<sup>3</sup>. Отсюда можно увидеть, что следует в этой жизни воздерживаться от мирских [праздных] и злых речей, и неверно, будто хорошо говорить, когда следует молчать, ибо говорит в Псалтири Давид: «Кроток есмь», – сказал он, – «и молчал я о всяких добрых делах»<sup>4</sup>. Потому казался он таким кротким, что был всегда расположен говорить доброе, а не злое, но часто ради Господа воздерживался и от того, и от другого.

Приезжали в обитель аббата Торлака люди из других мест или монашеских общин, где придерживались иных уставов, как его земляки, так и иноземцы, чтобы увидеть и воспринять там добрые обычаи. И каждый, кто приезжал, свидетельствовал, что не бывал еще в таком месте, где

---

<sup>1</sup> Ср.: «Непрестанно молитесь. За все благодарите» (1 Фес. 5: 17,18).

<sup>2</sup> Ср.: «Претерпевший же до конца спасется» (Мф. 24:13).

<sup>3</sup> Ср.: «Не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы» (1 Кор. 15: 33).

<sup>4</sup> Ср.: «Я сказал: буду я наблюдать за путями моими, чтобы не согрешать мне языком моим; буду обуздывать уста моя, доколе нечестивый предо мною». (Пс. 39:2).

## «Старшая сага о епископе Торлаке»

жизнь [монашеской общины] была бы столь же прекрасно устроена, как устроил ее Торлак. Многие тут впервые поняли, что там, где был он, можно найти большое благо по причине такой благодати, которой не имели другие. Многие уходили исцеленными от одной встречи с ним, после того, как благословит их или совершит молебен, а приходили к нему с разными недугами.

Немало такого шло ему в руки, что уже тогда многие принимали за чудесные знамения. Однажды, во время его пребывания там, в доме начался пожар, но когда Торлак пришел и благословил [огонь], то пожар утих. Когда же заболел скот, то по молитве его всегда выздоравливал, если только суждено тому [скоту] было выжить, а водосвятные молебны [Торлака] приносили исцеления и скоту, и людям. И если скот кропили тою водой, что освятил Торлак, то можно было не бояться ни болезней, ни непогоды, ни [диких] зверей. Когда же мыши причиняли ущерб пище или одежде, то погибали или убегали от воды той, которою было покроплено, если только [люди] делали все так, как он советовал. Скоро пошла [молва] о той воде по всей близлежащей округе, а потом и по всей Исландии, когда Торлак стал епископом, ибо люди стали считать, что получали улучшение в том, в чем больше всего нуждались.

И все же умные люди опасались называть это явными чудесами или приписывать это его святости<sup>1</sup>, ибо, как говорит Священное Писание: «Не должен ты хвалить человека при его жизни. Хвали его после жизни и

---

<sup>1</sup> В оригинале heilagleikr, слово с широким спектром смыслов – «святость, благочестие, чистота, невинность».

«Старшая сага о епископе Торлаке»

возвеличивай, когда получит за эту жизнь награду”<sup>1</sup>. Так сказано потому, что это может лечь грузом ответственности на тех, кто говорит такое прежде, чем станет известен итог жизни [человека], и могут подобные речи увлечь дух его в гордыню. И видно теперь, как хорошо вышло, что люди последовали этому благому совету, ибо мало кто хвалил его [Торлака] при жизни, но ныне [все] стремятся всячески похвалить и прославить его, как только могут, когда знают его честь и чистоту<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Комментаторы исландского текста затрудняются установить прямой источник этих слов.

<sup>2</sup> В оригинале heilagleikr.

## **Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»**

В статье рассматривается влияние книг Священного Писания на «Слово о полку Игореве». Обнаружено не только использование его автором библейской лексики и образов, но и отражение Евангельской притчи о Блудном сыне и влияние Книги пророка Иеремии на развитие сюжета и оценку поступка Новгород-Северского князя Игоря Святославича с использованием приема ретроспективной исторической аналогии. Всесторонний комплексный анализ позволяет вернуть «Слово» в его естественный христианский литературный контекст, что подвергает сомнению давно устоявшееся мнение о языческом характере знаменитого древнерусского произведения.

Первые замечания о влиянии книг Священного Писания на «Слово о полку Игореве» появились еще в XIX веке, но не нашли поддержки в ученой среде. Это и понятно: на «Слово» смотрели как на памятник светской литературы, а библейские элементы в «Слове» разрушали общие представления. Поэтому отдельные высказывания Н.Ф. Грамматина<sup>1</sup> и Д.Н. Дубенского<sup>2</sup> постарались

---

<sup>1</sup> *Грамматин Н.Ф.* Слово о полку Игореве, историческая поэма, написанная в начале XIII века на славянском языке прозой и с оной переложенная стихами древнейшего русского размера, с привосокуплением другого буквального приложения, с историческими и критическими примечаниями, критическими же рассуждениями и родословною. М., 1823. С. 89–90 (и др. примеч.).

<sup>2</sup> Слово о плку Игореве, Свтѣславля пѣтворца старого времени / Объясненное по древним письменным памятникам магистром *Дмитрием Дубенским.* М., 1844. Ч. III. С. 1-255.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

не заметить. Как, впрочем, и уже более обстоятельно обоснованное мнение П.П. Вяземского о том, что в «Слове» «весьма заметно влияние библейского слога на выражения и обороты, в особенности же пророков, псалмов и деяний апостольских»<sup>1</sup>. То есть тех книг, которые часто используются в церковной практике. Значит, можно предположить, что автор «Слова» регулярно имел дело с этими книгами, и уже на основе постоянного чтения и употребления церковной лексики на службе создает свое творение, с использованием ставшей привычной для него библейских лексики и выражений.

Параллелям к Священному Писанию в «Слове» уделил внимание и Е.В. Барсов, попытавшийся составить лексикологический словарь «Слова», но успел довести свою работу только по букву “М” включительно<sup>2</sup>. Правда, работа эта носила бессистемный характер.

Наиболее же обстоятельно за изучение проблемы влияния книг Священного Писания на «Слово» взялся академик В.Н. Перетц. Прежде всего, он отобрал переводы и редакции книг Ветхого и Нового Заветов (Псалтирь, Пророков, Евангелия, Деяния и Послания апостолов, Апокалипсис, Паремийник) по рукописям XI–XII веков, бытовавшим на территории южной Руси, «ибо нельзя допустить, что при наличности таковых автор «Слова» и его современники стали пользоваться текстами, средактированными напр. в XIII, XIV вв. или еще позже. Сомнительно также, чтобы автор «Слова» мог быть под непосредственным влиянием древне-болгарских текстов

---

<sup>1</sup> *Вяземский П.П.* Замечания на Слово о полку Игореве. СПб., 1875. С. IX.

<sup>2</sup> *Барсов Е.В.* «Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси. М., 1890. Т.3. «Лексикология “Слова”».

XI в., при наличии большого количества русских, когда христианство, а с ним и книжное дело пустили прочные корни на Руси»<sup>1</sup>.

Приведем несколько примеров, указанных В.Н. Перетцем: «истягну умь крѣпостию своею» — «истяжи мя и разумеи пути моя» (Псалт.); «луци... напряжени» — «лук напряжен», «напрягоша лукъ» в Библии; «сабли изьострени» — «стрелы сильного изострены» (Псалт.); «взмуди рѣки и озера, иссуши потоки и болота» — «ты разверже источники и потоки, ты исуши реки Афамля» (Псалт.); «въ полѣ безводнѣ жаждю имь лучи съпряже» — «удовлил есть пустыню въ жажю зноя», «въ безводнѣ», «заблудиша в пустыни безводне» (Псалт.); «поостри сердца своего мужествомъ» — «поострить же гнѣвъ свои въ оружии» (Кн. Исайи), «поостриша язык свой» (Псалт.); «уныша бо градомъ забралы» — «прѣмудрость... на краихъ же стѣнъ забралныхъ проповѣдается» (Пр. Сол.); «усобица княземъ на поганья погыбе» — «погыбе упование наше», «и рать на нечѣстывыхъ погыбель» (Прит. Сол.); «затворивъ Дунаю ворота» — «заградихъ же море враты» (Кн. Иова); сравнение с орлом или с птицей встречается в книгах малых пророков; «въ полѣ безводнѣ» — «преходить сквозѣ безводная места» (Евангелие от Матф.); «туга и тоска сыну Глѣбову» — «скорбь и туга на всяку душу» (Апостол); «суда Божіа не минути» — «а како ты, избежиши ли суда Божия» (Апостол); «о вѣтре ... насильно вѣши» — «възвевышю же ветру угу» (Апостол) и т.д.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Перетц В.Н. К изучению «Слова о полку Игореве». Л., 1926. С. 57.

<sup>2</sup> Там же. С. 58–74.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

В общей сложности в этой своей работе академик В.Н. Перетц привел библейские параллели к 107 словам и выражениям «Слова»<sup>1</sup> и сделал ряд важных для нас выводов. По его мнению, автор «Слова» не избежал влияния библейских книг. Оно проявилось в двух отношениях.

Во-первых, «приведенные параллели сближают «Слово» в отношении языка – с языком библейских книг XI–XII в., в которых довольно устойчиво вращались те же слова и те же обороты речи. Это и естественно было на заре литературного творчества. Библейские книги, как можно уже было предположить заранее, содействовали выработке стиля и словаря светской поэзии...»<sup>2</sup>.

Наиболее близки «Слову» оказались, по наблюдению В.Н. Перетца, Псалтирь, Паремейник и Апокалипсис, с которыми у древнерусского памятника обнаружилось заметные точки соприкосновения. «Это и понятно, – объясняет ученый, – книги поэтического содержания со своим всем складом речи более врезывались в память читавших и слушавших, особенно когда их изречения были изложены образно»<sup>3</sup>.

Во-вторых, другая область, где наблюдается им «соприкосновение между «Словом» и библейскими книгами – это область общих воззрений и верований, предопределивших и использование определенных композиционных элементов в «Слове». Таковы черные тучи, идущие на полки Игоря, предтечи которых

---

<sup>1</sup> Станным, в таком случае, кажется утверждение В.В. Колесова о «не более 40 достоверных по употреблению Б[иблеизмов] в тексте С[лова]». Колесов В.В. Библеизмы в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т.1. С. 111.

<sup>2</sup> Перетц В.Н. К изучению «Слова о полку Игореве». С. 74.

<sup>3</sup> Там же.

в библейской литературе нами отмечены в связи с верою в грозное зловещее значение молний и громов. Такова картина затмения – зловещей приметы, пророчащей «гнев Божий» и, стало быть, неудачу. Такова вера в сны, продиктовавшая автору «Слова» великолепное вступление...»<sup>1</sup>.

Последовал очень важный вывод академика В.Н. Перетца: «В заключение позволим себе усумниться в том, что в «Слове» и в летописи можно на основании изложенного искать отголосков *языческих* верований в значение затмений солнца, грозы, снов: такие популярные памятники *христианской* литературы, как пророческие книги, Евангелие и Апокалипсис, ясно указывают на источники этих верований у образованных людей на Руси (Выделено В.Н. Перетцем. – А.У.)»<sup>2</sup>.

Если в своей работе «К изучению «Слова о полку Игореве»» академик В.Н. Перетц был далек «от мысли утверждать, что автор «Слова» писал свою поэму, *подражая* библейским книгам»<sup>3</sup> (выделено В.Н. Перетцем. – А.У.), то уже спустя два года, в следующей статье на эту тему – ««Слово о полку Игореве» и исторические библейские книги» – стала заметной эволюция его взглядов. Он уже отмечает: «Этот автор («Слова». – А.У.) в своем творчестве, как и летописец, шел в колее стилистических приемов, данных библейскими книгами, используя не только детали, но и крупные композиционные единицы, встречавшиеся в богатой и разнообразной библейской письменности»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Перетц В.Н. К изучению «Слова о полку Игореве». С. 75.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Перетц В.Н. К изучению «Слова о полку Игореве». С. 74.

<sup>4</sup> Перетц В.Н. «Слово о полку Игореве» и исторические библейские книги // Сб. статей в честь А.И. Соболевского. Л., 1928. С. 14.



## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

Например, сравнение с быстро летающим под облаками орлом; в качестве приема повествования о победе – перечисление трофеев; воспроизведение картины боя, начинающегося на заре с плохой приметы; изображение Ярослава Осмомысла, испытывавшее, по-видимому, влияние изображения сильного царя Саула, и др.

Еще через два года, в статье ««Слово о полку Игореве» и древнеславянский перевод библейских книг» (1930 г.), на основании своих новых исследований, В.Н. Перетц напишет: «Пересматривая теперь новые данные, извлеченные из пророческих книг с толкованиями, дошедших до нас в древнейшем славянском переводе, известном во многих списках, – я позволю себе еще несколько расширить мои выводы. Теперь для меня ясно, что кроме библейской лексики, кроме отдельных, случайных художественных образов, кроме отражения библейских воззрений и верований, – в «Слове» нашли себе место и другие библейские мотивы, которые по своему содержанию были в том или ином отношении близки творчеству автора «Слова». Ряд словесных формул, употребленных в «Слове» на подобие библейских, например, зачин с «лѣпо», «лѣпо ли», «луци напряжени», «Божий суд», «желѣзные путы», «главу подклонити», «затворити ворота» и пр., а равным образом ряд сравнений, общих библейским книгам и «Слову – сравнение с волком, с орлом, с птицей, охраняющей гнездо, покрывая крыльями птенцов, и т.п. – не оставляют места сомнению в том, что автор «Слова» творил в пределах стиля, данного определенной литературной традицией, коренящейся в библейской письменности. К этому же заключению приводит и наличность в «Слове» таких образов-символов, которые также были известны

русскому читателю уже с XI в. из библейских книг, например, образ битвы – жатвы, облака – грядущей печали, разъясненный толкованием на пророка; образ склонившегося в знак печали дерева, образ плачущих в унынии забрал, поникнувшего веселья, падающих от печали с деревьев листьев. Не только смысл отдельных слов, употребленных в «Слове» может быть правильно истолкован на основании изучения семантики библейского языка (напр., «жалость» = рвение, ревность, «жирь» = богатство, «жизнь» = имущество, достояние), но и ряд поэтических выражений получает свое истинное значение – лишь при освещении их параллелями из библейского текста и толкований на него, также известных на Руси с XI в., а может быть и ранее; так объясняется «ветер», – знаменующий нашествие врагов; значение «пустыни» – языческого народа; «жели» – плача и скорби; «кровавых зорь» – вестников поражения; угрожающего «шума травы» – тревожного знака; «унылого голоса труб», – как вестника угрожающего нападения врагов; «угасания света» для кн. Игоря. Также, наконец, повторяют в значительной мере библейские мотивы и такие, казалось бы бытовые, детали «Слова», как изображение смелых воинов, приглашение сесть на коней, обращение к дружине, перечень богатой добычи, описание опустевшей земли – без делателей – ратаев; хищные птицы, поедающие трупы павших; изображение плачущих жен, торжествующего победу пения «красных дев»; смена хвалы на хулу»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Перетц В.Н. «Слово о полку Игореве» и древнеславянский перевод библейских книг // Известия по русскому языку и словесности АН СССР. Т. III. Кн. 1. Л., 1930. С. 308.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

Кроме перечисленных «стилистических и, главным образом, словарных совпадений, есть и еще одна сторона, заслуживающая, – по мнению академика, – внимания: в Паремейнике древне-русский читатель находил неоднократно указания на пророческое значение помрачения солнца и луны. В извлечениях из прор. Исаии он читал: «Плачитесь: близъ бо день Господень и скрушенье от Бога придетъ, сего ради всяка плоть расслабляеть и всяка душа челоувечьска убоится. И поскорбять другъ къ другу и ужаснутся, и лица ихъ аки пламы пременятся. Се бо день Господень <грядеть> положити вселеную всю пуну и грешники <потребити> с нею. *Звезды бо небесныя и кружилья и вся тварь небесная света не просияють. И помертнетъ солнце* всходя, и мѣсяць не дасть света своего». (Выделено В.Н. Перетцем. – А.У.)»<sup>1</sup>.

Исследователю важно было показать духовно-религиозный смысл знамения – затмения солнца – как предвестника гибели всего по повелению Господа. В подтверждение он приводит еще одну параллель из того же пророка Исаии: «Се бо день Господень грядеть неицелень, яростень и гневень положити вселеную вся пуну и грешники вся погубити от нея. *Звезды бо небесныя и ориони и вся лепота небесная света своего не дадятъ и мъркнетъ сълнцу сияющу и луна не дасть света своего*» (Выделено В.Н. Перетцем. – А.У.)»<sup>2</sup>.

Соответствующие места он обнаруживает и в извлечениях из пророка Иоила: «И да сберуться вси живущии на земли, яко *предѣстоитъ день Господень*, яко близъ день тмы и буря и день облака и мгылы. Смятеть бо

---

<sup>1</sup> Перетц В.Н. К изучению «Слова о полку Игореве». С. 61.

<sup>2</sup> Там же. С. 61-62.

ся земля и потрясе<ть>ся небо и *слънце померкнет*, звезды угасятъ светъ свой»... «И *слънце обратитъ ся во тму...*». (Выделено В.Н. Перетцем. – А.У.)»<sup>1</sup>

Еще более близкое к «Слову о полку Игореве» в духовном плане он находит у пророка Амоса (VIII, 9-11): «И будетъ въ ть день, глаголетъ Господь, зайдетъ солнце пладъне и помръкнетъ в день светъ. И превращу праздники ваша *въ желю* (эта лексема встречается и в «Слове о полку Игореве». – А.У.) и вся песни ваша *въ плачь*, и възложу на вся хребть и яригъ и на всю главу плешь и положу и акы *желю* любимааго и сущия съ нимъ акы день болезнъи». Приняв все это во внимание, – замечает В.Н. Перетц, – ясно, что чувствовал и Игорь, и автор «Слова», говоря «Тогда Игорь възре на светлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты»; ясно и то, почему презрение к этому «знамению» автор «Слова» подчеркивает, как особое геройство и неустранимость Игоря. (Выделено В.Н. Перетцем. – А.У.)»<sup>2</sup>.

Я бы еще выделил «*заидетъ солнце <...> и помръкнетъ в день светъ*» не просто как возможный источник аллюзии в «Слове», но и как образ, художественно развитый в древнерусском произведении<sup>3</sup>. Сам же В.Н. Перетц указывает еще на одну существенную смысловую параллель: «И будутъ знаменья въ *слънци* и луне и на земли *туга* языкомъ»<sup>4</sup>.

Мне кажется существенно важным, что две обнаруженные им лексемы из библейских книг *желю* и *туга* присутствуют в «Слове», причем в том же самом

---

<sup>1</sup> Перетц В.Н. К изучению «Слова о полку Игореве». С. 62.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Ужанков А.Н. «Слово о полку Игореве» и его эпоха. М., 2015. С. 303-307.

<sup>4</sup> Перетц В.Н. К изучению «Слова о полку Игореве». С. 67.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

смысловом контексте: при описании последствий пренебрежения Игорем Святославичем небесными знамениями – постигшего Русскую землю и *языка* (русского народа) сурового наказания. Это может свидетельствовать о знакомстве автора «Слова» с книгами Священного Писания.

Подводя итог своим находкам небесных предсказаний, В.Н. Перетц отмечает: «В ряду этих страшных знамений – страшного гнева Божия, которого, конечно, боялся древне-русский (так. – *А.У.*) человек – стоит затмение, помрачение солнца. Оно – и в жизни играло немаловажную роль, а в литературном памятнике имело значение композиционного приема не только мотивировавшего все последующее, но и поднимавшее эмоциональную сторону изложения»<sup>1</sup>.

Существенное смысловое значение в «Слове» имеют параллели с книгами. «Темою «Слова», – отмечает В.Н. Перетц, – является поход русского Северского князя Игоря на врагов (половцев), кончившийся поражением его войска и бегством остатков дружины; павшие достались в пищу птицам и зверям. В соответствии этому в древнем переводе кн. Иезекииля читаем: “И придеси от места своего, от конец северьска, тыи страны тобою, конница на коних вся, съборъ великъ и сила многа, и взидеши на люди моа Израиля, аки облаком покрыти землю, въ последняя дни будеть” (Иезек. XXXVIII, 15-16 <...>). А далее, в следующей главе пророчество называет Гога – князем северским: “Се азъ на тя, Гогъ, князя росьска, ... и съберу и наставлю тя и възведу тя от конца северьска... И възведу тя на горы израилевы и истрясну ражаникъ твой от руки твоя левыя и стрелы твоя от руки твоя десныя

---

<sup>1</sup> Перетц В.Н. К изучению «Слова о полку Игореве». С. 73.

и поражу тя на горах израилевах, и падеши ты и вси иже у тебе, и многы страны с тобою отдадутся в множество птичьско, всему парящему и всем зверем польским и[М] жде тя отдах на изедение; на лица поля падеши, яко азъ глаголахъ, глаголетъ Аданай Господь” (Иезек. XXXIX, 1-5...). Такая же судьба, – отмечает академик, – постигла Игоревое войско, о чем вспоминает и автор «Слова»<sup>1</sup>.

Обнаруженное В.Н. Перетцем «совпадение плана первой части «Слова» с эпизодом у пророка Иезекииля о русском северском князе, погубившем войско и давшем его на съедение птицам и зверям», наводит его на мысль о не случайном «воздействии библейского повествования» на автора «Слова», и роль этого библейского влияния для В.Н. Перетца – неоспорима<sup>2</sup>.

Вывод для советского времени просто вызывающий! Поэтому он и остался «не замеченным», точнее сказать, не востребованным. А, может, просто не нашлось ученого такого же уровня и компетенции, как академик В.Н. Перетц.

Более того, академик В.Н. Перетц вынес и еще один ошеломляющий приговор: «...Вышеприведенные сравнения позволяют нам заключить, что мнение многих исследователей об обилии «народно-поэтических» образов, заключающихся в «Слове» – *значительно преувеличено* (курсив мой. – А.У.): кое-что из явлений этого рода (битва–жатва, сравнения с волком, орлом и др.) находят себе объяснение в древнем переводе библейских книг, т.е. имеет книжное происхождение»<sup>3</sup>. Приверженцы

---

<sup>1</sup> Перетц В.Н. «Слово о полку Игореве» и древнеславянский перевод библейских книг. С. 298.

<sup>2</sup> Там же. С. 308.

<sup>3</sup> Там же. С. 309.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

одностороннего подхода к «Слову» и его “фольклоризации”, нашли в исследователе серьезного оппонента. «Автор «Слова о полку Игореве» выделяется тем мастерством, с каким он объединил традиции книжную и устную, слив их в своем неповторимом стиле, подчиненном общей идейно-художественной цели», – продолжила наблюдения своего мужа В.П. Адрианова-Перетц<sup>1</sup>.

Следует, однако, отметить, что академик В.Н. Перетц ограничил свое исследование тем, что искал параллели к «Слову» только среди переведенных на церковнославянский язык книг Священного Писания, имевшихся в церковно-служебном обиходе XI–XII вв. И почему-то выпустил из виду, что весьма образованный автор «Слова» мог знать греческий язык и пользоваться полной Библией на греческом языке.

К сожалению, намеченное академиком В.Н. Перетцом направление в исследовании «Слова» не было в советское время продолжено. Возобладало мнение, что «Слово о полку Игореве» – это *первое светское поэтическое произведение Древней Руси*. Оно крепко удерживается и сейчас. Это, однако, далеко не так.

### *Слово, песня или повесть?*

Автор «Слова» создает самобытное по жанру произведение<sup>2</sup>. Оно отличается от летописной повести, и

---

<sup>1</sup> Адрианова-Перетц В.П. «Слово о полку Игореве» и памятники русской литературы XI–XIII веков. Л., 1968. С. 9.

<sup>2</sup> См. обзор литературы по этому вопросу: Жанр «Слова» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Том 3. СПб., 1995. С. 173–181. Не вмещаюсь в эту полемику о жанре «Слова», полностью разделяя мнение Риккардо Пиккио: «Не думаю, чтобы понятие

от слова-проповеди, соединяя в себе черты того и другого. Верно подметил итальянский ученый Риккардо Пиккио, что «сосуществование в пределах одного текста рассказа-повести с проповедью-словом характеризует и семантико-композиционную структуру «Слова о полку Игореве». И в этом спорном литературном документе Древней Руси мы с самого начала находим прямое риторическое определение рассматриваемого предмета. И здесь, в явном противоречии с освященным традицией названием, повествователь объявляет, что это *повесть*. И здесь *повесть* разворачивается на историко-литературном уровне, в то время как духовный уровень переносного значения проявляется в господствующем замысле *слова-проповеди*»<sup>1</sup>.

Что же это за духовный уровень «Слова»?

Практически все произведения древнерусской словесности содержат цитаты из Священного Писания. Изучавший этот вопрос профессор Риккардо Пиккио задался целью понять «контекстуальную функцию библейских цитат или отсылок к Писанию» (С. 509). И пришел к выводу, что библейские цитаты выступают в

---

литературного жанра, как оно употребляется сейчас, сформировавшись на основе риторических дискуссий эпохи Возрождения, можно было применять к средневековой традиции восточных славян. Тематические и формальные категории, обычно определяемые русскими учеными как жанры <...>, могут соответствовать в широком смысле «типам», то есть категориям-образцам в писательской практике. Что же касается «древнерусской литературы», я отдаю себе отчет в том, что этот термин становится все более спорным и неадекватным». См.: *Пиккио Риккардо. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. С. 502, сноска 1.*

<sup>1</sup> *Пиккио Риккардо. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. С. 499. Далее страницы указаны в тексте монографии.*



## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

качестве «семантических указателей» произведения и назвал их «библейскими тематическими ключами».

«Тематические ключи, встречающиеся в различных текстах средневековой христианской литературы восточных и южных славян, представляют собой цитаты или комбинации цитат (т.е. текстуальных отсылок, более или менее точных, но при этом достаточно хорошо выделяемых) из Ветхого или Нового Заветов, а также, хотя это встречается реже, из других священных текстов – из святоотеческой литературы. Обратившись к библейскому контексту (который, будучи боговдохновенным, несет абсолютную истину), мы можем проникнуть в «духовный», т.е. высший, смысл текста, в котором без этого «восхождения» нам открылся бы только «исторический», т.е. буквальный и «низший», смысл. На практике, поскольку эти отсылки к боговдохновенному слову Писания помогают читателю понимать человеческие дела в свете вечной истины, тематические ключи служат своеобразным мостом между произвольными знаками человеческих текстов и абсолютными знаками божественного Писания» (С. 509-510).

Тематический ключ обретает свои специфические функции, которые отличаются от другого типа цитат или отсылок из библейских книг, благодаря своему композиционному расположению. Тематический ключ располагается в начале экспозиции: или уже в первых строках повествования (как в «Сказании о Борисе и Глебе»), или сразу после введения или вводного абзаца, как это можно наблюдать в «Слове».

«После введения, открывающегося словами «Не лепо ли ны бяшетъ братие, начяти...», где уточняется намерение «начати сию повесть», следуя образцу

исторических сочинений («по былинам») и не подражая Бояну, автор останавливается на описании поэтической техники «ветхого» поэта. После этого автор дает читателю ясное указание («почнемъ же, братие, повесть сию»), что в данном месте начинается *narratio*. Именно здесь и находится тематический ключ» (С. 510).

По мнению Р. Пиккио, он скрывается в словах о «нынешнем Игоре», который «...иже истягну умъ крѣпостию своею и поостри сердца своего мужествомъ, наплънився ратнаго духа, наведе своя храбрыя плъкы на землю Половѣцкую за землю Руськую».

Игорь Святославич предстает «здесь как человек, не обнаруживающий в осуществляемом им военном предприятии (речь о котором начинается) достаточного владения своим «умом» и «сердцем» <...>. Смысл этого сообщения откроется со всей полнотой, во всей своей значительности, если мы сопоставим его с библейским текстом. Во Второзаконии 2: 30 читаем: ...Сигон, царь Есевонский, не согласился позволить пойти нам через свою землю, потому что Господь, Бог твой, *ожесточил дух его и сердце его сделал упорным*, чтобы предать его в руку твою... (Курсив Р. Пиккио. – А.У.)» (С. 508).

Чтобы лучше постичь смысл древнерусских слов, итальянский ученый сравнивает их с греческой версией стиха из Второзакония по Септуагинте: «...ἐσκλήρυνε... τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, καὶ κατίσχυσε τὴν καρδίαν αὐτοῦ...».

«Хотя греческое πνεῦμα («дух») не совпадает прямо с русским «ум» (на самом-то деле, совпадает с древнерусским пониманием ума<sup>1</sup>. – А.У.), нет сомнения, –

---

<sup>1</sup> См. главу «Категории “ума” и “разума” в русском средневековом сознании» в книге: Ужанков А.Н. «Слово о полку Игореве» и его эпоха. М., 2015. С. 30–39.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

замечает Риккардо Пиккио, – что функциональное отношение πνεῦμα – καρδιά (связанное с взаимодействием интеллектуально-духовной и сентиментально-импульсивной деятельности) соответствует отношению «ум – сердце». Что касается глаголов, мне представляется, что выражение «истягну... крепости» хорошо передает идею греческого ἐσκήρυνε – «ожесточить, усилить крепость». Так же можно оценить и словосочетание «поостри сердца своего мужеством»: в греческом κατίσχυσε заключена идея «побуждать к силе/насилию» (ἰσχύς), понимаемому как воинская отвага (мужество)» (С. 509).

Поскольку Игорь «не владеет ни своим “умом”, ни своим “сердцем”», то «в свете библейской отсылки, составляющей тематический ключ, это сближает его с «Сигоном, царем Есевонским». Подобно символическому персонажу Второзакония 2: 30, Игорь Святославич обречен судьбой потерпеть поражение и стать пленником из-за своей гордыни и воинственного пыла (в чем читатель, который понимает смысл тематического ключа, не сомневался с самого начала)» (С. 510).

«Сообщение, несомое тематическим ключом, – продолжает далее Риккардо Пиккио, – касается не «внешней истории», не осязаемых исторических событий, но «истории внутренней», т.е. «духовной» истории героя-грешника. Победить [гордыню – А.У.] можно лишь смирением: «ратный дух», «упорное сердце» и «мужество» являются не добродетелями, но признаками духовной патологии, происходящей от гордости и используемой Господом как наказание» (С. 510). И с этим, абсолютно верным, утверждением Риккардо Пиккио нельзя не согласиться.

«Здесь, – замечает итальянский ученый, – перед нами прямая отсылка к Сигону, царю Есевонскому, но Сигон в свою очередь принадлежит к определенному типу «безумных героев», которые в Ветхом Завете символизируют грех гордыни. Состояния души, имеющие своими признаками «упорное сердце» и/или «жестокий дух», всегда приводят к гибели (ср., например: «...Господь ожесточил сердце фараона, и он не отпустил сынов Израилевых» – Исх. 10: 20). Сила тематического ключа будет все более проявляться по мере того, как другие библейские отсылки и другие «экзегетические подсказки» будут углублять первоначальное сообщение и помогать читателю воспринимать рассказываемое в свете главного принципа, изначально провозглашенного» (С. 511).

В «Слове о полку Игореве», по мнению итальянского исследователя, развитие заявленного экзегетического мотива прослеживается довольно просто. Обозначив главную тему повествования («ожесточенное сердце») в библейском ключе, Автор (как, впрочем, и летописцы) начинает изложение своей «повести» с описания солнечного затмения: «Тогда Игорь възрѣ на свѣтлое солнце и видѣ отъ него тьмою вся своя воя прикрыты. И рече Игорь къ дружинѣ своєї: «Братие и дружино! Луце жь бы потяту быти, неже полонену быти! А всядемъ, братие, на свои бръзья комони да позримъ синего Дону». Спала князю умь похоти, и жалость ему знамение заступи искусити Дону Великаго. «Хощу бо, – рече, – копие приломити конецъ поля Половецкаго съ вами, русици. Хощу главу свою приложити, а любо испити шеломомъ Дону».

«В этой сцене все эмблематично, – замечает Риккардо Пиккио. – Затмение солнца отчетливо являет

собой божественный знак. Пренебрегать им безумие. Читатель-христианин, достаточно ориентированный в Писании, который уже отметил для себя аллюзию к «жестокости духа» и «упорству сердца» Сигона Есевонского, не может не сообразоваться и здесь с основным принципом Библии: если Бог и посылает знамение людям, то понять его могут лишь чистые духом. В самом представительном библейском повествовании, которое описывает освобождение избранного народа от египетского плена, Бог говорит Моисею: «Но Я ожесточу сердце фараоново и явлю множество знамений Моих и чудес Моих в земле Египетской. Фараон не послушает вас, и Я наложу руку Мою на Египет...» (Исх. 7: 3-4) (С. 511).

