



DOI: 10.24411/ 2618-9674-2018-10003

Мильков В. В.

Религиозно-философское своеобразие концептуальных оснований Толковой Палеи

Вопросом о том, как в древнерусскую эпоху образованные книжники представляли себе действительность (и в общем, и в конкретном ее понимании) и какие идейно-религиозные предпочтения сталкивались и конкурировали между собой в рамках христианства, исследователи древнерусской эпохи интересуются мало. С одной стороны, причиной тому является стойко удерживающиеся представления о преобладании в средневековом книжном репертуаре нравственно-назидательной и вероучительной проблематики при всепоглощающем интересе к доктринальным смыслам литературных сюжетов, а с другой — в историографии сложился стереотипный подход к пониманию древнерусского православия как некоего заведомо данного целого, являвшегося исключительно результатом трансляции византийского влияния на Русь. Следы деятельности различных христианских общин и проявление отнюдь некомплементарных друг другу традиций в рамках утверждения на Руси монотеистически-креационистской веры абсолютное большинство историков духовной жизни нашей страны не замечают и не учитывают в своих построениях.

Одним из немногих отечественных ученых, кто осознал непродуктивность одномерного подхода, скрывающего «затонувшую в реке времени многоцветную основу»¹, был Аполлон Григорьевич Кузьмин. Отталкиваясь от идей Н. К. Никольского, который плодотворно характеризовал тексты с учетом идейных особенностей породившей их среды, ученый выделял в отечественном книжном наследии раннехристианской поры целый спектр религиозных направлений, сущность которых не раскрывалась во внешне формальных признаках традиционного для текстологии позитивистского анализа. Данный подход был применен в рамках источниковедческого изучения ПВЛ². Внимание к идейно-религиозному значению компонентов текста позволило автору оценить летописание как «одну из форм общественного сознания», что не заменяло и не отменяло методов формального исследования: «все они обязательно применяются, но их удельный вес и роль в процессе познания неизбежно снижаются. Это закономерный результат от лежащих на поверхности фактов к их все более и более глубокой сущности»³. Развивая смысловой сравнительный подход при анализе неоднородных пластов древнейшего отечественного книжного наследия, А. Г. Кузьмин убедительно показал наличие разных религиозных направлений в начальные века христианизации Руси. Результатом проведенных в этом направлении изысканий стало выявление Десятинной традиции летописания в составе ПВЛ⁴, дифференциация трех версий создания Киево-Печерской обители и стоявших за ними программ русского монашества⁵, а также обоснование концепции двух Несторов, разводящая на основе идейно-религиозных принципов Нестора-летописца и Нестора-агиографа⁶.

¹ Кузьмин А. Г. «Мудрость велика есть...» // Златоуструй. Древняя Русь X–XIII вв. М., 1990. С. 8.

² Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 50–53.

³ Там же. С. 54.

⁴ Там же. С. 183–220.

⁵ Там же. С. 133–155.

⁶ Там же. С. 155–183.

Сформулированные в первых обобщающих работах идеи⁷ А. Г. Кузьмин в дальнейшем развивал и конкретизировал. Отталкиваясь от результатов своих источниковедческих выводов, он расширял эмпирический горизонт своих штудий, выделял в духовной жизни страны устойчивые религиозные традиции и характеризовал их идейно-религиозное своеобразие. Религиозно-философские критерии как эффективный инструмент применялись при реконструкции сложного и неоднозначного процесса идейно-религиозных исканий наших предков. Результатом таких изысканий стал целый ряд статей, разделы в коллективных трудах и собственных монографиях автора⁸. В них последовательно проводится мысль, что нивелированием оттенков смыслов обедняется картина идейной жизни.

Оценка источников по признакам их идейного своеобразия выводила исследователя на выявление следов деятельности различных религиозных общин, предпочтения которых в рамках христианской доктрины отражали разные религиозные традиции и разные толкования веры⁹. В этом общем контексте было заострено внимание на том, что мистико-аскетическое влияние Востока соседствовало с элементами рационализма, близкими Западу¹⁰. Перспективным представляется фиксирование процессов распространения религиозного влияния Запада на Русь¹¹. Западное влияние на древнерусское христианство в последнее время углубленно и обстоятельно изучается¹². Интересным, но возможно не бесспорным, является разная оценка знамений по мировоззренческим критериям в летописании. В рамках темы оценки знамений А. Г. Кузьмин усматривает столкновение западных и восточных мировоззренческих установок: фаталистические на западный манер сюжеты и крайне отрицательные с точки зрения ортодоксального греческого православия оценки проникновения в тайну будущего. Кроме того, каждая из этих тенденций связывается с традициями еще дохристианской старины¹³.

Убедительно обосновывается вывод, что первоначальное русское христианство приходило к нам вовсе не в византийском варианте, подтверждением чему служит замалчивание крещения Руси в византийских источниках и отсутствие достоверных данных об учреждении митрополии греческого подчинения при Владимире, усугубляющееся неясностью относительно формы организации древнейшей Русской церкви. Точно подмечено, что на соперничество разных направлений христианства за влияние в русских землях указывают разные версии крещения Владимира, вследствие

⁷ Кроме указанной работы о начальном летописании назовем еще один труд: Кузьмин А. Г. Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969.

⁸ Кузьмин А. Г. Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. Вып. 25. М.: Мысль, 1980. С. 7–35; Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Руси. М., 1987. С. 21–54; Кузьмин А. Г. Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М., 1988; Кузьмин А. Г. Владимир Мономах // Великие государственные деятели / Под ред. А. Ф. Киселева. М., 1996. С. 40–53; Кузьмин А. Г. Первый митрополит русин Иларион; Подвижники Печерские; Митрополит Алексий // Великие духовные пастыри России / Под ред. А. Ф. Киселева. М., 1999. С. 44–64, 65–109, 156–182; Кузьмин А. Г. Крещение Руси. М., 2004.

⁹ Кузьмин А. Г. Принятие христианства на Руси. С. 7–35.

¹⁰ Кузьмин А. Г. Пути проникновения христианства на Русь // Великие духовные пастыри России. С. 21.

¹¹ Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве. С. 30–31, 46–49.

¹² Костромин К. Церковные связи Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken, 2013; Костромин К., прот. Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства. СПб., 2016 и др.

¹³ Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве. С. 47–48; Кузьмин А. Г. Пути проникновения христианства на Русь. С. 33.



чего летописные свидетельства о принятии христианства сотканы из противоречий. Приводятся интересные и, к сожалению, пока не вошедшие в широкий обиход у исследователей свидетельства, указывающие на то, что христианство проникало разными каналами, за которыми стояли разные общины¹⁴. По выводам исследователя, сначала официальное признание получило корсунское духовенство, формировавшееся вокруг Десятиной церкви. Сложившаяся на этой основе традиция восприняла принципы Кирилла и Мефодия, которые не были связаны с церковными центрами и вводили практику богослужения на родном языке. Их переводческая деятельность отличалась умением найти понятные славянские обозначения для сложных богословских понятий. А. Г. Кузьмин усматривает в кирилло-мефодиевском наследии черты ирландского христианства (отсутствие иерархии, ориентация на идеалы раннего христианства, терпимость к пережиткам язычества, специализация на создание национальных алфавитов). Он приходит к заключению, что для данного религиозного направления характерен «светлый вариант христианства», не вписывающийся в византийскую церковную традицию: оптимистическое мироощущение и программа легкого пути спасения, достигавшегося «малыми делами»¹⁵.

В работах А. Г. Кузьмина верно показано, что Корсунское, а через него и кирилло-мефодиевское наследие затем актуализировалось в практике русской автокефалии (Климент Смолятич и культ Климента папы Римского как покровителя страны)¹⁶. По заключению исследователя вторая после Илариона попытка выйти из-под опеки Константинополя была реакцией на усиленную византизацию, проводившуюся Юрием Долгоруким. Поэтому и возрождалось влияние Десятиной церкви, которая изначально являлась оплотом отечественной автокефалии.

Большое значение имеет выявление и анализ идейно-религиозной подоплеку исторических событий. В частности, взаимоотношения князей с Киево-Печерским монастырем оценивается с учетом разных религиозных предпочтений в разных группах монашества¹⁷, а в ереси Федорца Владимирского усматриваются черты ирландского христианства (избрание на святительство, сохранение уз брака, дохристианские смыслы культовых нововведений)¹⁸. Отмечаются ирландские черты в творчестве Кирика Новгородца, транслятором которых была прибывшая из Европы и не подчинявшаяся юрисдикции новгородского архиепископа община Антония Римлянина¹⁹.

Нельзя не согласиться с одной из главных идей, которая проводится в исследованиях Кузьмина, считавшего, что прямая интерполяция греческого православия на наше прошлое сводит процесс христианизации к механическому усвоению элементов доктрины и ведет к недооценке самостоятельного начала при выборе веры и творческой переработки заимствований с учетом приспособления к местным условиям. В общем

¹⁴ Кроме статьи «Принятие христианства на Руси» и монографии «Крещение Руси», где обобщены эти идеи см.: Кузьмин А. Г. Пути проникновения христианства на Русь. С. 19–25; Кузьмин А. Г. Владимир Святой // Великие государственные деятели России. М., 1996. С. 17–20; Кузьмин А. Г. «Мудрость бо велика есть...». С. 9, 11, 14–17; Кузьмин А. Г. Падение Перуна. С. 7, 14, 25, 33–34, 37–38.

¹⁵ Более детально об этом см.: Мильков В. В. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997. С. 327–370.

¹⁶ Кузьмин А. Г. Западные традиции в русском христианстве. С. 32–34; Кузьмин А. Г. «Мудрость велика есть...». С. 31.

¹⁷ Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. С. 147–149, 171–175; Кузьмин А. Г. Падение Перуна. С. 34, 54; Кузьмин А. Г. «Мудрость бо велика есть...». С. 23–25.

¹⁸ Кузьмин А. Г. «Мудрость бо велика есть...». С. 30.

¹⁹ Кузьмин А. Г. «Мудрость бо велика есть...». С. 32.

и целом, учет внешних влияний с точки зрения национальных интересов приближает к пониманию, что представляло из себя русское православие, каков в действительности был путь формирования культурного своеобразия Древней Руси. В данном случае имеют значение не конкретные реконструкции ученого, а сама постановка проблемы, исключающая оценку нашего прошлого по лекалам искаженных зеркальных отражений в рамках теории прямого заимствования веры от Византии. Важность перечисленного круга наблюдений вытекает из того, что позиции византинизма в Церкви и духовной культуре действительно возобладали, но только в XIII столетии.

Постепенно на основе дифференциации тенденций в религиозной жизни Древней Руси в работах Аполлона Григорьевича четко обозначилась нацеленность на исследование древнерусской мысли. Его обобщающая статья к публикации в «Златоусте» шедевров наследия отечественной мудрости практически представляет собой краткий очерк истории религиозно-философских концепций Древней Руси. В нем дана оценка воззрений преп. Феодосия Печерского, митр. Илариона, еп. Луки Жидяты, Иакова мниха, Нестора-агиографа, Владимира Мономаха, митрополитов Никифора и Климента Смолятича, Кирика Новгородца²⁰. Воззрения некоторых из перечисленных здесь фигур затем получали детальную и всеобъемлющую характеристику. Классическим образцом здесь является очерк о первом митрополите из русских — Иларионе. Его деятельность и программа рассматриваются в русле религиозной ориентации, которая претерпевала колебания: сначала в обстановке разрыва Ярослава с религиозной политикой отца с отходом от курсунского христианства, когда последовало появление первого греческого митрополита (Феоноста), переосвятившего Десятинную церковь как еретическую. Затем реакцией на притязание греков стало введение автокефалии, программные принципы которой Иларион сформулировал в «Слове о законе и благодати», утверждая равенство молодых народов с единоверными греками. Даются верные характеристики религиозного своеобразия воззрений русского первосвятителя. Несмотря на разрыв Ярослава с Десятинной традицией отдельные черты родства с ней в смыслах «Слова» Илариона сохраняются: оптимистическое мироощущение и связанная с ним убежденность в великом будущем страны, вера в усыновление милосердным и не карающим Богом, мягкое отношение к язычеству как к резерву спасающегося в христианстве преображенного народа²¹.

Можно говорить о четкой тенденции в творческой эволюции А. Г. Кузьмина. Последовательно развиваемый им метод дифференциации явлений духовной жизни страны в домонгольскую эпоху подводил ученого к историко-философским исследованиям. Первые тенденции такой специализации намечались уже в начале 70-х гг. в процессе работы над идейным расслоением разновременных пластов летописания и с выходами на более широкий культурный контекст эпохи²². Поэтому не случайным оказывается поворот к теме прямой характеристики русской мысли²³. Эта «специализация» творчества А. Г. Кузьмина была замечена философами, которые после выпуска в 1968 г. первого тома «Истории философии народов СССР», включавшего обширные разделы о древнерусской философии, написанные историками и филологами²⁴, были не вполне удовлетворены выявлением философской специфики древнерусских

²⁰ Кузьмин А. Г. «Мудрость велика есть...». С. 8–34.

²¹ Кузьмин А. Г. Первый митрополит русин Иларион. С. 44–64.

²² Кузьмин А. Г. Древнерусские исторические традиции и идейные течения XI века // Вопросы истории. 1971. № 10. С. 55–76; Воронин Н. Н., Кузьмин А. Г. Духовная культура Древней Руси // Вопросы истории. № 9. 1972. С. 111–132.

²³ Кузьмин А. Г. Публицистика и общественная мысль XVI века // Очерки русской культуры XVI века / Под ред. А. В. Арциховского. Ч. 2. М., 1977. С. 112–135.

²⁴ История философии в СССР. Т. 1. М., 1968. С. 81–106, 171–226.



