



КОНФЕРЕНЦИЯ



В. М. Кириллин (Москва)

ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО ПРАЗДНИКУ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ НЕИЗВЕСТНОГО ДРЕВНЕРУССКОГО АВТОРА: ОСОБЕННОСТИ СОДЕРЖАНИЯ, МЕСТО И ВРЕМЯ СОСТАВЛЕНИЯ



В Великих Минеях Четких, во всех трех комплектах этого древнерусского собрания «полезных книг» «на душевную пользу», в разделе, посвященном 1 октября по ст. ст., содержится «Слово похвално на святѣи Покровѣ Пречистѣи Богородица и Приснодѣвѣи Мариа», автор которого не указан (нач.: «Гладъуаишии ѹбо въ временахъ весна и въ звѣздахъ солнце...»)¹. Сразу же за этим текстом следует аналогичный панегирик — «Слово похвално честномѹ Покровѹ пречистѣи владычица нашея Богородица и приснодѣвѣи Марии», обозначенное как «Творение смиреннаго ермонаха Пахомна»², — несомненно, в данном случае подразумевался подвизавшийся на Руси в 30–80-е годы XV в. сербский книжник и бывший афонский инок Пахомий Логофет³ (нач.: «Понеже ѹбо человекеский родъ обыче праздники святыхъ с похвалами праздновати...»).

Отмеченная анонимная Похвала празднику Покрова (далее — АПП), помимо списков ВМЧ⁴, известна и по другим рукописям XVI–XVIII в.: 1) РНБ. Софийская библ. № 1335.

¹ ВМЧ. Октябрь. Дни 1–3. СПб., 1870. Стб. 6–17. Здесь и далее древнерусский текст воспроизводится упрощенно — с раскрытием затитлованных слов, без выносных букв, некоторых специфических церковнославянских букв и согласно правилам современной пунктуации.

² ВМЧ. Октябрь. Дни 1–3. Стб. 17–23. Ср.: БЛДР. СПб., 2003. Т. 12. XVI век. С. 54–61.

³ См. о нем: *Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский*. Пахомий Логофет // Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Обзор русской духовной литературы. Изд. 3-е. СПб., 1884. Кн. первая: 862–1720. С. 112–113; *Некрасов И.* Пахомий Серб, писатель XV века. Одесса, 1871; *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908; *Архангельский А.* Пахомий (Логофет) // Русский биографический словарь: В 25 т. / А. А. Половцов. М., 1896–1918. Т. «Павел — Петрушка». С. 414–417; *Орлов Г.* Пахомије Србин и његова књижевна делатност у Великом Новгороду // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд. 1970. Књ. 36. Св. 3–4. С. 214–239; *Янковская Л.* Проблема атрибуции новгородских произведений Пахомия Логофета и место агиографа в развитии новгородской письменности XV века // *Slavia orientalis*. Warszawa, 1979. Рос. XXVIII. № 2. С. 195–208 (сердечно благодарю зам. директора ИНИОН РАН Ю. Ю. Черного, который любезно помог мне ознакомиться с этой статьей); *Прохоров Г. М.* Пахомий Серб // СККДР. Л., 1989. Вып. 2 (втор. пол. XIV–XVI в.). Ч. 2. Л–Я. С. 167–177.

⁴ «Софийский» — РНБ. Соф. № 1318. Л. 10а–13а; «Успенский» — ГИМ. Син. собр. № 785 (978). Л. 9–14 об.; «Царский» — ГИМ. Син. собр. № 797 (175). Л. 9–14 об.

Четья-миня на октябрь, XVI в. Л. 1–9 об.⁵; 2) РНБ. Софийская библ. № 1457. Сборник, XVI в. Л. 217–230⁶; 3) РНБ. Софийская библ. № 1500. Сборник Нилова скита, XVI в. Л. 18–32⁷; 4) РНБ. Библ. Соловецкого м-ря. № 619 (503). Миня четья за октябрь, XVI в. Л. 10–23⁸; 5) РНБ. Библ. Соловецкого м-ря. № 620 (501). Миня четья за октябрь, XVI в., расположение на л. не выяснено⁹; 6) РНБ. Библ. Соловецкого м-ря. № 642 (826). Сборник чети-минейных статей, XVI в. Л. 1–17¹⁰; 7) РНБ. Библ. Соловецкого м-ря. № 641 (834). Сборник чети-минейных статей, XVI в. Л. 1–22¹¹; 8) РНБ. Библ. Соловецкого м-ря. № 643 (830). Сборник чети-минейных статей, XVI в., листы не определены¹²; 9) РНБ. Библ. Соловецкого м-ря. № 647 (806). Сборник из Четьих-Миней, XVI–XVII в. Л. 554–570¹³; 10) ГИМ. Собр. Уварова. № 1055 (280). Сборник житий, XVII в. Л. 134–151¹⁴; 11) ГИМ. Собр. Уварова. № 1241 (492). Сборник житий, 1620 г. Л. 19–28 об.¹⁵; 12) РГБ. Ф. 173.I. Собр. МДА. № 89. Миня четья на октябрь, трет. четв. XVI в. Л. 10–25¹⁶; 13) РГБ. Ф. 205. Собр. ОИДР. № 321. Сборник, XVI–XVII в. Л. 16 об. – 33 об.¹⁷; 14) РГБ. Ф. 256. Собр. Н. П. Румянцев. № 437. Торжественник, XVIII в. Л. 561–571¹⁸. Однако, несмотря на достаточную распространенность произведения в русской книжности, оно совсем не изучено.

В XIX столетии краткую оценку анонимной Похвале празднику Покрова дали при описании ВМЧ А. В. Горский и К. И. Невоструев. Вот их отзыв: «Что касается до настоящего слова, то оно так составлено, что трудно отличить его от писанных греками. Оно стройно; торжественный тон выдержан от начала до конца. Проповедник обилен мыслями и словом; обращает внимание более на духовную сторону жизни, нежели на внешнюю»¹⁹. Совсем краток был архимандрит Леонид (Кавелин): он отметил лишь, что текст АПП является «русским» по происхождению²⁰. Кроме того, архиепископом Сергием (Спасским) было высказано предположение, что произведение возникло в домонгольский период в связи с установлением на Руси праздника Покрова и что в нем обнаруживается близость к проложному «Слову на Покров» и к «Службе на праздник

⁵ *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. СПб., 1907. Вып. II: Четьи миней. Прологи. Патерики. С. 257.

⁶ *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. СПб., 1910. Вып. III: Сборники. С. 238.

⁷ *Смирнов Ф.* Описание рукописных сборников XVI века Новгородской Софийской библиотеки, находящихся ныне в Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1865. С. 93.

⁸ Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Казань, 1885. Ч. II. С. 380.

⁹ Там же. С. 389.

¹⁰ Там же. С. 487.

¹¹ Там же. С. 490.

¹² Там же. С. 494.

¹³ Там же. С. 511.

¹⁴ *Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. В 4-х частях. М., 1893. Ч. 2. С. 37.

¹⁵ Там же. С. 482.

¹⁶ *Леонид, архим.* Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св. Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой Духовной Семинарии в 1747 году (ныне находящихся в библиотеке Московской Духовной Академии). Вып. первый. М., 1887. С. 24; *Ухова Т. Б.* Каталог миниатюр, орнамента и гравюр собраний Троице-Сергиевой лавры и Московской духовной академии // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1960. Вып. 22. С. 180; Собрание рукописных книг Московской духовной академии. Фундаментальное. Ф. № 173.I. М., 1975–1985. С. 28а.

¹⁷ [*Строев П.*] Библиотека ИОИДР. М., 1845. С. 140.

¹⁸ *Востоков А.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842. С. 704.

¹⁹ Описание Великих четьих-миней Макария, митрополита Всероссийского А. В. Горского и К. И. Невоструева с предисловием и дополнениями Е. В. Барсова // ЧОИДР. М., 1884. Кн. I. Отдел II. С. 27.

²⁰ *Леонид, архим.* Сведение о славянских рукописях, поступивших из книгохранилища Св. Троицкой Сергиевой Лавры в библиотеку Троицкой Духовной Семинарии в 1747 году. С. 24; *Его же.* Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. Ч. 2. С. 482.

