



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОМИТЕТ СЛАВИСТОВ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

**ПИСЬМЕННОСТЬ,  
ЛИТЕРАТУРА,  
ФОЛЬКЛОР  
СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ.  
ИСТОРИЯ СЛАВИСТИКИ**

XV Международный  
съезд славистов

*Минск, 20–27 августа 2013 г.*

ДОКЛАДЫ РОССИЙСКОЙ ДЕЛЕГАЦИИ



МОСКВА «ДРЕВЛЕХРАНИЛИЩЕ» 2013

## I

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

академик *А. М. Молдован* (ответственный редактор)  
доктор филологических наук *А. А. Пичхадзе*  
доктор филологических наук *Л. И. Сазонова*  
член-корреспондент РАН *А. Л. Топорков*

**Письменность, литература, фольклор славянских народов.**  
**История славистики / XV Международный съезд славистов**  
(Минск, 20–27 августа 2013 г.). Доклады российской делегации.  
М.: «Древлехранилище», 2013. — 608 с.

**ISBN 978-5-93646-216-0**

Сборник включает статьи российских историков языка и литературы, фольклористов, исследователей культуры, подготовленный к XV-му Международному съезду славистов (Минск, 20–27 августа 2013 г.). Он посвящен таким актуальным вопросам, как история славянской письменности, история церковнославянского языка, сравнительная история литератур в России и других славянских странах, восприятие русской литературы на Западе, компаративное исследование славянского магического фольклора, история отдельных сюжетов в славянских и западноевропейских эпосах, перспективы исследования древнерусского языческого пантеона и др.

Для филологов и всех, кто интересуется письменностью, литературой и культурой славянских народов.

© Тексты, коллектив авторов, 2013  
© Российская академия наук, 2013  
© Издательство «Древлехранилище», 2013

**ISBN 978-5-93646-216-0**

<i>А. А. Алексеев.</i> Итоги и задачи изучения славянской Библии. К 25-летию Славянской библейской комиссии при Международном комитете славистов . . . . .	9
<i>Т. И. Афанасьева.</i> Толкование на литургию как разновидность толковых текстов в древнеславянской письменности и его история в славянской рукописной традиции XII–XVI вв. . . . .	37
<i>Г. С. Баранкова, И. И. Макеева.</i> Повествовательные произведения Кирилла Туровского и проблемы русского литературного языка . . . . .	52
<i>Е. М. Верещагин.</i> Библиистический анализ двух ветхозаветных цитат в Житии Константина-Кирилла Философа . . . . .	81
<i>И. В. Вернер.</i> Грамматическая справка Максима Грека в Псалтыри 1552 г. . . . .	104
<i>И. В. Герасимова.</i> Проблема адаптации текста и напева песнопений Литургии Киевской митрополии в рукописях Московского патриархата XVII — первой половины XVIII вв. . . . .	128
<i>А. А. Гиппиус, С. М. Михеев.</i> О подготовке Свода надписей-граффити Новгородского Софийского собора . . . . .	152
<i>А. В. Духанина.</i> Текстология библейских цитат в оригинальных древнерусских сочинениях (на материале Жития Стефана Пермского). . . . .	180
<i>М. А. Корзо.</i> Становление катехизиса как жанра в восточнославянской книжности конца XVI–XVII вв.: источники и эволюция . . . . .	200
<i>А. М. Молдован.</i> К текстологии 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского. . . . .	207
<i>Т. В. Пентковская.</i> Болгарский перевод Толкового Апостола как представитель новозаветных редакций XIV в. (к постановке проблемы). . . . .	229
<i>А. А. Пичхадзе.</i> Лингвистические особенности славянских толковых переводов XI–XII вв. . . . .	246
<i>В. А. Ромодановская.</i> Геннадиевская библия: Основные итоги и перспективы изучения. . . . .	266
<i>Е. К. Ромодановская.</i> Вопросы жанра в сочинениях Франциска Скорины. . . . .	286

## II

- И. Е. Адельгейм.* Национальный этос в пространстве гипермаркета. Самоощущение героя молодой прозы Польши и России начала XXI в. . . . . 293
- А. Е. Аникин.* Лексикон Иннокентия Анненского в историко-лингвистическом освещении . . . . . 313
- Л. Н. Будагова.* О некоторых автохтонных корнях славянского литературного авангарда . . . . . 337
- Л. К. Гаврюшина.* Богословский «ключ» агиографической традиции и художественный опыт сербских книжников XIII–XIV вв. . . . . 355
- Г. Я. Ильина, Н. Н. Старикова.* Югославянские литературы как историко-культурная проблема (научно-справочное издание «Лексикон южнославянских литератур») . . . . . 373
- Л. И. Сазонова.* Творческая история «Рифмологиона» Симеона Полоцкого: проблемы текстологии . . . . . 388
- А. Г. Шешкен.* Лирика Максима Богдановича (к вопросу об особенностях формирования белорусской национальной литературы) . . . . . 407
- Л. Ф. Широкова.* От соцреализма до постмодернизма: смена художественных направлений в словацкой и русской литературе второй половины XX в. . . . . 421

## III

- Т. А. Агапкина.* Восточнославянские заговоры от укуса змеи: темы и сюжеты, локальные особенности и славянские параллели . . . . . 434
- О. В. Белова.* Фольклорные нарративы пограничья: проблемы и перспективы исследования (на примере народно-христианских легенд и топонимических преданий) . . . . . 466
- Л. Н. Виноградова.* Перспективы изучения персонажей народной демонологии в общеславянском масштабе: категория духов типа *genii loci* . . . . . 486
- А. А. Плетнева.* Лубочная библия: текст на пересечении книжной и фольклорной традиции . . . . . 505
- А. Л. Топорков.* Сюжет о Егории Храбром — волчьем пастыре в славянском фольклоре и в русской литературе первой трети XX в. . . . . 529

## IV

- Л. П. Лаптева.* Съезд русских славистов в 1903 г. . . . . 558
- К. В. Никифоров.* 65 лет развития академической исторической славистики в московском Институте славяноведения . . . . . 570
- М. А. Робинсон.* Первый Международный съезд славистов: несбывшиеся надежды, обмен мнениями ведущих русских славистов до и после съезда. . . . . 589

*А. А. Алексеев*

ИТОГИ И ЗАДАЧИ ИЗУЧЕНИЯ  
СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИИ.  
К 25-ЛЕТИЮ СЛАВЯНСКОЙ  
БИБЛЕЙСКОЙ КОМИССИИ  
ПРИ МЕЖДУНАРОДНОМ  
КОМИТЕТЕ СЛАВИСТОВ

С первых своих шагов славистика связана с изучением славянского перевода Библии. основополагающей работой в этой области стало исследование Иосифом Добровским славянского фрагмента Евангелия от Марка (1778)<sup>1</sup>. Позже Иоганн И. Гризбах для своего критического издания «Novum Testamentum Graece» (1796–1806) использовал некоторые данные Добровского. Тогда же И.-Д. Михаэлис, автор первого академического введения в Новый Завет, обратился с запросом к синодальному переводчику Г. А. Полетике (1723–1784) и получил от него ряд ценных сведений относительно славянской версии<sup>2</sup>.

---

*Анатолий Алексеевич Алексеев,*

Санкт-Петербургский государственный университет

<sup>1</sup> Ягич И. В. История славянской филологии. СПб., 1910. С. 102.

<sup>2</sup> *Michaelis J. D.* Introduction to the New Testament. 2d ed. London, 1802. Vol. 2. P. 154. См. также: *Михайлов А. В.* Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. С. CLII–CLXII; *Metzger B. M.* Chapters in the History of New Testament Textual Criticism. Leiden, 1963. P. 77–78; *Thomson F. J.* The Slavonic Translation of the Old Testament // Interpretation of the Bible. Ljubljana; Sheffield, 1998. P. 614–616; *Garzaniti M.* Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung. Köln; Weimar; Wien, 2001. S. 51–56. Два названных обзорных труда Ф. Томсона и М. Гарзанити имеют исключительную значимость для развития славянской филологии. Первый из них подвел итог за столетие, прошедшее после публикации «Очерка» Михайлова, в котором дан сохраняющий и сегодня свое значение аналитический обзор истории славянской библеистики XIX в., у второго нет предшественников, к тому же в него включен самый полный на сегодня каталог славянских рукописей Евангелия. К сожалению, труд Ф. Томсона опередил мою «Текстологию славянской Библии» (1999): компетентный и внимательный читатель, он нашел бы в ней почву для критики и диалога.

В пятитомное оксфордское издание Септуагинты (1789–1827) вошел ряд разночтений из Острожской Библии 1581 г. После путешествия в Россию (1792) Добровский предложил первую текстологическую концепцию славянской версии, которая с некоторыми поправками дожила до конца XIX в. Исключительное значение в истории науки до сих пор остается за трудом А. В. Горского и К. И. Невоструева «Описание славянских рукописей московской синодальной библиотеки» (т. 1. 1855), которое выдвинуло российскую славистику на видное место. Стало очевидно, что эта наука зиждется на рукописных материалах, а хранятся они преимущественно в России.

Отождествление славистики со славянской библеистикой не было долгим. С одной стороны, обилие рукописных источников в других жанрах письменности обещало богатые научные плоды и увлекало энтузиастов на поиски и открытия, с другой стороны, во второй половине XIX в. стала развиваться славянская этнография, открывая новые горизонты в познании *Volksgeist*'а. Наконец, и успешное развитие индоевропеистики показало перспективы сравнительно-исторического изучения славянских языков. Выделение славянской библеистики в самостоятельный раздел науки оказалось обусловлено в значительной мере тем, что во второй половине XIX в. в России остро встал давно назревший вопрос о переводе Библии на русский язык, и исследования славянских библейских переводов оказали некоторое подспорье в этом деле. Крупные представители церковно-богословской науки — архим. Леонид (Кавелин), профессора духовных академий Г. А. Воскресенский и И. Е. Евсеев — посвятили свои труды изучению славянских библейских текстов, привлекая материал исследования преимущественно в границах библейского канона.

В значительной мере этот подход оправдывал себя. Благодаря трудам И. Грисбаха, К. Лахманна, К. Тишендорфа, А. Хорта, К. Р. Грегори, П. де Лагарда текстология еврейского и греческого текстов Библии к концу XIX в. достигла впечатляющих научных результатов, в этой области знания оттачивалась методология текстологического исследования, рождались широкие историко-культурные обобщения, возникали увлекательные проекты. Главные концепции и идеи европейской библеистики были применены к славянскому материалу И. Е. Евсеевым, тогда как А. В. Михайлов дал первый обзор развития славянских библейских текстов в начальную эпоху его существования. В результате на Предварительном съезде филологов в октябре 1903 г. в Санкт-Петербурге он предложил хорошо обоснованный план научного исследования и издания славянской Библии. Этот план

с некоторыми упрощениями был положен в основу работы Комиссии по научному изданию славянской Библии (1915). Появившись на свет благодаря исключительной энергии И. Е. Евсеева, Комиссия собрала в своих рядах весь цвет российской славистики.

Катастрофа, которую пережили гуманитарные науки в России после революции 1917 г., сменилась для славистики периодом восстановления по окончании Второй мировой войны, когда в виде коммунистического лагеря возродилась идея общеславянского единства. Этот процесс не затронул славянских библейских штудий, ибо их связь с религией по-прежнему вызывала у властей антипатию. К тому же отсутствовали достаточно подготовленные специалисты. Исключительным, хотя и малозаметным эпизодом стала в 1946 г. защита в Институте востоковедения Н. А. Мещерским диссертации о славянской версии книги Есфирь. Для этой процедуры диссертант прибыл на несколько дней по специальному пропуску из уральской ссылки в Ленинград. Появление его работы было обусловлено гебраистическим образованием и недолгим сотрудничеством в молодые годы с В. М. Истриным. После возвращения в город в 1963 г. Н. А. Мещерский в своих лекциях в ленинградском университете предложил широкий обзор переводных источников по истории древней славянской письменности, включая библейские тексты<sup>3</sup>, и это способствовало возрождению интереса к предмету. Археографическими и источниковедческими задачами были обусловлены исследования Л. П. Жуковской по типологии рукописей славянского Евангелия. Мещерский внимательно следил за работой Жуковской, помогал ей советами и выступил оппонентом на защите докторской диссертации (1970), которая с энтузиазмом была принята в российской славистике. В конце 1970-х гг. Мещерский предложил автору настоящих строк исследовать славянский перевод Песни песней<sup>4</sup>, считая, что произведение, в котором не упомянуто имя Божие, не вызовет цензурных ограничений при осуществлении публикаций<sup>5</sup>; со своей стороны,

<sup>3</sup> Мещерский Н. А. 1) Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX–XV вв. Л., 1978; 2) История христианской литургической письменности (специальный курс лекций). СПб., 2012.

<sup>4</sup> См.: Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002.

<sup>5</sup> Статья «Толкования на Песнь песней в славянском переводе» не могла быть тогда опубликована под этим названием, его пришлось заменить другим: «К истории русской переводческой школы XII в.» (ГОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 154–196). Новое название вызвало нарекания, будучи в тот момент недостаточно мотивирова-

Жуковская посоветовала оформить законченное исследование как диссертацию. Оба они вместе с О. В. Твороговым выступили оппонентами на ее защите в 1984 г.

Отношение государственной власти к религии было достаточно терпимым в других славянских странах. Первая половина XX в. ознаменовалась в Чехии трудами Иосифа Вайса, во многом созвучными работам Евсеева и Михайлова, тогда как в середине столетия здесь появилось методологически изощренное исследование К. Горалека<sup>6</sup>, обращенное на лингвистическое изучение Евангелия с глубоким проникновением в вопросы текстологии. С 1958 г. здесь же начал публиковаться *Slovník jazyka staroslověnského*, который существенно поднял уровень всех славистических исследований, включая в первую очередь анализ библейских текстов, составивших его самый важный источник<sup>7</sup>. Целенаправленную помощь в развитии палеославистических исследований в России оказывали сербские коллеги В. А. Мошин и Д. Трифунович.

Исключительные успехи славистики в Болгарии в 1970–80-е гг., обусловленные расцветом национального культа свв. просветителей Кирилла и Мефодия, еще предстоит оценить в полной мере. Здесь не было найдено новых методологических принципов исследовательской работы, но осуществлено предельное расширение источниковедения и произведена консолидация научной традиции XIX–XX вв. с включением ее в широкий культурный контекст современности. Три серии изданий — ежеквартальный журнал «Старобългаристика» и сборники «Старобългарска литература» и «Кирило-Методиевски студии» — в полной мере послужили возрождению палеославистических исследований не только в Болгарии, но и в мировой науке,

но, к счастью, со временем оправдалось. См.: *Пичхадзе А. А.* Лингвистические особенности славянских толковых переводов XI–XII вв. (доклад в настоящем сборнике).

<sup>6</sup> *Horálek K.* *Evangeliáře a čtveroevangelia.* Praha, 1954.

<sup>7</sup> По его образцу в других центрах славистической науки стали издавать региональные словари местных вариантов единого литературного языка средневековья. Из них только словарь хорватских глаголических текстов кажется удачным начинанием, ибо имеет специфический круг источников, тогда как прочие словари опираются на локальные списки Евангелия, различия между которыми заключаются преимущественно в сфере орфографии. На словарь — лексикографическую по своему жанру форму — во второй половине XX в. возлагалась слишком большая нагрузка, тогда как к созданию универсальных лингвистических баз данных славистика по сути дела не приступила.

включая медленно выходящую из кризиса Россию (СССР). Объемистая «Кирило-Методиевска енциклопедия» (1985–2003) компетентно определила *status questionis* и позволила говорить о будущих задачах.

Именно в Софии в 1988 г. в ходе X Международного съезда славистов была образована Славянская библейская комиссия. Инициатива исходила от ее российских участников, что объясняется несколькими причинами. Во-первых, традиции русской дореволюционной науки в тот момент казались — и, вероятно, являлись — высшим достижением в соответствующей области исследований. Во-вторых, Россия обладает самыми большими рукописными фондами, значимость которых в тот момент определялась не только тем, что о них было известно, но и надеждой на то, что множество неопisanного материала может быть обнаружено и в государственных хранилищах, и за пределами их. В-третьих, в России не существовало тогда никаких организационных форм для ведения соответствующих исследований, и международная комиссия такого рода могла открыть энтузиастам пути надежных научных контактов с мировой наукой. Дальнейшие события показали, что эта оценка была верной. За учреждение Комиссии на заседании МКС в Пловдиве энергично высказались Петр Динев (†1992), создатель Кирилло-Методиевского научного центра в Софии (1980) и в тот момент председатель МКС, а также яркие фигуры мировой славистики Вацлав Мареш (†1994), Рейнгольд Олеш (†1990), А. Н. Робинсон (†1993), Славомир Вольман (†2012), Дин Ворт, Санте Граччиоти, Ганс Роте. Через год состоялось расширенное заседание Библейской комиссии в Москве, в 1990 Комиссия приняла участие в большой конференции, организованной Отделом внешних сношений Московского патриархата, позже вступила в научные контакты с *United Bible Societies*, *Studiorum Novi Testamenti Societas*, Патриаршей и синодальной библейской комиссией и другими научными и общественными центрами.

Не стремясь к подробному отчету обо всех мероприятиях и инициативах Славянской библейской комиссии за прошедшие четверть века, я сосредоточусь в дальнейшем на обзоре и анализе основных научных проблем, с которыми было сопряжено исследование славянской Библии в этот период.

**1. Объем предмета.** В начале XX в. вопрос об объеме предмета славянской библеистики определялся двумя критериями: понятием «библейского канона», как его трактовали в России в церковно-академических кругах, и непрерывностью текстовой традиции от первого

гипотетического перевода Кирилла и Мефодия до печатного издания Елизаветинской библии 1751 г. В действительности держаться этого узкого понимания предмета невозможно. Объем библейского канона существенно различается в иудаизме и протестантской традиции, с одной стороны, и католической традиции, с другой. Книги, названные апокрифами в первой традиции и подчас рассматриваемые как враждебные по своей сути св. Писанию, являются «второканоническими» в другой. Термин *deuterocanonicus*, введенный Сикстом Сиенским в сочинении *Bibliotheca Sacra* (1566), отражает канонизацию Вульгаты, осуществленную в 1546 г. Тридентским собором, и означает, что соответствующие книги были включены в канон при «второй канонизации», произведенной в эпоху ранней Церкви христианами. Никакой церковно-канонической реакции на решения Тридентского собора в Константинопольском патриархате не последовало, русское православное богословие до сих пор называет эти книги «неканоническими». Их нахождение в славянской Библии объясняется исключительно тем, что при изготовлении в конце XV в. Геннадиевской библии было использовано издание Вульгаты. Не отвечая ни одному из двух критериев, рассмотрение «второканонических» книг как части «славянской Библии» оказывается обусловлено исключительно составом Елизаветинской библии 1751 г. и ее непосредственных печатных образцов — московской Первопечатной библии (1663) и Острожской библии (1581). То, что можно отнести к результатам деятельности Кирилла и Мефодия, составляет сравнительно скромную часть «славянской Библии», и оно с момента своего возникновения и во всю историю своего существования непрерывно двигалось по пути исчезновения. Так, лишь скромные фрагменты остались от первоначального перевода Восьмикнижия и Пророков, а первичный текст Нового Завета оказался со временем скрыт редактурами и поновлениями.

В таком виде выступает вопрос, если держаться узкого значения слова *славянский*, отождествляя его исключительно с феноменом первого общеславянского литературного языка, функционировавшего в нескольких социальных сферах у славян в донациональную эпоху; язык этот также называется *церковнославянским*, *древнеславянским*, *староболгарским*, его поздние локальные разновидности называют *старосербским*, *древнерусским*, *руським* (*рутенским*) и *старобелорусским* языками. Но в категорию «славянской Библии» приходится включать немалое число библейских переводов на живые славянские языки, которые в момент своего появления нередко были связаны

с церковнославянским текстом. Таковы хорватская версия старославянского текста со всеми ее особенностями, старочешские переводы XIII—XIV вв., Библия Скорины, Евангелие Василия Тяпинского и многие другие. Необходимость широкого понимания славянской библейской традиции стала очевидна уже старой науке XIX в. Работы И. Шафарика, В. Ягича, Р. Нахтигала, А. В. Михайлова и И. Вайса доказали значимость глаголицы для первичного этапа славянской письменности и наличие в хорватских библейских текстах XIV—XV вв. под слоем правки по латинским оригиналам древней основы — перевода с греческого источника.

На этот вопрос, однако, следует смотреть еще шире. Уже при начале работы Библейской комиссии Р. Олеш и Г. Роте изложили свой план издания серии библейских текстов, рукописных и печатных, появление которых связано с началом национальной эпохи в истории славян. В ходе последовавшей дискуссии стало ясно, что оставить эти источники за пределами феномена «славянской Библии» невозможно. Дело не только в том, что многие из них, как уже сказано, связаны с начальным этапом славянской письменности; важнее то, что библейские предприятия, возникшие в раннюю эпоху книгопечатания, в своей совокупности обозначают конец славянского средневековья и начало нового времени. Выйдя из церковной ограды в широкий мир, Библия находит разнообразный общественный отклик, становясь инструментом интерпретации социальной действительности<sup>8</sup>, играя особо значимую роль в формировании литературных языков национального периода. В протестантской среде перевод Библии диктует нормы литературного языка национальной эпохи, как это было с Кралицкой библией (1576–93). Особенно ярко эта культурно-историческая закономерность отразилась на судьбе протестантского перевода Приможа Трубара (1555–1582), который благодаря своим языковым достоинствам пережил контрреформацию и стал основой словенского литературного языка, тогда как типично контрреформационный перевод Бартоломея Кашича (1625–1630) не был допущен к публикации как раз католическими кругами, поскольку они твердо держались «треязычной ереси». Своеобразием отличается в этом отношении и восточнославянская ситуация, где была предпринята попытка положить в основу национального литературного языка ста-

<sup>8</sup> Как известно, в истории английской революции XVII в. Библия сыграла ту роль, какую сыграли сочинения Руссо для французской революции конца XVIII в. и труды Маркса для русской революции начала XX в.



рый литературный язык средневековья<sup>9</sup>. Поэтому парадоксальным образом Геннадиевская библия 1499 г., восходя в своем формировании к истокам славянской письменности, стала основой нового этапа развития библейского текста и должна рассматриваться в одном ряду с такими новаторскими предприятиями, как Чешская библия (1488) и Библия Франциска Скорины (1517–1519). К сказанному можно добавить и то, что так называемый Синодальный перевод Библии на русский язык, опубликованный в полном объеме лишь в 1876 г., своим составом в полной мере, а богословской терминологией и стилистикой в значительной мере следует традиции церковнославянского текста, как она сформировалась в IX–XV вв.

Предложения Р. Олеша и Г. Роте расширили хронологический и тематический диапазон дисциплины славянской библеистики и были с большим успехом воплощены в жизнь двумя названными славистами в серии *Biblia slavica*, в которой за двадцать лет было опубликовано 39 томов, включивших в себя самый большой свод первопечатных и рукописных Библий XIV–XVII вв. Эта серия стала самым крупным и успешным в истории славистики международным проектом<sup>10</sup>.

**2. Источниковедение славянской Библии, типология источников.** Начало коллекционирования и описания древних рукописей обусловлено становлением эпохи историзма, романтическим осознанием нации и народности как фактора и формы развития исторического процесса. Добровский выделил три редакции славянского перевода Библии, однако лишь «Описание» Горского и Невоструева сделало очевидным, что история славянского текста не тождественна истории Вульгаты в том смысле, что славянская Библия не существовала как единое целое, что она представляла собою диффузное скопление разнообразных и не вполне устойчивых сборников, текст ее подвергался спонтанным и неравномерным корректурам через сопоставление не только с греческими оригиналами, а конечное единство возникло в эпоху книгопечатания и отражает общеевропейский процесс, направленный на унификацию Писания и закрепления его объема в одном кодексе. При таком положении дел совершенствование мето-

<sup>9</sup> См.: Алексеев А. А. Библия и типология литературных языков // Вереница литер. К 60-летию В. М. Живова. М., 2006. С. 7–19.

<sup>10</sup> См. подробнее: Алексеев А. А. *Biblia Slavica* (обзор) // Русский язык в научном освещении. 2009. № 2 (18). С. 250–260. Большие и ценные обзоры библейских переводов на славянские языки даны в томе «*Interpretation of the Bible*» (Ljubljana; Sheffield, 1998) и в 5-м томе «*Православной энциклопедии*» (Москва, 2003).

дологии исследования означало прежде всего максимальное расширение круга источников текста. Уже ученик Горского, Г. А. Воскресенский, довел до 112 единиц количество рукописей в своем издании Евангелия от Марка<sup>11</sup>, тогда как И. Е. Евсеев поставил вопрос об исчерпывающем охвате источников. Он заключил научный договор с институтом *Septuaginta-Unternehmen*, основанным в 1908 г. в Геттингене А. Ральфсом, и по плану Ральфса<sup>12</sup> создал полный каталог славянских библейских рукописей Ветхого Завета, в который вошло 4150 единиц<sup>13</sup>. Каталог Евсева рассматривался как вспомогательный инструмент для изучения текста Септуагинты через анализ его отражения в славянской традиции, поэтому должен был издаваться в Германии, но с началом Первой мировой войны научное сотрудничество оборвалось, каталог был возвращен Евсееву и бесследно исчез в годы революции. Его черновик сохранился в Архиве Академии наук в Санкт-Петербурге (фонд 109, опись 1, № 21)<sup>14</sup>.

При начале работы Славянской библейской комиссии возник план издать эту черновую версию, однако после знакомства с нею А. А. Турилов, на которого возлагалась реализация плана, решил от него отказаться. За это говорили следующие соображения: 1) схема описания Ральфса не может быть признана удовлетворительной с точки зрения отечественной археографии, она дает лишь краткий инвентарный список и должна быть в принципе доработана и во многом изменена; 2) необходимость полной проверки всего круга источников, использованных Евсеевым, и включение дополнительных, неизвестных в свое время Евсееву (например, ценное собрание Барсова в Государственном историческом музее) означает полное повторение уже проделанной работы. Поскольку с 1970-х гг. шла работа по сводному каталогу славянских рукописей, необходимость в отдельном описании рукописей Ветхого Завета, по крайней мере в том виде, как его подготовил Евсеев, отпала.

Все же на первом этапе возобновления исследований славянской Библии некоторые из славистов обращались к архивному экземпляру каталога Евсева. Рекомендации Евсева по использованию тех

<sup>11</sup> Воскресенский Г. А. Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по 112 рукописям XI–XV вв. М., 1896.

<sup>12</sup> Его воплощение см.: *Rahlfs A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für das Septuaginta-Unternehmen*. Berlin, 1914.

<sup>13</sup> Евсеев И. Е. Рукописное предание славянской Библии. СПб., 1911.

<sup>14</sup> Алексеев А. А. Праведники славянской библеистики // Русское подвижничество. М., 1996. С. 270–278.

или иных рукописей, основанные на его каталоге, оказались в это время доступны и через публикацию части его архива<sup>15</sup>. Предельно краткий, но искусно составленный инвентарный список Р. Метьисена<sup>16</sup> также стал хорошим подспорьем, тогда как личные указания А. А. Турилова служили (и служат) немедленному введению в научный оборот вновь найденных источников задолго до появления их печатных описаний.

Список новозаветных рукописей, использованных в изданиях Г. А. Воскресенского, не отличался аккуратностью, рецензия М. Н. Сперанского<sup>17</sup> была незаменимым подспорьем при работе с ним. Два каталога Л. П. Жуковской, описывающие с разных позиций один и тот же массив рукописей<sup>18</sup>, были серьезным вкладом в археографию славянского Евангелия и послужили отправной точкой для всех дальнейших работ в этой сфере. Издания Евангелий от Иоанна и Матфея<sup>19</sup> опираются на 1150 рукописей, в каталоге Гарзанити их 2500<sup>20</sup>. Обращает на себя внимание тот факт, что названные цифры гораздо меньше числа рукописных Псалтырей в 3800 единиц, учтенных в каталоге Евсеева<sup>21</sup>. Это обстоятельство как будто противоречит тому, что новозаветная составляющая славянского богослужения должна иметь более массивное представительство в рукописной традиции. Однако известно и то, что издания Псалтыри в XVI в.<sup>22</sup> были гораздо многочисленней, чем издания Евангелия.

<sup>15</sup> *Логачев К. И.* Документы Библейской комиссии // Богословские труды. Сб. 13. М., 1975. С. 209–235; Сб. 14. М., 1975. С. 166–255.

<sup>16</sup> *Mathiesen R.* Handlist of manuscripts containing Church Slavonic translation from the Old Testament // *Polata knigopisnaja*. 1983. N 7. P. 3–48.

<sup>17</sup> *Сперанский М. Н.* Рецензия на труды Г. А. Воскресенского // Отчет о 39-м присуждении наград графа Уварова (= Записки имп. АН. VIII серия. Т. III, № 5). СПб., 1899. С. 27–151.

<sup>18</sup> *Жуковская Л. П.* 1) Типология рукописей древнерусского полного апракоса XI–XIV вв. в связи с лингвистическим изучением их // Памятники древнерусской письменности. Язык и текстология. М., 1968. С. 314–332; 2) Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 355–366.

<sup>19</sup> Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб., 1998; Евангелие от Матфея в славянской традиции. СПб., 2005.

<sup>20</sup> *Garzaniti M.* Die altslavische Version..., Anhang II. 1. S. 510–584.

<sup>21</sup> Наша оценка по черновому каталогу Евсеева (Архив Академии наук в Санкт-Петербурге, фонд 109, опись 1, № 21). См. выше.

<sup>22</sup> *Вознесенский А. В.* К истории славянской печатной Псалтири. Московская традиция XVI–XVII веков. Простая Псалтырь. СПб., 2011.

Типология славянских библейских рукописей привлекала после работ Л. П. Жуковской исключительное внимание. Между тем уже И. Шафарик в 1852 г.<sup>23</sup> выдвинул гипотезу о том, что первоначальный перевод Евангелия охватывал только краткий апракос вроде Асеманиева и Остромирова евангелий, вслед за ним К. И. Невоструев<sup>24</sup> дал развернутую аргументацию, которая получила признание. Евсеев и Михайлов в своих трудах по текстологии славянского Ветхого Завета также исходили из того, что Паримийник был переведен прежде прочих разновидностей ветхозаветного текста. В обоих случаях предполагалось, что первоначальный краткий текст второй раз уже не переводился, а был без изменений включен в последующую полную версию; на этом допущении были построены лексикологические разыскания Ягича<sup>25</sup> и Горалека. Важным в концепции Жуковской стало требование при сравнении лексического состава рукописей не только принимать во внимание их тип (четий или литургический), но проводить сопоставление строго в границах известной литургической перикопы. Один и тот же стих может иметь в разных частях литургической рукописи разное языковое выражение. Жуковской не были известны такого рода наблюдения, сделанные на греческом материале Колвеллом<sup>26</sup>, но ее источниковая база была шире, чем у Колвелла, и материал разнообразней и обильней. Если исследователи греческого текста с самого начала знали, что лекционные выборки были вторичным видом текста, то славистам казалось, что новозаветный лекционный вид текста был первичен на славянской почве и существовал независимо как отдельный вид текста. Странно было то, что в славистике не было принято попытки отдельного издания апракоса<sup>27</sup> в кратком или пол-

<sup>23</sup> *Шафарик П. П.* Взгляд на древность глагольской письменности // Известия Академии наук по ОРЯС. Т. 1. 1852. С. 382, 388. Указано в: *Garzaniti M.* Die altslavische Version... S. 64.

<sup>24</sup> *Невоструев К. И.* Записка о переводе Евангелия на славянский язык, сделанном свв. Кириллом и Мефодием // Кирилло-Мефодиевский сборник. М., 1865. С. 209–234.

<sup>25</sup> *Jagić V.* Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913.

<sup>26</sup> *Colwell E. C.* 1) Is there a lectionary text of the Gospels // Harvard Theological Review. Vol. 25. 1932. P. 73–84; 2) Prolegomena to the Study of the Lectionary Text of the Gospels. Ed. by E. C. Colwell and D. W. Riddle. Chicago, 1933. Полную библиографию работ по греческому новозаветному лекционарию см.: *Алексеев А. А.* Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционный. СПб., 2008. С. 109–113.

<sup>27</sup> Начатое было издание Профитология (*Брандт Р.* Григоровичев паримийник в сличении с другими паримийниками. Вып. 1–4 / Чтения в обществе исто-

ном виде, что позволило бы реконструировать предполагаемый архетип, хотя при издании отдельных списков критический аппарат мог в известной мере служить этим целям<sup>28</sup>. Первые же сравнительно-текстологические обследования языка тетров и апракосов показали, однако, что апракос не содержит какого-то специфического текста, чуждого тетру, и наоборот<sup>29</sup>. Со временем стало ясно, что константинопольский лекционарий был создан за короткий срок в конце VII в. в виде трех взаимосвязанных сборников — краткого и полного новозаветного апракоса и ветхозаветного профитология. Исторически три сборника представляли собою первый типикон, они фиксировали новый устав богослужения, в котором ветхозаветные чтения были устранены из литургии и оставлены для навечерий, и проводили строгое различие между монастырским богослужением с ежедневной литургией и соборно-приходским богослужением с праздничной и субботовоскресной литургией<sup>30</sup>. Принимая во внимание эти обстоятельства, трудно допустить, чтобы цели, каким служил константинопольский лекционарий, могли быть значимы для миссии Кирилла и Мефодия в регионе, который относился к церковной юрисдикции Рима<sup>31</sup>. Хотя со временем этот константинопольский типикон, устранивший Ветхий Завет из литургии, был признан в Иерусалиме, соответствующие литургические сборники обращения там не получили.

Важным результатом этого этапа исследования источников было выявление функционального статуса различных типов библейского текста, понимание того, что *Sitz im Leben* определяет композицию рукописи, ее формат, способ рукописного копирования. Общим пра-

рии и древностей российских. М., 1894. Кн. 1, 3. 1900. Кн. 2. 1901. Кн. 2) прервалось из-за резкой критики приемов подачи различий и реконструкций.

<sup>28</sup> Как это сделано, например, в издании: *Родић Н., Јовановић Г.* Мирослављево јеванђеље. Критичко издање. Београд, 1986.

<sup>29</sup> *Алексеев А. А.* Опыт текстологического анализа славянского Евангелия (по спискам из библиотек Болгарии) // *Старобългаристика*. Т. 10/3. 1986. С. 8–19.

<sup>30</sup> *Алексеев А. А.* Библия в богослужении... С. 120–139.

<sup>31</sup> Для христианской миссии Ветхий Завет не нужен; Кириллу и Мефодию было достаточно перевода ветхозаветного профитология как одного из ингредиентов первоначального типикона. В случае с Новым Заветом дело обстоит иначе: это главный свидетель и главное орудие христианской миссии, его сокращенный вариант в виде лекционария не дает возможности представить это свидетельство с необходимой полнотой. Так в свое время епископ Феодорит Кирский объявил ересь Диатессарон Татиана лишь потому, что его свидетельство полнотой не об- ладало.

вилом для эпохи рукописного существования текстов является то, что всякий тип книги имел лишь одно функциональное назначение. Была предпринята попытка введения точной терминологии для характеристики каждой функциональной разновидности библейских рукописей<sup>32</sup>, как это сделано в изданиях Нестле-Аланда<sup>33</sup>, она, однако, не получила распространения.