текстов. Поиск авторов, способных со знанием дела дать философскую оценку нефилозофским в классическом понимании текстам понятна. В первой половине 80-х гг. планировалось создание фундаментального пятитомного труда «Русская философия: история, традиции, современные исследования». По замыслу, это должна была быть серия книг, охватывающих историю отечественной философии с древности до современности. Понятно, что для реализации проекта были необходимы профессионалы-русисты с философским подходом к наследию. В 1979 г. в аспирантуре Института философии было специально выделено место для соискателя, специализирующегося на древнерусской тематике. Но нужны были готовые, зрелые и высоко квалифицированные специалисты. Незадолго до начала работы над пятитомником Аполлон Григорьевич получил приглашение перейти на работу в Институт философии и весьма благосклонно относился к этому предложению. Переход не состоялся и дело ограничилось периодическим сотрудничеством с институтом. Результатом этого сотрудничества кроме упомянутой выше статьи «Западные традиции в русском христианстве» из юбилейного труда, посвященного тысячелетию крещения Руси, стала статья о философских воззрениях В. Н. Татищева, вошедшая в коллективную монографию о русском Просвещении — единственного осколка задуманного, но так и нереализованного многотомного труда о русской философии²⁵. В число авторов тома о древнерусской философии Кузьмин так и не был приглашен. В 1989 г. подготовленный первый том пятитомника издательство «Наука» вернуло и на всем проекте был поставлен крест.

Сегодня, оценивая представленную выше часть наследия большого ученого, можно видеть, что он одним из первых осознал необходимость изучения религиозно-философской мысли, к чему его объективно подвела выработанная в процессе изысканий методология. По сути дела, он начал работу в этом направлении практически в одно время с профессионалами-философами, посвятившими свою жизнь изучению древнерусской философии (В. С. Горский на рубеже 70-80-х гг.; М. Н. Громов с 1975 г.). Будет справедливо считать, что А. Г. Кузьмин в советское время вместе с этими исследователями открывал этап историко-философского изучения идейного наследия Древней Руси, а ныне продолжающейся многотомное издание Институтом философии серии «Памятников древнерусской мысли» по сути дела является воплощением его идеи, которая была заявлена изданием книги «Златоструй. Древняя Русь X-XIII веков».

* * *

Апробированный в работах А. Г. Кузьмина метод интерпретации текстов по критериям идейной дифференциации сложносоставных компиляций мы ниже применяем к оценке религиозно-философского своеобразия Толковой Палеи, которая также входила в круг широких интересов новаторски работавшего ученого²⁶.

Как известно, экзегеза давала догматически выверенное объяснение мира. Именно переводная экзегеза была средством просвещения средневековых отечественных книжников через богословие, формировала познавательные установки и правильное

²⁵ См. раздел: «Василий Никитич Татищев» из главы «Философские и социологические взгляды "ученой дружины"». Теория просвещенного абсолютизма» (Русская мысль в век просвещения. М., 1991. С. 59–71).

²⁶ Исследователь при оценке летописных параллелей обращался как к Толковой, так и Хронографической Палеям. Он пришел к выводу о вторичности чтений «Толковой Палеи» по отношению к перечню народов в Начальной летописи (Кузьмин А. Г. Начальные этапы древнерусского летописания. С. 105. См. также С. 103–104, 108, 126). Вывод важный для выделения редакций и датировки памятника.

с точки зрения доктрины понимание действительности. Но в христианской экзегезе, как известно, существовали разные направления и школы богословствования. О результатах глубокого освоения содержательно-информационных пластов переводной литературы можно судить по произведениям оригинальной русской книжности, создававшейся на основе заимствований и переработки текстов из общехристианского фонда письменности. Ярким примером продуктивного творчества на этой основе является Толковая Палея (далее — ТП), в которой получили отражение разные трактовки частных вопросов. Соответственно с несовпадающими религиозными предпочтениями разных авторов строились разные картины мира в единых доктринальных рамках. Этот процесс отбора и переработки источников отражает ТП.

В редком и не поддающемся однозначному жанровому определению сплетении сюжетов Палеи читателю предлагалось несколько способов восприятия действительности: общеустановочный (описание предельных оснований бытия, которыми задавались фундаментальные принципы мировосприятия); конкретно-образный (космоустройство как гипотеза эмпирически не проверяемой модели мироустройства); объяснение объектов материального мира и трактовка природных явлений. Естественно, что программными для произведения были трактовки бытия и его основ, обложенные в богословскую форму повествования. В таком качестве под богословской оболочкой в содержании присутствуют смыслы с философской спецификой онтологического значения. Соответствующими смыслами задавался способ восприятия действительности. Говоря современным языком, онтологические смыслы можно считать теоретическим основанием текстопостроения. Значение данных аспектов для понимания памятника велико. Они позволяют судить об идейных предпочтениях автора, которыми предопределялась специфика религиозно-философской трактовки воспроизводимых в палейной компиляции сюжетов.

Философские основания христианского текста интерпретировать нелегко, особенно его онтологическую специфику. В ТП, как, впрочем, и вообще в экзегезе, онтологические принципы специально не оговариваются. Как таковые они не прописаны нигде специально, но присутствуют в смысловой ткани повествования в разных контекстах. В качестве базисных установок мироотношения они дают представление об исходных основаниях понимания Бога, мира и человека. Установочный аспект для Палеи тем более важен, что она на Руси, по согласному мнению исследователей, во многом заменяла Библию и являлась одной из самых насыщенных антологий экзегезы на бытийную тематику. Через распространение списков этой уникальной книги в общественное сознание транслировались установки мировосприятия на основе христианско-монотеистических креационистских воззрений.

Наибольшее количество онтологически значимых идей встречается в шестодневном разделе ТП в связи с трактовками сущности бытия и начал мироздания, а также при описании ноуменальных и феноменальных явлений в процессе творения. Общий взгляд на действительность формировался исключительно на основе базовых доктринальных принципов, которые конкретизировались при объяснении тех или иных явлений. Естественно, что для Составителя ТП прежде всего имели общемировоззренческое значение вероучительные постулаты. Как и другие христианские авторы, он руководствовался текстами Св. Писания, трудами экзегетов и другими сочинениями христианской письменности, в которых базисные доктринальные установки определяли логику повествования. Последние Составителем ТП воспроизводились средствами цитации авторитетных авторов в компилятивных подборках, а также в оригинальных разделах его труда. Сложность интерпретации столь разнообразного по составу произведения обусловлена тем, что извлечения из текстов экзегетов, отобранные в Палею, принадлежали представителям разных богословских школ, которые



предлагали порой значительно отличающиеся друг от друга трактовки мироздания, хотя и богословствовали с позиций одних и тех же доктринальных оснований. В многовековой традиции, которая предшествовала Палее, единообразия объяснения бытийных проблем, базирующихся на этих принципах, не сложилось. В разных богословских школах разрабатывались разные картины мира. А поскольку в палейное повествование отбирались заимствования из трудов представителей разных богословских школ, то встает вопрос о предпочтениях и религиозно-философском своеобразии трактовок видимой и сокрытой от средневекового человека действительности. Как следствие и сам отбор исходного материала для палейной компиляции и обширные включения заимствований из апокрифов придавали тексту черты своеобразия, позволяющего судить об идейно-мировоззренческих предпочтениях Составителя.

Проследим, как эта специфика реализовывалась в ТП.

Составителем ТП начало мира описывается в категориях и понятиях творения. Повествование начинается с рассказа о сотворении ангелов, что резко отличает бытийный сюжет от Библии: «первое сътвори а(н)г(е)лы»²⁷. Далее поясняется, что ангелы как первотворения имели единую природу с первозданным светом: «Ре(че) Б(ог)ъ да б(у)де(т) светъ. и свети быша агг(е)ли»²⁸. Местопребывание ангелам было определено за пределами материальности — в метафизическом пространстве превысшего неба — (т. н. «ноуменальный континуум»).

Несмотря на отсутствие прямых библейских указаний, многие авторитетные христианские авторы склонялись к мысли о том, что ангелы были созданы ранее всякого иного творения. Этого мнения, в частности, придерживался свят. Григорий Богослов. С ним солидаризировался преп. Иоанн Дамаскин: «Я же соглашаюсь с Богословом. Ибо надлежало, чтоб прежде всего была создана постигаемая только умом сущность»²⁹. Аналогичную трактовку принимает Севериан Габальский в своих «Беседах на Шестоднев»³⁰. Тех же воззрений придерживались блаж. Иероним, святители Иоанн Златоуст, Василий Великий, Амвросий Медиоланский³¹. В согласии с этими воззрениями в ТП еще раз повторяется, что ангелы появились одновременно с небом-небес³². К заключению о том, что ангелы могли быть сотворены прежде всякой материальности, подводит книга Иова, в которой говорится, что творение в первый день мироздания осуществлялось Богом при общем радостном ликовании «сынов Божиих» (Иов. 38: 4-7). Возможно, что под влиянием этих библейских сведений в произведении проводится мысль о том, что ангелы, являясь начальным творением Бога, были очевидцами творения неба и земных красот³³. Аналогичная точка зрения воспроизводится в апокрифическом «Малом Бытии», согласно которому ангелы появляются в первый день вместе с землей и небом³⁴.

²⁷ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II: Тексты плоскоотно-комарной традиции / Изд. подг. В. В. Мильков и С. М. Полянский. СПб., 2009. С. 174–175.

²⁸ Там же. С. 174–175.

²⁹ Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992. С. 121.

³⁰ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 112.

³¹ Христианство. Энциклопедический словарь. Т. I. М., 1993. С. 75.

³² Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 174.

³³ Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 582. В данном и ряде других случаев отсылка делается к публикации антропологических разделов того же списка Промежуточной редакции ТП. Порядок пагинации сохраняется.

³⁴ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 233–234; Ветхозаветные апокрифы: Книга юбилеев; Заветы двенадцати патриархов. СПб., 2000. С. 19.

Создатель ТП, говоря о ноуменальном первотворении, даже дерзнул объяснить, почему он начинает с описания творения ангелов, о чем умалчивается в Книге Бытия. Логика весьма оригинальная: Моисей, оставив все вышнее, немедленно приступил к описанию творения неба и земли, дабы сыны израильские оставили египетское безбожие³⁵. Тем самым он показывает, что обожествлявшиеся творения не имеют самостоятельной сущности. Таким приемом утверждалась зависимость творения от Творца с целью противопоставления истинного Бога тем ложным божествам, которые неразумные усматривали в окружающем мире. Другими словами, с самого начала с позиций креационизма задавалась дуальная схематика бытия, противопоставляющая бесконечную и неизменную божественную всеохватность сотворенному миру и подчеркивалась онтологическая вторичность творения по отношению к Творцу.

В ТП читателю предлагается образ устройства ангельской сферы мироздания, в которой сонмы бесплотных существ группируются в триады с четким соподчинением низших ангелов вышестоящим, а выпадающий из троичной схематики десятый чин Сатаны промыслительно оказывается вне цепи ноуменальных порядков: «Б(ог)ъ силе(н). первое сътвори агг(елы) своя д(у)хи и слуги своя огонь палыць. яко же б(о)ж(ес)твенны Д(а)вы(д) вписа въ. 103 псалме. сътвори Б(ог)ъ. 10 чино(в). 1. чи(н) агг(елы). 2 чинъ архагг(елы). 3 чи(н) начяла. 4 чи(н) власти. 5 силы. 6 престолы 7 г(оспо)дствя 8 херувими. 9 чы(н) серафими шестокрылати 10 чинъ, и(же) в демоны преложи(ся)»³⁶.

Некоторые исследователи склонны были относить палейную ангелологию непосредственно на счет влияния «Ареопагитик»³⁷. В трактате Псевдо-Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» порядок ноуменальных сущностей, действительно сопоставим с тем, что воспроизводится в ТП. Последовательность звеньев в триадных цепях выглядит следующим образом: престолы — херувимы — серафимы (в греческом подлиннике), [или: серафимы — херувимы — престолы (в славянском переводе)]; господства — силы — власти; начала — архангелы — ангелы³⁸. Однако решение вопроса о том, какими текстами руководствовался в данном случае Составитель ТП, не представляется столь прямолинейно очевидным. Дело в том, что перевод «Ареопагитик» появился в древнерусской книжности только во второй половине XIV в. и он не мог быть источником для русского автора, работавшего над составлением Палей в XIII столетии. В такой ситуации логично предполагать не прямое влияние, а какое-то опосредованное звено. Хорошо известно, что построения Псевдо-Дионисия Ареопагита наложили заметный отпечаток на христианскую книжность в деле разработки христианской ангелологии. По сути дела, вопрос сводится к тому, какие из известных древнерусским книжникам текстов послужили источниками для Составителя ТП. Но нужно иметь в виду, что построенные по триадному принципу иерархические классификации ноуменальных небесных сущностей разрабатывались помимо Псевдо-Дионисия Ареопагита еще прежде появления его трактатов Кириллом Иерусалимским, свят. Иоанном Златоустом и другими экзегетами.

³⁵ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 169. Аналогичные мотивы, только в более пространным изложении, присутствуют в I Слове «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского.

³⁶ Там же. С. 167–168.

³⁷ Успенский В. Толковой Палей. Казань, 1876. С. 11; Щеглов А. П. Комментарии к Толковой Палее // Волшебная гора. VII. М., 1998. С. 227; Щеглов А. П. Древнерусская ноуменальная натурфилософия. М.; Иерусалим, 1999. С. 132–134.

³⁸ Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А. Древнерусские Ареопагитики. М., 2002. С. 248–266; Дионисий Ареопагит, св. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 104–105.