Покрова»²¹. Наконец, к началу XX столетия относится последнее среди дореволюционных и совершенно голословное утверждение, что автором обеих пространных похвал, содержащихся в ВМЧ, «является Пахомий Логофет»²². В советское время Н. Н. Воронин, опираясь на работу архиепископа Сергия и неизданный труд Е. С. Медведевой²³, предложил считать, что данная покровская речь Анонима возникла в XIV в. как развитие и распространение «какого-то древнего текста, аналогичного “Проложному сказанию”, но не адекватного ему», который якобы появился еще в XII столетии²⁴. И последнее суждение относительно памятника и его истории сделано Е. А. Фет. По ее мнению, к сожалению, не подкрепленному аргументацией, «Слово похвально» является компилятивным сочинением, его «общий план взят у Пахомия, и поэтому датировки Е. С. Медведевой — XIV в. и Н. Н. Воронина — XII—XIV в. неприемлемы, текст уснащен цитатами из “Проложного сказания” и Службы, а также многочисленными гимнографическими шаблонами. Датируется, вероятно, началом XVI в.»²⁵. Вот и все.

Как видно, нет никакой ясности относительно датировки произведения, не установлены ни место его создания, ни его автор, отсутствует внятная историко-филологическая характеристика его текста, и, соответственно, оно не упоминается ни в одном из известных обзоров древнерусской письменности и литературы. То есть пребывает в полном забвении.

Полагаю, это совершенно несправедливо.

Во-первых, посвященная празднику Покрова речь неизвестного автора являет собой редчайший на Руси опыт панегирического размышления на заданную тему. Помимо упоминавшегося уже творения Логофета, известны еще три подобных сочинения²⁶, столь же, кстати, не изученные.

Во-вторых, вполне можно думать, учитывая общую логику распределения материала, принятую святителем Макарием при составлении ВМЧ²⁷, что означенное сочинение представлялось ему более важным, чем пахомиевское. Кстати, в некоторых минеях четых, например в рукописях МДА. № 89²⁸ и Сол. № 619, порядок распределения этих текстов был обратным.

В-третьих, действительно, и по содержанию, и в плане художественной формы орация Анонима куда более ярка и глубока, нежели текст Святогорца. В связи с этим уместно отметить здесь и «Побѹчен(и)ѣ на Покров прѣб(я)тѣя влдычница нашѣя Богородица и принодевы Маріа», содержащееся в рукописи XV в.²⁹, поскольку оно ни в жанровом отношении, ни текстуально не связано с речами Пахомия Логофета и Анонима.

²¹ Сергий [Спасский], архиеп. Владимирский. Святый Андрей, Христа ради юродивый и праздник Покрова Пресвятыя Богородицы. СПб., 1898. С. 84–87.

²² Гребенетский А. Слова и поучения в Великих четвиих-минейх митрополита Макария // Богословские труды. М., 1993. Вып. 31. С. 203 (издание сочинения студента IV курса МДА 1900 г.).

²³ Медведева Е. С. Древнерусская иконография Покрова. Дисс. ... канд. искусств. М., 1947 (Архив Ин-та археологии РАН. Р-2. № 1728).

²⁴ Воронин В. В. Из истории русско-византийской церковной борьбы в XII веке // ВВ. М., 1965. Т. 26. С. 211–212.

²⁵ Фет Е. А. Слова на Покров // СККДР. Л., 1987. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). С. 422.

²⁶ Там же. С. 422–423.

²⁷ Барсов Е. Предисловие // Описание Великих четвиих-миней Макария, митрополита Всероссийского А. В. Горского и К. И. Невоструева с предисловием и дополнениями Е. В. Барсова. С. X; Дробленкова Н. Ф. Великие Миней Четви // СККДР. Л., 1988. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI вв.). Ч. 1. А–К. С. 130; Макарий (Веретенников), архим. Великие Макарьевские четви-миней – сокровище духовной письменности Древней Руси // Богословские труды. М., 1989. Сб. 29. С. 107–109; Дмитриева Р. П. Агиографическая школа митрополита Макария (на материале некоторых житий) // ТОДРА. СПб., 1993. Т. 48. С. 208, 213.

²⁸ В литературе отмечалось, что данная Миней по составу является домакариевской (Сперанский М. Н. Октябрьская миней-четвь домакарьевского состава // ИОРЯС. СПб., 1901. Кн. 6. Вып. 1. С. 61).

²⁹ РГБ. Собр. Т. Ф. Большакова. Ф. 37. № 66. Л. 204 об. – 214 об. Нач.: «Многа и различна торжества и праздници человеческое житие украшают и просвѣщают...».

В-четвертых, наконец, произведение весьма органично вписывается в русскую литературную традицию «плетения словес» и в этом отношении является незаурядным памятником древнерусского красноречия.

Вот почему означенное похвальное слово заслуживает самого пристального внимания.

Прежде всего, должно отметить, что вся словесная ткань гомилии организована риторически, экспрессивно-эмоционально, торжественно-витийственно. Автор создает сложную, амплифицированную систему повторов, использует лексическую тавтологию, фразовые рефрены, синтаксический параллелизм, синонимию, анафоры, эпифоры, глагольные рифмы, аллитерацию, ассонанс и тем самым наделяет свой текст духовно возвышенной красотой музыкального благозвучия, ритмичности, патетичности. Иначе говоря, он являет себя искусным ритором и мастером плетения словес.

Впрочем, представляется более достойным внимания содержательное своеобразие изваянного им памятника словесного искусства.

Структура Похвалы такова.

Во введении автор, обращаясь ко всем торжествующим по праздникам Пресвятой Богородицы, рассуждает о значении праздников вообще и праздника Покрова в частности как «**божественной трапезы**», соединяющей молящихся с небесным сонмом ангелов и святых. Затем он предлагает собственную версию рассказа о событии, составившем историческую и мистическую основу праздника Покрова, и вместе с тем размышляет о его духовном смысле и необходимости праздничного воспоминания о нем. Далее следует пространное риторическое рассуждение. В форме повторяющихся хайретических призывов («**Радуйся, Покрове Дево Богородице...**») в нем характеризуется влияние небесного покровительства Пренепорочной на духовную жизнь людей. Это хвалебствие дополняют похвальные обращения к Покрову («**О божественный Покрове Богоматери...**»), развивающие мысль о подчиненности всего небесного и земного его воздействию. Следующий период построен как череда утверждений о том, чего может достигнуть «**здѣ**» и по смерти «**имѣя Покровъ божественный Богородица**». Наконец, богословский дискурс переходит в практическое русло: ритор задается вопросами о том, что необходимо сделать для распространения всеобщего празднования Покрову, и призывает, в сущности, всю Вселенскую Церковь в ее небесном и земном теле «**сорадоваться**» по поводу праздника. Завершается речь Анонима пространной просительной молитвой к Пресвятой Богородице.

Оригинальность данного сочинения обнаруживается в его сравнении с тематически аналогичной речью Пахомия Логофета³⁰, написанной в 60-е годы XV в.³¹ Последняя и по объему короче, и текстуально построена иначе. Она открывается суждением о необходимости «**почитати**» праздники Пресвятой Богородицы, а также пассажами, раскрывающими богословский и историософский смысл недавнего праздника Ее Рождества как события, истребившего проклятие Адама и Евы и явившего собой исполнение ветхозаветных пророчеств, при том что «**новѣйшимъ**» праздником Покрова свидетельствуется превечное заступничество Богоматери за людей. Далее Пахомий вспоминает о причинах установления праздника Покрова в Константинополе — внешних («**стропотная содѣвахъся**», истина умалилась, грех преумножился) и внутренних (явление Богородицей блаженному Андрею и его ученику Епифанию Своего небесного заступничества за христиан), дает оценку подвигу Андрея, описывает само видение, констатирует факт приурочения праздника «**патриархомъ и царемъ**» к 1 октября и вновь говорит о необходимости отмечать его. Завершается орация Пахомия пространным призывом ко всем прославлять Богоматерь, описанием подходящих форм благодарения Ей

³⁰ Помимо указанного издания ВМЧ имеется еще переиздание: «Слово похвално честному Покрову...» // БЛДР. Т. 12. С. 54–61.