Исследование источников имеет своим естественным результатом их издание. В этом отношении последние десятилетия не были бесплодны. Нет возможности в данной статье перечислить все изданные славянские библейские тексты, однако даже публикация под одной обложкой восьми славянских версий Песни песней<sup>34</sup>, выполненная в согласии с намеченным И. Е. Евсеевым планом при основании в 1915 г. Комиссии по научному изданию славянской Библии, не исчерпало всего объема предмета, поскольку в книгу не вошла самая обширная версия, а именно толкования Феодорита Кирского на Песнь песней в переводе Константина Костенецкого, сохранившаяся в рукописи Рыльского монастыря 2/24 (37). Рукопись F.I.461 середины XIV в., по которой издан «мефодиевский» перевод Песни песней, была признана базовой и для многих других частей Библии. В частности, на ее основе опубликованы Малые пророки и Иезекииль в серии «Старобългарският превод на Стария Завет»<sup>35</sup>. Издание носит предварительный характер, из 39 названных И. Е. Евсеевым источников в его исследовании толкового перевода Исаии<sup>36</sup> (в действительности число рукописей доходит до 50) различия приведены лишь по ближайшему к F.I.461 списку собрания Щукина 507 (ГИМ). Поэтому большая работа по тщательному сопоставлению славянского текста с различными греческими оригиналами оказывается во многом ненужной, ибо один список, даже лучший, не дает пол-

<sup>32</sup> *Алексеев А., Капальдо М., Наумов А.* Номенклатура библейских книг в славянской письменности // *Polata knigopisnaja*. № 14/15. 1985. С. 4–7.

<sup>33</sup> *Алексеев А. А.* Текстология Нового Завета и издание Нестле-Аланда. СПб., 2012. С. 28–29.

<sup>34</sup> *Алексеев А. А.* Песнь песней... Другой опыт монографического исследования одной библейской книги в славянском переводе см.: *Zaradija Kiš A.* Knjiga o Jobu u hrvatskologoljskoj književnosti. Zagreb, 1997 и *Христова-Шомова И.* Книга Йов с тълкувания в славянски превод. София, 2007.

<sup>35</sup> *Златанова Р.* Книга на дванадесете пророци с тълкувания. София, 1998; *Тасева Л., Йовчева М.* Книга на пророк Иезекиил с тълкувания. София, 2003.

<sup>36</sup> *Евсеев И. Е.* Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе. СПб., 1897. С. 52–72.

ного представления об архетипе. Так, по самым беглым наблюдениям, на протяжении двух глав текста Иез 36–37 встречается 15 чтений, в которых Геннадиевская библия сохраняет подлинное чтение архетипа, утраченное в F.I.461 и Шукина 507<sup>37</sup>. Другое серийное издание славянских библейских текстов, в котором увидели свет несколько ветхозаветных книг<sup>38</sup>, расширяет источниковую базу до 4 и даже 6 рукописей. Его примечательной особенностью является то, что основной текст нормализован в согласии (но не всегда) с академическими грамматиками старославянского языка и лишен исторической достоверности, тогда как в аппарате встречаются такие реконструкции как *възъхъодъ* (Суд 8.13), *възъкъжж* (12.3), *ангъгель* (13.3) и т. п.<sup>39</sup>

**3. Вопросы текстологии.** Текстологический анализ не сразу стал той строгой дисциплиной, как он известен сегодня. В первой половине XX в. слависты, как правило, довольствовались археографическим обзором источников и более или менее приблизительной разбивкой их на группы. Генеалогическая стемматология стала нормой лишь после первого издания «Текстологии» Д. С. Лихачева (1962). Рассчитанная на оригинальную письменность, методика Лихачева основана на выявлении и анализе стилистических редактур, т. е. осознанных и потому систематических изменений текста. Тексты с закрытой текстологической традицией, в основном переводные, и тексты с контролируемой традицией, к каковым относятся библейские и литургические,

<sup>37</sup> Вот эти чтения: 36.3 ad. *въ прѣтѣ*; 36.15 ad. *въ вастъ*; *ѡнметѣ* : *подиметь*; 36.22 *имене моего* : *имене дѣла моего*; *оставистѣ* : *осквернаистѣ*; 36.28 ad. и *очишж вы от грѣхъ вашнхъ*; 36.31 *пойметѣ* : *помянетѣ*; 36.37b ad. *г<осподъ>*; 37.2 *обѣдихъ* : *обѣде ма*; 37.6 *д<оу>хъ мои* ad. *въ вы*; 37.11 *рече* ad. *г<осподъ>*; *разгласнхомъ* : *разгласнхомъ*; 37.14 *от. есмь*; 37.18 *намъ* : *самъ*; 37.26 *ос<ва>щажи* ad. *а*.

<sup>38</sup> В десяти выпусках серии Die Methodbibel (Salzburg, 1993–96) изданы книги Руфь, Судей, Псалтырь, Левит, 1–4 Царств, Навин и Второзаконие. Издатели Д. Дунков, Д. Атанасова, И. Дадиверин. Редактор серии О. Кронштейнер.

<sup>39</sup> Сторонники орфографической нормализации славянских текстов не принимают во внимание того, что социальное и конфессиональное назначение славянских переводов не имеет сегодня ничего общего с назначением Септуагинты или греческого Нового Завета; даже как свидетели греческого оригинала они редко принимаются во внимание (см. ниже). Что касается оригинальных сочинений древнеславянской книжности, то в изданиях, обращенных к широкому читателю, их орфография значительно упрощается, приближаясь к орфографии современных славянских языков. Во всех других случаях нормализованная орфография не имеет адресата.

гические, при переписке которых использовались два-три антиграфа и возникало хаотическое чередование вариантов<sup>40</sup>, долгое время оставались недоступны серьезному анализу. Представление о контролируемом тексте, издавна известное текстологам<sup>41</sup>, получило удачное развитие на материалах греческих новозаветных рукописей в трудах Э. Колвелла; им же был предложен метод количественного анализа источников, образующих текст с контролируемой традицией, когда анализу подвергаются не отдельные разночтения, а вся их совокупность без исключения<sup>42</sup>. Эти соображения и соответствующую методику исследования нетрудно было применить к славянским библейским текстам. Главная текстологическая проблема, препятствующая анализу контролируемой традиции, заключается в том, что каждый список восходит не к одному предшественнику, а по крайней мере двум. Она снимается тем, что исследование отдельных списков заменяется исследованием групп списков, близких между собою и образующих текстовые типы.

После нескольких опытов этот метод был применен к обширному материалу из 1150 списков Евангелия<sup>43</sup>, для сбора и обработки результатов понадобился долгий коллективный труд по коллациям рукописей, анализу разночтений, введению материала в компьютер для произведения необходимых калькуляций. Были выявлены группировки рукописей и сделаны следующие выводы о происхождении и истории евангельского текста.

(а) Полный евангельский текст (четвероевангелие), а не краткий апракос был первичным на славянской почве. Об этом говорят следующие наблюдения текстологического характера. Древнейшие тетры образуют две пары: Мариинское и Типографское евангелия, с одной стороны, и Зографское и Галицкое, с другой. Не весь текст четырех тетров восходит к архетипу: эти рукописи были написаны

<sup>40</sup> Что выразительно продемонстрировано в работе: *Жуковская Л. П.* Текстология и язык... С. 31–83.

<sup>41</sup> *Westcott B. F., Hort F. J. A.* The New Testament in the Original Greek. Introduction. London, 1880. P. 5–6; *Maas P.* Textkritik // Einleitung in die Altertumswissenschaft. Hrsg. von A. Gercke u. E. Norden. Leipzig; Berlin, 1927. S. 4–5; *Pasquali G.* Storia della tradizione e critica del testo. Firenze, 1952. P. XVII. Ср. *Garzaniti M.* Die altslavische Version. S. 271.

<sup>42</sup> *Colwell E. C.* Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament. Leiden, 1969. P. 96–105. Его соавтором в разработке калькуляции был E. W. Tune.

<sup>43</sup> Евангелие от Иоанна в славянской традиции...

в период с конца X в. до начала XII в., поэтому каждая из них в той или другой мере имеет новации, кроме того во второй паре присутствуют следы правки по греческому оригиналу. Ранние апракосы каждый в отдельности восходят к одной из этих пар: Остромирово евангелие, Саввина книга и Мирославово евангелие — к первой, Ассеманиево евангелие — ко второй. В целом язык ранних апракосов новее, чем язык ранних тетров<sup>44</sup>. За противоположный путь развития текста от апракоса к тетра нет ни текстологических, ни лингвистических аргументов; этот взгляд объясняется исключительно особенностями исторического развития славянской филологии в XIX в., которая раньше познакомилась с кратким апракосом, чем с тетром. Возможность ясного раскрытия отношений между рукописными источниками является не правилом, а исключением при исследовании текста с контролируемой традицией; в данном случае она обусловлена тем, что источники, о которых идет речь, находились в начале сложения контролируемой традиции<sup>45</sup>.

Из лингвистических свидетельств необратимый характер имеет употребление слова **хризма**. Слово известно тетрам и неизвестно апракосам, где используется текстовое заимствование из греческого оригинала **μυρο** (μύρον). О позднем проникновении слова **μυρο** в некоторые тетра свидетельствуют грамматические следы первоначального существительного женского рода, т. е. слова **хризма**, которые не были устранены при редактировании лексики. Убедительность этому лингвистическому наблюдению придает то, что оно согласуется с изложенной выше текстологической схемой соотношения четырех тетров и апракосов<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Этим очевидным обстоятельством и вызвана умозрительная догадка Вацлава Вондрака о том, что ранний апракос сохранился в тетра, но сам как таковой исчез. См.: *Vondrák V.* O ksl. překladu evangelia v jeho dvou různých částech // Даничићев зборник. Београд; Лубљана, 1925. С. 9–27.

<sup>45</sup> Простая текстологическая схема заменяет сложные построения, продолжившие традицию Вондрака. См.: *Moszyński L.* Staro-cerkiewno-słowiański aprakos // *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*. 2. Warszawa. 1957. S. 373–395; *Неделькович О.* Редакције старословенског јеванђеља и старословенска синонимика // Кирил Солунски. 2. Скопје, 1970. С. 269–279. Ср.: *Garzaniti M.* Die altslavische Version... S. 208–211, 227–228.

<sup>46</sup> Этому важному моменту не уделено внимания в критике Христиана Коха. См.: *Koch C.* Tetra oder Aprakos? Zur Textgattung der ältesten slavischen Evangelienübersetzung // *Die Welt der Slaven*. Bd. 44. 1999. S. 27–62.

В ходе исторического существования славянский текст неуклонно сближался с греческим оригиналом. Ранние апракосы, воспроизводящие греческий оригинал с большей точностью, относятся к более позднему этапу в истории текста, чем ранние тетра. Предпочтение, отданное И. Вайсом в его реконструкции Зографскому, Ассеманиеву и Никольскому евангелиям, является ошибкой, ибо эти источники содержат следы непрерывного процесса грецизации первоначального перевода.

(б) Основные этапы возникновения и развития славянской версии Евангелия могут быть охарактеризованы лишь приблизительно, однако это должно быть сделано ради того, чтобы можно было сосредоточиться на поисках более надежных заключений.

Сообщение Жития Мефодия о том, что братьями в Рим был принесен славянский текст Евангелия<sup>47</sup>, согласуется с присутствием моравизмов в древнейшем слое тетра. Создание богослужебных версий текста, т. е. апракосов, осуществлено позже и отражает процесс сложения славянского богослужения в Болгарии с конца IX в. Несколько последовательно возникавших причин способствовали этому: антихристианское восстание бояр 893 г., появление славянского монашества в Охриде, введение соборно-приходского богослужения в Преславе по образцу константинопольской Софии. В результате возник «преславский текст». Процесс редактирования конца IX и X века был активен и остается еще недостаточно изучен; этого, в частности, ждет разновидность текста, отраженная в Синайском евологии и Саввиной книге<sup>48</sup>.

«Древний» и «преславский» тексты, смешиваясь между собою, господствовали до конца XI в., пока не был сделан перевод Толкового евангелия Феофилакта Охридского. Последний оказал влияние на всю последующую историю славянской версии. В ее начале возник «новый литургический тетра», обусловленный литургической традицией Иерусалима, где не были приняты к употреблению константинопольские лекционари (апракосы). Был ли возврат к тетра совершен вслед за Константинополем после падения латинской империи в 1261 г. или независимо и тотчас после захвата византийской

<sup>47</sup> Так в Житии Мефодия, гл. 3. В Житии Кирилла, гл. 17, в качестве книг, переведенных Кириллом, названы литургические сборники.

<sup>48</sup> См. *Алексеев А.* Рец. на: Tarnanidis I. C. The Slavonic Manuscripts Discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai. Thessaloniki, 1988 // *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*. Vol. 37. 1988. P. 193.

столицы крестоносцами в 1204 г., судить невозможно, ибо сохранившиеся рукописи не старше конца XIII в. Две «афонские редакции» XIV в. завершили развитие славянского рукописного текста Евангелия. В этом виде он был известен создателям Геннадиевской Библии и первопечатникам, но в XVII в. в ходе типографских изданий в него были внесены некоторые особенности печатного греческого текста XVI в. (*textus receptus*).

Среди текстологических наблюдений, сделанных в ходе исследования Евангелия, можно упомянуть следующие: (а) древняя группа лишена специфических чтений, которые выделяют ее на фоне других, поскольку ее особенности в той или другой мере наследуются всей традицией текста; (б) группы могут формироваться не только по характеру текста, но и по его структуре (таков «новый литургический тетр» сербского происхождения); (в) центр той или другой группы может отличаться большей или меньшей плотностью или диффузностью, эти черты зависят не только от характера текста, но и от качества сохранившихся источников; (г) разные текстовые группы могут иметь общую (пересекающуюся) периферию; (д) вновь открытые древние источники текста не всегда имеют ту значимость, какая от них ожидается, ибо для оценки их индивидуальных особенностей не всегда существует необходимый сопоставительный материал.

Объединение в составе «преславской редакции» нескольких разделов Св. Писания — тетра, полного апракоса Мстислава типа, Восьмикнижия, Псалтыри с толкованиями Феодорита Кирского и Пророков с толкованиями, — осуществленное в исследованиях конца XX в.<sup>49</sup>, усилило надежность выводов по каждому разделу, сделав достоверными соответствующие текстологические гипотезы. Равным образом и «афонская редакция», обнаруженная первоначально в Псалтыри<sup>50</sup>, выявлена для других частей Библии — Паримийника<sup>51</sup>,

<sup>49</sup> В частности: *Славова Т.* Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски евангелски превод // Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. 1989. С. 15–129; *Карачорова И.* Към вопроса за Кирило-Методиевия старобългарски превод на Псалтыра // Там же. С. 130–245.

<sup>50</sup> *Чешко Е. В. и др.* Норовская псалтырь. Среднеболгарская рукопись XIV в. Ч. 1–2. София, 1989. Ср.: *MacRobert C. M.* The Textual Tradition of the Church Slavonic Psalter up to the Fifteenth Century // Interpretation of the Bible. Ljubljana; Sheffield, 1998. P. 921–941.

<sup>51</sup> *Пичхадзе А. А.* К истории славянского Паримейника (паримейные чтения книги Исход) // Традиции древнейшей письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 147–173.

Апостола<sup>52</sup>. Было отмечено также, что, вопреки представлениям старшей школы, контакты православных и католических славянских общин не прерывались после церковного раскола 1051 г.<sup>53</sup>, что случилось, по всей вероятности, лишь в эпоху книгопечатания.

Традиционно история текста славянского Апостола рассматривалась как тождественная истории текста Евангелия. Едва ли это был верный способ оценки. Рукописей Апостола сохранилось значительно меньше, чем рукописей Евангелия, следовательно, плотность текстовой традиции была меньше, что не могло не влиять на ее природу. Не сохранилось древних свидетелей текста, более или менее свободных от редакционных поновлений, и это диктует другую процедуру исследования, чем та, что применена к Евангелию. Язык Апостола в целом свободен от лингвистических архаизмов, какие встречаются в Евангелии и, возможно, отражает иную диалектную среду. Публикации Енинского, Шишатовского и Матичина списков ввели в научный оборот самые важные источники текста, большой материал классифицирован в исследовании И. Христовой-Шомовой<sup>54</sup>. Очевидно лишь то, что не позже XIII в. Апостол подвергся обширной редактуре, которая в той или иной степени отразилась почти во всех рукописях. Место и время осуществления редактур остается только угадывать. При этом источники, наименее подверженные этой редактуре, принадлежат «афонской редакции»; последняя не внесла в них больших лексических новшеств, но стерла и размыла следы древней грамматики, подчинив ее новой норме.

Изучение толкований на славянские библейские переводы также приводит к необходимости пересмотра многих старых воззрений.

Во-первых, следует принимать в расчет возможность того, что некоторые библейские книги уже при своем первом появлении у славян сопровождалась толкованиями. Так, включенный в Великие четьи минеи текст книги Иова сохраняет остатки толкований при стихах 7.21 (258b41–45) и 21.4 (262c11–17, здесь толкования заменяют стихи 5–6), на что впервые указано в комментарии к изданию<sup>55</sup>. То же

<sup>52</sup> *Христова-Шомова И.* Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. София, 2004.

<sup>53</sup> *Алексеев А. А.* 1) Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 142–144; 2) О взаимосвязи православной и католической традиции Нового Завета в рукописную эпоху Slovo. 2006–2007. Т. 56–57. Zagreb, 2008. С. 57–65.

<sup>54</sup> *Христова-Шомова И.* Служебният Апостол...

<sup>55</sup> Die grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij. Uspenskij Spisok / Hrsg. von E. Weiher u.a. 1.-8. Mai. Kritischer Apparat. Freiburg i. Br. 2007. S. 175, 177 (ком-

самое может относиться к Откровению Иоанна Богослова, сохраняющему в своем тексте разбивку на 72 главы, согласно толкованиям Андрея Кесарийского<sup>56</sup>.

Во-вторых, сегодня можно считать доказанным, что группа ранних восточнославянских толковых переводов, наличие которой долгое время вызывало сомнения, действительно существует. В нее входят Песнь песней с толкованиями и, кажется, Екклесиаст, Толковое Евангелие Феофилакта и цепные толкования (катены) на Апостол<sup>57</sup>. К этой же группе толковых текстов относится перевод толкований Никиты Ираклийского на слова Григория Богослова.

Многого можно ждать от изучения толкований, переведенных накануне и в начале книгопечатания, когда улучшились связи славянского мира с христианской Европой. На Балканах в 1426 г. были переведены иноком Иаковом Беседы на книгу Бытия Иоанна Златоуста («Шестоднев»), толковая версия Песни песней переведена Константином Костенецким, изготовлены два перевода толкований на книгу Иова, переведены катены на Апостол, создана новая версия толкований на Апокалипсис<sup>58</sup>. В Новгороде и на Руси появились катены на Псалтырь еп. Бруно Вюрцбургского<sup>59</sup>, а позже Толковая псалтырь Максима Грека. Самыми ценными плодами этой эпохи конфессиональной открытости стали обширные библейские своды Геннадиевской библии<sup>60</sup> и Библии Франциска Скорины, для фор-

ментарий Т. Мостровой). Такая возможность допускалась ранее: *Алексеев А. А. Текстология славянской Библии...* С. 159.

<sup>56</sup> *Алексеев А. А. Текстология славянской Библии...* С. 159. Хотя книга Даниила с толкованиями Ипполита также относится к весьма ранним переводам, но ей мог предшествовать «мефодиевский» перевод книги без толкований, сохранившийся в составе хронографа (Там же, 154–155, 160).

<sup>57</sup> *Пичхадзе А. А.* 1) К группировке древнейших переводов с греческого, содержащих восточнославянские элементы в лексике // ТОДРЛ. Т. 59. 2008. С. 18–35; 2) Лингвистические особенности славянских толковых переводов XI–XII вв. (доклад в настоящем сборнике).

<sup>58</sup> *Турилов А. А.* От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софиянина. История и культура славян IX–XVII вв. М., 2011. С. 165 (с полной библиографией в примечаниях).

<sup>59</sup> *Tomelleri V. S.* Il Salterio commentato di Brunone di Würzburg in area slavorientale. München 2004.

<sup>60</sup> См.: *Ромодановская В. А.* О целях создания Геннадиевской библии как первого полного библейского кодекса // Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 278–305.

мирования которых библейская экзегетика дала конструктивные опоры.

**4. Источники переводов.** Текстологические теории Септуагинты и Нового Завета, придя в славистику в конце XIX в., сохраняли здесь свою актуальность до 1980-х гг. Пауль де Лагард (1827–1891) с опорой на свидетельства Иеронима в предисловии к Хроникам выдвинул гипотезу о существовании трех официально принятых разновидностей текста Септуагинты — антиохийской, александрийской и кесарийской. Согласно Евсееву, усвоившему взгляды де Лагарда, переводы Паримийника и мефодиевской библии следовали «антиохийской (лукиановской)» редакции текста, тогда как болгарские переводы X в. опирались на «александрийскую (исихиевскую)» редакцию. Этих же взглядов держался И. Вайс в своих исследованиях ветхозаветных славянских текстов, тогда как для Нового Завета принял сходную концепцию И. С. Землера (1725–1791) с уточнениями, внесенными в нее вначале И. Грисбахом, затем Хортом и Весткоттом (см. прим. 41). При этом Вайс, как и Евсеев, опрокинул в прошлое противостояние католической и православной традиции, почему ошибочно отождествил «западный» новозаветный текст с Римом, не придав серьезного значения тому, что Г. фон Зоден продемонстрировал палестинское происхождение и бытование «западного» текста<sup>61</sup>.

Унаследованные через Евсеева и Вайса упрощенные представления о делении рукописной традиции Септуагинты и Нового Завета на три локальные разновидности в соответствии с тремя древними восточными патриархатами, о роли «лукиановской» редакции были отброшены во второй половине XX в. Новой теории, которая могла бы объяснить исторически сложный и пестрый материал греческих текстов, нет. Остается прагматический поиск в источниках с преимущественным вниманием к функциональной типологии. Правда, и в этом случае все и всякие закономерности могут иметь исключения. Так, апракос может восходить к лекционарию, а не тетру<sup>62</sup>, четый текст — извлекаться из состава толкований (о чем сказано выше), и т. п.

<sup>61</sup> См. подробнее: *Алексеев А. А.* 1) Текстология славянской Библии... С. 105–115; 2) Текстология Нового Завета... С. 54–68.

<sup>62</sup> Как это было в случае с Юрьевским евангелием. См.: *Жуковская Л. П.* Юрьевское евангелие в кругу родственных памятников // Исследование источников по истории русского языка и письменности. М., 1966. С. 44–76.

Значимость славянской версии как свидетеля греческого новозаветного текста признается сегодня только в теории. Ни издание Нестле-Аланда, ни новое *editio critica maior*, над которым работают совместно Institut der neutestamentlichen Erforschung в Мюнстере и Institute for the Textual Scholarship and Electronic Editing в Бирмингеме, не обращаются за свидетельствами к славянской версии. Это не значит, что у нее нет места в библеистике, но сегодня его нужно заново искать. Так, аппарат критического издания Евангелия от Иоанна содержит чтение, отмеченное в сирийской версии, некоторых латинских рукописях и не засвидетельствованное в греческой традиции: **огнь лежашць : огнь горашць** (Ин 21.9). Совпадение славянской, сирийской и латинской версий во втором варианте может означать, что чтение, имеющее палестинское происхождение и бытование и усвоенное здесь сирийской и латинской традициями, после арабо-мусульманского завоевания Палестины вместе с монахами прибыло в столицу империи, где в дальнейшем было устранено и случайно сохранилось в славянских источниках. Это значит, что в отдельных случаях славянская версия может хранить следы позднего развития греческого текста. Возможно, такой же природы наблюдаемые совпадения между славянским и греческим материалом из Южной Италии, которые отражены в одной из редакций Паримийника<sup>63</sup>.

Что касается ветхозаветного отдела, то вовсе не «исихиевская» или «лукиановская» редакции могли быть основой славянской версии, а всего лишь условно выделенная Ральфсом редакция катен<sup>64</sup>. Славянский Паримийник в чтении о сухих костях Страстной субботы сохраняет особенности Александрийского кодекса и толкований Феодорита Кирского **адонаи господь** (Иез 37.5, 12, 14), не отмеченного в критическом издании греческого профитология<sup>65</sup>, где известно лишь *kúrios kúrios*<sup>66</sup>.

Новую значимость в последние десятилетия приобрел старый вопрос, впервые поставленный перед наукой А. Х. Востоковым, о наличии переводов с еврейских оригиналов в Древней Руси. В ходе новой дискуссии были не только рассмотрены все возможные аргументы за или против переводов с еврейского, но и расширен круг источников и найден новый взгляд на них. Источники делятся на две группы, различающиеся языком и, соответственно, временем своего

<sup>63</sup> Пичхадзе А. А. К истории славянского Паримейника. С. 159–160.

<sup>64</sup> Алексеев А. А. Текстология славянской Библии... С. 121.

<sup>65</sup> Prophetologion. Ed. C. Нюег et G. Zuntz. Hunniae, 1939–1970.

<sup>66</sup> Алексеев А. А. Библия в богослужении... С. 193.

появления. В первую кроме книги Есфирь входит ряд произведений из того разряда апокрифов, которые именуются сегодня библейскими пересказами<sup>67</sup>: Слово блаженного Зоровавеля (= 2 Ездры 3–4), книга Иосиппон (в отрывках), Житие Моисея, цикл мидрашистских рассказов о Соломоне, а также глоссы в списках Пятикнижия. С известными оговорками сюда можно отнести Песнь песней по списку XVI в. и сборник молитв Махзор. Во вторую группу входят сборник библейских книг конца XV в. из библиотеки Литовской академии наук № 262 и недавно обнаруженное А. А. Туриловым в сборнике XVI в. что-то вроде словаря к нему (РГАДА, ф. 196, оп. 1, № 616), а также перевод схоластических трактатов Логике Маймонида, Шестокрыла, Аристотелевых врат. Вторая группа характеризуется яркими чертами старобелорусского или рутенского письменного наречия.

Стало общепризнано, что наличие первой группы переводов свидетельствует о существовании еврейской общины уже в Киевский период восточнославянской истории, но нередко сохраняется еще вера в то, что сама община в этих переводах не нуждалась, что они выполнялись по заказу славянских христианских книжников. Об этом может говорить тот факт, что переводы дошли до нас в записи кириллическим письмом, тогда как обычно евреи записывали переведенные на местные языки тексты квадратным арамейским шрифтом<sup>68</sup>. Трудно ожидать, что могут быть открыты неопровержимые аргументы, подтверждающие или отрицающие заказной характер переводов с еврейского, однако представляется, что при рассмотрении вопроса взвешены еще не все факты и обстоятельства. Только наличие сиенаги как административного, образовательного и религиозного центра общинной жизни и в условиях, когда языком повседневного общения в еврейской среде был местный славянский диалект, может поддерживать переводческую деятельность, ибо для уразумения священного текста со времени Вавилонского плена иудаизм не отказывался от использования в той или другой мере местных языков. Септуагинта, одно из важнейших иудейских предприятий такого рода, с самого начала своего существования была записана греческим письмом, арабским языком и письмом пользовался Маймонид и ис-

<sup>67</sup> Англ. Rewritten Bible — термин, введенный Гезой Вермешем: *Vermes G. Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*. Leiden, 1973. P. 95 (1-е изд. 1961).

<sup>68</sup> *Taube M. Transmission of Scientific Texts in 15th-Century Eastern Knaan // Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*. Vol. 10/2. 2010. P. 330.



панские ученые евреи, в Эфиопии еврейская община использовала местные языки и письмо во всех без исключения сферах<sup>69</sup>. Деление славянских списков Пятикнижия на 52 отдела вместо 54 обусловлено синагогальной практикой, а не заказом любознательных христианских книжников, ибо в условиях солнечного календаря из года в год количество суббот ограничивалось числом 52, и синагогальный ритуал допускал возможность 52 годовых отделов (*парашиот*)<sup>70</sup>. Использование арамейского таргума<sup>71</sup> для внесения глосс в списки Пятикнижия говорит о потребностях синагоги, а не «славянской библеистики» (если о существовании таковой для той эпохи можно говорить), которая в лучшем случае могла интересоваться еврейским оригиналом (как это было чуть раньше в кругу монахов монастыря св. Виктора, обратившихся к наследию Раши)<sup>72</sup>, а не его истолкованием в традиции, не имевшей решающего авторитета даже в самой еврейской среде. Наконец, появление славянских апокрифов, отражающих и христианские, и раввинские воззрения (см. ниже), достаточно внятно характеризует атмосферу религиозной толерантности, какая существовала в Киевской Руси как наследие кочевой империи хазар и делала возможным обмен идеями и документами между двумя религиозными группами<sup>73</sup>.

<sup>69</sup> Gruber M. Languages // Encyclopedia of Judaism. Ed. by J. Neusner et al. Vol. 3. Leiden; Boston, 2005. P. 1542, 1543, 1547.

<sup>70</sup> В Исходе не выделена последняя параша “пкудей” (38.21), во Второзаконии объединены 9-я “ваелех” (31.1) и 10-я “гаазину” (32.1) параши.

<sup>71</sup> Сведения приведены в работе: Алексеев А. А. Русско-еврейские литературные связи Киевской эпохи. Результаты и перспективы исследования (Jews and Slavs. Vol. 24, в печати).

<sup>72</sup> См.: Smalley B. The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1952.

<sup>73</sup> Защитить тезис о греческом тексте, с которого была якобы переведена еврейя Есфирь, на мой взгляд, невозможно. Известно три греческих версии Есфири, ни одна из них не объясняет славянский перевод, в этих условиях постулировать существование четвертой, которая, отразившись в славянском переводе, исчезла, методологически недопустимо (отмечено в работе: De Troyer K. Once More, the So-Called Esther Fragments of Cave 4 // Revue de Qumran. Vol. 19. 2000. P. 407). Остроумные конъектуры, призванные доказать существование такой версии, недостаточны и к тому же излишни. Славянский текст вполне объясняется из масоретского оригинала, кое-что было внесено в него из пересказа Есфири в «Древностях иудейских» Иосифа в тот момент, когда синагогальный перевод был прибавлен к славянскому корпусу Восьмикнижия и Царств в качестве «десятой» книги.

Предпринимавшиеся не раз попытки определить общий характер методики перевода у славян средневековья не дают убедительного результата, и на фоне тщательного изучения отдельных переводов<sup>74</sup> общие тенденции выявляются недостаточно рельефно. Однако обращаясь к библейским текстам, оригинальным и переводным, следует учитывать их функционирование, и это позволяет с известным успехом применять при их изучении функциональную типологию. Так, положение еврейского текста как единственно сакрального в синагоге давало большой простор создателям таргумов (переводов на арамейский) в применении различных форм интерпретации оригинала от толкования (мидраша) до предельного буквализма при вскрытии внутренней формы слова или выражения в оригинале. При отсутствии миссионерской цели у таргума не было нужды в том, чтобы перевод был стилистически адекватен оригиналу или вообще имел литературные достоинства. В значительной мере этими же чертами отличался греческий перевод Септуагинты. В нем, например, одно из центральных богословских понятий оригинала *brît*, обозначающее союз или договор между Богом и Авраамом, было передано через греч. διαθήκη, что породило и лат. testamentum, и слав. *завѣтъ*, означающие завещание, каковое оставляет наследникам кто-либо при смерти.

В христианской среде единственным выразителем Слова Божия остался перевод, но лишь в XVI в. Лютер осознал это в полной мере и в трактате *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530) выдвинул два требования к библейскому переводу: разумная понятность и полноценная стилистика. Конечно, и то, и другое имеет условный и ограниченный характер, поскольку содержание текста, отражающего реалии другой эпохи и другой культуры, без толкования может быть передано лишь в общих чертах, тогда как жанровые формы библейского повествования Ветхого и Нового заветов, которыми обусловлена их оригинальная стилистика, в принципе чужды тому жанру, какой сформировался со временем в литературах христианских народов, — жанру Священного Писания. И все же выдвинутые Лютером положения в полной мере оправдали себя при изготовлении в XVI–XIX вв. библейских переводов на литературных языках европейских христиан.

См. Алексеев А. А. Еще раз о книге Есфирь // Русский язык в научном освещении. 2003. № 1 (5). С. 185–214.

<sup>74</sup> Как это сделано в книге: Пичхадзе А. А. Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект. М., 2011.

Между этими двумя полюсами — таргумом и национальным переводом нового времени — располагается реальное множество древних и средневековых переводов Библии, в том числе славянских. Манера, в которой переведены Евангелия, характеризуется превосходным литературным стилем, с одной стороны, и обилием грецизмов (**ангелъ**, **параклитъ**) для передачи богословских концепций, с другой стороны. И то, и другое связано с его миссионерскими целями, ибо отказ от наполнения терминологии язычества<sup>75</sup> новым содержанием, хотя и затрудняет освоение нового конфессионального мировоззрения, дает более надежный в богословском смысле результат и обогащает духовную культуру новопросвещенного народа. Толковые переводы последующего времени отказываются от синтаксической свободы, предпочитая строгую последовательность в передаче форм оригинала, возвращают языческую терминологию для описания хананейских культов<sup>76</sup>, то есть преследуют богословские цели по преимуществу. В литургике вообще господствует принцип подстрочного перевода, поскольку с текстом заимствуется и мелодия. Когда речь идет о Библии, самый буквальный перевод имеет оправдание в том, что не дает однозначного толкования оригинала, оставляя возможности для нескольких различных толкований<sup>77</sup>. Естественно, что самые радикальные опыты вскрытия внутренней формы оригинала обнаруживаются в переводах сочинений греческой патристики<sup>78</sup>, сделанных для узкого круга богословов, но не в переводах Писания.

**5. Канон, Библия и литература.** В поисках «народной Библии» Евсеев считал возможным пренебречь результатами тысячелетнего существования и развития библейского текста у славян и реконструировать кирилло-мефодиевский перевод, каким тот был в момент своего появления. Возможно, истинный замысел Евсеева заключался в том, чтобы убедить современников в важности изучения рукописной тра-

<sup>75</sup> В перевод не вошли *чрътъ, дивъ, навъ, трѣба* и проч., вошел лишь *ран*, с которым связаны положительные коннотации.

<sup>76</sup> См.: *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии... С. 163–169.

<sup>77</sup> *Barr J.* The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations. Göttingen, 1979. P. 289, 292, 310–311.

<sup>78</sup> Например, перевод слов Григория Богослова и «Энхиридиона» Эпиктета с комментариями Максима Исповедника. См. издания: *Будилович А. С.* XIII Слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи ПБ XI в. СПб., 1875; *Буланин Д. М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. München, 1991.

диции и изыскать на это необходимые средства. Неоправданно завышенные оценки первичных переводов и пренебрежительное отношение к истории их последующего бытования и развития стали следствием этой позиции. Между тем, представления о библейском каноне, основанные на догматических предпосылках и определившие в XIX в. подход славистов к предмету (см. выше), по мере изучения материала сменялись исторически обоснованным подходом к вопросу.

Прежде всего бросалось в глаза, что толкования, которыми сопровождается библейский текст у византийских экзегетов, переводятся иначе, чем собственно библейских текст: свободно, с сокращениями, пропусками, т. е. в целом являются не столько переводом, сколько пересказом. Кроме того, в катенах не наблюдается стремления снять противоречия между толкованиями разных авторов, экзегетический разнобой допускается. При этом библейские леммы и толкования на них вне всякого сомнения представляют собою литературное единство, почему в отдельных случаях экзегеза подчиняет себе формальные особенности библейского текста<sup>79</sup>.

Отсутствие Библии в одном переплете, каковая появилась на латинском языке не позже 800 г. в результате редакционной работы Алкуина (735–804), затрудняло развитие представлений о том, что Библия как священное писание ограничивается определенным списком книг. Были известны византийские указания на этот счет, включенные в частности в Изборник 1073 г. и другие подобные компиляции<sup>80</sup>, существовали реальные библейские сборники тематического характера (Восьмикнижие у южных славян, Пятикнижие у восточных славян<sup>81</sup>), и это заставляло самих славянских книжников обращаться к составлению списка. Так появилось «десятикнижие», включившее в свой состав пять книг Моисея, книги Иисуса Навина, Судей, Руфь, в совокупности составлявшие Восьмикнижие, известное византийской и южнославянской письменности, — к нему были прибавлены Царства в качестве девятой книги, десятой же стала Есфирь, славянский перевод которой пришел из синагоги и не был известен южным славянам. С другой стороны, в сборники учительных книг

<sup>79</sup> См. *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии... С. 34–35.

<sup>80</sup> *Семеновкер Б. А.* Греческие списки истинных и ложных книг и их рецепция на Руси // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 206–228; *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003.