В средневековой отечественной письменности до появления в ней «Ареопагитик» представления о существовании триадной небесной иерархии распространялись благодаря «Служебной Минее», чтение которой во время богослужений оказывало сильное воздействие на общественное сознание. В минейных текстах звенья иерархии выстраивались в таком порядке: престолы — херувимы — серафимы; власти — господства — силы; ангелы — архангелы — начала³⁹. Можно было предполагать, что в силу значительных заимствований из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского англология могла бы заимствоваться из этого произведения. В нем иерархия воспроизводится с утратами, но представление о ее основных звеньях можно получить: [два начальных элемента утрачены] — престолы; господства — начала — власти; силы — архангелы — ангелы⁴⁰. Сближение на основе порядка последовательности опять не наблюдается.

Наибольшее число совпадений при описании ноуменальных триад обнаруживается в славянском переводе «Богословия» преп. Иоанна Дамаскина, который известен в древнерусском списке рубежа XII–XIII вв.⁴¹ В «Богословии» преп. Иоанна ангельские иерархии характеризуются с прямой ссылкой на Ареопагита: серафимы — херувимы — престолы; господства — силы — власти; начала — архангелы — ангелы⁴². Этот порядок действительно сопоставим со славянской версией трактата «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита. По сравнению с ним в Палее нарушена последовательность между первой и второй иерархиями, ибо находящиеся в списке по соседству в триадах господства и престолы там поменялись местами. На этом основании можно принять точку зрения Т. Славовой, указавшей на зависимость Палеи от раннего славянского перевода текста «Богословия», в свою очередь отражающего влияние «Ареопагитик»⁴³. Только надо учитывать, что иерархическая структура небесной иерархии в ТП моделируется в обратном, по сравнению со схемой Псевдо-Дионисия и «Богословием», порядке. Восходящий порядок построения триад — редкий случай, когда последовательность иерархий строится снизу — вверх. В ранней патристике такой принцип классификации небесных сил предлагал свят. Григорий Богослов, однако разработанная им номенклатура ноуменального состава триад существенно отличается от ТП: ангелы — архангелы — престолы; господства — начала — силы (вар.: власти); сияния — восхождения — разумения⁴⁴.

Полная аналогия иерархической цепочки встречается в «Завете Адама» из сирийской рукописи: серафимы — херувимы — престолы; господства — силы — власти; начала — архангелы — ангелы⁴⁵. С учетом беспрецедентно широкого привлечения для создания ТП апокрифов это направление влияния сбрасывать со счетов нельзя. Внепалейных славяноязычных апокрифов об ангельском устройстве неизвестно.

³⁹ *Верецагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 414.

⁴⁰ *Баранкова Г. С. Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 322–323.

⁴¹ *Johannes von Damaskus* Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes / Herausgegeben von Linda Sadnik // Monumenta linguae slavicae dialecti veteris: fontes et dissertationes. T. XIV (V, 2) / Ed.: R. Aitzetmüller, L. Sadnik, E. Weiher. Freiburg, 1981. S. 14–16.

⁴² Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I: Тексты геоцентрической традиции / Изд. подг. В. В. Мильков и С. М. Полянский. СПб., 2008. С. 54–59, 93–96; ср.: *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. С. 120–121.

⁴³ *Славова Т.* Тълковната Палея в контекста на старобългарската книжнина. София, 2002. С. 182.

⁴⁴ *Григорий Богослов, свят.* Творения: в 2-х томах. Т. 1: Слова. М., 2007. С. 350.

⁴⁵ См.: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 171–172.

Но если текстологически будет доказано, что был прав И. Я. Порфирьев, выделявший из разных мест палейного текста апокриф «О сотворении и падении ангелов», то оценка истоков триадной схематики ноуменального мира потребует корректировки.

Из ТП можно извлечь сведения как о локализации духовных сущностей в картине мира, так и об онтологических характеристиках зоны их пребывания. Согласно палейному сюжету об ангелах, духи-светы населяют пресветлое небо первого дня творения — особую ноуменальную сферу еще не принявшего свой облик мироздания. Признаками ноуменальности этой части творения названы недоступность чувствам (небо первого дня не видимо для земного зрения), но одновременно небо-небес обладает ослепительно непомерной светлостью: «то(и) убо нами не видимо е(сть). просветляясь паче с(олнца)»⁴⁶. В весьма недвусмысленных понятиях постулируется создание сущности высшего (сверхчувственного) порядка, которую, апеллируя к Аристотелю, можно назвать в большей мере существующим⁴⁷.

В славяноязычной книжности находим аналогичные ТП описания ноуменальной сферы. Имеются в виду переводные и оригинальные тексты, в которых приводится характеристика неба-небес. Согласно «Шестодневу» Иоанна экзарха Болгарского, небо первого дня творения, как и подобает сфере, приближенной к Богу, наделяется особыми ноуменальными качествами, которые отличают его от сугубо материального неба второго дня творения. Сотворенное в первый день небо, или превысшее небо отлично от физического неба второго дня творения (тверди), имеет нематериальную природу и преисполнено простым и бестелесным светом. Небо-небес — сфера невидимого мира для духовных существ.

Такое качество, как непомерная светлость неба первого дня творения, позволяло христианским авторам ставить вопрос о его эфирной природе. Открытую для понимания только разумом небесную трансцендентную, нематериальную, светоносную сферу блаж. Феодорит Киррский прямо называл эфиром⁴⁸. Свят. Василий Великий также считал эфир небесной субстанцией, которой первоизданный свет сообщает приятную светлость⁴⁹. По сути, в трудах авторитетных экзегетов речь идет об отождествлении превысшего неба с эфиром. Они исходили из того, что всякое творение должно обладать сущностной определенностью. Подобной сущностью и воспринималась особая нематериальная светоносная субстанция, отождествлявшаяся с эфиром. Некоторые средневековые мыслители пошли еще дальше и склонны были сблизать первоизданный свет с огнем. Надо сказать, что и Василий Великий, и другие экзегеты отличали трансцендентный эфир базировавшихся на христианской доктрине космопостроений от эфира — пятого элемента в аристотелевской концепции первоначал. Они критиковали Аристотеля, обосновавшего вечность крайнего во Вселенной пятого тонко-материального элемента. Этот комплекс идей, благодаря массивным извлечениям из трудов названных экзегетов в компилятивный «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, был известен древнерусским книжникам, включая и Составителя ТП, который широко пользовался «Шестодневом» как одним из источников для своего труда.

Чтобы лучше понять онтологическую специфику неба первого дня творения, признаки превысшего неба целесообразно рассматривать в контексте принятой в христианстве дифференциации разных небес. В Св. Писании и экзегезе принято выделять три неба: ноуменальное (превысшее), ледовую твердь и воздух. В трехслойной небесной стратиграфии небо-небес расположено выше ледовой тверди, или неба

⁴⁶ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 173.

⁴⁷ Аристотель. Метафизика. VII. 3. 1029a, 5.

⁴⁸ Там же. С. 303.

⁴⁹ Там же. С. 342–343.



второго дня творения, которое, в свою очередь, отделяется от земли воздушным пространством. Эти три неба фигурируют в вознесении апостола Павла (2 Кор. 12: 2–4)⁵⁰. Небо-небес соответствует третьему небу, которое было описано в вознесении Павла как неопишное место чаемого рая. Все это позволяет считать, что сотворенная в первый день ноуменальность — это сфера инобытия по отношению к будущему физическому миру. В иерархии и последовательности творений небо-небес представляет собой зону подступа к физической реальности со стороны глубин божественной бесконечности. Она обладает качествами безграничности, неизменности, вечности, но при этом не безначальна.

Признак светлости указывает на то, что небо-небес — это сущность тонкая и максимально дематериализованная, которую можно уподобить почти нематериальной реальности. Будучи творением высшего порядка светоносное превышшее небо понималось как обладающее особым тонким телом. Поэтому экзегеты не без основания называли его эфиром. Подобно небу-небес «духовной телесностью» наделялись также ангелы-светы, имеющие с небом первого дня творения онтологическое родство. Вся сотворенная в первый день ноуменальность — это своего рода тонкое эфирное творение, которое по своим ноуменальным свойствам являет противоположность творениям с качеством физической плотности. Превышшее небо в онтологическом смысле отлично от божественной повсеместности. Условно его можно назвать сферой максимального приближения тонкого творения к Творцу.

Ноуменальная сфера, несмотря на отдельные из присущих ей ноуменальных качеств, является сущностью производной и не самодостаточной. Для Составителя ТП, как и для любого христианского мыслителя, высшей и ни от чего не зависящей реальностью является вечный, бесконечный и всемогущий Бог-Творец. В контексте развития темы креационизма Он описывается как причина причин и начало начал. Бог для Составителя — прежде всего преблагой и всемилостивый Творец. В шестодневной части Палеи Он предстает пред читателем как причина бытия, а каждое очередное творение является воплощением Его воли и замысла, результатом проявления Его божественной силы. Надо сразу сказать, что понятия о Боге в ТП не сведены к догматически упорядоченной системе, и это тоже отличает палеиное повествование от классических образцов богословской литературы. В нем нет сконцентрированной в одном месте суммы догматических формулировок того, как определяется Бог, но те или иные из них вводятся по ходу повествования.

В креационистском контексте акцентируется внимание на извечности Творца, на противопоставлении его временному и подлежащему гибели творению. Составитель в данном случае отталкивается от 101-го псалма: «В начале Ты, Господи, землю основал, и дела рук Твоих — небеса; они погибнут, Ты же пребываешь; они, словно риза, обветшают, и, как одежду, совлечешь их, и изменятся; Ты же — есть, и лета Твои не истощатся» (Пс. 101: 6, 26–28). Далее со ссылкой на отцов церкви воспроизводится в усеченном виде первое и третье положение Никейского символа веры: «прежд(е) все(х) ве(к) све(т) от света. Б(о)гъ истиненъ от Б(о)га истинна»⁵¹. Понятие о Боге как Творце утверждается ссылкой на Пс. 32: 6: «Словесе(м) Г(оспод)нимъ н(е)б(е)са у(т)вердиша(ся), и Д(у)х(о)м усть Е(го) вся сила их»⁵². Слово здесь выступает не только орудием творения, но и важным для полемических задач произведения указанием на единство ипостасных Лиц, в данном случае — Сына и Духа, как явствует из толкования: «Слово Б(о)жие. еже е(сть) С(ы)нъ. ви(ждь) же яко собство имее(т)

⁵⁰ Ср.: Иоанн Дамаскин, *преп.* Точное изложение православной веры. С. 52; Василий Великий, *свят.* Творения. Ч. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 41–42.

⁵¹ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 171.

⁵² Там же. С. 170.

Д(у)хъ»⁵³. Введенная с опорой на ветхозаветную цитацию авторская интерпретация задает характерную для всего памятника полемическую направленность «на иудея»: «Ви(ждь) ты жы(до)вине, како ти указае(т) б(о)ж(ес)твенны Д(а)вы(д)»⁵⁴.

В палейных сюжетах о Боге прежде всего подчеркивается христологический аспект тринитарности. В одном случае это делается средствами отсылки к ап. Иоанну Богослову: «Искони было Слово, и Слово было от Бога, и Бог был Слово, и все искони было у Бога; и все через Него было, и без Него ничего не было» (Ин. 1: 1–3). В другом случае в содержании выделяется специальный микрораздел «Об Отце, Сыне и Святом Духе». В нем тринитарная идея обобщается следующим образом: «С(вя)ты(и) Б(о) же и(же) вся создавыи Слово(м). поспешение(м) С(вя)таго Д(у)ха. С(вя)тыи крепки(и) им же Отца уведехо(м), и Д(у)хъ С(вя)ты(и) прииде в миръ. С(вя)ты(и) бессмертныи утешительныи Ду(х), иже от О(т)ца исходи(т), и въ С(ы)ну почевая Тр(ои)ца С(вя)тая»⁵⁵.

В дальнейшем система тринитарных доказательств будет последовательно разворачиваться, и автор обращается к этому не в основной части повествования, а в своих полемических отступлениях. Ярким примером является сюжет о божественных советниках Творца, который выстроен как толкование библейской фразы Быт. 1: 26: «И сказал Бог: “Сотворим человека”». В нем излагаются основные положения богословской теории, известной как Совет Божий о человеке (Великий, или Предвечный Совет). Автор поясняет гипотетическому «жидовину», что такая форма словоупотребления указывает на собеседование Лиц Троицы, на участие Отца, Сына и Святого Духа в божественном замысле о сотворении человека. Ветхозаветное свидетельство трактуется как промыслительное явление миру тайны троичности Божества, как указание на участие всех Лиц Троицы в деле творения⁵⁶. Пространной аргументацией Составитель проводит мысль о том, что в процессе творения с Отцом соучаствовали Сын и Святой Дух, выступая Божеством единой природы в трех нераздельных и неслитных Лицах⁵⁷. Автор ТП в данном случае выражает широко распространенную в христианской книжности точку зрения, согласно которой ветхозаветная формулировка должна пониматься как указание на единство трех Лиц в деле творения⁵⁸. В экзегезе встречалась и более узкая трактовка. К примеру, свят. Иоанн Златоуст участниками Великого Совета полагал только Отца и Его Единородного Сына⁵⁹.

Если суммировать идеи этого и других полемических отступлений, то они заострены прежде всего на обличение иудейского монотеизма, главным средством ниспровержения которого является введение христологических доказательств и связанные с ними тринитарные мотивы. В разных вариациях через все произведение последовательно проводится мысль, что Творец и Создатель всего — это триипостасное Божество. При этом отсылки на догматические соборные определения или обширных заимствований из трудов экзегетов в составе ТП в значительном количестве не обнаруживаются. Контекст определений Бога можно назвать в большей мере полемическим, нежели системно догматическим. Специфической чертой суждений о Боге можно считать вкрапление отдельных догматических постулатов по всему полю палейного повествования и тесная увязка их с конкретными сюжетами ветхозаветной

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. С. 172.

⁵⁶ Там же. С. 269–270.

⁵⁷ Там же. С. 271–281.