³¹ Фет Е. А. Слова на Покров. С. 422.

(посредством смирения с благоговением, поста и молитвы, подаяния нищим, прощения, а не посредством пиршественного веселия), богословским размышлением о духовных достоинствах Богородицы и Ее теургическом значении в качестве вместилища Бога, вопрошаниями о том, как надлежит воздавать Ей почести и похвалы, наконец, «**АРХАНГЕЛЬСКИМЪ**» славлением Богородицы с возгласами «**РАДЪЙСЯ**» и обращенной к Ней просительной молитвой.

Еще раз подчеркну: тексты Анонима и Пахомия Логофета в целом (за исключением молитвы Богородицы, содержащейся в рассказе о видении блаженному Андрею в константинопольской Влахернской церкви) совершенно различны и, очевидно, созданы были независимо друг от друга. Так что утверждение Е. А. Фет, что «общий план» АПП «взят у Пахомия»³², неправомерно.

Применительно к тезису об оригинальности анонимной Похвалы наиболее показательным, полагаю, как раз и может считаться содержащееся в ней повествование о влахерском чуде. Достаточно произвести простое сравнение. Кстати, упомянутое выше «Поучение на праздник Покрова» в этом плане бесполезно, ибо представляет собой именно назидательную речь на темы духовной ценности церковных и мирских праздников, значения праздника Покрова, должного нравственного состояния и умонастроения отмечающих это торжество, правильной христианской жизни, но, главное, оно не содержит ни слова о предыстории праздника.

Вот как, прежде всего, рассказывается об этом событии в издавна известном на Руси Житии святого Андрея³³: «**Часъ же нощномъ сѣщю четвертомъ, ѡзрѣ блаженный Андрѣй святѣю Богородицю очивѣсть, вельми сѣщю высокъ, пришедшю царьскими враты, страшными слѣгами, в них же вѣшаше честный Предтеча и Громный сынъ, оваполъ держащю Ю. И инѣи святци мнозе в вѣлахъ ризахъ идяхъ предъ Нею, а дрѣзнии по Ней с пѣснями дѣховными. Да егда же прииде близъ амбона, прииде святець ко Епифанови и рече: “Видиши ли Госпожю всего мира и Царицю?” Он же рече: “Вижу, отче мой!”**»

И сима зрящима, приклонши колѣни на многы часы, молитися нача, слезами кропящи боговидное свое лице. По молитвѣ прииде ко алтарю, молящися о стоящихъ людей тамо. Да егда ся отмоли, амафоръ Ѣя яко молнино видѣние имѣя, еже на пречистѣмъ Ѣя версѣ лежаше, отвивши отъ себѣ и пречистыма своимъ рѣкама взявши, страшно же и велико сѣще, верхъ всѣхъ людей простре стоящихъ тѣ. Еже на многы часы видѣсте святца верхъ людей простерто сѣще и сная, яко же иликторъ, славъ Божию. Да донелѣ же вѣшаше тамо святая Богородица, видѣсте и та, а понелѣ же отъиде, и боле того не видѣсте, взяла бо бѣдетъ съ собою, а благодать оставила есть сѣщимъ тамо...»³⁴.

Здесь, очевидно, важную роль играют детали предметного, топографического и оценочного характера, отражающие динамику воспроизводимого события. Будучи введены в текст, они, несомненно, формировали в сознании читателя зримую в подробностях картину происшедшего, ее, если угодно, сценически и иконографически наглядный образ. В связи с этим особенно интересно то, как описан момент вознесения божественного омофора: Пресвятая Богородица простирает его над народом на своих руках, что, между прочим, буквально соответствует ростово-суздальскому типу иконографии на сюжет Покрова.

Неизвестный древнерусский писатель XII в., составивший по случаю установления праздника Покрова на основе Жития Андрея Юродивого краткое Слово «**О видѣнии святаго**

³² Там же.

³³ Творогов О. В. Житие Андрея Юродивого // СККДР. Вып. I. С. 131–132; Молдован А. М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.

³⁴ «Житие иже во святых отца нашего Андрея уродиваго Христа ради, иже в Цариграде» // ВМЧ. Октябрь. Дни 1–3. Стб. 207–208.

Андрея и Епифана», включенное затем в состав русского Пролога (нач.: «Къ той же день Покрова святыя Богородица. О видѣнии святого Андрея и Епифана. Страшное и чудное видѣние...»)³⁵, в плане изобразительности более номинативен и схематичен. Зато обогащает текст собственным размышлением о необходимости праздничного воспоминания о бывшем во Влахерне чуде и молитвой самой Богоматери, будто бы побудившей его к подобному размышлению: «Страшное и чудное видѣние честною святци Андрея и Епифана, како видѣста святую Богородицу на въздузе, пришьдшу въ Влахѣрнѹю церковь съ ангелы и съ Предтечею, и съ Богословъчель Ноанномъ, и съ иными святыми мзногими. Народу стоящѹ въ церкви, видѣста молящюся съ слъзами къ Сыну си за весь мръз.

И глагола Андрей къ Епифану: “Видиши ли Цесарницу и Госпожю всехъ, молящюся за мръз?” Он же рече: “Вижю, отче!”

И покрывъши святымъ своимъ омофоромъ, свѣтящимъся паче електора, людн, сущая в церкви.

Се убо егда слыша, помышляху: “Како страшное и милосердное се видѣние, паче надѣяние и заступление наше быти безъ праздника?” Надѣя же ся, Владычице, на милосердная твоя словеса, еже къ Сыну си рече: “Царю небесный, прими всякого человека, слабѣяго Тя и призываюга имя Твое на всякомъ мѣсте, идеже быблетъ память имени моего! Освяти мѣсто се и прослави прославляюга Тя именемъ своимъ, приемля ихъ всяку молитву и отвѣтъ!”...»³⁶.

Пахомий Логофет еще более схематичен. Его совсем не интересуют изобразительные и драматургические подробности. Зато ему дорога известная по Прологу собственная молитва Пресвятой Богородицы. Воспроизведя эту молитву, он, однако, богословски усиливает ее просительное содержание — посредством атрибутивов, характеризующих Бога как объект прошения, народ Христов как предмет прошения, а саму Молитвеницу как субъект прошения, небесную заступницу и ходатайницу за людей: «Пришедшу блаженномъ Андрею, о нем же намъ слово, въ божественю и великую церковь Владычицы и Богородицы, Влахерна именѣма, и съ ученикомъ своимъ Епифаниемъ, видить преславное видѣние: видить бо теплѹю Застѹпницу христіанского рода въ церкви на въздуствѣ стоящю и съ множествомъ вои ангельскихъ чиновъ, и съ Предтечею же, и Богословцемъ, и со инѣми многими святыми, молящюся, яко мати, съ слезами Творцю своемъ и Богъ, еже пощадѣти люди съгрѣшившая и согрѣшающая, сице глаголющъ: «Боже мой, и Творче, и Сынъ! Прости всякая съгрѣшениа христіанского рода, на Тя Бога и Вседержителя ѹповаюгаго, и святое и великолѣпное имя Твое призывающихъ, и мене, рабъ Твою и матере, любовию почитающихъ, и отъ нихъ Тебе ходатайствѹющъ и молящъся!». Тогда бо Владычица и Богородителница, яко дерзновение к немъ стяжавши, вѣше градъ и люди честнымъ своимъ омофоромъ покрываючи, показѹя милостивное божественое же о человекѣхъ и свое еже о насъ ходатайственое»³⁷.

Рассмотрим теперь версию анонимного панегириста. Текст последнего отличается более сложной и развитой сюжетно-повествовательной структурой. Прежде всего, в нем содержится характеристика личности блаженного Андрея, а также описание того, благодаря чему, как и что именно видит святой в момент откровения: Во время же нѣкое всенароднаго стечѣния и

³⁵ Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV веков. М., 2009. С. 129, 312–314.

³⁶ Слово на праздник Покрова Пресвятой Богородицы // Лосева О. В. Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV веков. С. 312–313. См. также: ВМЧ. Октябрь. Дни 1–3. Стб. 4; БЛДР. Т. 12. С. 52.

³⁷ «Слово похвално... Покрову... Пахомия» // ВМЧ. Октябрь. Дни 1–3. Стб. 19.