Риккардо Пиккио не сомневается, «что воинственное безумие Игоря укладывается в систему семантических отсылок к Библии. Если «воинственная страсть» (похоти) воспламенила его «умь», то «жалость... искусити Дону Великаго» помешала ему понять божественные знамения. И тотчас же автор подчеркивает желание князя достигнуть великой реки – «испити шеломомь Дону»» (С. 511-512).

С помощью этих отсылок к библейским смыслам Автор заявляет о своем подходе в изложении истории похода Игоря Святославича. Как представляется Риккардо Пиккио, Автор выстраивает «назидательную историю»: «Протагонист «Слова» охарактеризован как отрицательный герой, и дальнейшие события должны быть изложены в виде назидания, которое будет преподано читателю. Таким образом нарративная схема «Слова» будет следовать концептуальной схеме дидактического сообщения. Это линейная структура, и ее существенные элементы сохраняются как в «Слове», так и в вариантах Лаврентьевской и Ипатьевской летописей» (С. 512).

Из всех трех нарративных текстов исследователь вычленяет общую фабулу с четырьмя сегментами: 1) не взирая на неблагоприятное предзнаменование Игорь Святославич, побуждаемый воинским пылом, вместе с братом Всеволодом и другими князьями выступает в поход против половцев; 2) войско под предводительством Игоря «достигает первого, иллюзорного, успеха»; 3) слишком углубившееся в половецкую степь русское войско терпит поражение, а князь Игорь попадает в плен к язычникам; 4) у Игоря Святославича появляется возможность бежать из плена и вернуться в родной христианский мир.

«Сопоставление трех текстов позволяет увидеть в них, наряду с единой схемой изложения, общий экзегетический мотив. «Высший смысл» действия (рассказанного как *парадегма*, или «поучительный пример») разъяснен назидательным опытом воина-грешника, который наказан за свое высокомерное поведение, но в конце спасен божественной милостью в результате покаяния и/или молитвами других» (С. 512).

Интертекстуальный анализ трех произведений дает возможность рассмотреть поход Игоря Святославича в одном тематическом ключе<sup>1</sup> и в подробностях, что позволяет отметить некоторые смысловые нюансы.

---

<sup>1</sup> Петербургская исследовательница «Слова о полку Игореве» Л.В. Соколова не соглашается с таким подходом (методом) в изучении произведений этого цикла: «Мне представляется недопустимой, – пишет она, – контаминация сведений из различных произведений тематического цикла, называемая Р. Пиккио методом «интертекстуального исследования». При таком подходе сознательно игнорируется различие, а нередко и противостояние конкретных текстов, они теряют своеобразие, самоценность и превращаются лишь в материал для построения исследователем своей гипотезы. В

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

После солнечного затмения происходит встреча двух братьев – Игоря и Всеволода: «Игорь ждёт мила брата Всеволода. И рече ему Буй Турь Всеволодъ: «Одинъ братъ, одинъ свѣтъ свѣтлый – ты, Игорю! Оба есвѣ Святъславличя! Сѣдлай, брате, свои брѣзьи комони, а мои ти готови, осѣдлани у Курьска напереди. А мои ти куряни – свѣдоми къмети...».

И если в двух летописях этой встрече не уделяется особого внимания, и описана она вскользь, то в «Слове» этот эпизод обретает определенный смысл, на который, опять же, указывает Священное Писание.

«Если «тематический ключ» отсылает нас к Второзаконию, то здесь все проясняется в свете 22-й главы 3-й Книги Царств, содержащей повествование об Ахаве и Иосафате. Трудно представить себе параллель более красноречивую, – замечает Риккардо Пиккио. – Подобно Игорю и Всеволоду, два ветхозаветных героя Ахав и Иосафат создали крепкий союз, чтобы

---

противовес методу «интертекстуального исследования» в том смысле, какой вкладывает в него Р. Пиккио, мы ратуем за такое комплексное изучение произведений тематического цикла, при котором анализируется как сходство, так и различие произведений, учитывается их идеологическое, мировоззренческое и литературное своеобразие». См.: Соколова Л.В. Политическое и дидактическое осмысление событий 1185 г. в летописях и в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. Т.LVII. СПб., 2006. С. 93-94. Справедливости ради, скажу в защиту Риккардо Пиккио, что благодаря «контаминации сведений из различных произведений тематического цикла», ему и удалось выявить *основной* (с его точки зрения, с моей точки зрения он будет другим) и *единый* для всех трех произведений библейский тематический ключ – «ожесточенное сердце» главного героя. Для итальянского ученого было важным показать, что «Слово» не выбивается из дидактически-религиозного контекста летописных повестей о походе Игоря Святославича.

опрометчиво начать военные действия, полагаясь на мощь своих воинов и коней. Ахав и Иосафат так же не поверили божественному предостережению, полученному через уста праведного пророка Михея, предсказавшего им поражение и смерть» (С. 514-515).

Достаточно сопоставить вышеприведенные слова Всеволода Игорю со словами Иосафата и Ахава из 3-й Книги Царств, чтобы убедиться в этом: «И сказал он Иосафату: пойдешь ли ты со мною на войну против Рамофа Галаадского? И сказал Иосафат царю Израильскому: как ты, так и я; как твой народ, так и мой народ; как твои кони, так и мои кони» (3 Цар. 22: 4).

Риккардо Пиккио отмечает «устойчивость тематического и риторико-изобразительного мотива, восходящего к Библии. После того как тематический ключ дал нам общий ориентир, эта ветхозаветная реминисценция вновь подтверждает необходимость прочтения текста в дидактическо-религиозном ключе» (С. 515).

Солнечное затмение стало зловещим предзнаменованием того, что судьба целеустремленного Игоря и его войска уже предрешена. Тьма покрывает свет, создается мрачная атмосфера похода.

В словах «Солнце ему тьмою путь заступаше» Риккардо Пиккио видит отсылку к Книге Иова (19: 8): «Он преградил мне дорогу, и не могу пройти, и на стези мои положил тьму».

«В то время как «Игорь къ Дону вои ведеть», мрак солнечного затмения открывает взгляду чудовищ, принадлежащих миру адской ночи», – замечает Риккардо Пиккио: «...вльци грозу въсрожать по яругамъ, орли клеткомъ на кости звѣри зовуть...», проводя параллель с



## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

Псалтырю (103: 20): «Ты простираешь тьму, и бывает ночь: во время ее бродят все лесные звери» (С. 515).

«И после первого успеха в битве небесные знаки усугубляют атмосферу мрачных предчувствий: «...кровавые зори свѣтъ повѣдаютъ, чръныя тучя съ моря идуть... Быти грому великому...» (Хотя здесь, – делает оговорку исследователь, – трудно определить точно текстуальные реминисценции, ясно ощущается атмосфера великих и необыкновенных библейских событий, таких как в повествовании Книги Иоиля 2: 30-32: «И покажу знамения на небе и на земле: кровь и огонь и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна – в кровь...» или как в пророческом плаче Книги Софонии 1: 15: «...день опустошения и разорения, день тьмы и мрака...»)» (С. 516).

Оба летописных текста отмечают воинственный задор Игоря и его войска после первой победы (Лаврентьевская летопись: «Идем по ним к луку моря, где же не ходили ни деди наши, а возмем до конца свою славу и честь...»; Ипатьевская летопись: «Братья, сего есмы искале а потягнемъ»), и провиденциальное предупреждение: «...а не ведуще Божья строенья...».

На религиозность обеих летописных повестей уже указывалось выше.

Столь же религиозным предстает и «Слово», вопреки тому, что о нем писалось более двух столетий как о произведении светской литературы. Риккардо Пиккио полагает даже, что «Слово» от летописных статей отличается еще «большой укорененностью в христианском законе, содержа прямые отсылки к Священному Писанию» (С. 516). Согласимся, что если не в большей степени, то, во всяком случае, не в меньшей

оно предстает произведением сугубо христианским, и не выбивается из контекста своей эпохи.

Рассматривая третий сегмент фабулы (поражение и плен Игоря), Риккардо Пиккио отмечает, что «войско Игореево сражается героически, и о его поражении, уже предрешенном, рассказывается в тонах скорее эпических, чем дидактических» (С. 517). А вот «рассказ о поражении Игоря и Всеволода завершается в библейской интонации. Повествователь «Слова» говорит: «Ужо бо, братие, не веселая година встала»». Этим словам вторит Лаврентьевская летопись («Где бо бяше в нас радость, ноне же въздыханье и плачь распространися. Исаия бо пророкъ глаголетъ: Господи, в печали помянухом Тя, и прочая») и Ипатьевская («наведе на ня Господь гневъ свои, в радости место наведе на ны плачь, и во веселье место желю на реце Каялы»). Все это можно воспринять как хоральные вариации на мотив Иова 30: 16: «...дни скорби объяли меня» (С. 517).

Из последовательности в расстановке цитат из трех произведений о походе Игоря Святославича видим, что Риккардо Пиккио следует уже устоявшейся традиции в выстраивании хронологии создания трех повестей, ставя на первое место «Слово о полку Игореве», которому «вторят» летописи. На самом же деле, это «Слово» было создано в религиозном духе летописных повествований и «вторит» им. Другое дело, что ранее это исследователями особо не замечалось и не отмечалось.

Итальянский профессор обращает внимание, как в Ипатьевской летописи Игорь Святославич превращается из «чистого символа» в «человека во плоти», который потрясен случившимся поражением и пленом, размышляет над своими нравственными преступлениями и приносит искреннее раскаяние.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

«Начиная с этого момента его поведение в изображении Ипатьевской летописи меняется: это уже не Игорь, одержимый страстью к завоеванию, который в соответствии с тематическим ключом «Слова» представляет собой аналог библейскому Сигону, царю Есевонскому. Теперь мы начинаем различать в этом Игоре истинного главного героя, который в последней части повествования из воина, обуянного сознанием своего величия, превращается в смиренного раскаявшегося грешника, готового вернуться в христианскую семью» (С. 518).

Для Риккардо Пиккио важно подчеркнуть «полную подчиненность истории, рассказанной в «Слове» и в летописях, дидактически-религиозной схеме, единой для всего цикла» – вывод, сделанный им на основе интертекстуального анализа (С. 518).

И, наконец, четвертый сегмент повествования – бегство Игоря из плена и возвращение на Русь, «к свету свободы и веры»: «Солнце свѣтитя на небесѣ, Игорь князь въ Руской земли... Игорь ѣдет по Боричеву къ святѣй Богородици Пирогощей. Страны ради, гради весели».

Для читателя причины благополучного исхода авантюры Игоря в «Слове» не вполне ясны. По абсолютно верному замечанию Риккардо Пиккио, «в символическо-аллегорическом плане духовное спасение Игоря Святославича может быть оправдано только выходом его из греховного состояния (греха гордыни), которое привело его к гибели» (С. 518-519).

А вот летописи пытаются понять и правильно истолковать освобождение Игоря Святославича из плена.

Лаврентьевская летопись объясняет спасение Игоря милосердием Бога, который никогда не оставляет

грешников: «По малых днехъ ускочи Игорь князь у Половецъ. *Не оставит бо Господь праведного в руку грешницю.* Очи бо Господни на боящаяся его, а уши его в молитву ихъ... И сего Богъ избави из руку поганыхъ» (Стлб. 399-400).

Здесь следует отметить и молитву Игоря, т.е. его раскаяние и духовное прозрение, ведь не случайно он выписал к себе из Русской земли священника, который только и мог засвидетельствовать покаяние князя.

Именно на этом аспекте акцентирует внимание Ипатьевская летопись, приводя глубокие слова раскаяния Игоря в момент его пленения. Этот большой пассаж уже приводился выше: «Се возда ми Господь по безаконию моему и по злобе моеи на мя снидоша днесь греси мои на главу мою. Истиненъ Господь и прави суди его зело...» и т.д. (См. стлб. 643-644).

Это – начало пути к спасению князя: не только к будущему физическому избавлению от плена, но и уже начавшемуся духовному освобождению, его *μετάνοια* – перемена ума, сознания.

Наметившийся духовный процесс был не быстрым. Когда Лавр предложил князю бежать, то тот категорически отказался. Бегство для гордого князя было ниже его достоинства и воинской чести, ибо «держаше мысль високу своя уности». Прежде он даже раненый не бежал с поля боя, а теперь и подавно не оставит своих дружинников в плену. Советники князя призывали его к благоразумию: «И рекоша Игореви думци его: “мысль високу и не угодну Господеви имеешь в собе”». По сути, они дают оценку духовному состоянию князя на тот момент.

«Это духовный диагноз, который полностью подтверждает то, что нам сообщил тематический ключ

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

«Слова», – замечает Риккардо Пиккио. – Выражение «мысль высока» эквивалентно *μεγαλοψυχία*, т.е. такой тип воинственного высокомерия, который, если мы принимаем во внимание экзегетический мотив, введенный в «Слово» тематическим ключом, объясняет все злоключения героя. Игорь в этом месте приносит покаяние и преображается. Решившийся бежать из плена, он уже не дерзкий воин, но дрожащий грешник» (С. 519): Игорь «же *вставъ ужасень и трепетень*, и поклонился образу Божию и кресту честному, глаголя: “Господи сердцевидче! Аще спасеши мя, владыко, ты недостойнаго?!” И взяв на ся крестъ и икону, и подоима стену, и лезе вонъ» (Стлб. 651).

«На первый взгляд может показаться парадоксальным, – делает верное наблюдение Риккардо Пиккио, – что, в то время как тематический ключ «Слова» помогает нам проникнуть в религиозный смысл ипатьевской повести, историческое повествование «Слова» само по себе недостаточно, чтобы понять, каким образом произошло спасение князя Игоря в соответствии с нарративной логикой самого «Слова». <...> Повествование «Слова» не сообщает, покаялся Игорь или не покаялся. Однако оно указывает, что бегство князя из плена соответствовало Божию изволению. Этот момент божественного вмешательства (его, отметим мимоходом, в принципе достаточно для того, чтобы понять высший религиозный смысл аллегорического сообщения) риторически выделен, представлен в библейском стиле при описании ночных необыкновенных событий<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Ср., например: «Вот, идет буря Господня с яростью, буря грозная» (Иер. 23: 19); «... в вихре и в буре шествие Господа, облако – пыль от ног Его. Запретит Он морю – и оно высыхает...» (Наум. 1: 3–4);

«Прысну море полунощи. Идутъ сморци мъглами. Игореви князю *Богъ путь кажетъ* изъ земли Половецкой на землю Рускую, къ отню злату столу» (С. 520).

Появление Бога в повествовательной части «Слова о полку Игореве», который «Игореви князю... путь кажетъ», следует непосредственно за так называемым «плачем Ярославны». «Этот «плач», – пишет Риккардо Пиккио, – можно понять как «молитву». Тот факт, что эта молитва с церковной точки зрения «неправильная», если не «языческая», функционально не имеет принципиального значения<sup>1</sup>, не говоря о том, что «светлое и тресветлое солнце» может быть понято как выражение древнего представления о едином и троичном Боге<sup>2</sup>. Что Бог христианской Руси внял причудливой молитве простой женщины, какой является жена Игоря, приемлемо как с теологической, так и с поэтической точки зрения. Если все обстоит таким образом, то общая схема *фабулы* оказывается выдержанной, и герой «Слова» возвращается

---

«Господь отвечал Иову из бури...» (Иов. 38: 1). Примеры приведены Р.Пиккио. – А.У.

<sup>1</sup> Риккардо Пиккио не учел бытования на Руси в XII веке популярной «Беседы трех святителей». На вопрос, «что есть высота *небесная*, широта *земная*, глубина *морская*? – Иоанн рече: Отец, Сын и Святой Дух». (См.: Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып.3. С. 169). Солнце олицетворяет собой «высоту небесную», гуляющий по всей земле ветер – «широту земную», река – «глубину морскую». Небо – престол Отца; Сын сошел на землю и оставил на ней свой престол – христианскую церковь; при крещении водой нисходит Святой Дух. То есть получается, что Ярославна обращается к трем природным стихиям, которые аллегорически олицетворяют три ипостаси Святой Троицы! Это и есть выражение ее христианской молитвы.

<sup>2</sup> См.: *Якобсон Р.О.* Композиция и космология плача Ярославны // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 33. Примечание Р.Пиккио. – А.У.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

в мир спасения, искупив в плену свой грех, – и в этом он не слишком отличается от героя Лаврентьевской летописи» (С. 520-521).

Вышеприведенный анализ религиозного смысла «Слова о полку Игореве», сделанный Риккардо Пиккио, касался только повествовательной части произведения, по его терминологии, опирающейся на авторское замечание в начале произведения, – *повести*. Однако в «Слове» имеются авторские отступления и, прежде всего, «большое отступление», начинающееся с авторской оценки последствий поражения Игоря («уже бо, братие, не веселая година вьстала») до «плача» Ярославы. В отличие от историческо-нарративного характера повествовательной части (*повести*), большому авторскому отступлению (*слову*), по мнению Риккардо Пиккио, присущ ораторский характер.

«Приведшая к катастрофе военная авантюра Игоря здесь не описывается, но вспоминается и комментируется как знак глубокого зла, которое подтачивает корни самого христианского общества Руси. Как мы уже отметили, не исключено, что это «большое отступление», которое в целом звучит только как политико-религиозное *слово*, в результате развития истории текста, нам неизвестной, образовало название всего произведения, принятое в настоящее время. Однако для комплексной интерпретации всего сочинения нам важнее увидеть, до какой степени «ораторская» часть, которую мы отделили от исторической части, может подтвердить или опровергнуть впечатление, сложившееся на основании интертекстуального анализа «**“Повести”** о полку Игореве»» (С. 521).

По мнению исследователя, «интонация «большого отступления» заметно отличается от интонации историко-

нарративной части. Однако достаточно очевидно, – замечает он, – что между ними нет существенных противоречий, так сказать, идеологического характера. Возвещенный семантическим «ключом» мотив греха гордыни пронизывает и эту ораторскую часть. Осуждение необдуманной воинственности Игоря и Всеволода в «златом слове великого Святослава» также сурово и определено: ...О, моя сыновчя, Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвѣлити, а себѣ славы искати! Нѣ нечестно одолѣсте, нечестно бо кровь поганую пролиясте! Ваю храбрая сердца въ жестоцемъ харалузѣ скована, а въ буети закалена» (С. 521-522).

«Для того, – продолжает Риккардо Пиккио, – кто читает этот форменный обвинительный акт великого князя в свете основных тем, уже обозначенных тематическим ключом, не может быть сомнения, что здесь идет речь о варьировании одного и того же мотива. Как для «повествователя» (по крайней мере в пределах его фиктивной функции вне зависимости от его отождествления с «автором»), так и для Святослава – как главного «оратора» в «большом отступлении» – Игорь и Всеволод виновны: а) в эгоистическом искании воинской славы («себе славы искати») и б) в нарушении воинского кодекса чести («нечестно одолѣсте, нечестно бо кровь поганую пролиясте»). Это постыдное поведение, которое принесло Руси столько бедствий, рождается из греховного ожесточения сердца («храбрая сердца въ жестоцемъ харалузѣ скована») и из буйства дерзостного ума («въ буети закалена»). Таким образом, Святослав руководствуется ведущим мотивом гордыни, имеющим причину в *ѣврис*, подтверждая тем самым правильность целостного прочтения «Слова о полку Игореве» в свете Библии, в частности Второзакония 2: 30» (С. 522).



## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

Л.В. Соколова попыталась возразить Риккардо Пиккио в толковании слова «буесть», расценивая его как «показатель рыцарской доблести братьев»<sup>1</sup> Святославичей. По ее мнению, «их храбрые сердца скованы из крепкого харалуга <...> и закалены “буестью”, т.е. отвагой, удалью. Здесь вновь образ из дружинной поэзии: сравнение воспитания в рыцарском духе с закалкой оружия». И далее исследовательница заключает: «Подход с позиций христианской морали, христианского смирения к произведению, в котором отразилась рыцарская эпоха с ее представлениями о воинской чести и славе, доблести, мужестве, «ратном духе», представляется мне ошибочным. В системе ценностей рыцарского кодекса «ратный дух», доблесть являются именно достоинствами, а не «признаками духовной патологии»<sup>2</sup>.

Тут уж мне придется возразить самой Л.В. Соколовой.

Чтобы заявлять подобное, нужно, во-первых, доказать, что в Древней Руси XII века существовал рыцарский кодекс, да и сами рыцари. Л.В. Соколова явно перепутала Древнюю Русь с Западной Европой. Если бы «Слово» написал западноевропейский рыцарь, то, возможно, такая оценка в его сочинении и присутствовала бы. Однако «Слово» написал православный человек с другой системой ценностей. Поэтому Святослав Киевский упрекает братьев Святославичей, что они *не честно* кровь половецкую пролили, совершив грабительский набег (это было характерно как раз для европейских рыцарей, и только в этом одном

---

<sup>1</sup> Соколова Л.В. Политическое и дидактическое осмысление событий 1185 г. в летописях и в «Слове о полку Игореве». С. 98.

<sup>2</sup> Там же.

древнерусские князья могли оказаться похожими на них) на Половецкую землю.

Во-вторых, в сознании древнерусских книжных людей «буесть» соседствует с гордыней (как пытался показать Риккардо Пиккио, это присуще и «Слову»): «О Владычице Богородице! Отыми от убогаго сердца моего *гордость* и *буесть*, да не възношюся суетою мира сего в пустошнемь семь житии»<sup>1</sup>. Это, между прочим, написал князь Владимир Мономах, доблестный воин и защитник Руси, но не рыцарь!

В-третьих, и земная слава, к которой стремились Святославичи, в православном сознании греховна (в отличие от европейского ее понимания), поскольку, опять же, вызвана гордыней: «Мы есмы ци не князи же? [Поидем] такыже себе хвалы добудем»<sup>2</sup> – заявляли Святославичи перед походом. А вот святые страстотерпцы Борис и Глеб жили не «славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходить и хуже паучины»<sup>3</sup>, потому и страсти претерпели, и смирение явили, и венец небесный приняли<sup>4</sup>.

В-четвертых, здесь возникает проблема Автора: кто он, и с каких позиций описывает поход и поступки князя Игоря. Не следует нам наделять его нашим современным миропониманием. В XII веке оно было иным. И с

---

<sup>1</sup> Поучение Владимира Мономаха // ПЛДР. Т.1. М., 1978. С. 396.

<sup>2</sup> Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т.1. М., 1997. Стлб. 397.

<sup>3</sup> *Абрамович Д.И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Птрг., 1916. С. 30.

<sup>4</sup> Это и ответ А.М. Ранчину на его свободные, не привязанные к древнерусскому сознанию, размышления о *буести* и *славе*. См.: *Ранчин А.М.* О новой книге А.Н.Ужанкова и о проблемах изучения «Слова о полку Игореве // Литературный факт. ИМЛИ. Т.4. 2017. С. 365.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

мировоззренческих позиций XII в. нужно, а не нельзя, как утверждает Л.В. Соколова, рассматривать «Слово о полку Игореве» «как религиозную назидательную историю о возгордившемся и наказанном за это воине»<sup>1</sup>.

Впрочем, и сама Л.В. Соколова приводит пример «присутствия в «Слове» библейского мотива указания Богом пути из плена-рабства облачным столпом (Исх. 13: 21)»<sup>2</sup>.

Из приведенной выше констатации Риккардо Пиккио следует еще один важный вывод исследователя о языческом подтексте «Слова»: «Если библейский лейтмотив действительно лежит в основе всего «Слова о полку Игореве», то нетрудно будет поместить немногие риторические «языческие» (или, можно сказать, «нехристианские») элементы, которые действительно присутствуют в «большом отступлении», в ораторский контекст примечания к *повести*, не меняя при этом нашего прочтения самой повести в религиозном ключе в соответствии с жанровыми схемами *exemplum*'а, общими для всех средневековых христианских литератур» (С. 522).

Проще, думаю, видеть в этих «нехристианских» элементах авторскую стилизацию под язычника Бояна, о чем автор «Слова» говорил в самом начале своего труда, несущую важную смысловую (религиозную) нагрузку. Свое повествование он строит на исторических фактах, с

---

<sup>1</sup> Соколова Л.В. Политическое и дидактическое осмысление событий 1185 г. в летописях и в «Слове о полку Игореве». С. 99. А вот подменять религиозные цели политическими, как это делает исследовательница, я бы не стал.

<sup>2</sup> Соколова Л.В. Политическое и дидактическое осмысление событий 1185 г. в летописях и в «Слове о полку Игореве». С. 102. Эта же и другие параллели были указы и А.А. Гогешвили: *Гогешвили А.А. Три источника «Слова о полку Игореве». Исследование.* М., 1999. С. 203.

христианских позиций, а чтобы поэтически оттенить их, использует стилизацию под «вещего» Бояна, которая выполняет по авторскому замыслу определенную информационную функцию<sup>1</sup>. Следует отметить, что в «Слове о полку Игореве», хотя и упоминаются имена языческих богов: Дажьбога, Хорса, Стрибога, Велеса (кроме главного – Перуна), но нет ни одного обращения к ним за помощью<sup>2</sup>, что выдает христианскую позицию автора.

Как отметил Г.Д. Певцов, «ни один из главных среди вышеназванных богов не действует в «Слове» как субъект. В качестве субъектов действуют лишь младшие божества: Див, Карна и Желя (Жля). Имена старших, главных богов становятся нарицательными и имеют в художественном тексте лишь метафорическое значение. Они играют роль тропа, выступая исключительно в качестве метафор-клише: «Дажьбожий внук» – русский народ, «Стрибожьи внуки» – ветра, «Велесов внук» – Боян»<sup>3</sup>.

Прием стилизации под язычника Бояна помогает православному Автору выстроить религиозную

---

<sup>1</sup> Современный исследователь «Слова» лингвист А.А. Бурыкин отмечает: «...автор, противопоставляя свой стиль Боянову, вместе с тем «свивает их», вводя в текст извлечения из песен Бояна или намеренно меняя стилистическую окраску в подражание его слогу». См.: Бурыкин А.А. «Слово о полку Игореве»: текст, язык, автор. СПб., 2017. С. 316.

<sup>2</sup> Певцов Г.Д. Особенности знаково-синтаксического строя «Слова о полку Игореве» // Кусковские чтения – 2017. Культурно-семиотическое пространство русской словесности: история развития и перспективы изучения: Материалы международной научной конференции. М., 2017. С. 55.

<sup>3</sup> Певцов Г.Д. Особенности знаково-синтаксического строя «Слова о полку Игореве». С. 55.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

оппозицию: противопоставить старое и новое, ветхое и благодатное, языческое и христианское.

На эту религиозную оппозицию *старого* (язычества) и *нового* (христианства) в «Слове» обратил особое внимание И.А. Есаулов, сравнивая ее с подобным противопоставлением в «Слове о Законе и Благодати», тем самым, способствуя возвращению «Слова о полку Игореве» в его мировоззренческий и литературный контекст<sup>1</sup>. Для «Задонщины», произведения XIV века, эта оппозиция уже утратила былую актуальность<sup>2</sup>.

Свое «расследование» предмета И.А. Есаулов начинает с одного из «темных мест» «Слова» – авторского противопоставления своей «песни» «замышлению Бояню».

А я бы начал рассмотрение этого вопроса даже раньше, уже с самых первых, по сути, программных слов автора: «*Не льно* ли ны бяшетъ, братие, *начяти старыми словесы* трудныхъ повѣстий о пълку Игоревѣ, Игоря Святъславлича».

Автор изначально утверждает, что не хорошо и даже нелепо начинать свое произведение *старыми словами*, как это сделал бы язычник Боян.

---

<sup>1</sup> Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. С. 33–36.

<sup>2</sup> «При сопоставлении «Слова о полку Игореве» и «Задонщины» в интересующем нас аспекте обнаруживается, в частности, что актуальное ранее противопоставление стиля Бояна и автора «Слова...» теперь уже перестает быть таковым: стоявшие за ними различные духовные ориентиры, <...> ушли в прошлое. “Русь православная” к этому времени уже основательно освоила мощный пласт язычески-ветхозаветного наследия». См.: Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. С. 42.

В XI–XII вв. существовала устойчивая оппозиция *старый (язычник) / новый (христианин)*. Она присутствует в «Слове о Законе и Благодати», поучениях и посланиях киевских митрополитов и игуменов. Не обходит стороной эту, остающуюся актуальной и для конца XII в., тему и «Слово о полку Игореве».

Еще Р.О. Якобсон обратил внимание на разность подходов Бояна и автора «Слова» в изображении человека, которые свидетельствуют об их различном восприятии мира. Он сравнил песнотворчество Бояна (игры–скока–щекота) с ликованием («скачуще играюще») библейского царя Давида во Второй Книге Царств<sup>1</sup>. Это сравнение усилил Гаспаров Б.М., приведя, по его словам, «еще более развернутые связи с другим местом Библии, также относящимся к пению царя Давида, – 107-м Псалмом»<sup>2</sup>.

«Песнь Псалма Давидова 107. Готово сердце мое, Боже, готово сердце мое: воспою и пою во славу́ моей. Востани слава моя, востани псалтирю и гусли, востану рано. Исповѣмся Тебѣ в людехъ, Господи, пою Тебѣ во языцѣхъ. Яко велия верху небесъ милость Твоя и до облакъ истина Твоя. Вознесися на небеса, Боже, и по всей земли слава Твоя, яко да избавятся возлюбленнии Твои...» (Пс. 107: 1-7)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Якобсон Р.О. Ущекоталь скача // Jakobson R. Selected Writings. Vol. IV. Slavic Epic Studies. The Hague–Paris, 1966. P. 609.

<sup>2</sup> Гаспаров Б.М. Поэтика «Слово о полку Игореве». М., 2000. С. 319.

<sup>3</sup> Мое цитирование осуществлено по Острожской Библии. Каким текстом Библии пользовался Б.М. Гаспаров – не знаю. Но приведенная им цитата существенно отличается от текста Острожской Библии, прежде всего, утратами некоторых выражений и слов. Ср.: «Готово сердце мое, Боже, буду воспѣвати и пѣти, еще и слава моя. Востани Псалтирь и гусли: востану рано. Буду прославляти Тя въ

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

В «Слове о полку Игореве», действительно, чувствуются слабые аллюзии к 107 Псалму: «растекание» Бояна «до облаков», «рокотание» струн, «закалка» сердца, наступление света и т.д. Может быть, эти, отмеченные ученым, текстуальные совпадения не сильно заметны. Это объясняется Б.М. Гаспаровым тем, что «греческий текст псалма обнаруживает значительно более близкие текстуальные параллели со «Словом», чем его церковнославянский перевод»<sup>1</sup>.

Это наблюдение Б.М. Гаспарова для нас очень важно, поскольку, ***мы находим еще одно подтверждение тому, что автор «Слова» пользовался Библией на греческом языке.***

Однако для Б.М. Гаспарова описание пения Бояна во вступлении «Слова» служит «ярким примером слияния христианских и языческих мотивов в единый образ»<sup>2</sup>, а в финале ««поющий» голос самого автора «Слова» полностью сливается с голосом Бояна». Такое нивелирование позиций автора и Бояна вызвало закономерную критику со стороны И.А. Есаулова:

---

народахъ, Господи, и воспъвати среди племень. Яко велика, превыше небесъ, милость Твоя, а истина Твоя даже до облакъ. Вознесися, Боже, выше небесъ, и по всей земли слава Твоя» (Псалтирь 107: 1-6). Существенный момент: Б.М. Гаспаров не стал цитировать 7 стих, в котором сокрыта важная аллюзия к избавлению Игоря из плена: «Яко да избавятся возлюблении Твои, спаси десницею Твоею, и услыши мя» (Пс. 107: 7). Попутно замечу, что этот Псалом Давида цитирует Даниил Заточник в своем «Слове» («Молении»). Т.е., он был «ходовым» на Руси.

<sup>1</sup> Гаспаров Б.М. Поэтика «Слово о полку Игореве». М., 2000. С. 320–321.

Б.М. Гаспаров приводит несколько таких примеров, в которых греческий текст лексически более точно передан в «Слове».

<sup>2</sup> Гаспаров Б.М. Поэтика «Слово о полку Игореве». С. 319.

«Представители подобного подхода, по-видимому, исходят из априорного убеждения, что при общности *слога* и *стиля* (здесь и ниже выделено И.А. Есауловым. – А.У.), проявляющихся в структуре текста, нет и не может быть порой принципиально различных этических и эстетических установок»<sup>1</sup>.