<sup>81</sup> *Mathiesen R.* The Typology of Cyrillic Manuscripts: East Slavic versus South Slavic Old Testament Manuscripts // American Contributions to the IXth International Congress of Slavists. Vol. 1. Linguistics. Ohio, 1983. P. 193–202.

(Притчи, Екклесиаст, Песнь песней, Иов, Сирахов) вводились сходные по своему литературному жанру книги Пчела и Менандр. Явления такого рода говорят не только о том, что ощущалась потребность в каком-то определении границ св. Писания, но и о том, что Библия не казалась еще канонически застывшим текстом, чуждым или неположенным церковнославянской письменности, почему ее состав мог видоменяться и развивался в зависимости от развития самой письменной культуры<sup>82</sup>. Самым ярким свидетелем этого состояния является создание новых библейских повествований, которые в условиях канонизированного библейского текста должны восприниматься как апокрифы.

Речь идет о трех сочинениях, по всей вероятности связанных между собою временем и обстоятельствами своего происхождения. Это Повесть о трех разорениях Иерусалима, Слово блаженного Зоровавеля и История Луя, введенная в числе славянских интерполяций в перевод Иудейской войны Иосифа Флавия и в Сказание Афродитиана. Все три произведения опираются на Библию и еврейские хронографические источники, придавая им христиано-иудейскую этическую направленность и восполняя смысловую неполноту библейского повествования об истории Иерусалима и избиении младенцев<sup>83</sup>.

Таким образом, Библия в своем несколько размытом в каноническом отношении объеме оказывается живым элементом литературной истории у славян средневековья, а славянская библеистика, соответственно, становится наукой, посвященной прежде всего древностям славянским. Начав с попытки выйти за пределы этой дисциплины, она кружным путем возвращается назад, безусловно, обогатившись в отношении методики исследования, своих задач и придя к более точному пониманию как самого предмета, так и той исторической среды, которой он принадлежал.

*Т. И. Афанасьева*

ТОЛКОВАНИЕ НА ЛИТУРГИЮ  
КАК РАЗНОВИДНОСТЬ  
ТОЛКОВЫХ ТЕКСТОВ  
В ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЙ  
ПИСЬМЕННОСТИ И ЕГО  
ИСТОРИЯ В СЛАВЯНСКОЙ  
РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ  
XII–XVI вв.

Древнеславянская литература, развивавшаяся по образцам византийской, с эпохи первых переводов уделяла внимание жанру толкований, в частности толкованиям на литургию. Жанр толкования на литургию имеет свои истоки в мистагогических катехизисах св. Кирилла Иерусалимского, Амвросия Медиоланского, Иоанна Златоуста, целью которых было объяснение основных христианских таинств. В произведениях этих авторов выработались два основных метода толкования, исторический и аллегорический, которые использовались в двух основных богословских школах — антиохийской и александрийской. Антиохийские авторы делали в толкованиях акцент на историческом аспекте, сосредотачиваясь на событиях реальной жизни Иисуса Христа. Литургию они рассматривали как образное представление земного служения Спасителя. Этот подход, впервые проявившийся в сочинениях Исидора Пелусийского и Иоанна Златоуста, был обобщен Феодором Мопсуэтским в его огласительных проповедях. Вся литургия здесь предстает как драматическое представление страданий человека-Христа. Историзирующая система литургического символизма зародилась в Иерусалиме: в IV в. он стал местом паломничества, после того как император Константин Великий и его мать Елена развернули там строительство церквей на местах основных событий земного служения Христа. Из Иерусалима происходит также система топографической символики храма. Александрийские авторы, продолжатели оригеновского спиритуалистического направления, считали таинство литургии откровением высшей Божественной силы. Ярким представителем александрийской традиции является св. Дионисий Ареопagit, написавший в конце V в. трактат «О церковной иерархии».

*Татьяна Игоревна Афанасьева,*

Санкт-Петербургский государственный университет

<sup>82</sup> Алексеев А. А. Библейский канон на Руси // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 171–193.

<sup>83</sup> Алексеев А. А. 1) Библейский канон на Руси... С. 182–187; 2) Интерполяции славянской версии «Иудейской войны» Иосифа Флавия // ТОДРЛ. 2008. Т. 59. С. 87–94.

Первым византийским толкованием на литургию считается трактат св. Максима Исповедника «Мистагогия», созданный около 630 г. Обращенное к монахам, это сочинение имело целью соединить монашескую духовную традицию, зачастую пренебрегавшую евхаристическим благочестием, с общественным богослужением. В своем сочинении св. Максим постоянно ссылается на трактат Псевдо-Дионисия, т. е. он в целом следует за александрийской традицией.

Попытка объединить принципы толкования обеих экзегетических школ была проведена в сочинении патриарха Германа I «Церковная история». Он в значительной мере оставался верен традиции своего предшественника, Максима Исповедника, привнося в нее антиохийский историзирующий подход. Причиной таких изменений стало иконоборчество, которое отрицало какое-либо изображение Христа. Ответом православных было движение в сторону большего реализма. Уже в 692 г. Трулльский собор постановил, чтобы впредь Христа изображали как человека, а не символически (например, в виде агнца). В понимании литургии антиохийский подход Феодора Мопсуэтского, характеризующийся особым вниманием к историческому Иисусу, больше соответствовал этому новому реалистическому направлению православия.

Объединение толкований двух экзегетических школ оказалось востребованным и жизнеспособным, о чем свидетельствует богатая рукописная традиция толкования Германа. На протяжении более чем шести веков оно интенсивно переписывалось и цитировалось в произведениях византийских авторов. Лишь через четыре столетия появляются новые толкования на литургию, которые по популярности начинают соперничать с произведениями патриарха Германа. Это «Объяснение Божественной литургии» Николая Кавасилы, созданное в XIV в., и два трактата Симеона Солунского: «Толкование церкви» и «Толкование литургии» (XV в.) [Мейендорф 1995: 19–41].

После «Церковной истории» патриарха Германа I в Византии во второй половине XI в. было составлено еще одно очень авторитетное толкование на литургию «Протеория» Николая Андидского, написанное епископом для своего клира. Николай Андидский изображает евхаристическое богослужение Великой церкви как ряд образов, представляющих собою человеческую жизнь Христа. Толкование свидетельствует об изменении обряда литургии в Византии в это время. Во-первых, изменяется византийский храм: в нем появляется алтарная преграда, и во время анафоры врата алтарной преграды закрываются или задергиваются завесой, чтобы миряне не могли видеть,

как совершается таинство. Во-вторых, появляется обряд проскомидии (πρόθεσις) — предварительной подготовки хлеба и вина перед литургией, и антифоны заменяются пением «изобразительных» — псалмов 102, 145, тропаря «Единородный Сыне» и Заповедей Блаженства. В-третьих, литургия уже заканчивается не заамвонной молитвой, а раздачей антидора [Уайбру 2000: 152–158]. Время составления этого толкования приходится на период 1055–1063 гг., и в нем отражаются все изменения в служении литургии XI в. [Bornert 1966: 196]. Однако у славян это толкование не было известно, ни один изученный нами источник не содержит пассажей, которые можно связать с «Протеорией».

В период второй половины XI — первой половины XIV вв. в греческой письменности активно составляются разного рода анонимные толкования на литургию, лишённые богословской направленности и имеющие сугубо утилитарное назначение. Источниками этих толкований становятся как святоотеческие толкования (Максима Исповедника, патриарха Германа, Николая Андидского), так и неизвестные источники, часто имеющие ложные атрибуции (например, Иоанну Златоусту, Василию Великому, Григорию Богослову) и содержащие апокрифические сюжеты. В рукописях также имеются и краткие выборки из различных толкований, они анонимны и зачастую носят следующие названия: ἐρμηνεία τῆς λειτουργίας, δῆλωσις τῆς λειτουργίας, ἐξήγησις τῆς λειτουργίας. Тексты таких толкований крайне неустойчивы в списках, они представляют собой перечни символических значений, причем порядок следования и состав толкований того или иного предмета церковной утвари или одежд священника может быть нарушен, допускаются сокращения и вставки новых толкований. Это свидетельствует о неконтролируемой традиции при переписывании произведения, об отсутствии образцов и норм для такого рода текстов. По замечанию Р. Борнера, период между созданием «Протеории» (вторая половина XI в.) и толкования Николая Кавасилы (вторая половина XIV в.) не был в истории византийских толкований на литургию творческим периодом, это был период неясных компиляций (d'obscure compilation), которые в большинстве своем не исследованы и не изданы [Bornert 1966: 211].

Одним из компилятивных толкований является толкование на литургию, приписываемое иерусалимскому патриарху Софронию (†638). Оно было впервые исследовано Н. Ф. Красносельцевым, установившим, что его источниками являются «Церковная история» патриарха Германа и «Протеория» Николая Андидского, а также

ряд неизвестных текстов. По мнению Красносельцева, толкование, приписываемое Софрону, вряд ли восходит к деятельности иерусалимского патриарха Софония, жившего в VII в., оно может быть датировано гораздо более поздним временем, не ранее XII в. [Красносельцев 1894: 24–38]. Р. Борнер нашел и описал еще четыре рукописи, содержащие текст, близкий к толкованию Псевдо-Софония. Не во всех рукописях он атрибутирован Софрону, поэтому авторство иерусалимского патриарха остается под сомнением [Bornert 1966: 210–211].

У средневековых славян не были известны все перечисленные выше византийские толкования. Полностью был переведен только трактат «Церковная история» св. Германа I Константинопольского, «Тайноводство» Максима Исповедника представлено в славянской письменности только в отрывке, древнейший список которого читается в Изборнике 1073 года. Лишь в XVII в. Евфимием Чудовским переводятся произведения Симеона Солунского и редактируется «Церковная история» патриарха Германа. В XI–XVI вв. у славян были распространены толкования, малоизвестные или вовсе не известные в византийской письменности. Как правило, это короткие статьи в составе различных сборников, уставов и номоканонов, зачастую с большой долей апокрифических сюжетов.

Перевод «Церковной истории» патриарха Германа I (†730) был осуществлен ближайшими учениками св. Кирилла и Мефодия в конце IX века и в научной традиции связывается с именем Константина Преславского. По сути дела, это первый перевод литургического толкования у славян. Он имел название «Сказание церковное» и был известен всем православным славянам: его немногочисленные списки относятся к русскому, сербскому и среднеболгарскому изводам. Однако в древнерусской письменности этот трактат довольно рано начал подвергаться значительным сокращениям, и эти редуцированные варианты имели большое распространение в рукописях XIII–XVI вв. Цель сокращения заключалась в том, чтобы создать перечень основных символических значений частей храма, литургической утвари, одежд священнослужителей и элементов литургии, убрав из текста все богословские рассуждения. Очевидно, такие сокращенные редакции имели утилитарное назначение и были необходимы священникам в пастырской практике.

К переводам старославянского периода относится толкование на молитву «Отче наш», читающуюся на литургии. Греческий текст

толкования, атрибутированный Иоанну Златоусту, опубликован Ж.-П. Минем в разделе «Dubia et spuria» [PG 59: 627–628]. Сравнение этой публикации с другими доступными нам греческими списками (ГИМ, Син. греч. 146 XII в., л. 131; БАН, РАИК 187 XV в., л. 168об.; РНБ, Греч. 72 XI в., л. 2об.–3., Vat. Palat. gr. 146 XVI в., л. 88, Vat. gr. 695 XV в., л. 164) показало, что в греческой письменности это толкование имеет один общий инципит, но в дальнейшем текст сильно варьируется. Старославянский перевод толкования известен в русских и сербских рукописях. Наиболее ранний его список находится в русской рукописи Leiden, Scalig. 74 XIII в., в конвое с Патериком [Veder 1981: 76–78]. Сербский список этой редакции, хранящийся в БАН (Тек. пост. № 13) относится к третьей четверти XIV в.<sup>1</sup>, русский список из Епархиального собрания ГИМ № 369 — к XVI в. Славянская версия толкования не совпадает с текстом в [PG 59], ее отличает, прежде всего, пространность текста, комментарии к каждому стиху молитвы в нем длиннее, чем в известных нам вариантах греческого толкования.

С XII в. славянские переводы толкований на литургию носят сугубо региональный характер. Переводы делаются изолированно и имеют узко локальное распространение. На Руси в XII в. переводятся так называемые ерминии на литургию. Это анонимные короткие статьи, в которых объясняются символические значения одежд священнослужителей, частей храма, богослужебной утвари, молитвословий и песнопений литургии. Возможно, переводы делаются с греческих оригиналов афонского происхождения. Такими переводами, например, являются литургические статьи в новгородском сборнике конца XIV в. «Златая цепь» (РГБ, ТСЛ 11). Для двух толкований — «Слова о церковнем сказании» и «Слова св. Василия толк ученического чина» — были найдены греческие оригиналы в рукописях из афонских библиотек: Iberon gr. 520 XVI в. и Kutlumus. gr. 178 XIV в.

«Слово о церковнем сказании» (нач.: «Церкви есть земное небо, славят бо по вся дни Бога акы на небеси...») известно только в одном списке — Троицком списке «Златой цепи». Текст толкования выстроен в следующем порядке: сначала объясняются символические значения элементов храма (алтарь, престол, амвон, двери), церковной утвари (аер, потир, покровцы, лжица, кадилница), далее одежд иерея и архидьякона, затем последования литургии. Толкование самого последования литургии начинается с заголовка «Начатокъ ермини-

<sup>1</sup> Благодарю А. Г. Сергеева, указавшего мне этот список.

он божественная литургия». Именно этой части текста соответствует греческая ерминия из рукописи монастыря Iβερον 520. Отметим также, что греческий список далеко не во всем совпадает со славянским переводом. Славянский текст более краток, а некоторые толкования в нем сильно сокращены или отсутствуют вовсе. В конце текста имеется пассаж о том, что «пьяница царства Божия не наследует», который отсутствует в греческом оригинале и является вставкой из 1 Кор. VI 10. Таким образом, мы можем предположить, что при создании «Слова о церковнем сказании» в «Златой цепи» были использованы разные тексты, сведенные воедино под одним заглавием. Это, по-видимому, своеобразная компиляция нескольких текстов, и ее название не случайно. Оно созвучно другому толкованию на литургию — «Сказанию церковному», известному в Киевской Руси. Здесь явно прослеживается намерение редактора собрать в единое целое «церковные сказания», которые были у него под рукой, и создать сводный текст — «Слово».

«Слово св. Василия толк ученическаго чина» состоит из двух частей и имеет вопросно-ответную форму толкования. В первой части объясняются символические значения церковной иерархии (епископ — столп владычества, иерей — столп архангельский, мних — столп херувимский, дьякон — столп ангельский, чтец — столп мученический и т. д.); во второй — толкования частей храма (церковь — храм Божий, алтарь — гроб Господень, амвон — отваленный от гроба камень, трапеза — «гробный затвор») и церковной утвари. Статья «Слово св. Василия толк ученическаго чина», как нам удалось установить, является переводом греческого произведения в форме вопросов и ответов Ἐρωτήματα διάφορα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου πρὸς Γρηγόριον τὸν μέγαν Θεολόγον περὶ ἱερέων, которое было опубликовано Н. Ф. Красносельцевым по двум рукописям из библиотек афонских монастырей — Кутлумушской рукописи № 178 XIV в. с разнотечениями по Ватопедской рукописи № 32 XV в. [Красносельцев 1898: 73–75].

Статья «Воображение о церкви» из «Златой цепи» (начало: «Что есть верх церковный? Глава Господня...») составлена в вопросно-ответной форме. Она построена в форме диалога между Иисусом Христом и Иоанном Златоустом, которому Иисус объясняет, что означают отдельные части храма и церковной утвари, а также некоторые песнопения и обряды литургии. Этот текст известен в двух списках: Троицком (РГБ, ТСЛ 11, л. 36–37об.) и в ГИМ, Син. 591, л. 210–213, который был опубликован Н. Ф. Красносельцевым [1898: 102–104]. Грече-

ский оригинал перевода не известен. Композиция вопросов и ответов в статье «Воображение о церкви» не всегда выдержана, в некоторых случаях неясно, где вопрос и где ответ. Статья носит компилятивный характер и состоит из отрывков разных произведений. По-видимому, как и описанные выше тексты из «Златой цепи», эта статья является переводом с греческого, сделанным в то же время и теми же книжниками. Перевод этот при переписке искажался, что приводило к вторичным и малопонятным чтениям, которыми изобилует текст.

Итак, три литургических статьи в сборнике «Златая цепь» — «Слово о церковнем сказании», «Слово св. Василия толк ученическаго чина» и «Воображение о церкви» представляют подборку текстов, содержащих объяснение литургии, которые составитель сборника сознательно поместил рядом. Все три текста имеют языковую общность: в них употребляются восточнославянские регионализмы **прибожьнѣкъ** 'притвор, церковный придел' [Пичхадзе 2011: 126], предлог **оуне** 'о, по поводу' [Пентковская 2004: 86], а также древнерусские литургические термины **выходъ** 'Малый вход' и **перенось** 'Великий вход', характерные для рубрик древнерусских пергаменных служебников. В текстах встречаются редкие грецизмы **та херувимъ** 'Херувимская песнь' (**та** передает греческий артикль *τά*), **ирминниа**, **ерминниа** 'толкование' (последняя форма копирует греческую форму род. пад. мн. числа), а также древнеболгарская (преимущественно преславская) лексика, укрепившаяся в восточнославянской письменности домонгольского периода: **прокъ** (λοιδός) 'остаток', **воиникъ** (στρατιώτης) 'воин', союз **акы**. На основании литургических и языковых особенностей можно предположить, что это переводы были осуществлены на Руси в XII–XIII вв. и относятся ко второй группе древнерусских переводов по классификации А. А. Пичхадзе, совмещающих преславские и восточнославянские лексические нормы [Пичхадзе 2011: 352–356]. Если же предположить, что они являются древнеболгарскими переводами (что маловероятно, поскольку толкования отражают особенности литургии, сложившиеся не ранее конца XI в.), то следует отметить, что на Руси они были существенно отредактированы. Оригиналами для этих переводов послужили анонимные греческие ерминии, где были собраны толкования частей храма, богослужебной утвари и священнических одежд из разных источников.

Толкование на литургию, приписываемое св. Григорию Богослову, имеет два ярких апокрифических сюжета. Первый сюжет связан с противостоянием ангелов, которые участвуют в литургии и помогают служить священнику, и дьявола, который пытается напугать

верующих и воспрепятствовать служению литургии. Второй сюжет связан с евхаристийной жертвой, которая толкуется здесь крайне реалистично: младенца Христа ангелы закалывают ножами, кровь его источают в потир, а тело его кладут на дискос — так получают святые Дары, которыми причащаются люди. После совершения литургии ангелы возносят св. Дары на небо. Текст толкования весьма разнообразен в славянской рукописной традиции и имеет различные названия. Например, в сборнике ГИМ, Син. 591 он носит название «Сказание о литургии»; в РНБ, Солов. 807/917 — «Святаго Григория Богослова откровение о святей службе еже есть литургия», в РНБ, Соф. 1490 и ГИМ, Син. 569 — «Слово Григория Богослова о святей литургии».

Впервые это толкование было опубликовано Н. Ф. Красносельцевым по списку РНБ, Солов. 807/917 XVI в. Красносельцев указал на то, что этот текст известен и как самостоятельный, и в составе компиляции «Толк божественныя службы», где он был дополнен кратким перечнем богослужебных действий и некоторыми толкованиями [Красносельцев 1885: 10–20]. Апокрифический сюжет об евхаристийном младенце был детально изучен Н. Л. Туницким. Этот сюжет, по его мнению, восходит к раннехристианской патериковой литературе и является очень распространенным как в восточной, так и в западной традиции. В древнеславянской литературе он лег в основу «Откровения о проскуре соблазнившемуся брату», которое приписывается Ефрему Сирину, входил в состав его «Паренесиса» и читается в Прологе 30 сентября. Также этот сюжет известен в «Слове о сарацине, крестившемся от видения в храме св. Георгия», который входит в Пролог на 26 ноября [Тунцкий 1907: 210–229]. Апокрифические сюжеты о младенце Христе и об ангельском служении на литургии имеются еще в одном южнославянском толковании литургии «Слово св. Василия Великого и св. Ефрема о святой литургии, как подобает стоять в церкви со страхом и трепетом». Этот текст был изучен и опубликован по древнейшему списку ГИМ, Увар. 535 XVI в. К. Ивановой [Иванова 2002].

Толкование, приписываемое Григорию Богослову, имеет два перевода, один выполнен на Руси, другой у южных славян. Древнерусский перевод был осуществлен в домонгольский период, о чем свидетельствуют те же языковые особенности, что и в статьях из «Златой цепи», описанных выше. В Древней Руси толкование получило широкое распространение, а у южных славян оно сохранилось только в одном сербском списке РНБ, Ф.п.І.121. Это связано, на наш взгляд,

с тем, что на Руси это толкование вошло в сборник устойчивого состава «Златоуст», где оно читалось в субботу третьей недели поста. При составлении сборника «Златоуст» толкование было отредактировано без привлечения греческого оригинала. Редактированию подверглось начало произведения, где описывается проскомидия. Согласно постановлениям Владимирского собора 1274 г. проскомидию должен был готовить священник [Муретов 1894: 499–502], и редактор учел это нововведение, вставив фразу **егда внидеть нѣрѣи въ цркъвь и обolkъса в ризы. идеть в малыи шлтарь. и тѣ выиметь агнецъ и проскурмисаетъ**. Кроме этого, в текст толкования внесены цитаты из песнопений и инципиты молитв литургии. Так, в толкование вставлен полностью текст Херувимской песни, причем он совпадает с текстами Херувимской песни в составе древнерусских служебников XIII–XIV вв., например, в рукописях РНБ Q.п.І.7 и Соф. 522. Внесение текста в сборник устойчивого состава обеспечило стабильность текста при рукописном копировании, поскольку при переписывании эти тексты контролировались по другим подобным спискам. Южнославянский перевод не получил широкого распространения, подобно греческим текстам толкования, неизвестным до сих пор, и представлен в рукописной традиции единичным списком.

В конце XIII — первой половине XIV вв. на Руси при создании Русской кормчей формируется компиляция, получившая впоследствии самоназвание «Толковая служба», в которой были собраны воедино многие толкования литургии, переписывавшиеся в домонгольской Руси. Она создается постепенно, в три этапа, которые зафиксированы в кормчих различных редакций: Мясниковской, Новгородско-Варсонофиевской и Чудовской [Афанасьева 2010: 58–80]. В компиляции объединяются в единое целое все известные на то время переводы толкований на литургию, как старославянского происхождения, так и древнерусского и южнославянского эпохи Второго Болгарского царства. В «Толковую службу» вошли статьи, известные по Троицкому списку «Златой цепи» (ТСЛ 11 XIV в.): «Слово о церковнем сказании», «Слово св. Василия толк ученическаго чина», «Воображение о церкви», фрагменты из древнерусского перевода «Слова св. Григория о литургии», а также древнерусское толкование на «Отче наш», составленное из цитат и поучений древнерусских авторов — Кирилла Туровского и Феодосия Печерского [Афанасьева 2011: 24–40]. В нее были также внесены тексты, пришедшие на Русь в составе Сербской кормчей, на основе которой формировалась Русская кормчая. Это устав о совершении проскомидии и толкование на Символ веры. Важ-

нейшей составляющей компиляции на последнем этапе формирования стала ерминия архиерейской литургии — устав литургии с толкованиями, который оказал существенное влияние на древнерусское последование литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого. Литургические элементы этого устава фиксируются в древнейшем древнерусском служебнике ГИМ, Син. 604 начала XIII в.

Фрагменты «Сказания церковного», древнеболгарского перевода конца IX в., стали одной из важнейших составляющих частей компиляции, однако они вошли в ее состав лишь на последнем этапе редактирования — в Кормчую Чудовского типа. В кормчих Новгородско-Варсонофиевского типа фрагментов из этого перевода нет, в кормчих Мясниковского типа вторая статья «Толк божественныя литургия» не является еще компиляцией, но только фрагментом из «Сказания церковного». В кормчих Чудовского типа создается именно компиляция, где каждому элементу литургии подбираются толкования из разных источников. Составление «Толковой службы» осуществлялось без обращения к греческому оригиналу. Перед редактором стояла задача объединить все имеющиеся в его распоряжении источники в единый текст. Композиционно компиляция была построена по следующему образцу: в ней тематически выделяются три блока — толкование частей храма, толкование проскомидии и собственно толкование литургии. Для толкования элементов храмового пространства и церковной утвари были собраны вместе все имеющиеся у редактора источники, откуда были вставлены порой совершенно разные объяснения. Так, кадилница толкуется как «человечество Христово» и как «ложесна девы, принявшие Христа». Антиминс, с одной стороны, **написаныи титель на кръстѣ**, с другой — плат, которым закрыли очи Христа. Толкование проскомидии, взятое в компиляцию из Сербской кормчей, было помещено рядом со статьей, описывающей ветхозаветное жертвоприношение. Эта статья была позаимствована из книги «Кааф». Таким образом, в распоряжении составителя компиляции для Кормчей Чудовского типа было значительное число источников, значительно превышающее число источников у составителя компиляции в Новгородской кормчей. Следовательно, составление окончательной редакции «Толковой службы» следует связать с крупным скрипторием, где могла находиться богатая библиотека. По наблюдениям М. В. Корогодиной, Чудовская редакция сформировалась к середине XIV в., а впоследствии стала самым распространенным типом Кормчей книги, в том числе в московском митрополичьем кругу, хотя на начальном этапе составления она могла быть связана с северо-вос-

точной Русью — Владимиром или Тверью, с деятельностью митрополита Максима [Афанасьева 2010: 76–79], которому приписывается составление «Мерила Праведного», ставшего составной частью Чудовской редакции Кормчей [Корогодина 2011: 125–130].

«Толковая служба» переписывалась как ряд статей в Русской кормчей, так и выписывалась в сборники неустойчивого состава. В сборниках она подвергалась некоторым изменениям: в нее могли вставляться пассажи из других толкований литургии, а также мог сокращаться основной текст. Так, древнейший сборник, содержащий выписки из «Толковой службы» Чудовской редакции, Хлуд 30д середины XIV в. имеет вставки в статью «*Святаго Василия толк священническаго чина*», которая всегда соседствует с «Толковой службой» в составе кормчей Чудовской и Новгородско-Варсонофиевской редакций. В некоторых списках компиляция известна с атрибуцией Василию Великому (РНБ, Соф. 1472, л. 133), а также Исихию Иерусалимскому (РНБ, Солов. 1085/1194, л. 605об.; РГБ, Рум. 235, л. 272; ГИМ, Син. 558, л. 241.; РГБ, ТСЛ 122, л. 108об.). Текст памятника в составе Русской кормчей очень стабилен и не содержит никаких существенных разночтений в списках разного времени.

У южных славян в эпоху восстановления письменности после византийского завоевания также переводятся анонимные греческие ерминии, но они отличаются от тех, с которых делались древнерусские переводы. Зачастую южные славяне обращались к переводам толкований на литургию в форме вопросов и ответов, число таких толкований значительно превосходит древнерусскую традицию толкований в вопросно-ответной форме. Некоторые из этих переводов были изучены А. Милтеновой и К. Ивановой: «*Указ о всех дарех церковных*», «*Слово св. Григория о литургии некоего сарацина вопрошение*», «*Слово отца Ефрема како подобает стояти с страхом на литургии*» [Милтенова 2004: 290–314; Иванова 2002]. Тексты характеризуются неустойчивостью состава толкований. Так, «*Указ о всех дарех церковных*» имеет несколько разновидностей, в которых присутствуют следы языковой правки. При создании Сербского номоканона в XIII в. переводились канонические толкования на некоторые молитвословия литургии — на Символ веры и на «Отче наш». Однако при формировании Сербской кормчей не была предпринята попытка объединить в компиляцию различные толкования на литургию, и многие ерминии и толкования в вопросно-ответной форме продолжали переписываться в сборниках неустойчивого состава.



Таким образом, русская и южнославянская традиции бытования толкований на литургию имеют целый ряд существенных отличий. У южных славян кроме перевода трактата св. Германа Константинопольского были распространены короткие статьи, объясняющие различные обряды литургии, а также детали священнических одежд, символику и назначение церковной утвари. Эти статьи существовали в составе различных сборников и в Номоканоне, но никогда не объединялись в компиляции. На Руси при создании Русской кормчей в конце XIII — первой половине XIV века была предпринята работа по составлению свода, в который вошли все известные к тому времени толкования на литургию. Эта компиляция имела высочайший авторитет и была вплоть до XVII в., когда возникли новые переводы византийских толкований на литургию, основным источником, содержащим все сведения относительно символики литургии, храма, одежд священнослужителей и церковной утвари. Произведения, вошедшие в компиляцию, были отредактированы: их первоначальный вид был изменен с учетом современного редактору последования литургии и языковых норм.

Отличия в репертуаре южнославянских и русских текстов, содержащих толкования на литургию, могут свидетельствовать о том, что переводы с греческого у южных славян и на Руси делались изолированно. Напомним, что лишь два текста являются общими для южнославянской и русской письменности. Это древнейший перевод, имеющий название «Сказание церковное», который был создан в конце IX в. и связывается с именем Константина Преславского. Второй текст *«Ведение известно како подобает быти Божественному приношению»* датируется более поздним временем. Он является уставом совершения проскомидии и известен в составе Номоканона Саввы Сербского, привезенного на Русь в 70-х годах XIII в. Другие тексты созданы или отредактированы, вероятнее всего, в период XII — начала XIII в., когда влияние южнославянской письменности на Руси было ослаблено. Эти наблюдения позволяют заключить, что переводы толкований на литургию делались в разных книжных центрах и имели локальное, а не общеславянское распространение.

Необходимо отметить также прямую зависимость между типом сборника, в составе которого имеется толкование на литургию, и стабильностью текстов толкований. Сборники устойчивого состава, такие как Русская кормчая и «Златоуст недельный», обеспечивали стабильность текста при дальнейшем тиражировании. Все редак-

ции «Толковой службы» очень устойчивы, когда они переписываются в составе Русской кормчей. Включение какой-либо редакции компиляции в обычные сборники нередко влекло за собой сокращение текста статьи или изъятие одной из статей, а также появление оригинальных заголовков. Так, атрибуция компиляции Исихию Иерусалимскому или Василию Великому, а также самоназвание «Толковая служба» фиксируются только в сборниках, в Кормчей все статьи анонимны. Толкование на молитву «Отче наш» всегда очень стабильно в сборнике «Златоуст», однако в сборниках неустойчивого состава оно имеет значительные текстовые вариации. Подобная картина наблюдается со «Словом св. Григория на литургию». Появление этих разновидностей, как правило, было связано с индивидуальным выбором составителя сборника.

В отличие от других экзегетических текстов: толкований на Псалтырь, на Новый Завет, на «Слова» Григория Богослова — толкования на литургию не имели целостности еще и потому, что они не были жестко привязаны к объекту своего толкования, литургии, в пределах одной книги. Существование Толковой Псалтыри, Толкового Евангелия Феофилакта Болгарского, Толкового Апостола и Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского как отдельных кодексов способствовало сохранению стабильности текста и авторства толкований. Литургия записывалась в служебниках, где в рассматриваемый период отсутствуют какие-либо толкования к ней. Толкования на литургию переписывались в составе различных сборников. Самостоятельность рукописной традиции толкований литургии, оторванность толкований от последования литургии и сугубо утилитарное, а не богословское их назначение приводили к стиранию границ между святоотеческими и апокрифическими текстами и, в конечном счете, к смешению различных экзегетических произведений в единое целое, к созданию компиляций.

Большинство изученных нами толкований на литургию изначально переписывалось в сборниках неустойчивого состава, их текст не контролировался при дальнейшем копировании, поэтому со временем появлялись различные текстовые модификации. Это существенным образом затрудняет датировку и локализацию архетипа перевода, который оказывается завуалирован различного рода исправлениями. Судить о месте и времени перевода приходится, опираясь на сохранившиеся поздние списки. В русской и южнославянской письменности было много небольших по объему статей, представленных единичными списками, и эти тексты в них зачастую сильно

различаются. Так, большую вариантность представляет текст, который А. Милтенова условно назвала *оуказъ о всѣхъ дарѣхъ црѣвнѣхъ*, известный в русских и южнославянских списках; «Слово о церковном устройении», известное в южнославянском сборнике РНБ, Q.п.1.18 XIII в., в русском сборнике РНБ, Соф. 1285 XV в. и в списке РНБ, Q.I.312 XVI в., «Слово св. Иоанна Златоуста о ризе святительской» и ряд других статей. Эти толкования не попали в сборники устойчивого состава, поэтому их списки малочисленны и варианты. Попав в сборник устойчивого состава, толкование на литургию подвергалось редактированию и в дальнейшем тиражировалось со сверкой по подобным сборникам, что сохраняло стабильность текста при копировании. Кроме того, сборники устойчивого состава, такие как кормчие и Златоуст недельный, были необходимы в монастырских библиотеках, поэтому число их копий значительно превышало число копий сборников неустойчивого состава. Вхождение толкования в сборники устойчивого состава, таким образом, обеспечивало тексту широкую известность и как следствие авторитетность. Поэтому те толкования на литургию, которые оказались включенными в такие сборники, оказались наиболее распространенными в письменной традиции и стали источниками цитат и ссылок.

## ЛИТЕРАТУРА

- Афанасьева 2010 — *Афанасьева Т. И.* Состав, источники и этапы формирования «Толковой службы» // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. <2006–2009>. М., 2010. С. 58–80.
- Афанасьева 2011 — *Афанасьева Т. И.* Толкование на «Отче наш...», приписываемое Иоанну Златоусту, в славянской рукописной традиции XIII–XVI вв. // Библиистика. Славистика. Русистика. К 70-летию заведующего кафедрой библиистики, профессора Анатолия Алексеевича Алексева. СПб., 2011. С. 24–40.
- Иванова 2002 — *Иванова К.* «Слово на св. Василий Велики и на отец Ефрем за светата литургия, как подобава да се стои в църквата със страх и трепет» // *Palaeobulgaria* XXVI, 2002/1. С. 3–16.
- Корогодина 2011 — *Корогодина М. В.* «О происхождении Мерила Праведного» // Современные проблемы археологии. СПб., 2011. С. 125–130.
- Красносельцев 1885 — *Красносельцев Н. Ф.* Древние толкования литургии как источник ее истории // Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885. С. 305–375.
- Красносельцев 1894 — *Красносельцев Н. Ф.* О древних литургических толкованиях. Одесса, 1894.
- Красносельцев 1898 — *Красносельцев Н. Ф.* Addenda к изданию А. Васильева «Anecdota Graeco-Byzantina» (Москва 1893). Одесса, 1898.
- Мейендорф 1995 — *Св. Герман Константинопольский.* Сказание о Церкви и рассмотрение таинств / Вступительная статья и перевод с греческого языка П. И. Мейендорфа. М., 1995.
- Милтенова 2004 — *Милтенова А.* Erotapokriseis. Съчиненията от кратки въпроси и отговори в старобългарската литература. София, 2004.
- Муретов 1894 — *Муретов С. Д.* Чин проскомидии в Русской Церкви с XII по XIV вв. (до митрополита Киприана †1406) // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1894. С. 485–528.
- Пентковская 2004 — *Пентковская Т. В.* Житие Василия Нового в Древней Руси: проблемы оригинала и перевода // Вестник МГУ. Серия 9. Филология. 2004, № 1. С. 75–96.
- Пичхадзе 2011 — *Пичхадзе А. А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси: лингвистический аспект. М., 2011.
- Туницкий 1907 — *Туницкий Н. Л.* Древние сказания о чудесных явлениях младенца Христа в евхаристии // Богословский вестник. 1907, № 2. С. 201–229.
- Уайбру 2000 — *Уайбру Х.* Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М., 2000.
- Bornert 1966 — *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII au XV siecle. Paris, 1966.
- PG 59 — *Patrologiae cursus completus. Series graeca.* Т. 59. Paris, 1862.
- Veder 1981 — *Veder W.* Le Protopaterikon Scaligeri // *Полата кънигописьнага.* 1981, № 4. Р. 76–78.