торжества вѣываетъ тамо и блаженныи Яндрѣи, иже Христа ради наложивъши себѣ премудрое уродство, повѣжающее сѣетнѣю премудрость небесною мудростию, иже образомъ вѣиства, зримаго отъ человѣкъ, навъиуе великаа уюдоудѣлиа изводити. Посреди же всенароднаго торжества в уюднѣи церкви образомъ тѣла инако пребываа, оумныма же крилы дѣша горѣ възлѣтаа; и молитвенны обѣты отдавше и въ таковъиныхъ сын отверзъшимся томѣ умныи оуесѣмъ: и зрять не якоже Моисии древле въ пламени злакъ купины зеленѣюща яко сѣнь и проображение истинне, и не глаголетъ, якоже онъ, «пришедъ, узрю видѣние се великое» (Исх. 3: 3), но весь възхытитися умнѣ к уюдному и оужасному зрѣнию, не яко сѣнь во, но истиннѣ грядущи. И видить Богородицю и всѣхъ царицю на въздусѣ, достигшу въ реуенѣю церковь съ Предтечу и Богословцемъ, и многоусленныи полкъ ангельскии окружаше Ѧя; предтечу же многы ликове святъиныхъ и служевнѣ предстояху Тои яко царици³⁸.

Надо полагать, неизвестному нам автору, так же как и Логофету, были мало важны внешние, зрелищные детали пережитого блаженным Андреем, но зато он сугубо внимателен к задаче воссоздания духовной обстановки, иконологического описания внутренней сути случившегося и вместе с тем к утверждению реальной, а не призрачной природы события. И осознание этой реальности нисхождения сверху и умозрения снизу наполняет оратора чувством восторга, с которым он в собственном монологе размышляет далее о происшедшем чуде: Поистиннѣ дивно уюдо тогда вѣ на небеси, яко небесная Царица къ земныи низхожаше! дивно уюдо на небеси, яко пребывааи въ небесныхъ церквахъ въ рѣкотворенѣю прииде! дивно уюдо на небеси, яко пребываая въ нетлѣнныхъ во здании тлѣнныхъ небесному Царю приношаше молитвы за вѣрныи тогда народъ и за все православное христианство! дивно уюдо на небеси, како невидимо тлѣнныхъ невещественныхъ сподобляа и осѣняше божественныхъ покровомъ свѣтозарнаго ам(о)фора! дивно уюдо на небеси, како невидимая сходителнѣ показоваше Себе и Своему угоднику! дивно уюдо тогда вѣ сподобившимся сицевая зрѣти видимымъ невидимую и земныи небесную!³⁹.

Как это облеченное в декоративную форму размышление напоминает риторические пассажи Елифания Премудрого! Вот, например, объяснение последним цели своего труда над жизнеописанием преподобного Сергия Радонежского: Да не забвено бѣдет житие святого тихое, и кроткое, и незлобивое! да не забвено бѣдет житие его чистое, и непорочное, и безмятежное! да не забвено бѣдет житие его добродѣтельное, и уюдное, и преизящное! да не забвены бѣдуть многыя его добродѣтели и великаа исправления! да не забвены бѣдуть благыя обычаа и добронравныя образы! да не бѣдуть бес памяти сладкаа его словеса и любезныя глаголы! да не останет бес памяти таковое удивление, иже на немъ удиви Богъ милости своя!⁴⁰.

Право, оба ритора демонстрируют единую манеру нагнетания смысла и пафоса посредством сложного повтора! И Аноним, очевидно, ничуть не хуже Елифания владел этим приемом.

Воздав хвалу божественному явлению, он вновь возвращается к описанию внутреннего состояния визионера, при этом дав понять читателю, что в момент чуда у последнего открылось не только духовное зрение, но и слух, так что, наблюдая, тот внимал еще и молитвам Пресвятой Богородицы и Церкви: Сицевая таинства съзерцаа, блаженныи Яндрѣи приемлетъ собеседника таковымъ и ученика своего, блаженаго Елифания, молитвы дѣиствомъ отверзаетъ томѣ умная оуеса и зрителя таинствѣ показатъ: самъ же весь изъстѣпаше умнѣ къ таковымъ, весь измѣняшеся преславнымъ и уюднымъ нѣкако измѣненнымъ, весь такового таинства

³⁸ «Слово похвално на святый Покров...» // ВМЧ. Октябрь. Дни 1–3. Стб. 7–8.

³⁹ Там же. Стб. 8.

⁴⁰ «Слово похвално преподобному отцу нашему Сергию...» // БЛДР. СПб., 2000. Т. 6. XIV — середина XV века. С. 398.



вѣвая, весь тамошнихъ свѣтомъ осияемъ, весь прелѣняемъ мгысленѣ бѹдѹщею свѣтлостію, весь сладости небесныхъ исполняемъ, навѣщаше же таинства нѣкаа бѹдѹщаго вѣка, невещественныхъ торжества, праведныхъ ликование, неописѹемыхъ праздникы, невмѣщаемыя слѹхомъ ѹшесъ и възытиемъ сердца неемлемыи. Къ симъ же оцѹщаше нѣкако и глаголы молитвѣ Богородица, еже творяше къ Сынѹ своему и Богѹ нашему за сѹщии тогда народъ и за все православие: «Царю небесныхъ, глаголаше, и всемъ Творѹе, яже и вѣше и долѣ, прими моление мое и помилѹи всякого челоуѣка, благоѹестно с любовью славяща и прославляющаго Тя, и имя Твое святое призывающа и величющаго Тя, почитающа именемъ моимъ! помилѹи и прими молитвѹ тѣхъ и овѣтты источая милостивно, комуждо полезная, в нынѣ сѹщии и грядѹщии вѣкы; и всяко мѣсто и храмъ, идеже совершается память имени моего, святы сие и прослави по велицей Своеи милости».

Возвесели же ся и церквы, зря и слыша таковая, и просвѣщашеся, и постѹпаше болшими таинствы, вопиа Царици гласы неглаголаными: «Величить, глаголя, слава моя небеснѹю Царицѹ, яко преклонися милостивнѣ и вмѣстися в мое смирение; и се во отселѣ сѹгѹбо прославляюся во вся роды, яко сѣтвори со мною величїе ѹдно святое Тоя и сладѹаншее имя, и милость свою истачаше в родъ и родъ на моя чадѹ, благоѹестивныхъ народъ, иже со страхомъ почитающихъ ѹднѹя Еѹ праздники и страшная ѹдеса, и крѣпостію мгыща своея вознесетъ державѹ царствїа тѣхъ, и растоуитъ мгыслию сердце въстание инопленихъ яззыкъ, также и вѣсовское насилїе отженеть со страстныхъ соборомъ, и различїе недѹгъ стѹжающихъ дѹша и тѣлѹ, восприметь же тѣхъ мгыслено, помянѹше завѣтты Свои, иже древле овѣщавшимъ Еѹ божественое имя христоименитымъ людемъ, новомѹ Израилѹ, в сѣмени ихъ до вѣкаѹ. Сїа церквы аще не глаголы, но вещьми прославляше пречистѹю Богородицѹ⁴¹.

Древнерусский панегирист, будто бы знакомый с традицией средневековой западноевропейской литургической драмы⁴², воссоздает картину бывшего в виде мистерияльного акта, в котором звучат монологи Богоматери как заступницы за людей, почитающих и прославляющих Сына Божия, и Церкви как дома и средоточия уповающих на Нее «христоименитых» чад. При этом уместно заметить, что молитва Богоматери в анонимной похвале, очевидно, текстуально больше связана с молитвой Богородицы из Проложной памяти Покрову, а не с вариантом Логофета. Кроме того, сравнительно с тем и другим текстами Аноним просительное содержание молитвы развивает богословски: посредством характеристики действий народа Божия, достойных моления о нем со стороны Небесной Царицы и милости по отношению к нему со стороны Небесного Царя. И замечательно, что этому содержанию конгениальна последующая молитва Церкви — в сущности, краткое изложение учения о единстве Пресвятой Богородицы и поклоняющихся Ей чад Христовых, т. е. учения о Церкви как торжествующем Доме Божиим. Причем надо обратить внимание именно на мариологический характер интерпретации данного учения древнерусским мыслителем (эта богословская тема, между прочим, получила развитие в Беседе на Успение св. Григория Паламы⁴³, известной на Руси⁴⁴).