Между тем, сближение Бояна с царем Давидом дает возможность увидеть в вещем Бояне «ветхозаветного» поэта. «Мы вправе предполагать, – замечает И.А. Есаулов, – ветхозаветную установку Бояна, проявившуюся и в особенностях его *слога*. Поэтому определение последнего как «соловья *старого* времени», ориентирующегося на некий обычай («замышление»), имеет более глубинную перспективу, чем это может вначале показаться. Два последних – важнейших – определения ориентации Бояна подчеркнута дистанцируют его от автора «Слова». Они указывают на генеалогию «замышления» Бояна: тропа Троянова, по которой «рища» древнерусский аналог Давида и, одновременно, “Велесовь внуче”». Троян и Велес – языческие божества. Причем последний «считался богом “всей Руси”»<sup>2</sup>. Так автор «Слова» намечает двумя штрихами *доевангельскую* проекцию, являющуюся своего рода выбором кода и регистра последующего описания похода князя Игоря: *языческую*, которой наследует Боян, и *христианскую*, которой наследует сам автор «Слова»»<sup>3</sup>.

Соглашаясь в целом с таким религиозным разделением установок на описание похода Игоря Святославича автором и Бояном, вынужден, однако, сделать небольшое уточнение. Под Трояном в «Слове» все

---

<sup>1</sup> Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. С. 34.

<sup>2</sup> Мифы народов мира. Т.1. М., 1987. С. 227.

<sup>3</sup> Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. С. 35.



## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

же следует понимать, как мне кажется, не языческое божество, а императора Трояна (98–117 гг.), гонителя христиан<sup>1</sup>. Он сослал в Херсонес (Корсунь) святого Климента епископа Римского, широко почитаемого всеми христианами, в том числе и на Руси. Главу св. Климента Римского перенес в Киев Владимир Святославич после своего крещения в Херсонесе (Корсунь) в 988 г. Какое-то время она пребывала в построенной князем Успенской (Десятинной) церкви – первом каменном храме Киевской Руси. «Слово на обновление Десятинной церкви» (XI в.), в котором содержались сведения об императоре Трояне, было хорошо известно игумену Моисею, поскольку он цитировал его в своем торжественном слове, произнесенном 24 сентября 1199 г. Следовательно, в Выдубицком монастыре, где было написано «Слово», знали о язычнике-императоре Трояне. Стало быть, знал о нем и автор «Слова».

Сказанное отнюдь не влияет на выводы И.А. Есаулова, скорее даже наоборот, усиливает их, поскольку Троян как раз и олицетворяет собой «ветхозаветного» человека, осознанно не принявшего христианство. «Идущий тропой Трояновой», т.е. идущий его путем, и сам Боян воспринимается как «ветхозаветный» песнотворец-язычник. «Поэтому ветхозаветная ориентация Бояна как естественного продолжателя былой славянской языческой установки (“внука Велеса”, идущего по “тропе Трояна”) сразу же отвергается автором «Слова» именно как *установка и точка зрения*. В то же время автор использует *стилевые*

---

<sup>1</sup> См. комментарии к переводу «Слова о полку Игореве» №№ 30 и 40.

особенности “соловья старого времени”, переводя их в христианскую систему этических координат”<sup>1</sup>.

В сознании древнерусских книжников XI-XII веков понятие «старый» отождествлялось с язычеством, «новый» – с христианством. Поскольку сам автор уже в самом начале «Слова о полку Игореве» заявлял о нелепости повествования «старыми словами» о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 г.: «*Не льпо ли ны бяшетъ, братие, начяти старыми словесы трудныхъ повѣстий о пълку Игоревѣ, Игоря Святъславлича*», – следовательно, он был приверженцем «новых словес» и использует их в виде аллюзий к Новому Завету.

Одна из них – своеобразная интерпретация притчи о Блудном сыне (Лука, 15). Первым на ее отражение в «Слове» обратил внимание Б.М. Гаспаров. Обнаруживается она исследователем в следующем пассаже: «Тии бо два храбрая Святъславлича, Игорьъ и Всеволодь, уже лжу убудиста которою; ту бяше успиль **отець ихъ** Святъславъ грозный великий Киевский <...> Ту Нѣмци и Венедици, ту Греци и Морава поють славу Святъславлю, кають князя Игоря, иже **погрузи жиръ** во днѣ Каялы, рѣкы половецкия, **рускаго злата насыпаша**. Ту Игорьъ князь высѣдѣ изъ сѣдла злата, **а въ сѣдло кощиево**» (Здесь и ниже выделено Б.М. Гаспаровым. – А.У.).

Очевидно, что в «Слове» нет прямых заимствований из притчи. Их близость определяется на смысловом уровне. Б.М. Гаспаров выделяет несколько мотивов, которые роднят «Слово» с Евангельской притчей.

«Поражение князя Игоря описывается как расточение “имения” Русской земли в далекой стране,

---

<sup>1</sup> Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. С. 35.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

куда герой “отлетел с отцовского золотого стола”. Поскольку мотив расточения сопоставлен с описанием подвигов Святослава, то данный контекст осмысливается как расточение **отцовского имени** (Святослав назван “отцом” Игоря и Всеволода). И, наконец, еще одна существенная деталь – рабство князя Игоря, непосредственно связанное с описанием расточенного по его вине богатства. Все эти компоненты представлены, в таком же компактном сочетании, в Евангельском рассказе»<sup>1</sup>.

Приведу его, для восстановления в памяти: «И рече юнѣиши ею отцу: отче, даждь ми достойную часть имѣния. И раздѣли, има имѣние, и не по мнозѣхъ днехъ собравъ все мнии сынъ отиде на страну далече и ту расточи имѣние свое, живый блудно... И шедь прилѣпился единому от житель тоя страны, и посла его на села пасти свиния» (Лука 15: 12–15).

Возвращение князя Игоря домой в Русскую землю осмысливается Б.М. Гаспаровым как его Воскресение, сопровождаемое всеобщим «веселием» в конце «Слова»: «Донецъ рече: “Княже Игорю! Не мало ти величия, а Кончаку нелюбия, а Руской земли веселиа!”» И: «Страны ради, гради весели».

Б.М. Гаспаров обращает внимание на такую же комбинацию мотивов возвращения и «веселья» в притче о Блудном сыне: «...яко сынъ мой сеи мертвъ бе и оживе: и изгиблъ бе, и обретеся. И начаша веселитися» (Лука 15: 24).

Еще один притчевый мотив – ревность брата, спор с отцом из-за имени. Его аллюзию в «Слове» Б.М. Гаспаров видит в описании бедствий, который

---

<sup>1</sup> Гаспаров Б.М. Поэтика «Слово о полку Игореве». С. 298–299.

обрушились на Русскую землю после поражения князя Игоря: «Усобица княземъ на поганья погыбе. Рекоста бо братъ брату: «Се мое, а то мое же». И начяша князи про малое «се великое» мльвити, а сами на себѣ крамолу ковати. А погании съ всѣхъ странъ приходяду съ побѣдами на землю Рускую».

«Однако нельзя не обратить внимание на различие в сюжетной *последовательности* этого мотива по отношению к возвращению героя в евангельском рассказе и “Слове...” – замечает по этому поводу И.А. Есаулов. – В притче старший брат завидует обласканному отцом младшему уже *после* возвращения последнего из рабства, то есть после его духовного прозрения. В древнерусском же произведении княжеские усобицы, составляющие параллель к “ревности брата”, описываются как следствие самовольного исхода Игоря *до* его возвращения. Важно отметить, что после возвращения нет ни одного упрека князю Игорю в погибели дружины: торжествует *весь* христианский православный мир. “Страны ради, гради весели”»<sup>1</sup>.

Единственное, на взгляд И.А. Есаулова, «адекватное объяснение такого вселенского веселия – христианская точка зрения самого автора “Слова...”, для которого следование героя путем, угодным Богу (и, тем самым, спасение души князем Игорем; отказ от богоборческой позиции невнимания к “знамению”), иерархически важнее земной военной неудачи и в высшей степени достойно итогового прославления. Христианская установка автора объясняет финальное веселие после завершения

---

<sup>1</sup> Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995. С. 36-37.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

погибельного похода: душа одного человека “перевешивает” все остальное»<sup>1</sup>.

Источником выражения «се мое, а то мое же» Б.М. Гаспаров видит не только слова из притчи: «Чадо, ты всегда со мною еси, и вся моя твоя есть» (Лука 15: 31), но и молитву Иисуса Христа из Евангелия от Иоанна: «И моя вся твоя суть, и твоя моя» (Иоанн 17: 10). Только в «Слове» выражение «се мое, а то мое же» выступает антитезой к обоим Евангельским выражениям.

В молитве Иисуса Христа условием спасения новообращенных в христианство выступает единство («...да будутъ едино, <...> и никтоже от нихъ погыбе») (Иоанн 17: 11–12). В «Слове» же говорится о погыбели в результате раздоров («Усобица княземъ на ... погыбе»).

Очевидно, что русские князья, в том числе и князь Игорь, нарушили христианские заповеди и устои, за что и несут наказание.

В «Слове о полку Игореве», по мнению ряда исследователей, улавливаются и эсхатологические мотивы, что еще раз свидетельствует о христианских воззрениях его автора.

Й. Клейн расширил наблюдения Р. Якобсона<sup>2</sup> об образе девы Обиды – Антибогородицы. Он был заимствован из Откровения Мефодия Патарского. Девица по имени *ἀδικία* (В.М. Истрин перевел его как «Несправедливость»), а по прозванию *ἀπώλεια* («Гибель») перешла в «Слово» под именем «Обида», которое более точно соответствует греческому *ἀδικία*.

<sup>1</sup> *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе. С. 37.

<sup>2</sup> *R. Jakobson.* L'authenticité du Slovo. – In: *La Geste du Prince Igor!*. *Epopée russe du douzième siècle.* New York, 1948. P. 297-306.

По мнению Р. Якобсона и Й. Клейна, которое разделяют Б.М. Гаспаров и И.А. Есаулов, образ девы Обиды соответствует образу Антибогородицы, встречающемуся и у Ефрема Сирина, и в «одной фольклорной интерполяции Откровения Мефодия, и в одной южнославянской легенде об Антихристе. Для автора «Слова» дева Обида – женское олицетворение того зла, от которого страдают христиане»<sup>1</sup>, причем, как заметил Р. Якобсон, опираясь на Откровение Мефодия Патарского и Житие Андрея Юродивого, эта жена-погибель восстает от Понта (Понтийского моря), как и древнерусская дева Обида «въсплескала лебедиными крылы на синемь море у Дону»<sup>2</sup>.

«Таким образом, – подводит итог своим наблюдениям Б.М. Гаспаров, – картина княжеских усобиц, поднявшейся девы Обиды и гибели Русской земли имеет сложный подтекст, в котором контаминируются несколько различных, хотя и связанных между собой источников: Откровение и эсхатологическая литература, притча о Блудном сыне, молитва о сохранении единства и спасении тех, кто только что воспринял учение Христа (Евангелие от Иоанна). При этом все данные подтексты выступают в негативной функции: текст «Слова» строится как антитеза и инверсия выражений Священного Писания, к которым он отсылает читателей»<sup>3</sup>.

«Заздравное» начало об источниках (по сути, тех самых «новых словесах», которые подразумевал автор в

---

<sup>1</sup> Клейн Й. «Слово о полку Игореве» и апокалиптическая литература (К постановке вопроса о топике древнерусской литературы) // ТОДРЛ. Т. XXXI. Л., 1976. С. 110.

<sup>2</sup> R. Jakobson. L'authenticité du Slovo. P.304. Клейн Й. «Слово о полку Игореве» и апокалиптическая литература. С. 110.

<sup>3</sup> Гаспаров Б.М. Поэтика «Слово о полку Игореве». С. 305.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

начале «Слова») приводит к несколько обескураживающему заключению ученого, поскольку отнюдь не «текст “Слова” строится как антитеза и инверсия выражений Священного Писания», а *сами* описываемые *события* и поступки князей выступают противоречием к регламентациям Священного Писания.

К тому же, как справедливо отметил И.А. Есаулов, Б.М. Гаспаров склонен растворить «христианский подтекст» в общей схеме *мифа*, для которого характерен «симбиоз языческих и христианских образов-символов, сплавление их в единую, исключительную по насыщенности структуру художественного мифа» (С. 322). Если бы православному автору «Слова» в свое время сказали, что он творец «художественного мифа», то он, думаю, очень сильно бы удивился.

Основным стержнем повествования «Слова», по мнению Б.М. Гаспарова, приверженца мифологической концепции, выступает «циклически замкнутая последовательность гибели и спасения (воскресения) главного героя» (С. 305), дополненная рядом «мотивных соответствий между двумя противоположными полюсами повествования» (С. 310). Поникшему веселью и унынию в городах в начале повествования соответствует, по мнению Б.М. Гаспарова, «возвращение веселья в финале»: «уныша бо **градомъ** забралы, а **веселие** пониче» vs. «страны ради, **гради весели**».

«Такое циклическое построение действия придает «Слову о полку Игореве», – по его мнению, – родство с мифологическими текстами и ритуалами, воссоздающими картину творения, гибели и возрождения мира» (С. 310).

И.А. Есаулов справедливо отметил, что «при подобном подходе к объекту анализа практически в любом тексте (даже и в текстах Нового Завета) можно

обнаружить “сплавление”, либо “симбиоз” языческих и христианских образов, связанных земледельческим циклом»<sup>1</sup>.

Мне же видится в «Слове» досконально продуманная и скрупулезно спланированная композиционная организация текста. Имеет она кольцевое строение: начинается произведение с похода Игоря Святославича к Дону Великому, завершается бегством от Дона Великого. Начинается со света, погруженного во тьму, а завершается выходом из тьмы на свет – на залитую солнцем Русскую землю. А внутри кольца – антитезы: было/стало, начало/конец.

Перечислю самые заметные из них:

- В начале похода – *солнечное затмение* как недоброе предвестие поражения и плена, метафора ночи, в которой проходит поход, бегство в полночи и *свет солнца* на Русской земле, когда возвращается Игорь.

- В начале «Слова» солнце тьмой воинов прикрыло, в середине – «Игоревого храброго полка не воскресить», а на «Немиге кровавые берега... засеяны костями русских воинов».

- В начале повествования, отправляясь в поход, торжественно «вступи Игорь князь въ *златъ стремь*». В середине повествования, попав в плен, пересаживается в седло раба: «ту Игорь князь выседе изъ седла *злата* а въ *седло кощиево*». Перед финалом бежит на коне половецкого слуги Лавра (Овлура), и в

---

<sup>1</sup> Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. С. 38.



## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

финале – снова *на княжеском коне* въезжает в Киев, но уже без торжества, ибо человек преобразился<sup>1</sup>.

- Призыв к Бояну пропеть *песнь* Игоревым полкам в начале «Слова» и общая радостная *песнь девиц* о возвращении Игоря в конце повествования.

- *Уныние* в городах после поражения Игоря, и радость и *веселие* в Русской земле по его возвращению.

- *Желание славы* у князей перед походом, и *прославление* их и дружины в конце «Слова».

Наличие этих смысловых пар-антитез *было/стало* свидетельствует о продуманной композиции «Слова», а не о мифологических пристрастиях его автора.

Этот вывод подтверждает гораздо более точная и тонкая нежели у М.Б. Гаспарова интерпретация притчи о Блудном сыне украинского ученого Александра Александрова, верно заметившего, что М.Б. Гаспаров «не различает мифопоэтическую и символическую образность как стадиально различные явления культуры»<sup>2</sup>.

Один из ключевых мифопоэтических образов «Слова» в концепции М.Б. Гаспарова выступает художественное пространство, поскольку оно складывается из двух частей – посюстороннего мира (Русская земля) и потустороннего мира (Половецкая земля), а граница между ними – река<sup>3</sup>. Эта граница

---

<sup>1</sup> М.Б. Гаспаров, сводя свой анализ текста к теории мифа, полагает, что «эти детали выстроены в произведении в образный коррелят, имеющий обобщенную мифологическую проекцию». См.: *Гаспаров Б.М.* Поэтика «Слово о полку Игореве». С. 311.

<sup>2</sup> *Александров Олександр.* Література Київської Русі: Між міфопоетикою і християнським символізом. Статті. Монографія. Одеса, 2010. С. 416. Перевод с украинского – мой (А.У).

<sup>3</sup> *Гаспаров Б.М.* Поэтика «Слово о полку Игореве». С. 217-233.

представляется как рубеж между жизнью и смертью, и в то же время как символ гибели и воскресения. При этом образ реки обретает в толковании Б.М. Гаспарова дополнительный метафорический смысл: это место разлучения на живых и мертвых. «Каяла и Стугна наделены всеми атрибутами “мертвой реки” – Стикса (вторая из них даже этимологически родственна названию Стикса), – замечает М.Б. Гаспаров. – Именно Каялу князь Игорь пересекает в качестве пленника (умершего), “разлучаясь” на ее берегу с братом Всеволодом, остающимся в стране живых» (С. 231–232).

Здесь, однако, чувствуется сильная натяжка в умозаключениях исследователя. Как бы ему ни хотелось разделить братьев-князей на «живых и мертвых», но по факту оба оказываются в плену, то есть в «пространстве мертвых».

Поэтому позволю себе не согласиться и с окончательным выводом М.Б. Гаспарова о «глубоких и органичных связях между структурой художественного пространства «Слова» и мифологической пространственной системой, отраженной в славянской фольклорной традиции» (С. 233).

Сомневается и А. Александров в том, что синкретизм географического и символического значений в художественном пространстве «Слова» является важнейшим свидетельством его мифологичности. Скорее даже наоборот. «Типологическое сравнение «Слова о полку Игореве» и «Сказания о Борисе и Глебе» позволяет увидеть в нем то, чего Б. Гаспаров не заметил или чему не придал особого значения – тенденцию к разграничению художественного пространства на символическое и географическое, чего нет в чисто мифопоэтических текстах. Особое место в этой связи занимает символично-

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

реалистический образ пространства, который соотносится с Евангельской притчей о Блудном сыне»<sup>1</sup>.

Элементы рассказа Евангелиста Луки о Блудном сыне являются, по мнению А. Александрова, составляющими христианской символики «Слова», которая и семантически и функционально отличается от мифопоэтической образности. Символика притчи вторична по отношению к дохристианскому ритуалу изменения статуса-инициации героя. Как показал в свое время В.Я. Пропп, мифопоэтической интерпретацией притчи о Блудном сыне выступает волшебная сказка<sup>2</sup>. Она, рассказывая об изменении социального положения человека, не акцентирует внимания на особенностях и различии его внешнего положения и внутреннего состояния. Реалистичное и символическое пребывают в ней в синкретичном единстве, а пространство и время, будучи основными категориями образа мира, находятся в единой плоскости.

Еще Д.С. Лихачев обратил внимание на условность сказочного времени и его замкнутость. Оно не выходит за пределы сказки и тесно связано с сюжетом, замкнуто в нем. Оно движется в одном направлении, и не возвращается назад, не чувствуется в начале повествования и не ощущается по его завершению. Время сказки не определено в общем потоке исторического времени<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Александров Олександр. Література Київської Русі... С. 417. Далее страницы указаны в тексте монографии.

<sup>2</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 352-353.

<sup>3</sup> Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Т. 1. Развитие русской литературы XI–XVII веков. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1987. С. 507–509.

Своеобразно и пространство сказки: оно «необычайно велико, оно безгранично, бесконечно, но одновременно тесно связано с действием, не самостоятельно, но и не имеет отношения к реальному пространству»<sup>1</sup>.

Отмеченные Д.С. Лихачевым мифопоэтические черты времени и пространства отличаются от художественного времени и пространства «Слова». Его автор, повествуя о настоящем, делает частые экскурсы в прошлое, чем противоречит однонаправленному движению времени сказки. Время «Слова» не замкнуто в сюжете и выходит за его пределы, сопрягаясь со временем самого автора.

В противоположность сказке (и мифу), художественное пространство «Слова» ограничено: есть Русская земля с ее городами и Половецкая степь, с ее холмами и реками; есть Великий Дон, к нему движется герой и от него возвращается домой. Нет необъятного пространства, наоборот, указаны определенные его границы, а действия и поступки героя привязаны к конкретным историческим реалиям. Все это противоречит тому образному мифопоэтическому миру «Слова», который пытался представить Б.М. Гаспаров. Он допустил не допустимое: приписал образной системе христианского литературного произведения свойства фольклорного произведения – дохристианского языческого мифа.

В «Слове» совершенно другое – христианское – восприятие мира и его художественное отражение. Именно поэтому автор «Слова» использовал с художественной целью не образную систему волшебной сказки, а христианскую притчу о Блудном сыне.

---

<sup>1</sup> Лихачев Д.С. Избранные работы в трех томах. Т. 1. С. 632.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

«Притча символически, а не мифопоэтически (как волшебная сказка) интерпретирует архаический ритуал инициации, – отмечает А. Александров. – Отличия географического и духовного пространства в новозаветном тексте ощутимы в силу того, что тот самый элемент образной системы – путь героя – имеет как географическую, так и духовную семантику. Движение в пространстве – отправление в иной мир и возвращение домой – сопровождается внутренней эволюцией персонажа. Она складывается из трех этапов: разрыв патриархальных связей, уход и падение, а потом покаяние и духовное воскресение»<sup>1</sup>.

В Евангельской притче о Блудном сыне перемещение героя в географическом пространстве (дом – чужбина – дом) выступает внешним, сопутствующим, выражением его духовного состояния. Внутренний же смысл того, что происходит, задается символистической соотнесенностью притчи и истории грехопадения первого человека и изгнания Адама из земного Рая, оставление им Эдема. А возвращение Блудного сына в отчий дом следует рассматривать как символическое возвращение человека к Богу.

«Пространство, через которое пролегает путь Блудного сына, складывается из двух частей – маленького идеалистического мира семьи и большого мира греха. Именно здесь, в большом мире и происходит падение героя. Однако между пространством и персонажем нет мистических связей, которые существуют в мифологической образной системе. Именно в этом чужом и враждебном мире произошло покаяние, которое привело к исправлению человека. Отсутствие мистических связей

---

<sup>1</sup> Александров Александр. Література Київської Русі... С. 418.

между человеком и землей выступает обязательным условием дифференциации духовного и природного, а значит, символической и фактографической образности. Существенное значение для символического восприятия библейской истории Блудного сына имеет то, что читатель уже в самом начале повествования начинает искать сокровенный смысл того, что происходит, поскольку исчезновение младшего сына с частью отцовского наследства не мотивировано никакими внешними обстоятельствами» (С. 418-419).

По мнению А. Александрова, и символический, и реальный смыслы возвращения Блудного сына (возвращение и к Отцу Небесному, и к отцу земному) генетически все же связаны с мифологической образно-смысловой антитезой смерть/воскресение, которая обретает в новозаветной притче специфическую христианскую интерпретацию, сопровождаемую разобщением символического и реального смыслов архаического ритуала инициации.

«Когда Блудный сын возвратился домой, отец дважды повторил слова о том, что этот сын (брат) был мертвым и ожил, пропал и нашелся. Оформление символического и реального смыслов возвращения Блудного сына требовало различных образных способов» (С. 419):

[Отец] «... приведше телец упитанный заколите, и ядше веселимся: яко сынъ мой сей мертвъ бе, и оживе: изгибль бе, и обретеса. И начаша веселитися <...> Онъ же рече ему: чадо, ты всегда со мною еси, и вся моя твоя суть: возвеселитижеся и возрадовати подобаше, яко братъ твой сей мертвъ бе, и оживе: и изгибль бе, и обретеса» (Лк. 15: 23-24; 31-32).

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

«“Был мертвым и ожил” – это слова-символы, которые отражают духовную эволюцию персонажа. Слова “пропал и нашелся” передают реальный смысл того, что происходит, связаны с исчезновением и возвращением домой, то есть с движением в географическом пространстве», – отмечает А. Александров (С. 419).

Следует еще раз подчеркнуть, что символическая и географическая разновидности пространства в образной системе притчи органично связаны между собой и не существуют одна без другой. Однако между ними все же имеется и дистанция, которая позволяет отделить символистическую образность от реалистической (фактологической) и перенести в образную систему другого произведения. Таким произведением, в которое интерполирована символистическая образность, и выступает «Слово о полку Игореве». По ходу рассуждений нужно напомнить о религиозно-символическом мышлении того времени (XI–XII вв.). Поэтому использование в религиозно-символической образной системе «Слова» еще и символики христианской притчи о Блудном сыне выглядит весьма естественным.

Ее интерполяция, по мнению А. Александрова, «сопровождается установлением новых отношений между элементами образной системы. Символическое пространство притчи синтезируется здесь не с географическим пространством «Святой земли», а с Русской землей и Половецкой степью. На этом основании и возникает тенденция к преобразованию одноплановой мифопоэтической образной системы в двухплановую. Способом разъединения в данном случае выступает христианская символика притчи о Блудном сыне. В этом, видимо, и состоит функция этого «библейского подтекста» в «Слове о полку Игореве»»

(С. 420). Иными словами, не смотря на присутствие религиозного символизма в «Слове», в нем весьма ощутима реалистическая привязанность к конкретному географическому пространству, и к конкретному историческому событию, что в корне отличает это литературно-художественное произведение от мифологического. Об этом же свидетельствует и «художественное время» «Слова».

Время в «Слове» линейно, в отличие от циклического мифологического времени, и охватывает почти два столетия. Хотя в центре повествования находятся события весны–осени 1185 г., автор делает многочисленные экскурсы в *прошлое* и *настоящее*, как он сам говорит, «свивая славы оба полы сего времени».

Для автора «Слова», как и для всех людей того времени, прошлое – это «передние» события, «задние» события – это настоящее. Об этом свидетельствует составитель «Галицко-Волынской летописи» (XIII в.): «Хронографу же нужна есть писати все и вся бывшая, овогда же писати в *передняя*, овогда же воступати в *задняя*. Чьтыи мудрыи разумееть. Число же летоми зде не писахомъ в *задняя* впишемъ»<sup>1</sup>. Тогда еще прошедшее время не отделилось от настоящего и не сформировалось представление о земном будущем. «Будущий век, жизнь нетленная» – это, согласно «Слову о Законе и Благодати», вечность после Страшного суда.

Такое же представление о «двух полах времени» мы наблюдаем и в «Слове о полку Игореве». Его автор дает представление о годах минувших, как некой обобщенной картины прошлого – времени былой славы и могущества, героизма и подвигов древнерусских князей. Былому

---

<sup>1</sup> Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т.2. М., 1998. Стлб. 820.



## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

противопоставлено настоящее, с его междоусобицами и раздорами, тщеславными и эгоистичными князьями. Но и в прошлом, и в настоящем подразумеваются не символические, а реальные события. И пусть между ними все же угадывается некая символистическая соотнесенность, однако коренное различие между ними и линейность времени свидетельствует о разрушении в «Слове» цикличного мифопоэтического времени, о котором писал Б.М. Гаспаров.

Циклическое мифопоэтическое время смысловой антитезы гибель/воскресение, которая, по мнению Б.М. Гаспарова, составляет основу образной системы «Слова», как видим, разрывается настоящим с его линейной протяженностью. Настоящее складывается из отдельных отрезков времени, что присоединяются один к другому, образуя единый временной поток из прошлого в настоящее. Если циклическое время по сути своей – повторяющееся, то линейное – оригинальное, неповторимое. «Если миф – это, прежде всего, форма памяти рода, в частности, княжеского, то время Игоря скорее биографичное, нежели родовое. Чтобы понять причины своего поражения, новгород-северский князь обратился не к памяти рода, а к фактам своей жизни. То, что произошло с ним, понимается как наказание за разграбление незадолго до похода 1185 г. города Глебова»<sup>1</sup> (С. 422).

Поэтому с мнением Б.М. Гаспарова о мифопоэтическом времени как основе образной системы «Слова» весьма трудно согласиться, как, впрочем, и с тотальной мифологизацией, характерной для воззрений

---

<sup>1</sup> Александров Александр. Література Київської Русі... С. 422.

ученого на этот памятник древнерусской христианской словесности<sup>1</sup>.

«В целом же, – как подвел итог своим наблюдениям А. Александров, – следует отметить, что «Слово о полку Игореве» <...> создано автором, чье мышление характеризуется редкостной даже для домонгольской литературы архаичностью» с «коллективными мифологическими представлениями о взаимоотношениях человека и природы» (С. 422). Однако «Слово», как и Евангельская притча, разрывает одноплановую мифопоэтическую образность. В нем отчетливо проступают два плана: присущий XII веку символизм и реальный фактографизм. Поэтому рядом с ним исследователь осмелился поместить только «Сказание о Борисе и Глебе», которое, напомню, было написано в Выдубицком монастыре, где создано и само «Слово о полку Игореве».

---

<sup>1</sup> Уместно, полагаю, привести здесь размышления В.М. Живова: «...Можно думать, что увлеченные языческой архаикой исследователи *неадекватно подчеркивают значимость языческих подтекстов* (выделено мной. – А.У.), тогда как ничто, по существу, не препятствует интерпретации Слова как развернутой иллюстрации историографического сообщения, существующего в рамках той общей картины христианской истории, которая задана летописями <...>. Единственный связанный со Словом текст, Задонщина, с большой вероятностью указывает именно на такое восприятие: усвоенные из Слова нарративные элементы и поэтические формулы сочетаются здесь с такими типичными для христианизированной историографии моментами, как молитва, вложенная в уста идущего на сражение князя, постоянные упоминания “христианской веры”, защита которой рассматривается как цель описываемых подвигов, и т.д. Очевидно, что автор Задонщины воспринимал Слово в той же христианизированной перспективе». См.: *Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры.* М., 2002. С. 99.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

Думаю, вполне возможно поставить вопрос о сложившейся в XII веке самобытной литературной школе Свято-Михайловского Выдубицкого монастыря в Киеве. Начала она свою деятельность в начале XII века с создания второго жития святых князей-страстотерпцев Бориса и Глеба («Сказанием о Борисе и Глебе») и второй редакции «Повести временных лет», а завершила XII век тремя замечательными произведениями – «Киевской летописью» и «Словом на обновление церкви св. Михаила», а также выдающимся «Словом о полку Игореве».

### *Рецензия Книги пророка Иеремии «Словом о полку Игореве» (эпифаническая связь реальностей в их духовном воплощении)*

Ты верно видишь;  
ибо Я бодрствую над словом Моим,  
чтоб оно скоро исполнилось.  
(Иеремия:1; 12)

Для сознания древнерусских книжников, как уже отмечалось, было характерным толковать исторические события и поступки князей посредством сопоставления с написанным в Священном Писании, поскольку все происходит Божественным Промыслом, а княжеская власть воспринималась как Богом данная. «Яко же рече Исая пророк: “Тако глаголетъ Господь: “Князя азъ учиняю, священни бо суть, и азъ вожу я (их)”»<sup>1</sup>. Но если

---

<sup>1</sup> Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. С. 426.

княжеская власть дана Богом, то, как само собой разумеющееся, и княжеское служение – это мирское служение Богу. Сводилось оно к защите Отечества (княжества), Православной веры и своего народа. Практически так поступали правоверные князья в домонгольский период, почему именно из их среды было наибольшее число святых Древней Руси. Так ли поступал Новгород-Северский князь Игорь Святославич, отправляясь в апреле-мае 1185 года в поход в Половецкую степь?

Отрадно, что Риккардо Пиккио кардинально изменил свое мнение по поводу интерпретации авторской идеи «Слова о полку Игореве». Когда он впервые издал в 1959 г. свою «Историю древнерусской литературы», а спустя девять лет переиздал ее в переработанном виде<sup>1</sup>, то разделял традиционные взгляды на «Слово» как светское произведение. Новое представление о «Слове» сформировалось у него уже к концу 90-х годов ушедшего века, и во всей полноте представлено в статье «“Слово о полку Игореве” как памятник религиозной литературы Древней Руси»<sup>2</sup>. В ней он только слегка, на уровне единственной цитаты, указал на сходство одного места из

---

<sup>1</sup> *Picchio R.* La letteratura russa antica. Sansoni-Accademia ed., Firenze-Milano. 1968. См. ее перевод на русский язык: *Пиккио Риккардо.* Древнерусская литература / Пер. с итал. М.Ю. Кругловой, И.В. Михайловой, Е.Ю. Сапрыкиной, А.В. Ямпольской; Предисл. А.С. Демина; Отв. ред. Д.С. Менделеева. М., 2002.

<sup>2</sup> *Пиккио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997. С. 430–443. Эта статья вошла в книгу: *Пиккио Риккардо.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. С. 504-525. В монографии цитаты приводятся по этому изданию.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

Книги пророка Иеремии («И ныне для чего тебе путь в Египет, *чтобы пить воду из Нила?* и для чего тебе путь в Ассирию, *чтобы пить воду из реки ее?*») (Иер. 2: 18)) и «Слова»<sup>1</sup>, может быть потому, что тремя годами ранее мне уже приходилось писать об этой параллели и влиянии Книги пророка Иеремии на «Слово» в целом<sup>2</sup>. Приходится только сожалеть, что известный славист не обратил внимание на использование «Словом» значительного количества экзегез из пророка Иеремии, гораздо большего, чем приведенные им цитаты из библейских книг. Тогда бы, возможно, у него изменилось бы мнение о главном «тематическом ключе» «Слова». Даже не «ключе», а авторской ориентации на Книгу пророка Иеремии в поэтическом изложении злоключений Игоря Святославича.