Г. С. Баранкова,  
И. И. Макеева

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЕ  
ПРОИЗВЕДЕНИЯ КИРИЛЛА  
ТУРОВСКОГО И ПРОБЛЕМЫ  
РУССКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО  
ЯЗЫКА

С возрождением интереса к русской православной культуре становится актуальным изучение творческого наследия древнерусских церковных иерархов, одним из выдающихся представителей которых является Кирилл, епископ Туровский, почитавшийся на Руси как второй Златоуст. Основываясь на лучших образцах византийской и южнославянской литературы, писатель создавал собственные непревзойденные по мастерству произведения.

Его ораторской прозе посвящены многочисленные исследования, однако преимущественное внимание ученых уделялось Словам, тогда как менее изученными оставались повествовательные произведения Кирилла Туровского («Притча о душе и теле», «Сказание о черноризском чине», «Повесть о беспечном царе и его мудром советнике»). Не применявшийся ранее к этим произведениям комплексный анализ, включающий текстологический, языковой и литературоведческий аспекты, позволил по-новому взглянуть на место этих сочинений в истории русского литературного языка.

«Притча о душе и теле» Кирилла Туровского достаточно часто встречается в древнерусской книжности. В настоящее время известно 19 рукописных списков XIV–XVII вв. и один старопечатный — Сборник М., 1647 г. Старшими из них являются Чуд-20 и Соф-1262, оба XIV в. Предварительная группировка списков *Притчи* была намечена И. П. Ереминым, который относил их к пространной редакции (в отличие от краткой, проложной). По его наблюдениям, текстологической общностью обладают списки Чуд-20, Сол-7, Соф-1262. Им противостоят Соф-1490 и Соф-1420 (оба XVI в.), восходящие к общему архетипу [Еремин 1925: 325]. Наконец, Ереминым была выделе-

на еще одна группа списков — РНБ, Q.I.214 (бывш. собр. Толстого, ныне ОСРК) XVI в., рукописи Иосифо-Волоколамского монастыря № 504, № 492, № 525, XVI в. Кроме того, Еремин определил текстологические особенности старопечатного издания *Притчи* из Сборника 1647 г. Однако детальной группировки ученый не предложил. Им же опубликован текст по списку Сол-7, рассматривавшийся как наилучший, с привлечением разночтений по Чуд-20, Тит-522.

В результате текстологического анализа в целом можно говорить об однотипности текста *Притчи*. Пропуски и вставки (за исключением Соф-1262 и Пог-1934) немногочисленны и, как правило, малы по размеру (это или несколько слов, или одно предложение). Текстологические разночтения тоже относительно невелики, а языковые ограничиваются преимущественно порядком слов, разницей в грамматических формах, заменой некоторых устаревших слов. Библейские цитаты передаются без особых изменений. Тем не менее, по наличию пропусков, вставок и текстологических и лексических разночтений можно выделить несколько групп внутри полной редакции *Притчи*.

В первую группу — Чудовскую — входят Чуд-20, Син-639, Пог-1024, а также Соф-1459. Син-639 и Пог-1024 в целом сохраняют чтения Чуд-20, при этом даже в тех случаях, когда налицо явные дефекты текста. Син-639, в котором повторены через ряд промежуточных списков ошибки его архетипа, может рассматриваться как один из наиболее близких к Чуд-20. Так, описка **ство** (по **пѣти мѣць ство же дѣ**<sup>шю</sup> Чуд-20, л. 293в, очевидно, вм. **сотвори**; чтение в остальных списках **творить**, в Соф-1459 опущено) в Син-639 имеет вид **мѣцьствѣ**, очевидно, из **ствѣ**, читавшемся в промежуточном списке.

В то же время Син-639 имеет ряд конъектур, что естественно для позднего списка (**остѣни** Чуд-20 — **огради** Син-639, **расѣлѣшасѣ** — **расѣлѣшасѣ**), и явных искажений (**проставлени** — **преславлени**), что свидетельствует о дальнейшем развитии текста этой группы. К архетипу первой группы через несколько промежуточных списков восходит и Соф-1459, отличающийся рядом индивидуальных чтений, однако объединяющийся в некоторых случаях с Син-639, противостоя остальным спискам: **тѣкъ** Чуд-20 — **тѣ** Син-639, Соф-1459, **некаючена** Чуд-20, Син-639, Соф-1459 — **не заключена** Сол-7, Тит-522, Еп-345, Соф-1420, Соф-1490, Пог-1934, Собор. Только в Син-639 и Соф-1459 наблюдается пропуск слов **присагль къ невходьнымъ вес повелѣныя юго**. Одним из характерных примеров, свидетельствующих об общем архетипе названных списков, является явно ошибочное чтение

Рѣ<sup>ѣ</sup> хромецъ къ слѣпцю что оубо блгоууханик повѣваекъ їзвонѹ вратѣ Чуд-20, л. 290б вместо правильного рече слѣпечь къ хромцю, представленного в остальных списках и в тексте проложной притчи.

Во вторую группу — Соловецкую — следует включить Сол-7, Еп-345, Тит-522, Соф-1490, Соф-1420, Еп-336, Еп-399, Вол-492, Вол-504, Вол-525, Пог-801 и Ув-610. Эта группа может быть разделена на несколько подгрупп: Титовскую (Тит-522, Сол-7, Пог-801, Ув-610), Софийскую (Соф-1420, Соф-1490 и Сол-955) и Волоколамскую (Еп-336, Еп-399, Вол-492, Вол-504, Вол-525).

Списки Титовской подгруппы являются наиболее исправными. Лучшие среди них — Сол-7 и Тит-522, тогда как в остальных появляется ряд индивидуальных чтений и лексических замен.

Списки Софийской подгруппы объединяет наличие общей небольшой вставки после слов *обою же доврѣи книжныи разумъ* Чуд-20, л. 287б: *но такоже трѣба въпїющи съзываетъ вѣины на бра<sup>ѣ</sup> тако<sup>ѣ</sup> и вѣтвенны книги почитаемы. съвираю<sup>ѣ</sup> помыслы на стра<sup>ѣ</sup> вѣи<sup>ѣ</sup>, а также ряд общих чтений.*

Разночтения (в том числе пропуски и перестановки слов) позволяют утверждать, что архетип Софийской подгруппы был общим с Сол-7. Это подтверждается рядом чтений, когда Софийские списки объединяются с Сол-7 и противостоят остальным: *книжныи разумъ* Чуд-20 — *разумъ кни<sup>ѣ</sup>* Сол-7, Соф-1420, Соф-1490<sup>1</sup>; *тщеславникъ — тщаникъ, разумѣи — познан и разумѣи, полѣтакъ — полѣтакъ, оусмотрѣи<sup>ѣ</sup> — смотрите, въздѣ — въдхнѣ, не повелѣнаго — не повелѣ кмѣ* и т. п.

Имеются в Софийской подгруппе и поздние замены, характерные только для трех списков, входящих в нее: *мнассѣ* Чуд-20 — *заповѣдь* Соф-1420, Соф-1490, Сол-955; *намѣреного* — *желаемаго, нетрѣднѣ — нескоудно, о первомъ — о прежеренѣ<sup>ѣ</sup>, хромаго — хромца, земныими — на земли, разумѣниа — разоума, погубивъ — поноудивъ, готовятъ — приоуготови<sup>ѣ</sup>, опыгакъ — въспыгаѣ<sup>ѣ</sup>, вднѣ — вдохнѣ, оживѣть — живи боудѣть. Иногда к чтениям этой подгруппы присоединяется Пог-1934: *сътвори* Чуд-20 — *повелѣ* Соф-1490, Соф-1420, Пог-1934.*

В Волоколамской подгруппе все названные списки, кроме Еп-336, имеют в своем составе три повествовательных сочинения Кирилла Туровского. Списки отличаются мелкими пропусками в тексте

и отсутствием самого конца *Притчи*. Они дают ряд поздних чтений, свидетельствующих о внесенных в текст вторичных языковых изменениях: *мокого гла оудѣ* Чуд-20 — *мои гла<sup>ѣ</sup>* Еп-345, *грѣхоловецъ — среброловецъ, послушанте же со вниманикъ — внеманте же раумнѣ о се<sup>ѣ</sup>* и др. Многочисленны добавления слов и вставки предложений, сделанные редактором протографа Волоколамской подгруппы: *матѣѣи — матѣѣи евангистъ, придетъ — въ сеѣ времяа приидеть, кста крапа — еста рекла и крапа; после слов въ кромѣшне мѣченїа темници* добавлено *тѣ боудеть пла<sup>ѣ</sup> и скреже<sup>ѣ</sup> зѣбомъ*. О том, что книжник Волоколамского монастыря взял за основу список Титовской подгруппы (см.: Тит-522), свидетельствуют общие чтения и однотипность заголовков, представленных только в списках Титовской и Волоколамской подгруппы: *в древѣ животнѣм, о изгнанїи (в тоѣ же мѣроѣ в изгонѣ* Тит-522), *о тѣлѣ и в дшїи и о смѣрти* и т. п. Редактирование списков Волоколамской подгруппы выразилось в замене ряда лексем: *истеряють — истрошатъ, въздѣшнаа тварь — въздѣхѣи и тварь, совѣпрашаня — соутъ въпрашанїа, правѣренъ — правѣ живѣщи, законѣ — заповѣди, прѣреченаа — прѣлежааа, въскрѣснѣть — оживѣть, кошъ — кошницѣ, полѣтакъ — исходитъ, не солнѣть... са — не сълагают... са, книгъ — словесъ, столѣ — прѣглѣ, земла — вселеныа, по нщезновени — по нществїи* и др.

Третья группа списков, Погодинская, состоит из двух рукописей — Соф-1262 XIV в. и Пог-1934 XVI в. В этих списках наблюдается наибольшее количество пропусков по сравнению с остальными и мелкие вставки (на уровне нескольких предложений и отдельных слов). Наиболее существенными являются шесть пропусков разной величины от 3 до 10 строк по Чуд-20 (см. Чуд-20, л. 288б 3–7, 288б 14–16, 288в 3–5, 292в 25–26, 292в 3–13, 292г 18–24 и Соф-1262 л. 1в, 1г, 3в соответственно).

Эта группа характеризуется также наличием нескольких небольших вставок на уровне одного-двух предложений. Кроме того, вместо *всѣдшо же хромцю. повелѣ прѣ<sup>ѣ</sup> всѣми своими рабѣи немилостивно казнїти. въ кромѣшне мѣченїа темници* (Чуд-20 л. 294а) в Соф-1262 л. 4г читается: *и повѣлѣ ꙗ казнїти. казнїю вѣчныа мѣкы. река почто не съхранисте заповѣди моеа. и тако по своимъ трѣдомъ приметамъ зѣ*.

Возникновение Погодинской группы может быть связано с псковским ареалом, так как старший ее список — Соф-1262 — представляет собой сборник XIV в., известный в науке как Трифоновский (по имени его владельца Трифона), содержащий большой набор ан-

<sup>1</sup> Здесь и далее в примерах из *Притчи* на первом месте приводятся чтения Чуд-20, которым противопоставлены варианты из списков других групп.

тиязыческих и полемических статей, в том числе древнерусских<sup>2</sup>, а также компилятивное сочинение «Власфимия». Сборник открывается *Притчей* Кирилла Туровского.

Список имеет ярко выраженное псковское правописание. В тексте *Притчи* неоднократны случаи написания свистящих *з* и *с* вместо шипящих *ж* и *ш* и наоборот: *поднозиє* 1г, *лези* 3б, *ношилъ* 4а, *мышль* 1а, *высокомышля* 2в, *вешн* 2б, 3г, *вкүши* 2г, *вкүшиша* 2г, *вкүшите* 3б, *въскршти* 4г, многочисленны примеры взаимной мены *ч* и *ц*: *хромечь* 4а, 4г, *творечь* 3г, 4г, *прорчи* 3г, *рчи* 2б, *облачи* (сущ. м. мн.) 1в, *челомүдренү* 1а, *в члчехъ* 1в, *толчете* (пов. 2 л. мн.) 3б, *кацьтво* 1г, *кацьствү* 1г, *велицьство* 1г, *сїницьскаго* 2в, *коваць* 3б, *вдїцимь* 1а. Отмечен случай написания *жг* вместо *жд*: *дожгъ* 3в.

Второй список этой группы — Пог-1934 — представляет дальнейшее развитие текста, так как весьма вероятно, что он (или его предшественник) был исправлен в результате сверки со списками Софийской подгруппы, чем можно объяснить наличие в нем той же небольшой вставки, что и в этих списках, а также рядом общих с ними чтений в отличие от Соф-1262. Однако, если судить по числу списков Погодинской группы, псковская редакция *Притчи* не получила в дальнейшем широкого распространения, хотя и возникла, по-видимому, достаточно рано, и подверглась не только литературной, но и языковой обработке.

Текст *Притчи* в старопечатном Соборнике 1647 г. отличается достаточной полнотой, исправностью и тремя вставками. Все испорченные места в нем последовательно устранены. Отредактирован и унифицирован ее язык.

При включении в Соборник *Притчи* был использован архетип списков Титовской подгруппы Соловецкой группы, о чем свидетельствует не только общность заголовков, но и ряд чтений: *въ кромѣшне мученїа темници* Чуд-20 — и *въ кромѣшнїи мучитїа* (А) *темници* Тит-522, Собор.; *въскрѣник* Чуд-20 — *въ воскрѣшенїе живота* Тит-522, Собор.; слово *сїнии* (*сїнии мѹжи* Чуд-20) опущено в Тит-522 и Собор. Совпадают концовки Тит-522 и Собор. Имеется список с старопечатного Соборника, повторяющий все его основные текстологические и языковые особенности — Мих-523 XVII в.

Хотя Соф-1262 является одним из ранних списков, он имеет больше поздних конъектур, чем Чуд-20, и его нельзя рассматривать как ближайший к оригиналу Кирилла Туровского. Так, чтение *и срїце*

*на реть добродѣтели изостражеть* Чуд-20, л. 287а, содержащее лексему *реть* («рвение, усердие», «соревнование, подражание», «распря, раздор, спор»), по-разному представлено в группах списков: кроме Чудовской только Тит-522 сохраняет это чтение оригинала, в Волоколамской подгруппе, Сол-7 и Соборнике оно устранено, в Соф-1262 и Пог-1934 исправлено на *наречеть добродѣтели*, что приводит к искажению смысла. О том, что эта лексема представляет исконное чтение оригинала, свидетельствует также тот факт, что Кирилл Туровский употреблял слова с корнем *реть-*, в частности, в «Повести о беспечном царе и его мудром советнике» представлен глагол *рети҃тисѧ*. Устранение лексемы *реть* из списков было связано с тем, что это слово, представленное уже в Зо҃гр. и Супр. [СС 1994: 580], стало осознаваться как устаревшее и малопонятное.

Еще одна лексема — *росникъ* — показательна для группировки списков. Она производит впечатление испорченной, однако нельзя с полной уверенностью говорить об отсутствии этого слова в древнерусском языке. Чтение *росникъ* представлено в Чудовской группе, а также в части списков Соловецкой группы — Соф-1420, Соф-1490, Соф-1459, и, что особенно интересно, в Сол-7 (списке, который Еремин считал лучше всего сохранившим текст *Притчи*) в следующем контексте: *се гавѣ кетѣ. ѿ росникъ кїпа и ѿ манастыра мнї*. В списках Волоколамской подгруппы этот текст исправлен следующим образом: *и се гавѣ є тако о епїпѣхъ и о мнїсѣхъ и о клиросѣхъ рєно є*; в Тит-522, Соборнике и в списках Погодинской группы вместо слова *росникъ* читается *клиросникъ*. В исторических словарях слово *росникъ* отсутствует, весьма вероятно, что это искажение слова *клиросникъ*, однако порча произошла на раннем этапе, так как списки Чудовской и частично Соловецкой группы сохранили это чтение до того момента, когда произошло разделение их архетипов, в то время как в Погодинской группе, развивавшейся самостоятельно, либо сохранилось исконное чтение *клиросникъ*, либо соответствующее темное место подверглось редактуре. Имеются и другие примеры, свидетельствующие о большей близости оригинала Кирилла текстам Соловецкой группы, а также Чудовской, сохраняющей древние чтения. Весьма вероятно, что наилучшим образом текст *Притчи* сохранен в списках Титовской подгруппы Соловецкой группы, а именно в Сол-7 и Тит-522. Чтения Погодинской группы явно уступают им в близости к оригиналу. Вторичность чтений Волоколамской подгруппы очевидна.

Среди произведений Кирилла Туровского «Повесть о беспечном царе и его мудром советнике» с текстологической стороны была наи-

<sup>2</sup> Содержание и роспись статей этого сборника см.: [Алексеев 2012: 100–116].

менее изученной. Ее источники не раз привлекали внимание ученых, однако после исследования И. Н. Лебедевой «Повести о Варлааме и Иоасафе» не вызывает сомнения, что Кириллом была использована притча, находящаяся в Прологе под 23 ноября [Лебедева 1985: 86–87]. Исследования О. В. Лосевой и Со Сон Джонг позволяют считать, что Кирилл воспользовался второй редакцией Пролога [Лосева 2009, Со Сон Джонг 2002]. При проведении текстологического исследования не только найдены новые списки памятника, среди которых самый старший список — Пог-796 XV в.<sup>3</sup>, но и сделан вывод о существовании трех редакций *Повести*<sup>4</sup>. Первую — Синодальную — редакцию представляет единственный список Син-935 XVI в. Она характеризуется наличием полного текста *Повести*, отсутствием заголовков-скреп, в ряде случаев в ней по сравнению с остальными списками библейские цитаты короче (или они вовсе отсутствуют), имеются некоторые текстологические различия на уровне пропуска предложений (не исключено, что эти предложения являются вставками в списках других редакций).

Вторая полная редакция памятника — Погодинская (ее основной представитель Пог-796) — включает Еп-345, Тит-522, Вол-492, Вол-504, Вол-525, Q.I.214, Еп-399, Ув-740, Пог-801, Q.I.233. Ее можно считать расширенной за счет наличия заголовков, вставок библейских цитат и добавления ряда слов и предложений. Списки, входящие в эту редакцию, можно разбить на несколько групп: Титовскую (Пог-796, Тит-522, Пог-801, Q.I.233), Волоколамскую (Вол-492, Вол-504, Вол-525, Еп-345, Еп-399, Q.I.214) и Уваровскую (Ув-740). Наиболее полными и исправными являются списки Титовской группы. Списки Волоколамской группы отличают некоторые расширения библейских цитат, незначительные по величине пропуски и существенное языковое редактирование текста<sup>5</sup>. Характерными особенностями как со стороны текста, так и со стороны языка отличается единственный список Уваровской группы Ув-740. В нем имеется четыре разных по величине пропуска текста (от 9 до 2 строк по Син-935), а также более мелкие пропуски предложений и слов. В этом списке также наблюдается значительная языковая правка по сравнению с остальными списками второй редакции.

<sup>3</sup> Ранее предполагалось, что ее старшие русские списки относятся лишь к XVI в., не считая отрывка *Повести*, находящегося в списке Тр-11 кон. XIV — нач. XV в.

<sup>4</sup> Подробную характеристику трех редакций *Повести* см. [Баранкова 2010].

<sup>5</sup> Подробнее о языковом редактировании Волоколамской группы см.: [Баранкова 2011].

Третья редакция *Повести* краткая, входящие в нее Бар-1419, БАН 21.5.7 и Тит-2152 не имеют конца (примерно третьей части текста). При этом текст *Повести* явно сокращен, а не утрачен (сокращение полностью касается толкований, связанных с монашеством чином и похвалы мнихам). Она подразделяется на две группы: Барсовскую (Бар-1419) и Академическую (БАН 21.5.7 и Тит-2152). Барсовский список является наименее исправным и содержит многочисленные ошибки и искажения текста. Принимая во внимание, что в третьей редакции *Повести* текст библейских цитат представлен в полном объеме и в ряде случаев имеются чтения, совпадающие с соответствующими чтениями списков второй редакции, логично предположить, что эта краткая редакция по своему происхождению имела общий протограф с Погодинской и со временем подверглась сокращению. Наибольшее распространение в древнерусской книжности получила вторая редакция *Повести*: из известных в настоящее время 15 списков она представлена 11, а самой большой является Волоколамская группа (6 списков). Интересно расхождение списков первой и второй редакции в отрывке, содержащем прославление преп. Феодосия Печерского (в третьей редакции этот фрагмент отсутствует). В списке Син-935 первой редакции он наиболее краток, в списках второй (Погодинской) редакции расширен, но по-разному представлен в Титовской и Уваровской группах в отличие от Волоколамской, где он наиболее распространен:

Син-935, л. 786	Пог-796, Ув-740	Q.I.214, Вол-504, Еп-345
<p>тако и мни<sup>х</sup> и се авѣ<sup>ѣ</sup> естъ.  фев<sup>до</sup> сѣа печеска<sup>ѣ</sup>  игѣмена. како бгѣ<sup>ѣ</sup> его  ра<sup>ди</sup> и мѣсто прослави.  и манасты<sup>ѣ</sup> славе<sup>ѣ</sup> створи  па<sup>чи</sup> всѣ<sup>х</sup> и в рѣси</p>	<p>тако и мнихи не манастырь славны творить но добродѣтель мнишьска и манастырь славенъ творить. и се авѣ<sup>ѣ</sup> естъ Ѡ федосьа печерьска<sup>ѣ</sup> игѣмена иже в киевѣ понеже нелицемѣрно мнишьствова. възлюбивѣ бѣ и братью тако своа оуды. тѣмъ же и бѣ възлюбив и. и мѣсто е<sup>ѣ</sup> ра<sup>ди</sup> прослави па<sup>чи</sup> всѣ<sup>х</sup> иже в рѣси манастыревѣ</p>	<p>тако и иноки не манастырь славны творит но добродѣтель мнишьска и манастырь славенъ творит. и се авѣ<sup>ѣ</sup> е<sup>ѣ</sup> фев<sup>до</sup> сѣа печерьскаго игѣмена. и(ж) в киевѣ градѣ начальника <u>вещемъ житію</u> понеже нелицемѣрно мнишьствова. възлюбивѣ бѣа и братію свою тако своа оуды. тѣмъ же и бгѣ възлюбив и. и мѣсто его ра<sup>ди</sup> прослави па<sup>чи</sup> всѣ<sup>х</sup> иже в рѣси манастыревѣ.</p>

Учитывая, что Син-935 по сравнению со списками остальных редакций содержит меньше библейских цитат или они краткие, как и содержащееся в нем прославление Феодосия (весьма маловероятно, что в более поздних списках подобный текст подвергся сокращению), следует предположить, что текстологически список Син-935 более близок протографу Кирилла Туровского. В пользу этого соображения свидетельствует и тот факт, что в Син-935 сохранился ряд архаичных чтений по сравнению с остальными списками: **вѣсть** «зрение» Син-935 — **видъ** Пог-796 (но **вѣсть** Тит-522) — **видѣнїе** Ув-740, Тр-11 — **очи** Волоколамская группа; **искръ** Син-935 — **влизъ** списки второй редакции; **вѣство** Син-935 — **вѣгство** и **вѣжство** списки остальных редакций. В Син-935 отмечается неоднократное употребление прилагательных с приставкой **пре-**: **премѣтвѣ**, **пречѣтѣ**, **престѣи**, **прѣрѣтѣ** и т. п. вм. бесприставочных **мѣтвѣ**, **чѣтѣ**, **стѣи**, **мѣдрость** в других списках.

Среди трех притч Кирилла Туровского «Сказание о черноризском чине» (иначе «Сказание об иноческом чине») занимает особое место: только это произведение, помимо сборников религиозно-нравственного содержания, вошло в состав русских Кормчих.

Включение произведения в сборники и в Кормчие наряду с составом *Сказания* послужило основой для классификации списков, предпринятой И. П. Ереминым. К первой группе он отнес списки, которые «обычно читаются в составе Кормчих книг» и заканчиваются словами «также и игуменом с полицею служащим снимати манатку с плечю». Во вторую группу вошли тексты, встречающиеся в сборниках и имеющие дополнительную фразу «подобает же и болшим и меншим игуменом с полицею служити и не просити того у епископа». В обеих группах отсутствует заключительная глава [Еремин 1955: 348]. Она есть в списках третьей группы, где называется «О аггельстем образе мнишьстем указ». И. П. Еремину был известен один с его точки зрения полный список *Сказания* — в сборнике РНБ, Q.I.214 (бывш. собр. Толстого, ныне ОСРК) XVI в.

При определении редакций *Сказания* целесообразно сохранить основные принципы, которыми руководствовался И. П. Еремин, выделяя редакцию Кормчих и редакцию сборников. Однако необходимо иметь в виду, что нет прямого соответствия сборник (тип рукописи) — редакция сборников, то есть и в составе сборника может находиться *Сказание* в редакции Кормчих. Это касается Толст-223, Богд-303 (в обеих рукописях находится полный текст произведения), Толст-67 (текст неполный: есть лакуна в середине), Тр-784 (текст неполный:

недостает большого фрагмента в конце). Часть *Сказания*, находящаяся в списках БАН и Богд-41, слишком мала, но и она, по-видимому, восходит к Кормчим, насколько можно судить по характерным чтениям.

В состав Кормчих, как показал Я. Н. Шапов, «Сказание о черноризском чине» включено на втором этапе создания этого сборника в 60–70-е гг. XIII в., когда к уже отобранному правилам и толкованиям, объединенным в одной рукописи с оглавлением в 70 главах, были присоединены добавочные статьи. Они вставлены между главами Кормчей; большое количество дополнений помещено после последней главы. И. И. Срезневский насчитывал 25 таких статей, среди них — *Сказание*<sup>6</sup>. Оно принадлежит к числу монашеских правил и поучений наряду с переводными «Правилем черноризцам», епитимийником с заглавием «Василия о епитимьях», фрагментом из жития Феодора Сикеота и древнерусским «О черноризцах правилом» [Шапов 1978: 193]. Н. В. Калачов относил *Сказание* к группе статей юридического содержания [Калачов 1850: 19; 22].

Сопоставление текста позволяет выделить четыре группы списков *Сказания* в составе русских Кормчих.

В первую группу входит текст в Новгородской кормчей, содержащей старший список произведения. Оно имеет самоназвание **КЮРИ ѠПА ТОУРОВСКА ѠКАНИК. Ѡ ЧЕРНОРИЗЪЧЬСТѢМЪ ЧИНОУ. Ѡ ВЪТХА ЗАКОНА. И НОВАГО. ѠНОГО ѠВРА НОСѢЦА. А СЕГО ДѢЛЫ СВѢРШАЮЩА** л. 604а. В этом списке есть индивидуальные чтения, в том числе обусловленные территориальной принадлежностью рукописи; см.: [Макеева 2009; Макеева 2010].

Вторую группу составляют Толст-74 и Писк-39, протограф которых восходит непосредственно к Новгородской кормчей, а в них самих представлен особый вид редакции Кормчих, характеризующийся последовательной заменой существительного **чръньць** и производного прилагательного на слово **мнѣхъ** и производное прилагательное. Подробно см.: [Макеева 2010]. На связь списков XVI в. с Новгородской кормчей указывают сохранившиеся особые чтения и наличие в названии фразы «из софийских правил харатейных Великого Новгорода».

В третью группу входят списки, в которых *Сказание* разбито на две части, а между ними находятся другие произведения<sup>7</sup>. Это Пог-257,

<sup>6</sup> Описавший состав Новгородской кормчей И. И. Срезневский числит произведение Кирилла Туровского под номером 94 [Срезневский 1897: 111].

<sup>7</sup> За первой частью, оканчивающейся словами **сѣдѣла<sup>на</sup> боудеть скниѣ** (Пог-257, л. 583), следуют два послания (поучения) Василия Великого инокам и иноки-

Ег-472, Ег-850, Ег-254, Овч-151, Пог-231, Пог-232, Пог-233, Пог-237 и др. Причиной разделения текста на две части стало, видимо, механическое выпадение листов.

В четвертую группу вошли Рог-256 и Рум-231, в которых текст *Сказания* не маркирован какими-либо внешними признаками. В этих Кормчих произведение, во-первых, остается цельным, во-вторых, в них сохраняются некоторые первичные чтения, утраченные в старшем списке — в Новгородской кормчей.

Редакция сборников «Сказания о черноризском чине» отличается от редакции Кормчих несколькими основными параметрами. Во-первых, это небольшой фрагмент в конце произведения, который отсутствует в Кормчих. После слов *сънимати маноткоу съ плечю*, являющихся в Кормчих заключительными, в сборниках находится еще небольшой фрагмент: *подобають же и волшимъ и меншии игуменовъ с полицею служити. и не просити того оу кппа. то бо ксть черньцю кпскупу чюже. а игуменомъ свок. на плотнѣи бо чтогѣ держитѣса кфуду. а не по власти сана. а и самъ вѣси таже не кппѣ вѣмъ черньцемъ малую манатку въздагають на плещи* Чуд-20, л. 281г—282а. Он есть только в тех списках, где произведение не сокращено, и поэтому не может выступать в качестве основного показателя редакции.

Во-вторых, редакции *Сказания* различаются двумя основными чтениями. Первое: *да не вѣдеш короставъ. и хромъ. и слѣпъ. и раньнъ* в Кормчих (НК, л. 604б; по спискам *раньно*) и *да не вѣди краставъ и хромъ. и слѣпъ и косъ* (Чуд-20, л. 277г) или *коусъ* (коусо), *класнъ* (класно) в редакции сборников<sup>8</sup>. Второе: *старца же и болашаго оуже оумьртвити* [в других списках *оумьрети*] *хотаща. подобають встричи въ мнишьство хотаща* в Кормчих (НК, л. 605г) и *старца же и болашаго оуже оу смрти* [в других списках *при смрти*] *сѣща подобають острици въ мнишьство хотаща* в редакции сборников (Чуд-20, л. 278в).

Известные в настоящее время списки *Сказания* редакции сборников образуют четыре группы. В первую группу — Чудовскую — входят Чуд-20, Пог-894, Пог-1584, Соф-1389, Соф-1474. По ряду несовпадающих чтений списки образуют две подгруппы: Чуд-20 и Соф-1474, с одной стороны, и Пог-894, Соф-1389, Пог-1584 — с другой. Самоназвание произведения близко к тому, которое оно имеет в Кормчих<sup>9</sup>:

ням. После второй части *Сказания* помещен «Чин, как погребать братию по уставу Студийскому».

<sup>8</sup> О форме рода и о лексике см.: [Макеева 2010: 362; Макеева 2009: 189–190].

<sup>9</sup> Они различаются соответственно словами *в черноризьчьстѣмъ* — *в чернечьстѣ* и *сѣвръшающа* — *свершена*.

*Курнѣ еппа сканьк в чернечьстѣмъ чнѣ ветхѣ зако и нова. вно обрѣ ноца. а сего дѣлы свершена* Чуд-20, л. 277в.

По сравнению со старшим списком *Сказания* в Новгородской кормчей в Чудовской группе присутствуют изменения в лексике, морфологии (другие флексии и формы слов: *главѣ* — *главты*, *на нѣо* — *на нѣа*, *испоуцага* — *испуцающъ*, *по съвлеченин* — *по совлеченю* и др., всего около 60) и синтаксисе (преимущественно иной порядок слов: *всего собе повьрзи въ покореник* — *всего себе в покоренык поверзи*, *житиискиѣ печали не любѣ* — *житиискиѣ не любѣ печали* и под., всего более 20). Большая доля разночтений приходится на лексические варианты, в том числе добавленные в Чуд-20 слова: *прѣношеник вѣ* *волнаго боу вѣвѣта* НК — *прѣношеньк вѣ волею бѣ оѣвѣта* Чуд-20, *рѣ бѣ* — *рѣ гѣ*, *съ горы сънидетъ* — *с горы придетъ*, *по воли ихъ* — *послѣже ихъ*, *Ты же хѣ кдинога заповѣдъ и житык* — *Ты же хѣ кдинога. заповѣди держи и житык*, *вѣщавакшисѣ* — *оѣвѣщакшисѣ*, *аще бо и стоудъ си творимъ по всѣ дъни кающесѣ частыхъ съгрѣшенин* — *аще бо и сѣдъ си творимъ...* и др. В части случаев вторичные чтения явно связаны со стандартизацией языковых средств и текста в целом. Из приведенных примеров это мена *вогъ* — *господь*, *стоудъ* — *соудъ* (стандартное *соудъ творити* «судить» при редком *стоудъ творити* «вызывать стыд, принуждать стыдиться», см. [СлРЯ 29: 254, 255]). Возможно, сюда же относится добавление глагола *держи*, который делает предложение стандартным, хотя Кирилл Туровский мог иметь в виду другой смысл. В базовых чтениях, отличающих редакцию Кормчих от редакции сборников, употреблены прилагательное *косъ* (в форме м. р.) и предложно-падежная конструкция *ѹ смрти*.

Во вторую группу — Кирилло-Белозерскую — входит одна рукопись — КБ 10/1087 1446 г. Несмотря на относительно раннее время написания, она содержит большое количество искажений. Текст не имеет конца: отсутствует часть, начинающаяся словами *ометь же ксть...*<sup>10</sup>. Часть чтений, в том числе неверных, объединяет эту группу с Чудовской и отличает от остальных: *плодьство*, в Чуд-20 *плодьствомъ* с *не* над строкой, а в остальных списках *неродьствомъ*; *волею* при *вольного* в других списках; *чстою* вм. *чтогою*; *свою волю имѣи* при *въ своен воли боуди* в прочих списках; *во искоушенин* вм. *въ скроушениѣ*; *моатла* вм. *матла*; *аналави предани* (в Чуд-20 *предано*) *творити* вм. *носити*, причем правильное чтение *носити* имеет-

<sup>10</sup> Поскольку текст заканчивается на середине листа, а далее следует другое произведение, видимо, в таком виде он находился в оригинале.



ся не только в других группах редакции сборников и в Кормчих, но и в остальных списках Чудовской группы.

На этом фоне в Кирилло-Белозерском списке сохраняются чтения, тождественные редакции Кормчих и измененные в Чудовской группе. В частности, самоназвание *Сказания* сохранено почти в том же виде, какой он имел в Кормчих: в нем имеются показательные слова *черноризъческо<sup>м</sup>* и *свершающа*, хотя имя автора — *кирила еппа тоуровьскаго* — отсутствует. Собственной редакторской правки в Кирилло-Белозерском списке мало. В базовых чтениях, отличающих редакцию Кормчих от редакции сборников, употреблены прилагательное *коуць* (в форме ср. р. *коуцо*) и предложно-падежная конструкция *при смрти*.

Третья группа списков редакции сборников — Синодальная — объединяет две рукописи: Син-935 и Богд-690. Текст *Сказания* сокращен: опущен довольно большой фрагмент в конце (начиная со слов *аще ли боудеть мнихъ еппмъ...*), исключены названия двух частей *Сказания*; есть также мелкие пропуски, которые могли быть случайностью<sup>11</sup>. По спискам не совпадает самоназвание произведения, хотя сами тексты имеют минимум разночтений: в Син-935 слово *блженнаго кирила. Побченіе ѿ чернеческомъ житїи*; в Богд-690 сводный заголовок для разных текстов *поученик дшеполезно* [первое *е* переправлено в *а* или *а* в *е*] о старьчествѣ кирила мниха. ивана златоуста и пререпбныхъ, ѿцъ ншии ефрема сирьанина исака сиранина ги блго ѿ. Общим оказывается только собственно имя автора и слово *поученик*.

Синодальная группа редакции сборников содержит большое количество вторичных чтений, затронувших все уровни языка, в большей степени лексику. Нередко они меняют смысл: *къ братїи вѣмолви* вм. *безловнїк*; *томъ вѣ предаѡ. аки халевь їсви* вм. *предан же себе...*; *на нѣсѣѣ жити* вм. *жизнь припати*; *хс невидимо прѣстонтъ* вм. *стоитъ*; *вкѡшаецъ жолчи съ ѡксѡс<sup>м</sup>* вм. *...въкоусомъ*; *вѣщанаго ти цртва вжидаѡ* вм. *желата (жалата)* и др. Неоднократно сделаны дополнения: *аки ананїа и санѣфра. оуслышавши петра глца*; *прошедше же чермное море. манною вси вѣ трѡда питахоуѣ*; *да и ты браѣ и вѣе потчиса*; *се сѡ кости нвсифовы*. Изредка добавление слов меняет смысл: *написавъ на скрижали*; *не паче ли синанскыя горы страха ради вѣїа. огнемъ вкрѡжилъ вы тѡ тогѡ*. Изменение порядка слов, как правило, не несет смысловой нагрузки, хотя есть намеренная пере-

<sup>11</sup> Фраза *земныя чтн и власти о советъ въсхитающа*, отсутствующая в Богд-690 (л. 8), есть в Син-935 (л. 3). Всего сделано около десятка мелких пропусков.