Следующий фрагмент рассказа о видении блаженного Андрея представляет собой описание плодов духовного воздействия покровы Богородицы, воссиявшего над людьми: **Божественныи**

⁴¹ «Слово похвално на святѹи Покров...». Стб. 8–9.

⁴² Об этом см., например: Виннер Ю. Б. *Драматургия: [Литература Западной Европы Зрелого Средневековья]* // История всемирной литературы: В 8 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., 1984. Т. 2. С. 586–592.

⁴³ Лосский В. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви* // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 223.

⁴⁴ Иосиф (Левицкий), архим. *Подробное оглавление Великих четиих миней Всероссийского митрополита Макария, хранящихся в Московской Патриаршей библиотеке (ныне Синодальной)*. М., 1892. Стб. 412.

же Андрей зряше чєстныи ѿ аифорѣ паучє солнца сияющє, иже покрѣ и осени вся сущая люди в чєстнѣи церкви, и раздѣляше комуждо потребная дары: ового осѣняше отъ зноя страстен; овому же источашє свѣтъ божественныи радости доуховныя; ового потвержашє къ добродетелному пѣти; иного же на покаяние наставляше; прочиихъ же отъ съдержаша язя свобожашє и томимымъ отъ доуховъ лукавныхъ оцѣшє даровашє, и всѣхъ полезное прошение исполняя, небесными дарми обогащая и свѣтомъ просвѣщая Своєа милости; Своєго же чюдника Андрѣя к подвигомъ чкрєпяше и труды облегуашє, вѣставляше томю пламень желаниа, еже вѣдворитися съ святыми, предъидущими и послѣдующими Тои, и с Нею быти и въ вѣкы пребывати, отложивъ завесу плоти, мняше же ся и тои изъступивъ измѣненемъ, вѣтѣствую мысленѣ, Богородици благодарныя гласы слагая и похвалы и подобное словословіє и достонныя пѣсни о таковѣмъ таинствѣ⁴⁵.

Таким образом, в этом описании вновь кратко изложено богословие единства Церкви земной и небесной, учение о том, что под святым омофором Матери Божией людям подаются разнообразные духовные дары и блага.

Завершается рассказ Анонима о явлении Пресвятой Богородицей блаженному Андрею своего распростертого над людьми покрова монологом самого визионера, в котором он, молитвенно обращаясь к Небесной Царице как к Владычице, утверждает реальность своей встречи с Нею и внятность Ее созерцания в отличие от известных ветхозаветных — «сеновных» — предзнаменований о Ней: Днєсь, глаголя, о Владыици, иже древле слухомъ слышашъ, нынѣ же очи мои видѣша Тя, не якоже Моисии первѣе въ сѣни въ пламени цвѣтущаа купины и постыхающа, но воистиннѣ и существенѣ; днєсь, о Владыици Богородице, видѣхъ Тя: иже преже в начертании образа Твоего мысленѣ зрѣхъ, нынѣ же и чювьственными очима и доушевными чзрѣхъ Тя не якоже Иаковъ первѣе протяжаниемъ лѣствица до небеси и на главѣ тои Бога чтвержена, но яко чже Бога рождшю и въ небесное царство к Немюу прєселшюся и къ намъ сходителнѣ сниде; днєсь, о Владыици Богородице, видѣхъ Тя не якоже Даниль первѣе величствомъ горы гонаньствова, но лицемъ къ лицу видѣхъ Тя небесную царицю; днєсь, о Владыици Богородице, видѣхъ Тя не якоже Исаиа первѣе клещами югя божественаго провидяше сѣневно, но истинно пришедшю в Свои храмъ и юглемъ божественныа молитвы оцѣшающю насъ; днєсь, о Владыици Богородице, видѣхъ Тя не якоже Ѵзекиль дверми зрящими на вѣстокъ Ѵдема прописуемю, но истинною небесными дверми царства сниде к намъ и сподоби насъ чюдне страшнаго Своєго зрєния; днєсь, о Владыици Богородице, видѣхъ Тя не якоже Яввакумъ югомъ и часто осѣнею горою съзєрцая, но воистиннѣ отъ небесныхъ горъ к намъ слѣтѣвшю и сѣнию божественаго Своєго аифора осѣняющю насъ. Днєсь, о Владыици Богородице, видѣти Тя сподобихся невидимю еще въ тлѣннемъ здании телесе, и вопию с чюднымъ боговидцемъ: Днєсь видѣхъ Тя, видѣние се великое, и спасе ми ся душа. Сиа и иная чюдныи сєи мужь мысленѣ въ сокровищи сердца гранєсьсловаше Богородици во многы часы, изыде таинствованъ весь, богоносенъ и освященъ, яков же нѣкий боговидецъ, и на мнозѣ в мысли обнося чюдное сие таинство и чинѣ к таковѣмъ простираяся, сътѣсти не имашє⁴⁶.

Уместно здесь отметить, что фигурирующие в молитве Андрея формулы припоминаний о древних прообразах Приснодевы невозможно рассматривать как прямые заимствования из Священного Писания или же из гимнографии (например, из рождественско-богородичной или покровской служебных последований, а также из октоичных канонов). Это обнаруживает простое сравнение⁴⁷:

⁴⁵ «Слово похвално на святый Покров...». Стб. 9–10.

⁴⁶ Там же. Стб. 10–11.

⁴⁷ Библейский текст воспроизводится здесь в «Елизаветинской» редакции, богослужебные тексты — по современным изданиям. В данном случае не важна их вариантность по сравнению с древнерусскими рукописными версиями.

АПП	Библия	Служба на Рождество Богородицы	Служба на Покров Богородицы	Октоих
«...Моисии первѣе въ сѣни въ пламени цвѣтущаа купины и посыхающа...».	«Явися же еѣмъ ангелъ Господень въ пламени огненнѣ изъ купины: и видѣтъ, яко кѣпина горитъ огнемъ, кѣпина же не сгараше» (Исх. 3: 2).	«...кѣпина неещественнаго огня...» (Стихира на литии 2-го гласа самогласна Стефана Святоградца). «Кѣпина въ горѣ огненнопальная...» (Ирмос 7-й песни канона Кир Иоанна).	«...дрѣвле ѹбо Моисей въ кѣпинѣ огненнѣй Бога видѣти не возможе...» (Икос по 6-й песни канона).	«Дѣво всепѣтая, юже къ тебе члвчнъ Моисей пророчекима видѣ очима, кѣпинъ горяцъ и неоплаемъ...» (Богородичен 1-го гласа).
«...Иаковъ первѣе протяжаниемъ лѣствица до небеси и на главѣ той Бога ѹтвержена...».	«И сонъ виде: и се, лѣствица ѹтвержена на земли, еѣже глава досязаше до небесе...» (Быт. 28: 12).	«Горъ и дверь небеснѹю, и мысленнѹю Тя лѣствицѹ Боголепно ликъъ Божественный пронарече...» (Тропарь 7-й песни канона).	«Добротѹ тя Иакоблю, и лѣствицѹ небеснѹю, по ней же Господь сииде на зѣмлю: чѣхъ же тогда образи твою чѣсть и славу Богородице, проявляхъ...» (Ина стихиры 4-го гласа на Велицей вечерне).	«Иакобъ великий на пѹти спя иногда, низходящия свыше лѣствицею, дѣво, на зѣмлю ангелы виде, днѣляшеся...» (Тропарь 3-й песни канона Пресвятой Богородицы 1-го гласа, поемый в субботу на Повечерии).
«...Данилъ первѣе величествомъ горы гонаньствова, но лицемъ къ лицу видѣхъ Тя небеснѹю царицю...».	«...видѣлъ еси, дондеже отторжесе камень от горы безъ рѣкъ... камень же поразивый чѣло бысть гора велика и наполни всю землю» (Дан. 2: 34–35).	Нет.	«Горъ тя великѹ Данила пронаписа: изъ тебе бо безъ семени родися Христороз...» (Тропарь 6-й песни канона).	«Божеественнѹю тя, пробидѣвъ иногда Данила, нечѣкомѹ горъ, Препѣтая, вопияше проявленнѣ, ѹсѣщися отъ тебе кáмени Богородице...» (Тропарь 5-й песни канона Пресвятой Богородице 1-го гласа).