⁵⁸ Толковая Библия. Т. I. СПб., 1911. С. 11; Баранкова Г. С. Мильков В. В. Шестоднев Иоанна эзарха Болгарского. С. 567; 627.

⁵⁹ Иоанн Златоуст, свят. Избранные творения. Т. 1-2: Беседы на Книгу Бытия. СПб., 1898. С. 737.



истории, которые используются как повод для рассуждений на тринитарную или христологическую тему.

Если обобщить все сказанное в Палее о Боге, то эта всемогущая, творящая, трансцендентная Сущность наделяется всеми признаками абсолютного бытия. Это безначальное начало и причина всех причин ни от чего не зависит и не с чем не связано. Вместе с тем Бог дает существование ранее не бывшему, всему полагает предел и порядок. Именно в этом своем качестве он выступает Творцом и Преобразователем материи.

Иная трактовка дается феноменальной действительности.

Истолкование сущности материальных оснований бытия — особая тема ТП. В последовательности творений очередность, как было показано выше, начинается с появления сотворенной ноуменальной сферы неба. Но вместе с ней в первый день появляется земля и «вещество созидания» («то(л)стоты здание(м)»). Для того, чтобы понять, как Составитель ТП представлял соотношение первичных материальных образований в космогенезе с тем, что он назвал материалом для последующих творений, надо воспроизвести полный текст отрывка. «Въ 1 д(е)нь небывшее яко (же) пишеть н(е)бо и землю, и то(л)стоты здание(м), сътвори Б(о)гъ в ть(и) д(е)нь н(е)бо превышняя. въ 2 землю. въ 3 без(д)ны. въ 4. ветръ. 5 възду(х). 6 воды отнюдо же е(сть) снегъ. ле(д) голо(т). росы гра(д) зима мъгла тма, глубина и вся стихия. и състави земнии»⁶⁰.

Перечень приведенных в ТП первотворений неоднозначен. Согласно Библии, в первый день наряду с небом появляется безвидная и пустая земля, бездны, над которыми носится Дух Божий, свет, прогнавший тьму над бездной (Быт. 1: 1–2). Наш автор кроме неба выделяет более дробный ряд материальных первотворений: землю, бездны, ветер, воздух, воды. Дух, в отличие от Библии, у него не фигурирует вовсе, зато воздух в перечне стихий дублирует ветер, что можно сблизать с характерным для антиохийского богословия отождествлением Духа с ветром, т. е. движущейся воздушной стихией. Характерное разъяснение на этот счет содержится у Севериана Габальского: «та же аеръ ког(д)а бы(ти) слыши. и Д(у)хъ Б(о)жи ношашесе верхоу воды. Д(у)хъ же ег(д)а гл(агол)е(т). не о С(вя)те(м) Д(у)се гл(агол)е(т) zde. ибо не с(о)читаются с тварию несоз(д)анное. но Д(у)хъ нариче(т) аерное по(д)визанное»⁶¹. Бездны в ТП — это то же самое, что и воды, о которых говорится пространнее, чем о других образованиях (называются агрегатные состояния воды и разные их проявления в природе). В общем ряду не назван огонь, что, судя по всему, отвечает пониманию Составителем неба как образования невещественного. На первый взгляд шесть первоначал позиционируют четыре стихии (с учетом дублирования). Можно было бы предположить, что очередность творений одновременно указывает на четыре стихийных первоначала. Но стихии названы отдельно в перечне, наряду с земными составами. Ясно, что смысл затемнен. Попробуем разобраться в предпочтениях Составителя в сравнении с другими толкованиями данного сюжета в христианской экзегезе.

Экзегеты давали разные трактовки промежуточному творению. Например, хорошо известный древнерусским книжникам Севериан Габальский утверждал, что Бог сотворил в первый день вещество, которое используется в последующих творениях. В его трактовке Бог в первый день создает «вещество всего созданного». А в другие дни творит образы (формы) всего созданного⁶². По убеждению экзегета, когда Моисей говорил о создании неба и земли, то этим содержащим охватил и содержимое. В духе методы буквалистского богословия Севериан бездны отождествляет с водами, веяние

⁶⁰ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 173.

⁶¹ Там же. С. 97.

⁶² Баранкова Г. С. Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 316.

Духа над безднами уподобляет «дыханию ветреному» (т. е. воздушному естеству), а первоначальный свет интерпретируется им как огненное естество. Логично считать, что земля при таком подходе рассматривалась как самождественная себе стихия земли, хотя об этом в силу очевидности не говорится⁶³. Таким образом, четыре стихии Севериан Габальский в духе буквалистского богословия связывал с землей, светом превысшего неба, водными безднами и Духом — т. е. с обозначенными в Св. Писании реалиями первого дня творения. В этом ключе бездны отождествлялись с водами, веяние Духа над безднами трактовалось как «дыхание ветренное» (т. е. как воздушное естество), а в первоначальном свете усматривалось соответствие огненной стихии. По сути дела, в перечне фигурируют три природные и одна надприродная среды, которые по номенклатуре соответствуют четырем стихиям. Получается, что первотворение рассматривалось Северианом в качестве своеобразных резервуаров для «вещества созидания» — четырех стихийных первоначал — материала для последующего творения.

Подобно Севериану прочие антиохийские богословы, стоявшие на позициях буквалистской экзегезы, отыскивали каждому элементу четверицы непосредственные соответствия среди библейских реалий: земля отождествлялась со стихией земли, бездны — со стихией воды, первозданный свет — с огнем, а воздушная стихия отождествлена с движением ветра от Духа, носившегося над водами. При таком отождествлении возникает несколько затруднений: интерпретация Духа как воздуха не является общепризнанной даже на уровне транслитерации Книги Бытия. Если принимать высший свет за огонь, то как совместить эту трактовку с очевидным ноуменальным значением первозданного света, которое Севериан не отвергает вопреки буквалистской логике его трактовок. Вместе с тем он признает, что высшие силы имеют огненную природу и этим они родственны земному огню. Сущностное отличие сводится им к тому, что тот небесный огонь без вещества велик и не угасает, земной же связан с конкретной телесностью и угасает со временем⁶⁴.

В интерпретации представителей теолого-рационалистического направления (каппадокийское богословие) та же самая проблема решается логичнее, ибо снимается противоречие между феноменальными и ноуменальными реалиями первого дня творения. Богословы-каппадокийцы считали, что появление предельных материальных оснований бытия (четверицы стихий) предшествует разворачиванию мира и одновременно первотворению. Творение первого дня рассматривалось ими как заключающее в себе четыре стихии, ставшие первоосновой последующего творения. Четырехсоставность материи связывается каппадокийскими богословами исключительно с материальной сферой первотворения как ее имманентное качество.

Проиллюстрируем это на конкретных примерах. Крупный представитель каппадокийского богословия — свят. Василий Великий — считал четверицу стихий имманентным свойством появившейся в первый день материальности. Он исходил из того, что «все находится во всем»: «Почему, хотя не сказано о стихиях: огне, воде и воздухе, но ты собственным своим разумением постигни... что все находится во всем. И в земле найдешь воду, и воздух, и огонь»⁶⁵. Он считал, что путем размышления можно найти подтверждение тому, что в земле присутствуют и вода, и воздух, и огонь, где они сокрыты до определенных обстоятельств. Согласно Василию Великому, ни одна из стихий не бывает в чистом виде, а всегда находится в смешанном состоянии с другими веществами⁶⁶. Эти же идеи развивал в своем «Шестодневе» выдающийся славянский мыслитель — Иоанн экзарх Болгарский. Он однозначно

⁶³ Там же. С. 316–317.

⁶⁴ Там же. С. 317–318.

⁶⁵ *Василий Великий, свят.* Творения. С. 15.

⁶⁶ Там же. С. 15, 44.



высказался о том, что вместе с землею возникли три простых стихии, сочетанием и сплетением которых обеспечено все последующее многообразие мира⁶⁷. Другими словами, Иоанн рассматривал четверицу как имманентную сущность первотворения, а именно земли. По сути дела, он более определенно формулировал мысль, которую прежде высказывал свят. Василий Великий.

В аналогичном ключе размышлял преп. Иоанн Дамаскин. Согласно его авторитетному мнению, все творения Божии делятся на две категории: исходная материальная первооснова и то, что создано из нее: «Се Б(ог)ъ нашъ иже Единство(м) и Тр(ои)цею. словословеси(м) створивъи н(е)бо и землю, и все еже в нею. от небытия в бытие приведе все. ово от неуг(о)тованы(я) вещи. яко (же) н(е)бо. землю в(о)зду(х). огонь. воду. а дру(г)а о техъ яже суть Имъ створена. яко (же) животи садове. семена. та бо от земля. и воды в(о)здуха (же) и огня. Творчи(м) повеление(м) быша»⁶⁸. В отличие от антиохийских богословов, изыскивавших буквалистские указания на существование четверицы, Иоанн Дамаскин склонялся к мысли о непосредственном сотворении Богом четырех корней всех вещей, в одном ряду с которыми ставит небо — сотворенную ноуменальную сферу. Такой подход позволяет избежать противоречий, подобных тому, как Севериан Габальский, следуя буквалистскому принципу, изыскивал соответствие огненной стихии в тонком ноуменальном небесном мире⁶⁹. В отличие от него, преп. Иоанн считал огонь одной из четырех стихий, созданных в первый день. При этом он не отождествлял его со светом, осуждая мнения «некоторых», полагавших будто свет — это производное от огня, либо находящийся выше воздуха огонь, называемый эфиром⁷⁰. Экзегет был склонен сближать с эфиром тонкую световидную субстанцию, которая в силу присущих ей свойств стремится выше воздуха к крайней периферии мироздания. Одновременно он резко осуждал аристотелевскую концепцию эфира как отличного от других четырех стихий пятого элемента⁷¹.

Как видим, последователи библейского креационизма восприняли восходящее через аристотелизм к Эмпедоклу понятие четырех первооснов (стихий). Они считали четверицу стихий материальными основаниями посюстороннего бытия и в этом смысле открывали возможность трансляции адаптированных к доктрине элементов античной традиции в христианскую культуру. Сходство, однако, не более чем внешнее. В текстах христианских богословов представление о четверице стихий получило принципиально отличающуюся от древнегреческих учений об элементах интерпретацию, поскольку стихии рассматривались уже не вечными сущностями, а творениями, т. е. вторичной онтологической данностью.

В разных богословских школах, как уже отмечалось, имелись различия в толковании христианскими экзегетами конкретных креативных процессов. Представители буквалистской школы богословия каждому стихийному первоначалу подыскивали соответствия в Библии. Придерживавшиеся принципов теологического рационализма и в большей мере допускавшие трансляцию античных идей в свои труды представители каппадокийской традиции трактовали четверицу стихийных первоначал как имманентную сущность материального первотворения. Но и те, и другие давали христианизированную интерпретацию материальных стихий, четко реализуя в своих трудах библейский принцип креационизма.

Встает вопрос: к какой трактовке склонялся Составитель ТП, учитывая, что в его компиляции присутствуют заимствования из произведений, относящихся к разным

⁶⁷ Баранкова Г. С. Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 370.

⁶⁸ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I. С. 61.

⁶⁹ Баранкова Г. С., Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 91–94.

⁷⁰ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I. С. 66–67.

⁷¹ Там же. С. 62.

богословским традициям? Прямых данных на этот счет не так много. Описывая творения второго-пятого дней Составитель вообще не касается проблемы материальных первоначал бытия. Преображение облика земли, произрастание растений и появление животных описывается строго в библейской интерпретации. В аналогичных ситуациях экзегеты-каппадокийцы многообразие мира объясняли многообразием различных сочетаний четырех стихий. Свят. Василий Великий, например, давал такую трактовку: сонмы вод, огненный эфир, или земная суша, проявляют свойственные соответствующим природным образованиям качества, хотя они лишь кажутся собраниями целых масс первоматерии, а на самом деле включают в себя дробные части разных стихий⁷². Развивая идеи каппадокийских богословов, Иоанн экзарх оперирует аристотелевскими категориями материи и формы и последовательно применяет их к истолкованию сотворения морей⁷³, светил⁷⁴, животных, человека⁷⁵.

Если сравнивать содержание ТП с образцами антиохийской экзегезы, то на основании внешних черт схожести текстопостроения может сложиться впечатление, будто Составитель следует буквалистской методологии. Его перечень творений первого дня весьма близко напоминает перечень из «Космографии» Козьмы Индикоплова, куда стоявший на позициях буквализма автор делал заимствования из текстов Севериана Габальского — видного представителя антиохийского богословия. Перечень первотворений там выглядит следующим образом: «сътвори оубо, н(е)бо не быша, земли не соущи, бездны не соущи, ветры, въздоу(х), огонь, водуу, всех бывшиа тольстоты, въ первыи д(е)нь сътвори»⁷⁶. Далее состав уточняется: «Вся оубо быша, огонь, безна, ветри, 4-ри стихии, земля, огонь, вода, въздоу(х)»⁷⁷. Такое ощущение, что в распоряжении Составителя был близкий процитированному текст⁷⁸. Здесь также ветры дублируют воздух, бездны воду. Здесь также речь идет о последовательности космогенеза, который автор не вполне гармонично пытается согласовать с концепцией четверицы.

Сходство двух перечней первотворений весьма красноречиво, тем более, что в ТП при трактовке космоустройства последовательно проводятся идеи антиохийской космологии. Такого рода предпочтения усилены резкой критикой геоцентризма, который был одним из отличительных признаков каппадокийской школы богословия. Вместе с тем у авторов каппадокийского направления Составитель ТП много заимствует в свой труд, в частности, трактовку отдельных природных процессов, объяснение землеустройства, сведения об анатомии человека.