делка: *азъ рѣѣ вѣи боудете снове вышнаго вси же вы тако члци ѡмираете* Син-935 при *азъ рѣѣхъ вѣи боудете и снѣве въшнаго вси. въ же акы члвци оумираете* Чуд-20.

В базовых чтениях, отличающих редакцию Кормчих от редакции сборников, в Синодальной группе употреблены прилагательное *коуць* (в форме ср. р. *коуцо*) и предложно-падежная конструкция *при смрти*. Кроме того, имеется довольно много чтений, тождественных Кормчим и измененных, например, в Чудовской группе<sup>12</sup>.

Четвертая группа списков редакции сборников — Волоколамская — представлена тремя рукописями из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря (Вол-504, Вол-492 и Вол-525), а также Еп-345 и Q.I.214. *Сказание* имеет самоназвание *прѣвнаго ѿца нашего кирила мниха сказаніе ѿ іноческо<sup>м</sup> чїнѡ ѿ ветхаго и новаго закона ѡного вбра<sup>а</sup> носца. а сего дѣлы свершающа* Вол-504. В базовых чтениях, отличающих редакцию Кормчих от редакции сборников, употреблены прилагательное *кюсьнъ* (в форме ср. р.) и предложно-падежная конструкция *при смрти*.

В Волоколамской группе *Сказание* отредактировано; большая часть изменений затронула лексику, причем были заменены те слова, которые сохранялись, за редким исключением, в остальных группах редакции сборников. В результате правки в тексте появились *перемандъ* вм. *малага манатъка*, *перемандъ* вм. *манатъка*, *ранскыя пица* вм. *ранскыя жизни*, *влон* (вариант *лон*) вм. *сало*, *оцтътъ* вм. *въкоуць*, *раздранъ* вм. *растерганъ/расторганъ*, *инокъ* вм. *мнихъ* и *чърньць* и др.

Помимо собственно языковой правки особенностью списков Волоколамской группы является конечная глава под названием «О аггельстем образе мнишьстем указ». Н. В. Калачов полагал, что это отдельное, но связанное со *Сказанием* произведение [Калачов 1850: 22]. И. П. Еремин считал ее заключительной главой *Сказания*. К. И. Невоструев заключительной частью посчитал сочинение «*Ѡ подвижѣ иночьскаго жиѡ. Не подовакть оубо истиннымъ инокамъ изъ оградѣ свои исходити...*», которое следует за притчей Кирилла Туровского в Чуд-20. Оно находится также в других сборниках, содержащих ту же редакцию *Сказания*, что и Чуд-20, а именно в Соф-1389,

<sup>12</sup> Среди них: *нерѡствѡ жива* Син-935 и Кормчие — *(не)плодѣствомъ* Чуд-20; *приношеніе вы волного боу вѣѣта* — *волею*; *во своен воли боуди* — *свою волю имѣи*; *вѣрою и чѣотою и смиреніе<sup>м</sup>* — *чѣто* и др. Подобные чтения служат подтверждением того, что первична в своей основе редакция Кормчих.

Пог-1584. В дальнейшем А. Н. Попов поддержал это предположение, основываясь на том, что у произведения нет обычного заключения и оно обрывается «на словах „малую манатку възлагаетъ на плещи“», даже без слова «аминь» [Попов 1889: 124–125]. И. П. Еремин к этой гипотезе отнесся отрицательно [Еремин 1955: 348].

Изучение двух редакций «Сказания о черноризском чине» в рукописях XIII—XVII вв. приводит к выводу, что к авторскому тексту Кирилла Туровского ближе список Новгородской кормчей, хотя его отдельные чтения являются вторичными и появились, скорее всего, на стадии включения произведения в Кормчую.

Текстологический анализ *Сказания* и *Притчи* дал возможность уточнить группировку списков, предложенную И. П. Ереминым, а для *Повести* — предложить собственную классификацию, основанную на большем количестве рукописей. Для всех трех текстов определены древнейшие и вторичные редакции и список, аутентичный или наиболее близкий авторскому тексту.

Изучение рукописной традиции произведений Кирилла Туровского, которое привело к выбору базового списка для каждого текста, весьма перспективно для решения ряда проблем истории литературного языка. Лингвистическое исследование тесно связано с анализом жанрового своеобразия его произведений и должно основываться на нем, так как, по справедливому замечанию В. В. Колесова, «Жанр как форма и воплощает надобность в новой функции стиля и языка» [Колесов 1989: 12]. Ведь именно с Кириллом Туровским в XII в. связано распространение риторического типа повествования, который достиг в его творчестве небывалых высот (как известно, до Кирилла преобладающими жанрами в древнерусской книжности являлись агиографический и летописный). Определяя сущность риторического типа повествования, И. П. Еремин писал: «Резкое ослабление нарративного начала — наиболее характерная его особенность» [Еремин 1966: 139]. В этой связи особенно интересно проанализировать нарративные сочинения Кирилла Туровского, сочетающие повествование с мощным риторическим началом, и определить, в чем заключается специфика нарративных риторических сочинений автора.

Три рассматриваемых произведения объединены символично-аллегорическим толкованием монашеской жизни и посвящены вопросу соотношения телесного и духовного начала в человеке. *Притча* и *Повесть* имеют больше общего с точки зрения жанровой принадлежности и структуры по сравнению со *Сказанием*, которое является наставлением монашеству и в составе Кормчих отчасти приобретает юриди-

ческий статус. Поэтому в списках оно может называться Поучением. *Повесть*, судя по ее спискам, русские книжники воспринимали как Притчу и даже как Слово, включая соответствующие лексемы в само-название произведения: Повѣ<sup>с</sup> того же кѳрилла мнѣх<sup>а</sup> к василію нгоуменю<sup>у</sup> печерьскомоу притча о вѣлоризьцѣ члѣцѣ и ѿ мнѣшствѣ и ѿ дѣи и ѿ покааніи Вол-504, Слово блаженнаго кѳрилла мнѣх<sup>а</sup> к васію нгүменѣ печерьскомѣ. ѿ мнѣрьско<sup>м</sup> санѣ, и ѿ мнѣшьско<sup>м</sup> чинѣ и ѿ ѿмѣ. и ѿ дѣи. и ѿ покааніи. сѣ востаѣлено притче Ув-740. *Притчу* в заглавиях называли то Притчей, то Словом: Кѳри<sup>л</sup> мнѣ прѣтча о члѣчѣтѣ дѣи. и о телеси о престѣплени бѣна заповѣди и о вѣскрени телесѣ члѣвчѣ. и о вѣцѣемѣ сѣдѣ и о мѣцѣ Чуд-20, Сло<sup>в</sup> дѣшполѣзно о хромци и слѣпци Пог-1934. Что же касается сюжетной основы, то в *Сказании* она отсутствует, а в *Повести* и в *Притче* удачно заимствована из Пролога. Специфика этих повествовательных произведений заключается в обилии аллегорий, толкований и назиданий, что сближает их со *Сказанием*. Как указывалось выше, жанровая принадлежность этих сочинений размыта, что дает возможность анализировать их язык и стиль как единую функциональную систему, ибо «Жанры, не способные к интеграции в рамках памятника, на самом деле связаны с другими, параллельными стилистическими системами» [Колесов 1989: 13].

Кирилл Туровский прерывает текст собственными рассуждениями и толкованиями, связывая их и сюжетную линию повествования своеобразными скрепами — многочисленными вводными замечаниями, обращениями к читателям, своего рода авторскими отступлениями. Особенно богата этим *Притча*<sup>13</sup>: Послушанте же со вниманиѣмъ да по радѣ бесѣду скажемъ и въ со вниманиѣмъ оусмотри<sup>т</sup> аще бо и мѣтенъ имѣю оумъ и азъкъ грѣвѣ. но вашнѣ надѣясѣ мѣтѣвахъ прошо дара словѣ. аще и недостонѣ късмъ о снхѣ гѣти но ползѣ ра<sup>д</sup> послушающѣ пишѣмъ 289в; Се помышленѣ сѣтъ нищюцихъ не о вѣзѣ свѣта сего сановѣ и о телеси токмо пекѣщи<sup>сѣ</sup> ни чающимъ ѿвѣта о дѣлехъ въздати но акты сѣктнѣ парѣ свою дѣшо въ вѣтрѣ полагающимъ 289г; Но не воюте вра<sup>г</sup> на мою грѣвостъ нелѣпѣ образъ писанѣ. поставляючи ми. какоже бо и по ногѣ възаци птици. нѣ<sup>б</sup> мощно на акерьскю възлетѣти въсотоу. тако и мнѣ въ телеснѣхъ възациемѣ похотехъ. невѣзможно о дѣвнѣхъ бесѣдовати. не солнѣтъ бо сѣ грѣшница словеса не имѣца блѣгы стѣго дѣха л. 290а. Одной и той же скрепой Кирилл Туровский пользуется в разных произведениях: обаче на предѣренѣга възвратимѣ разрѣшающа

<sup>13</sup> Далее *Притча* цит. по Чуд-20, л. 286г–294в, *Повесть* — по Син-935, л. 72–81об., *Сказание* — по НК, л. 604а–611в.

притча соузъ л. 290а–б (*Притча*), на прѣрѣнаа возвратимса разрѣшающе притча соузъ оуспѣха ра<sup>а</sup> простѣши. а быстрѣи оумо<sup>и</sup> и прѣ сказаніа си вѣдати л. 73а (*Повесть*).

Во всех трех текстах в изобилии представлены цитаты из Св. Писания, аллюзии, пересказы и толкования библейских сюжетов.

Одним из излюбленных мотивов писателя, почерпнутых из Св. Писания, является повествование о Коре и его сообщниках: Дафана, Авироне, Авноне и еще 250 именитых людях, вступивших в заговор против Моисея и Аарона за первенство власти (Числ. XVI). К нему писатель обращается в *Сказании* и в *Притче*: вестоудно на иконома и на келара нападающа. аки корѣнии с дафаномъ на монѣта и на арона л. 608а; того древа вѣкѣшиша снѣве корѣквы. иже с дафаномъ и авириномъ л. 291а.

Лингвистический анализ нарративных произведений Кирилла Туровского перспективен в решении ряда вопросов истории русского литературного языка старшего периода: он важен в определении того вклада, который внесли в его формирование древнерусские авторы, проясняет вопрос о взаимосвязи жанровой и стилевой принадлежности оригинальных текстов, позволяет увидеть принципы отбора языковых средств и актуален для проблемы возникновения и развития функциональных стилей литературного языка и индивидуального стиля писателя. Изучение языковых редакций произведений Кирилла помогает проследить диахронические языковые изменения на протяжении веков.

Учеными рассматривались различные риторические приемы, используемые Кириллом Туровским в его произведениях: это антитезы, диалоги, синонимичность, антонимия, амплификация [Еремин 1962, Черторицкая 1984 и др.], однако основное внимание при этом уделялось *Словам*, а не *Притче*, *Повести* и *Сказанию*, предпринимались попытки идентификации авторского стиля Кирилла Туровского с применением количественных методов исследования [Полянская 1993, 1994].

Лингвистический анализ нарративных сочинений этого писателя предполагает, прежде всего, изучение семантико-стилистического использования языковых средств в его творчестве, тесно связанное с проблемой аутентичного авторского текста, а также определение лексики, в целом характерной для его лексикона.

Во всех трех произведениях Кирилла Туровского имеется большой пласт лексики, стандартной для текстов того времени. Достаточно велика доля лексем, связанных с содержанием сочинений и встре-

чающихся только в одном из них: домовитъ, оплотъ, остѣннги, окрасги, медвьины, оугъльникъ и др. в *Притче*, гоумьнице, стихарь, кфоудъ, короставъ, гостиньница и др. в *Сказании*, вельможа, държава, зижитель, мамона, посмѣхъ, смагъ, свѣтникъ, прельстникъ, кроупица и др. в *Повести*. В этом произведении встречается одно из первых в древнерусской книжности обозначений внешних чувств: чювственныа оуды слъх<sup>х</sup>, вестъ, шбонаніе, вкѣшеніе, шсказаніе и нижнаа теплоты сѣверьпство л. 73а.

Интерес для характеристики языка писателя представляет лексика, встречающаяся одновременно в двух или трех его произведениях. Однако в силу специфики содержания обнаружить одни и те же показательные слова в *Сказании*, *Притче* и *Повести* удастся нечасто. Таковы лексемы приводнѣ (шведи же соутъ приводнѣ на цѣрскыи санъ л. 610б, преводнѣ гню притчу сказующе л. 287г), приводъ (л. 606б, 290г); покорение (всего себе повьрзи въ покорение л. 604г, тѣхъ вѣтвини плодъ доводѣтели послушаник. покорение л. 291в); коуритиса (тако гора ш грѣсѣхъ коуриса л. 607б, горы куратьса л. 288б); пожрети (пожри свою волю л. 610а, пожре та земля л. 291а), порадънии (не могъни пораднихъ словесъ по чинѣ гѣти л. 287в, ви<sup>и</sup> порадни<sup>и</sup> словѣ<sup>и</sup> сльгж л. 80а), цѣломоудрие (древо животнок цѣломоудрик кмѣже корень исповѣданник л. 291в, но сжтъ мниси цѣломѣрнѣ шволчени л. 76а).

Для аллегорических назидательных произведений и толкований Кирилл Туровский отбирает лексику с отвлеченным значением, обычную в церковнославянских текстах. Так, миру внешнему (миру земных вещей) писатель постоянно противопоставляет мир внутренний, духовный, поэтому в его словаре весьма употребительны такие словосочетания, как: житѣискыа вещи л. 78а, миръ житѣискыхъ вещей л. 79б, житѣискіа мысли л. 73б, 74а, житинскихъ вещи л. 604в, житинскиѣ печали л. 605г, житинскыа печали л. 604в, житинскыа свѣта сего печали л. 287а, в житинскы... вещейъ л. 287в, миръ житѣискыхъ вещей л. 79б, житинскыа страсти л. 284б, а также словосочетания с прилагательными мирьскыи и земныи: вещи мирьскаго жити л. 606а, мирѣстѣи члвци л. 74а, мирѣскіа вельможе л. 78б, земныа чѣти и власти л. 606б, ни славъ земныа л. 293б. Словосочетание житинскыа вещи было весьма устойчиво и распространено в церковнославянском и древнерусском языках с раннего периода: оно отмечено в Изборнике Святослава 1073 г., Пандектах Никона Черногорца, Ефремовской кормчей, Прологе 1383 г., Огласительных поучениях Феодора Студита XIV в. [СДРЯ 1: 409] и было хорошо известно Кириллу Туровскому.

Оппозиция духовного и плотского выражена в притчах Кирилла Туровского парой субстантивированных прилагательных в форме мн. ч. ср. р. *вънѣшьняга* и *въноуѣтрыняга*: *и светлѣа ѡнѣшнихъ ѡноуѣтрыняа сѣлють* л. 73а, *светлѣа ѡнѣшнихъ сѣлють* л. 78а<sup>14</sup>, *сѣа ѡнѣшнихъ добродѣтели* л. 78б, *власть на всѣхъ ѡнѣшнихъ* л. 288а, *сѣа ѡнѣшнихъ* л. 289б, что во мнѣ рѣ *ѡнѣшнихъ* сѣлють. но *ѡнѣшнихъ* и *ѡнѣшнихъ*. а *ѡнѣшнихъ* вѣ сѣлють. *ѡнѣшнихъ* глѣ в законѣ. а *ѡнѣшнихъ* беззаконныхъ азъгыты л. 292г. Подобное употребление этих субстантивированных прилагательных наблюдается также в Пандектах Никона Черногорца 1296 г., Прологе 1383 г., Огласительных поучениях Феодора Студита, в 16 Словах Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского XIV в., в Изборнике 1076 г., Ефремовской кормчей [СДРЯ 2: 189, 195].

В словаре Кирилла Туровского велика доля композитов; необходимость и возможность их использования определяется темой и, в узком смысле, жанром произведения. Таких слов меньше в *Сказании*, но среди них есть редкие: *боголюбныхъ*, *велерѣчнихъ*, *всѣдѣльныхъ*, *всѣсѣжагажмынъ*, *добродѣтель*, *ѡдномуслиити*, *зѣлострадание*, *новоплодие*, *своквольство*, *самовластие*, *хоудовѣрие*, *четвероскоупьна(га)* (*риза*), *четверокопчыхъ* (*миръ*), *черноризьскыи*. При этом 2 раза встретилось словосочетание *грѣхъ* (*грѣховъ*) *твореник* л. 604в, 608б, а не сложное слово *грѣхотворение*, которое отмечается в поздних списках. В *Притче*, собственно художественном произведении, композитов больше, а их набор совпадает со *Сказанием* лишь отчасти: *благовѣрие*, *благодарственъ*, *благодать*, *благотворити*, *благооухание*, *богооудие*, *виноградъ*, *высокомыслие*, *всѣвидьць*, *всѣдержитель*, *грѣхолюбьць*, *грѣхопадение*, *добродѣтель*, *зѣловѣрныхъ*, *зѣлохытрне*, *зѣлохытрынъ*, *иновѣрныхъ*, *коумирожьрьць*, *многообразныхъ*, *неоудобьвходимъ*, *нищелюбие*, *правовѣрныхъ*, *раволѣпно*, *тщеславие*, *цѣломоудне*, *цѣломоудрынь*, *человѣколюбие*, *человѣкообразно*, *чюдотворныхъ*. В *Повести* это *благоразоумьнь*, *богонавѣдимыи*, *богооудьнь*, *вратолюбие*, *вѣлоризьць*, *добродѣтель*, *доушепользыхъ*, *единородныхъ*, *животворныхъ*, *люботроудне*, *люботроуднь*, *миродержавныхъ*, *моужоумьнь*, *мъздовъздатель*, *новоосвященныи*, *правовѣрныхъ*, *своевольство*, *оумородительныхъ*.

Другой особенностью словарного состава языка писателя в нарративных произведениях является большая группа книж-

ных слов с приставкой *не-*, среди которых есть существительные, прилагательные и глаголы: *нетроудныхъ* (*хлѣбъ*), *неустатне*, *неродство*, *неплодство*, *неродити* (*Сказание*); *небреши*, *невидим(ыи)*, *невѣходныхъ*, *невѣровати*, *невѣрныхъ*, *недвижимъ*, *недостоннь*, *незатвореныи*, *неизреченыи(ыи)*, *неимѣние*, [*незаключьнь*], *нелъжь*, *нелѣп(ыи)*, *немиловѣбно*, *ненаказан(ыи)*, *неправдѣныхъ*, *нероженне*, *нествершенъ*, *нетроудн(ыи)*, *нетроудно*, *нечестивыи*, *нечестие* (*Притча*); *небоказньство*, *недостоннь*, *незѣлоба*, *неизреченыи*, *недвижимъ*, *нелицемѣрно*, *немоцн(ыи)*, [*немовати*], *необрѣтение*, *непорочнь*, *неокрадомъ*, *неразоумие*, *несъблазыхъныхъ*, *нестынискание*, *несытъство* (*Повесть*).

Со словообразовательной точки зрения следует отметить притяжательные прилагательные с суффиксом *-j-*: *аронь*, *диаволь*, *фараонь*, *человѣчь*, *чърньчь* (*Сказание*), *адамль*, *грѣшничь*, *диаволь*, *человѣчь* (*Притча*), *праведничь* (*Повесть*)<sup>15</sup>. В *Притче* Кирилл Туровский широко использует однокоренные слова, особенно пары глагол — отглагольное существительное на *-ние* / *-ие*: *въкоупити* — *въкоупение*, *доупити* — *доупование*, *ищезноупити* — *ищезновение*, *опытати* — *опытание*, *повелѣти* — *повелѣние*, *покорити* — *покорение*, *преобидѣти* — *преобидѣние*, *овлещи(са)* — *овѣчление*, *оземьствовати* — *оземьствие* и многие другие. В *Сказании* подобных пар немного; среди них *овлещи* — *овѣчление*, *творити* — *творение*, *търпѣти* — *търпѣние*, *повелѣти* — *повелѣние*, в *Повести* *обрѣсти* — *обрѣтение*, *слышати* — *слышание*, *овлещи(са)* — *овѣчление*, *покорити* — *покорение*.

Весьма редки в словаре Кирилла грецизмы, в числе которых *калоугеръ*, *мнаса*, *аерьскыи*, *драхма* и др. Из прочих заимствований можно указать *къдманъ*.

В исследованных текстах имеются лексемы, которые по данным исторических словарей отмечены только в этих памятниках: *наглавыныхъ*, *новоплодие*, *неостатне*, *кроупныхъ* в словосочетании *кроупныхъ моука*, *пробадатиса*, *плетьць*, *приничение*, *сльноупитиса*, а также гапаксы *безжерельныхъ*, *насмъртъникъ*. Лексема *безжерельныхъ* употреблена в *Повести* всего один раз в словосочетании *безжерельныхъ въздыханіа* (*накадиша вѣжерельныхъ въздыханіи* л. 77б). То же слово *безжерельныхъ* в значении «неслышный, беззвучный» зафиксировано только в СДРЯ в единственном источнике — Поучении о мытаре и фарисее, приписываемом Иоанну Златоусту

<sup>14</sup> Ср. отсутствие соответствующей антитезы в Проложной притче, в которой почти дословно повторяется остальной фрагмент этого текста.

<sup>15</sup> Ср. употребление прилагательных *аронь*, *диаволь*, *адамль*, *фараонь* в Повести временных лет.

и находящемся в Златой цепи и Троицком сборнике № 9 XV в.: *дѣша... вьюще свѣстью злыхъ дѣлъ безжерелными въздыханы въпнеть* [СДРЯ 1: 118]. В этом Слове оно употреблено в составе того же словосочетания *безжерельныа въздыханіа*, что наводит на мысль о том, что Кириллу мог быть известен этот текст. Впоследствии это прилагательное исправлено в списках Волоколамской группы на *частыми*, а в Уваровской — на *непрестанными*.

Некоторые значения многозначных слов засвидетельствованы в исторических словарях только в рассматриваемых произведениях: *испльзти* «выпасть, вылезти (о волосах)», *престоупный* «нарушающий закон, запрет; преступный», *осовьный* «особенный, необычный», *въкоусть* «уксус», *обедь* «витая цепочка, которой наперсник крепился к ефоду(?)»; подробнее см.: [Макеева 2009].

Для языка нарративных произведений характерно, правда, в разной степени, обилие определений, синонимов, антонимичных сочетаний, а также словосочетаний, относящихся к одному предмету или образу, расположенных по принципу нарастания их значимости: *но зазираеть чимъ же на потазаалъ и оукара* л. 289в; *веселитѣ и радочитѣ* 76б; *ратнаа ж воржѣа се сжтъ. постъ мѣтва чѣтота телѣнаа. вѣнѣвѣе* л. 73б—74а; *гора етъ монастырѣ в немже дхвнал воржѣа на противна дивола. си свѣ постъ мѣтва слезы воздержаніе чѣтота любви. смиреніе любоврѣдіе и неснисканіе бгатеѣства* л. 75а; *а и ѿ нем свѣтлаа слышши зарѣа бгохвалнаа жртѣа, немолъчнаа алѣѣа, шлѣстѣн гласи* л. 75б, *пещера ж глѣвока цркѣи е мастырьска. прѣрки дазрима. аплы оустроена и еуліѣты оукрашена* л. 75б, *послѣдннаа нищеты житіе, сирѣ ѿ белоризѣ ѡсѡженіе дасады ѡкоризны, хѣлы посмѣси опытаніе* л. 76а, *ѿ врагъ хѣвъ сирѣчь ѿ кретикъ и зловѣрныхъ искүснѣи и нечтивы грѣхолобець и новѣрныхъ сквернѣ* л. 289в, *досады и клеветы и поношения и раны* л. 606б и т. п. Особенно широко использован прием амплификации в *Повести*. В целом перечисленные приемы, используемые Кириллом Туровским, создают особую эмоциональность повествования. Большую выразительность речи придает повтор одного и того же слова с разными определениями, наблюдаемый в *Повести*: *то во е гора вѣѣа гора тѣчнаа гора ѡсырена. гора юже блѣволи бѣ жити в неи* л. 75а (в цитате).

Символично-аллегорический характер *Притчи*, *Повести* и *Сказания* обусловил довольно часто встречающееся переносное значение слов и их метафорическое употребление: *да са вѣжнѣхъ насытивше словесъ* л. 287а, *моуѣтныи оумъ* л. 287в, *мѣтенъ оумъ* л. 289в, *врата правы* л. 79а, *икрѣи твои ги облекѣтъса въ правду* л. 289б, *въздыханиемъ тако*

*гора ѡ грѣсѣхъ коуриса* л. 607б, *ѿсѣкъ волю* л. 607в, *тѣи мнише пожри свою волю и съжъжи грѣхы излитыкъмъ теплыхъ слъзъ* л. 611а—б, *къ горѣ болюбныхъ доводѣтели* л. 60ба. В *Сказании* Кирилл Туровский создает сложную образную структуру, когда перенос или метафора основывается на предшествующем изложении библейских сюжетов: *носи же мѣслнокъ тѣсто* л. 60ба, *страха бѣна ѡгнемъ ѡкроужилъ та бѣ тѣгда* л. 607б, *не паче ли скрижали ѡбѣта твоѣго словеса въписана быша бѣнемъ словомъ. въ плотаныхъ твоѣго срѣца скрижалѣхъ* л. 607б. Во всех сочинениях одно явление, обозначенное метафорически или символически, уподобляется другому или поясняет его при помощи слова *сирѣчь*: *върою прѣди море. сирѣчь завоуди мирскаго житнаа вещи* л. 60ба, *ризы же не славны и макъкы любви. на [вм. но] растуѣща. сирѣчь многыми пошиваа заплатами* л. 60ба, *приходитъ гнѣвъ бѣни на сѣты противныа. сирѣчь на мнихы ѿмѣтающа свои ѡбѣтѣ* л. 608а, *по сиклѣ стѣмоу. сирѣчь по вѣсоу правды бѣна* л. 608в; *вижъ тако кпѣныа и монастырь кѣдемъ кѣтъ сирѣчь нетруднаа жизнь* л. 289б, *ѿ врагъ хѣвъ сирѣчь ѿ кретикъ* л. 289в, *повелѣ бѣ изринѣти изъ раа адамъ понеже не повелѣнаго кѣмү коснүса сирѣчь преже повелѣннаа вниде въ мѣсто стѣок* л. 291б.

Кирилл Туровский, как уже сказано, широко использовал в своих сочинениях синонимы или слова с близким значением: *веселие* — *радость*, *веселитисѣ* — *радоватисѣ*, *тоукъ* — *масть*, *зазирати* — *потазати* — *оукарати*, *власница* — *соукнаа одежда* — *одежа* — *обѣлчение* — *риза*, *искрь* — *визъ*, *вѣртѣпъ* — *пещера* (*печера*), *красти* — *гравити*, *смаглъ* — *чѣрнѣ*, *свары* — *оукоризны*, *молва* — *матежъ* — *кличь* (*плиць*), *плѣтскыи* — *телесьныи*, *свѣдѣтель* — *послоухъ*, *мнихъ* — *чѣрнѣць* — *чѣрноризѣць* — *калоугеръ*, *пастоухъ* — *пастырь*, *свѣтитѣлство* — *нерѣнство*, *нерѣнскыи* — *свѣщенничьскыи*, *санъ* — *чинъ* — *образъ*, *сѣмирение* — *покорение*, *житинскыи* — *мирскыи* — *земныи*, *оущедрити* — *помилвати*, *оуныние* — *печаль*, *разѣмьнъ* — *сѣмыслѣнъ*, *творѣць* — *зжитѣль*, *подобьнъ* — *потребьнъ*.

Нередко эти слова употребляются попарно, взаимно дополняя значения друг друга, что усиливает их значимость. В этом ряду синонимов к кирилло-мефодиевской традиции восходят лексемы *пастырь*, *свѣдѣтель*, которым соответствуют восточноболгарские *пастоухъ*, *послоухъ*, получившие распространение в восточнославянских памятниках. Существительное *мѣлва*, в значении «шум, волнение, смятение» употребленное в Зографском, Мариинском, Ассеманиевом Евангелиях, Саввиной книге, Супрасльской рукописи [СС 1994: 330]), синонимично в *Повести* словам *матежъ*, *кличь* (ва-

риант по спискам **плиць**), также известным в ранних южнославянских памятниках и широко представленным в восточнославянских текстах: **матѣжь** — в I Новгородской летописи под 6645 г., Повести временных лет под 6532 г., Житии Феодосия и др. [Срезн. II: 258], **плиць** — в Мериле Праведном по списку XIV в., Пандектах Никона Черногорца, в тексте 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского XIV в. [СДРЯ 6: 428], в Ефремовской кормчей, Повести временных лет под 6599 г., **многъ матѣжь бѣдеть и многъ плить** в 8 Слове Златоструя [Срезн. II: 966].

Обе лексемы пары **вьрътъпъ** — **пещера** известны с древнейших времен и представлены как в кирилло-мефодиевских переводах, так и в восточнославянских переводных и оригинальных памятниках: **вьрътъпъ** — в Зографском и Мариинском Евангелиях, Клоцовом сборнике, Супрасльской рукописи и др. [СС 1994: 123], Ефремовской кормчей, Хронике Георгия Амартола, Лобковском Прологе 1262 г., Пандектах Никона Черногорца и др. [СДРЯ 2: 207–208], **пещера** — в Зографском и Мариинском Евангелиях, Супрасльской рукописи [СС 1994: 445], Пандектах Антиоха XI в., Синайском патерике XI в., Повести временных лет под 6559 г., Житии Феодосия Печерского, I Новгородской летописи под 6776 г., Палее 1406 г., Прологе 1383 г., в тексте 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского XIV в. и др. [Срезн. II: 929; СДРЯ 6: 389]. В то же время, по наблюдениям А. А. Пичхадзе, древнерусские переводы различаются по употреблению этих слов: в Александрии представлено слово **вьрътъпъ**, тогда как в Пчеле и Истории Иудейской войны — только **пещера** и **печера** [Пичхадзе 2011: 192–193].

Ряд синонимов **зазирати** — **потъзати** — **оукарати** («обвинять, осуждать, укорять», «оскорблять») употреблен в одном предложении в *Притче*: **аще ли кто зла слуха имать. то не ищеть что бы кму на ползу обрѣсти. но зазираеть чимъ же на потъзалъ и оукаръ** л. 289в. Из них только глагол **потъзати** неизвестен старославянским памятникам, но зафиксирован уже в Изборнике Святослава 1073 г., Изборнике 1076 г., Рязанской кормчей 1284 г., Мериле Праведном XIV в. и др. [Срезн. II: 1308; СДРЯ 7: 369]. Глагол **зазирати** отмечается в Супрасльской рукописи, Пандектах Антиоха XI в., Златоструе, в тексте 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского, а также в древнерусских сборниках, Пчеле, Огласительных поучениях Феодора Студита [Срезн. I: 913; СДРЯ 3: 302]. Глагол **оукарати** известен как по старославянским памятникам (Супрасльской рукописи, Клоцову сборнику), так и по ранним древнерусским: Повести

временных лет под 6604 г., Чтении о Борисе и Глебе, Слову Кирилла Туровского о слепце [Срезн. I: 1178].

Употребление ряда синонимов у Кирилла Туровского подчинено семантико-стилистической дифференциации. В этой связи показательно разграничение значений слов **пища** и **брашно**: первое из них употребительно как в прямом, так и преимущественно в переносном значении, когда речь идет о духовной пище, тогда как слово **брашно** используется только для обозначения еды: **пища же не брашно кдино рѣтъса но слово бник имже питаетьса тварь** л. 288в; **возме ѿ кни пицю** л. 81а, **слажьши брашна поюши пѣ** л. 72б. Подобное разграничение значений наблюдается и в Повести временных лет, где значение «еда» закрепляется за словом **брашно**, а в переносном значении и в сочетании с прилагательными **ранскага** или **породнага** употребляется только слово **пища** [Львов 1975: 157–158, Пичхадзе 2011: 260–261].

Подобное закрепление значений и разница в употреблении наблюдаются у глаголов **одѣти(са)** — **овлещи(са)** и у существительных **одежа** — **обѣлчение**. Будучи синонимами они могут не только выступать в синонимичных парах (**о одежи сѣнникъ** и **о обволчении мнихъ** л. 289б), но семантически и стилистически различаться: лексемы **овлещи(са)** и **обѣлчение** употребляются в прямом и переносном значении, а также всегда в аллегориях и толкованиях, тогда как **одѣти(са)** и **одежа** — только в прямом значении: **мниху же соодѣлъ ма кси нужныа нелѣпыа одежа и оболкъ ма въ спсѣнии** л. 289б; **точью ѿ чрѣвъ и ѿдѣжи мѣслащемъ** л. 606б; **но сжть мниси цѣломѣи ѿволчени** л. 76а. Таким образом, слова **овлещи(са)** и **обѣлчение** получают в лексиконе Кирилла более высокую книжную окраску, чем **одѣтиса** и **одежа**.

Весьма употребительна во всех нарративных произведениях в силу своего значения пара синонимов **чърньць** — **мнихъ**, которая не маркирована семантическими или стилистическими различиями. Кирилл Туровский отдает явное предпочтение второму слову, которое в *Сказании* встречается очень часто. Он использует также производные **мнишьство** и **мнишьскыи**. Еще два слова того же ряда — **чърноризць** и **калоугеръ** — для нарративных сочинений писателя не характерны<sup>16</sup>. Существительное **чърноризць** употреблено в *Повести* только в заголовке, производное прилагательное **ѿ чърноризчьстѣмь (чиноу)** имеется в самоназвании *Сказания* л. 604а, а грецизм **калоугеръ** один раз отмечен в *Повести*, будучи по спискам

<sup>16</sup> В Повести временных лет самым употребительным является **чърноризць**, а **калоугеръ** отсутствует.

заменен на **черноризецъ** или **мнихъ**. Впоследствии в Волоколамской редакции текстов произведена замена на слово **иннокъ**. Выбор Кирилла Туровского соответствует общей языковой ситуации того времени: в древнерусский период существительные **мнихъ** и **чърньць** встречаются чаще, чем **чърноризць**, которое в XV—XVII вв. станет относительно редким и не употребляется в деловых источниках. В памятниках старославянского языка широкое распространение имели славянские **чръньць** и **чръноризць** [ССЯ 4: 888, 889], а заимствование **мъннихъ** [Фасмер 2: 633] ограничено тремя источниками [ССЯ 2: 237]. В *Повести* один раз употреблено существительное **бѣлоризць** «мирянин», замененное в списках Волоколамской группы на грецизм **козмникъ**; его синонимом в том же произведении выступает словосочетание **мирьскыи челоуѣкъ**.

Использование Кириллом Туровским синонимов **образъ** — **чинъ** — **санъ** зависит от литературной и прагматической задачи, стоящей перед автором. В *Сказании* самым употребительным словом является **образъ**, иногда с определением: **мнишьскыи образъ**, **скимныи образъ**, **малыи образъ**. Два других существительных встречаются реже, иногда также с определением: **мнишьскыи чинъ**. В *Притче*, напротив, Кирилл Туровский обычно использует слово **санъ**, редко в том же значении — **чинъ**. Существительное **образъ**, имевшее разветвленную семантическую структуру, он употребляет в других значениях: «образец, пример» в библейской цитате (**рѣ бѣ сътворимъ чѣвка. по образу нашѣ** и **по подобю** л. 288г) и «способ, прием» (**мнози во рѣ образѣ покаинниа слезы. постъ** л. 291в). В *Сказании* существительное **образъ** писатель использует именно при обозначении монашеского сана (л. 604а—б—г, 605а). Вторым по частотности оказывается значение «подобие; знак, символ» (л. 605б, 608г, 606в и др.), когда слово обычно в предложно-падежной конструкции **по сѣмоу образу** связывает ветхо- или новозаветные события и реалии с монашеской жизнью и одеянием: **манатъа во покровъ бни рѣтъ по шобразъ распостертѣа надъ издѣмъ в поуѣстъини шблака** л. 610г. Слово **образъ** Кирилл употребляет также в значении «внешний облик», в том числе тогда, когда внешний облик, одежда являются знаком сана.