Автор «Слова» не случайно поместил описание затмения в самое начало своего творения, создав развернутый художественный образ. Но только ли в этом удивительном образе «дневной тьмы», поразившей природу, отразился авторский замысел?<sup>3</sup> То есть, касался ли он только художественной формы, или все же *идеи* произведения, которая для древнерусского книжника всегда была наиважнейшей?

Солнечное затмение произошло 1 мая 1185 г. в «первом часу ночи», что соответствует нынешним 17 часам (затмение было в 16 ч. 48 мин. по

---

<sup>1</sup> Пиккио Р. «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997. С. 436.

<sup>2</sup> Ужанков А.Н. Эволюция средневекового мировоззрения и развитие русской литературы XI–XVIII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7. Ч. 1. М., 1994. С. 20.

<sup>3</sup> Ужанков А.Н. «Слово о полку Игореве» и его эпоха. М., 2015. С. 159-166, 303-307.

астрономическому времени). Это время начала вечерней службы в храме, а за ней – «утрени». Службой в «первый час» начинались новые сутки. Получается, что в то время, когда в храме начиналась служба, Игорь Святославич форсирует *пограничную* реку Донец и отправляется в нечестивый поход за пределы Русской земли. «О Руская земле, уже за шеломянем еси!» – сокрушенно восклицает автор «Слова».

Здесь следует напомнить, что русские князья являлись охранителями «русской идеи», сформулированной еще Иларионом Киевским в знаменитом «Слове о Законе и Благодати»: русский народ избран Богом для сохранения Благодати (Православия) до Страшного Суда, как в свое время иудейский народ был избран для хранения Закона (10 заповедей) до Рождества Христова. Именно поэтому русские князья и должны были защищать *православную* Русскую землю, *православную* веру и *православный* народ!

А что делает Игорь Святославич? Он, по гордыне своей, не исполняет заповеди Божии (т.е. забывает Бога), губит православный народ и открывает «врата на Землю русскую» ее врагам. То есть, игнорирует Богом данное ему княжеское предназначение. Воистину, помрачение ума!

Судьба князя Игоря напоминает судьбу израильского царя Седекия, описанную в Книге пророка Иереми, который в 586 г. до Рождества Христова отправился в завоевательный поход в Египет и попал, как и Игорь Святославич, в плен. Вот здесь и следует напомнить, как это сделала Лаврентьевская летопись, что 1 мая – это день памяти пророка Иереми, второго из так называемых *больших пророков*.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

В христианском мировосприятии не бывает случайных совпадений, но во всем кроется глубокий духовно-религиозный смысл. Его и попытался выявить гениальный автор: через экзегезы (скрытые цитаты) из книги пророка Иеремии, входящей в Библию, он прослеживает реальную и духовную связь разновременных событий.

Совершенно прав Р. Пиккио, заметивший в одной из последних своих статей по «Слову о полку Игореве»: «Обратившись к библейскому контексту (который, будучи боговдохновенным, несет абсолютную истину), мы можем проникнуть в «духовный», т.е. высший, смысл текста, в котором без этого «восхождения» нам открылся бы только «исторический», т.е. буквальный и «низший», смысл»<sup>1</sup>.

В каждом новом историческом действии видится образ первообраза – библейского со-бытия. Важно было увидеть и установить эту эпифаническую и духовную связь реальностей. Прежде всего, они присутствуют в Божественной литургии, когда здесь (в храме) и сейчас (служба ведется только в настоящем времени) происходит со-переживание событий прежде бывших в земной жизни Спасителя и Богородицы и ныне во время службы повторяющихся.

На этом же уровне эпифанического взаимодействия расценивались и исторические события. Между ними так же можно провести ретроспективную историческую аналогию<sup>2</sup>. В Книге пророка Иеремии говорится о целом народе и его предводителе царе Седекии, а в «Слове о

---

<sup>1</sup> Пиккио Р. «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997. С. 435.

<sup>2</sup> См.: Кусков В.В. Исторические аналогии событий и героев в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. М., 1988. С. 69–72.

полку Игореве» только об одном древнерусском князе, тем не менее, в сознании Автора «Слова» их действия сопоставимы по значимости. Для него важна оценка поведения Богом поставленного князя, проведенная с помощью аналогии действительности с историей, описанной в Священном Писании, которое есть единственный критерий оценок поступков человека<sup>1</sup>.

Горько плачет пророк Иеремия о судьбе Израиля, отпавшего от Бога Истинного и поклонившегося языческим идолам, устремившегося к земным ценностям. «Так говорит Господь: остановитесь на путях ваших и рассмотрите, и расспросите о путях древних, где путь добрый, и идите по нему, и найдете покой душам вашим. Но они сказали: “не пойдем”» (Иеремия: 6; 16)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ужанков А.Н. «Слово о полку Игореве» и его эпоха. М., 2015. С. 296-322.

<sup>2</sup> Здесь и далее Книга пророка Иеремии цитируется в синодальном переводе. И это не случайно. Дело в том, что до 1499 года, когда полностью была переведена Библия попечительством новгородского архиепископа Геннадия (Гонзова), полного перевода Книги пророка Иеремии на церковнославянский язык не существовало. Тогда-то и были переведены с латинского языка четырнадцать библейских книг, отсутствовавших до той поры в славянском переводе. «Это 1-2 Паралипоменон, 1 Ездры, Неемии, 2-3 Ездры, Товит, Иудифь, Есфирь (главы 10-16), Премудрости Соломона, Иеремии (главы 1-25, 46-51), Иезекииля (главы 45-46), 1-2 Маккавейские. Переводчиком этих текстов был католический монах Вениамин, предположительно бенедиктинец из Эмаусского монастыря в Праге, пришедший в Новгород в составе миссии монахов-доминиканцев». См.: Ромодановская В.А. Перевод инфинитива в «латинских» книгах Геннадиевской библии // ТОДРЛ. Т.LXIV. 2016. С. 26.

На церковнославянском языке были известны только девять паримийных чтений из Книги пророка Иеремии (Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 23), но они не оказали влияния на «Слово о полку Игореве». В таком случае, становится



очевидным, что автор «Слова» пользовался греческим текстом Книги пророка Иеремии.

Это мое заключение попытался оспорить А.М. Ранчин, сказав мои мысли и пытаясь подтасовать факты: «А.Н. Ужанков, проследившая в «Слове» переключки с Книгой пророка Иеремии, утверждает, что на Руси до 1499 г. был известен перевод лишь отдельных фрагментов в составе Паремийника, а совпадения древнерусского памятника и ветхозаветной книги выходят за их рамки. Из этого утверждения делается вывод: автор должен был читать Книгу Иеремии на греческом (до этого момента все верно. – А.У.), что, скорее всего, мог именно монах. Увы, это утверждение не соответствует истине» – замечает А.М. Ранчин. См.: *Ранчин А.М. О новой книге А.Н. Ужанкова и о проблемах изучения «Слова о полку Игореве» // Литературный факт. ИМЛИ. Т.4. 2017. С. 368.*

Прерву цитирование, чтобы ответить по ходу. Во-первых, как видно из ссылок выше на работы В.А. Ромодановской и А.А. Алексеева, мое утверждение опирается на мнение специалистов в этой области. Во-вторых, я говорил и говорю не об абстрактном древнерусском монахе, а конкретно о Моисее, игумене Выдубицкого монастыря, первыми насельниками которого были греки, без сомнения, привезшие на Русь книги на греческом языке, в том числе и Библию.

Рассмотрим, что же «соответствует истине» по Ранчину. Продолжу его «научные» утверждения: «На Руси был известен помимо фрагментарного перевода в составе толковых пророчеств, который подразумевает автор книги (это он обо мне, но я не подразумевал «толковых пророчеств», а паремийные чтения из Книги пророка Иеремии, а это не одно и то же! – А.У.), еще и мифодиевский перевод; он тоже неполный, но по выбору фрагментов из Иеремии во многом дополняет тот, о котором писал А.Н. Ужанков».

Вот тут бы и представить А.М. Ранчину в качестве доказательства пару-тройку красноречивых примеров, подтверждающих эту его «истину». И случилось бы сенсационное открытие: А.М. Ранчин привел бы примеры, которые не удалось обнаружить академику В.Н. Перетцу! Но утверждения А.М. Ранчина, увы, оказались голословными, цитаты из «мифодиевского перевода» не приведены, поскольку А.М. Ранчин и в глаза его не видел. Но рецензент уже не может остановиться, входит в раж, и делает еще одно «сенсационное» утверждение: «Наконец, известен сохранившийся в небольшом

Тогда возвещает пророк волю Божию и предупреждает о пленении Израиля Вавилоном. Но не внемлет

---

отрывке еще один славянский перевод», и делает ссылку на работу А.А. Алексеева: *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 93, 109, 117. А после нее добавляет: «Каким он был по объему, неизвестно» (*Ранчин А.М.* О новой книге А.Н. Ужанкова... С. 368).

Странное заявление доктора филологических наук: «известен сохранившийся (настоящее время. – А.У.)... славянский перевод» – «каким он был (прошедшее время. – А.У.) по объему, неизвестно». Так этот «славянский перевод» сохранился и известен, как первоначально заявляет А.М. Ранчин, или был и стал неизвестен? Может кто-то разобраться в хитросплетении профессорской мысли?

Если же мы проверим эти, якобы подтверждающие утверждения А.М. Ранчина, ссылки на монографию А.А. Алексеева, то обнаружим, что на с. 93 Книга пророка Иеремии вовсе не упоминается; на с. 109 рассматриваются различные издания Септуагинты XVIII-XIX вв. и нет упоминаний Книги пророка Иеремии; на с. 117 упоминается Книга пророка Исаяи, но тоже нет Иеремии, хотя, возможно, для А.М. Ранчина, что пророк Исаяя, что пророк Иеремия, – все равно.

Следовательно, доктор наук А.М. Ранчин сознательно приводит ложные ссылки и умышленно вводит в заблуждение своих коллег?

А вот если бы профессор МГУ дочитал монографию А.А. Алексеева до конца, то обнаружил бы на с. 197 сходный с уже приведенным выше списком книг, переведенных с латинского языка для Геннадиевской Библии в конце XV в.: 1-2 Паралипоменон, 1 Эздры, Неемии, 2 Эздры, 3 Эздры, Товит, Иудифь, Есфирь (главы 10-16), Премудрости Соломона, *Иеремии (главы 1-25, 46-51)* (именно те главы, параллели с которыми наблюдаются в «Слове». – А.У.), Иезекииля (главы 45-46), 1-2 Маккавейские, с очень важным для меня заключением А.А. Алексеева: «...Эти книги и части книг были неизвестны славянской рукописной традиции (курсив мой. – А.У.)».

Возможно, именно это обстоятельство и объясняет, почему до недавнего времени не были обнаружены эти экзегезы. В.Н. Перетц в свое время умышленно ограничивал свои поиски библейских параллелей со «Словом» только славянскими переводами библейских книг, сделанными не позднее XII века.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

возгордившаяся Иудея словам пророка и сбывается прореченное о ней.

Забывает и Игорь Святославич Бога Истинного, т.е. становится по сути дела, как и его предки, язычником, а потому и выступает праправнуком языческого Дажьбога, ибо дед Игоря, Олег Святославич [Гориславич] дважды назван в «Слове» «Дажьбожьим внуком», идет за земными ценностями – славой, не внемлет предупреждению – солнечному затмению, и в результате попадает в половецкий плен. Это будто бы о нем пишет пророк Иеремия: «Так говорит Господь: не учитесь путям язычников и не страшитесь знамений небесных, которых язычники страшатся» (10; 2).

В ветхозаветных и новозаветных событиях древнерусский книжник – автор «Слова» – увидел эпифаническую связь и провел параллель в развитии одновременных событий, а потому и попытался через скрытые экзегезы из книги пророка Иеремии прояснить их духовный смысл<sup>1</sup>.

«Разве Израиль раб? или он домочадец? почему он сделался добычею? – Задается вопросом пророк Иеремия и констатирует: – Зарыкали на него молодые львы, подали голос свой и сделали землю его пустынею; города его сожжены, без жителей...» (2; 14–15).

Да и потомки Олега Святославича – «Ольгово хороброе гнездо» – хоть и далеко залетело в степь половецкую, но «не было оно обиде порождено, ни

---

<sup>1</sup> Страница традиционного, т.е. светского подхода в изучении «Слова» Л.В. Соколова, тем не менее, отмечает: «...Отсылки к библейскому тексту могут создавать сверхсмыслы в «Слове о полку Игореве». См.: *Соколова Л.В.* Политическое и дидактическое осмысление событий 1185 г. в летописях и в «Слове о полку Игореве». С. 102.

соколу, ни кречету, ни тебе, чръный воронь, поганый половчине!» (С. 14). А в результате неблагочестивого похода Игоря Святославича Русская земля превращается в пустынное место: «Тогда бо по Руской земли ретко ратаеве кикахуть, нь часто врани граяхуть, трупиа себе дяляче...» (С. 16). «Тоска разлися по Руской земли; печаль жирна тече средь земли Рускьи...» (С. 18). «Уньша бо градомь забралы, а веселие пониче» (С. 19). «А погани съ всехъ странъ прихождаху съ победами на землю Рускую» (С. 17). «А погани сами, победами нарищуце на Рускую землю, емляху дань по беле оть двора» (С. 18).

В чем причина разорения Израиля египетским царем Навуходоносором, пленения и переселения иудейского царя Седекия в Вавилон в 586 г. до Р.Х.?

«Не причинил ли ты себе это тем, что оставил Господа Бога твоего в то время, когда Он путеводел тебя? – объясняет Израилю пророк Иеремия. – И ныне для чего тебе путь в Египет, чтобы пить воду из Нила? и для чего тебе путь в Асирию, чтобы пить воду из реки ее?»<sup>1</sup> (2; 17–18).

---

<sup>1</sup> По-прежнему вызывает у меня удивление стремление А.М. Ранчина отдать приоритет открытию влияния Книги пророка Иеремии на «Слово» итальянскому ученому Р. Пиккио, с которым я, якобы, соглашаюсь. См.: Ранчин А.М. Путеводитель по «Слову о полку Игореве». М., 2012. С. 115. Прим. 31.

Замечу, *не* Риккардо Пиккио *обнаружил* влияния Книги пророка Иеремии на «Слово», о котором я впервые написал еще в 1994 г., за три года до него. См.: Ужанков А.Н. Эволюция средневекового мировоззрения и развитие русской литературы XI–XVIII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7. Ч. 1. М., 1994. С. 20. Имеющий совесть – да укажет.

Спустя три года после моей публикации, в 1997 г., итальянский ученый привел всего лишь *единственную* и, что самое главное, *ту же самую* параллель между Игорем, желавшим «испити шеломом Дону»,

и «желавшими» из Израиля «пить воду из Нила» из книги пророка Иеремии (2: 18), на которую я обратил внимание в выше названной статье, и которую привел еще раз в другой работе 1996 г.: *Ужанков А.Н.* О принципах построения истории русской литературы XI – первой трети XVIII веков. М., 1996. С. 34. То есть, за год до появления статьи *Р. Пиккио*, в которой, еще раз подчеркну, кроме единственной цитаты *не рассматривается влияние Книги пророка Иеремии на «Слово»*.

Могу только предположить, как эта цитата оказалась в статье итальянского ученого. Он был знаком с моей статьей в «Герменевтике», поскольку этот совместный сборник Общества исследователей Древней Руси и ИМЛИ РАН был подарен Р. Пиккио в моем присутствии А.С. Деминым на одном из заседаний Общества, в один из приездов слависта в Москву задолго до появления его статьи. Поэтому и возник у меня закономерный вопрос: как я мог в статье 1994 г. «соглашаться с мнением Р. Пиккио», как пишет А.М. Ранчин, если статья итальянского профессора (*Пиккио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997. С. 430-443) вышла тремя годами позже моей?! Впрочем, А.М. Ранчин имеет в виду даже не эту статью Р. Пиккио, а ее переиздание в книге «Slavia Orthodoxa: Литература и язык» (М., 2003). Однако до этого издания уже успели выйти мои другие развернутые статьи по экзегезам из Книги пророка Иеремии в «Слове о полку Игореве».

Эти мои резонные вопросы вызвали у А.М. Ранчина раздражительную реакцию. Вместо спокойного признания возникшего недоразумения и объяснения его появления, он обвинил меня в «сплошной череде передержек и фальсификаций» (*Ранчин А.М.* О новой книге А.Н. Ужанкова... С. 371). Из его пояснений стало понятным, что это не банальная оплошность, как я полагал, а как раз намеренная фальсификация. Он заметил, что его «Путеводитель по “Слову”» является учебным пособием (при этом укорил меня, что я об этом не упомянул), а не научной работой, а «потому не претендует на полноту информации об истории изучения “Слова”» (С. 371).

Во-первых, на с. 113-115 «Путеводителя» не говорится об истории изучения «Слова». Речь идет об исследованиях Р. Пиккио по библейским параллелям со «Словом», и на с. 114 приводится вышеупомянутая параллель с Книгой пророка Иеремии. А.М. Ранчин

---

пишет: «Страстное желание Игоря “испити шеломомь Дону” [СПИ 1800: 6] омрачено грозною тенью слов пророка Иеремии о тех, кто, не доверяя водительству Господа, привел Израиль к гибели: “И ныне для чего тебе путь в Египет, чтобы пить воду из Нила? и для чего тебе путь в Ассирию, чтоб пить воду из реки ее?”» (Иер. 2: 18). (Ранчин А.М. Путеводитель... С. 114).

А.М. Ранчин не оговаривает, кто обнаружил эту параллель и в целом исследовал влияние Книги пророка Иеремии на «Слово о полку Игореве», имеющее существенное значение для понимания авторской идеи произведения. Тем самым, по умолчанию, А.М. Ранчин приписывает это важнейшее открытие Р. Пиккио, ведь далее следуют примеры из разысканий итальянского ученого. Более того, после всех представленных библейских цитат, обнаруженных Р. Пиккио, и ссылки на его книгу 2003 г., присутствует сноска: «С мнением Р. Пиккио согласился А.Н. Ужанков; см.: [Ужанков 2000: 442-449]». См.: Ранчин А.М. Путеводитель... С. 115. Сноска 31.

С каким мнением Р. Пиккио я согласился еще за три года до его огласки, осталось для меня тайной. Но из контекста и представленных цитат, в том числе и цитаты из Книги пророка Иеремии, получалось, что я соглашаюсь и с рецепцией этой книги «Словом», о которой итальянский ученый вовсе не писал.

В маловразумительных объяснениях по этому поводу уже в рецензии, А.М. Ранчин пишет: «... приводя ряд наблюдений итальянского слависта, я писал далее о согласии с ним А.Н. Ужанкова в подходе к этому произведению как памятнику религиозной литературы (ну, так и надо было тогда написать, и не было бы никаких недоразумений. – А.У.), а не о приоритете в обнаружении конкретных реминисценций из библейских книг. Причем слово «соглашусь» точно отражает позицию самого А.Н. Ужанкова, выраженную в его статье, на которую я и ссылался и в которой сказано: «Совершенно прав Р.Пиккио». Эти слова согласия повторены и в рецензируемой книге». См.: Ранчин А.М. О новой книге А.Н. Ужанкова... С. 371.

А вот тут опять А.М. Ранчин передернул. Он, видимо, полагал, что никто его утверждения проверять не будет.

Мои слова и цитата из Р. Пиккио дословно повторены и в этой работе. Я написал: «Совершенно прав Р. Пиккио, заметивший в одной из последних своих статей по «Слову о полку Игореве»: «Обратившись к библейскому контексту (который, будучи боговдохновенным, несет

абсолютную истину), мы можем проникнуть в “духовный”, т.е. высший, смысл текста, в котором без этого “восхождения” нам открылся бы только “исторический”, т.е. буквальный и “низший”, смысл».

Если А.М. Ранчил не понял, то объясню еще раз, что речь шла и идет о боговдохновенности библейского текста и о духовном смысле «Слова о полку Игореве». Судя по его репликам в конце рецензии, видимо, он так и не понял, иначе бы не писал об «идеологизации филологических интерпретаций» и «религиозной филологии».

Создается такое впечатление, что А.М. Ранчину просто хотелось создать крайне негативное отношение к рецензируемой книге, и не важно, каким способом. Просто набросать в кучу мелких придирок и необоснованных претензий с надеждой, что их никто проверять и опровергать не будет. А негативное отношение к книге сложится.

Заслуга же Р. Пиккио в изучении библейского влияния на «Слово о полку Игореве» заключается в том, что он указал на «библейские тематические ключи» – *отдельные* смысловые параллели из Второзакония (2; 30) об «жесточенном духе» и «упорном сердце» Игоря, и из 3-й Книги Царств (Гл. 22): параллель между походом Игоря и Всеволода Святославичей и походом Ахава и Иосафата, не внявших предсказанию и потерпевших поражение и погибших.

В более ранней, на сей раз, как я полагаю, уже научной книге, А.М. Ранчин по поводу этой последней параллели пишет: «Р. Пиккио и А.Н. Ужанков истолковывают *Слово о полку Игореве* как аналогию ветхозаветному рассказу о небогоугодном походе царей Ахава и Иосафата, а благополучное возвращение Игоря объясняют божественным покровительством князю после его покаяния». См.: *Ранчин А.М.* Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007. С. 420.

Опять невпопад! А.М. Ранчин приписывает мне то, о чем я не писал. Это Риккардо Пиккио обнаружил библейскую аналогию походу Игоря и Всеволода Святославичей в виде похода царей Ахава и Иосафата, которые проигнорировали предсказание, были разбиты и погибли.

***Я же сравниваю поход Игоря Святославича с походом в Египет израильского царя Седекия и его пленом, а не гибелью.*** Это совершенно разные библейские истории и смысловые параллели! Хотя для А.М. Ранчина, по всей видимости, всё равно.

Нил такой же символ Египта, как Великий Дон символ Половецкой степи. К нему направляет свои полки Игорь Святославич, поскольку «спаль князю умь” и не разглядел он Божественное знамение; т.е. «очи духовные» затмило тщеславное желание князя «искусити Дону великаго». «Хочу бо, – рече, – копие приломити конец поля Половецкаго, съ вами, русици, ... а любо испити шеломомь Дону» (С. 11).

Самовластие человека проявляется в том, что он сам, не оглядываясь на Бога, направляет свои стопы и, в результате, творит грех.

«Знаю, Господи, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим» – констатирует Иеремия (10; 23). А автор «Слова» поступками князя Игоря как бы «опровергает» слова пророка, на самом же деле, приводит примеры самовластия Игоря: «... А всядемь, братие, на свои брзьыя комони, да позримь синего Дону» (С. 10). «Игорь къ Дону вои ведеть!» (С. 12). Нь рекосте: «Мужаимеся сами: преднюю славу сами похитимь, а заднюю си сами поделимь!» (С. 21).

---

К сожалению, А.М. Ранчину и ранее были присущи домыслы, которые он приписывал своим коллегам и стремился утвердить в науке. (См. их разбор: *Ужанков А.Н.* Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII веков. М., 2009. С. 167–196). В очередной раз убеждаюсь, что мало быть начетчиком, нужно еще уметь анализировать первоисточники и сопоставлять полученные из чужих работ факты и сведения. В противном случае это приводит к искажению смысла и выводов научных исследований коллег.

Да, к стати, если я правильно понял профессора МГУ, учебное пособие не обязано содержать объективную научную информацию, и позволительно приписывать важные научные открытия кому заблагорассудится?



## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

От самовластия до гордыни всего один шаг: «Накажет тебя *нечестие* твое, и отступничество твое обличит тебя; итак познай и размысли, как худо и горько то, что ты оставил Господа Бога твоего...» – предупреждает Иеремия (2; 19). Но не внемлет пророку Израиль, не задумывается о своем поведении и Игорь.

А вот великий киевский князь Святослав «мутен сон» видел в своем тереме, предвещавшем плач горький по воинам, и когда бояре сообщили ему весть о пленении Игоря и Всеволода Святославичей, обронил «злато слово», в котором дал схожую с Иеремией оценку поступков русских князей: «О, моя сыновчя, Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвелити, а себе славы искати. Нъ *нечестно* одолесте, *нечестно* бо кровь поганую пролиясте» (С. 20). Оказывается, и вражескую кровь пролить можно *честно* и *нечестно*! Честно, – это когда защищаешь свой народ и Отечество, а не когда устраиваешь набег на поселения недругов, воюя с детьми и женами...

А, ведь, как все вначале благополучно складывалось! Столько уверенности было в своих силах, столько энергии, столько прыти, когда выступали русские князья в поход!

«Седлайте коней и садитесь, всадники, и становитесь в шлемах; точите копья, облакайтесь в брони» – очень похоже на «Слово», но это из Книги пророка Иеремии (46; 4). Впрочем, призыв Всеволода к своему брату Игорю в «Слове» очень близок библейскому: «Седлай, брате, свои бръзьи комони, а мои ти готови, оседлани у Курьска напереди. А мои ти куряни сведоми къмети: подь трубами повити, подь шеломы възлелеяни, конець копия въскръмлени, ...луци у нихъ напряжени, тули отворени, сабли изьострени» (С. 11–12).

Русские войска переправляются во враждебную степь. Отысканы половцы. Динамика повествования нарастает: «...Выстраивайтесь в боевой порядок ... все, натягивающие лук, стреляйте в него, не жалейте стрел...» – это пророк Иеремия (50; 14). Не отстает и «Слово»: «Стреляй, господине, Кончака, поганого кощея, за землю Русскую, за раны Игоревы...» (С. 22–23).

Еще когда Русская земля не скрылась за холмами, можно было все изменить – одуматься, возвратиться, но русские князья побоялись *человеческого бесславия*. И совершили тяжкий грех, а потому *наказание* им теперь будет уже *от Бога*: «И пошлю на них четыре рода казней, говорит Господь: меч, чтобы убивать, и псов, чтобы терзать, и птиц небесных и зверей полевых, чтобы пожирать и истреблять» (Иеремия: 15; 2–3). Природа – творение Бога – тонко чувствует *волю* своего *Создателя*: «Уже бо беды его пасеть птиц по дубию; вльци грозу въсторожать по яругамь; орли клеткомь на кости звери зовуть; лисици брешуть на чрьленыя щиты» («Слово», с. 13).

Однако князь Игорь не внемлет посылаемым ему предупреждениям: ни затмению, ни предостерегающему поведению животных, и ведет свои полки вглубь половецкого поля. Тогда вновь проявляется Божественная воля: Господь посылает против него более сильных противников, чтобы наказать его, но не истребить! Для Господа важно осознание грешником своего проступка и раскаяние в нем – это путь ко спасению души.

Здесь опять появляются аналогии между Книгой пророка Иеремией и «Словом». «Так говорит Господь: вот... народ великий поднимается от краев земли; держат в руках лук и копьё; они жестоки и немилосердны, голос их шумит, как море, и несутся на конях, выстроены, как

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

один человек, чтобы сразиться с тобою...» (Иеремия: 6; 22–24).

На Игоря Святославича со всех сторон идут половцы, и негде ему укрыться в чужой степи, окружили его дружинников и зажали кольцо: «...Половци идутъ отъ Дона, и отъ моря, и отъ всехъ странъ Рускыя плѣкы оступиша...» («Слово», с. 14). Нечто подобное уже было с Израилем: «...Ибо такъ говоритъ Господь: вотъ Я выброшу жителей сей земли на сей разъ и загоню ихъ в тесное место, чтобы схватили ихъ» (Иеремия: 10; 18). Такое ощущение, что русские князья в точности повторяют и переживают библейские события.

Не о духовной ли близорукости предупреждал Израиль пророк Иеремия, которую позднее продемонстрирует и древнерусский князь? «...Объявите народам, ... что идутъ из дальней страны осаждающие и криками своими оглашаютъ города ... Какъ сторожа полей, они обступаютъ его кругомъ, ибо онъ возмутился противъ Меня, говоритъ Господь. Пути твои и деяния твои причинили тебе это; отъ твоего нечестия тебе такъ горько, что доходитъ до сердца твоего. Утроба моя! утроба моя! скорблю во глубине сердца моего, волнуется во мнѣ сердце мое, не могу молчать; ибо ты слышишь, душа моя, звукъ трубы, тревогу брани. Беда за беду: вся земля опустошается, внезапно разорены шатры мои, мгновенно – палатки мои. Долго ли мнѣ видѣть знамя, слушать звукъ трубы? Это оттого, что народъ Мой глуп, не знаетъ Меня: неразумные они дети, и нетъ у нихъ смысла; они умны на зло, но добра делать не умеютъ» (4; 16–22).

«Что ми шумить, что ми звенить – далече рано предъ зорями? – восклицаетъ авторъ «Слова». – Игорьъ плѣкы заворочаетъ: жаль ему мила брата Всеволода. Бишася

день, бишася другый; третяго дни къ полуднию падоша стязи Игоревы» (С. 16).

Сообразно Божией воли каждого из участников ожидает свой жребий: «...Так говорит Господь: кто обречен на смерть, иди на смерть; кто под меч – под меч; и кто на голод, – на голод; и кто в плен, – в плен» (Иеремия: 15; 3). Ему вторит «Слово»: «Уже бо, братие, не веселая година вьстала, уже пустыни силу прикрыла» (С. 17). «А Игорева храбраго полку не кресити! (воскресить)» (С. 18). Вспоминается опять Иеремия: «И будут трупы народа сего пищею птицам небесным и зверям земным, и некому будет отгонять их» (7, 33). Особый жребий у русского князя, как и у иудейского царя: «Ту Игорь князь выседе изъ седла злата, а въ седло кощиево. Уныша бо градом забралы, а веселие пониче» (С. 19).

И дальнейшее развитие древнерусских событий предсказано пророком: «Не плачте об умершем и не жалейте о нем; но горько плачте об отходящем в плен, ибо он уже не возвратится и не увидит родной страны своей» (12; 10). Вот тут-то и вспоминается знаменитый плач Ярославны – жены князя Игоря: «Ярославна рано плачет в Путивле на забрале...» Трижды автор повторяет эти слова и превращаются они в долгий плач.

На плаче жен сосредоточил свое внимание и пророк Иеремия: «Итак слушайте, женщины, слово Господа, и да внимают ухо ваше слову уст Его; и учите дочерей ваших плачу, и одна другую – плачевным песням. Ибо смерть входит в наши окна, вторгается в чертоги наши, чтобы истребить детей с улицы, юношей с площадей. Скажи: так говорит Господь: и будут повержены трупы людей, как навоз на поле и как снопы позади жнеца, и некому будет собрать их» (9; 20–22).

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

«Жены рускыя въсплакашась, аркучи: «Уже намъ своихъ милыхъ ладъ ни мыслию смыслити, ни думою сдумати, ни очима съглядати...» (С. 17).

Поражение Игоря печалью и слезами протекло по Русской земле: «А вѣстона бо, братие, Киев тугою, а Чернигов напастыми. Тоска разлися по Руской земли, печаль жирна тече средь земли Рускыи. ... А погании сами, победами нарищуще на Рускую землю, емляху дань по беле от двора» (С. 18).

Получается, как когда-то пострадал Израиль от непродуманных действий царя Седекия, так теперь из-за проступка двух князей страдает вся Русская земля. А причина всему – тщеславное желание человеческой славы: «Нъ рекосте: «Мужаимеся сами: преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!»... Нъ се зло...» – отмечает автор «Слова» (С. 21) и пресекает его Господь пленением русских князей. «И се Богъ, казня ны грехъ ради нашихъ, наведе на ны поганя, не аки милуя ихъ, но насъ казня и обращая ны к покаянью, да быхом ся востягнули от злыхъ своихъ дель» – замечает древнерусский летописец<sup>1</sup>.

Смысл пленения раскрывается в книге пророка Иеремии: «И если вы скажете: «за что Господь, Бог наш, делает нам все это?», то отвечай: *так как вы оставили Меня и служили чужим богам в земле своей, то будете служить чужим в земле не вашей*» (5; 19). Но, прежде всего, это удар по гордыне.

«Я – на тебя, гордыня, говорит Господь Бог Саваоф; ибо пришел день твой, время посещения твоего. И споткнется гордыня, и упадет, и никто не поднимет его...» – свидетельствует Иеремия (50; 31–32).

---

<sup>1</sup> Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т.2. Стлб. 648.

Только покаянием можно вернуть расположение Господа, о чем свидетельствует Священное Писание.