Не так просто обстоит дело и с первотворением. Характерная для текстопостроения ТП чересполосица вполне отвечает компилятивной природе памятника, который от своих первоисточников отличается эклектизмом и краткостью при изложении шестодневной части. Нормам буквалистской трактовки, несмотря на сходство с аналогичным фрагментом текста Козьмы Индикоплова, пассаж ТП в целом не соответствует. Перечень материальных образований в сравнении с «Космографией» изменен, да и логика рассуждений Составителя иная. К числу первотворений отнесены небо, земля, бездны, ветер, воздух, воды. Даже сквозь затемненность смысла нельзя

⁷² Василий Великий, свят. Творения. С. 61, 64.

⁷³ Баранкова Г. С. Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 399–400.

⁷⁴ Там же. С. 438–439.

⁷⁵ Там же. С. 571–572, С. 594, С. 595.

⁷⁶ Книга нарицаемая Козьма Индикоплов / Изд. подг. В. С. Голыщенко, В. Ф. Дубровина. М., 1997. С. 273.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Извлечений из «Космографии» Козьмы Индикоплова нет в компиляции Иоанна экзарха Болгарского, поэтому пути заимствования нуждаются в уточнении.



не видеть, что речь идет о последовательности творений. Показательно отсутствие огня в этом ряду, а также наличие дублирующих пар: бездны — воды, ветер — воздух. Другими словами, в ряду последовательности это воспринимается как пояснение, что ветер имеет воздушную природу, а бездны водную. В таком контексте прямого выхода на проблему четверицы не наблюдается. Ясно, что в палейной интерпретации рассматриваемого пассажа речь идет вовсе не о тождестве первотворения четверицы стихий. Дублирующие пары показывают, что внимание акцентируется на воздушной и водной средах, причастных к перечисляемым далее природным явлениям: снег, дождь, роса, пар, тучи. Так Составитель переработал использованный им текст, путем редакторской переделки придав ему не свойственный первоисточнику смысл. О «стихиях и составах земных» в ТП сказано отдельно, в конце сюжета, из чего следует, что ни одно из перечисленных творений первого дня первоначалами в понимании Составителя не являются. По логике изложения они сотворены вместе с первотворениями. Такой ход мысли выявляет имманентность материальных первоначал («вещества созидания») всем физическим творениям первого дня. В отличие от ТП, у Севериана, а затем и Козьмы Индикоплова, очевидна подгонка первотворений под природные среды, а последних под четверицу.

Отличается от антиохийской традиции и палейная интерпретация огненной стихии. В составе ТП читается отдельный раздел «О природе огня», который проливает свет на понимание Составителем происхождения материальных первоначал. В нем огонь рассматривается как субстанция, содержащаяся в разных вещах⁷⁹. Для наглядности в этом сюжете приводятся ссылки на примеры, когда невидимый и не излучающий тепла огонь присутствует в разных предметах и проявляет свое присутствие в тех или иных обстоятельствах. Например, при ударе камня о камень или в случаях, когда горячая древесина проявляет содержавшееся в ней свойство огня при трении дерева о дерево⁸⁰. Аналогичная аргументация имеется в «Шестодневе»⁸¹. ТП добавляет еще один наглядный пример имманентности огненной стихии мягким и влажным облакам, которые, несмотря на их противоположность огню по своим мягким и влажным свойствам, при столкновении рожают молнию⁸². Аналогичную трактовку грозovým явлениям находим в «Космографии» Козьмы Индикоплова⁸³. Получается, что рассуждение о скрытом в физических телах земном огне как имманентной стихии мира обнаруживает зависимость палейного повествования от суждений на этот счет Иоанна экзарха Болгарского и Козьмы Индикоплова или от общих с ними источников.

Есть достаточные основания считать, что Составитель, несмотря на его очевидные предпочтения авторам, представлявшим традицию буквалистской методологии, в вопросе понимания первоначал отходит от антиохийской концепции отождествления четверицы со всеми первотворениями (бездной, светом, землей и духом-ветром). Это видно еще и по тому, что в трактовке сотворенного света он недвусмысленно интерпретирует его как сущность ноуменальную и отличную от материальности: «яко (же) бо огонь горнии сужьествуе(т). огневи земному. но разнo е(сть) существо(м) горнии

⁷⁹ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 284.

⁸⁰ Там же. С. 284.

⁸¹ Баранкова Г. С. Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 317–319.

⁸² Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 284. Естественнo-научное объяснение в палейном повествовании значительно нейтрализовано введением дополнительной трактовки грозových явлений с позиций ангелологии, где проявление стихийного процесса относится на счет особого громного ангела (Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 287).

⁸³ Книга нарицаемая Козьма Индикоплов. С. 273

бо бестелесенъ. земныи же телесенъ обложенъ. ов же в камени. ов же в железе инъ же во древесехъ»⁸⁴. Только отнесенные к небесной сфере света ангелы бесплотны и бестелесны. Подобный вывод является следствием того, что в ТП четко проводится мысль о разграничении ноуменальной и феноменальной сфер, к которым причастна разная по онтологическим качествам огненность.

В общем и целом, представление об имманентности четырех стихий сотворенной материальности в разных сюжетах памятника достаточно репрезентативно. В них Составитель ТП транслирует общие для христианской экзегезы идеи, согласно которым Бог является творцом и преобразователем материи. Он принял христианизированную переработку античной по своему происхождению теории четырех стихий в редакции, характерной для каппадокийской школы богословия, и, как следствие, проблему четверицы он решает иначе, нежели в традиции антиохийской экзегезы. Важнейшим признаком в данном случае является то, что Составитель ТП не склонен связывать стихию огня с первоизначальным светом, а заимствование из источников антиохийского направления он на этой основе редактирует. Соответственно, только материальное первотворение, из которого исключается ноуменальное небо, трактуется как резервуар «вещества соиздания», включая и огненную стихию. Если говорить более конкретно, то, согласно Палее, четверица заключалась в земле, в смешении с которой находились все первоэлементы — материал для последующего творения. В отличие от буквалистской традиции богословия, небо первого дня творения понималось автором Палеи дематериализованной ноуменальной сферой, которая не могла заключать в себе семена огненной первоматерии.

Хотя в понимании природы материальных первоначал Составитель ТП и принимает точку зрения каппадокийцев, он все же не следует этой традиции во всем. В вопросах космоустройства космологические идеи каппадокийцев он отвергал, а предпочтение отдавал антиохийской картине мира (также откорректированной). Можно видеть, что к осмыслению бытия он подходил творчески и не был апологетом только одного богословского направления, внося собственные дополнения в заданную доктринальными рамками характеристику бытия, отбирая и редактируя с этой целью воспроизводившиеся им тексты разных экзегетов.

Теперь, когда прояснено происхождение четверицы, можно рассмотреть еще один интересный сюжет, показывающий широту кругозора Составителя. В этом сюжете воспроизводится редко встречающееся в памятниках древнерусской книжности объяснение взаимодействию материальных начал бытия, формирующих телесность человека, с душами. Данный сюжет в составе ТП помещен в качестве самостоятельного раздела под собственным названием — «О человеческом теле». В нем четко проводится мысль, что тела людские образуются из сочетания четырех стихий, каждая из которых обладает собственным качеством: «О теле ч(е)л(ове)чьи: Тело же убо ч(е)л(ове)че от четырь составъ гл(агол)еть создано имать. от огня теплоту. от воздуха студеньство а от земля тело. а от воды мокроту»⁸⁵. Далее в этом разделе развивается мысль, что составы тела после его смерти распадаются, а первоэлементы возвращаются в природу и соединяются со своими стихиями. Отлетевшая душа человека в момент воскрешения тела узнает рассеявшиеся в природе первоэлементы, которые восстанавливаются в прежнем сочетании в результате соединения с душой. Это узнавание обеспечивается еще и тем, что и в рассеянии разложившейся плоти душа, подобно разлитой ртути, не теряет связи с составами прежнего человека и обеспечивает соединение дробного, подобно соединению капель ртути в единое целое. Процесс воскрешения конкретных

⁸⁴ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 595.

⁸⁵ Громов М. Н., Мильков В. В. Идеи течения древнерусской мысли. С. 642.



людей описывается как соединение распавшихся первоэлементов с формой конкретного человеческого тела.

Данный палейный сюжет представляет собой пересказ одного из пассажей VII главы трактата свят. Григория Нисского «Об устройении человека»⁸⁶. К моменту составления ТП он был известен в древнерусской книжности⁸⁷. В данном случае в концепцию четверицы привнесены элементы христианизированного неоплатонизма, которого придерживался Григорий Нисский. С этих религиозно-мировоззренческих установок обосновывается непрерывающаяся связь дробной и преобразованной распадом телесности с личными душами живших людей.

На примерах рассмотренных сюжетов можно убедиться, что Составитель ТП принимает каппадокийскую концепцию материальных первооснов, сочетаниями которых объясняется многообразие мира, человека и даже эсхатология. Стихийная материальность была представлена в текстах Палеи вторичной онтологической реальностью. Эта реальность низшего порядка, поскольку она является творением Бога, сущностью изменчивой, временной и несовершенной. При последовательной реализации такого рода установок отход от антиохийских трактовок первоматерии логичен. Обладающая несовершенными качествами огненная стихия четверицы не могла соотноситься с ноуменальной сферой светоносного превысшего неба, как пытались это делать представители буквалистской традиции.

В рамках библейского креационизма четверица Составителем ТП рассматривалась как материальная потенция последующих творений, становящаяся вещами в результате реализации замысла и воли Творца. За этим стоит переосмысление аристотелевских постулатов в духе креационизма и подгонки античного учения о четверице под доктринальные основания. Такая интерпретация позволяла трактовать творение (и вообще всех существующих вещей) как бесчисленное множество комбинаций первоэлементов согласно с замыслом Бога. Подобная реминисценция античности доктринальной чистоты не нарушала, а сама трактовка несла на себе печать теолого-рационального осмысления положений Св. Писания. Понятно, что по данному вопросу Создатель ТП выражал не собственную точку зрения, а отдавал предпочтение уже существующим в экзегезе решениям, причем делал выбор между решениями, не согласующимися между собой. Поэтому Создателя Палеи можно назвать личностью творческой и последовательной в проведении собственной линии предпочтений, когда дело касалось богословски неоднозначных и сложных религиозно-философских проблем.

Еще одним важным принципом палейной концепции бытия был иерархизм. В соответствии с этой установкой строилась картина мира, реализовывалась очередность в описании последовательности космогенеза и выстраивалась статусная шкала, в соответствии с которой творения получали свое место и предназначение в мироздании.

По примеру Св. Писания в ТП выставлялся собирательный образ всего сущего: над вершиной пирамиды мироздания возвышается Бог, а сотворенная им действительность предстает в виде упорядоченных частей целого, верхняя сфера которого населяется ноуменальными сущностями, а нижняя представляет собой мир грубой физической реальности. Этой общей схематикой задается типичная модель соподчинения, которую можно считать принципом мироустройства. Но иерархичен не только порядок уровней реальности: Бог — ангелы — земной мир. Иерархичны разные

⁸⁶ Григорий Нисский, свят. Об устройении человека / Пер., прим. и послесл. В. М. Лурье. СПб., 1995. С. 88.

⁸⁷ Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, ексарха Болгарского // ЧОИДР. Кн. 4. 1877. Л. 201а–209а.

сегменты реальности, в том числе и ноуменальная ангельская сфера, а также природный мир и социальное устройство.

Описанное в ТП устройство ангельского мира глубоко осмысленно. Выше уже приходилось говорить, что локализуемые Палеей в тонкой сфере реальности ангельские сонмы рассматриваются как подчиненное Богу жестко структурированное творение, между трехчленными звеньями которого и внутри триад существует жесткая субординация, выводящая на Первоначало⁸⁸.

Принцип соподчинения в ангельской цепи прописывается в содержании ТП неоднократно. Акцентируется внимание на том, что духовные сущности находятся между собой в порядке строгой последовательности. Они объединены в группы, над каждой из которых для руководства были поставлены чиновники: «Надо всеми (же) сими чынми. пристави старишины, и воеводы. и начяльники чыно(м)»⁸⁹. Поскольку ангелы имеют световую природу, то чины отличаются друг от друга светлостью⁹⁰. Триадность, из-за включения в ангельскую цепь десятого чина Сатаны, в палейном сюжете о сотворении ангельских чинов напрямую не прописана. Но и вне триадной классификации порядок зафиксированной текстом последовательности образует иерархическую цепочку, звенья которой отличаются друг от друга степенью подчинения нижестоящих — вышестоящим. Триадный смысл имеет разъяснение, что над ангельскими чинами Бог поставил старшин, воевод и начальников. Иерархический статус ангелов в обозначенной Палеей последовательной цепи ангельских порядков определяется подступами звеньев к Творцу. Другими словами, в первый день ноуменальное творение создается в виде соподчиненных и иерархически организованных уровней небесной иерархии.

В Св. Писании иерархические принципы ангелологии в конкретике не разработаны⁹¹, поэтому уже в святоотеческой книжности предлагались разные схемы субординации небесного чиновничества. Для сравнения приведем несколько наиболее распространенных версий построения триад ангельских чинов. Кирилл Иерусалимский предлагал такую последовательность ноуменального соподчинения: серафимы — херувимы — престолы; власти — начала — господства; силы — архангелы — ангелы⁹². Свят. Иоанн Златоуст выделял те же ангельские звенья, но порядок построения в его классификации несколько иной: серафимы — херувимы — власти; начала — господства — престолы; силы — архангелы — ангелы⁹³. Позиций сближения с ТП, как видим, не наблюдается.

В отличие от палейной схемы, большая часть иерархических порядков в других сочинениях христианской книжности выстраивается сверху вниз (от больших к меньшим по иерархическому рангу). В «переворачивании» ноуменальной последовательности иерархических порядков надо видеть редакторскую работу Составителя. Предположительно это можно оценивать как антиэманационный прием, поскольку, согласно «Ареопагитикам», связь иерархий с божественным началом осуществляется средствами эманации божественных световых изливаний от высшего к низшему, т. е. понимается в сугубо неоплатоническом духе. В строгом смысле проведение идеи иерархичности при таком «перевертывании» приглушается, и в этом тоже нельзя не усматривать определенной оригинальности и самостоятельности Составителя ТП.