Писатель использовал лексику восточнославянских памятников, обозначающую реалии (**оноуѣчи**, **заплата**, **кошь**, **соуѣкно**, **соуѣкнанъ**, **короставъ**, **печѣра**, **сало**), хотя жанровая принадлежность его произведений предполагает преимущественную ориентацию на стандартный церковнославянский язык. Ярким примером этого может служить слово **платище**, которое он предпочел из возможных **платъкъ** (По-

весть временных лет) и **платъ**, **платъно** (Моление Даниила Заточника и др.).

Таким образом, Кирилл Туровский придерживался традиции, существовавшей в восточнославянской книжности, обогащая свой язык как лексикой древнейших южнославянских переводов, так и преславизмами<sup>17</sup> и словами, употребительными в древнерусских оригинальных и переводных сочинениях. Сочетание разноплановой по происхождению лексики свидетельствует о процессе становления русского литературного языка XII в.

При этом невозможно утверждать, что Кирилл Туровский руководствовался определенными языковыми предпочтениями при выборе того или иного слова, как это делали восточнославянские переводчики разных направлений. Его авторскую манеру как раз отличает то, что он вобрал в себя традиции разных книжных школ и переводов и использовал их для создания разнообразных образов, оригинальных стилистических фигур, риторических приемов, синонимических рядов, что составляет особенность его индивидуального стиля. В литературный язык своей эпохи Кирилл Туровский внес особую метафоричность, выразительность и эмоциональность.

## ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ

- Алексеев 2012 — Алексеев А. И. Каноническая компиляция «Власфимия» // Религии мира: История и современность. М.; СПб., 2012. С. 90–125.
- Баранкова 2010 — Баранкова Г. С. Текстология и язык «Повести о беспечном царе и его мудром советнике» Кирилла Туровского // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. <2006–2009>. М., 2010. С. 313–354.
- Баранкова 2011 — Баранкова Г. С. Сочинения Кирилла Туровского в собрании Иосифо-Волоколамского монастыря // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. Вып. 1(43). М., 2011. С. 61–75.
- Еремин 1925 — Еремин И. П. Притча о слепце и хромце в древнерусской письменности // Изв. ОРЯС. Л., 1925. С. 323–352.
- Еремин 1955 — Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Л., 1955. Т. 11. С. 342–367.
- Еремин 1962 — Еремин И. П. Ораторское искусство Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 5–58.

<sup>17</sup> См. подробнее: [Николова 1988, Мончева 1980].

- Еремин 1966 — *Еремин И. П.* Литература Древней Руси. Этюды и характеристики. М.; Л., 1966.
- Калачов 1850 — *Калачов Н. В.* О значении кормчей в системе древнего русского права. М., 1850.
- Колесов 1989 — *Колесов В. В.* Древнерусский литературный язык. Л., 1989.
- Лосева 2009 — *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII— первой трети XV веков. М., 2009.
- Львов 1975 — *Львов А. С.* Лексика «Повести временных лет». М., 1975.
- Макеева 2009 — *Макеева И. И.* «Сказание о черноризском чине» Кирилла Туровского: к вопросу об авторском тексте // Русский язык в научном освещении. 2009. № 2 (18). С. 175–205.
- Макеева 2010 — *Макеева И. И.* «Сказание о черноризском чине» Кирилла Туровского в русских Кормчих // Лингвистическое источниковедение и история русского языка 2006–2009 / Сб. ст. М., 2010. С. 355–398.
- Мончева 1980 — *Мончева Л.* Йоан Екзарх и руската хомилия от XII в. // Език и литература. 1980. № 3. С. 67–73.
- Николова 1988 — *Николова С.* Кирил Туровски и южнославянската книжнина // *Palaeobulgarica*. 1988. XII. 2. С. 25–44.
- Пичхадзе 2011 — *Пичхадзе А. А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси. Лингвистический аспект. М., 2011.
- Полянская 1993 — *Полянская И. В.* Опыт формальной характеристики авторского стиля риторических произведений Древней Руси // Вестник МГУ. Сер. 8. История. 1993. № 4. С. 74–77.
- Полянская 1994 — *Полянская (Гогина) И. В.* Кирилл Туровский: творец или компилятор?! // От Нестора до Фонвизина. Новые методы определения авторства. М., 1994. С. 90–103.
- Попов 1889 — Библиографические материалы, собранные А. Н. Поповым: Сборник Чудова монастыря № 20. Издал В. Щепкин // ЧОИДР. М., 1889. Кн. 3.
- Со Сон Джонг 2002 — *Со Сон Джонг.* Творчество Кирилла Туровского в контексте книжности его эпохи (Пролог как источник произведений Кирилла Туровского). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. СПб., 2002.
- Срезн. I–III — Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1–3. М., 1989.
- Срезневский 1897 — *Срезневский И. И.* Обзорение древних русских списков кормчей книги. СПб., 1897.
- СДРЯ 1–8 — Словарь древнерусского языка. XI–XIV вв. М., 1988–2008.
- СЛРЯ 1–28 — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–2008.
- СС 1994 — Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.). М., 1994.

- ССЯ 1–4 — Словарь старославянского языка. Репринтное издание. Т. 1–4. СПб., 2006.
- Фасмер 1–4 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. М., 1986–1987.
- Щапов 1978 — *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XIII вв. М., 1978.
- Черторицкая 1984 — *Черторицкая Т. В.* Стилистическая симметрия и архитектура торжественных слов Кирилла Туровского // Вопросы сюжета и композиции. Горький, 1984. С. 20–25.

### РУКОПИСНЫЕ ИСТОЧНИКИ

- БАН 21.5.7 — БАН 21.5.7, XVI в.
- БАН — БАН, 21.4.9, 1460 г.
- Бар-1419 — ГИМ, собр. Е. В. Барсова, № 1419, XVI в.
- Богд-690 — РНБ, собр. Богданова, Ф.1.690, XVII в., лл. 5–14об.
- Вол-492 — РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского м-ря, № 492, XVI в.
- Вол-504 — РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского м-ря, № 504, XVI в.
- Вол-525 — РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского м-ря, № 525, XVII в.
- Ег-254 — РГБ, собр. Е. Е. Егорова, ф. 98, № 254, втор. пол. XVI в.
- Ег-472 — Ег-472, РГБ, собр. Е. Е. Егорова, ф. 98, № 472, нач. XVI в.
- Ег-850 — РГБ, собр. Е. Е. Егорова, ф. 98, № 850, втор. пол. XVI в.
- Еп-336 — ГИМ, собр. Епархиальное, № 336, 2-я четв. XVI в.
- Еп-345 — ГИМ, собр. Епархиальное, № 345, кон. XV — нач. XVI в.
- Еп-399 — ГИМ, собр. Епархиальное, № 399, 1-я четв. XVI в.
- КБ — РНБ, собр. Кирилло-Белозерское, № 10/1087, 1446 г.
- Мих-523 — РНБ, собр. Н. М. Михайловского, ф. 488, № 523, XVII в.
- НК — Новгородская кормчая. ГИМ, собр. Синодальное, № 132, после 1283 г.
- Писк-39 — РГБ, собр. Д. В. Пискарева, ф. 228, № 39, XVI в.
- Овч-151 — РГБ, собр. А. Н. Овчинникова, ф. 209, № 151, 1518 г.
- Пог-231 — РНБ, собр. М. П. Погодина, ф. 583, № 231, XVI в.
- Пог-232 — РНБ, собр. М. П. Погодина, ф. 583, № 232, кон. XVI в.
- Пог-233 — РНБ, собр. М. П. Погодина, ф. 583, № 233, XVII в.
- Пог-237 — РНБ, собр. М. П. Погодина, ф. 583, № 237, XVII в.
- Пог-796 — РНБ, собр. М. П. Погодина, ф. 583, № 796, XV в.
- Пог-801 — РНБ, собр. М. П. Погодина, ф. 583, № 801, XVII в.
- Пог-894 — РНБ, собр. М. П. Погодина, ф. 583, № 894, XVI в.
- Пог-1024 — РНБ, собр. М. П. Погодина, ф. 583, № 1024, XVII в.
- Пог-1584 — РНБ, собр. М. П. Погодина, ф. 583, № 1584, XVI в.



- Пог-1934 — РНБ, собр. М. П. Погодина, ф. 583, № 1934, XVI в.  
 Рог-256 — РГБ, собр. Рогожского кладбища, ф. 247, № 256, перв. пол. XVI в.  
 Рог-257 — РГБ, собр. Рогожского кладбища, ф. 247, № 257, 1534 г.  
 Рум-231 — РГБ, собр. Н. П. Румянцева, ф. 256, № 231, кон. XV в.  
 Син-639 — ГИМ, собр. Синодальное, № 639, XVI в.  
 Син-935 — ГИМ, собр. Синодальное, № 935, XVI в.  
 Собор. — Сборник. М., 1647.  
 Сол-7 — БАН, собр. Соловецкое, ф. 4, № 7 (485), нач. XV в.  
 Сол-955 — РНБ, собр. Соловецкое, ф. 717, № 955, XVII в.  
 Соф-1262 — РНБ, собр. Софийская библиотека, ф. 728, № 1262, XIV в.  
 Соф-1389 — РНБ, собр. Софийская библиотека, ф. 728, № 1389, XVI в.  
 Соф-1420 — РНБ, собр. Софийская библиотека, ф. 728, № 1420, XVI в.  
 Соф-1459 — РНБ, собр. Софийская библиотека, ф. 728, № 1459, XVI в.  
 Соф-1474 — РНБ, собр. Софийская библиотека, ф. 728, № 1474, XVI в.  
 Соф-1490 — РНБ, собр. Софийская библиотека, ф. 728, № 1490, XVI в.  
 Тит-522 — РНБ, собр. А. А. Титова, ф. 775, № 522, XVI в.  
 Тит-2152 — РНБ, собр. А. А. Титова, ф. 775, № 2152, XVII в.  
 Тр-11- РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 11, кон. XIV в. — нач. XV в.  
 Тр-784 — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 784, XVI в.  
 Толст-74 — РНБ, собр. Толстого, Ф.П.74, 1517 г.  
 Ув-610 — ГИМ, собр. А. С. Уварова № 610, XVII в.  
 Ув-740 — ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 740, XVI в.  
 Q.I.214 — РНБ, собр. ОСРК, Q.I.214, XVI в.  
 Q.I.233 — РНБ, собр. ОСРК, Q.I.233, XVIII в.  
 Чуд-20 — ГИМ, собр. Чудовское, № 20, XIV в.

*Е. М. Верещагин*

## БИБЛЕИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ДВУХ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ ЦИТАТ В ЖИТИИ КОНСТАНТИНА- КИРИЛЛА ФИЛОСОФА

К 1150-летию начала книжной деятельности свв. Кирилла и Мефодия (863–2013)

### І. ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ<sup>1</sup>

**1. О предстоящем пересмотре двух научных интерпретаций.** В докладе предпринята попытка пересмотреть сложившиеся к настоящему времени интерпретации двух ветхозаветных цитат, которые содержатся в протоколах т. н. хазарской полемики Константина-Кирилла Философа (далее: *К*).

Обе цитаты, адреса которых указаны ниже, имеют между собой как общую черту предположение исследователей, что они, эти библейские выписки, в отличие от рутинной практики цитирования, характерной для *К*, якобы восходят, пусть фрагментарно, к масоретскому (ивритскому) *Танаху*<sup>2</sup> и соответственно отступают от греч. *Септуагинты*<sup>3</sup>.

*Евгений Михайлович Верещагин,*

Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва).

<sup>1</sup> Доклад состоит из трех частей, пронумерованных римскими цифрами, а каждая часть — из разделов, пронумерованных арабскими цифрами сплошь по всему докладу.

<sup>2</sup> *Tanakh* — общепринятый акроним названий трех разделов Свщ. Писания иудеев (на иврите и арамейском), а именно: *תורה* «Закон» (или «Учение»), *נביאים* «Пророки» и *כתובים* «(и) Книги». Соответствует Ветхому Завету христиан, но по количеству книг отличается от христианского Свщ. Писания; ср. характерное описательное именование Танаха:

*עשרים וארבעה ספרי הקדש* «Двадцать четыре священных книги». Иудейские названия священных книг также отличаются от христианских. В античности Танах неоднократно переводился на греческий.

<sup>3</sup> *Септуагинта* («Перевод Семидесяти») — один (и самый распространенный) из переводов Танаха на греч. язык. Септуагинта является ветхозаветной частью Свщ. Писания христиан.

Вторая общая для интерпретации обеих цитат черта состоит в том, что они, как полагают, якобы представляют собой со стороны *K argumentum ad hominem*, т. е. сознательную уловку в расчете на победу в споре.

Пересмотр вышеприведенных устойчивых мнений оказался возможен, поскольку в процессе анализа цитат нами систематически применялся библеистический метод.

В области филологии библеистический метод анализа предполагает, во-первых, прямое обращение исследователя к библейским языкам (к библейскому ивриту и библейскому греческому), а также, во-вторых, текстологическое изучение как Танаха, так и Септуагинты.

Выводы, сделанные посредством библеистического метода, без-оценочны: они не суть ни хула, ни апологетика.

**2. Христианские полемисты предпочитали действовать на поле своих иудейских оппонентов.** В ходе своих уважительных прений с хазарскими мудрецами<sup>4</sup> первоучитель *K* опирался почти исключительно на цитаты из Ветхого Завета<sup>5</sup>.

Первоучитель черпал аргументы из книг, признаваемых священными как иудеями, так и христианами. В этом отношении он следовал многовековой традиции иудео-христианских диспутов.

Традиция была задана, в частности, знаменитыми собеседованиями, которые папа Сильвестр Римский, по свидетельству его Пространного жития, якобы провел в присутствии царя Константина Великого и его матери царицы Елены.

В житии Сильвестра, как и в житии *K*, приведены протоколы прений: обсуждались вопросы о Пресв. Троице, Боге-Отце, Мессии, Святом Духе, о нетленном рождестве Сына Божия Девою, об искуплении греха Адама, о страсти Бога на кресте и т. д.

Эти темы для диспута подробно изложены в греческой версии Жития Сильвестра, а также в довольно близком к ней славянском переводе.

<sup>4</sup> Эта полемика была предметом внимания исследователей. Обобщающий труд см. [Трендафилов 1999]. Наши разыскания по теме см. [Верещагин 2001a: 179–183; 2001b; 2005; 2012a: 369–426; 2012b: 511–518]. Точка зрения, изложенная в [Верещагин 2001a], в настоящем докладе пересмотрена.

<sup>5</sup> Об этом см. в работе [Иванова 2005].

Запись прений в слав. Сильвестровом житии составила в Великих минеях четирих митр. Макария (под 2 января)<sup>6</sup> 26 столбцов (со 102-го по 128-й)<sup>7</sup>.

Обратим сейчас внимание на то, что, судя по тому же Житию, правомерность для христианина действовать на ветхозаветном поле в ходе диспута с иудеями была предметом особого рассмотрения.

Поскольку для целей нашего доклада эта особенность полемики имеет значение, воспроизведем соответствующие суждения<sup>8</sup>.

Сильвестр обильно ссылаясь на Псалтырь и другие ветхозаветные книги и всячески подчеркивал, что то или другое богословское суждение он говорит не от себя, а «от (иудейских) пророков» (пророцы вашн рекоша; свонмъ въроун, аще монмъ не въроуешн).

Книжник Авиафарь эту стратегию заметил и возразил против неё: так, по его мнению, псалмы Давида — это исключительно иудейское достояние (сію рѣчь нашъ прѣркъ рече), и соответственно христианам якобы нельзя на них опираться (ѡ нашн нзреченїи не прнводн), а следует цитировать из собственной книжности (аще нмашн ѡ страны своѡ, то прнведн).

Сильвестр парировал этот довод, но в славянской версии Жития Сильвестра или с самого начала имелся невнятный перевод соответствующего фрагмента, или со временем появилась порча текста. Между тем адекватно уловить мысль святителя важно, поэтому сейчас приведем её в греч. оригинале и в рус. переводе<sup>9</sup>:

Πάντα σήμερον τὰ ἐνταῦθα ἐκ τῶν  
ὕμετέρων βιβλίων προσεινεγκεῖν ἔχομεν  
καθ' ἡμῶν αὐτῶν· τότε λαμπρὰ  
γίνεται νίκη, ὅταν τὸ ἐξ ἐναντίας  
μέρος τῆ τῶν οἰκείων διδασκάλων  
αὐθεντία ἡττηθῆ.

Сегодня мы намерены приводить  
свидетельство из ваших книг  
против вас же: победа бывает  
тогда блестящей, когда противная  
сторона побеждается подлинными  
свидетельствами собственных  
учителей.

<sup>6</sup> См. издание: [ВМЧ 1910].

<sup>7</sup> Еще более пространные протоколы диспута христианина с иудеем (целая книга!) связаны с именем св. архиеп. Григория (Григентия) Омиритского (публикацию протоколов [Sancti Gregentii... disputatio cum Herbario Jadaeo] см. [PG, vol. 86/1, col. 621–781]). К этому диспуту мы еще обратимся.

<sup>8</sup> Тексты воспроизводятся нами во всем по изданию [ВМЧ 1910], но, за исключением титла и выносных букв, диакритика опущена.

<sup>9</sup> Перевод принадлежит Б. А. Тураеву (издателю Жития Сильвестра по тексту ВМЧ).

Вмешавшийся в спор царь принял сторону Сильвестра и заявил, что каждая сторона из спорящих не может не соглашаться со свидетельствами из собственного Закона. Црѣ рече: праведенъ оустѣ ѣ, егда бо поуднмъ ѣ кто ѿ своѣ сн слоуженїа законополаганїн покаратнсѧ. Иудеям пришлось согласиться со стратегией Сильвестра.

Соответственно К, подобно Сильвестру и другим христианским диспутантам, также аргументировал от Ветхого Завета. Подробные протоколы хазарской полемики, включенные в его Житие, содержат большую коллекцию ветхозаветных цитат (как прямых, так и косвенных; как дословных, так и модифицированных).

## II. АНАЛИЗ ПЕРВОЙ ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ЦИТАТЫ В ПРОСТРАННОМ ЖИТИИ КИРИЛЛА

**3. Цитата из Исаии (66: 18–19) в ПЖК свидетельствует, что К не обращался к Танаху.** Согласно источникам, К, подготавливаясь к диспутам, специально изучал иврит<sup>10</sup> и потом, по-видимому, обращался к хазарским иудеям на иврите. Казалось бы, он должен был цитировать Свщ. Писание иудеев также на этом языке и по книге, для них приемлемой. Однако на деле К, судя по протоколам прений, регулярно цитировал греч. Септуагинту, а иудеи ею пренебрегали.

Даже в тех случаях, когда между двумя версиями имеются существенные расхождения (которые оумнаѧ ѹадь н кннжна<sup>11</sup> хазарских *хахамим*<sup>12</sup> не могла бы не заметить), К все-таки держался греческого текста.

В справедливости сказанного можно без труда убедиться, если обратить внимание на цитаты, содержащие имена собственные.

В ивр. Танахе и в греч. Септуагинте имена собственные различны по внешней форме, так что по написаниям, например, этнонимов в слав. Житии К сразу видно, из какого источника цитировал первоучитель.

Ниже приводятся фрагменты из Пространного жития К (далее: ПЖК); в согласии с отечественной традицией в основном исполь-

<sup>10</sup> См. исследование: [Штихель 2002].

<sup>11</sup> Так К оценил своих оппонентов в диспутах с агарянами, но данная оценка вполне может быть перенесена и на хазарских ученых.

<sup>12</sup> *Хахамим* — мудрецы, законоучители, знатоки Танаха.

зуем издание П. А. Лаврова [Лавров 1930]<sup>13</sup>. Лавров напечатал ПЖК по двум рукописям.

Нас интересуют фрагменты из Исаии (Ис<sup>14</sup> 66: 18–19), представленные в ПЖК. Относительно одного слова из этого фрагмента исследователями как раз и высказана догадка, что оно якобы взято из Танаха, а не из Септуагинты.

Вышеуказанная цитата содержится в 12-й главе ПЖК (по текстоделению Гривеца и Томшича ее точный адрес: XII: 17<sup>15</sup>).

Сначала — исключительно ради удобства нашего изложения — цитируем по изданию Лаврова Загребский (Владиславов) список 1469 г. (с. 39–66), опубликованный вторым (Лавров признал его и вторым по древности).

К каждому этнониму нами приписаны: сначала более близкое греч. соответствие, а затем более далекое ивритское. См.:

«Исаїа бѡ ѿ лица гнѣѧ въпїеть, глїе: се гредѧ азъ събрати вѣса племена и вѣсе езыки, и прїидѣтъ и ѡзреть славѧ мою, и оставлю на нїх знаменїе, и послю ѿ нихъ сїсаемый вѣ езыки, вѣ Ѡар'сѣ (Θαρσις<sup>16</sup> / תרשיש [taršīš]), и вѣ Фодь (Φουδ / פוד [pūd]), и Лодь (Λουδ / לוד [lūd]) и Мосѡхъ (Μοσοχ / מושכי קשה [mōšqē qéšet]), и Ѡовель (Θοβελ / תובל [tūbal]), и вѣ Елладѡу (εἰς τὴν Ἑλλάδα / יין [yāwān]), и вѣ острова далныя, иже нѣ слышали имени моего. и възвѣстеть славѧ мою вѣ езыцѣхъ».

Не нужно специально показывать, что слав. этнонимы (типа Ѡар'сѣ), за исключением одного случая (который сейчас будет рассмотрен), — это транслитерации греческих (Θαρσις), а не ивр. соответствий (תרשיש [taršīš]).

О том, что К не воспроизводил ивр. Танах, свидетельствуют также две особенности версии Септуагинты, отличающие ее не только от Танаха на иврите, но и от других переводов Танаха на греч. язык.

<sup>13</sup> Вслед за Лавровым для передачи текста слав. рукописи XV в. используем гражданскую кириллицу с добавлением недостающих букв. Присутствующие в источниках знаки придыханий Лавров не воспроизводит, а мы не передаем и знаки ударений. Таким образом, за исключением титла и выносных букв, другие знаки диакритики не воспроизводятся. Имена собственные Лавров печатает с прописной буквы, запятые и точки расставляет по современным нормам. Выписки из рукописей у нас показываются кавычками.

<sup>14</sup> Здесь и далее сокращенные обозначения библейских книг даем по: [Библия 1968: 4].

<sup>15</sup> См. [Grivec, Tomsic 1960: 127]).

<sup>16</sup> В научных изданиях Септуагинты ивр. имена собственные, в отличие от греческих, не снабжаются знаками ударений.

Во-первых, если этнонимы типа *Θαρσις* и *Λουδ* в аспекте формы не порывают с ивр. текстом, то лексема *ר* [yāwān] в Септуагинте не заимствована, а подвергнута подлинному межъязыковому переводу *εἰς τὴν Ἑλλάδα*. Соответственно в *ПЖК*, читается, скажем, не «въ Ёванъ» или «въ Иаванъ» (т. е. по Танаху<sup>17</sup>), а в согласии с Септуагинтой «въ Елладу».

Во-вторых, *Μοσοχ* Септуагинты — это, несомненно, недосмотр переводчиков, которые увидели этноним в составе ивр. апеллятивного словосочетания *מִשְׁכֵּי לֶמֶךְ* [mōšqê qéšet] «натягивающие лук». Так и по правилу бл. Иероним в своем латинском переводе: *tendentes arcum*<sup>18</sup>.

Если бы *К* переводил с ивр. оригинала, то он не смог бы пропустить опорный апеллятив *מִשְׁכֵּי* «лук», который в Септуагинте переводчиками утрачен.

*ПЖК* по той же самой Загребской рукописи 1469 г. опубликовали также Б. Ангелов и Х. Кодов [Климент Охридски 1973: 60–159]<sup>19</sup>, причем они учли намного больше полных списков, чем Лавров (а также еще переработки житий и отдельные выписки из них).

Итак, в рукописи 1469 г., как видим, все без исключения этнонимы фрагмента Ис 66: 18–19, восходят к Септуагинте. Заметим на дальнейшее, что в этой рукописи наименование народа *Фудь* также соответствует Септуагинте (*Φουδ*), а не Танаху (*ר* [rûl]).

**4. Та же цитата из Исаии (66: 18–19) свидетельствует, что *К* мог обращаться к Танаху.** Между тем Ангелов и Кодов применительно к ортограмме *Фудь* или *Фудь* в своем издании на с. 116 сделали текстологическое примечание: «Така (т. е. *Фудь*. — *Е. В.*) и в Рил.<sup>20</sup>, МДА 63 и Соф. 1288, съответно на гр. *Φουδ* от превода на *Septuaginta*; във

<sup>17</sup> Именно «*Яван*» читается в синодальном переводе Библии на рус. язык, вы-полненном не с Септуагинты, а с Танаха.

<sup>18</sup> Бл. Иероним переводил, как известно, с языка оригинала, и он высказался неодобрительно относительно версии Септуагинты: «Pro quo in Hebraico legitur MOSCHE GESETH, quod absque LXX omnes similiter transtulerunt, *tendentes arcum*; et LXX posuerunt *μοσοχ*, nomen pro verbo interpretantes» (цит. по: [Field 1871–1875, vol. II: 565, сн. 52]). Под *omnes* Иероним имеет в виду всех древних переводчиков Танаха на греческий (исключая 70 толковников), т. е. Аквилу, Симмаха и Феодотиона.

<sup>19</sup> В отличие от Лаврова (см. далее сн. 21), исследователи считают, что изданная ими рукопись 1469 г. (южнослав. редакции) наиболее близка к протографу *ПЖК*.

<sup>20</sup> Описание рукописей см.: [Климент Охридски 1973: 34–45]. Под *Рил.* имеется в виду второй список *ПЖК*, исполненный Владиславом Грамматиком через 10 лет после написания им первого списка (т.е. в 1479 г.).

всички други преписи обаче стои *Фомль*, което съответствува на еврейския оригинал». Таким образом, ортограмму *Фудь*, по данным Ангелова и Кодова, показывают 4 рукописи, и в их числе две (Загребская 1469 г. и Рыльская 1479 г.) вышли из-под пера Владислава Грамматика.

Соответственно обратимся теперь к слав. текстологической традиции, согласно которой на месте *Фудь* стоит *Фомль*.

Эта ортограмма *Фомль* представлена в другой рукописи, которую также целиком напечатал Лавров и которой он отдавал приоритет (из Библиотеки Моск. Дух. Акад. № 19, XV в.<sup>21</sup>; публикация на сс. 1–39). В ней цитата Ис 66: 19 читается так: «...послю втъ нихъ спасены въ азыкы, въ Тарсисъ, и *Фомль*, и Лудъ, и Мосохъ, и Фовель, и въ Елладу и въ острова»<sup>22</sup> (курсив мой. — *Е. В.*).

Поскольку в Танахе в данной цитате второй этноним имеет вид *ר* [rûl], которому соответствует слав. *Фомль*, а не *Фудь*, в свое время было сделано заключение, что *К* на самом деле знал иврит и был действительно способен обращаться к ивр. текстам (см. [Mins 1925: 94–95]).

*К*, якобы сознательно отступив от Септуагинты (к которой, как мы видели, восходит вся цитата в *ПЖК*), сверился с Танахом, взял из него единственно ивр. этноним *Фомль* и включил его в текст Септуагинты. Первоучитель якобы поступил так с умыслом: он приложил *Фомль* к обитавшему в Тавриде *фульскому* племени, люди которого были встречены им на обратном пути из Хазарии<sup>23</sup>. Так *К* якобы польстил племенной гордости фульцев и добился, что они добровольно отступили от одного из своих языческих культов.

<sup>21</sup> Лавров считал эту рукопись восточнослав. группы более исправной, чем южнослав. Загребская 1469 г.: *ПЖК* по рукописи Владислава Грамматика, как пишет издатель, «уступает русско-слав. текстам, потому что в нем мы находим много перемен сравнительно с старшим текстом» [Лавров 1930: XIX–XX]. Рукопись МДА № 19 не содержит ссылки на год написания, и ее датировка (по Лаврову, «не позднее половины XV в.») предпринята по филиграну. Рукопись МДА № 19 положена также в основу другого авторитетного издания *ПЖК* [Magnaе Moraviae 1967: 60–115].

<sup>22</sup> Наряду с *Фудь* и *Фомль*, в одной рукописи встретилась еще форма *Фовомль*.

<sup>23</sup> Б. Н. Флоря по этому поводу замечает: «По письменным источникам известен еще один крупный хазарский центр в Крыму — Фуллы, однако неизвестно, где он находился» [Флоря 2000]. Как сообщает П. А. Лавров, по источникам позднейшего времени известна митрополия *Σουδαία καὶ Φούλλα* [Лавров 1930: XVIII]. *Σουδαία* (Sugdaea) — это по-старинному *Сурожь* (ныне *Судак*), и номинальная *Сурожская епархия* числится в РПЦ до сих пор. Разногласные догадки относительно *Фулл* суммированы в энциклопедической статье [Измилльева 2003: 330–332].

Для такой цели этноним Септуагинты *Φουδβ/Φουδδ*, в силу большого произносительного отличия от названия племени, не подошел бы.

Эта точка зрения распространилась, и, в частности, в комментарии, сопровождающем болгарское издание рукописи 1469 г., применительно к *Φουδ* говорится: «В гречкия превод на Septuaginta тук стои Φουδ; форма *Фул* се среща само в еврейския първообраз. Това може да бъде още едно доказателство, че Константин е познавал еврейските текстове» [Климент Охридски 1973: 153].

Действительно, в стихе Ис 66:19 все греч. рукописи Септуагинты имеют только Φουδ и все (тщательно унифицированные) рукописи ивр. Танаха масоретской редакции соответственно имеют только פּוּל [pûl].

**5. Фрагмент из Исаии в версии Танаха содержит ошибку.** В то же время относительно представленности последнего чтения (т. е. פּוּל [pûl]) в домасоретских редакциях Танаха и его правильности в версии масоретов возможны обоснованные сомнения.

Их высказали и аргументировали, в частности, авторитетные интерпретаторы Танаха Карл-Фридрих Кейль и Франц Делич. Их комментарий книг Ветхого Завета, написанных на иврите, отнюдь не устарел и переиздается (см. [Keil, Delitsch 1996]).

В нем в статье Ис 66: 19–20 читается: «Вместо פּוּל ולוד нам, скорее всего, надо читать вместе с Септуагинтой פּוּט ולוד, подобно чтениям Иез 27: 10 и Иез 30: 5». Иначе говоря, комментаторы считают, что нарах legomenon פּוּל (а как этноним форма פּוּל в Танахе больше не встретилась ни разу) — это просто единичное ошибочное написание вместо регулярного פּוּט, и они указали два стиха, в которых, по их мнению, приведена аутентичная и правильная орфограмма.

И в самом деле, в Иез 27: 10 мы имеем לוד ופּוּט [lûd ûpût], тогда как в Иез 30: 5 лексемы переставлены: פּוּט ולוד [pût wəlûd].

Если перед нами, как предполагают Кейль и Делич, ошибка, то очень ранняя, потому что в арамейском таргуме<sup>24</sup> Танаха, сопрягаемом с именем Аквилы (о Аквиле у нас речь пойдет дальше) в стихе из Исаии читается פּוּלֵי, тогда как в соответствующих стихах из Иезекииля дважды читается לודאי ופּוּטאי и לודאי ופּוּטאי.

Кейль и Делич подчеркивают, что в Иез 27: 10 и в Иез 30: 5 פּוּט ולוד в разном порядке следования лексем встречаются тесной парой. Па-

<sup>24</sup> Любой перевод Танаха с иврита на другой язык называется *таргумом*.

рой, но на некоторой дистанции оба интересующих нас этнонима в третий раз встретились в Иер 46: 9<sup>25</sup>, причем они поставлены в отношении сопрягающего их параллелизма:

פּוּט חפּשִׁי מוֹן [pût tōpšé māgēn]

קּשָׁת וְלוּדִים חפּשִׁי דְרָכֵי קֶשֶׁת [wəlûdîm tōpšé dōrkê qāšet].

На сей раз в Септуагинте на месте этнонимов, заимствованных из иврита, представлены переводы:

Λίβυες καθωπλισμένοι ὄπλοις

καὶ Λυδοὶ ἀνάβητε ἐντείνατε τόξον

«Ливияне, вооруженные щитом,

и вы, лидияне, подымайтесь<sup>26</sup>, натягивайте лук».

На фоне указанных трех чтений (Иез 27: 10, Иез 30: 5 и Иер 46: 9) легко заключить, что и в Ис 66: 19 под פּוּל ולוד [pûl wəlûd] имеются в виду те же самые парой сопрягаемые народы, но первое слово у Исаии записано ошибочно, с недосмотром, приведшим к замене одной буквы (не פּוּט [pût], а פּוּל [pûl]). Великие гебраисты Кейль и Делич утверждают, что в домасоретском Танахе у Исаии могло читаться правильно (т. е. פּוּט ולוד), тогда как в масоретский текст прокралась ошибка, которая в силу неприкосновенности Танаха масоретов стала безраздельно тиражироваться<sup>27</sup>.

Поддержку своей догадки комментаторы видят в том, что Септуагинта, воспроизводящая как раз одну из домасоретских версий Танаха, читает Φουδ/θ καὶ Λουδ.

Кстати сказать, в работе [Mins 1925], в которой доказывалось, что *K* принял орфограмму *Φουδβ*, обратившись к ивр. Танаху, в то же

<sup>25</sup> Упоминание народа פּוּט [pût] вне увязки с народом לוד [lûd] встретилось в Иез 38: 5, а имя предполагаемого родоначальника первого народа (*Фума*, третье-го сына Хама) упомянуто в известном этнографическом перечне в Быт 10: 6.

Что касается отдельно стоящей лексемы פּוּל, то она представлена в Танахе, не считая Ис 66:19, еще три раза (4 Цар 15: 19 [здесь дважды] и 1 Пар 5: 26), но, в отличие от Ис 66: 19, она никогда не выступает как этноним, а только как антропоним. В Септуагинте в качестве соответствий видим Φουλ и Φαλωχ.

<sup>26</sup> Имплицируется: на коней.

<sup>27</sup> Как известно, если в масоретском Танахе имеется явно ошибочное чтение, то при переписывании оно все равно сохраняется в основном корпусе текста, но выносится на поле и рядом делается помета כתיב «(так) написано»; здесь же на поле помещается правильный вариант, помечаемый как קרי «(так) читай». Орфограмма פּוּל не принадлежит к числу очевидных ошибок, поэтому она не поправлена.

время признаётся, что именно *Фодъ* в Септуагинте — это правильная форма. Здесь, таким образом, присутствует скрытый упрек, что *К* якобы или некритично относился к своим источникам, или — *horribile dictu!* — фальсифицировал их.

Кейл и Делич высказывают различные догадки относительно локализации народов (и территорий) *Фуд/Фут* и *Луд* и приходят к заключению, что народы обитали на землях Северной Африки, смежных или с Ливией, или с Египтом, или с Нубией, или с Эфиопией. Предполагают также, что *Фуд* и *Луд* населяли нынешние территории Сомали и даже Йемена. Во всяком случае, воины этих народов (вооруженные щитами и луками) служили в египетской армии. Септуагинта обычно переводит *𐤏𐤃* прямо как *Λιβυες* «ливияне, ливийцы». Ни в коем случае не может иметься в виду народ, обитавший в Тавриде, да и библейская экумена в эпоху Исаии не простиралась на север так далеко.

Что касается интенции стиха Ис 66: 19, то пророк (с точки зрения перлокутивной цели), перечисляя отдаленные народы, не интересовался их точной локализацией. Он выражал общую мысль о предстоящем полном обращении к единобожию всех языческих народов, а не только тех шести (по Танаху) или семи (по Септуагинте), которые им для примера перечислены.