«...Исаиа первѣе клещами югла божественаго провидяше сѣкнвно...».	«И посланъ бысть ко мнѣ единъ от серафимовъ, и въ рѣцѣ своей имяше ѡгль горящъ, егоже клещами взятъ от олтаря, и прикоснѣша ѡгнемъ моимъ и рече...» (Ис. 6: 6–7).	Нет.	Нет.	«Клещѣ мысленный ѡгль носившю, и человѣчское естество очистившю, молю тя Владычице...» (Тропарь 1-й песни Канона похвального Пресвятей Богородицы 2-го гласа).
«...Езекииль дверми зрящими на вѣстокъ едема прописуемѣ...».	«И обрати мя на пѣть вратъ святыхъ внѣшнихъ, зрящихъ на востокъ: и сия вяхѣ затворенна. И рече Господь ко мнѣ: Сия врата заключенна бѣдѣтъ и не отверзѣтъся, и никто же пройдетъ ими: яко Господь Богъ израилевъ видѣтъ ими, и бѣдѣтъ заключенна» (Иез. 44: 1–2).	Нет.	Нет.	«Тя дверь вѣдый мысленнаго вѣстока из небесе явльшюся, вниди въ небеса тобою Дѣво...» (Тропарь 7-й песни Канона похвального Пресвятей Богородицы 2-го гласа).
«...Яввакумъ югомъ и часто осѣкнвною горою сѣзержая...».	«Богъ от юга приидетъ, и святый изъ горы прносѣнныя чашы...» (Авв. 3: 3).	«Пророкъ Яввакумъ, ѡмными очима провидѣ Господи, пршествене Твое, тѣмъ и вопияше: от юга приидетъ Богъ» (Ирмос 4-й песни канона Кир Андрея).	Нет.	«Горѣ ты благодѣтню божню прносѣннѣю, прозорливима Яввакумъ ѡмоутривъ очима...» (Ирмос 4-й песни канона Святой Троице Митрофана Смирнского 1-го гласа).

Очевидна литературная самостоятельность и независимость рассматриваемой орации от указанных здесь источников. Но при этом небезынтересно, что ее текст хотя и связан с давней христианской традицией понимания ветхозаветной типологии, вместе с тем созвучен известному факту распространения на Руси с конца XIV в. иконографической композиции «Похвала Богородице», сопряженной с празднованием Субботы Акафиста и представляющей Пресвятую Богородицу в окружении ветхозаветных пророков, в руках у которых свитки с фрагментами библейских текстов и предметы, считавшиеся Церковью древними символическими предуказаниями христологического и мариологического свойства⁴⁸. Несомненно, отмеченное

⁴⁸ Саликова Э. П. Сложение иконографии «Похвала Богородице» в русском искусстве XV–XVI веков // Русская художественная культура XV–XVI веков. М., 1998. С. 69–80 (Материалы и исслед. / Гос. ист.-культуры. музей-заповедник «Моск. Кремль». Вып. XI); Громова Е. Б. История русской иконографии Акафиста. Икона «Похвала Богородице с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля. М., 2005.

созвучие нуждается в осмыслении как рефлекс богословского умонастроения общества в определенную эпоху. Однако анонимная покровская речь, полагаю, содержит более яркие и показательные отголоски времени, которые, по моему разумению, позволяют более предметно судить о питающих замысел и эстетику автора духовных воззрениях.

В самом деле, текст панегирика заметно отличается характерным словоупотреблением: блаженный Андрей, «образомъ тѣла инако пребывая, ѹмныма же крилы дѹша горѣ възлетая», «молитвенны обѣты отдавшѣ и въ таковѣныхъ стѣи отверзѣвшимъя томѹ ѹмныма ѹсѣбамъ», «весь възсѹхытися ѹмнѣ», «молитвы действием отверзаетъ томѹ ѹмная ѹсѣса», «самъ же весь изстѹпашѣ ѹмнѣ къ таковымъ», «весь измѣняшѣся преславнымъ и ѹюднымъ нѣкакѡ измѣнениемъ», «весь тамошнимъ свѣтомъ осияемъ», «весь прменяемъ мѹслене бѹдѹщею свѣтлостію», «весь сладости небесныя исполняемъ», «ѹмнѣ къ таковемъ простираяся».

Прежде всего, нужно подчеркнуть, что подобное описание внутреннего состояния визионера, отмечающее его телесное и духовное преображение в ходе молитвы, уникально для древнерусской литературы. Ближайшая аналогия повествованию Анонима — рассказ из Жития преподобного Сергия Радонежского «О посещении Богоматере к святому», принадлежащий то ли Елифанию Премудрому, то ли Пахомию Логофету. Однако в Житии Сергия лишь дважды лексико-терминологически четко указано на преображение героя: «Святый же слышавъ, скоро изыде ис келиа... И се свѣтъ вѣлий осѣни святого зѣло, паче солнца сияюща; и авне зрѣтъ Пречистѹю...», «И сна рекши, невидима бысть. Святый же въ истѹплении ѹма страхомъ и трепетомъ велиимъ одрѣжимъ бывашѣ...»⁴⁹. Автор же анонимной Похвалы Покрову, напротив, весьма настойчиво говорит о полном духовном погружении своего героя в молитву, вернее, о всецелом молитвенном вознесении его души выспрь и о его — вследствие встречно нисходящего «тамошнего» Сияния — преображении, прозрении и обожении. Так таинство общения человека и Бога еще никто из русских авторов не описывал. Панегирист будто доказывает посредством столь яркой иллюстрации истины древней аскетической практики умного делания, а также учения о возможности для человека, подобно апостолам на горе Фавор, воочию увидеть божественный свет; доказывает как раз те истины, которые весьма остро и широко обсуждались византийским обществом XIV в. в контексте паламитских споров и исихастского движения⁵⁰ и которые тогда же обрели вторую жизнь на Балканах и на Руси⁵¹.

Действительно, отмеченные выражения терминологически вполне тождественны словесным формулам, характерным для известных описаний мистического опыта «умной молитвы», безмолвия и духовного созерцания. Об исихии как пути к живому богообщению писали многие отцы Церкви, но именно святым Григорием Паламой этот опыт был осмыслен

⁴⁹ Житие Сергия Радонежского // БЛДР. Т. 6. С. 380.

⁵⁰ Алексий (Дородницын), еп. Византийские церковные мистики XIV века. Казань, 1906; Острогорский Г. А. Афонские исихасты и их противники (К истории поздне-византийской культуры) // Записки Русского научного института в Белграде. 1931. Вып. 5. С. 349–370; Мейендорф И., протопр. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. XXIX. С. 291–305; Экономцев И., протоиер. Исихазм и восточноевропейское Возрождение // Богословские труды. М., 1989. Т. 29. С. 59–73; Климов О. С. Православный исихазм и учение св. Григория Паламы. СПб., 1998; Его же. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2000; Иларион (Алфеев), митр. Православие: в 2-х т. 3-е изд. М., 2010. Т. 1. С. 116–118; Хоружий С. С. Актуальные проблемы изучения исихазма // Труды Київської Духовної Академії. Київ, 2011. № 15. С. 41–62.

⁵¹ Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе // Литературные связи древних славян. Л., 1968. С. 103–108; Голейзовский Н. К. Исихазм и русская живопись XIV–XV вв. // ВВ. М., 1969. Т. 29. С. 202; Мейендорф И., протопр. Святой Григорий Палама и православная мистика // Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М., 2003. С. 322–323 (перев. с англ. Л. А. Успенской по изданию: St. Gregory Palamas and orthodox spirituality. St. Vladimir's Seminary Press. New York, 1974).