«Голос слышен на высотах, жалобный плач сынов Израиля о том, что они извратили путь свой, забыли Господа Бога своего. Возвращайтесь, мятежные дети: Я исцелю вашу непокорность. – Вот, мы идем к Тебе, ибо Ты – Господь Бог наш. Поистине, напрасно надеялись мы на холмы и на множество гор; поистине, в Господе нашем спасение Израилево!» (3; 21–23).

Прочувственно кается в своих грехах и Игорь Святославич, пребывая в плену, о чем уже говорилось выше: «Се возда ми Господь по безаконию моему, ... и снисдоша днесь греси мои на главу мою. Истинень Господь и правы суди его зело. ... Но Владыко Господи Боже мой, не отрини мене до конца, но яко воля Твоя, Господи, тако и милость намъ рабомъ твоимъ»<sup>1</sup>.

Любовь Бога к человеку превышает многие его грехи, а потому Господь и проявляет Свое милосердие к оступившемуся: «Ибо только Я знаю намерения, какие имею о вас, говорит Господь, намерения во благо, а не на зло, чтобы дать вам будущность и надежду. И воззовете ко Мне, и пойдете и помолитесь Мне, и Я услышу вас; и взыщете Меня, и найдете, если взыщете Меня всем сердцем Вашим. И буду Я найден вами, говорит Господь, и *возвращу вас из плена...*» (Иеремия: 29; 11–14).

Два обстоятельства сыграли существенную роль в судьбе Игоря. Первое – молитвы за него жены и русских людей, ибо «тяжко ти головы кроме плечю, зло ти телу кроме головы, – Руской земли безъ Игоря» (С. 30). Потому-то «...Избави и (его) Господь за молитву

---

<sup>1</sup> Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т.2. Стлб. 642–644.

## Библейское влияние на «Слово о полку Игореве»

христианску, им же мнозе печаловахуться и проливахуть же слезы своя за него»<sup>1</sup>.

Второе – чистым, раскаявшимся сердцем взыскал Игорь Святославич Бога Истинного по словам Священного Писания: «Так говорит Господь ... Бог...: исправьте пути ваши и деяния ваши, и Я оставлю вас жить...» (Иеремия: 7; 3). Господь и вывел Игоря Святославича из половецкого плена, о чем свидетельствует «Слово»: «Игореву князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую...» (С. 28).

Автор Лаврентьевской повести о походе Игоря Святославича на половцев приводит еще одну библейскую ретроспективную аналогию: «...Яко и Саоуль гони Давыда, но Богъ избави **и** (его. – *А. У.*), тако и сего (Игоря. – *А. У.*) Богъ избави из руку поганыхъ»<sup>2</sup>.

Игорь достиг Дона, как и хотел, только не славным, а бесславным путем. Его путь домой лежит от Дона – реки, как символа крещения<sup>3</sup>, к храму на горе в Киеве, как символу спасения.

Этим и отличается судьба Русского князя от судьбы иудейского царя: как раскаявшийся блудный сын он возвращается к своему Отцу Небесному. И смысл тогда «Слова о полку Игореве» раскрывается в евангельских словах: «Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяности девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии»

---

<sup>1</sup> Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т.2. Стлб. 649.

<sup>2</sup> Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т.1. Стлб. 399-400.

<sup>3</sup> Для киевлян аллюзия крещения была связана с рекой Почайной или Днепром.

*Профессор А.Н. Ужанков*

(Лука: 15; 7). Можно вспомнить и известное на Руси выражение: виноват да повинен, Богу не противен!



**Литературная деятельность  
игумена Киевского Выдубицкого монастыря  
Моисея  
(К вопросу об авторе «Слова о полку Игореве»)**

В статье рассматривается литературная деятельность игумена Свято-Михайловского Выдубицкого монастыря Моисея в 80-90 годы XII века. Он составил в конце XII в. Киевский летописный свод, куда вошло и его высокохудожественное «Слово на обновление Св.-Михайловского собора». Ему приписывается написание вошедшей в летописный свод повести о походе Новгород-Северского князя Игоря Святославича на половцев в 1185 г. Близость ее стиля, идеи и композиции «Слову о полку Игореве» позволяет поставить вопрос об их едином авторе – игумене Моисее.

*Ключевые слова:* «Слово о полку Игореве», летопись, игумен Моисей, князь, Игорь Святославич, поход, половцы, Библия.

Свято-Михайловский Выдубицкий монастырь расположен на Днепровских кручах недалеко от знаменитой Киево-Печерской лавры в урочище Выдубичи. Название «Выдубичи» происходит, по свидетельству «Повести временных лет», от места «выдыбания» на сушу деревянного идола Перуна, сброшенного в Днепр после крещения киевлян в 988 г. со Старокиевской горы, где было языческое капище.

Эта обитель была основана киевским князем Всеволодом Ярославичем, сыном Ярослава Мудрого, и строилась в 70-80-е годы XII века как семейный монастырь рядом с княжим Красным двором,

выстроенным князем Всеволодом в 1070-77 годах и ставшим летней резиденцией киевских князей Всеволодовичей-Мономаховичей.

В 1070-88 гг. на территории Выдубицкого монастыря был сооружен каменный Михайловский собор – церковь св. Архангела Михаила. В 1096 г. и княжий дворец, и Выдубицкий монастырь подверглись, по сообщению «Повести временных лет», половецкому разорению. Впоследствии были восстановлены.

В этой княжеской резиденции продолжали проживать потомки Всеволода Ярославича: в начале XII в. – Владимир Мономах, в середине века – Юрий Долгорукий, в конце XII в. – Рюрик Ростиславич, по заказу которого древнерусский архитектор Милонег, в крещении Петр, соорудил систему опорных стен под Михайловским собором<sup>1</sup>.

Выдубицкий монастырь был основан Всеволодом Ярославичем в том числе (а, может быть, прежде всего) и для монахов-греков, которые прибыли вместе с его греческой невестой Анной, дочерью византийского императора, ставшей матерью Владимира Мономаха.

Естественно, что греческие монахи привезли с собой не только богослужебные книги на греческом языке, но и Библию, и святоотеческую литературу. Значит, в Выдубицком монастыре хорошо знали греческий язык, и там была библиотека из греческих книг.

Выдубицкий монастырь под покровительством Всеволода Ярославича, его сына Владимира и последующих Мономаховичей становится значимым

---

<sup>1</sup> Київ. Енциклопедичний довідник. За редакцією А.В. Кудрицького. Київ, 1981. С. 99, 215, 321.

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея культурным центром, соперничавшим с Киево-Печерским монастырем.

Именно в свой семейный монастырь переносит Владимир Всеволодович Мономах, ставший в 1113 г. киевским князем, из Киево-Печерской обители русское летописание, и игумен Выдубицкого монастыря Сильвестр создает вторую редакцию «Повести временных лет»<sup>1</sup>, с явно выраженной симпатией к Владимиру Мономаху и антипатией к его предшественнику Святополку Изяславичу.

В частности, в летопись помещена «Повесть об ослеплении Василька Тербовльского», который гостил в Выдубицком монастыре, свидетельствующая о причастности к этому преступлению князя Святополка.

Поскольку эту повесть вставил в свой летописный труд игумен Сильвестр, то можно предположить, что ее автор был близок Выдубицкому монастырю. Создатель повести, несомненно, очень талантлив, тонко и точно сумел передать переживания князя Василька Тербовльского. Главной же темой его произведения стало осуждение княжеской розни и междоусобиц.

По-видимому, в эту же редакцию летописи под 1096 г., сохранившуюся в Лаврентьевском летописном своде, включено и «Поучение Владимира Мономаха», проникнутое смирением и братолюбием. Владимир Мономах не мстит, а прощает черниговского князя и своего двоюродного брата Олега Святославича – виновника убийства его сына Изяслава Владимировича. По сути, «Поучение Владимира Мономаха» – это

---

<sup>1</sup> Время написания второй редакции «Повести временных лет», по мнению А.А. Шахматова, – около 1116 г. См.: *Шахматов А.А. Повесть временных лет*. Петр. 1922. С. I-XX.

нравственный пример для древнерусских князей<sup>1</sup>. Таким же смиренным показан в Киевской летописи игумена Моисея и великий князь Рюрик Ростиславич – потомок Владимира Мономаха, который уступил место на Киевском престоле Святославу Всеволодовичу – потомку Олега Святославича. Налицо – явная преемственность в отношении летописцев к Мономаховичам.

Владимир Мономах поддерживал этот монастырь, располагавшийся в 150 метрах от его княжьего дворца, а Выдубицкий монастырь духовно окормлял Киевского князя.

Надо полагать, игумен Сильвестр работал над «Повестью временных лет» до своего поставления в 1118 г. епископом в город Переяславль – отчину Владимира Мономаха.

В Выдубицком монастыре между 1115-1117 годами было создано и новое житие святых князей-страстотерпцев Бориса и Глеба – «Съказание и страсть и похвала святую мученику Бориса и Глеба» и составлена служба им на перенесение мощей 2 мая 1115 г.

Владимир Мономах принимал самое активное участие в этих торжествах, и, видимо, по его поручению или просьбе и были написаны и новое житие, и служба,

---

<sup>1</sup> Если «Поучение» было написано Владимиром Мономахом Великим постом 1117 г., как показал В.Л. Комарович (См.: *Комарович В.Л. Поучение Владимира Мономаха // История русской литературы. Т. I. Литература XI – начала XIII века. М.-Л., 1941. С. 290*), то тогда становится непонятным, как «Поучение», написанное в 1117 г., попало во «вторую редакцию» «Повести временных лет», составленную, по мнению А.А. Шахматова, в 1116 г., причем помещено под 1096 г.? Скорее всего, работа игумена Сильвестра над летописью продолжалась до самого его отъезда в 1118 г. в Переяславль.

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея если не самим игуменом монастыря Сильвестром, тоже участником этих событий, то, несомненно, под его непосредственным руководством<sup>1</sup>.

Основной темой «Сказания» так же становятся княжеские междоусобицы. «Сказание» в своей оценке деятельности Владимира Мономаха и его предшественника Святополка Изяславича сходится с «Повестью временных лет» новой редакции. Помещенный в «Сказание» рассказ «о сухорукой жене» был записан со слов игумена Лазаря, которого Сильвестр сменил сначала на игуменстве в Выдубицком монастыре, а потом и на переяславльской епископской кафедре.

На эту преемственность следует обратить особое внимание.

По всей видимости, игумены Выдубицкого монастыря были людьми весьма образованными, часто – из бояр, близких Мономаховичам. Возможно, именно поэтому они становились епископами в Переяславле – родовой вотчине Мономаховичей. Например, уже упоминаемый игумен Лазарь, стал переяславльским епископом. На игуменстве в Выдубичах его сменил Сильвестр, а потом он же сменил умершего епископа Лазаря и в Переяславле на епископской кафедре в 1118 г. Думается, до этого года игумен Сильвестр и работал над новой (второй) редакцией «Повести временных лет».

Близко выдубицким авторам и тематически, и по подаче материала, и по идейной направленности, осуждающее княжеские междоусобицы «Слово

---

<sup>1</sup> Воронин Н.Н. «Анонимное» Сказание о Борисе и Глебе // ТОДРЛ. Т. XIII. М.-Л., 1957. С. 46; Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI – XIII веков. М., 2009. С. 97–153.

о князьях», написанное уже во второй половине XII века, скорее всего, в том же Выдубицком монастыре.

В конце XII века, в 1189 г. (по Ипатьевской летописи – в 1190 г.), игумен Выдубицкого монастыря Андриан был поставлен Рюриком Ростиславичем (из рода Мономаховичей) епископом Белгородским и Юрьевским. Важно отметить, что игумен Андриан был и духовником князя Рюрика. На игуменстве в Выдубичах Андриана сменил игумен Моисей. Он-то и продолжил литературные традиции в Выдубицком монастыре.

В самом конце XII века в этом монастыре была составлена Киевская летопись (или Киевский летописный свод), ставшая позднее частью Ипатьевского летописного свода.

По мнению Д.И. Иловайского, поддержанного затем практически всеми исследователями, именно игумен Моисей и был составителем всего Киевского летописного свода<sup>1</sup>. Время завершения его работы академик А.А. Шахматов относил к 1198-1199 г.<sup>2</sup>, академик Б.А. Рыбаков – к 1198 г. или около того<sup>3</sup>, М.Д. Приселков – к 1200 г.<sup>4</sup>

Хочу обратить внимание на выводы М.Д. Приселкова по поводу писательской деятельности игумена Моисея: «Трудно сомневаться в том, что автором этой летописной работы 1200 г., первого киевского великокняжеского свода, был тот игумен Выдубицкого монастыря Моисей, приветственная речь которого князю

---

<sup>1</sup> *Иловайский Д.И.* История России. Т.1. М., 1876. С. 100-167.

<sup>2</sup> *Шахматов А.А.* Обзорение русских летописных сводов XIV–XVI вв. М.–Л., 1938. С. 70-71.

<sup>3</sup> *Рыбаков Б.А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972. С. 8.

<sup>4</sup> *Приселков М.Д.* История русского летописания. Л., 1940. С. 47-49.

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея Рюрику приведена под 6708 (1200) годом. В этом смысле высказывались многие историки и историки древнерусской литературы. К слову заметим, что наличие этой летописной работы, как и приветственной речи Моисея князю под 6708 г. – *дает право Моисею на известное место среди писателей XII в. в обзоре древне-русской литературы* (выделено мной. – А.У.)»<sup>1</sup>.

Самое обстоятельное изучение Киевской летописи (Киевского летописного свода) конца XII века принадлежит академику Б.А. Рыбакову. Его взгляды подробно изложены в трех монографиях, посвященных «Слову о полку Игореве», его литературному окружению и автору<sup>2</sup>. Исследования Б.А. Рыбакова с лингвистической точки зрения существенно дополнены В.Ю. Франчук, резонно заметившей в своей специально этому вопросу посвященной монографии «Киевская летопись»: «Выводы историков становятся убедительными, если они подкрепляются данными языка»<sup>3</sup>. А данные языка, на основании исследований В.Ю. Франчук, свидетельствуют, что в конце XII века в Выдубицком монастыре работал *один летописец* – автор и составитель Киевского летописного свода и им был игумен этого монастыря Моисей<sup>4</sup>.

Ему же принадлежит и знаменитое «Слово на обновление (освящение) церкви св. Михаила», которое завершает Киевскую летопись (Киевский летописный

<sup>1</sup> *Приселков М.Д.* История русского летописания. Л., 1940. С. 48.

<sup>2</sup> См.: *Рыбаков Б.А.* «Слово о полку Игореве» и его современники. М., 1971; *Рыбаков Б.А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972; *Рыбаков Б.А.* Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». М., 1991.

<sup>3</sup> *Франчук В.Ю.* Киевская летопись. Киев: Наукова думка. 1986. С. 14.

<sup>4</sup> *Франчук В.Ю.* Киевская летопись. С. 12-74.

свод)<sup>1</sup>, произнесенное им 24 сентября 1199 г. по поводу завершения строительства опорной стены под монастырским храмом св. Архангела Михаила и его переосвящением.

По мнению В.Ю. Франчук, дошедшие до нас творения Выдубицкого игумена Моисея «характеризуют его как выдающегося художника слова, создателя образцовых произведений древнерусского красноречия и автора религиозно-философских дополнений и вставок в чужие записи» (С. 74).

Существенный факт: *весь текст Киевской летописи за вторую половину 80-х годов и все 90-е годы представляет единое целое, и составлен в Выдубицком монастыре его игуменом Моисеем*. Стало быть, им написана и летописная статья о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 г., сохранившаяся в Ипатьевском летописном своде, куда вошла Киевская летопись игумена Моисея.

Важно отметить, что игумен Моисей продолжает в своем летописном своде тему княжеских междоусобиц и почему-то прослеживает судьбы всех героев «Слова о полку Игореве», проявляя при этом особое расположение Новгород-Северскому князю Игорю Святославичу.

Летом 6689 (1181) г. в Киеве воссел Ольгович – князь Святослав Всеволодович, один из героев «Слова о полку Игореве». В этой же статье, в противостоянии с Мономаховичами, упоминается и *Игорь Святославич*, в союзе с половцами, *которого летописец уже теперь не выпустит из своего поля зрения до конца Киевской*

---

<sup>1</sup> По уточненной Н.Г. Бережковым хронологии, проповедь игумена Моисея была произнесена 24 сентября 1198 г. См.: *Бережков Н.Г. Хронология русского летописания*. М., 1963. С. 210.



Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея *летописи*. Это, как мне кажется, весьма примечательный факт.

В упомянутой летописной статье рассказывается о бегстве Игоря Святославича вдвоем с ханом Кончаком в одной лодке в Чернигов от воинов, посланных Рюриком Ростиславичем.

Хотя его войны и одержали победу, Рюрик Ростиславич нимало не возгордился, ибо возлюбил мир паче рати, и пожелал жить с другими князьями в братолюбии, чтобы не проливать христианскую кровь и не давать возможности половцам совершать набеги на Русь.

Поэтому, обдумав и посоветовавшись со своими мужами, Рюрик Ростиславич (Мономахович) решил уступить старшинство и Киев Святославу Всеволодовичу (Ольговичу), который был старше его годами, а за собой оставил Русскую землю. Так установился дуумвират в управлении Русской землей и Киевом – Рюрика Ростиславича и Святослава Всеволодовича: «и утвердившися крестомъ честнымъ, и тако живяста у любви и сватьствомъ обоумешися»<sup>1</sup>.

То есть, игуменом Моисеем также затрагивается тема княжеских междоусобиц и в качестве их преодоления приводится новый пример проявления смирения Рюриком Ростиславичем (Мономаховичем).

В 6704 (1196) году, 17 мая, умер Всеволод Святославич – «Буй-Тур» «Слова о полку Игореве». *Киевский летописец* особо отмечает, что Всеволод – брат Игоря Святославича. По мнению Б.А. Рыбакова, эта статья *точно принадлежит перу игумена Моисея*.

Стало быть, у выдубицкого игумена прослеживается особый интерес к героям «Слова».

---

<sup>1</sup> Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. II. М., 1998. Стлб. 624.

Вот и о Всеволоде Святославиче он пишет: не было «во Ольговичах всех удалее рожаемъ и воспитаемъ и возрастомъ и всею добротой, и можьствоною доблестью, и любовь имеяше ко всимъ. <...> И положиша его во церкви Святое Богородицы в Чернигове, и приложиша ко отцемъ своимъ, и дедомъ, давъ общици долгъ ему же нес(ть) убежати всякому роженому» (Стлб. 696). Выделенные слова, как отметили М.Д. Приселков и Б.А. Рыбаков, *точно* принадлежат перу игумена Моисея. А общая характеристика мужественного воина напоминает его образ из «Слова о полку Игореве».

Следовательно, *именно игумен Моисей демонстрирует в Киевской летописи свое особое отношение к Игорю Святославичу и героям «Слова».*

Под 6705 (1197) г. игумен Моисей сообщает о смерти 24 апреля брата Рюрика – смоленского князя Давыда Ростиславича, также упоминаемого в «Слове», который тоже перед смертью «приимъ мнискый чинь, егоже желаше» (Стлб. 702). Положили тело его в монастыре св. Бориса и Глеба, который построил его отец Ростислав Мстиславич на р. Смядыне.

«Се же благоверный князь Давыдъ возрастомъ бе среднии, образомъ лепъ, всею добродетелью украшень, благонравень, христолюбивъ, любовь имея ко всимъ <...> Манастыря набдя, и черньци утешивая, и вси игумены с любовь приимая, и взимая у нихъ благословение <...> Бе бо крепокъ на рати всегда бо тосняшеться на великая дела, злата и сребра не собираеть, но даеть дружине, бе бо любя дружину, а злыя кажня, какоже подобаеть цесаремъ творити...» (Стлб. 703).

Всем преставившимся князьям выдубицкий летописец дает очень хорошие характеристики. Это типичная монашеская манера писания. Примечательно,

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея что о преставившемся князе Давыде игумен Моисей<sup>1</sup> пишет не в прошедшем времени, а в настоящем! Как поведал Евангелист Лука, «у Бога все живы» (Лк. 20: 38). Так же, в настоящем времени он пишет и о преставившемся князе Буй-Тур Всеволоде: «...понеже бо во Ольговичехъ всихъ оудалее рожаемъ и воспитаемъ и возрастомъ и всею добротою и можьственою доблестью и любовь имеяше ко всимъ» (Стлб. 696).

Важное обстоятельство: и в «Слове о полку Игореве» автор повествует об усопших князьях как о живых, в том числе и о Буй-Тур Всеволоде.

Совпадает не только интерес игумена Моисея и автора «Слова» к одним и тем же князьям, но и манера повествования о них: о покойниках говорится в настоящем времени. Думается, что и это совпадение не случайное: оно может свидетельствовать об одной писательской руке.

Такое ощущение, что выдубицкому летописцу Моисею было важно указать о постригах князей, упомянутых в «Слове». И он это постоянно делает. Весьма вероятно, что и сам Игорь Святославич принял постриг под именем Феодосий, как о том можно судить по

---

<sup>1</sup> Что текст этот принадлежит игумену Моисею, думает и современный украинский академик П.П.Толочко: «В некрологе князю Давиду имеется запись, которая с большой уверенностью позволяет приписывать его авторство именно Моисею. Речь идет о похвале Давиду Ростиславичу за создание необыкновенной красоты церкви св. Михаила в Смоленске. <...> В ... тексте отчетливо прочитывается параллель со «Словом» митрополита Илариона, аналогичным образом аттестовавшим Софию Киевскую. Если учесть, что обращение к «Слову» имеет место и в «Похвале Рюрику Ростиславичу», можно сделать вывод, что оба произведения написаны одним и тем же автором». См.: *Толочко П.П.* Русские летописи и летописцы X – XIII вв. С. 143.

Любечскому синодику<sup>1</sup>. Тот же Любечский синодик упоминает под именем Бориса еще одного участника похода 1185 г. – князя рыльского Святослава Ольговича, племянника Игоря Святославича. Скорее всего, Борис было его крестильное имя, но и нельзя исключать, что монашеское.

Складывается впечатление, что игумен Моисей знал всех этих князей Ольговичей еще до своего монашества, которое произошло раньше, чем у них. Он не то, чтобы оправдывался за смену своего жизненного пути с дружинника на монаха, нет, такое на Руси встречалось не редко, но не преминул воспользоваться возможностью показать, что и князья, участники злополучного похода 1185 г. Игоря Святославича на половцев, в конечном итоге, тоже постриглись в монахи. Может, конечно, это простое совпадение, но для монаха нет простых совпадений, он во всем видит Божественный Промысл.

В 6706 (1198) г., по сообщению игумена Моисея, «преставися Черниговський князь Ярославъ Всеволодовичъ», еще один персонаж «Слова». Черниговский епископ Порфирий с игуменами положили тело его в церкви Святого Спаса – кафедрального епископского собора. И «седе на столе его *благочестивый князь Игорь Святославичъ*» (Стлб. 707-708) – главный герой «Слова о полку Игореве».

Любопытно, что только игумен Моисей и только в своей Киевской летописи называет Игоря Святославича *благочестивым* князем. Такой характеристики Новгород-Северский князь более нигде не удосужился. А вот о его смерти, последовавшей за лунным затмением,

---

<sup>1</sup> Зотов Р.Вл. О Черниговских князьях по Любечскому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892. С. 25, 41-43.

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея случившимся 22 декабря 1200 г., Киевская летопись не сообщает, по всей видимости, не знает. Как не знает о ней и «Слово о полку Игореве».

В тот же 6706 (1198) год великий князь Киевский Рюрик Ростиславич 10 июля заложил, а уже 24 сентября 6707 (1199) г. возвел каменную опорную стену под церковью св. Архангела Михаила в Выдубицком монастыре над Днепром. Автор обращает внимание, что церковь была построена и освящена еще боголюбивым князем Всеволодом Ярославичем пять поколений назад и дает краткую родословную Всеволодовичей-Мономаховичей: «Всеволодь бо роди Володимера. Володимеръ же роди Мьстислава. Мьстислав же роди Ростислава. Ростислав же роди Рюрика и братью его». Для Рюрика автором находится библейская параллель: «Сеи же богومудрыи князь Рюрикъ пятыи быс(ть) от того, якоже пишеть о праведнемъ Иеве от Аврама (Иов 17: 17)» (Стлб. 709).

В конечном итоге получается, что игумен Моисей воспроизводит пять колен родословной Мономаховичей от Всеволода Ярославича, основателя Выдубицкого монастыря до Рюрика Ростиславича – его нового устроителя. В рассказах о событиях начала XII века выдубицкий автор сообщает об игуменах монастыря, и завершается Киевская летопись торжественным словом самого игумена Моисея.

Этот выдубицкий летописец, которым был игумен Моисей, очень хорошо осведомлен о событиях в Киевской Руси второй половины 80-х и 90-х годов. Особенно подробно описаны им 90-е годы, до этого повествование носило эпизодический характер. Как и подобает игумену, он продемонстрировал независимую позицию ко всем древнерусским князьям, равно проявляя

при этом свои симпатии и к Мономаховичам, и к Святославичам. Примечательно, что игумен Моисей дважды упоминает в своей речи о *Владимировом племени*. Напомню, что и автор «Слова» начинал повесть свою «от старого Владимира, до нынешнего Игоря». Думается, что в обоих случаях подразумевалось племя Владимира Мономаха. К тому же, автор «Слова» обращается с призывом именно к одиннадцати князьям *Владимирова племени*.

Самое же главное – игумен Моисей проследил в своей летописи судьбы всех основных князей, упоминаемых и «Словом о полку Игореве». Думается, это не случайный интерес летописца. Киевскую летопись и «Слово о полку Игореве» связывает не только общее место их возникновения – Выдубицкий монастырь, но и, смею предположить, один автор.

Совершенно очевидно, что автор «Слова о полку Игореве», когда создавал свое непревзойденное творение, принадлежал к монашеской среде, и для него обращение к читателям или слушателям «*братие*», шесть раз встречаемое в «Слове», было естественным<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Затрудняюсь понять, чем руководствовался А.М. Ранчин, когда в этих моих словах увидел совершенно противоположный смысл: «Безосновательно утверждение А.Н. Ужанкова, – пишет он, – о том, что обращение во вступлении Слова о полку Игореве – «*братие*» – подразумевает *адресацию к монашеской аудитории*». (См.: Ранчин А.М. Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007. С. 422). Тот же упрек он повторил и в рецензии на мою книгу: «Обращение *братие*, принадлежащее автору «Слова», А.Н. Ужанков считает *адресацией к монашеской аудитории*, не принимая во внимание, что оно в древнерусских текстах – в летописях, в одной берестяной грамоте, в Сказании о Борисе и Глебе – часто подразумевает мирян, прежде всего дружинную среду» (См.: Ранчин А.М. О новой книге

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея

Прежде всего, следует обратить внимание на христианское (православное) обращение автора к своим слушателям или читателям: «Не лѣпо ли ны бяшетъ, *братие*, начяти старыми словесы трудныхъ повѣстий о пълку Игоревѣ».

Итальянский профессор Риккардо Пиккио полагает даже, что это обращение было маркированным, присущим монашеской среде: «Формально фразы из «Слова» звучат ближе к традиции, в соответствии с которой *братие* понимались как члены религиозных объединений. Это не значит, что повествователь «Слова» на самом деле стремился обращаться исключительно к сообществу монахов. Тем не менее это могло означать, что он использовал маркированную формулу в духе церковной

---

А.Н. Ужанкова и о проблемах изучения «Слова о полку Игореве // Литературный факт. ИМЛИ. Т.4. 2017. С. 369). Весьма характерно, что в *обоих случаях нет прямой ссылки на мой текст!* И далее А.М. Ранчин в обеих своих статьях объясняет, почему это не так. Ради этого “наставления”, думаю, и было сделано замечание.

Однако если бы А.М. Ранчин читал мою книгу более внимательно, то, во-первых, обнаружил бы, что я, полемизируя со сторонниками версии автора-князя, который, якобы, именно так (*братие*) обращался к князьям, отмечаю, что и сам князь Игорь Святославич дважды обращается ко *всем* своим *воинам* – *братие*, поясняя: «он обращается к ним как братьям во Христе и своим воинам-дружинникам. Обращение “*братие*” – это обращение православного князя к православным воинам...». (См.: Ужанков А.Н. «Слово о полку Игореве» и его эпоха. М., 2015. С. 337). Во-вторых, я писал и пишу, что автор «Слова» принадлежал к монашеской среде, в таком случае обращение *к читателям или слушателям “братие”* было для него естественным (этот пассаж дословно повторен выше). В-третьих, это Р. Пиккио обратил внимание, что обращение “*братие*” присуще монашеской среде, но он не уточнял, что из этого следует, что автор адресуется исключительно к монашеской среде (его мнение в виде цитаты дословно повторено выше).

традиции и таким образом выражал согласие с особым кодом. Потерян ли этот условный знак в «Задонщине»? Или он замещен чем-то иным, но функционально равноценным? <...> Как бы то ни было, есть достаточные основания полагать, что значение *братие* в «Слове» изменено компиляторами «Задонщины»<sup>1</sup>.

Автор «Слова» не мог принадлежать к княжеской среде, как полагали некоторые исследователи. Об этом свидетельствует использование автором «Слова» в обращении к князьям слов «княже» и «господине»<sup>2</sup>.

Следует отметить, что обращение «княже и господине», или «княже» отдельно и «господине» отдельно, в Древней Руси было характерным для церковной среды. И.И. Срезневский отметил, что слово «господинь, в смысле князя и вообще властителя, присоединяется к титулу и заменяет его», и приводит в качестве примера обращение митрополита Никифора к Владимиру Мономаху: «Самъ ты еси господинъ и князь»<sup>3</sup>.

Замечу, что в своем торжественном слове на освящение церкви св. Архистратига Михаила так обращался игумен Моисей к великому князю Рюрику Ростиславичу: «И мы долъжнии ти милостивници, *нашь* приспыи *господине*, единомыслено суще ко избранному сему месту надеемься, не забыти жажюще от тебе милости, якоже елень на источники водныя» (Стлб. 715).

---

<sup>1</sup> Пиккио Риккардо. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. С. 481

<sup>2</sup> Франчук В.Ю. К вопросу об авторе // Вопросы литературы. 1985. № 9. С. 157-163; Она же. Киевская летопись. Киев, 1986. С. 88-108; Дмитриев Л.А. Мог ли Владимир Ярославич Галицкий быть автором «Слова о полку Игореве» // Русская литература. 1991. № 1. С. 88-103.

<sup>3</sup> Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Т. I. Ч.1. А-Д. М., 1989. Стлб. 564.



Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея

**Обращение игумена Моисея к князю Рюрику**, как видим, в традициях церковной практики и **тождественно авторским обращениям в «Слове»**.

Для атрибуции автора важна любая деталь, любая авторская оговорка, как, например, авторская ремарка в тексте «Слова о полку Игореве»: «**Что ми шумить, что ми звенить** давеча рано предъ зорями? Игорь плъкы заворочаетъ, жаль бо ему мила брата Всеволода». Создается впечатление, что автор вновь переживает те события, участником которых он был сам.

Любопытная и существенная деталь. Вдумчивый читатель «Слова» и автор «Задонщины» в одном лице использовал в своем сочинении эту же фразу, но, резонно, опустил местоимение **ми** (*мне*): «Что шумит и что гремит рано пред зорями? Князь Владимиръ Андреевич полки пребирает и ведет к Великому Дону...»<sup>1</sup>, поскольку не был участником Куликовской битвы.

Более того, автор «Слова» даже указывает на свой статус дружинника: «Се бо готския красныя дѣвы въспѣша на брезѣ синему морю, звоня рускымъ златомъ, поють время Бусово, лелѣють месть Шароканю. А **мы** уже, **дружина**, жадни веселия» (С. 20). На это в свое время обратил внимание Д.С. Лихачев<sup>2</sup>. Следовательно, со значительной долей вероятности можно заключить, что автор «Слова» был непосредственным участником похода Игоря Святославича на половцев в 1185 г. и относился к дружинникам.

---

<sup>1</sup> Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 10.

<sup>2</sup> «В словах “мы ... дружина” можно усмотреть указание на то, что автор «слова» принадлежал к дружине». См.: Лихачев Д.С. Комментарий исторический и географический // Слово о полку Игореве. Под редакцией члена-корреспондента АН СССР В.П. Адриановой-Перетц. «ЛП». М.-Л., 1950. С. 432.

А где автор «Слова» мог познакомиться с рукописью выдубицкого летописного свода игумена Моисея? Напрашивается вывод, что только в самом Выдубицком монастыре.

Тогда *возникает предположение об одном (едином) авторе этих двух произведений – летописной повести из Киевского летописного свода о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 г. и «Слова о полку Игореве»*. На это указывает одно очень важное обстоятельство: в обоих произведениях автор выступает участником событий и сообщает об этом.