Учитывая все изложенное, надо согласиться, что ортограмма Септуагинты *Фод* лучше отражает правильный домасоретский текст, чем погрешная версия масоретского Танаха *פוד*.

**6. Как именовалось встреченное *К* племя — *фульским* или как-то иначе?** Откуда, однако, и для какой цели в *ПЖК* взялась ортограмма *Фоуль*?

Скажем еще раз, что, как утверждается в статье [Mins 1925] и затем в других публикациях, цитируя стих Ис 66: 19 целиком по Септуагинте и воспроизводя даже содержащуюся в ней ошибку относительно мнимого этнонима *Мосох*, *К* в одном-единственном случае якобы обратился к масоретскому Танаху и взял из него всего одну букву.

Такое психологически маловероятно. С учетом принятой в *ПЖК* практики цитирования именно из *греческого* Ветхого Завета (а она у первоучителя не знает исключений) вероятнее, что *К* при прочих равных удержал бы версию Септуагинты.

Сильным аргументом, однако, является догадка, что перед нами как раз не рутинный, а особенный случай.

Как пишет Минс, *К* выбрал *Фоуль*, чтобы устроить переключку с именем «*фульского* племени» и отождествить древний библейский народ с современным первоучителю народцем, обитавшим на юге Тавриды (недалеко от Корсуни).

Получается логично, но текстология слав. рукописей *ПЖК* говорит о том, что встреченное первоучителем племя имело разные имена, в том числе и такие, которые для фонетической переключки не годятся.

Переключка, похожая на игру словами, присутствует в первой по древности восточнослав. рукописи МДА 19: «*Бъше же во Фоульстѣ ѡзыцѣ доубѣ великъ*» (XII: 10, см. [Лавров 1930: 25]).

Присутствует ли она во второй по древности южнослав. рукописи 1469 г.?

С одной стороны, можно подумать, что да. Действительно, Ангелов и Кодов осуществили свое издание *ПЖК* именно по этой рукописи, и в нем напечатали: «*Бъше же въ фоульстѣ ѡзыцѣ доубѣ велеи*» [Климент Охридски 1973: 103].

Стало быть, как кажется, в двух древнейших рукописях перед нами действительно переключка.

С другой стороны, однако, когда мы обратились к факсимильной версии *ПЖК* в издании болгарских ученых, то прочитали совсем другое: «*Бъше же въ филицѣ ѡзыцѣ доубѣ велеи*» [Там же: 79]. В издании Лаврова (по той же рукописи) дана аналогичная версия, но с однобуквенной ошибкой в этнониме: *филицѣ*.

Иначе говоря, Ангелов и Кодов в наборной публикации заменили один этноним на другой. В комментарии они своеобразно обосновали свое решение: «Както тук, така и в другите преписи тази дума е предадена в разни изопачени форми: *фильцѣ*, *фвъльцѣ*, *филистѣ*, *фильстѣ* и др.» [Там же: 116]<sup>28</sup>. Как ни удивительно, но подлинной ортограммы своей рукописи (видно на фотокопии) они так и не привели.

Кроме того, явно не исчерпаны возможности варьирования: так, в *ПЖК*, изданном недавно по рукописи 1580 г. [Трендафилов 1997: 234], читается: «въ *Филистиме* ѡзыще».

Итак, в рукописи 1469 г., которую Ангелов и Кодов считают наиболее близкой к протографу, встреченное *К* племя названо *филицийским*, а имя библейского народа дано как *Фодъ*, так что никакой переключки нет.

Даже если бы было *Фоуль*, фонетической игры все равно не возникло бы.

<sup>28</sup> В источниках встречена еще и ортограмма *филицѣ*.

Дальше у Ангелова и Кодова читаем: «Тук я (т. е. дума. — Е. В.) предаваме в поправена форма *фюльцъ* според името на съответния град *Фула (Фoύλλα)*» [Там же]. Как видим, откровенно назван мотив волевой (и для издания по рукописи недопустимой) «поправки» — она предпринята для того, чтобы через подмену добиться созвучия. Если бы не факсимиле, мы бы остались в заблуждении.

Итак, две древнейших рукописи ПЖК XV в. не согласны между собой: в одной читается «во *Фюльстъ* ъзыцъ», а в другой «въ *фильцъ* езыцъ».

В «Похвале учителя словенского Кирилла Философа», написанной Климентом Охридским<sup>29</sup>, наблюдается то же варьирование: «Въ *фильцъ* же езыцъ безбожнѹю лъсть разори». Среди вариантов написаний этнонима издатели «Похвалы» указывают еще: *филцъ*, *фюльстѣмь* и *фюльстѣ* [Климент Охридски 1970: 440, прим. 33].

Разногласия написаний как в ПЖК, так и в «Похвале» настолько велика, что нет возможности признать восходящим к протографам ни первое, ни второе чтение.

С равной вероятностью допустимо предположить, что в протографе стояло как «во *Фюльстѣ*», так и *фильцъ*, *фильцѣ* или *филистѣ*. Стало быть, в первом слого этнонима литеры *у* не было.

В таком случае фонетическая переключка именованья племени и имени библейского народа отсутствовала в протографе ПЖК и не входила в замысел К.

Исследователи давно заметили, что предполагаемая переключка в именовании двух разновременных и территориально отдаленных народов представляет собой натяжку, которая в классификации логических ошибок доказательства в споре называется *argumentum ad hominem*.

Эта позиция подытожена в энциклопедической статье: «Пасажът е свидетелство за неговия (Кириллов. — Е. В.) ораторски талант — той използва всичките си знания, за да намери *argumentum ad hominem* (доказателство, валидно за даден човек): в проповедта е използвана тъкмо формата от евр. оригинал, за да подвигне племенната гордост на фулите и по този начин да се укрепи тяхната християнска вера» [Измирлиева 2003: 332].

Между тем при весьма вероятном допущении, что фонетическая переключка в протографе ПЖК отсутствовала, нет оснований усмат-

ривать логическую уловку, применение которой плохо согласуется с нравственным образом первоучителя.

Действительно, для отчетливого выражения своей интенции («Бог пришел ко всем народам, включая и ваше племя») первоучитель в ней не нуждался: для эффективного убеждения слушателей достаточно цитаты, и не имеющей игры слов.

На фоне сказанного сформулируем собственную позицию. Ортограмма *Фюдь* отыскивается в меньшинстве рукописей, тем не менее именно она представлена в двух древнейших источниках.

С другой стороны, ортограмма «во *Фюльстѣ*» не является в массе источников преобладающей: в рукописях ПЖК, как и в рукописях «Похвального слова Кириллу», видим *фильцѣ*, *фильцѣ*, *филистѣ*, *филистѣ* и т. д.

Иными словами, восходящей к протографу, по нашему мнению, следует признать версию, в которой фонетической переключки не было<sup>30</sup>.

Вариант *Фюль* в процессе бытования (переписывания) ПЖК возник из *Фюдь* (не в другом направлении!), поскольку литеры *д* и *л* имеют общие графические элементы и различаются лишь нижним штрихом. При неосознанном, невнимательном и неконтролируемом переписывании этот штрих однажды был опущен (по механизму тахиграфии). Достаточно одного такого случая, чтобы ошибка стала тиражироваться.

Итак, факты и заключения, полученные текстологическим и библеистическим исследованием фрагмента XII: 17 в ПЖК, приводят к выводу, что первоучитель, ссылаясь на Ис 66:19, сам никакой натяжки не произвел. Ее произвели интерпретаторы.

### III. АНАЛИЗ ВТОРОЙ ВЕТХОЗАВЕТНОЙ ЦИТАТЫ В ПЖК

**7. Отстаивая тезис о возможности вселения Бога в *утробу* человека, К следовал святоотеческой традиции.** Обратимся теперь к библейскому фрагменту Исх 34: 9, процитированному в ПЖК. Мы исследуем его по первой из опубликованных Лавровым рукописей (МДА 19).

<sup>30</sup> Как известно, в текстологии при установлении старшего варианта апеллируют не к количеству источников, а к их качеству (предполагаемой неповрежденности).

<sup>29</sup> Цит. по [Климент Охридски 1970: 338].





Гривец и Томшич правильно не отнесли к прямой библейской цитате упоминание в ПЖК об *утробах* (nostris visceribus напечатано прямым шрифтом).

Однако К, как может показаться, все же имел основание употребить это слово. Так, в Танахе стих Исх 34: 9 читается: יִלְךְ־נָא אֲדֹנָי בְּקִרְבָּנוּ [yēlek-nāʔ ʔādōnāy bəqirbēnū]. Если интерпретировать лексему קרב «чрево, внутренности» в прямом смысле, то при сверхбуквальном переводе, действительно, можно перевести как «пойди в утробах наших».

Однако лексема קרב «чрево, утроба» в употреблении с предлогами к моменту написания Пятикнижия уже потеряла исходную антропоморфную семантику. Лексема стоит в одном ряду с другими обозначениями частей тела человека (שׂרָא «голова», פָּנִים «лицо», יָד «рука», פֶּה «уста» и т. д.), которые в сочетании с предлогами также искони употребляются отвлеченно, особенно по отношению к Богу.

На самом деле предлог ב в сочетании с קרב издавна (уже в первой книге Пятикнижия<sup>33</sup>) означает отнюдь не «в утробе», а переносно: «внутри (кого-/чего-либо), вместе (с кем/чем-либо)». Соответственно ни один из переводчиков Танаха на греческий в Исх 34: 9 не упоминает об *утробе*.

Так, в Септуагинте при переводе בְּקִרְבָּנוּ [bəqirbēnū] дана конструкция предлога с местоимением: συμπροεῦθήτω ὁ κύριός μου μεθ' ἡμῶν «да сопутствует Господь мой нам (букв.: с нами)». Симмах и Феодотион употребили отвлеченное опорное слово: ἐν μέσῳ ἡμῶν «посреди нас (букв.: в середине нас)».

Как известно, сопоставление всех четырех греч. редакций Танаха (Септуагинты, Симмаха, Феодотиона и Аквилы) выполнил в своих т. н. Экзаплах Ориген. Коллацию версий переводов стиха Исх 34: 9 по Оригену см. [Field 1871–1875: v. 1, p. 144].

Однако в версии Аквилы, на которого ссылается К («Аквила бо тако глаголетъ»), согласно Оригену читается иначе, чем объявил полемист. Здесь употреблен обычный простой (морфологически неразложимый) предлог: ἐντός ἡμῶν «в нас, внутри нас».

Похоже, что у Оригена перед нами аутентичное чтение.

Как известно, с именем Аквилы, кроме перевода Торы на греческий, легенда связывает еще арамейский таргум Пятикнижия (хотя имя переводчика дано в другой форме — *Онкелос* [אֲוִקֵלוֹס]<sup>34</sup>). В таргу-

<sup>33</sup> Ср., например, Быт 45: 6 и 48: 16.

<sup>34</sup> Выполнено специальное исследование, в котором аргументируется тождественность Аквилы и Онкелоса; см. [Silverstone 1931].

ме Онкелоса также не говорится об утробе и, напротив, дана версия, совсем устраняющая антропоморфизм (с употреблением обычного простого предлога בִּין): הֲבֵן כִּנְיָהּ דִּיִּי בִּינָא: «да пойдет ныне Шехина<sup>35</sup> Господа между нами». Как видим, чтобы устранить любую возможность понять Исх 34: 9 так, что Бог якобы имеет ноги и собственной персоной может пойти в среде народа, Онкелос на место אֲדֹנָי [ʔādōnāy] «Господь (Бог)» поставил замещающий оборот שְׂכִינָתָא דִּיִּי «Шехина Господня» (т. е. эманация Божества).

Таким образом, Аквиловы переводы Исх 34: 9 (греческий ἐντός ἡμῶν и арамейский בִּינָא) не позволяют подтвердить версию К, согласно которой Бог «вселился в нашу утробу».

Неужели, как и в случае с *Фомь*, перед нами еще один argumentum ad hominem, который позволил себе К? Именно к такому выводу пришел Ф. Гривец, на которого мы уже ссылались: он обстоятельно исследовал смыслы, стоящие за упоминанием в ПЖК о библейском свидетельстве Аквилы.

Свои выводы ученый подытожил в написанном по-латыни развернутом комментарии, который содержится в издании [Grives, Tomsic 1960: 188].

Сначала ученый отметил, что Моисей, «роуцъ распростеръ», не произносил приписанных ему и содержащих мессианский намек слов об утробе человека, поскольку хотя kereb — это действительно «viscera, media pars», сочетание с предлогом bēkereb в Танахе не употребляется в прямом значении и означает «inter, in medio». Кроме того, Аквила в своей версии и вообще последовательно устранял или затемнял те чтения Танаха, которые могут интерпретироваться в христианском духе как обетование Мессии. Наконец, Аквила последовательно давал переводы, сглаживающие антропоморфизм и антропатизм.

Заключительный вывод Гривеца таков: Nīc C. sensum messianicum (objective non fundatum) invenit, argumentando ad hominem «Здесь К изобрел мессианский смысл (который не имеет объективной основы), аргументируя ad hominem».

**9. У переводчика Аквилы имеются упоминания об утробе человека, но за пределами Исх 34: 9.** Как и в случае с *Фомь*, нам представляется, что и теперь брошенный К упрек в *argumentum ad hominem* несправедлив.

<sup>35</sup> *Шехина* (или «слава Господа») — «эманация (присутствие)» Божества.

Это правда, что в Исх 34: 9 у Аквилы нет поморфемного перевода בָּרָבָ. Чем такое отсутствие может объясняться?

Одно из естественных объяснений состоит в том, что мы столкнулись с невозможностью выполнить основную текстологическую заповедь — ad fontes: полные рукописи Аквилы не сохранились, а дошедшие до нас фрагменты, к сожалению, недостаточны.

При гипотетической сохранности ряда рукописей Аквилы априори не исключается, что в Исх 34: 9 среди вариантов встретился бы и тот, на который ссылался К.

Имеется определенная вероятность, что в других списках перевода Аквилы на месте ἐντός ἡμῶν бытовали варианты ἐν ἐγκάτω ἡμῶν или ἐν τοῖς ἐγκάτοις ἡμῶν, точно соответствующие בָּרָבָ. Собственно, свидетелем выступил сам первоучитель К, который утверждает, что у Аквилы читалось: «въ нашѣм ѡтробѣ».

Догадка допускает подтверждение фактическим материалом, но при условии, что исследователь в принципе принимает эвристическую достоверность переноса по аналогии.

Действительно, если исключить Исх 34: 9, то в ряде других библейских стихов, содержащих בָּרָבָ, Аквила практиковал строго поморфемный перевод и действовал (по словам Гривеца) *etymologiae inhaerens* («придерживаясь этимологии»).

Конструкция בָּרָבָ, которая передана К как «въ ѡтробѣ», встречается в Танахе многократно — в Пятикнижии более 50, в Псалтыри 10 раз<sup>36</sup>.

При передаче этой конструкции Аквила, как мы однажды видели, употребляет не имеющий мотивации предлог ἐντός «внутри» или прибегает к эквиваленту ἐν μέσῳ «в среде», но у него также встречается поморфемный перевод падежно-предложной конструкцией ἐν ἐγκάτω или ἐν τοῖς ἐγκάτοις. Лексема ἐγκατον или более употребительное множ. число τὰ ἐγκατα означает «внутренности» и, в частности, может значить «чрево, утроба (человека и животного)».

Как было сказано, от греч. перевода Аквилы остались лишь фрагменты, так что составить себе полную картину невозможно, но, по изданию Филда, соответствия ἐν ἐγκάτω или ἐν τοῖς ἐγκάτοις встречается у Аквилы там, где Септуагинта, Симмах и Феодотион дают другие (по интенции неантропоморфные) переводы. Рассмотрим три таких случая.

<sup>36</sup> См. (по масоретскому счету) псалмы 27: 2, 36: 2, 48: 10, 74: 4, 12, 78: 28, 82: 1, 101: 2, 7, 110: 2.

В стихе Чис 14: 14 наблюдаем предикацию, близкую к Исх 34: 9: в ней также говорится о пребывании Бога в среде народа. Ср.:

ואמר אל-ישיב הארץ הזאת שבעו כִּי-אחה יהוה בקרב העם הזה  
[wə'āmru 'el-yōšēb hā'āreš hazzō'ē šām'ū kī-'attā<sup>h</sup> yhw<sup>h</sup>(ʾāqōnāy)  
bəqēreb hā'ām hazze<sup>h</sup>]

«И скажут жителям земли сей, которые слышали, что Ты, Господи, находишься *среди* (בְּקִרְבֵּךְ) народа сего». В Септуагинте соответствием בְּקִרְבֵּךְ является простой предлог ἐν (ὅτι σὺ εἶ κύριος ἐν τῷ λαῷ τούτῳ), что точно переведено в синодальной слав. версии (а́ккв ты е́си гдѣ въ лѡдеѣхъ сѣхъ). Между тем у Аквилы читаем: ὅτι σὺ εἶ, κύριε, ἐν ἐγκάτω τοῦ λαοῦ τούτου [Field 1871–875: vol. 1, p. 241], что дает возможность передать падежно-предложную конструкцию Аквилы как «въ ѡтробѣ».

Во Втор 4: 5 читается:

אֵל מִלְּמַדְתִּי אֲתֶכֶם וּמִשְׁפָּטֵיכֶם [...] לַעֲשׂוֹת כֵּן בְּקִרְבֵּךְ הָאָרֶץ  
אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים שָׂמָּה לְרִשְׁתָּהּ  
[rə'ē<sup>h</sup> limmádti 'etkēm huqqím ūmišpā'īm [...] la'āsōt kēn bəqēreb  
hā'āreš 'āser 'attem bā'im šāmmā<sup>h</sup> lərištāh]

«Вот, я научил вас постановлениям и законам [...], дабы вы так поступали в той земле, в которую вы вступаете, чтоб овладеть ею». В Септуагинте, как и в Чис 14: 14, снова употреблен простой предлог ἐν (ποιῆσαι οὕτως ἐν τῇ γῆ), что опять-таки точно передано в слав. Библии, хотя и с переменной предлога (сѡтворѣти сѣце на землѣ). В отличие от Септуагинты у Аквилы читается: ποιῆσαι οὕτως ἐν ἐγκάτω τῆς γῆς [Field 1871–1875: vol. 1, p. 279], что по-славянски может соответствовать «въ ѡтробѣ».

В Пс 81/82: 1 имеем:

אלהים נצב בעד-אל בקרב אלהים ישפוט  
[ʔēlōhīm niššāb ba'ādāt-'el bəqēreb 'ēlōhīm yišpōt]

«Бог стал в сонме богов; *среди* богов произнес суд». В Септуагинте читается ἐν μέσῳ (ἐν μέσῳ δὲ θεοὺς διακρίνει), у Симмаха — близко (ἐν μέσοις); у Аквилы, однако, совсем иначе: ἐν ἐγκάτω [Field 1871–1875: vol. 2, p. 234], что по-славянски рутинно передается как «въ ѡтробѣ» (см. ниже раздел 10).

Легко заметить, что в Танахе стих Пс 82: 1 имплицитно не только антропоморфизм, но и многобожие. Вопреки предзаданным мнениям о том, что Аквила якобы всегда рабски следует за текстом Танаха, здесь он явно дает девиативный (отклоняющийся) перевод и избавляется как от многобожия, так и от антропоморфизма: θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ ἰσχυρῶν, ἐν ἐγκάτω κύριος κρινεῖ «Бог встал в собрании

сильных, во утробе (их) Господь совершает суд». Получилось нарушение параллелизма и переменялась интенция: Бог выступает не в среде богов, а «сильных (людей)» и совершает (над ними) суд, постигая внутреннее (сокровенное) человека.

Остается по аналогии предположить, что у Аквилы в Исх 34: 9 в некоторых списках могло читаться не ἐν τῷ, а ἐν ἐγκάτω или ἐν τοῖς ἐγκάτοις, а если это так, то ссылка *K* на Аквилу не является ни натяжкой, ни уловкой, а имеет под собой текстологическое основание.

Но где *K* мог познакомиться с версией Аквилы? Конечно, в христианском Константинополе безраздельно господствовала Септуагинта. Однако грекоязычные иудеи Константинополя, наряду с Танахом на иврите, употребляли не ее, а перевод Аквилы. Практиковалось даже синагогальное (во всеуслышание) чтение, засвидетельствованное имп. Юстинианом, которое продолжалось, как допустимо считать, вплоть до X в.

Добавим к сказанному, что фрагмент Исх 34: 9 входит в одну из еженедельных *парашиот* (а именно «Ки Тисса» [Исх 30: 11 — 34: 35]). Если производилось чтение Аквилы, то, стало быть, во времена *K* полные греч. списки Аквилы еще существовали. Иначе говоря, в синагогах константинопольских грекоязычных евреев *K* имел возможность познакомиться с полной рукописью версии Аквилы.

Там *K* и мог заметить, что у Аквилы нередко встречаются обороты ἐν ἐγκάτω или ἐν τοῖς ἐγκάτοις. Более того, не исключается, что один из них реально присутствовал в стихе Исх 34: 9 по одной из рукописей, показанных *K*. Ее-то и припомнил первоучитель в пылу полемики с хазарскими мудрецами.

**10. В собственной переводческой деятельности *K* действовал по примеру Аквилы.** Из ветхозаветных книг *K*, несомненно, осуществил перевод Псалтыри.

Когда первоучитель встречал в Псалтыри конструкцию с опорным словом *э́кката*, то в своем переводе употреблял лексему *жтроба*.

Классическим примером является 50-й псалом, не единожды читаемый на дню: Сꙋдце ѳсто съзждѣ въ мнѣ бжѣ: ꙗ́ко дѣхъ правъь обнови въ жтробѣ (ἐν τοῖς ἐγκάτοις) моеи (здесь и далее цитируем по Синайской псалтыри). Ср. там же Пс 108: 18: Н овлѣче сѧ въ клятвѣ жко въ рнзж: Н вындѣ жко вода въ жтробѣ его (εἰς τὰ ἐγκάτα αὐτοῦ).

Когда *K*, наряду с *э́кката*, встречал в греч. Псалтыри γαστήρ, κοιλία или νεφροί (в том числе в применении к Божеству), то, не страшась

антропоморфизмов, он употреблял в переводе антропоморфные лексемы *жтроба* или *чꙋꙋво*. Ср. Пс 7: 10, 15: 7, 25: 2, 30: 10, 43: 26, 70: 6, 72: 21, 108: 18 и в новонайденной части рукописи [Pars Nova 1997] Пс 138: 13.

Итак, несмотря на текстологические затруднения, сопряженные с толкованием фрагмента IX: 33–35 в *ПЖК*, заключения по аналогии, покоящиеся на библеистическом анализе, приводят к выводу, что первоучитель все-таки по праву сослался на Аквилу.

## ЛИТЕРАТУРА

- Библия 1968 — Библия. Книги Свщ. Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1968.
- Верещагин 2000 — Верещагин Е. М. Ссылки на Таргум Аквилы в Пространном житии Кирилла Философа // Славяноведение. 2000, № 4. С. 17–21.
- Верещагин 2001a — Верещагин Е. М. Может ли Бог вместиться в утробу человека? // Верещагин Е. М.: Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 179–183.
- Верещагин 2001б — Верещагин Е. М. Рецепция иудео-христианского диалога в Пространном житии Константина-Кирилла Философа. Статья первая // Jews and Slavs. Vol. 9: Festschrift Professor Jacob Allerhand. Judaeo-Slavica et Judaeo-Germanica. Jerusalem — Vienna, 2001. С. 125–146.
- Верещагин 2005 — Верещагин Е. М. Рецепция иудео-христианского диалога в Пространном житии Константина-Кирилла Философа. Статья вторая // Jews and Slavs. Vol. 15: Judeo-Bulgarica, Judeo-Russica et Palaeoslavica. Jerusalem; Sofia, 2005. С. 78–102.
- Верещагин 2012a — Верещагин Е. М. Хазарская полемика Кирилла Философа: аргументы от Танаха и Мидраша // Верещагин Е. М.: Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. Межъязыковые, межкультурные, межвременные и междисциплинарные разыскания. М., 2012. С. 369–426.
- Верещагин 2012б — Верещагин Е. М. Рефлексы хазарской полемики Кирилла Философа: несомненные в Толковой палее и возможные в «Летописи» Димитрия Ростовского // Верещагин Е. М.: Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. Межъязыковые, межкультурные, межвременные и междисциплинарные разыскания. М., 2012. С. 511–518.
- ВМЧ 1910 — Великие минеи четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Январь, тетрадь первая, дни 1–6. М., 1910.
- Иванова 2005 — Иванова М. Употребата на старозаветните цитати в Пространното житие на Константин-Кирил Философ // Jews and Slavs.

- Vol. 15: Judeo-Bulgarica, Judeo-Russica et Palaeoslavica. Jerusalem; Sofia, 2005. С. 103–110.
- Измирлиева 2003 — *Измирлиева В.* Фулско племе // Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. IV. София, 2003. С. 330–332.
- Климент Охридски 1970 — *Климент Охридски.* Събрани съчинения. Т. 1. Обработили Б. Ангелов, К. Куев, Х. Кодов. София, 1970.
- Климент Охридски 1973 — *Климент Охридски.* Събрани съчинения. Т. 3. Пространни жития на Кирил и Методий. Подготвили за печат Б. Ангелов и Х. Кодов. София, 1973.
- Лавров 1930 — *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности (= Труды Славянской комиссии. Т. I). Л., 1930.
- Четии-Минеи Димитрия Ростовского 1764 — Книга житий святых на три месеца вторья, еже есть: декемврий, яннуарий и февруарий. 5-е изд. Киево-Печерская лавра, 1764.
- Трендафилов 1997 — *Трендафилов Х.* Пространното житие на Константин-Кирил по Супрасълски препис от 1580 г. // Преславска книжовна школа. Т. 2. Шумен, 1997. С. 208–243.
- Трендафилов 1999 — *Трендафилов Х.* Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999.
- Флоря 2000 — *Флоря Б. Н.* Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000.
- Штихель 2002 — *Штихель Р.* Почему св. Кирилл выучил еврейский язык в Крыму? // Хазары. Второй международный коллоквиум. Тезисы. М., 2002. С. 108.
- Field 1871–1875 — Origenes Hexaplorum quae supersunt / Ed. Field F. Vols. I–II. Oxford, 1871–1875.
- Grivec 1935 — *Grivec F.* Akvilov fragment v ZK // Bogoslovni Vestnik, XV. 1935. S. 213–216.
- Grivec, Tomsic 1960 — Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes / Reconsuerunt et illustraverunt F. Grivec et F. Tomsic (= Radovi Staroslovenskog Instituta. Kn. 4). Zagreb, 1960.
- Keil, Delitsch 1996 — *Keil C. F., Delitsch F.* Commentary on the Old Testament. Updated Edition. 10 Volumes. S.l., 1996.
- Magnae Moraviae 1967 — Magnae Moraviae fontes historici. II. Textus biographici, hagiographici, liturgici. Brno, 1967.
- Migne 15, 16 — Origenis Opera omnia. Hexaplorum Origenis quae supersunt // PG. T. XV, 1857; T. XVI. Pars prior, 1857. Pars secunda, 1859. Pars tertia et ultima, 1860.
- Mins 1925 — *Mins E. H.* Saint Cyril really knew Hebrew // Mélanges publiés en l'honneur de M. Paul Boyer. Travaux publiés par l'Institut d'études slaves. Vol. II. Paris, 1925. P. 94–95.

- Pars Nova 1997 — Psalterii Sinaitici pars nova (monasterii s. Catharinae codex slav. 2/N) / Sub redactione F. V. Mareš. Wien, 1997.
- PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Ed. J.-P. Migne. Vols. 1–161.
- Septuaginta 1971 — *Septuaginta*, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / Ed. A. Rahlfs. Vol. I–II. Stuttgart, 1971.
- Silverstone 1931 — *Silverstone A. E.* Aquila and Onkelos (= Publications of the University of Manchester. Semitic Languages Series. No. 1). Manchester, 1931.

*И. В. Вернер*

ГРАММАТИЧЕСКАЯ СПРАВА  
МАКСИМА ГРЕКА В ПСАЛТЫРИ  
1552 г. \*

**1. Текстологическая история Псалтыри 1552 г.** К переводу и исправлению текста Псалтыри Максим Грек неоднократно обращался на протяжении всей своей жизни. Его первым трудом, ради которого он прибыл в Москву в 1518 г., стал выполненный в сотрудничестве с Д. Герасимовым и В. Игнатовым перевод Толковой Псалтыри [Иванов 1969: 40]. Псалтырь с воследованием к. XV в. (РГБ, ф. 304.1, № 315) содержит правку Максима, внесенную, предположительно, до 1540 г. [Арсений, Иларий 1878: 93; Синицына 1977: 13]. В период тверской ссылки, в 1540 г. Максимом была переписана греческая Псалтырь (РНБ, Соф. № 78) со славянскими глоссами, вписанными рукой Максима и его ученика Вениамина, ризничего тверского епископа Акакия [Фонкич 1971]. Многолетняя работа над псалтырным текстом была столь интенсивной, что в рукописной традиции появились специальные сводки исправлений и разночтений, связанных с М. Греком («Псалтырные строки», «Преводные строки», «Изъяснение о псалмехъ») [Ковтун 1975: 35–90].

Итоговым трудом в жизни М. Грека стал перевод Псалтыри без толкований, заверченный в Троице-Сергиевом монастыре в 1552 г., за несколько лет до кончины Максима. Предпринята эта работа была по инициативе и при непосредственном участии инока Троице-Сергиевой обители Нила Курлятева, изучавшего под руководством Максима греческий язык. Нилу принадлежит знаменитое апологетическое предисловие к Псалтыри, в котором он характеризует перевод как выполненный с греческого «прямо и без украшения». К его достоинствам относится прежде всего грамматическая правильность:

заныже ѿнюд нѣтъ рѣчен по сербски или болгарски. но все по нашемъ языку прямо з греческаго языка. и без оукрашенїа. что повелително, или сказателно или вопросително или будуще или минувшее все старече<sup>ч</sup> сказа<sup>ч</sup> известно и исполнено на нашъ язык<sup>к</sup> (РГБ, ф. 304.1, № 62, л. 5).

Текстологическая история перевода Псалтыри без толкований остается не исследованной. Выявлено незначительное количество списков этого текста: XVI в. датируются рукопись из собрания Царского № 327 [Строев 1848: 323] (ныне ГИМ, собрание Уварова № 14 (85) [Леонид 1893: 13]) и рукописи из Соловецкого собрания РНБ № 752 и 753 [Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1881: 12–22], ставшие вкладом в книгохранительную казну Соловецкого монастыря келаря Иоасафа Сороцкого, служившего в 1630–1634 гг. казначеем Троице-Сергиевой обители. К XVII в. относится список Соловецкого собрания № 741, сделанный соловецким книжником Сергеем Шелониным с указанных выше ркп. № 752 и 753 [Сапожникова 1999], и рукопись из библиотеки Троице-Сергиевого монастыря (РГБ, ф. 304.1, № 62) [Арсений, Иларий 1878: 58].

В существующих описаниях не были учтены две, пожалуй, самые важные рукописи из Троицкого собрания РГБ, ф. 173.1, № 8 и 9. Обе рукописи написаны полууставом XVII в., кинноварью, под славянским текстом — греческий текст чернилами. Заглавная страница ркп. № 9 богато украшена заставкой и инициалом с растительными орнаментами, соответствующие места в ркп. № 8 остались пустыми (по-видимому, предполагалось единообразное оформление рукописей). Рукопись № 9 имеет запись о времени и месте ее создания — 1619 г., при архимандрите Троице-Сергиева монастыря Дионисии Зобниновском. Рукопись № 8 поступила в библиотеку монастыря после смерти ее келаря Симона Азарьина в 1665 г. В списке книг его личной библиотеки по описи книгохранительницы Троице-Сергиева монастыря 1701 г. эта рукопись числится (под № 11) как «псалтырь греческая речь, а другая русская, в дествъ» [Клитина 1979: 308]. Можно предполагать, что оба текста были переписаны приблизительно в одно и то же время в Троице-Сергиевом монастыре (вероятно, в кругу книжников архимандрита Дионисия) со списка, весьма близкого по времени к переводу М. Грека. Списки довольно тщательные, содержат незначительное количество расхождений с текстом РГБ, ф. 304.1, № 62 (без греческого подстрочника), по которому далее приводятся цитаты; разночтения между ним и ркп. № 8 и № 9 оговариваются особо.

Эти две рукописи ценны тем, что реализуют собою тот же тип параллельного подстрочного перевода, к которому принадлежит груп-

*Инна Вениаминовна Вернер,*

Российский государственный гуманитарный университет (Москва).

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 13-04-00414).

па латино-славянских текстов, созданных книжниками из окружения новгородского архиепископа Геннадия, сотрудничавшими с Максимом при переводе Толковой Псалтыри («Донат» в переводе Д. Герасимова [Tomelleri 2002], интерлинейная Псалтырь Чудовского собрания ГИМ, № 53 (29) [Ромодановская 2004]. Все эти тексты служили либо предполагались для использования в учебных целях. Доказательством использования двуязычной Псалтыри в переводе М. Грека в целях изучения греческого языка служат многочисленные орфоэпические пометы в ркп. № 8, сделанные киноварью выше греческого текста, писанного чернилами.

Кроме того, в обеих рукописях имеются маргинальные глоссы (не вполне, впрочем, совпадающие между собой; часть их присутствует и в списке № 62). Глоссы различны по своему содержанию: большинство из них объясняет лексические замены Максима, грамматических глосс несколько меньше; есть несколько глосс, являющихся краткими историческими или теологическими комментариями к тексту Псалтыри. Часть глосс двуязычна, другая часть славянских вариантов дана без перевода на греческий; есть единичные глоссы, отвлекающиеся от славянской лексемы и объясняющие существование греческих вариантов-омофонов (антистихов) или приставочных дериватов. Глоссы (далее приведены по ркп. № 8) заслуживают отдельной интерпретации, поскольку являются проявлениями различных филологических установок, реализованных при переводе. К примеру, среди лексических вариантов требуют разграничения синонимы, которые производны от греческого (ницій  $\lambda\epsilon\upsilon\eta\varsigma$  — оубогын  $\lambda\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$ , глаза  $\delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{o}\iota$  — очи  $\delta\mu\alpha\tau\alpha$ ), и чисто славянские «произвольники» (идоли — болваны, коумиры; лѣкавын — лютын, злыи). Большинство лексических и грамматических глосс иллюстрируют (не)допустимость славянских различий, ср. 44:9 ѿ тяжестен слоновыхъ (вареон) — глосса  $\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$  (вареон) или 7:9 гѣ сѣднѣ вѣде<sup>т</sup> (крини лаоус) — глосса  $\kappa\rho\upsilon\tau\iota$  (крини). Другая часть подобных глосс может быть связана с объяснением (прежде всего тому же Нилу) правомочности тех или иных замен Максима в зависимости от греческого источника, ср.: 12:3 во<sup>3</sup>несе<sup>т</sup>са (ὄψυ<sup>3</sup>οἰσε<sup>т</sup>α) — глосса  $\beta\omega\zeta\eta\sigma\iota\tau\epsilon$  (ипсѣте) или 47:5 црѣ земли (τῆς γῆς) — глосса  $\zeta\epsilon\mu\sigma\tau\iota\eta$  (гнкои). Меньшая часть двуязычных глосс преследует исключительно учебную цель: например, использует славянское чтение для иллюстрации не представленных в тексте возможностей греческого словообразования, как в 144:14 исправляе<sup>т</sup> (διόρθω<sup>и</sup>) — глосса  $\beta\omega\sigma\tau\alpha\lambda\epsilon\tau$ , а ниже приведены приставочные греческие варианты для славянского исправляе<sup>т</sup> —  $\acute{\alpha}\nu\omicron\rho\theta\omega\iota$ ,  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\nu\omicron\rho\theta\omega\iota$ ,  $\kappa\alpha\tau\omicron\rho\theta\omega\iota$ .