⁸⁸ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 167–168.

⁸⁹ Там же. С. 168.

⁹⁰ Там же. С. 174–175.

⁹¹ В Св. Писании поименно упоминаются только Михаил (Дан. 12: 1), Рафаил (Тов. 3: 25), Гавриил (Дан. 8: 16), Уриил (3 Езд. 4: 1), Иеремиил (3 Езд. 4: 36) и Салафиил (3 Езд. 5: 16).

⁹² Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 335.

⁹³ Иоанн Златоуст, свят. Полное собрание творений. Т. 4. Кн. 1, 2. М., 1994. С. 35.



Он жертвовал одними принципом ради другого, в идейно-мировоззренческом отношении более для него важным. Иерархический принцип все же не отменяется. Он по-прежнему работает, только иерархическая цепь (при перечислении, а не в реальных ноуменальных рядах) выстраивается в направлении от меньших к большим ангельским порядкам.

В ТП наряду с полным перечнем десятизвенной цепи небесной иерархии описывается шестичленная последовательность ноуменальных сущностей, служащих Богу: «агг(е)ли служаще пре(д) Ни(м). различнии чыни. све(т) начала. све(т) и г(оспо)дства. свет(ъ) пр(ес)т(о)ли. све(т) власти. све(т) херувими. све(т) серафими, и вся чиноначалия служаще и трепещуще страшныя сл(а)вы Лица Г(оспод)ня»⁹⁴. С точки зрения номенклатуры чинов, две триады совпадают с классификацией свят. Иоанна Златоуста, но последовательность звеньев отличается. Не наблюдается совпадений и с уже введенной в начале ТП ноуменальной последовательностью. Составитель вряд ли мог допустить разнобой в раскрытии такой важной темы. Воспроизведение разных цепочек иерархий буквально на соседних листах рукописи и в рамках развития единой темы должно было быть обусловлено какими-то целями, принципы которых не оговариваются.

Попробуем найти объяснение в рамках реконструируемой палейной ангелологии. В деле служения Всевышнему расписанный порядок предполагает соответствующую ему субординацию небесных сил, имеющих световую природу. Можно видеть, что перечисленные звенья цепочки выявляют направление вертикальной соподчиненности представителей разных триадных уровней (если брать за основу классификацию на Л. 1а ТП). Тогда применительно к схематике иерархий намечаются следующие линии: 1) начала (первый уровень) — престолы (второй) — господства (третий); 2) власти (второй уровень) — херувимы, серафимы (третий уровень). Надо полагать, что эта цепочка также восходит к началам первого уровня. В данной схеме прочитываются направления вертикальных линий иерархической субординации трех уровней перед лицом Господа, причем выдержан и характерный для палейной ангелологии принцип перечисления от меньших к большим. Подобное постоянство означает, что свою линию Составитель последовательно проводит, а это свидетельствует и об осмысленной работе с материалом, и в пользу предположения о единстве всех сюжетов, посвященных ангельской иерархии.

В другом месте ТП, в контексте описания световой природы ноуменальных сущностей, Составитель обозначает новые вертикальные цепочки ноуменального соподчинения и даже пробует охарактеризовать, какой образ имеют ангелы, архангелы, престолы, господства, начала, власти, силы, херувимы и серафимы. В его понимании духовные существа являются в наш мир как блистающие молнии, подобно грозovým раскатам мгновенно пролетающие Вселенную: «аще ли опытати хоще(м). да кии обра(з) иму(ть) агг(е)ли, кии ли архагг(е)ли та же пр(ес)т(о)ли и г(оспо)дства. посе(м) же начала и власти. како ли силы херуви(м) и серафимъ. како ли убо су(ть) мльнии блистания. како ли громогла(с)ная шывания. иже аки в колеси ту протече вселенную въскоре». При этом каждый из ангельских чинов действует не самовластно, но являет власть Владыки, словно слуга, посылаемый господином на службу: «не само же о себе вл(ады)чествуя но Вл(ады)ку проповедаю. аки слуга крепкаго на слу(ж)бу посылаемъ»⁹⁵. В контексте суждений об иерархической подчиненности Богу в очередной раз моделируется перечень звеньев ноуменальной цепочки. В данном сюжете Составитель в третий раз на пространстве своего труда воспроизводит звенья

⁹⁴ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 174–175.

⁹⁵ Там же. С. 290.

иерархии, причем воспроизводит он их в характерном для палейной ангелологии порядке — от меньших к большим. Только группирует звенья попарно и подчеркивает, что действуют они по воле Владыки. Если наложить обозначенные здесь последовательности на классификацию ноуменальных сущностей с Л. 1а в ТП, можно видеть, что и в данном случае описывается вертикальное соподчинение между отдельными звеньями разных уровней иерархии: с ангелами и архангелами первого уровня соотносятся престолы второй иерархии и господства третьей; начала (первый уровень) и власти (второй уровень) имеют направление связи через силы (второй уровень) с херувимами и серафимами из третьего уровня базовой классификации Палеи.

Вряд ли подлежит сомнению, что в основных чертах небесная иерархия Палеи восходит к триадной классификации Псевдо-Дионисия Ареопагита, воспроизведение которой осуществлялось не прямым заимствованием, а было опосредовано текстом, испытавшим на себе влияние «Ареопагитик». Аргументы на этот счет приводились выше. С учетом приведенных здесь текстов, развивающих тему палейной ангелологии, можно видеть, что классификация доработана Составителем с выделением цепочек прямого вертикального соподчинения звеньев разных уровней иерархии. Кроме того, одна из базовых идей «Ареопагитик» исключена, поскольку в сюжетах о взаимодействии Творца с ноуменальным творением не прочитываются неоплатонические мотивы присутствия божественного начала в духовных сущностях. Этому в значительной степени способствует «обратный» порядок построения небесной иерархии, а также наделение ангелов сугубо служебными функциями.

Остается уточнить, в каком отношении к теме иерархизма находится превращение десятиричной схемы ангельской последовательности в триадную девятичленную. Из небесной иерархии, согласно включенному в состав ТП апокрифу, выпадает свергнутый Богом десятый чин Сатаны, который был «старишина десятому чыну». Другими словами, принцип старейшинства чинов в ноуменальном творении для данного разряда ноуменальных сущностей выдержан. Когда «старейшина» десятого чина увидел красоту создания Божия, то «развеличися гордостью и решил воцарится на земле подобно Богу: приду на землю и приму ю. и обладаю ею и буду и(м) яко Б(о)гъ»⁹⁶. Так Сатана стал первым, кто взбунтовался против власти Бога и стал ему противником: «и воз(д)вигся помысло(м) на сотворшаго Б(о)га. и съпротивися Ему мыслию. да первыи отступни(к) бы(сть). къ своеи пагубе привле(ч)еся. и отпаде бл(а)г(ос)ти во зле свои(м) похотение(м). тма бы(сть) и отвржеся въ сту(д) е(сть)»⁹⁷.

Подвластные Сатане бесплотные силы, как следует из повествования, превращаются в духов злобы и в результате свержения с неба рассеиваются вне ноуменальной сферы — в воздушной, земной и подземной областях мироздания: «спа(до)ша и(же) беша под ни(м) чы(р) десятыи. аки песокъ просыпаясь съ н(е)б(е)си и проразиша(ся) преисподняя. друзии же на земли быша. другия же от нихъ на въздузе повеси»⁹⁸. Господь отнял у них славу и светлость, превратив в духов тьмы. Сатана остался их чиновничальником, но только теперь его подопечные творят дела зла. Сюжет о падении ангелов приурочен в ТП к первому и четвертому дням творения. Он подробно рассмотрен в работе А. П. Щеглова⁹⁹.

Т. Славова установила зависимость значительного по объему фрагмента повествования о Сатанаиле от «Богословия» преп. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна

⁹⁶ Там же. С. 244.

⁹⁷ Там же. С. 247.

⁹⁸ Там же. С. 245.

⁹⁹ Щеглов А. П. Толковая Палея. Легенда о падении Сатанаила // Россия XXI. 2010. № 5. С. 88–113.



экзарха¹⁰⁰. В этом фрагменте действительно, за исключением ряда редакторских правок, идет текст Иоанна Дамаскина: «сатана старей бе в чину. и иже бе под нимъ. приставникъ земному чину. и земли блюдение прии(м), и от Б(о)га е(сте)ствомъ. не лукавъ бе исперва. но бл(а)гии сы(и) не моги терпети. честь юже ему Творецъ дать. самовластно волею соврати от е(сте)ства. ... и спаде мно(же)ство и(же) беяху по(д)ни(м). наре(че)ннии чинъ архагг(е)льскы. и погубиша власть силы. не иму(т) же убо мощи ни владети ки(м), уже отпадше сана своего. яко (же) и во Иеве пише(т) попущениемъ Б(о)жиимъ коснушася его раны. и въ е(в)а(гге)лии паки пише(т). яко ни на(д) свиньями иму(т) власти. аще не на строи кои от Б(о)га пустими будутъ. пущению же бывшу Б(о)жию. тогда могутъ и преобразуются. и пренеуются. мятеже(м) мечты творяще. ему же е(сть) быти, то ни агг(е)ли ведятъ ни спа(д)шыи съ н(е)б(е)си. являютъ же ли когда. агг(е)ли посылаеми от Б(о)га то являютъ(т). и прорещы и(м) веляще свои(м) угодникомъ. да темъ елико (же) гл(а)голю(т) агг(е)ли естъ и буде(т), Протичю(т) же ли бесове вольшебникомъ, и чяродее(м) и обавнико(м) приищушы(м). то не все въпрямо бывае(т). овогда (же) далече бывающая ведятъ(т). другоицы же по смотрению реку(т). иногда прелщающе неверныя обавляютъ(т). и на погибель влекуще, козными и лестыми мяту(т). и лжами прелщаю(т) имъ умъ. аще бо воистинну когда р(е)ку(т), конецъ речы тоя во зло совлащася. и творити веляще лжу. да темъ не по(до)бае(т) веровати. но яве убо се е(сть) яко по отпадении агг(е)льствомъ не(сть) уже покаяния. тако (же) и ч(е)л(ове)ко(м) по см(е)рти. спа(д)шы(и) ты(и) сатана грешы помысла своего. и наре(че)ся противникъ Б(о)гу»¹⁰¹.

Получается, что палейное повествование о Сатанаиле представляет собой компиляцию, составленную на основе апокрифа и заимствований из авторитетного богословского источника. Выделять из состава палейного текста находящиеся в разных его частях фрагменты единого апокрифического повествования предложил еще И. Я. Порфирьев¹⁰². Включение в повествование о Сатанииле заимствования из «Богословия» и компилятивный характер апокрифа с такими включениями может служить дополнительным аргументом в пользу того, что и схема ноуменальных триад в апокриф была заимствована тоже из текстов преп. Иоанна Дамаскина. Все вместе позволяет рассматривать перечисление десяти небесных чинов в зачине палейного повествования в качестве составной части апокрифа «О сотворении и падении ангелов».

Апокриф несет важную идейную нагрузку в смысловом поле заменявшей Библию ТП. Путем его введения в бытийное повествование показано, что низвержение Сатаны и его десятого чина повлекло за собой коренные изменения в мироздании. С падением бесов нарушается изначальная гармония мироздания и появляется новая ноуменальная реальность, иная по отношению к небесной. Духи злобы лишаются своего места в ноуменальном мире и перемещаются в пределы тварной сферы мироздания. Такая их локализация становится сущностным признаком, отличающим чин Сатаны от небесного ангельского воинства. Согласно легенде, в сравнении с чинами ангельских построений, подчиненные Сатане бесы образуют своего рода антиерархию. Противопоставление строится по онтологическим основаниям: материальное — идеальное, земное — небесное, пленение плотским — духовные устремления, доброе — злое. Одновременно духи злобы локализируются в разных сферах сотворенной действительности: от физического неба — до подземных глубин.

¹⁰⁰ Славова Т. Тълковната Палея в контекста на старобългарската книжнина. С. 179–180.

¹⁰¹ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 246–248 [323–324]. Ср.: *Johannes von Damaskus* "Εκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. С. 16–22.

¹⁰² Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Казань, 1877. С. 21, 83–85.

Одновременно с поляризацией картины мира вводится морально-нравственное измерение действительности. Событие бунта против Бога и последующее за тем наказание отступников формируют установку на ценностно-негативное восприятие чина Сатаны и являются исходным основанием представлений о природе зла. Поэтому апокриф имеет важное значение для понимания древнерусской, а в более широком смысле и общехристианской, теодицейной парадигмы¹⁰³.

Завершая сюжет об ангельской иерархии, можно констатировать, что в структуре наличного бытия ноуменальная ангельская сфера представляет срединный слой, которому предназначено обеспечивать связь Бога с миром, поскольку в силу смешанной духовно-материальной природы ангелам дано пребывать близ Бога и по его воле проникать в физическую сферу сотворенной реальности. В связи с этим логично, что специальное внимание Составитель уделил истолкованию предназначения ангельских сил в мироздании. Именно вследствие иерархического устройства верхней части мироздания реализуются возложенные Творцом на ангелов т. н. «исполнительские функции». В литературе, вслед за средневековыми источниками, чаще употребляется понятие «служебные ангелы», которое базируется на определении апостола Павла: (ангелы) «суть служебные духи, посылаемые на служение» (Евр. 1: 14). Находясь в иерархическом подчинении у Бога, они исполняют волю Всевышнего, действуя в материальном мире. Поэтому ангелы и называются «служебными духами»: «суть же убо служебнии д(у)си, на службу посылаеми»¹⁰⁴.