Автор летописной статьи рассказывает, как в воскресенье, на малую Пасху, приближалась развязка трехдневной битвы. Половцы обступили со всех сторон горстку безумно уставших, но продолжающих сражение русских воинов: «И тако во день святого воскресения наведе на *ня* (нас) Господь гневъ свои, в радости место наведе на *ны* (нас) плачь и во веселье место *желю* на реце *Каялы*» (Стлб. 642-643).

Обращает внимание на себя тот факт, что автор повествования причисляет себя к сражающимся, на которых обрушился гнев Божий. Он дважды употребил местоимение *ня/ны* – т.е., нас! Думается, это не случайно. В авторе чувствуется участник тех событий, и в разбираемом нами пассаже он проговаривается об этом. Но еще более удивительно то, что и автор «Слова» еще более откровенно говорит об этом, причем *в том же месте описания битвы*: «Что *ми* шумить, что *ми* звенить давеча рано предъ зорями? Игорь плъкы заворочаетъ, жаль бо ему мила брата Всеволода. Бишася день, бишася другый, третьяго дни къ полуднию падоша стязи Игоревы. Ту ся брата разлучиста на брезе быстрой *Каялы*. Ту кроваваго вина не доста».

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея

Нельзя назвать случайным такое совпадение, на которое прежде никто, насколько мне известно, не обращал внимания.

Тогда *возникает предположение об одном авторе этих двух произведений – летописной повести из Киевского летописного свода о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 г. и «Слова о полку Игореве»*, поскольку *и автор летописной повести, и Автор «Слова о полку Игореве» были участниками похода Игоря Святославича, указывают об этом в описании одного и того же эпизода битвы, и оба, и только они, упоминают реку Каялу*. Поскольку летописную повесть о походе Игоря написал, как мы знаем, игумен Моисей, тогда получается, что он – автор «Слова»!

Тому есть ряд подтверждений:

1. Создатель «Слова» не мог быть автором всего лишь одного произведения, тем более – гениального!
2. Автор, когда создавал «Слово о полку Игореве», принадлежал к монашеской среде и не принадлежал к княжеской среде.
3. Обращение игумена Моисея к князю Рюрику, тождественно авторским обращениям в «Слове».
4. Автор «Слова» был непосредственным участником похода Игоря Святославича на половцев в 1185 г.
5. Автор «Слова» относился к дружинникам, то есть, скорее всего, был боярином.
6. Автор летописной повести, так же, как и Автор «Слова о полку Игореве», был участником похода Игоря Святославича.

7. Оба автора указывают о своем участии в битве при описании одного и того же эпизода сражения.
8. Оба автора, и только они, упоминают реку Каялу и Ж(е)лю.
9. Оба автора были искусными писателями.
10. Оба автора работали в одно и то же время, и в одном и том же месте.
11. Оба автора использовали одни и те же источники: ПВЛ, летописный рассказ о походе Игоря на половцев 1185 г. из Лаврентьевской летописи, Библию на греческом языке, Откровение Мефодия Патарского и др.
12. Автор «Слова» мог познакомиться с рукописью Киевского летописного свода игумена Моисея только в Выдубицком монастыре с согласия самого игумена.

Из всего этого можно сделать только один вывод: летописная повесть из Киевского летописного свода о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 г. и «Слово о полку Игореве» написаны одним человеком. И этим писателем был Выдубицкий игумен Моисей.

Думается, было не случайным, что игумен Моисей указывал о постриге князей перед кончиной. Светский человек, князь, завершая свой земной путь и подводя итог своему княжению, данному ему Богом, готовился предстать пред Ним в вечности.

Постриг – это не просто изменение жизненного пути коренным образом, это – отрешение от прошлого, сугубое покаяние *во всех своих грехах* и духовное преображение личности. Постриг – это начало новой жизни с чистого листа.

Такую новую жизнь после пострига начал и инок Моисей, ставший затем игуменом одного из главнейших

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея монастырей Древней Руси – Выдубицкого, ктиторского монастыря Всеволодовичей-Мономаховичей.

Постригались, если в юности, то по убеждению и призванию, если в старости, то по необходимости перед зовом вечности. Но был постриг и по обету – обещанию, когда в сложной смертельной ситуации человек молился о спасении и давал обет, в случае счастливого избавления от напасти, постричься в монахи.

Как мне думается, именно такой обет и дал боярин князя Игоря Святославича, представитель его старшей дружины, участник похода на половцев в 1185 г., один из тех 15 удачливых людей, кому, по милости Божией, удалось избежать смерти и плена и вернуться на Русскую землю.

Если выполнение своего обещания он не откладывал на неопределенный срок, а постарался выполнить его как можно скорее (в чем трудно усомниться, зная мировоззренческую установку древнерусских людей), то его постриг произошел уже осенью 1185 г.: или на день памяти преподобного Моисея Мурина (IV в.) – 28 августа, или на день памяти пророка Моисея (1531 г. до Р.Х.) – 4 сентября.

Ипатьевский летописный свод под 1190 г. (на самом деле это события 1189 г.) сообщает о важных событиях, произошедших в Свято-Михайловском Выдубицком монастыре.

В этом году умер епископ Белгородский Максим, и великий князь Рюрик Ростиславич поставил на его место своего духовника – игумена Выдубицкого монастыря Андриана. Поскольку после 1189 г. на этом поприще упоминается только игумен Моисей, то, стало быть, его назначение в игумены тогда же и произошло.

Постановление Моисея в игумены Выдубицкого монастыря, думается, было не случайным. Как заметил еще Б.А. Рыбаков, работа Выдубицкого летописца над Киевской летописью начинается с 1187 года: «С 1187 г. исчезают какие бы то ни было следы летописи Святослава – полным хозяином летописного текста становится летописец Рюрика...»<sup>1</sup>.

Спустя непродолжительное время после его пострига в монастырь (предположительно – осень 1185 г.) ему, как человеку образованному, происходящему из высшего боярского сословия, определяют послушание – составление нового летописного свода Рюрика Ростиславича. Следы его работы уже становятся отчетливо заметными с 1187 г. Результаты его труда – духовного как монаха, и летописца, выполнявшего послушание, – видимо впечатлили князя и он останавливает свой выбор на иеромонахе Моисее как новом игумене родового монастыря Мономаховичей.

Став игуменом Выдубицкого монастыря, он продолжает свою работу в качестве летописца над Киевским летописным сводом. Судя по редакторским вставкам и ремаркам, свидетельствующим о времени их написания, составление Киевского свода длилось с 1187 г. по 1200 (Ипатьевская летопись – 1199 г.) и не прекращалась и после его назначения в игумены, то есть после лета 1189 г. Получается, что время работы над летописью подтверждает начало игуменства Моисея.

Смена духовника князя Рюрика игумена Адриана, ставшего епископом в Белгороде, на игумена Моисея, не так давно появившегося в монастыре, свидетельствует,

---

<sup>1</sup> *Рыбаков Б.А.* «Слово о полку Игореве» и его современники. М., 1971. С. 173.

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея что и игумен Моисей был близок дому Мономаховичей. Это подтверждает и составленная им Киевская летопись, отражающая взгляды и отношение к описываемой действительности с позиции рода Мономаховичей.

Кто может давать совет или наставление великому князю, чтобы тот к нему прислушался? Только его духовник. К авторитетному священнику, иеромонаху, даже если он и не архиерей, прислушиваются все православные князья. А такие духовные наставления создавались в виде письменных слов и поучений, как об этом мы можем судить по творчеству Кирилла Туровского.

Работа над Киевским летописным сводом – редактирование предыдущих летописей, описание прошлых и отражение текущих событий – заняла у игумена Моисея все 90-е годы.

24 сентября 1199 г. (Ипатьевская летопись под 1200 г.) в Свято-Михайловском Выдубицком монастыре состоялось очень важное событие – освящение церкви св. Михаила и подпорной стены под ней. По этому случаю игумен Моисей выступил с торжественным словом, в котором провел параллель между происходящим обновлением храма в пригороде Киева и происходившими когда-то в Иерусалиме событиями по завершении Второго храма Господня.

Это торжественное слово игумена Моисея было им же включено в Киевскую летопись и завершает ее. Искусная и высокохудожественная проповедь подготавливалась летом 1199 г. (по мартовскому стилю). Видимо, на осень и зиму 1199 г. придется завершение работы над Киевским летописным сводом.

Мастерство любого писателя характеризуют, в том числе, и лексические особенности и богатство языка его

сочинений. В.Ю. Франчук специально исследовала стиль произведений Выдубицкого игумена Моисея и выявила целый ряд индивидуальных черт в творчестве этого древнерусского писателя.

Прежде всего, она замечает, что «стиль Моисея определяют слова и обороты, которые принято называть книжными». К книжной лексике исследовательница относит старославянизмы, заимствования с греческого и латинского языков, а так же «народно-бытовые слова типа *богъ, духъ, душа, грехъ, раи, молиться, постригтися* и др., которые с принятием христианства, – по ее мнению, – были переосмыслены. Получив новую семантику, связанную с христианской идеологией, эти слова не утратили и старых, бытовых значений, благодаря чему не вышли из народно-разговорного употребления. Отвлеченно-религиозная семантика слов *богъ, вера, душа, раи, творецъ* и др. позволяет рассматривать их в ряду книжной лексики»<sup>1</sup>.

Важно отметить, что такую же лексику – *богъ, душа, грехъ, умъ, знамение, бесъ, судъ* – использует и Автор «Слова о полку Игореве». Пока это еще ни о чем не говорит. Разве что характеризует и его как человека книжного, и как приверженца народной разговорной речи, т.е., близкого к народу, знающего его фольклорную стихию.

Встречаются в произведениях игумена Моисея «семантические и словообразовательные кальки с греческого и латинского языков, т.е. слова не исконно

---

<sup>1</sup> Франчук В.Ю. Киевская летопись. Киев, 1986. С. 15. Общая характеристика стилистических особенностей произведений игумена Моисея приводится на с.15-74. Далее страницы указываются в круглых скобках в тексте книги.



Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея славянские», например *Богородица, великомученица, Спаситель*.

Словоупотребления игумена Моисея исследовательница сравнивает с лексикой других составителей Киевской летописи и приходит к выводу, что главной особенностью его текстов выступает «чередование собственно летописных записей с отрывками, которые по языку соотносятся с такой жанрово-стилистической сферой, как жития» (С. 16). Этим можно объяснить употребление игуменом слов *благодать, добродетель, богомирный, благоверный* и др. и словосочетаний с религиозной окраской: *ангельский чинь, избранное стадо, ликъ мнишьскыи, мнишьскыи чинь, священникии чинь* и др.

Игумен Моисей охотно использует в составленной им летописи библейские цитаты: «Яко же Павелъ глаголетъ гордымъ Богъ противиться а смиреннымъ даетъ благодать»; «блажении же не видивше, но вероующе радоутся» и т.д.

Цитата из апостола Павла, по сути, отражает оценку похода Игоря Святославича на половцев в 1185 г., хотя она встречается в статье 1174 г., а во второй раз, с небольшой редактурой, – в оценке гордости половецкого хана Кончака под 1184 г.: «Всемилоствыи Господь Богъ гордымъ противиться и светы ихъ раздроуши»<sup>1</sup>.

Здесь отчетливо прослеживается отношение игумена Моисея к гордыне, основанное на библейском ее понимании. Так же ее будет воспринимать и Автор «Слова о полку Игореве», по сути, и представивший ее развернутую интерпретацию в своем творении.

---

<sup>1</sup> Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. II. М., 1998. Стлб. 635.

Иноязычная лексика представлена в произведениях игумена Моисея заимствованиями из старославянского языка (*аминь, монастырь, игумень, калогерь, трапеза, дьяволь, апостоль, икона* и др.), греческого (*аерь, газьфоулакия, кюръ, таланть, философствовати*), латинского (*цесарь, цесарьский*). По мнению В.Ю. Франчук, «отмеченные выше слова иноязычного происхождения не составляют отличительной особенности стиля Моисея, так как встречаются у разных авторов этого времени. Характерными для него следует признать заимствованные из церковных книг имена и собственные названия различного происхождения (греческие, латинские, древнееврейские и т.п.). В совершенстве зная события священной истории, выдубицкий игумен свободно оперирует этой лексикой в самых различных целях» (С. 19).

Иными словами, игумен Моисей предстает перед читателями как образованный человек, достаточно сведущ в книжной иноязычной лексике и книгах Священного Писания. Такую же характеристику можно смело дать и Автору «Слова о полку Игореве».

«Древнееврейские имена выдубицкий игумен нередко использует в сравнениях, намекая на те или иные религиозные события, известные его просвещенным современникам. Так, князя Рюрика он сопоставляет с *Моисеем*, который вывел еврейский народ из египетской неволи, а себя – с сестрой Моисея *Мариам*, стоящей на берегу и поющей ему песню-хвалу: обретше ты проводника, яко *Моисеа*, новьи сии Израиль, изводящаго из работы немлосрдья и от мрака скоупости. отселе бо не на брезе ставше, но на стене твоего создания, пою ти пес(нь) победноюю, аки *Мариамъ* древле» (С. 20).

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея

Автор «Слова о полку Игореве» использует тот же прием сопоставления и сравнивает посредством экзегез поход Игоря Святославича с походом царя Седекия в Вавилон в 586 г. до Р.Х., описанном в Книге пророка Иеремии<sup>1</sup>.

Любопытно наблюдение В.Ю. Франчук: в торжественном «Слове» на освящение церкви св. Архангела Михаила и опорной стены под ней, игумен Моисей, чтобы она звучала пафосно, «вообще отказывается от полногласных форм». Наряду с обычной летописной лексикой (*время, злать, храмь, прежде*), он широко использует неполногласные формы, приближающие язык его «Слова» к нормам старославянской письменности: *брегъ, влась, глаголати, мракъ*. «Даже народные предания, которые выдубицкий игумен находит нужным ввести в текст» своего торжественного «Слова», «он полностью переводит в книжный план» (С. 27-18).

В отличие от своих предшественников, игумен Моисей использует неполногласную форму существительного *время*, а вот в текстах, приписываемых Б.А. Рыбаковым боярину Петру Бориславичу, в котором он предполагал Автора «Слова», «последовательно употребляется существительное *веремья*» (С. 29).

Следует отметить, что неполногласные формы широко использует именно автор «Слова о полку Игореве», в том числе и форму *время*: «Свивая славы оба полы сего *времени*». Следовательно, авторские предпочтения игумена Моисея ближе стилю «Слова о полку Игореве», нежели боярина Петра Бориславича.

---

<sup>1</sup> Ужанков А.Н. «Слово о полку Игореве» и его эпоха. М., 2015. С. 315-322.

Игумен Моисей охотно и много использует образные средства в своих произведениях: *эпитеты* (туга люта, печаль велика, плачь великыи), *сравнения* (яко подобает цесаремь творити; акы вдовица она; якоже елень на источники водныя), *метафоры*. «Слово» игумена Моисея, по наблюдению В.Ю. Франчук, «будучи по жанру памятником ораторской прозы, полностью строится на метафорах и сравнениях, перерастающих в гиперболу<sup>1</sup>. Уподобляя себя пророку, Моисей приравнивает построение монастырской стены к чуду. Любовь и милость инициатора постройки князя Рюрика он сравнивает с двумя лептами, которые бедная вдова пожертвовала в сокровищницу храма. Далее проводится мысль, будто в княжестве Рюрика осуществилось пророчество Мефодия Патарского, ибо душа князя подобна «малому небу», то есть обиталищу Бога, которое всегда «поведающи славу Божию» и т.д. (С. 38).

В качестве стилистических фигур выдубицкий игумен использует *риторический вопрос*: «мы же смирения, что воздадим ти противу благодаянию ти?»; *анафору*: «днесь видиста очи наши», «днесь бо сбытье божественных словес его...»; *антитезу*: «мнози бо преже насъ, бывшей желаше видити яже мы видихомъ, и не ведеша и слышати не сподобишася»; *перифразу*: «приложивься къ отцемъ своимъ» (С. 43-45). Использование всех этих художественных тропов и приемов свидетельствуют о писательском мастерстве игумена Моисея, и мы вправе говорить о нем как о высокопрофессиональном, талантливым писателе.

---

<sup>1</sup> На это обратил внимание еще Ю.К. Бегунов. См.: *Бегунов Ю.К.* Речь Моисея Выдубицкого как памятник торжественного красноречия XII в. // ТОДРЛ. Т. XXVIII. М.-Л., 1974. С. 65.

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея

И автор Киевской летописной статьи о походе Игоря Святославича использует эти же литературные приемы и художественные тропы, что подтверждает ее принадлежность перу игумена Моисея. Особенно они заметны в покаянно-исповедальном монологе Игоря Святославича. **Риторический вопрос** применен с **анафорой**: «Где *ныне* возлюблены мои братья? Где *ныне* брата моего сын? Где чадо рожения моего? Где бояре думающей? Где мужи храборствующей? Где рядь польчнии (полченны)? Где кони и оружия многоценная?». **Антитеза** усилена **сравнением** (или **уподоблением**): «Живии мертвымъ завидять, а мертвии радовахуса, аки мученици святеи, огнемь от жизни сея искушение приемши». А.А. Пауткин увидел в этой «фигуре двойного противопоставления» тип **катахрезы** и обращает внимание, что Георгий Хиробоска в статье «Об образах», вошедшей в Изборник» Святослава 1073 г., называет этот троп «напотребие»<sup>1</sup>. То есть, эти художественные тропы были известны образованному древнерусскому книжнику, то ли из древнейшей переводной поэтики, то ли из личной практики, при изучении этих приемов в торжественных словах святых отцов и проповедников. Киевский летописец еще не раз использует **антитезу** (противопоставление) с четырехкратным риторическим повтором: «Старце поревахоуться, оуноты же лютыя и немилостиввыя раны подъяша, мужи же пресекаеми и расекаеми бывають, жены же оскверняеми». По мнению А.А. Пауткина, «словосочетание “лютыя и немилостиввыя раны подъяша, мужи же пресекаеми и расекаеми”, по терминологии

---

<sup>1</sup> Пауткин А.А. Горизонты прочтения: Историко-филологические заметки и размышления. М.; СПб., 2017. С. 89.

Хиробоска, следует отнести к “изобилию” (то есть *плеоназму*). Этот же прием использован во фразе: “яко много убиство кровопролитие створихъ”<sup>1</sup>. И хотя «речь Игоря не является самостоятельным произведением ораторского искусства, а представляет собой лишь элемент сложной структуры воинского повествования, ее можно рассматривать в контексте ораторской прозы Древней Руси»<sup>2</sup>, что мы и сделали, сопоставив ее с ораторским словом игумена Моисея, не увидев при этом никаких отличий в использовании художественных тропов. Несомненно, игумена Моисея с полным основанием можно назвать искусным витией.

Как и автора «Слова о полку Игореве», который использует практически все перечисленные выше художественные тропы и приемы, и о нем сразу же, после открытия и публикации «Слова», заговорили как о высокопрофессиональном, талантливом писателе-витии.

Владели ли претендовавшие ранее на роль Автора «Слова о полку Игореве» многочисленные князья и княгини, бояре и конюшие такими же, как игумен Моисей и Автор «Слова», литературными дарованиями? Вопрос, думаю, навсегда останется риторическим.

Подводя итог своим разысканиям, В.Ю. Франчук отмечает: «Выявление языковых и стилистических особенностей произведений, принадлежащих Моисею Выдубицкому, углубляет представление об одном из наиболее образованных людей XII в.» (С. 73). Сделанные им редакторские вставки в текст своих предшественников и литературная обработка всего текста Киевского летописного свода, существенно обогатили его язык.

---

<sup>1</sup> Пауткин А.А. Горизонты прочтения. С. 89.

<sup>2</sup> Там же. С. 91.

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея «“Очищенный” от этих вставок язык Киевской летописи, – по мнению украинской исследовательницы, – является обычным древнерусским языком той поры, а ее авторы – киевские летописцы предстают как писатели, владевшие нормами этого языка и в меру своего таланта способствовавшие его развитию» (С. 74). Иными словами, литературный талант игумена Моисея значительно превосходил литературные способности его современников, и тем самым выделял его из среды древнерусских летописцев и писателей.

Дошедшие до нас творения Выдубицкого игумена Моисея «характеризуют его как выдающегося художника слова, создателя образцовых произведений древнерусского красноречия и автора религиозно-философских дополнений и вставок в чужие записи» (С. 74). И что для нас особенно существенно, проведенный В.Ю. Франчук лингвистический анализ приписываемых игумену Моисею летописных текстов «подтверждает предположение об авторстве одного лица. Знарок церковной литературы, выдубицкий игумен и собственный рассказ строит в книжной манере, заметно отличающейся от летописного повествования» (С. 74).

Параллельно со своим официальным занятием – послушанием летописца – игумен Моисей писал и для себя. Уже не один год. Он пытался осмыслить те уже далекие трагические события 1185 г., в которых и сам принимал участие. Большое видится на расстоянии. Были две судьбы и два жизненных пути: его собственный и князя Игоря Святославича. Как для человека верующего и духовного ему важно было написать поучительное «Слово», в котором, на примере оценки через призму Священного Писания всего лишь одного поступка

человека, во всей полноте отразились бы и Божий Промысл, и Его забота о человеке.

Так и появилось «Слово о полку Игореве». Писалось оно не по послушанию, не для массового читателя, а для укромного вдумчивого чтения. Это боговдохновенное творение есть наставление для души.

Представим сопоставительную таблицу примеров, характеризующих игумена Моисея и автора «Слова».

<b>Игумен Моисей</b>	<b>Автор «Слова»</b>
По своим взглядам - провиденциалист	По своим взглядам – провиденциалист («суда Божия не минути!»)
Упоминает <i>Каялу</i> и <i>Жля</i>	Упоминает <i>Каялу</i> и <i>Жля</i>
Обращает внимание на бояр в летописи	Вспоминает дружину – бояр
Знает греческий язык	Знает греческий язык
Знает и использует Септуагинту на греческом языке	Знает и использует Септуагинту на греческом языке
Знает летописную статью о походе Игоря Святославича – вставил в свой свод, возможно, сам ее написал	Знает летописную статью о походе Игоря Святославича – в развитии событий следует за ней
Участник похода Игоря Святославича	Участник похода Игоря Святославича
Знает «Слово на обновление Десятинной церкви», в котором упоминается император Троян	Говорит о Трояне
Использовал обращения <i>княже, господине</i>	Использовал обращения <i>княже, господине</i>
Монах, игумен	По лексике и обращениям – монах, духовное лицо



Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея

Знает «Слово о Законе и Благодати» с оппозицией ветхого/нового	Выстраивает оппозицию ветхого/нового: Боян/Автор
Знал притчу о Блудном сыне	Интерпретировал притчу о Блудном сыне
Написал свои творения в Выдубицком монастыре	Написал «Слово» в Выдубицком монастыре
Пользовался архивами Мономаховичей	Владел дополнительными сведениями о Мономаховичах
Ссылается в своей проповеди на Мефодия Патарского	Использует образ Девы-Обиды из Мефодия Патарского
Охватывает взглядом все племя Владимирово	Ведет повествование «от старого Владимира до нынешняго Игоря»
В торжественном «Слове» указана династия Мономаховичей	Обращается с призывом к 11 князьям Мономаховичам, современным продолжателям династии
Называет хана Кончака сватом	Называет половцев сватами: «Сваты попоиша, а сами полегоша за землю Рускую»
Говорит о песне Мариам «на брезе ставше»	Девы поют песнь на берегу Дуная
«Святослав же то слышавъ и вельми воздохнувъ, утеръ слезъ своих и рече...»	«Тогда великий Святъславъ изрони злато слово слезами смешено, и рече»

Мы наблюдаем не одно, и не два совпадения, а более двадцати, которые нельзя назвать случайными. Из всего этого можно сделать только один вывод: летописная повесть из Киевского летописного свода о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 г. и «Слово о полку Игореве» написаны одним человеком – Выдубицким

игуменом Моисеем, который использовал определенные реперные точки в своих произведениях.

Подведем итог наших наблюдений о древнерусском “споведателе” Выдубицком игумене Моисее.

«Слово о полку Игореве» было написано в Свято-Михайловском Выдубицком монастыре. Его автор был человеком очень образованным; знал греческий язык и работал с рукописями исторического характера в монастырской библиотеке; когда-то был хорошим воином и охотником, участвовал в походе 1185 г. Игоря Святославича на половцев; а во время написания «Слова» пребывал в монашестве в Свято-Михайловом Выдубицком монастыре. Там он узнал и подробности из жизни Мономаха и рода Мономаховичей. Думается, он был одним из тех немногочисленных русских воинов, которым удалось выжить, и в благодарность Богу за свое спасение, он постригся в монастырь, и, служа Богу словом, описал воспринятые духовными очами поход, пленение и освобождение раскаявшегося православного князя Игоря Святославича в назидание потомкам.

Такие произведения, как «Слово о полку Игореве» не возникают в одночасье, это плод многолетних раздумий и трудов, и это не единственное и не первое произведение безымянного гения.

На основании характеристики литературно-художественных достоинств «Слова» можно с уверенностью заключить, что автор – профессиональный писатель. Он хорошо знает гимнографию и законы ее построения и создает свое творение по принципу

Литературная деятельность игумена Выдубицкого монастыря Моисея древнерусских акафистов<sup>1</sup>. Владеет греческим языком и знает Септуагинту, поскольку использовал в «Слове» более 70 цитат из нее и т.д.<sup>2</sup>

Скрупулезный анализ «Летописной статьи о походе Игоря Святославича на половцев» в 1185 г., включенной в Киевский летописный свод игумена Моисея, и самого летописного свода за 80-90-е годы XII века, а так же «Слова на освящение 24 сентября 1199 г. церкви св. Михаила Выдубицкого монастыря», написанного и произнесенного игуменом Моисеем, позволяет выявить общую манеру этих его произведений и говорить об игумене Моисее как о высокоталантливом писателе.

Нужно ли еще доказывать, что игумен Моисей – автор «Летописной статьи о походе Игоря Святославича на половцев», или достаточно уже и того, что он кооптировал ее в текст *его* Киевской летописи, и тем самым стал считать ее *своей*?

Важно, что он проследил судьбы всех основных участников похода и вовлеченных в те события (Святослава Киевского, Ярослава Черниговского, Буй-Тура Всеволода, Давыда Смоленского, Игоря Новгород-Северского) в своей летописи, равно, как и в летописной повести.

Особое же отношение к Игорю Святославичу («благочестивый князь») и совпадение в восприятии, отражении и воспоминании одного и того же – ключевого – момента битвы в летописной повести и «Слове», накрепко соединяет оба этих произведения *одним*

---

<sup>1</sup> Серегина Н.С. «Слово о полку Игореве» и русская певческая гимнография XII века. М., 2011. С. 107-128.

<sup>2</sup> Ужанков А.Н. «Слово о полку Игореве» и его эпоха. С. 139-200, 296-334.

автором. И поскольку между этими произведениями находится Киевская летопись, составленная игуменом Моисеем, вобравшая в себя летописную повесть и предваряющая «Слово о полку Игореве», можно со значительной долей вероятности заключить, что единым автором этих произведений был игумен Моисей.

Комплексное исследование и сопоставление всех произведений игумена Моисея со «Словом о полку Игореве», их поразительная идейная, смысловая и лексическая связь между собой, хронологическая последовательность в их написании, позволяет с большой долей уверенности говорить об игумене Моисее как авторе «Слова о полку Игореве». Трудно себе представить, чтобы в то же самое время в Выдубицком монастыре пребывал еще один, может даже более талантливый, чем игумен, писатель, но ничего, кроме «Слова», не написавший. И так же, как и игумен Моисей, был не только спасшимся участником похода Игоря Святославича на половцев в 1185 г., но и так же, как и он, постригся в монахи. Проще допустить, что *игумен Моисей и был автором «Слова о полку Игореве»*.

*Профессор Л.И. Маршова,  
и.о. заведующей кафедрой  
Древних и новых языков*

## **Перевод и редактирование церковнославянских оборотов с двойными падежами как методическая проблема**

На основании общих принципов, на которые следует опираться при преподавании церковнославянского языка и редакторской работе с его текстами (синхронно-диахронный взгляд на языковые явления, решительный отказ от панхронизма, систематическое освоение понятийно-терминологического аппарата современной лингвистики, последовательно тематический способ преподавания и др.), впервые разработана целостная методика обучения оборотам с двойными падежами, включающая в себя комплекс упражнений, связанных с компаративным подходом.

*Ключевые слова:* синтаксис, церковнославянский, современный русский языки, классические языки, обороты с двойными падежами, двойной именительный, двойной винительный и двойной дательный, составное именное сказуемое, методика преподавания церковнославянского синтаксиса, церковнославянское редактирование.

Очевидно, что для настоящих и будущих священнослужителей знание церковнославянского языка выступает как ведущий навык, без формирования которого их практическая деятельность просто невозможна, ведь изучение классических языков, к коим можно отнести и богослужебный язык Русской Православной Церкви, играет важную роль в богословском образовании.

Во-первых, классические языки формируют систему универсального филологического знания, открывают перспективы и особое видение предмета.

Во-вторых, образование, основанное на изучении древних языков, служит залогом сохранения богатства и стабильности современного состояния языка.

В последние годы наметилась отрадная тенденция к возвращению классических языков (прежде всего латинского, древнегреческого) в систему высшего и среднего образования<sup>1</sup>. В этой ситуации церковнославянский язык «не на словах, а на деле стал пропедевтическим курсом для современных и древних славянских языков»<sup>2</sup>.

Еще Ф.И. Буслаев писал: «Все происходящее в языке и литературе никогда не умирает для настоящего, а как необходимый элемент входит живительною силою, чудотворно претворяется и остается залогом усовершенствования для будущего. Современный слог ежеминутно движется, следовательно, учить ему невозможно вне исторического развития»<sup>3</sup>. Поэтому необходимо «расширить пределы современного книжного языка и внести в грамматику свежие и обильные материалы церковнославянской и народной речи»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См., подробнее, например: *Малинаускене Н.К.* Классические языки в высшей школе. М., 2012; *Шичалин Ю.А.* Чему учат детей в московской классической гимназии? // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2006. Вып. 2. С. 5-21.

<sup>2</sup> *Маршева Л.И.* Сентябрьские тезисы (о преподавании церковнославянского языка) // [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/5883.htm> (дата обращения: 26 сентября 2018 года).

<sup>3</sup> *Буслаев Ф.И.* Преподавание отечественного языка. М., 1992. С. 90.

<sup>4</sup> Там же.

## Перевод и редактирование церковнославянских оборотов

В соответствии с дореволюционными методиками преподавания родного языка «в учебных заведениях начальной ступени (начальных училищах, церковноприходских школах) предмет изучался в рамках Закона Божия. Ученикам прививали навыки чтения и общего понимания. Для этих узкопрактических целей использовался сначала букварь, потом обычно Евангелие и Часослов, затем Евангелие и Псалтырь»<sup>1</sup>.

При этом русский язык и церковнославянский язык изучались отдельно друг от друга. Однако исторический подтекст в преподавании русского языка существовал: языковые явления осмыслялись в обратной перспективе, «в средних и старших учебных заведениях (гимназиях, реальных училищах, учительских институтах) богослужебный язык учили в связи с русской грамматикой»<sup>2</sup>. Ученики старшего звена изучали курс грамматики старославянского языка, разбирали тексты из Остромирова Евангелия как образца книжно-литературного языка Древней Руси. Искомым «результатом было не понимание, а осознание структурных явлений»<sup>3</sup>.

Показательно, что в методиках преподавания русского языка, которые созданы в XX – начале XXI вв.,

---

<sup>1</sup> *Маршева Л.И.* Церковнославянский язык является выражением чувств христианской души // [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/33585.htm> (дата обращения: 30 сентября 2018 года).

Ср. также: *Макимова С.Н.* Преподавание древних языков в русской классической гимназии XIX – начала XX века. М., 2005.

<sup>2</sup> *Маршева Л.И.* Церковнославянский язык является выражением чувств христианской души // [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/33585.htm> (дата обращения: 30 сентября 2018 года).

<sup>3</sup> *Там же.*

выделяются похожие аспекты. В первую очередь подчеркивается: язык – объективная реальность этого мира и служит средством познания жизни ушедших поколений через оставленные ими памятники письменности. Поэтому идея развития языка должна пронизывать весь учебный процесс. А значит, необходимо раскрывать языковые исторические факты, показывающие развитие языка, его связь с жизнью народа<sup>1</sup>.