теоретически⁵². Вот, например, как он рассуждает в своем «Святогорском томосе»: «Одни посвящены в таинства собственным опытом... беспопечительно в молчании внимая себе и Богу, в чистой молитве став выше самих себя и пребывая в Боге, при помощи таинственного, превышающего ум единения с Ним, они стали причастны таинствам, которые недоступны уму»⁵³. Подобным же образом он утверждает возможность обожения достойных и в «Триадах»: «...обрести в себе Бога, в чистоте прилепиться к Нему и слиться с Его неслиянным светом, насколько доступно человеческой природе, невозможно, если помимо очищения через добродетель мы не станем вовне, а вернее выше самих себя, оставив заодно с ощущением все чувственное, поднявшись над помыслами, рассуждениями и рассудочным знанием, целиком отдавшись в молитве неведущим духовным действиям [энергиям], получив незнание, которое выше знания, и наполнившись в нем пресветлым сиянием Духа, так что невидимо увидим награды вечного мира»⁵⁴. В «Триадах» также речь идет и об умном делании: «Поскольку у только что приступивших к борению даже сосредоточенный ум постоянно скачет и им постоянно приходится снова его возвращать, но он ускользает от неопытных, которые еще не знают, что нет ничего более трудноуловимого и летучего, чем их собственный ум, то некоторые советуют внимательно следить за вдохом и выдохом и немного сдерживать дыхание, в наблюдении за ним как бы задерживая дыханием и ум, пока, достигнув с Богом высших ступеней и сделав свой ум неблуждающим и несмешанным, трезвенники не научатся строго сосредотачивать его в “единовидной свернутости”»⁵⁵. В связи с приведенными взглядами Паламы важно отметить, что прежде всего именно они повлияли на решение Константинопольского собора 1351 г. дополнить Чин Православия пунктами, отлучающими от Церкви тех, кто не принимает учения исихастов. В частности, среди подобных пунктов находится анафематствование признающим Свет Фаворского преображения «сотворенным призраком» и не считающим его «несозданной и естественной благодатью», «озарением и энергией, всегда исходящей из самого божеского существа»⁵⁶, а также, напротив, возгласие вечной памяти исповедующим, что «онный свет есть естественная слава пресущественного существа, из него исходящая, неотделимая от него и являемая по человеколюбию Божию тем, у кого очищен ум»⁵⁷. Это важно постольку, поскольку дополненный таким образом Чин Православия чуть ли не сразу был введен в богослужебный обиход Русской Церкви⁵⁸, так что, хотя сочинения св. Григория Паламы тогда были мало известны на Руси⁵⁹, все же с богословием исихазма русские грамотники были хорошо знакомы — и по

⁵² Василий (Кривошеин), мон. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Praha, 1936. № 8. С. 99–151; Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. Изд. 2-е, исправл. и дополн. для рус. перев. / Перев. Г. Н. Начинкиной под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. С. 3, 325; Асмус В., протоир., Бернацкий М. М. Учение Г. П. // ПЭ. М., 2006. Т. 13. С. 28–37; Иларион (Алфеев), митр. Православие: в 2-х т. 3-е изд. Т. 1. С. 461–464.

⁵³ Цит. по: Мейендорф И., протопр. Святой Григорий Палама и православная мистика. С. 305.

⁵⁴ Григорий Палама, св. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 2003. С. 105.

⁵⁵ Там же. С. 47–48.

⁵⁶ Порфирий (Успенский), еп. История Афона. В 2-х томах. М., 2007. Т. I. С. 822 (перв. изд.: История Афона. Киев, 1877. Ч. III: Афон монашеский). Ср.: «овогда ѹбо быти мечтанию и твари и призраку в малѣ явльшүся и разрүшьшүся вскорѣ», «не исповедающимъ же... ниже созданию быти божественнѣйшему оному свѣту, ниже сүществу божию, но не созданныѣ естественнѣй благодати и просиянию и дѣйствү отъ тогожде божественного сүщества неразлүчно присносүщнү, анафема!» (Успенский Ф. Синодик в Неделю Православия. Сводный текст с приложениями. Одесса, 1893. С. 30, 31).

⁵⁷ Порфирий (Успенский), еп. История Афона. Т. I. С. 825. Ср.: «...славү же паче то глаголющимъ естествонү паче сүщственаго сүщества отъ оного происходяща неразлүбно и явльша си человеколюбьемъ Божиимъ очищеннымъ умомъ» (Успенский Ф. Синодик в Неделю Православия. С. 38).

⁵⁸ Петухов Е. В. Судьбы текста Чина Православия на русской почве до половины XVIII века // Петухов Е. В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 7, 44; Соболевский А. И. Рец. на книгу Е. В. Петухова «Очерки по литературной истории Синодика» (СПб., 1895) // ЖМНП. 1895. Ч. ССС: Июль–Август. С. 185–186; Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе. С. 104.

⁵⁹ Турилов А. А., Бернацкий М. М. Переводы сочинений Г. П. на славянский язык до XVIII в. / Григорий Палама // ПЭ. Т. 13. С. 26–28.



Чину Православия, и по значительному числу сочинений православных мистиков, пополнивших в XIV–XV в. древнерусскую библиотеку на волне так называемого «второго южнославянского влияния»⁶⁰. А значит, и автор рассматриваемой Похвалы празднику Покрова Пресвятой Богородицы должен был знать и о практике «умной молитвы», и о ее мистико-богословском обосновании, как знали это, например, пресловущие иконописцы Даниилъ и ученикъ его Андрѣй, которые, по свидетельству преподобного Иосифа Волоцкого, толику добродѣтель имуще и толико потщание о постничествѣ и о иночскомъ жителствѣ, яко же имъ Божественныя благодати сподобитися и толико въ Божественную любовь предѹспѣти, яко никогда же о земныхъ упражнятися, но всегда умъ и мысль възносити къ невестественному и Божественному свѣту⁶¹.

В науке давно уже обсуждается проблема связи исихазма и особой литературной манеры «плетения словес», отличающей, как отмечено, рассматриваемое произведение. Этот орнаментальный, риторико-панегирический стиль характерен для творчества многих болгарских и сербских писателей указанной эпохи. Но наиболее ярко, по общему признанию, он выразился в русской литературе. При этом среди ученых нет согласия относительно идейной основы, на которую опиралось стремление книжников к нарочитому украшательству художественной речи. Одни из них усматривают таковую в мистическом умонастроении и исихазме как системе представлений о сути и силе слова, другие полагают, что «плетение словес» являлось следствием эмоционально нового восприятия новых для Балкан и Московской Руси в XIV–XV в. церковно-политических обстоятельств и вместе с тем было развитием древней, восходящей к библейской стилистике повествовательной традиции⁶². Одинокой и, к сожалению, дискурсивно пока что недостаточно развитой остается мысль о связи витийственного словотворчества с «риторской эстетикой» «византийских гуманистов»⁶³. Противоположные выводы порождаются и непосредственной интерпретацией текстов. Так, согласно Д. С. Лихачеву, признававшему, что «плетение словес» достигло «своего наибольшего и последовательнейшего развития» в творчестве Епифания Премудрого, именно южнославянские произведения (жития и похвальные слова) полнее отражают учение исихастов. Однако при этом ученый, весьма четко и подробно характеризующий черты отличающей писателя орнаментальной манеры все-таки не говорит ясно о том, какие же конкретно текстовые и повествовательные элементы, на его взгляд, надлежит рассматривать как рефлексы исихазма (исключение составляет лишь одна приведенная им ввиду этого формула из Жития преподобного Ромила Бдинского: «нбо безмльвие принимнеть плачь»)⁶⁴. Более определенные наблюдения принадлежат В. А. Грихину. Сравнив работу Епифания Премудрого и Пахомия Логофета как биографов преподобного Сергия Радонежского, он вслед за Федотовым⁶⁵

⁶⁰ Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 4–5, 8, 15–19; Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 82; Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 317–324.

⁶¹ «Духовная грамота преподобного игумена Иосифа» // ВМЧ. Сентябрь. Дни 1–13. СПб., 1868. Стб. 557–558.

⁶² Подробно об этом см.: Грихин В. А. Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV–XV вв. М., 1974. С. 6–23; Лукин П. Е. Письмена и Православие: Историко-филологическое исследование «Сказания о письменах» Константина Философа Костенецкого. М., 2001. С. 167–282.