О единоначалии в рамках иерархического миропорядка в ТП сказано словами апостола Павла: «Тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее...» (Рим. 8: 20–21). Там же повествуется о том, что «от невидимыа силы движется тварь», что звезды и светила по воздуху словесными силами свое течение совершают¹⁰⁵. Согласно ТП, предполагается специализация служебных ангельских функций: «агг(е)ли облако(м) агг(е)ли мрако(м). агг(е)ли градо(м), агг(е)ли ледо(м). агг(е)ли мъгла(м). агг(е)ли голоте(м). агг(е)ли инью. агг(е)ли мразу. агг(е)ли роса(м), агг(е)ли гл(а)со(м). агг(е)ли мо(л)ния(м), агг(е)ли грому. агг(е)ли зноевии агг(е)ли зиме. лету весну, осени, и все(м) зданиемъ его. вся же си дела неи(з)гл(агол)ема. недомыслима и не(до)ведома»¹⁰⁶. Далее в ТП читается пассаж о громном ангеле, который «сталкивает облака», и о «водокропном духе», действием которого проливается дождь на землю.

Вот как описываются действия ангела, управляющего дождями и грозами: «д(у)ху убо силну начынающу раздирати облакы. готовящы путь воде. и пролеваю(т) в шырину повдаемому облаку. и ту абие и скреже(т) ся твори(т) велики(м), от супротивныа ветръ. сражаемымъ и раздираемымъ облако(м). его же скрежта ч(е)л(ове)цы гро(м) взываю(т). поне(же) скрегчетъ облаки того готовъ на службу посылае(м). егда бо прииде(т) д(у)хъ тъ(и) громныи, и огустить облаки и скрегчетъ и гремя наполнять воды облаки аки губу. и пожнетъ облакъ то(т) сущы(и) в не(м) со громо(м). пу(ти) творя вода(м) идущы(м) на облаца. и по се(м) отверзае(т) другое скровище д(у)ха водокропна. и тако пролеается во(д)ное е(сте)ство каплями на землю»¹⁰⁷. Все это свершается не само по себе, а по повелению верховного Владыки, который действует через своих слуг-управителей.

Сюжеты о служебной роли ангельского чина в ТП имеют как отдаленные, так и достаточно близкие аналоги. Об ангелах, которые управляли природными явлениями, говорилось уже в Апокалипсисе (ангелы ветров, вод, огненной стихии —

¹⁰³ Щеглов А. П. Толковая Палея. Легенда о падении Сатанаила. С. 99.

¹⁰⁴ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 175.

¹⁰⁵ Там же. С. 202–203.

¹⁰⁶ Там же. С. 175.

¹⁰⁷ Там же. С. 227–228.



Откр. 7: 1; 16: 5, 8). Аналогичные палейной ангелологии идеи имеются в ветхозаветных апокрифах. Например, в «Книге Юбилеев, или Малом Бытии» наряду с ангелами, управляющими природными явлениями, действуют служащие Господу ангелы хваления¹⁰⁸. В «Завете Адама» дается уточнение, что природные изменения происходят под управлением начал, которые входят в третий чин ангелов, а небесные светила движутся властями, представляющими четвертый ангельский чин (т. е. имеется уже знакомая нам вертикальная стратиграфия номинации ангелов в деле служения)¹⁰⁹. Служебные ангелы фигурируют в описании небесного устройства из апокрифического «Завета Левия»¹¹⁰, включенного в состав ТП, а также в «Книге Еноха», в славянской версии которой описываются ангелы, заведующие небесными хранилищами и сообщающие движение светилам, а также ангелы, управляющие сезонами, движением рек и всего произрастающего¹¹¹.

Т. Славова, со ссылкой на В. Успенского, возводит палейный фрагмент об ангелах стихий к свят. Епифанию Кипрскому (367–403)¹¹². Но откуда конкретно было осуществлено заимствование, текстуально не уточняется. В древнерусской книжности идеи свят. Епифания транслировались через разные произведения. Например, под влиянием Епифания Кипрского находился автор «Космографии» (широко известной на Руси) Козьма Индикоплов. Описанные в этом произведении служебные функции ангелов весьма близки палейной ангелологии¹¹³. Среди оригинальных древнерусских произведений можно указать на статью 1110 г. из ПВЛ, в которой с прямой отсылкой к Епифанию перечисляются служебные ангелы: «якоже пишеть премудрыи Епифании. къ коеи же твари анг(е)ль приставленъ. анг(е)ль облакомъ и мъгламъ. и снегу и граду. и мразу. анг(е)ль гласомъ и громомъ. анг(е)ль зимы и зноєви. и осени. и весны. и лета. всему д(у)ху твари его на земли и таинныя бездны и су(ть) скровены подъ землею. и преисподьнии тьмы и суци во бездны бывшия древле верху земля»¹¹⁴.

Во всех перечисленных случаях можно говорить о сходстве в общем смысле. Ясно, что Составитель ТП развивает идеи Епифания Кипрского и ветхозаветных апокрифов, а точнее ветхозаветные реминисценции в трансляции Епифания через неустановленное пока звено. Более определенно можно говорить об источнике палейного сюжета о водокропном и громном духах. Аналогичный текст читается в «Житии Андрея Юродивого»¹¹⁵. В этом произведении проистекающие в мире изменения объясняются управлением со стороны специализирующихся на конкретных природных процессах ангелов, причем соответствующие сюжеты воспроизводятся со ссылкой на Епифания Кипрского¹¹⁶. Житие целиком было переведено на Руси не позднее XII в., поэтому оно вполне могло находиться в распоряжении Составителя Палеи.

По наблюдению И. Я. Порфирьева, сюжеты о стихийных ангелах «получили апокрифический характер под влиянием космогонических учений разных народов»¹¹⁷. Автор не поясняет выдвинутого им тезиса, но суть суждения можно бы было

¹⁰⁸ Ветхозаветные апокрифы. С. 19.

¹⁰⁹ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания ... по рукописям Соловецкой библиотеки. С. 22.

¹¹⁰ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 296–296.

¹¹¹ Там же. С. 495, 497–498, 499.

¹¹² Успенский В. Толковая Палея. С. 14; Славова Т. Тълковната Палея в контекста на старобългарската книжнина. С. 179.

¹¹³ Книга нарицаемая Козьма Индикоплов. С. 82, 222–223.

¹¹⁴ ПСРЛ. Т. 2. М., 1962. Стб. 262.

¹¹⁵ Молдован А. М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 362 [4259–4272].

¹¹⁶ Там же. С. 361, 363, 364 [4251, 4278, 4298].

¹¹⁷ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания ... по рукописям Соловецкой библиотеки. С. 22.

выразить следующим образом: служебные ангелы заменили собой прежних властителей стихий. Тому есть подтверждение. Возможность двойственных ассоциаций в имевшей место практике особого почитания ангелов соборно осуждалась как уклонение от почитания Бога и, согласно 35 правилу Лаодикийского собора 363 г., приравнивалась идолопоклонству¹¹⁸. Под идолопоклонство можно было подвести почитание ангелов как духов природы. Апокрифическая легенда, впрочем, подобный ход мысли исключала. Стихийные ангелы действовали не сами по себе. Они находились под управлением Вседержителя. Апокрифом формируется совершенно иное понимание «хозяев и распорядителей» природных стихий. Под влиянием апокрифической легенды о падших ангелах в христианском сознании происходило отождествление бесов с прежними богами, управлявшими этими стихиями, а также персонажами низшей мифологии: водяными, лешими и т. д. Ведь после свержения с небес духи злобы заселили природный мир, а по сути дела, зоны почитания для носителей архаического сознания (видимое небо, воды, землю и даже подземное пространство). По принципам ассоциативной связи локализация бесов в природной среде послужила основанием для отождествления их с языческими сакральными персонажами. Но кроме этих смысловых ассоциаций поляризация отвергнутых и ближайших к Богу ноуменальных сущностей в роли служебных ангелов имела прямой однозначный смысл — природой управляют не бесы, а сам Бог, с помощью подчиненных ему надмировых слуг.

В соответствии с разработанными свят. Епифанием Кипрским установками, образующими смысловое ядро апокрифа, небесные существа выступают в роли управителей звезд, планет и небес, а также как распорядители времен, вод, земных плодов, сезонно-погодных изменений и всяких созданий на земле. В общем и целом, палеинская ангелология выстраивается в русле идей, которые наряду с Епифанием Кипрским развивал Козьма Индикоплов¹¹⁹. Смысл включенного в ТП апокрифа и аналогичных ему сюжетов в христианской письменности один — небесная иерархия оказывается частью иерархии в масштабах мироздания и служит для исполнения воли Всевышнего в сотворенном им мире.

Согласно ТП, ноуменальные сущности выполняют роль связующего звена между Богом и миром и на них возлагается вполне конкретные служебно-подчиненные функции. Ангелы действуют как слуги, исполняя приказы иерархически стоящего выше их начала, а именно Вседержителя. Так моделируется идеальный образец, который затем как норма транслируется в социум, уподобляя единодержавную власть власти Бога и тем самым утверждая иерархизм общественного устройства. Иерархизм, собственно, был типичной идеальной нормой Средневековья. В роли своеобразной вербальной иконы работала ноуменальная образность Палеи, возводя мысль читателей к небесной иерархии и воспитывая зеркальное той земное служение и подчинение властям. Скорее всего так воздействовала на сознание древнерусского человека не нарушавшая доктринальной чистоты иерархическая ангелология ТП и аналогичные ей по идейным установкам произведения древнерусской книжности (как переводной, так и оригинальной).

В иерархический ряд включено и палеинское описание физического яруса мироздания, разворачивающегося в процессе творения. Составитель ТП в данном случае не оригинален. Он достаточно последовательно следует постулатам Книги Бытия на этот счет, дополняя их пояснениями экзегетического характера. В ряде случаев

¹¹⁸ Книга правил Святых Апостол, Святых соборов Вселенских и Поместных, и святых отец. М., 1893. С. 144.

¹¹⁹ Книга нарицаемая Козьма Индикоплов. С. 82, 222–223.



текстовые заимствования берутся из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, при этом в сравнении с источником значительно упрощается толкование феноменального бытия. В частности, опускаются переосмысленные Иоанном в креационистском духе и приспособленные к описанию творения аристотелевские идеи о материи и форме (материя в «Шестодневе» отождествлялась с сотворенными первоначалами — четверицей стихий, а образы и формы — с замыслом Творца, Который придает материи форм последовательно преобразовывал потенциальную возможность в реалии многообразного мироздания). Значительно сокращено характерное для христианской экзегезы объяснение происходящих в природе процессов и описание видового разнообразия живого мира.

Иерархический смысл включает в себе очередность творений. Сначала бесформенное первотворение обретает форму ледовой тверди, разнообразных водоемов и суши. Затем из материнской утробы земли Бог производит растения и плоды. Затем земле и воде Творцом повелено было произвести многочисленных животных и птиц¹²⁰. Заимствованием из «Шестоднева» обосновывается плотский характер душ животных, который они получили от породивших их стихий¹²¹. Венчает череду творений человек, которому предназначено быть господином творения. Если души животных и птиц, созданные из земли и воды, имеют плотскую сущность и умирают вместе с телом, то душа человека дается ему духновением Божиим и является сущностью бестелесной и бессмертной.

Иерархический смысл последовательности творений формально соответствует степени совершенства на лестнице существ Аристотеля, однако в ТП появление более сложных созданий обосновывается логикой пищевых цепочек. В переводе соответствующий пассаж звучит следующим образом: «Поэтому Господь повелел быть четвероногим животным только тогда, когда приготовил им пищу. Так же и рыбам, и птицам Он не повелел быть прежде (сотворения) воды. Так наш искусный Господь для каждого рода (животных) сначала приготовил пищу, а потом привел их к бытию. Земля была разнообразно украшена, море и реки наполнились рыбами, были созданы птицы, земля по повелению (Божию) произвела четвероногих, и великое множество всякого рода (живых существ) пришло к бытию. И только человека еще не было, но не (из-за) неуважения, а (ради) чести, чтобы сначала приготовить ему [дом]. Ничего без меры и смысла не творит Владыка, но все нужное. Смотри: сначала Бог создал траву и семена, а потом четвероногих и птиц, которые ими питаются. Сначала создал пищу, чтобы питаться, а потом тех, кто питается, сначала создал потребное, а потом тех, кому это потребно»¹²². В этом отрывке Составитель, путем обращения к «Шестодневу» как к источнику Палеи, проводит мысль о неравнозначности населяющих землю и воды существ и выстраивает иерархическое распределение Божьих творений от низших к высшим¹²³. Детальная классификация физической части мироздания его не интересует, и дело ограничивается проведением смысловой линии повествования с позиций иерархизма. Ноуменальные аспекты тех же смыслов прописаны в произведении более основательно.

Объяснение в ТП принципов взаимоотношения Творца и творения в контексте развития креационистской темы выводит на проблему удвоения бытия. Именно этим задавалась рамка для развития сюжетов, в которых различные сферы мироздания описывались с точки зрения их иерархического устройства.

¹²⁰ Из этой цепи выпадают сотворенные в четвертый день светила, статус которых не обоснован временем появления и качеством их материальности.

¹²¹ Баранкова Г. С. Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 768–769.

¹²² Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 329.

¹²³ Ср Баранкова Г. С. Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 546.

Особая смысловая тема ТП — это тема «инога мира».