Приведенные основания в очередной раз обосновывают необходимость широкого внедрения сравнительно-исторического метода в анализ современных языковых процессов: «Исторические пояснения, даваемые в процессе обучения, формируют научный взгляд на язык, способствуют лучшему осознанию сущности явлений»<sup>2</sup>. Ср. также: «Школьное образование, основанное на изучении древних языков, служит залогом сохранения богатства и стабильности современного состояния языка. Изучение древних языков напрямую связано с успехами образовательной системы, и, как следствие, с достижениями в области науки и литературы»<sup>3</sup>.

Следует постоянно концентрировать внимание учащихся на установлении и выявлении связей между объектами анализа, поисках исторических причин, общих точек между отдельными, на первый взгляд, языковыми явлениями: «Современные методические системы обладают всей полнотой методов и приемов, необходимых

---

<sup>1</sup> Методика преподавания русского языка в школе. М., 2000. С. 23, 25, 55.

<sup>2</sup> Там же. С. 137.

<sup>3</sup> Макарова Е.В. Методика изучения церковнославянского языка как путь осуществления межпредметных связей в современной школе. Дис. ... канд. пед. наук. М, 2007. С. 27.



## Перевод и редактирование церковнославянских оборотов

для реализации сравнительно-исторического изучения русского языка. Для того, чтобы понимать современный русский язык во всей полноте, необходимо изучать все его компоненты, одним из которых является церковнославянский язык»<sup>1</sup>.

Нельзя не учитывать и специальные принципы обучения русскому языку, которые вполне приемлемы и для церковнославянского языка:

– экстралингвистические принципы – сопоставление единиц языка и реалий.

– функциональный принцип – раскрытие функций, или ролей, языковых явлений в языке и речи.

– структурно-семантический принцип – рассмотрение языковых явлений с точки зрения их строения и значения, которым они обладают.

– принцип межуровневых и внутриуровневых связей – установление зависимости, с одной стороны, между единицами одного уровня, с другой стороны – между единицами разных уровней.

– нормативно-стилистический принцип – выявление механизма выбора в речи языковых явлений со стороны их нормативного употребления и уместности в зависимости от ряда условий<sup>2</sup>.

При этом важнее всего в обучении церковнославянскому языку освоить навык понимания религиозных текстов, а не навык активного владения книжным языком: «Древние языки не предназначены для непосредственного сиюминутного общения, поскольку

---

<sup>1</sup> Макарова Е.В. Методика изучения церковнославянского языка как путь осуществления межпредметных связей в современной школе. Дис. ... канд. пед. наук. М., 2007. С. 60.

<sup>2</sup> Методика преподавания русского языка в школе. Под. ред. Баранова М.Т. М., 2000. С. 136-137.

большинство сохранившихся и изучаемых текстов – образцовые: поэтические, исторические, философские и научные – тексты, созданные людьми, отличавшимися исключительно высоким уровнем своего интеллектуального развития и обычно необыкновенно одаренные в литературном отношении»<sup>1</sup>.

Отсюда становится понятным, почему овладение языком несомненно, идет успешнее, если оно органически сливается с изучением литературы на данном языке<sup>2</sup>. В исследуемом случае речь идет о постоянном обращении к текстам Священного Писания, которое довольно полно представляет жанровую специфику богослужебной письменности. Через такое проникновение обеспечивается необходимое сопряжение теории и практики.

Именно для действительного понимания сакральных текстов обучающийся, прежде всего, получает исторический комментарий, а также необходимые сведения по истории литературы, риторике и поэтике. И здесь принципиальными становятся межпредметные связи, в том числе лингвистики и истории: «Ученик в принципе привыкает к мысли, что все сведения, которые ему сообщаются, могут быть проверены им либо по первоисточникам, либо по корректным переводам, либо по опубликованным материалам раскопок, экспедиций и пр. Так он постепенно учится отличать исторические

---

<sup>1</sup> Шичалин Ю.А. Чему учат детей в московской классической гимназии?// Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2006. Вып. 2. С. 10. См. также: Макарова Е.В. Методика изучения церковнославянского языка как путь осуществления межпредметных связей в современной школе. Автореф. дис. ... канд. пед. наук. М., 2007.

<sup>2</sup> Текучев А.В. Очерки по методике обучения русскому языку. М., 1980. С. 15.

## Перевод и редактирование церковнославянских оборотов

источники от разного рода интерпретаций этих источников, либо вообще неких мифов, не имеющих под собой никакой фактической основы, и постепенно привыкает к тому, что в данной сфере изучения языков и истории мы ничего не выдумываем, а опираемся на некие установленные и проверенные данные»<sup>1</sup>.

Кроме того, овладение церковнославянским языком тесно сливается с катехизацией, т.е. приобщением к православной догматике, аксиологии, литургике и т.п.<sup>2</sup>. Поэтому большую роль в таком обучении играет заучивание текстов наизусть<sup>3</sup>.

Итак, обучение церковнославянскому языку должно идти не только по пути постижения его формальной структуры. Его необходимо воспринимать как непростое движение к религиозной истине: «Обучение языку – иррационально-мистический путь к истинному знанию»<sup>4</sup>.

В связи с обучением синтаксису Ф.И. Буслаев писал: «Научное преподавание отечественного синтаксиса может быть только сравнительное и историческое, основанное на логических началах. Сравнительное исследование определит, в чем состоит идиоматизм нашего словосочетания; историческое же укажет их происхождение и вековую давностью запечатлеет их

---

<sup>1</sup> Шичалин Ю.А. Чему учат детей в московской классической гимназии?// Вестник ПСТГУ. Серия IV: Педагогика. Психология. 2006. Вып. 2. С. 12.

<sup>2</sup> Успенский Б.А. История русского литературного языка XI-XVII вв. М., 2002. С. 31.

<sup>3</sup> Об основных принципах преподавания церковнославянского языка см. подробнее: Маришева Л.И. О лингводидактических основах преподавания церковнославянского языка// Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2006. Вып. I. С. 5-9.

<sup>4</sup> Успенский Б.А. История русского литературного языка XI-XVII вв. М., 2002. С. 31.

необходимость и исконность. Пока у нас не будет полного исторического синтаксиса, до тех пор нельзя решить, что и сколько нужно знать из него гимназисту, по крайней мере, для соображения при чтении и задачах письменных»<sup>1</sup>.

Несомненно, преподаватель должен опираться на имеющиеся знания родного языка студентов и слушателей, хотя в области синтаксиса параллели обычно не слишком очевидны<sup>2</sup>. Понятно одно: «В первую очередь церковнославянский язык изучается при отталкивании от русского языка, хотя исторический вектор обратный»<sup>3</sup>.

Для успешного усвоения материала рекомендуется придерживаться тематического принципа – «данный способ соседствует с урочным принципом, который ориентирован на порционную презентацию сведений из разных разделов, с тем, чтобы быстрее научиться читать и понимать тексты»<sup>4</sup>.

Очевидно, основой для создания методики преподавания церковнославянского синтаксиса явились принципы, которые разработаны в связи с обучением русскому языку. В центре них находится использование

---

<sup>1</sup> Булаев Ф.И. О преподавании отечественного языка. М., 2010. С. 258.

<sup>2</sup> См. подробнее: Малинаускене Н.К. Свое или чужое? (привлечение материалов русского языка в преподавании классических языков) // Малинаускене Н.К. Классические языки в высшей школе. М., 2012. С. 63.

<sup>3</sup> Маршева Л.И. Церковнославянский язык является выражением чувств христианской души // [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/33585.htm> (дата обращения: 30 сентября 2018 года).

<sup>4</sup> Там же.

Перевод и редактирование церковнославянских оборотов морфолого-синтаксических предпосылок, т.е. сопоставление членов предложения и частей речи<sup>1</sup>.

Итак, прежде всего, стоит вкратце повторить теоретические сведения, которые, как уже указывалось, востребованы и при исправлении церковнославянских текстов.

Одной из ярких особенностей синтаксиса церковнославянского языка являются обороты с двойными падежами – двойной именительный, двойной винительный и двойной дательный<sup>2</sup>.

Генетически вышеназванные конструкции являются кальками с соответствующих древнегреческих сочетаний.

Органично влившись в русский и церковнославянский язык, они стали неотъемлемой чертой последнего и своеобразной приметой книжного стиля в первом.

Три указанных оборота строятся по одной модели: два слова, разделенные глаголом, согласуются между собой в падеже, роде и числе.

Глагол, разделяющий члены одного сочетания, обозначает переход лица или предмета в другое состояние. По сути, член оборота, обозначающий лицо или предмет, выраженный обычно существительным, местоимением, причастием, переводится в иное состояние, согласуясь с другим членом. Он выражен, как правило, существительным, прилагательным, причастием и раскрывает то самое состояние, в которое лицо или предмет переводится.

---

<sup>1</sup> Методика преподавания русского языка в школе. М., 2000. С. 138.

<sup>2</sup> См. *Жирова А.В.* Обороты с двойными падежами в церковнославянском языке: синхронно-диахронный анализ. Дис. ... канд. филол. наук. М., 2013.

Дидактически правильным сначала будет научить студентов и слушателей находить в обороте первый именительный, винительный или дательный падеж и отделять его от второго, обозначающего то состояние, в которое переводится лицо или предмет. Такая дифференциация поможет понять, какой член оборота нужно трансформировать в творительный падеж, а какой – оставлять в исходном виде. Например:

Якв купцы<sup>2</sup> (И.п. 1) твои<sup>2</sup> бы<sup>1</sup>ша вельмн<sup>н</sup>жи (И.п. 2) земсти (Откр. 18, 23).

ТворитЕ єзго<sup>2</sup> (В.п. 1) с<sup>н</sup>на (В.п. 2) геенны (Мф. 23, 15).

Добрэе ти<sup>2</sup> (Д.п. 1) є<sup>4</sup>сть бѣднику (Д.п. 2) въ жив<sup>0</sup>тъ вни<sup>1</sup>ти (Мк. 9, 43).

Обязательно нужно подчеркнуть, что второй согласуемый член оборота с двойным именительным, винительным или дательным – независимо от того, в каком из трех падежей он стоит в церковнославянском предложении, на современный русский язык переводится творительным падежом. Например:

1. Двойной именительный: Му<sup>1</sup>жъ нѣ<sup>1</sup>кій є<sup>3</sup>сть в<sup>3</sup>ста<sup>1</sup>вленъ т<sup>т</sup> ф<sup>і</sup>л<sup>і</sup>ха и<sup>3</sup>з<sup>1</sup>никъ (Деян. 25, 14) – *Некий человек оставлен (кем?) узником.*

Бѣста же праведна ѡба пред<sup>8</sup> б<sup>Г</sup>омъ (Лк. 1, 6) – *Были оба (каковыми?) праведными перед Богом.*

Вои<sup>1</sup>стинну б<sup>9</sup>й с<sup>н</sup>ъ б<sup>Е</sup> сей (Мф. 27, 54) – *Истинно Этот был (кем?) Сыном Божиим.*

2. Двойной винительный: Призва ѱченики<sup>2</sup> сво<sup>0</sup>, и<sup>3</sup> из<sup>3</sup>бра т<sup>т</sup> ни<sup>1</sup>хъ дванадес<sup>т</sup>е, и<sup>5</sup>хже и<sup>3</sup> г<sup>п</sup>слы нареч<sup>Е</sup> (Лк. 6, 13) – *...которых назвал (кем?) апостолами.*

Перевод и редактирование церковнославянских оборотов

А҃зъ же свидѣ1телз бг҃а призыва1ю на мою2 ду1шу (2 Кор. 1, 23) – *я же призываю Бога (кем?) свидетелем на мою душу.*

Домъ мой, домъ моли1твы є4сть: в҃н же сотвори1сте є3го2 пещеру разбо1йникѡмъ (Лк. 19, 46) – *дом мой – дом молитвы, вы же его сделали (чем?) пещерой разбойников.*

3. Двойной дательный: Чтo2 и5бо сотворю2 ї}су, гла0лемому хг҃у; (Мф. 27, 22) – *что сделаю Иисусу, называемому (кем?) Христом?*

Свидѣ1телю воскрси́з є3гѡ2 бы1ти съ на1ми є3ди2ному т си1хъ (Деян. 1, 22) – *был (кем?) вместе с нами одним свидетелем его воскресения.*

Во є31же бы1ти на1мъ нача1токъ нѣ1кій созда1ниемъ є3гѡ2 (Иак. 1, 18) – *чтобы нам стать (чем?) неким началом, созданием его.*

В ходе обучения выявлению в тексте двойных именительных падежей и их переводу на современный русский язык нелишним станет напоминание аудитории о составном именном сказуемом как о подтипе сказуемого, характеризующемся раздельным выражением вещественного и грамматического значения, о способах выражения именной части составного именного сказуемого с помощью имени существительного, прилагательного в краткой или полной форме, числительного или причастия.

При обучении переводу можно предложить следующие схемы, помогающие правильно передать конструкции на современный русский язык:

Профессор Л.И. Маршева

**Оборот с двойным именительным – «Кто-то является кем-то»:**

Їwс1ифъ же му1жь пра1веденъ сы1й (Мф. 1, 19) – *он же будучи (являясь) человеком праведным.*

И# та2 бэ2 вдова2 (Лк. 7, 12) – *и та была (являлась) вдовой.*

И# сЕ жена во градэ, ѣже бЕ грёшница (Лк. 7, 37) – *и вот женщина в городе, которая была (являлась) грешницей.*

**Оборот с двойным винительным падежом – «Считать кого-то кем-то»:**

И# не начинайте глаголати въ себѣ: пц7А и4мамы гвраама (Мф. 3, 9) – *и не начинайте говорить: «Отцом имеем (считаем) Авраама».*

ЗанЕ ѣкв пророка єзго2 измёзху (Мф. 14, 5) – *потому что его считали пророком.*

Я\$кв оЗтца2 мнw1гимъ яЗзы1кwmъ положи1хъ тз2 (Рим. 4, 17) – *потому что отцом многих народов считали тебя.*



Перевод и редактирование церковнославянских оборотов

**Оборот с двойным дательным падежом –  
«Представляться кому-то кем-то»**

Добрѣе ти єсть вниѣти въ живѣтъ хрѣму (Мк. 9, 45)  
– *Лучше тебе войти (представляться) в жизнь (в жизни)  
хромым.*

Яꙗкѡ быѣти єзму оѣцу всѣхъ (Рим. 4, 11) – *Чтобы  
стать (представляться) ему отцом всех.*

Не быѣти єи прелюбодѣицѣ (Рим. 7, 3) – *Не  
стать (представиться) ей прелюбодеицей.*

В сокращенном виде схемы выглядят так:

**И. п.1 + И. п.2 = И. п.1 + Т. п.**

**В. п.1 + В. п.2 = В. п.1 + Т. п.**

**Д. п.1 + Д. п.2 = Д. п.1 + Т. п.**

Пользуясь ими, студенты без труда преобразуют конструкции в понятные им сочетания слов, превращая вторые согласуемые падежи в творительные.

Надо сказать, что учащиеся довольно быстро начинают выделять двойной именительный, если после буквального подстрочного перевода им предлагается переложить текст на современный литературный язык. На данном этапе целесообразно предлагать хорошо знакомые отрывки из Священного Писания.

Сѣмѣнь, иже нарицаетсѣ пѣтръ (Мф. 10, 2);

Выделяя оборот Сѣмѣнь пѣтръ, студенты предлагают следующий перевод: *Симон, который зовется Петр.*

В качестве русских параллелей идут контексты типа:  
*Мой дедушка был геолог/ Мой дедушка был геологом.*

Профессор Л.И. Маршева

*Твой друг стал полковник/ Твой друг стал полковником.*

*Она была истинная христианка/ Она была истинной христианкой;*

Преподаватель просит задавать вопрос от подлежащего *зовется*, становится *как? кем? чем?* Это помогает преобразовать вторые именительные в творительные. Аудитория, быстро ориентируясь, трансформирует перевод в *Петром*.

Использование вышеуказанной схемы разбора распространяется и на оборот с двойным винительным падежом.

ИЗ вась безпечальны сотвори1мъ (Мф. 28, 14);

Аудитория выделяет оборот *вась безпечальны*, идентифицирует его как оборот с двойным винительным падежом, переводит подстрочно – *и вас безпечальные сделаем*.

По просьбе преподавателя передать эти слова на современный русский язык студенты легко трансформируют конструкцию: *вась безпечальны* (кем? какими?) *вас безпечальными сделаем*.

Необходимо заострить внимание аудитории на тех случаях, когда первый член сочетания, обозначающий лицо или предмет, опущен. Обычно речь идет о местоимении. В такой ситуации помогает глагол, по которому он легко восстанавливается. Например:

Ѓкв да сбудетсз реченное прбр01ки, ѓкв [Он] назврей наречетсз – *пусть сбудется предсказанное пророками, что Он назовется назореем*.

Наречетсз – настоящее время 3 лица единственного числа.

Перевод и редактирование церковнославянских оборотов

[они] бѣста бо рыбар%о (Мк. 1, 16) – *они были рыбаками.*

Бѣста – аорист в особой имперфективной форме 3 лица двойственного числа мужского рода. В связи с тем, что плюральной формы – оѣна – в современном русском языке нет, при переводе использует множественное число (*они*).

На сіе1 бо из [вы] зва1ни бы1сте (1 Пет. 2, 21) – *на это вы стали званными.*

Бы1сте – аорист 2 лица множественного числа.

Стоит отметить, что пропуск первого члена оборота характерен только для оборотов с двойным именительным. Данное обстоятельство, надо повториться, объясняется тем, что возможности церковнославянского глагола гораздо шире, чем аналогичные возможности русского глагола: благодаря разветвленной системе времен, двойственному числу пропуск подлежащего не станет критическим моментом, из-за которого может быть потерян смысл высказывания: «Личное местоимение может употребляться в качестве подлежащего лишь при усиленном его выделении»<sup>1</sup>. Так, например, глаго1лю и аз1зъ глаго1лю – имеют разные значения, в первом случае «я говорю», во втором – «это я говорю».

Другая группа упражнений призвана выработать навык отграничения одних структур от других; определения структуры данной синтаксической единицы; нахождения тех или иных структур. Разумеется, параллельно осуществляется и полный или частичный синтаксический разбор конструкций с двойными падежами.

---

<sup>1</sup> Вайан А. Руководство по старославянскому языку. М., 2004. С. 389.

**1. Найдите в тексте оборот с двойным именительным падежом и переведите текст. Выделите составные именные сказуемые. Какими средствами передается конструкция с двойным именительным в русском языке?**

1) И# и4же ꙗще речеть слово на сн7а члвческаго, тпуститсз єЗМҮ: г и4же речеть на д!а с™аго, не тпуститсз єЗМҮ ни въ сей вѣкъ, ни въ будущій. И#ли2 сотворитЕ древо добро2 из плодъ єЗгв2 добръ: изли2 сотворитЕ древо сло2 из плодъ єЗгв2 соль: т плода бо древо познано будеть (Мф. 12, 32-33).

2) Ходс же при мОри галілейстэмъ, ви1дэ сјмвна из гндреа брата тогв2 сјмвна, вмета1юща мре1жи въ мОре: бѣста бо рыббарз. И# речЕ и4ма ї}сь: прииди1та в8слѣдъ мене2, из сотворю2 васъ бһти лввца2 человекмъ. (Мк. 1, 16-17).

3) Твэщавъ же петръ из ꙗсли рѣша: повиноватисз подобаетъ бГови паче, нежели человекмъ: бГъ пте1ць нашихъ воздви1же ї}са, єЗгОже вы2 ўби1сте, повѣсивше на древэ: сего2 бГъ начальника из сп7са возвһси десни1цею своею, дати показаніе ї}леви из њставленіе грэхНвъ: из мы2 єЗсмы2 тогв2 свидѣтеліе глагНль си1хъ, из д!ъ с™һй, єЗгОже дадЕ бГъ повинующымсз єЗМҮ. (Деян. 5, 29-32).

**2. Найдите оборот с двойным винительным падежом и переведите текст.**

1) И# вопроси2 єЗго2 нѣкій кнсзъ, глагОлз: ўч™лю блгјй, что2 сотвори1въ, живОтъ вѣчный наслѣдствую; Рече же єЗМҮ ї}сь: чтО мз глагОлеши блга, никтоже блгъ, токмв єЗди1нъ бГъ (Лк. 18, 18-19).

2) Человѣцы же ви1дэвше знаменіе, є4же сотвори2

Перевод и редактирование церковнославянских оборотов

ї}сь, глаголаху, ꙗко сей єсть воистинну прброкъ грздѣи въ мїръ. ї}сь и бо разумѣвъ, ꙗко хотѣсть приити, да восхитѣтъ єго и з сотворѣтъ єго црС, ти де паки въ гору єздити (Ин. 6, 14-15).

3) И# патриарси позавидѣвше їнсифу продаша єго во єгѣпетъ: и з бѣ бгъ съ нимъ, и з и зъстѣ єго т всѣхъ скорбей єгв, и з даде єму благодать и з премудрость предъ фараѣномъ царемъ єгѣпетскимъ: и з постави єго начальника надъ єгѣптомъ и з надъ всѣмъ домою своимъ. (Деян. 7, 9-10).

### 3. Найдите оборот с двойным дательным падежом и переведите текст.

1) Пишетъ бо въ книзѣ ралоустѣй: да будетъ дворъ єгв пусть, и з да не будетъ живущагв въ немъ, и з єпископство єгв да прииметъ и нъ: подобаетъ и бо т сходившихъ съ нами мужей во вско лето, въ неже вниде и з и зъде въ насъ гдѣ ї}сь, наченъ т крещеніє їваннова даже до днѣ, въ цнже вознесетъ на небо т насъ, свидѣтелю воскнѣз єгв бѣти съ нами єздитиому т си хъ. (Деян. 1, 20-22).

2) И# ли не разумѣете, братіе: вѣдущимъ бо законъ глаголю: ꙗко законъ ѣбладаетъ надъ человекомъ, во єлико время живетъ; и бо мужатаз жена живу мужу привсзана єсть закономъ: ꙗже ли же кмреть мужъ єс, разрѣшитъ т закона мужескагв. Тѣмже и бо, живу сущу мужу, прелюбодѣйца бываетъ, ꙗже будетъ мужев и зному: ꙗже ли кмреть мужъ єс, свободна єсть т закона, не бѣти єй прелюбодѣйца, бѣвшей мужу и зному. (Рим. 7, 1-3).

3) Не лъсти тещ, братие мо% възлюбленна: вско даснѣ бѣго и з вскъ даръ совершенъ свѣше е4сть, сходсь т пц7А свѣтввъ, ѱ негНже нѣсть премэнение, и зли2 преложени з стѣнь. Восхотѣвъ бо породи2 насъ словомъ и4стины, во е4же бѣти намъ начатокъ нѣкій созданиемъ е3гw2 (Иак. 1, 16-18).

**4. Найдите в приведенных предложениях конструкции с двойным винительным, двойным дательным. Выполните их синтаксический разбор.**

1) Сего2 бг7ъ нача1льника и з сп7са възвы1си десни1цею свое1ю, да1ти показ1нѣ и зсра1илеви и з w3ставле1нѣ грэ1хwвъ (Деян. 5, 31).

2) Во е31же бы1ти е3му о3тцу2 мнw1гимъ (Рим. 4, 18).

3) Нареку2 не лю1ди мобз, лю1ди мобз и з невозлюбленую, възлюблену (Рим. 9, 25).

Полезными будут упражнения, связанные с историей подобных сочетаний в русском языке, ведь «богатство древних текстов, сохранившихся в русской культуре, создает уникальные возможности для формирования языкового сознания и становления высокоразвитой и духовно богатой личности»<sup>1</sup>.

**5. В предложенных отрывках из художественной литературы выделите фрагменты, где могли быть обороты с двойным именительным падежом.**

---

<sup>1</sup> Макарова Е.В. Методика изучения церковнославянского языка как путь осуществления междисциплинарных связей в современной школе. Дис. ... канд. пед. наук. М., 2007. С. 195.

Перевод и редактирование церковнославянских оборотов

1) – Иван Макарыч – мой благодетель, и я обязан за него Бога молить денно и нощно, так как я через него стал хорошим человеком (А. Чехов. Мужики).

2) Скворцов, конечно, сделался приятелем Розанова (З. Гиппиус. Задумчивый странник (о Розанове)).

3) Отец Левки, доктор Бубрик, лечивший Дмитриева еще в малолетстве, был братом мужа тети Жени, погибшего на войне (Ю. Трифонов. Обмен).

4) И стал я с этого разу валенки подмораживать: вечером окуну, и на мороз, ещё окуну и оставлю в снях на всю ночь, а утром в них смело иду в болото. Васька-то оказался над всеми учеными зайцами самым главным профессором (М. Пришвин. Зайцы-профессора).

5) – Советую вам быть повнимательнее... Дальнейший разговор показался мне абсолютно бессмысленным. Чиляева интересовало все (С. Довлатов. Чемодан).

Успешное выполнение вышеприведенных упражнений должно явиться надежным фундаментом для решения учебных задач, которые сопряжены с опытом исправления церковнославянского синтаксиса. В качестве фактического материала для них следует выбирать наиболее сложные случаи, которые вызывают значительные затруднения при восприятии.

**1. Сравните переводной церковнославянский и русский тексты с оригинальным древнегреческим текстом. Найдите обороты с двойными падежами. Составьте сравнительную таблицу.**

Онъ же нача2 клз1тисц из роти1тисц, я4кв не вѣмъ челоѵка сегw2, е3г0же вы2 глаг0лете – Он же начал

κлясться и божиться: не знаю человека Сего, о Котором говорите – ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνῦναι ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὃν λέγετε (Мк. 14, 71).

Бѣста же праведна џба пред8 бГомъ, ходз1ще во всэ1хъ за1повѣдехъ и3 w3правда1ніихъ гдснихъ безпорw1чна – *Оба они были праведны пред Богом, поступая по всем заповедям и уставам Господним беспорочно* – ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφοτέρωθεν ἐναντίον τοῦ θεοῦ πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασίαις τοῦ κυρίου ἀμεμπτοὶ (Лк. 1, 6).

Такожде же іакwва и3 іωанна, сыбна зеведешва, ±же бѣста њбещника сјmwнови. И3 рече2 къ сі1mwну і3и7съ: не бо1йсь: тсе1лэ бу1деши человек1ки ловз2 – *Также и Иакова и Иоанна, сыновей Заведеевых, бывших товарищами Симону. И сказал Симону Иисус: не бойся, отныне будешь ловить человеков* – ὁμοίως δὲ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην υἱοὺς Ζεβεδαίου οἱ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι καὶ εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα ὁ Ἰησοῦς μὴ φοβοῦ ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν (Лк. 5, 10).

**2. Сравните церковнославянский текст и древнегреческий оригинал. Какие конструкции церковнославянского языка передают древнегреческие параллели?**

Ї а4ще соблажнз1еть тз2 рука2 твоz2, тсецы2 ю5: д0брэе ти2 ε4сть бѣднику въ жив0тъ вни1ти, не1же о4бэ ру1цэ и3му1щу вни1ти въ gee1ну, во о4гнь неугаса1ющій – καὶ ἐὰν σκανδαλίζη σε ἡ χεὶρ σου ἀπόκοψον αὐτήν καλὸν ἐστὶν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν ἢ τὰς δύο χεῖρας ἔχοντα ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν εἰς τὸ πῦρ τὸ ἀσβεστον (Мк. 9, 43).



Перевод и редактирование церковнославянских оборотов

И продаюшцымъ голуби рече и5мъ: возми1те сиз2 тсюду: и3 не твори1те дому нц7а моего2, дому купленагw – καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν εἶπεν ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου (Ин. 2, 16).

Въ долготерпѣ1нїи бж7и, и3 въ наказа1ніе пра1вды є3гw2 въ ны1нѣшнее вре1мz, во є4же бы1ти є3му2 прв7ну и3 w3правда1ющу сy1щаго t вѣ1ры и3и7совы – ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν ἐνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Рим. 3, 26).

См. также.

**1. Найдите конструкцию с двойным именительным падежом. Разберите предложения по членам предложения. Каким членом предложения является оборот с двойным именительным падежом?**

Болїй же въ васъ, да будетъ вамъ слуга – ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος (Мф. 23, 11).

Вслушанїемъ є3динагw человекa грѣ1шни бы1ша мно1зи – ὡσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί. (Рим. 5, 19).

Свѣти1льникъ тѣлу є4сть цко, є3гдa кбw цко твоЕ пр0сто будетъ, всЕ тѣло твоЕ свѣтло будетъ: є3гдa же лукаво будетъ, и3 тѣло твоЕ темно – ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμὸς σου ὅταν ὁ ὀφθαλμὸς σου ἀπλοῦς ἦ καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστιν ἐπὶ δὲ πονηρὸς ἦ καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν (Лк. 11, 34).

**2. Ниже даны примеры из русского перевода Нового Завета епископа Кассиана (Безобразова). Сравните перевод с церковнославянским текстом. Предложите свой вариант.**

Итак, если вы, будучи злы, умеете давать дары благие детям вашим, тем более Отец ваш, Который на небесах, даст благо просящим у Него. – Аще и5бо вы2 лукави су1ще, и3мёете дазбнiз блабга дaz1ти ча1дwмъ ва1шымъ: кольми2 па1че озц7ь ва1шь нбсный да1сть блабга просz1щымъ и3 негw2 (Мф. 7, 11);

И хотел Ирод убить его, но страх перед народом его остановил, оттого что Иоанна считали пророком. – И хотz1щъ е3го2 и3би1ти, и3боz1cz наро1да, занЕ ħkw пророка е3го2 и3мёзху (Мф. 14, 5).

И вот был человек, по имени Закхей, и он был старший мытарь, и был он богат. – И сЕ мужъ нарицаемый закхей и3 сей бЕ старэй мытарε1мъ, и3 то1й бэ2 бога1ть (Лк. 19, 2).

Итак, преподавание, изучение церковнославянского языка должно быть неразрывно связано с вдумчивой литургической жизнью, которая в свою очередь в немалой степени способствует формированию и развитию языковой культуры<sup>1</sup>.

Православные верующие, насильно оторванные на долгие годы от традиционных корней, не слишком хорошо знают богослужение, не представляют себе до конца, из каких элементов, в том числе и гимнографических, оно выстраивается. Несомненно, «эта чрезвычайно драматическая проблема заключается все-

---

<sup>1</sup> *Маршева Л.И.* Церковнославянский язык является выражением чувств христианской души // [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/33585.htm> (дата обращения: 30 сентября 2018 года).

## Перевод и редактирование церковнославянских оборотов

таки не в языке, а в нас, в нашей церковной некультурности и житейской инертности»<sup>1</sup>.

Итак, можно сформулировать ряд общих принципов, на которые следует опираться при преподавании церковнославянского языка и редакторской работе с его текстами:

– синхронно-диахронный взгляд на языковые явления;

– решительный отказ от панхронизма.

– систематическое освоение понятийно-терминологического аппарата современной лингвистики;

– последовательно тематический способ преподавания;

– использование разных форм аудиторной и самостоятельной работы учащихся: лекции, семинарские занятия, интерактивные акции, научно-исследовательские эссе и проч.;

– создание учебных пособий нового поколения, ориентированных на разные аудитории и учитывающих особенности восприятия современного человека<sup>2</sup>.

Сюда же стоит добавить разработку грамотных, корректных версий редактирования церковнославянских текстов, поскольку сейчас, в начале XXI столетия, пришло время большой работы с богослужебными текстами, в том числе и в области синтаксиса.

## Список источников и литературы

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Маршева Л.И. Церковнославянский язык является выражением чувств христианской души // [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/33585.htm> (дата обращения: 30 сентября 2018 года).

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Сибирская Благовонница, 2012. 1376 с., карты.
2. *Буслаев Ф.И.* Преподавание отечественного языка. [Учеб. пособие для пед. ин-тов по спец. "Рус. яз. и лит." Сборник]. М.: Просвещение, 1992. 511,[1] с.
3. *Вайан А.* Руководство по старославянскому языку / Пер. с фр. под ред. и с предисл. В.Н. Сидорова. М.: Едиториал УРСС, 2004. 448 с.
4. *Жирова А.В.* Обороты с двойными падежами в церковнославянском языке: синхронно-диахронный анализ. Дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. М., 2013. 252 с.
5. *Максимова С.Н.* Преподавание древних языков в русской классической гимназии XIX – начала XX века. М., 2005. 299 с.
6. *Макарова Е.В.* Методика изучения церковнославянского языка как путь осуществления межпредметных связей в современной школе. Автореф. дис. ... канд. пед. наук: 13.00.02 / Моск. пед. гос. ун-т. М., 2007. 22 с.
7. *Макарова Е.В.* Методика изучения церковнославянского языка как путь осуществления межпредметных связей в современной школе. Дис. ... канд. пед. наук: 13.00.02. М., 2007. 237 с.: ил.
8. *Малинаускене Н.К.* Классические языки в высшей школе. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 272 с., ил.
9. *Маршева Л.И.* О лингводидактических основах преподавания церковнославянского языка // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2006. Вып. I. С. 5-9.
10. *Маршева Л.И.* Сентябрьские тезисы (о преподавании церковнославянского языка) // [Электронный ресурс]

Перевод и редактирование церковнославянских оборотов

URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/5883.htm> (дата обращения: 26 сентября 2018 года).