⁶³ Петров А. Е. Русско-греческие связи в XIV в.: Идеология и повседневность // История российско-греческих отношений и перспективы их развития в XXI веке: Посвящается 180-летию установления дипломатических отношений между Россией и Грецией. Материалы конференции. Афины; М., 2008. С. 47. Об этом же см.: Конявская Е. Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.). М., 2000. С. 157–158.

⁶⁴ Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 46–47 (Перепечатка первого издания: Его же. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М., 1958).

⁶⁵ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. Париж, 1931. С. 149.

и Зубовым⁶⁶ пришел к заключению, что Пахомий неизменно усиливал в тексте Жития аскетико-созерцательные и мистические мотивы исихастского свойства; на это указывает его сугубое внимание к повествовательным деталям света и сияния, а также отсутствие у него интереса к описанию и оценке внешних обстоятельств и деятельной стороны жизни подвижника⁶⁷. Но и Грихин скуп на конкретные текстуальные примеры орнаментально-риторического искусства писателей; для него индексом их духовно-доктринальной настроенности является, прежде всего, отношение к сюжетному построению, а не особенности словесного выражения.

Надо признать, проблема соотношения исихазма и славяно-русской экспрессивно-эмоциональной литературной манеры XIV–XV в. до сих пор остается дискуссионной⁶⁸. К тому же и рассматривается главным образом теоретически, т. е. без опоры на отчетливо показательный материал. Так что научной мысли при наличии вполне разработанной характеристики стиля «плетения словес»⁶⁹ до сих пор все же не был предоставлен древнерусский литературный текст, содержание и форма которого могли бы быть твердо и несомненно соотнесены именно с учением и практикой исихазма в его паламитской версии.

Но, между прочим, весьма любопытен совсем недавно обнаруженный вывод о возможном разграничении: нарочитая образно-стилистическая украшенность, пространная рефлексия

⁶⁶ Зубов В. П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб // ТОДРА. М.; Л., 1953. Т. IX. С. 149–150.

⁶⁷ Грихин В. А. Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV–XV вв. С. 35, 36, 41, 42–51.

⁶⁸ См., например: *LaVaure H. M.* Hesychasm, word-weaving, and Slavic Hagiography: The literary school of Patriarch Euthymius. Мюнхен, 1992; *Bodin P.-A.* Eternity and time: Studies in Russian literature and the orthodox tradition. Stockholm, 2007 (судя по рецензии А. М. Ранчина [От Епифания Премудрого до Андрея Платонова: Религиозные мотивы в русской литературе, искусстве и философской мысли // НЛО. 2008. № 93. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/93/ra34-pr.html>], — статьи «Исихазм и гимнография: Пахомий Серб и Служба святому Сергию Радонежскому», «Дар Святой Троицы: О “плетении словес”», «Богородица и исихазм», «Византийский исихазм и тема Софии в русской мысли»).

⁶⁹ Коновалова О. Ф. К вопросу о литературной позиции писателя конца XIV в. // ТОДРА. 1958. Т. XIV. С. 205–211; *Ее же.* Сравнение как литературный прием в Житии Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым (из наблюдений над стилем панегирической литературы XIV–XV вв.) // Сб. статей по методике преподавания иностранных языков и филологии. Л., 1963. Вып. 1. С. 117–137; *Ее же.* Похвальное слово в Житии Стефана Пермского (Форма и некоторые стилистические особенности) // Сб. статей по методике преподавания иностранных языков и филологии. Л., 1965. Вып. 2. С. 98–111; *Ее же.* «Плетение словес» и плетеный орнамент конца XIV в. (К вопросу о соотношении) // ТОДРА. М.; Л., 1966. Т. XXII. С. 101–111; *Ее же.* Принцип отбора фактических сведений в Житии Стефана Пермского // ТОДРА. Л., 1969. Т. XXIV. С. 136–138; *Ее же.* Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского // ТОДРА. Л., 1970. Т. XXV. С. 73–80; *Ее же.* Изобразительные и эмоциональные функции эпитета в Житии Стефана Пермского // ТОДРА. М.; Л., 1974. Т. XXVIII. С. 325–334; *Вигзелл Ф.* Цитаты из книг священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРА. Л., 1971. Т. XXVI. С. 232–243; *Kitch F. C. M.* The Literary Style of Epifanij Premudryj. Pletenje sloves. Мюнхен, Sagner, 1976; *Карнов О. В.* Плетение словес. Синонимы, перифразы и параллелизмы в Житии св. Стефана епископа Пермского, написанном Епифанием Премудрым приблизительно в 1397 г. Белград, 2003 (диссертация 1975 г.); *Антонова М. Ф.* Некоторые особенности стиля Жития Стефана Пермского // ТОДРА. Л., 1979. Т. XXXIV. С. 127–133; *Колесов В. В.* Древнерусский литературный язык. Л., 1989. С. 188–215, 231–239 (главы «Епифаний Премудрый и “плетение словес”», «Принципы организации текста»); *Иванова К.* Житие на Петка Търновска от патр. Евтимий: Източници и текстологически бележки // Старобългарската литература. София, 1980. Кн. 8. С. 13–31; *Ее же.* Литературни наблюдения върху два похвални слова от Евтимий Търновски // Старобългарската литература. София, 1983. Кн. 14. С. 10–36; *Ее же.* Патриарх Евтимий. София, 1986; *Кенанов Д.* Ораторската проза на патр. Евтимий. Вел. Търново, 1995; *Дончева-Панайотова Н.* Поетика и стилистика на житие и похвалното слово за митрополит Петър от Киприан // Руско-балкански културни връзки през средновековието. София, 1982. С. 191–206; *Кириллин В. М.* Структурированная похвала предстоятелю Русской Церкви // Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000. С. 164–174; *Русев П.* Литературное наследие Григория Цамблака (общая характеристика, распространение и классификация, художественное мастерство) // Studes balkaniques. Sofia, 1980. № 2. С. 124–137; *Велчев В.* Проблемът за личностното авторско начало у Григорий Цамблак // Търновска книжовна школа. София, 1984. Т. 3: Григорий Цамблак. Живот и творчество. Третий междунар. симпозиум, Велико Търново, 12–15 ноября 1980 г. С. 21–28; *Кенанов Д.* Топиката в произведенията на Григорий Цамблак // Търновска книжовна школа. Т. 3. С. 144–150; *Горазд, архим.* Риторичното изкуство на Григорий Цамблак // Търновска книжовна школа. Т. 3. С. 170–176; *Пиккио Р.* «Плетение словес» и литературные стили православных славян в позднем Средневековье // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. С. 633–656 (перев. *Picchio R.* L'intreccio delle parole e gli stili letterari presso gli Slavi ortodossi // Studu slavistici in ricordo di Carlo Verdiani. Pisa, 1979); *Иванова М. В.* Древнерусские жития конца XIV–XV веков как источник истории русского литературного языка. М., 1998; *Ранчин А. М.* «Плетение словес» в Житии св. Стефана Пермского // Православный образовательный портал «Слово». URL: <http://www.portal-slovo.ru/philology/42021.php?PRINT=Y>. 28.10.2010.

авторских рассуждений и монологов от лица персонажей отличает допаламитскую исихастскую литературную традицию; для писателей же паламитов характерны «описания позы молящегося, техники дыхания и слов молитвы, богословские рассуждения о природе света, озаряющего молитвенника во время боговидения, о сущности обожения»⁷⁰.

Похоже, рассмотренное здесь «Слово похвално на святой Покров Пречистыя Богородица и Приснодевы Мариа» как раз и есть такой текст, в котором синтезировались означенные допаламитский и паламитский подходы к литературной изобразительности и организации повествования. Соответственно, факт его возникновения, бытования и востребованности на Руси дает пищу для более определенных размышлений об интересе к греко-афоно-балканскому мистическому опыту в русской духовной и книжной среде.

Однако для более предметного разговора на сей счет необходимо прежде всего прояснить историю происхождения гомилии. Лишь решение конкретных вопросов относительно времени, места, обстоятельств ее создания даст право и основание для культурологических суждений.

К сожалению, в связи с этим можно высказать пока лишь самые предварительные и предположительные соображения.

⁷⁰ Шумило С. М. К вопросу о русском восприятии идей исихазма и их отражении в древнерусских литературных памятниках // ДРВМ. 2011. № 3 (45). С. 139–140.