В Палею с самого начала рассказа о сотворении мира вводятся прямые и недвусмысленные указания на то, что наличное бытие не является единым целым: «прел(а)гыи м(и)л(ос)т(и)выи Б(ог)ъ помысли сотворити инаго мира земна. яко великий Моисии начинае(т) гл(агол)я, В на(ча)ле сътвори Б(ог)ъ н(е)бо и землю»¹²⁴. Показательно, что разворачивающееся творение по отношению к Богу названо «иным миром». Отметим и теодцентрическую перспективу восприятия бытия, потому что в обиходе под термином «иной» традиционно обозначался другой по отношению к существующему земному и заселенному людьми мир. Такое отношение к действительности тоже является следствием удвоения мироздания после события творения мира. Тем самым составителем ТП подчеркивается сущностная противоположность Творца и творения, хотя само противопоставление делается на основе не проговоренных онтологических критериев.

В доктринальном смысле ноуменальный полюс — это извечная бесконечность недоступного чувствам особого сверхпространства, потусторонняя, неизменная и высшая ступень бытия. На материалах ТП уже был рассмотрен сюжет, что к Богу приближено только творение высшего порядка — ангельская сфера неба-небес, тварная вечность, имеющая начало своего бессмертного существования и особую духовно-материальную сущность (т. н. срединный слой мироздания). Феноменальный полюс — это физическое пространство текучей и изменчивой природной реальности, сущность чувственного порядка, низшая ступень бытия, соприкасающаяся с ноуменальностью только благодаря проникновению в нее служебных ангелов. Об этом, как было показано выше, давались специальные разъяснения Составителя, а благодаря рассказу о падении чина Сатаны читатель узнавал о преисподней — крайне иной по отношению к ноуменальному миру сфере бытия с ее признаками предельной низменности («утроба земна»). Таков в дуальной схеме мироздания антипод светозарным и нематериальным высотам ноуменального неба. Еще более резкой выглядит эта противоположность перед лицом невыразимой божественной глубины.

Эта дуальная структура мироздания программируется уже творениями первого дня, когда наряду с землей и безднами создается нематериальное превысшее небо — особое и неподвластное чувствам пространство иного измерения. Положение Бога по отношению к этой ноуменальной сфере мыслится выше, но по отношению к физической сфере мироздания — это два онтологически неравнозначных уровня трансцендентности. Получается своего рода эшелонированная дуальность, которая по общей модели поляризации действительности присутствует на разных срезах бытия: Творец — все творение, Бог — ноуменальная сфера, Бог — природный мир, ноуменальная сфера — феноменальная сфера, душа — тело.

Дуальная схема мироздания воспроизводится во всех без исключения произведениях христианской письменности и Палея в данном случае не является исключением. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить наш памятник с «Шестодневом» Иоанна экзарха Болгарского, куда включены извлечения из произведений разных богословов. В общем смысле все они формулируют ту же онтологическую установку, что и ТП. Например, Иоанн экзарх для обоснования дуального принципа бытия приводит в своем «Шестодневе» извлечение из IV Слова «Врачеваний еллинских недугов» блаж. Феодорита Кирского. В этом фрагменте противопоставляются два неба — материальное, доступное чувствам, и сверхчувственное, доступное человеку только в представлениях. Понятно, что за этим стоят разные онтологические сущности. Другими словами, на основании гносеологического критерия материальное

¹²⁴ Там же. С. 168.



творение противопоставляется нематериальному. Но встречаются и оригинальные способы для обоснования дуального принципа мироздания. Разумную сферу превысившего неба Иоанн экзарх мыслил эфирной. Эфир в его понимании — трансцендентная нематериальность, область пребывания разумных существ (ангелов)¹²⁵.

В другом случае Иоанн экзарх Болгарский словами Севериана Габальского предлагает яркий и доступный для понимания символический образ разграничения сфер мироздания. Для наглядного представления о дуальности картины мира проводится сравнение действительности со строением «космической головы», которая прообразует небесное устройство. Физическое небо (твердь) уподобляется доступной для чувственного восприятия части человеческой головы, а именно небу, которое в греческом языке именуется «небесником» — выразительным в плане мировосприятия термином. Такова понятная в контексте речевой практики и образно оформленных книжных установок аллегория нижней части эмпирически доступного (в виду своей материальности) неба. Скрытый за оболочкой в этой символической антропоморфной космо-модели мозг трактуется как прообраз неба горнего: боуди глава си н(е)бо горнее а еже на(д) языкомъ то то другое н(е)бо рекше преграда та. тем бо и елини тому гл(агол)ють н(е)б(е)сьныкъ. да горе е(сть) мозгъ. иже главникъ зовоут. тоже невидимъ. а во долнимъ небеси языкъ. яко же и н(е)бо горнее в разумныхъ. тако же и миръ съ(и) въ гл(агол)емыхъ»¹²⁶. В аллегорическом ключе небо и прилегающий к нему язык — это аллегория, аналог материального, чувственно доступного и выразимого словами, то есть по признакам имеющего отношение к нижней и исключительно материальной сфере бытия. Мозг — аллегория мысленной нематериальной сферы, постигаемой только рационально. С помощью выразительного образа проводится идея сущностного разграничения ноуменальной небесной и нижней материальной сферами мироздания.

В отличие от аллегорической модели Севериана или дуальной схематики небес у Феодорита, тот же принцип параллелизма миров утверждается в ТП по-деловому прямолинейно: этот мир — иной мир.

Обобщая наблюдения, можем констатировать, что в онтологическом смысле в палейных сюжетах о творении речь идет о появлении новой реальности, иной Творцу. Говоря современным языком, появляется новая онтологическая сущность. Согласно Палее, которая в данном случае воспроизводит догматические принципы, с момента творения дается начало параллельному существованию природного и надприродного (трансцендентного) миров, которые представляли полярные уровни бытия. Над вершиной пирамиды мироздания возвышается Бог, а сотворенная им действительность принимала облик упорядоченных частей целого, верхняя сфера которого населяется ноуменальными сущностями, а нижняя представляет собой мир многообразной физической реальности. Какая из этих частей мироздания в эпопее творения достойна называться «иным миром», зависит от точки отсчета. И Составитель ТП делает свой выбор не в пользу ноуменальной перспективы.

Вывод из охваченного в этой перспективе картины мира принципиально значим для христианского мировоззрения: реальности присущи признаки удвоенного бытия, сферы которого имеют разный онтологический статус и, согласно палейным описаниям, живут по своим законам. Ноуменальный полюс — это извечная бесконечность недоступного чувствам особого сверхпространства, потусторонняя, неизменная и высшая ступень бытия. Феноменальный полюс — это физическое пространство текучей и изменчивой природной реальности, сущность чувственного порядка, низшая

¹²⁵ Баранкова Г. С. Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. С. 303.

¹²⁶ Там же. С. 356.

ступень бытия. Проходящая по этим линиям разорванность бытия доктринально обусловлена. Таковую модель можно назвать полярной, дуальной, но не дуализмом, под которым принято понимать противостояние онтологически равнозначных сущностей. Палея же воспроизводит характерный для христианского взгляда на мир примат духовного над материальным, что является следствием онтологической вторичности феноменального в сопоставлении с ноуменальным.

Дуальной онтологией задается и особая иерархическая структура мироздания, полярными полюсами которой охватывались различные и неравнозначные между собой уровни бытия. Представления об иерархической упорядоченности бытия были характерны для христианской доктрины, а выстраивавшиеся на этой мировоззренческой основе стереотипы последовательно реализовывались по ходу палеинного повествования, несмотря на исполненный в весьма оригинальном ключе обратный порядок построения ангельских чинов. Присутствие апокрифических мотивов в палеинной ангелологии также не выводит базовые онтологические установки произведения за рамки доктринального поля.

Комбинируя различные источники, Составитель ТП не является апологетом какой-то одной богословской традиции. Он проводил линию собственных предпочтений и формулировал достаточно оригинальные идеи, которые не шли в разрез с ортодоксальностью. Являясь сжатым изложением восьмикнижия, Палея не просто заменяла Библию, она раскрывала своим содержанием базовые принципы христианского миропонимания.

Источники и литература

1. Баранкова Г. С. Мильков В. В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб.: Алетейя, 2001.
2. Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, экзарха Болгарского // Чтения в Обществе истории и древностей российских. Кн. 4. 1877.
3. Верещагин Е. М. Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М.: Индрик, 2001.
4. Ветхозаветные апокрифы: Книга юбилеев; Заветы двенадцати патриархов / Пер. А. В. Смирнова; сост. и коммент. П. В. Берсенева. СПб.: Амфора, 2000.
5. Воронин Н. Н., Кузьмин А. Г. Духовная культура Древней Руси // Вопросы истории. № 9. 1972. С. 111–132.
6. Григорий Богослов, свят. Творения: в 2-х томах. Т. 1: Слова. М.: Сибирская благовонница, 2007.
7. Григорий Нисский, свят. Об устройении человека / Перевод, прим. и послесловие В. М. Лурье; под ред. А. Л. Верлинского. СПб.: Аxiома, 1995.
8. Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: Изд-во РХГА, 2001.
9. Дионисий Ареопагит, св. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Изд. подг. Г. М. Прохоров. СПб.: Алетейя; Изд-во Олега Обышко, 2002.
10. Иоанн Златоуст, свят. Избранные творения. Т. 1-2: Беседы на Книгу Бытия. СПб., 1898.
11. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. Репринт. М.; Ростов-на-Дону: Братство святителя Алексия; Изд-во «Приазовский край», 1992.
12. История философии в СССР. Т. 1. М.: Наука, 1968.
13. Кирилл Иерусалимский, свят. Поучения огласительные и тайноводственные. Репринт изд. 1822 г. М.: Синод. библиотека Московского Патриархата, 1991.

14. Книга нарицаемая Козьма Индикоплов / Изд. подг. В. С. Гольшенко, В. Ф. Дубровина. М.: Индрик, 1997.
15. Книга правил Святых Апостол, Святых соборов Вселенских и Поместных, и святых отец. М., 1893.
16. Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I: Тексты геоцентрической традиции / Изд. подг. В. В. Мильков и С. М. Полянский. СПб.: Изд. дом «Миръ», 2008.
17. Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II: Тексты плоско-отно-комарной традиции / Изд. подг. В. В. Мильков и С. М. Полянский. СПб.: Изд. дом «Миръ», 2009.
18. *Костромин К., прот.* Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016.
19. *Костромин К.* Церковные связи Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken: LAP, 2013.
20. *Кузьмин А. Г.* «Мудрость велика есть...» // Златоструй. Древняя Русь X–XIII вв. М.: Молодая гвардия, 1990. С. 8.
21. *Кузьмин А. Г.* Василий Никитич Татищев // Русская мысль в век просвещения. М.: Наука, 1991. С. 59–71.
22. *Кузьмин А. Г.* Владимир Мономах // Великие государственные деятели / Под ред. А. Ф. Киселева. М., 1996. С. 40–53.
23. *Кузьмин А. Г.* Владимир Святой // Великие государственные деятели России. М.: Владос, 1996. С. 17–20.
24. *Кузьмин А. Г.* Древнерусские исторические традиции и идейные течения XI века // Вопросы истории. 1971. № 10. С. 55–76.
25. *Кузьмин А. Г.* Западные традиции в русском христианстве // Введение христианства на Русь. М.: Мысль, 1987. С. 21–54.
26. *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М.: Изд-во Московского университета, 1977. С. 50–53.
27. *Кузьмин А. Г.* Падение Перуна: Становление христианства на Руси. М.: Молодая гвардия, 1988.
28. *Кузьмин А. Г.* Первый митрополит русин Иларион; Подвижники Печерские; Митрополит Алексей // Великие духовные пастыри России / Под ред. А. Ф. Киселева. М.: Владос, 1999. С. 44–64, 65–109. 156–182.
29. *Кузьмин А. Г.* Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. Вып. 25. М.: Мысль, 1980. С. 7–35.
30. *Кузьмин А. Г.* Публицистика и общественная мысль XVI века // Очерки русской культуры XVI века / Под ред. А. В. Арциховского. Ч. 2. М.: Изд-во Московского университета, 1977. С. 112–135.
31. *Кузьмин А. Г.* Пути проникновения христианства на Русь // Великие духовные пастыри России / Под ред. А. Ф. Киселева. М.: Владос, 1999.
32. *Кузьмин А. Г.* Крещение Руси. М.: Эксмо, Алгоритм, 2004.
33. *Кузьмин А. Г.* Русские летописи как источник по истории Древней Руси. Рязань, 1969.
34. *Макаров А. И., Мильков В. В., Смирнова А. А.* Древнерусские Ареопагитики. М.: Кругъ, 2002.
35. *Мильков В. В.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М.: Скрипторий, 1997. С. 327–370.
36. *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М.: Азбуковник, 2000.

37. Полное собрание русских летописей. Т. 2. М.: Наука, 1962.
38. *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание творений. Т. 4. Кн. 1, 2. М.: Православная книга, 1994.
39. *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872.
40. *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877.
41. *Славова Т.* Тълковната Палея в контекста на старобългарската книжнина. София: Университетско изд-во «Св. Климент Охридски», 2002.
42. *Василий Великий, свят.* Творения. Ч. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900.
43. Толковая Библия. Т. I. СПб., 1911.
44. *Успенский В.* Толковая Палея. Казань, 1876.
45. Христианство. Энциклопедический словарь / Гл. ред. С. С. Аверинцев. Т. I. М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия», 1993.
46. *Щеглов А. П.* Древнерусская ноуменальная натурфилософия. М.; Иерусалим, 1999.
47. *Щеглов А. П.* Толковая Палея. Легенда о падении Сатанаила // Россия XXI. 2010. № 5. С. 88–111.
48. *Щеглов А. П.* Комментарии к Толковой Палее // Волшебная гора. VII. М., 1998. С. 223–240.
49. *Johannes von Damaskus* Ἐκθεσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως in der Übersetzung des Exarchen Johannes / Herausgegeben von Linda Sadnik // Monumenta linguae slavicae dialecti veteris: fontes et dissertationes. Т. XIV (V, 2) / Ed.: R. Aitzetmüller, L. Sadnik, E. Weiher. Freiburg, 1981. S. 14–22.