11. *Маршева Л.И.* Церковнославянский язык является выражением чувств христианской души // [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/sm/33585.htm> (дата обращения: 30 сентября 2018 года).
12. Методика преподавания русского языка в школе: учебник для студентов вузов, обучающихся по педагогическим специальностям / [М. Т. Баранов, Н. А. Ипполитова, Т. А. Ладыженская, М. Р. Львов]; под ред. М. Т. Баранова. Москва: Academia, 2000. 361, [1] с.
13. Новый Завет в переводе еп. Кассиана (Безобразова). М., 2014. 284 с.
14. *Текучев А.В.* Очерки по методике обучения русскому языку / Акад. пед. наук СССР. М., 1980. 232 с.
15. *Успенский Б.А.* История русского литературного языка (XI-XVII вв.). М.: Аспект Пресс, 2002. 559, [1] с.
16. *Шичалин Ю.А.* Чему учат детей в московской классической гимназии? // Вестник ПСТГУ. IV: Педагогика. Психология. 2006. Вып. 2. С. 5-21.
17. Nestle-Aland, eds. *Novum Testamentum Graece*, 27th ed. Stuttgart, 2001.

**ПОЛОЖЕНИЕ ОБ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ  
РАБОТАХ, ПРЕДСТАВЛЯЕМЫХ ДЛЯ  
ПУБЛИКАЦИИ В ЕЖЕГОДНОМ  
ПЕРИОДИЧЕСКОМ ИЗДАНИИ СРЕТЕНСКОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (СДС)  
«СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК: НАУЧНЫЕ ТРУДЫ  
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС»**

Для публикации в «Сретенском сборнике» научные статьи представляются преподавателями и администрацией СДС по широкой тематике образовательной деятельности СДС как высшей православной духовной школы.

По благословиению главного редактора «Сретенского сборника», Ректора СДС и Председателя Ученого Совета СДС в сборнике могут публиковаться новые статьи, подготовленные преподавателями в соавторстве с учеными, не входящими в профессорско-преподавательскую корпорацию СДС, а также труды бывших преподавателей СДС, труды по истории Московского ставропигиального Сретенского монастыря, труды ученых, оказавших значительное содействие Сретенскому монастырю и СДС, статьи, подготовленные по специальной персональной рекомендации Ученого Совета СДС выпускниками СДС, представившими к защите лучшие выпускные квалификационные работы. Соавторы работ и авторы, не являющиеся преподавателями СДС, должны подать прошение Ректору СДС о разрешении участия в публикации, с указанием кратких сведений о себе.

Предлагаемые авторами научные статьи обязательно должны обладать научной новизной и публиковаться впервые как в печати, так и в электронных средствах массовой коммуникации (СМК).

Предлагаемые к печати в «Сретенском сборнике» статьи, подготовленные на основе ранее сделанных (но не опубликованных в печати и в СМК) докладов, принимаются при указании точных ссылок на форумы, где эти сообщения делались. При публикации таких статей в «Сретенском сборнике» эта информация обязательно указывается авторами.

Научная новизна должна быть обязательно заявлена в авторской аннотации, являющейся неотъемлемым элементом каждой статьи в «Сретенском сборнике». За заявляемую научную новизну отвечает автор публикуемой статьи.

При перепечатке статьи из «Сретенского сборника» в других изданиях должна быть указана точная ссылка на соответствующий выпуск и его страницы, а от автора и СДС должно быть получено письменное согласие на воспроизведение текста исследования.

После выхода очередного выпуска «Сретенского сборника» из печати и рассылки его во Всероссийскую книжную палату, по крупным библиотекам и высшим духовным учебным заведениям Русской Православной Церкви на Интернет-сайте Сретенской Духовной Семинарии ([sdsmp.ru](http://sdsmp.ru)) и дружественных научных и образовательных сайтах (с разрешения ответственных лиц СДС) размещается полная электронная версия данного выпуска, помещаемая в ряд уже размещенных здесь электронных версий прошлых выпусков «Сретенского сборника». Публикация выпусков «Сретенского сборника» на этих Интернет-ресурсах является обязательной для всех авторов сборника и согласие на нее автора является обязательным условием публикации статьи в «Сретенском сборнике».

## **ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ ПРЕДЛАГАЕМЫХ К ПУБЛИКАЦИИ В «СРЕТЕНСКОМ СБОРНИКЕ» НАУЧНЫХ РАБОТ И ПОРЯДОК ПОДГОТОВКИ К ПЕЧАТИ ПУБЛИКУЕМЫХ СТАТЕЙ**

Научная статья представляется в печатном и в электронном виде, идентичном печатному. На последней странице должна быть подпись автора (авторов) статьи с указанием даты подписания (которая должна быть близкой к реальной дате подачи работы в редакцию). Если автор работы один — допускается присылка им статьи по электронной почте со своего личного почтового адреса, по которому далее будет вестись переписка по присланной статье. При непоступлении в редакцию подписанного всеми авторами печатного экземпляра коллективной статьи данный труд присланным не считается. Не считается также поступившим в редакцию труд, распознавание которого в редакции вызвало проблемы в связи с использованием его авторами специфических программных систем, шрифтов и других средств, отсутствующих в редакции. В общем случае автор должен убедиться, что его статья во всех деталях распознается программно-аппаратными средствами редакции, и получить уведомление от редакции по электронной почте о поступлении статьи. При использовании автором статьи нестандартных программных средств автор должен сам обеспечить их наличие и установку на компьютерах всех участников подготовки сборника к печати или представить новую версию файла статьи, обрабатываемую программными средствами редакции.

После поступления научной статьи решается вопрос о принятии этой работы в сборник. О принятии статьи в



сборник автор также извещается по указанному им для связи адресу электронной почты. До решения редакции о принятии любой представленной статьи в «Сретенский сборник», а также после принятия решения о включении статьи в соответствующий выпуск сборника до его выхода из печати, передача статьи, ее частей и содержательных материалов в другие печатные и электронные издания и СМК недопустима.

При обнаружении факта нарушения правил публикации в «Сретенском сборнике» редакция имеет право изъять статью из публикуемого сборника на любом возможном этапе.

Объем всей публикации в общем случае не должен выходить за средние размеры научной статьи (не менее 4000 и не более 40000 знаков — от 3-х до 20-ти стандартных машинописных страниц [30 строк по 60 символов в строке или 1800 знаков на странице, включая пробелы]). Выход за указанные рамки (как в сторону «тезисов», так и в сторону «монографии») обосновывается отдельным прошением на имя Главного редактора — Ректора и Председателя Ученого совета СДС и на случай отрицательного решения автор при прошении представляет сокращенный вариант статьи объемом из указанного диапазона.

Все используемые шрифты должны быть представлены вместе с файлом статьи.

Статья обязательно должна включать:

— указание имени автора и его сана и (или) ученого звания (епископ, протопресвитер, архимандрит, игумен, протоиерей, иеромонах, иерей, архидиакон, протодиакон, иеродиакон, диакон, профессор, доцент (для вузов); в силу подзаголовка «Сретенского сборника» должность «преподаватель» может не указываться; для научного работника научного учреждения, подведомственного Российской академии наук (РАН), должна указываться его

научная должность (главный научный сотрудник, ведущий н.с., старший н.с., н.с., младший н.с.)). Отдельно обязательно указывается административно-организационное послушание в СДС. По согласованию с редакцией могут указываться и другие данные об авторах печатаемых статей;

— название работы;

— краткую аннотацию, содержащую описание основного содержания работы и обязательно содержащую заявляемую автором конкретную научную новизну данной работы (предполагается перевод аннотаций на английский язык);

— в качестве необязательных небольших отделов статьи далее могут следовать «Ключевые слова» и «Разделы науки», содержащий перечень тех областей науки, к которым относятся результаты данной научной работы;

— текст работы, допускающий наличие подразделов и заголовков, обязательно снабженный точными постраничными ссылками на архивные и печатные источники, имеющие постраничную нумерацию с № 1. Недопустимо бессмысленное цитирование, неуказанное текстуальное заимствование и компилятивность. Все факты, требующие обоснования, должны быть подкреплены точными ссылками на печатные, архивные и иные документальные источники, оформленные по ГОСТ Р 7.0.5–2008 (Библиографическая ссылка);

— текст работы и ссылки должны представляться в соответствии с действующими ГОСТами. Текст должен быть написан в научном стиле, не допускающим публицистических форм нигде, кроме необходимых по ходу исследования цитируемых фрагментов;

— текст работы в электронном виде должен представляться подготовленным в одной из распространенных версий редактора WORD с проверкой ее читаемости на компьютере СДС;

— в конце рекомендуется приводить список использованных в работе материалов с обязательным указанием их объема в страницах, что имеет самостоятельную ценность сравнительно со ссылками, указывающими только «точку цитирования» и не дающие достаточного представления о характере и объеме материала по ссылке. Библиография должна быть оформленной по ГОСТ 7.1–2003 (Библиографическая запись. Библиографическое описание), ГОСТ 7.82–2001 (Библиографическая запись. Библиографическое описание электронных ресурсов), ГОСТ 7.80–2000 (Библиографическая запись. Заголовок);

— статья может содержать приложения, о которых необходимо указать в ссылке в начале статьи, поскольку в общее оглавление сборника их названия включаться не могут.

**Содержание выпусков №№ 1–8 издания:  
«Сретенский сборник.  
Научные труды преподавателей СДС»  
СОДЕРЖАНИЕ 1-ГО ВЫПУСКА  
СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ  
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС  
ЗА 2009 ГОД**

(Посвященного 10-летию СДС)

## **1. БОГОСЛОВИЕ**

*Протоиерей Иоаннис С. Романидис.*

О соглашениях между православными и Ватиканом / Перевод и комментарий *профессора протоиерея Максима Козлова*

*Сидоров А.И., профессор.*

Святой Ириной Лионский. Его жизнь, творения и богословие

*Леонов Вадим, доцент, священник.*

Взаимосвязь понятий «личность» и «образ Божий» в православном богословии

*Задорнов Александр, священник, заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин.*

Имяславие и догмат искупления в интерпретации проф. С.В. Троицкого

*Ириной (Пиковский), иеромонах.*

Ветхозаветные образы в событии Преображения Господня (по евангелисту Матфею)

## **2. ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО**

*Цыпин Владислав, профессор, протоиерей, заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин.*

Значение 123-й новеллы св. императора Юстиниана для церковного права

### 3. ИСТОРИЯ

*Грухина Н.Н., доцент.*

Императорский культ в поздней Римской империи

*Скурат Николай, протоиерей, заведующий кафедрой  
Богословских дисциплин, секретарь Ученого совета.*

Московский храм святого пророка Божия Илии, что слывет  
Обыденным, в начале XVIII века

*Иоанн (Лудищев), иеромонах, проректор СДС.*

История Сретенского монастыря в период от учреждения  
Святейшего Синода до 1757 года

*Шутова Т.А., заведующая кафедрой Древних и новых языков.*

Священник Александр Ельчанинов: Тифлиссский период биографии

*Сафонов Д.В.*

Из истории Русской Духовной Миссии на Святой Земле в 1917–1957 гг.

### 4. СЛОВЕСНОСТЬ

*Ужанков А.Н., профессор.*

О времени написания и месте прочтения «Слова о Законе и  
благодати» Илариона Киевского

*Маршева Л.И., профессор.*

«Православный социолект»: мифы и реальность

*Малинаускене Н.К., доцент.*

Исторический аспект в начальном курсе древнегреческого  
языка для высших духовных учебных заведений

*Серегина Е.Е.*

Композиция, стиль и язык первых печатных изданий русского  
Пролога

*Трубицына Г.И.*

Размышления над церковнославянским языком (к проблеме  
понимания)

*Скобелев М.А.*

Мотивы Книги Екклесиаст в русской лирике начала XX века

## 5. ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

*Стародубцев О.В., доцент, заведующий кафедрой  
Церковной истории.*

Видимые образы невидимого мира

## 6. МИССИОЛОГИЯ, ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

*Никодим (Шматько), иеромонах.*

Методика и особенности преподавания «Основ  
Православия» в условиях внутренней миссии

*Мошкова И.Н.*

Духовно-нравственная и психолого-педагогическая  
поддержка современной семьи — новый вид социального и  
миссионерского служения Церкви

## СОДЕРЖАНИЕ 2-ГО ВЫПУСКА СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС ЗА 2010 ГОД

### 1. БОГОСЛОВИЕ

*Жила Стефан, протоиерей*

Экзегетический анализ посланий святого апостола Павла к  
Фессалоникийцам

*Святитель Феодит Филадельфийский.*

Монашеские установления. (Главы I и II) / Редакция  
перевода и комментариев *профессора А.И. Сидорова*

«Богословские главы» (LOCI COMMUNES),  
приписываемые преподобному Максиму Исповеднику /  
*Перевод П.К. Доброцветова*

*Козлов Максим, протоиерей, профессор.*

Браки с инославными: пастырский аспект

*Леонов Вадим, протоиерей, доцент.*

Свобода человека: опыт богословского осмысления

## 2. ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО

*Задорнов Александр, протоиерей, заведующий  
кафедрой Общих гуманитарных дисциплин.*

Имущественные права православного епископата

## 3. ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ

*Василик Владимир, диакон.*

Отражение стихийных бедствий, упоминаемых в кондаках  
святого Романа Сладкопевца

*Стародубцев О.В., доцент, заведующий кафедрой  
Церковной истории.*

Отношения Карла Великого и римских пап

*Цыпин Владислав, профессор, протоиерей,  
заведующий кафедрой Церковно-практических  
дисциплин.*

К вопросу о дате рождения преподобного Сергия Радонежского

*Иоанн (Лудищев), иеромонах, проректор СДС.*

Материалы к изучению истории Сретенского монастыря

*Осипова А.И.*

Московский Сретенский монастырь в период  
настоятельства архимандрита Димитрия (Ключарева):  
1891–1904 гг.

*Шутова Т.А., заведующая кафедрой Древних и  
новых языков.*

Священник Александр Ельчанинов: университетские годы

*Скурат Николай, протоиерей, заведующий кафедрой  
Богословских дисциплин, секретарь Ученого совета СДС.*

К истории особо чтимых в Москве икон Божией Матери, именуемых  
«Нечаянная радость», и московских местностей сугубого почитания  
этих святынь после октября 1917 года

*Скурат Николай, протоиерей, заведующий кафедрой  
Богословских дисциплин, секретарь Ученого совета СДС.*

Уничтоженная часовня Можайского Лужецкого Ферапонтова  
монастыря Московской епархии, находившаяся у Серпуховских ворот  
Москвы и именовавшаяся «Нечаянная Радость» по чтимой иконе  
Божией Матери, в ней пребывавшей

*Сафонов Д.В.*

Русская Духовная Миссия в Иерусалиме в 1921–1923 гг. (по новым  
документам из архива Свято-Троицкой семинарии в Джорданвилле  
(США))

*Светозарский А.К., профессор.*

Возвращение Московской духовной академии в стены  
Троице-Сергиевой Лавры в 1948 году

*Малинаускене Н.К., доцент.*

А.Ф. Лосев: Личность и наследие

*Малинаускене Н.К., доцент.*

Сократовские традиции в наследии А.Ф. Лосева

## 4. СЛОВЕСНОСТЬ

*Маршева Л.И., профессор.*

Понятие гимнографического нарратива в свете идей А.В. Попова

*Серегина Е.Е.*

Лексическая и грамматическая вариативность в летописных  
сообщениях XI–XIV веков



## 5. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

*Дементьев Д.В.*

Воцерковленность супружеских пар и удовлетворенность браком

*Дементьев Д.В.*

Модификация методики изучения представления о любви  
(на примере православных воцерковленных людей)

### **СОДЕРЖАНИЕ 3-ГО ВЫПУСКА СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС ЗА 2011 ГОД**

#### 1. БОГОСЛОВИЕ

*Сидоров А.И., профессор*

Святитель Кирилл Александрийский как главный оппонент  
Нестория: его христология до Ефесского Собора

Избранные гимны преподобного Феодора Студита /  
Перевод и комментарий *Доброцветова П.К.*

*Конь Р.М., доцент*

Представление баптистов о благодати

#### 2. ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ

*Скобелев М.А., доцент*

Параллели Библейскому Откровению о Творении в  
памятниках литературы древнего Ближнего Востока

*Козлов Максим, профессор, протоиерей*

Трактат Сенеки «О провидении»: перевод текста и комментарий

*Гаджикурбанов А.Г., доцент*

Проблема взаимоотношения души и тела у Блаженного  
Августина (философский взгляд)

*Дубровин Онисим, диакон*

Почитаемый христианами Запада Хальвард Вербьерсон  
(1020–1043)

*Стародубцев О.В., доцент, заведующий кафедрой  
Церковной истории*

Начало грамотности и школы Древней Руси

*Скурат Николай, протоиерей, секретарь Ученого совета  
СДС, заведующий кафедрой Богословских дисциплин  
История духовного завещания святителя Филарета Московского*

*Иоанн (Лудищев), иеромонах, проректор СДС*  
История Московского Сретенского монастыря: 1919–1923 годы

### 3. СЛОВЕСНОСТЬ

*Маршева Л.И., профессор*

Дифференцирующий принцип церковнославянской орфографии

*Малинаускене Н.К., доцент*

Пономарь и родственные ему слова в русском языке (из материалов к историко-этимологическому словарю русских церковных терминов греческого происхождения)

*Василик Владимир, диакон, доцент*

Освещение некоторых аспектов национального вопроса в «Дневнике писателя» Федора Михайловича Достоевского

**СОДЕРЖАНИЕ 4-ГО ВЫПУСКА  
СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ  
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС  
ЗА 2013 ГОД**

**1. БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА,  
ПАТРОЛОГИЯ**

*Скобелев М.А., доцент*

Библейское Откровение о творении мира — «Шестоднев»:  
жанр, экзегеза, богословие

*Васильев А.А.*

Псалом святого пророка Ионы как композиционная проблема

*Жила С., протоиерей*

Христология Послания апостола Павла к Колоссянам (1:14–20; 2:8–15)

*Доброцветов П.К.*

«Пребывание — исхождение — возвращение» (μονῶ —  
πρῶδοφ — πῖστροφ) у преподобного Максима  
Исповедника

*Сидоров А.И., профессор*

Как богатые пытаются войти в Царство Небесное  
(Ирина Хумнена Палеология, в монашестве — Евлогия)

**2. ЛИТУРГИКА**

*Желтов М., священник, доцент,  
заведующий кафедрой Литургики*

Греческие рукописи Божественной Литургии апостола Марка

### 3. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ, АГИОГРАФИЯ, ИСТОРИЯ

*Скурат Н., протоиерей, секретарь Ученого совета СДС,  
заведующий кафедрой Богословских дисциплин, клирик храма  
святого пророка Божия Илии, что в Обыденском переулке  
города Москвы*

Московская церковь святого пророка Божия Илии, слыvuщая  
Обыденной, и ее приход в Отечественную войну 1812 года и  
последующий период: разорение и возрождение

*Иоанн (Лудиишев), иеромонах, проректор СДС*  
Сретенский монастырь в 1924 году (по документам архивов)

*Иоанн (Лудиишев), иеромонах, проректор СДС*  
Жизнеописание святителя Гурия (Степанова): 1919–1937  
годы (по архивным материалам)

*Сафонов Д., диакон*

Русская Духовная Миссия и Православное Палестинское Общество  
в 1948–1951 гг. (по документам государственного архива Израиля)

### 4. ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО

*Ивлева С.Н., доцент*

Формирование иконографии Новомучеников и Исповедников  
Российских

### 5. СЛОВЕСНОСТЬ

*Малинаускене Н.К., доцент*

Редкие формы заимствований из греческого языка:  
игумен/игуменья, ойкумена (экумена, икумени), феномен,  
ноумен, пролегомены (пролегомена), паралипоменон

*Маршева Л.И., профессор, заведующая кафедрой  
Древних и новых языков,  
Жирова А.В.*

Проблема выражения предикативности в церковнославянском языке

*Ковынева И.Е.*

Немного о немецком и немецком в Сретенской духовной семинарии

## **6. МИССИОЛОГИЯ, ПЕДАГОГИКА, ПСИХОЛОГИЯ**

*Мошкова И.Н.*

Поиск путей преодоления «некомпетентности» в вопросах семейной жизни

*Скурат Н., протоиерей, секретарь Ученого совета СДС,  
заведующий кафедрой Богословских дисциплин, клирик храма  
святого пророка Божия Илии, что в Обыденском переулке  
города Москвы*

Опыт катехизации, просвещения и воцерковления на основе практического изучения литургики и подготовки клиросных чтенцев в воскресно-церковно-приходской школе для взрослых

## **СОДЕРЖАНИЕ 5-ГО ВЫПУСКА СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС ЗА 2014 ГОД**

### **1. БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА, ПАТРОЛОГИЯ**

*Иринея (Пиковский), иеромонах*

«Милости хочу, а не жертвы» (Мф. 9:13): отношение Господа Иисуса Христа к ветхозаветным жертвоприношениям в контексте Евангельского Благовестия

*Иже во святых отца нашего Афанасия* «Слово о чуде, произошедшем в Вирите с честной и почитаемой иконой Христа и Бога нашего». *Его же*. «Об определениях»  
Перевод и комментарий *П.К. Доброцветова*

*Святитель Феолит Филадельфийский*  
Слова о трезвении. Слово II.  
Перевод и комментарий *профессора А.И. Сидорова*

## 2. ЛИТУРГИКА

*Желтов Михаил, священник, доцент, заведующий кафедрой Литургики*

Каноны Благовещения Пресвятой Богородицы, часть I:  
неизданный канон авторства гимнографа Германа

*Василик Владимир, доцент, диакон,*  
Невещественный огонь и вода Богоявления

## 3. ИСТОРИЯ, ИСКУССТВО, ФИЛОСОФИЯ

*Гвоздецкая Н.Ю., профессор*  
Спор о Законе и Благодати: эпизод из древнеанглийской поэмы «Елена» (главы 7–10)

*Кюневульф*  
«Елена» (Поэма. Главы 7–10) / Перевод с древнеанглийского и комментарии *Н.Ю. Гвоздецкой и Е.Н. Клёминой*

*Кириллин В.М., профессор*  
О состоянии русского общества и государственности времени преподобного Сергия Радонежского и о значении его духовного подвига

*Кириллин В.М., профессор*  
Преподобный Сергей Радонежский как покровитель воинских сил России

*Задорнов Александр, протоиерей,*

*заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин*  
Концепция веротерпимости на начальном этапе европейского модерна

*Стародубцев О.В., доцент,*  
*заведующий кафедрой Церковной истории*  
Русская церковная архитектура XIX века. Проблемы стиля:  
эkleктика — романтизм — историзм

*Осипова А.И.*  
Исторические сведения о Московском Сретенском  
монастыре, его насельниках и жизнеописание архимандрита  
Виктора (Саврасова) в бытность его строителем (1853–  
1859) и настоятелем (1872–1880) обители

*Скурат Николай, протоиерей, секретарь Ученого Совета*  
*СДС, заведующий кафедрой Богословских дисциплин*  
Правитель дел Императорского Московского  
Воспитательного дома Владимир Андреевич Симанский

*Иоанн (Лудищев), иеромонах, проректор СДС*  
Мученик за веру архимандрит Сергей (Плаксин) —  
наместник Сретенского монастыря

*Силуан (Никитин), иеромонах*  
Первый православный епископ Хельсинки Александр (Карпин)

#### 4. СЛОВЕСНОСТЬ

*Л.И. Маршева Л.И., профессор,*  
*заведующая кафедрой Древних и новых языков*  
Славянские соединительные союзы в историческом аспекте

*Малинаускене Н.К., доцент*  
Транслитерация греческого текста латиницей

*Малинаускене Н.К., доцент*  
Греческие церковные термины

**СОДЕРЖАНИЕ 6-ГО ВЫПУСКА  
СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ  
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС  
ЗА 2015 ГОД**

**1. БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА,  
ПАТРОЛОГИЯ**

*Жила Стефан, протоиерей*  
Христологический гимн святого апостола Павла (Флп. 2:6–11)

*Святитель Феодит Филадельфийский*  
Слова о трезвении (III–VI). Перевод и комментарий  
*профессора Сидорова А.И.*

*Василик Владимир, диакон, доцент*  
«Гелианд». Пролог. Явление Архангела Гавриила Захарии

«Гелианд»  
Перевод *доцента диакона Владимира Василика*

**2. АГИОГРАФИЯ**

*Гвоздецкая Н.Ю., профессор*  
Истоки почитания святителя Николая Мирликийского в  
средневековой Англии: исторический и литературный контекст

*Доброцветов П.К.*  
Преподобный Иринарх Затворник (1548–1616): жизнь, подвиг, участие  
в судьбах России в эпоху Смутного времени и дальнейшее церковное  
почитание. К 400-летию со дня кончины

**3. ЛИТУРГИКА**

*Желтов Михаил, иерей, доцент,*  
*заведующий кафедрой Литургики*



Чин архиерейской литургии в Русской Церкви в середине XVI века:  
свидетельство Великих Миней-Четьих свт. Макария, митрополита  
Московского

#### 4. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

*Силуан (Никитин), иеромонах*  
Распространение христианства на территории Финляндии:  
православная и католическая миссии

*Иеромонах Иоанн (Лудищев),  
проректор Сретенской духовной семинарии*  
Архивные материалы о приходе и общине Сретенского  
монастыря в 1925 году

*Скурат Николай, протоиерей,  
секретарь Ученого Совета СДС,  
заведующий кафедрой Богословских дисциплин*  
О попытках закрытия московской Илие-Обыденской церкви  
в 1931–1932 гг. (по архивным материалам)

#### 5. ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

*Задорнов Александр, протоиерей,  
заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин*  
Поиск «религиозного минимума» в социальной  
антропологии XIX–XX вв.

*Стародубцев О.В., доцент,  
заведующий кафедрой Церковной истории*  
О влиянии преобразований Петра I на церковную  
архитектуру: новации и преемственность

*Шахов М.О., профессор*  
Объединения религиозного характера в современной Франции

#### 6. СЛОВЕСНОСТЬ

*Белов А.М.*

Notae prosodicae: об ударении в греческом тематическом аористе

*Малинаускене Н.К., доцент*

Редкие формы заимствований из греческого языка (продолжение):

Философумена/философумены, теологумен/ теологумен,  
трагодумен/трагодумены, мифологумены, окказионализмы  
филологумен, психологумен

*Малинаускене Н.К., доцент*

Краткий этимологический словарь русской церковной  
лексики греческого происхождения (проект)

*Ужанков А.Н., профессор*

К вопросу об авторе и месте создания «Слова о полку Игореве»

*Ужанков А.Н., профессор*

Заметки к истории открытия «Слова о полку Игореве» в конце  
XVIII века

*Маршева Л.И., профессор*

*заведующая кафедрой Древних и новых языков*

Тезаурусное описание церковнославянской лексики:  
материалы к словарю

*Шмелев А.Д., профессор*

Мир и смирение в русской языковой картине мира

*Родина М.А.*

«За Непрядвой лебеди кричали»: образ Куликова поля в  
публицистике В.Г. Распутина

**СОДЕРЖАНИЕ 7–8 ВЫПУСКА  
СРЕТЕНСКОГО СБОРНИКА НАУЧНЫХ ТРУДОВ  
ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ СДС ЗА 2016–2017 ГОДЫ**

**1. БОГОСЛОВИЕ, БИБЛЕИСТИКА,  
ПАТРОЛОГИЯ**

*Доброцветов П.К., доцент.*

Принципы экзегезы Климента Александрийского (150–215)  
в произведении «Кто из богатых спасется?»

*Сидоров А.И., профессор.*

Церковные писатели VI в.: Нефалий Александрийский и  
Иоанн Скифопольский

*Иоанн (Лудищев), иеромонах, проректор СДС.*

Епитимья в пастырской практике

**2. АГИОГРАФИЯ**

*Гвоздецкая Н.Ю., профессор.*

(перевод, комментарий, подготовка к публикации)  
Древнеанглийское житие святителя Николая

**3. КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО,  
СЕКТОВЕДЕНИЕ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**

*Задорнов Александр, протоиерей, заведующий  
кафедрой Общих гуманитарных дисциплин.*

Interpretatio как актуальная проблема канонического права

*Конь Р.М., доцент.*

История изучения сектоведческой проблематики,  
преподаваемой в духовных школах Русской Церкви

*Шахов М.О., профессор.*

Современные государственно-конфессиональные отношения в Великобритании, Германии, Италии

#### 4. ЛИТУРГИКА

*Желтов Михаил, иерей, доцент,  
заведующий кафедрой Литургики.*

Каноны Благовещения Пресвятой Богородицы, часть II:  
неизданный канон из рукописи Paris, gr. 341

*Кузенков П.В., доцент.*

Определение эпохи создания современной пасхалии на  
основе астрономических данных

#### 5. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ И ИСКУССТВО

*Стародубцев О.В., доцент,  
заведующий кафедрой Церковной истории*

Русская церковная архитектура в екатерининское время:  
проблема взаимосвязи традиции и идей классицизма

*Силуан (Никитин), иеромонах.*

Евангелическо-лютеранская церковь на территории  
Финляндии в период Северной войны и до  
Фридрихсгамского мирного договора 1809 г.

*Скурат Николай, протоиерей, заведующий кафедрой  
Богословских дисциплин, секретарь Ученого Совета СДС.*  
Жизнь и труды святого мученика Михаила Новоселова в бытность  
прихожанином московской церкви святого пророка Божия Илии,  
слывущей Обыденной

*Сафонов Дмитрий, священник, доцент,  
Кашицын И.Д.*

Современные преследования христиан и деятельность  
Русской Православной Церкви в их защиту

#### 6. ФИЛОСОФИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

*Лега В.П., доцент.*  
Физика Аристотеля и физика Лейбница

## 7. МИССИОЛОГИЯ, ПЕДАГОГИКА, ПСИХОЛОГИЯ

*Стеняев Олег, протоиерей.*

Организация реабилитации лиц, пострадавших от деятельности нетрадиционных культов (Формы и методы: пошаговая система)

## 8. СЛОВЕСНОСТЬ

*Белов А.М., профессор*

Фразовое ударение в древнегреческом тексте: теория и практика

*Диакон Онисим Дубровин.*

«Пробуждающая [духовный] голод» (Hungrvaka) — ранний памятник христианской литературы Исландии

«Пробуждающая [духовный] голод» (Hungrvaka)  
(Перевод диакона Онисима Дубровина под редакцией  
Н.Ю.Гвоздецкой)

*Малинаускене Н.К., доцент.*

Греческое слово βιβλίον в названиях русских церковных книг

*Малинаускене Н.К., доцент.*

Происхождение слов стих, стихира, стихарь, стихия

*Маршева Л.И., профессор,*  
*заведующая кафедрой Древних и новых языков,*  
*Протасова А.В.*

Характер связи компонентов в оборотах с двойными падежами в церковнославянском языке (исторический аспект)

*Родина М.А.*

Понятие «благодарность» в утренних и вечерних молитвах: опыт языкового осмысления на основе святых отцов и подвижников благочестия

*Шмелев А.Д., профессор.*

Прописные буквы в светской и церковной печати

## 9. ВОПРОСЫ ОРГАНИЗАЦИИ НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ

*Скурат Николай, протоиерей, заведующий кафедрой  
Богословских дисциплин, секретарь Ученого Совета СДС.*

Некоторые вопросы оформления православных учебных, квалификационных и научных работ: постановка и варианты решений.  
Приложение.

Краткая история развития светских правил приведения имён православных святых авторов в заголовке библиографической записи (1985–2017).

**СРЕТЕНСКИЙ СБОРНИК.**  
Научные труды преподавателей СДС.  
*Выпуск 9-10*

*Корректор: Т.В. Качала*

*Верстка: Н.К. Апушкин*

Подписано в печать 21.10.2019

Формат 60х90/16. Объем 25 п.л. Тираж 500 экз. Заказ №  
428.

Печать офсетная. Бумага офс. № 1.

Адрес Сретенской духовной семинарии:

103031 г. Москва, ул. Б. Лубянка, 19, стр.3.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии  
издательства «Перо».

**Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС.**  
**Выпуск 9-10** / Сретенская духовная семинария / Ред. вып.  
прот. Н. Скурат. М.: Сретенский м-рь, 2019. 400 с.