Глоссы, содержащие грамматические варианты, связаны с теми формами, которые не единожды привлекали внимание Максима в процессе справки. Эти глоссы либо еще раз иллюстрируют последовательные замены в тексте, обращают на них внимание в процессе совместной с Нилом работы, либо отражают, напротив, некоторые колебания при выборе той или иной формы и отсутствие у переводчика явных предпочтений. К первому типу относятся такие варианты, как аорист/перфект во 2 л. ед. ч. (101: 11 низверже ма — глосса  $\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\epsilon\sigma\iota$ ), Твор. беспредложный / Мест. с предлогом въ (47:8 дѣомъ вѣрнымъ — глосса  $\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\beta\epsilon\rho\eta\sigma\iota$ ; 38:2 **яко не съгрѣшати ми языкомъ** — глосса  $\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\beta\omega\zeta\eta\sigma\iota$ ), индикатив/индикатив с частицей да в значении оптатива (30:3 сѣти ма — глосса  $\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\delta\alpha$   $\epsilon\sigma\iota\sigma\iota\tau\epsilon$  ма). К глоссам, реализующим непоследовательные замены, относятся формы дв./мн. числа (84:11 срѣтостаса — глосса  $\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\sigma\tau\alpha\sigma\alpha$ ), синтетического/аналитического пассива (68:15 избавленъ вѣде<sup>т</sup> — глосса  $\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\beta\omega\zeta\eta\sigma\iota$ ; 104:17 продаса — глосса  $\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\beta\omega\zeta\eta\sigma\iota$ ), Род. приименного/притяжательного прилагательного (97:5 въ глѣхъ ψλο<sup>3</sup>стѣ — глосса  $\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\psi\lambda\omicron\sigma\tau\epsilon$ ; 96:5 ѿ лица гда — глосса  $\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\gamma\delta\alpha$ ), некоторые другие падежные формы (34:17 ѿ левъ — глосса  $\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\eta}$   $\lambda\epsilon\upsilon\omega\tau\epsilon$ ).

Псалтырь 1552 г., не получив распространения в рукописной традиции, не была издана и позднее. Нераспространенность текста связывалась исследователями со значительными изменениями, внесенными Максимом в текст и отвергнутыми в позднейших рукописных, а также печатных Псалтырях [Вознесенский 2010: 219–224]. Примером такой негативной реакции на нововведения Максима служит Псалтырь Андроника Невежи. При ее издании в Москве в 1602 г. использовалась правка Максима, скорее всего в виде собрания глосс [Ковтун 1975: 84]. Несмотря на имеющееся в одном из списков с этими глоссами упоминание о том, что текст 1602 г. сличен «с Максимовыми Грека строками», в Псалтыри Невежи представлена архаизирующая правка, во многом возвращающаяся к предшествующей рукописной редакции. Однако, не будучи принятыми на уровне текста, инновации Максима на лингвистическом уровне во многом определили дальнейшую историю цсл. языка, а особенно историю книжной справки XVII в.

**2. Грамматическая справка Псалтыри 1552 г. как синтез филологического опыта М. Грека.** Предметом отдельного лингвистического исследования текст 1552 г. не был: он привлекался к анализу либо в контексте правки Псалтыри, к которой Максим обращал-

ся на протяжении всего пребывания на Руси [Ковтун, Сеницына, Фонкич 1973; MacRobert 2008], либо в контексте изменения представлений Максима о грамматической правильности цсл. языка от раннего периода к позднему [Кравец 1991]. Книжная справа Максима, удостоенная наибольшего внимания исследователей и мотивированная грецизацией, оценивается при этом как целостный процесс, незначительно скорректированный в поздний период в сторону русификации/коллоквиализации [Там же]. В то же время характерные для справа Максима грамматические замены не вполне сочетаются со специфическими чертами его «идиолекта», представленными в оригинальных и переводных сочинениях и сводящимися к ряду нестандартных грамматических форм [Olmsted 2002: 4–12].

Последние исследования показали необходимость оценки тех или иных исправлений с учетом влияния узуса традиционных славянских текстов [MacRobert 2008], что особенно актуально для позднего периода, когда этот узус был Максиму хорошо известен. Также аргументирована точка зрения о связи лингвистической деятельности двух крупнейших фигур в истории русской грамматической мысли XVI в. — М. Грека и Д. Герасимова — не только в процессе их совместной переводческой практики, но и в процессе изучения и осмысления Максимом цсл. языка сквозь призму «Доната» в переводе Д. Герасимова [Вернер 2010].

Задачей настоящей работы является определение совокупности исправлений, внесенных Максимом в традиционный славянский текст в процессе работы над Псалтырью 1552 г., выявление различных мотивирующих исправления Максима факторов и их предпочтительности для того или иного локуса грамматической системы (греческий как язык-источник, современные Максиму опыты кодификации цсл. грамматики, узус современных и более ранних текстов, наконец, экстралингвистические мотивы), а также прослеживание влияния грамматических инноваций Максима на книжников XVII в.

Псалтырь 1552 г. является не переводом, а правленным текстом. В отличие от ранних опытов справа Максима посредством глосс и конъектур, Псалтырь 1552 г. стала результатом сплошной правки текста по греческому оригиналу. Сравнение этого текста с предшествующей (Киприановской) редакцией, представленной в Троицкой Псалтыри № 315 (далее все примеры из списка № 62 сопоставлены с чтениями списка № 315), содержащей ранние исправления Максима, позволяет выявить те локусы грамматики, которые пред-

ставлялись ему принципиально важными. Многие из исправлений Максима точно присутствуют в отдельных чтениях старших списков, вследствие чего: 1) появляется возможность их двойкой мотивации — греческим языком и принятыми традицией ранними переводами; 2) зависимость от традиции обуславливает неимперативность исправлений Максима и их вариативность с традиционными чтениями. Разная интенсивность исправлений вкупе с их разной преимущественной мотивацией позволяет выделить статусно различные формы: невариативные грецизированные и принципиально вариативные «книжные»/«некнижные». Отдельную группу представляют собой падежные формы, правленные исходя из системных отношений омонимии и синонимии в цсл. языке и ставшие впоследствии объектом книжной справа XVII в.

**3. Грекоориентированная справа Максима: инвариантные грамматические и синтаксические грецизмы.** Стоит сразу отметить почти полное отсутствие специфичных для оригинальных текстов Максима (а также его прямых переводов с греческого без церковнославянского посредства) нестандартных форм, прежде всего именных, таких как Мест. вместо Род., Род. вместо Вин. и др. [Olmsted 2002: 4–11]. Считанными исключениями являются случаи смешения Род.-Мест. мн.: 136:7 до основани<sup>х</sup> ← до основаній; 118:46 о свидѣнїи твоих<sup>х</sup> ← о свидѣнїи твоихъ; 118:117 во оправданїи твоих<sup>х</sup> ← оправданїи твоих. Будучи атрибутом преимущественно оригинальных и ранних текстов Максима, эти формы могут быть следствием своеобразного истолкования замечаний Д. Герасимова в «Донате» об омонимии падежных форм [Вернер 2010].

Напротив, многочисленными и последовательными в тексте являются грецизированные именные и глагольные синтаксические конструкции, известные ранним текстам, но встречающиеся в них нерегулярно: инфинитивные конструкции, передающие греческий инфинитив с артиклем в разных падежах, субстантивированные формы полных причастий, отвечающие греческим причастиям с артиклем, некоторые предложно-падежные формы, а также да с индикативом, соответствующее греческому оппатуиву.

**3.1. Инфинитивные конструкции.** Субстантивированный греческий инфинитив с артиклями в Род. и Дат. падеже (τοῦ и τῷ) переводится Максимом также инфинитивом. Помимо формального соответствия греческих и славянских конструкций, передаются различные синтаксические функции греческого инфинитива:

а) в сочетании с **еже** инфинитив соответствует субстантивированному инфинитиву-дополнению с артиклем *τοῦ* (35:1 **глетѣ бѣзаконнии, еже согрѣшати в себѣ** ← **сѣгрѣшати в себѣ**; 51:5 **возлюбилъ еси... неправдѣ па чѣ е\*** глати **правдѣ** ← **неже глати правдѣ**; 126:2 **всѣе вамъ есть е\*** оутренивати **е\*** встати по **е\*** седѣти ← **въстаните по седани**);

б) инфинитив с *τοῦ* со значением цели переводится с помощью **іако** + инфинитив (68: 24 **да омрачатса очи их, іако не видети** ← **не видѣти**; 36:22 **и щетъ іа\*** оумертвити **его** ← **еже оумертвити**);

в) конструкция *ἐν τῷ* + инфинитив с временным значением передается сочетанием **внегда** + инфинитив (9:23 **внегда гордѣтиса нечестивомъ** ← **в гордости нечѣтываго**; 9:31 **внегда емъ владѣти ници** ← **от.**; 27:2 **внегда молити ми са к тебѣ. внегда въздѣти ми рѣцѣ мон** ← **егда молюса... вънегда въздѣти**);

г) та же конструкция с причинным значением — сочетанием **во еже** или **ѿ еже** + инфинитив (104:12 **во е\*** быти **им малымъ числомъ** ← **зане быти**; 118:6 **не постыжѣса, во е\*** призрѣти **ми на вса заповѣди твоа** ← **егда призрю**; 68:4 **осипь гортань мон... ѿ еже оуповати ми на бга** ← **оуповающѣ ми**; 31:3 **обѣтшаа кости моа, ѿ еже звати ми весь день** ← **зовѣцѣ ми**).

Четкая дифференциация значений свидетельствует о том, что Максим отлично владел цсл. узусом: средства, использованные для передачи того или иного значения, органичны для славянского синтаксиса. Все представленные у Максима способы перевода, безусловно, в большей или меньшей степени освоены старшими текстами (ср. [MacRobert 2008: 52–55]), однако последовательность их появления и однозначность соответствия греческому оригиналу характеризуют именно текст Псалтыри 1552 г. Ориентация на греческий источник в данном случае оказывается для переводчика решающей.

**3.2. Полные формы субстантивированных причастий.** Значимость греческого члена, входившего в число восьми основных частей речи, обусловила для Максима необходимость его передачи не только в сочетании с инфинитивом, но и с причастиями: в соответствии с субстантивированными греческими причастиями с артиклем в Им. п. ед. и мн. ч. славянские причастия получают полную форму типа **ходан** и **ходацин/ходацие**. Предикативные причастия без артикля переводятся краткой формой типа **хода** и **ходацие**.

В традиционном славянском тексте такая зависимость присутствует лишь изредка, ср. совпадающие у Максима Грека и в Псалтыри № 315 чтения: 93:2 **сѣдани** (*ὁ κρίνων*); 17:42 **спасаани** (*ὁ σφῆζων*); 21:10 **исторгѣи** (*ὁ ἐκσπάσας*); 52:2 **творани** (*ὁ ποιῶν*) и др.

Гораздо чаще исправления Максима не совпадают с традиционным текстом: 141:5 **не бѣ знаан мене... нѣстѣ възискаан дшю мою** ← **знаа** (*ὁ ἐπιγινώσκων*)... **въискаа** (*ὁ ἐχζητῶν*); 146:3 **считали мнужество звѣздъ** ← **считаа** (*ὁ ἀριθμῶν*); 143:2 **повинѣан люди моа** ← **повинѣа** (*ὁ ὑποτάσσων*); 103:5 **основаан землю** ← **основаа** (*ὁ θεμελιῶν*); 147:4 **посылаан слово свое** ← **посылаа** (**посылаан** — правка Максима) (*ὁ ἀποστέλλων*).

Наблюдается правка и в противоположном направлении — полные формы причастий заменяются на краткие при отсутствии артикля в греческом: 14:2 **хода непорочень** ← **ходан** (*πορευόμενος*); 17:51 **твора мѣтъ** ← **творан** (*ποιῶν*); 57:12 **естъ бгѣ сѣда имъ** ← **сѣдан** (*ὁ θεὸς κρίνων*).

Греческим субстантивированным причастиям во мн. ч. соответствуют полные причастные формы с окончанием **-ен** или **-ин**. Вариативность флексий свободна и не согласуется с их вариативностью в старшем тексте: 113:16 **вси надѣющѣиса** ← **надѣющенса** (*οἱ πεποιθότες*); 24:3 **вси терпашен** ← **трѣпацин** (*οἱ ὑπομένοντες*), **беззаконнѣющен** ← **беззаконноющѣи** (*οἱ ἀνομοῦντες*); 34:4 **мыслащен ми злаа** ← **мыслащен** (*οἱ λογιζόμενοι*); 23:1 **вси живѣщѣи** ← **живоущен** (*οἱ κατοικοῦντες*); 118:1 **ходацин** ← **ходациен** (*οἱ πορευόμενοι*).

Полная форма с вариативными окончаниями противопоставлена кратким предикативным причастиям: 121:2 **стоацие влхѣ ноги наши** ← **стоациен** (**и стерто** — правка Максима) **влхѣ** (*ἑστῶτες ἦσαν*); 125:5–6 **сѣющен слезами, радостѣю пожнѣт. ходацин хожахѣ... метающе сѣмена своа. градѣще\*, прѣидѣт в радости. вземающе рѣкотаи своа** ← **сѣющен... ходащен... метающен** (**и стерто** — правка Максима)... **градѣщен** (**и стерто**)... **вземлюще** (*οἱ σπείροντες... πορευόμενοι... αἴροντες... ἐρχόμενοι... αἴροντες*).

Встречаются соположенные варианты полных форм с окончаниями **-ен/-ин**, чередование которых может быть продиктовано лингвостилистическими установками: 118:79 **да обратат ма боацинса тебе, и вѣдѣщен свидѣнѣа твоа** ← **боациенса... вѣдѣщен** (*οἱ φοβούμενοι... οἱ γινώσκοντες*); 106:23 **сходацин на море в кораблѣх, творациен дѣланиа** ← **сѣходациен... творациен** (*οἱ καταβαίνοντες... ποιῶντες*). Такие независимые от греческого чередования свойственны и ряду других вариативных форм (энклитические/полные местоимения, перфект/аорист), о которых см. ниже в 4.

**3.3. Различение изъяснительного и сравнительного союзов іако и іако же** в зависимости от греческих *ὅτι* и *ὥς*, *ὥσεί* является столь же последовательным, как и дифференциация разных значений инфинитива.



нитивных конструкций: 36:2 *зане тако\** трава скоро исшѣтъ. и тако\* *сеаѣ злака, скоро ѿпадѣтъ* ← *тако... тако* (ὡσεὶ χόρτος ... ὡσεὶ λάχανα); 43:12 *выдалъ еси насъ тако\** овцы снѣди ← *тако овца* (ὡς πρόβατα) 39:13 *тако одержаша мѧ сла* ← *тако* (ὅτι περιέσχον); 24:20 *да не постыжѣса, тако оуповах на тѧ* ← *тако же* (ὅτι ἦλπισα).

Традиционный славянский текст в большинстве случаев использует *тако*. Регулярные исправления в Псалтыри 1552 г. наследуют правку, во многих случаях присутствующую уже Псалтыри № 315 [Кравец 1991: 257].

**3.4. Мест. падеж с предлогом въ и о.** Последовательно правятся формы Твор. без предлога (изредка также других косвенных падежей) на Мест. падеж с предлогом *въ* в соответствии с греческими *ἐν + Дат.*, со значением обстоятельства действия: 125:6 *радѣще\**, *приндѣтъ в радости* ← *радостью*; 106:10 *окованых во оубожествѣ, и желѣзѣ* ← *нищетою и желѣзомъ*; 66:5 *сѣдиши люди в правотѣ* ← *правостию*; 29:8 *гди в воли твоеи, даль еси* ← *волею твоею*; 9:9 *той сѣдитъ вселеннѣю въ правдѣ. сѣдити бѣдет людемъ в правотѣ* ← *въ правдоу... въ правдоу*; 51:3 *что са хвалиши в зловѣ силныи* ← *в зловѣ*.

Мест. падеж присутствует и в другой грецизированной конструкции: дативу с *περί* или *ἐπί* в значении причины соответствует Мест. с предлогом *о*. В традиционном тексте вместо Мест. иногда стоит иной косвенный падеж: 9:15 *во<sup>3</sup>радѣемса о спасеніи твоемъ* ← *в спасеніи твоемъ*; 32:1 *радѣитеса правеніи в гдѣ* ← *в гдѣ*; 55:11 *о бѣѣ, похвалю гдѣ. о гдѣ, похвалю слово* ← *в бѣѣ... в гдѣ*; 58:17 *возрадѣюса по оутре о мѧти твоеи* ← *мѧти твоеи (Дат.)*; 17:30 *о тебѣ избавленъ бѣдѣ... о бѣѣ мое<sup>м</sup> прелѣзѣ стѣнѣ* ← *товою... о бѣѣ*. Мест., передающий в старшем тексте иное значение греческого *ἐπί* или соответствующий другому предлогу, правится Максимом на другие падежные формы: 35:5 *словѣ же не негодова<sup>х</sup>* ← *в словѣ* (δὲ καί); 40:12 *не возрадѣтеса вра<sup>м</sup> мон на мѧ* ← *в мнѣ* (ἐπ' ἐμέ); 68:16 *ниже сведѣт на мѧ клада<sup>х</sup> оустѣ свон<sup>х</sup>* ← *в мнѣ* (ἐπ' ἐμέ). Конструкции с Мест. в значении причины часты в ранних текстах Максима, например, в переводе IV Маккавейской книги [Вернер 2011].

Эти исправления имеют ретроспективную и перспективную проекции в истории книжной sprawy. С одной стороны, пристрастность Максима к исправлению Твор. может быть связана не только с дословной передачей греческой конструкции и с вариативностью Мест. с предлогом *въ* при Твор. беспредложном с обстоятельственным значением в старших текстах, но и с отсутствием у Твор. падежа статуса в цсл. грамматике (в «Донате» Д. Герасимова его нет). С другой сторо-

ны, позднее обе предположно-падежные конструкции окажутся в центре внимания никоновских справщиков. Последние заменяют конструкции *о гдѣ* на *въ гдѣ* [Успенский 2002: 461]. Если Максим различает с помощью *въ* и *о* обстоятельственное и причинное значения греческих конструкций, то никониане уже этого не делают. И в этом они следуют Грамматике М. Смотрицкого, где в качестве примера соответствия греческому *ἐν* приводится чтение 63:11 *возвеселитса праведникъ в гдѣ, в мѣстѣ во гдѣ* [Грамматика 2007: 372], несмотря на то, что в греческом тексте здесь стоит не *ἐν*, а *ἐπί*. Некритическое восприятие грамматики Смотрицкого никоновскими справщиками невыгодно отличает их от Максима.

**3.5. Оптатив.** Последователен Максим и в замене индикатива или императива традиционного текста формами с частицей *да*, соответствующими греческому оптативу. Эти замены присутствуют еще в ранних правленных Максимом текстах [Кравец 1991: 252], в Псалтыри 1552 г. они регулярны (в отличие от спорадических подобных замен в № 315): 19:2–5 *да оуслышит тѧ гдѣ... да защитит тѧ... да пошлет тебѣ помощь... да застѣпит тѧ. да поманетъ... да оутѣнитъ. да дастъ... да исполнитъ* ← *оуслыши... защити... послетъ... застѣпит... поманет... тоучна бѣди. дастъ... исплѣнитъ* (рукой Максима перед каждой формой внесена частица *да*); 89:6 *оутро тако\* сла<sup>х</sup> да прендет, оутро да процвететъ, и прендет. вечеръ, да ѿпадет* ← *мимондетъ... процвететъ и прендетъ... ѿпадетъ*.

Необходимость передачи оптатива продиктована для М. Грека теологическим характером «молитвенного» наклонения, оправдывающим для книжников XVI в. его трансляцию из греческого не только в латынь, но и в грамматику новых европейских языков [Захарьин 1995: 84]. Формализация же этой категории в церковнославянском оказывается искусственной в той же степени, что и в латыни, где маркер оптатива *utinam* является аналогом цсл. *да*. Перевод латинского оптатива в «Донате» Д. Герасимова с помощью той же частицы является дополнительным разрешающим и поддерживающим фактором.

**4. Узузально заданная вариативность «книжных»/«некнижных» форм.** За пределами перечисленных выше синтаксических и грамматических грецизмов редакторская правка Максима допускает большую или меньшую непоследовательность, что уже было отмечено для списков № 752 и 753 из Соловецкого собрания: авторы описаний указывали, что замены дв. ч. на мн. ч. или энклитических местоимений на полные произведены не везде, и часто в пределах одного и того же

псалма есть исправленные и не исправленные формы [Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1881: 14]. Такие несовпадения не связаны с текстологическими отношениями списков: как показывает сличение интерлинейрных текстов с Троицкой ркп. № 62, вариативность грамматических форм является внутренней характеристикой каждого из них. Установленная зависимость исправлений Максима от традиции ранних цсл. переводов [MacRobert 2008] позволяет сформулировать проблему не точечных грамматических совпадений, но намеренного воспроизведения принципа сосуществования форм «книжного» и «некнижного» характера. Пиетет по отношению к принятым традицией ранним переводам (во многом вызванный, можно полагать, бурной реакцией современников на ранние опыты справы Максима, повлекшие за собой суды на церковных соборах 1525 и 1531 гг.) обусловил неимперативность ряда исправлений Максима и их вариативность с традиционными чтениями.

**4.1. Двойственное/множественное число.** Самым ярким показателем различной мотивации исправлений Максима, как с учетом греческого языка, так и узуса текстов, являются формы дв. числа. Греческий текст Псалтыри лишен этих форм, в современных Максиму цсл. текстах они представлены непоследовательно. Эта непоследовательность не только сохранена, но и усилена в тексте Максима.

Славянскому источнику, которым пользовался Максим, обязана своим присутствием в его тексте часть форм как дв. ч., так и мн. ч. вместо дв. ч.: 60:5 *крыль твои*; 30:16 *в рѣкаѣ твои*; 30:9 *ногы мои* ← *нози мои*; 30:6 *в рѣки твоѣ*; 39:3 *постави... ногы мои и направи стопы моѣ*; но 43:2 *оушима нашима*; 5:6 *пред очима твоима*; 8:7, 17:10 *пѣнугама его*; 17:11, 103:3 *на крыль вѣтрению*; 44:4 *на бедрѣ твои силе*; 39:10 *оустнѣ мои*; 62:8 *в кровѣ крыль твоею*; 76:3 *рѣкани мои*.

Другая часть форм дв. ч. традиционного текста исправлена на мн. ч. в соответствии с греческой формой: 7:4 *в рѣкаѣ мои* ← *в роукоу моею*; 9:35 *в рѣки твоѣ* ← *в роуцѣ твои*; 17:21, 25 *по чистотѣ рѣкѣ мои* ← *рѣкѣ моею*; 17:39 *пѣногы мои* ← *ногама мои*; 16:8 *во кровѣ крыль твоихѣ* ← *криль твоею*; 20:3 *оустнѣ его* ← *устнѣ*; 131:4 *вѣко мои* ← *дреманіе* ← *вѣкома мои*; 104:18 *ногы его* ← *нозѣ его*.

Подобная вариативность прослеживается и для глагольных форм прошедшего времени (аорист) и, реже, настоящего времени. Часть из них правится на формы мн. ч. (68:4 *оскѣдѣша очи мои* ← *исчезостѣ*; 76:5 *прѣдстигоша страѣвы очи мои* ← *предваристѣ*; 62:4 *оустнѣ мои*, *похвалѣтъ тѣ* ← *похвалитѣ*; 129:1 *вѣдѣтъ оуши твои* ← *вѣдитѣ*); часть сохраняет дв.ч. (исправлению относительно ркп. № 315 подвергают-

ся формы аориста на *-стѣ* → *-ста*), при этом согласование по числу с именами не всегда соблюдается: 131:7 *стоаѣта нугы его* ← *стоаѣта носѣ*; 138:16 *видѣста очи твои* ← *видѣстѣ*; 87:10 *очи мои изнемогоста* ← *изнемогостѣ*; 72:2 *не подвижастася носѣ* ← *не подвижастѣса*; 118:73 *рѣцѣ твои сотвориѣта ма и создаѣта ма* ← *сѣтвористѣ... сѣздастѣ*.

Косвенные пояснения тому, как воспринималась Максимом такая вариативность, дает глосса к чтению 7:4 *в рѣкаѣ мои*, присутствующая в ркп. № 8 и 9. Подстрочный текст дает в соответствии со славянским мн. ч. греческую форму *ἐν χερσὶ μου* (в орфографии рукописи *ѣн χερси μου*), а глосса на полях — *въ рорѣкѣ (sic!) моею* с греческим соответствием *ἐν τῆν χερσὶν μὲν* (*ἐν τοῖν χερσὶν μου*). По-видимому, маргинальный вариант преследовал учебно-демонстративные цели и был призван оправдать форму мн.ч., отличающуюся от традиционного чтения (в ркп. № 315 дв. ч. *в роукоу моею*). В этой глоссе можно видеть как отсылку к славянскому источнику, так и апелляцию к наличию дв. ч. в греческой грамматике — оба эти фактора, по-видимому, и повлияли на Максима.

**4.2. Перфект/аорист.** Хорошо известно, что характерной чертой языка М. Грека является последовательное употребление перфектных форм 2 л. ед. ч. вместо аориста и имперфекта [Живов, Успенский 1986; Кравец 1991; Olmsted 2002; Ромодановская 2000]. Этот принцип соблюдается во всех текстах Максима, переводных и оригинальных, в том числе и в Псалтыри 1552 г.

Исключением в этом тексте выступает аорист 2 л. от глагола *выти*, замена которого в чтении 89 псалма на перфект *выль еси*, произведенная Максимом еще при переводе Толковой Псалтыри 1519–1522 гг., вызвала возражения тверского епископа Акакия, на которые Максим был вынужден отвечать в специальном толковании, вошедшем в «Послание брату Григорию» [Живов, Успенский 1986]. В Псалтыри 1552 г. вместо перфекта *выль еси* стоит аорист *высть*. Таким образом, чтения 89:2 *гди прибѣжице высть нам* (*κύριε, καταφυγή ἐγενήθης*) и 9:10 *высть гди прибѣжице ницемѣ* (*ἐγένετο κύριος καταφυγή*) оказываются совпадающими, несмотря на разные формы греческого глагола и противопоставление вокатива и номинатива, маркирующих лицо. По-видимому, принятие традиционной формы *высть*, противостоящей перфекту всех остальных глаголов в этой грамматической позиции, обусловлено в первую очередь экстралингвистическими причинами: нежеланием Максима в очередной раз оправдываться по поводу связи грамматических исправлений и догматических искажений. Кроме того, присутствие в образцовых текстах таких форм с важным

в экзегетическом смысле инхотативным значением ко времени работы над Псалтырью 1552 г. было хорошо известно Максиму, и аорист **высть** вместо 2 л. перфекта появляется не только в чтении, ставшем некогда предметом полемики, ср., например, 60:4 **настави ма еси, тако высть оупованіе мое** (ἐγενήθης) или 58:17 **тако высть застѣпникъ мои** (ἐγενήθης).

В толковании на чтение 89:2 Максим называет формы 2-го и 3-го лица 1-м и 2-м лицом (в соответствии не с субъектом, но адресатом речи) и различает их как «речь к Богу» и «речь о Боге»: **а различіе пословица<sup>а</sup> симъ таково етъ. егда пословица си<sup>а</sup> сочетает<sup>са</sup> к певомъ лицѹ рекше, егда благодарше содѣтелъ глѣ<sup>а</sup> к немъ самому. о его е\* к нам мѣрдѣи тога сен иде<sup>са</sup> глти соста<sup>не</sup>. гдѣи привѣжище вы<sup>а</sup> еси в рѣ и рѣ еже етъ вынѹ. а егда ко торомъ лицѹ сочетает<sup>са</sup> рекше хвала ины<sup>а</sup> сказывае<sup>т</sup> бывшее еже его к намъ блготвореніе. тогда составне глѣ<sup>а</sup>. гдѣи привѣжище высть на<sup>а</sup>, такоже иде глѣтъ крѣпость моа і пѣніе мое гдѣ і вытъ мнѣ во спсєніе** (РГБ, ф. 304.I, № 201, л. 106).

Псалтырный текст реализует именно эти два контекста: прямой речи, обращенной к Богу, и нарратива о Боге. Граница между контекстами в Псалтыри часто расплывчата, и именно в функции маркера разных контекстов используется вспомогательный глагол при л-форме, которая без связки может присутствовать и во 2-м (изредка) и в 3-м лице (часто): 2-е л. — -л еси > -л, 3-е л. — -л > аорист > -л есть.

2 л. ед.: 70:19–20 **вже кто доверенъ тебѣ. елики тавил ми еси скорен мнѹгы и слы, и обрати оживил ма еси, и ѿ безднѣ земли, возвел ма еси, оумножилъ еси ко мнѣ величествіе твое. и обрати оутѣшил ма еси и ѿ безнѣ земли, паки возве<sup>а</sup> ма еси** ← **тавил ми еси... оживил ма еси... възведе... оумножилъ еси... оутѣшил ма еси... възведе**; 60:6 **тако ты вже, оуслышалъ мѣтвы моа. далъ еси достоиніе**; 64:5 **блженъ его же извралъ еси и приаа** ← **избра и приатъ**; 68:6 **вже ты оувѣдалъ възвміе мое** ← **оувѣдѣ**.

3 л. ед.: 26:5 **тако скры<sup>а</sup> ма въ крове своемъ, в днѣ солъ мон<sup>х</sup> покрыл ма, в тайнѣ крова своего на камени вознесе ма и ннѣ се вознесе главѹ мою** ← **съкры ... покры ... възнесе ... възнесе**; 43:26 **смирилася в персть дша наша. приапе на земли оутрова наша** ← **смириса ... приапе**; 22:2–3 **тамо вселилъ ма естъ. на водѣ покойнѣ, воспита<sup>а</sup> ма ѣ. дшѹ мою обрати<sup>а</sup>. настави<sup>а</sup> ма естъ на стеза<sup>х</sup> правы<sup>х</sup>** ← **всели(л)... воспита(л)... обрати(л)... настави(л)** (в скобках правка рукой Максима).

Перфектные формы без связки во 2-м и 3-м лице (нейтрализованный контекст) допустимы либо в последовательности маркированных форм лица, либо при однозначности контекста, когда личное ме-

стоимение или существительное-субъект стоит в непосредственной близости к глаголу. Однако при смене контекста обязательно появляется связка, ср. 29:11–12: **оуслыша<sup>а</sup> гдѣ и помиловал ма, гдѣ высть помощникъ мои. обрати<sup>а</sup> еси скорбь мою, в радость мнѣ. растерзалъ еси вретнище мое, и преподсал ма еси веселіемъ**. В отличие от «Доната» Д. Герасимова, где формы 2-го и 3-го л. различаются с помощью связки **еси** либо соответствующих личных местоимений, в тексте М. Грека на это парадигматическое распределение форм накладывается еще и контекстуальная (идеосемантическая) соотнесенность.

Разумеется, имеет место и влияние текста-источника, с которым могут совпадать как формы перфекта со связкой, так и формы аориста, особенно те, что не поддаются исправлению на л-причастие простым добавлением -лъ (**спсє, приапе, приатъ, вознесе** и т. д.). Именно традиционным текстом обусловлены единичные случаи появления в Псалтыри 1552 г. аориста во 2-м л ед.ч.: 113:5 **что ти есть море тако повеже, и ты їердане, тако возврати<sup>са</sup> вспа<sup>тъ</sup>** ← **повѣже ... възвратиса** (ἔφυγες... ἀνεχώρησας), 60:3–4 **внегда оуныло срѣце мое, на камень вознесе ма** ← **възнесе** (ἔψωσας).

**4.3. Полноударные/энклитические местоимения.** Использование полных или кратких форм местоимений в Дат. п. в зависимости от греческих энклитик декларировалось как одна из черт, различающих разные этапы sprawy Максима: преимущественное использование энклитик свойственно переводу Толковой Псалтыри 1522 г., а предпочтение полных форм **мнѣ** и **тебѣ** вместо **ми** и **ти** связывалось с позднейшим отказом Максима от грецизации в пользу русификации [Кравец 1991: 269]. Вне сопоставления с переводом 1522 г. соотношение этих местоимений в Псалтыри 1522 г. не столь однозначно: можно говорить об относительном преобладании полных форм над краткими по сравнению с традиционным текстом, однако подобные исправления весьма непоследовательны: 34:4 **мыслащен ми слаа** ← **ми**; 34:19 **враждѹющен мнѣ бес правды** ← **ми**; 7:2 **воздающн<sup>а</sup> мнѣ сла** ← **ми**; 3:8 **враждѹющнх мнѣ всѣ** ← **ми**; 3:2 **стѹжающен ми** ← **ми**; 7:9 **сѹди мнѣ гдѣи** ← **ми**; 34:24 **сѹди ми гдѣи** ← **ми**; 6:6 **кто исповѣсться тебѣ** ← **ти**; 117:21 **высть ми в спїніе** ← **мнѣ**.

Многие полные формы унаследованы из традиционного текста, где также присутствует вариативность: 9:1 **исповѣмса тебѣ** ← **тебѣ**; 12:6 **благодѣавшемъ мнѣ** ← **мнѣ**; 40:6 **рѣша слаа мнѣ** ← **мнѣ**; 16:6 **приклони оухо твое мнѣ** ← **мнѣ**; 73:19 **исповѣдающѹюса тебѣ** ← **тебѣ**. Краткие формы, в свою очередь, также могут совпадать в традиционных чтениях и в тексте Максима: 54:13 **аще бы врагъ поносил ми** ←

ми; 54:3 во<sup>м</sup>ми<sup>м</sup> ← ми; 24:2 ни да посмѣют ми са врази ← ми; 40:5 тако согрѣши<sup>х</sup> ти ← ти.

Энклитические формы за единичными исключениями присутствуют у Максима в грецизированных инфинитивных конструкциях: 17:7 **внегда скоубѣти ми**; 26:4 **еже зрѣти ми**; 50:6 **внегда сѣднати ти**; причем и в случаях несовпадения с чтением предшествующей редакции: 27:2 **внегда молити ми са** ← **егда молюса**; 38:2 **такое не согрѣшати ми языкомъ** ← **еже не съгрѣшати азыко<sup>м</sup> мои<sup>м</sup>**.

Последний пример имеет отношение к различению личных и притяжательных местоимений 1 и 2 лица: в греческом здесь стоит личное местоимение μου в Род. п., которое также могло иметь значение притяжательного. Такая же ситуация и в 31:7 **ты мнѣ еси привѣжице** ← **ты еси привѣжице мое** (σύ μου εἶ καταφυγή). Столетие спустя эта семантико-синтаксическая тождественность греческих местоимений станет основой для констатации синонимичности конструкций **отецъ мой** и **отецъ ми** в Грамматике М. Смотрицкого [Грамматика 2007: 329], и никоновские справщики сделают выбор в пользу притяжательного прилагательного [Успенский 2002: 258].

Ситуация с вариативностью полных и кратких местоимений в целом соотносима с наличием энклитик и полноударных форм в греческом, хотя не копирует ее (после предлогов употребляются греческие неэнклитики, в цсл. чаще полные формы). Моделью для Максима выступало, по-видимому, наличие в греческом вариантных форм местоимений как таковых, но не их специфический статус. Свободная вариативность в некоторых случаях носит лингвостилистический характер: 17:21 **воздастъ мнѣ гъ, по правдѣ моеи. и по чистотѣ рѣкъ мои<sup>х</sup>, въздастъ ми** (цит. по № 8 и № 9) ← **ми... ми**; 119:3 **что дастса тебѣ, и что приложит ти са** ← **тебѣ... ти**.

**4.4. Вариативность синтаксических конструкций.** Взаимозаменяемы в тексте не только грамматические, но и такие синтаксические конструкции, как Им./Род. при отрицании, Род./Дат. приименной, синтетический/аналитический пассив. Несмотря на соответствие первых членов каждой оппозиции греческим формам, им не отдается предпочтение в процессе справки. Ориентиром для Максима служит наличие вариантов в традиционных текстах, каждый из которых в большей или меньшей степени освоен цсл. синтаксисом.

Им./Род. при отрицании: 37:4 **нѣсть исцѣленіа... нѣсть миръ** ← **исцѣленіа... мира**; 13:1 **нѣсть вѣ** ← **ба**; 52:1 **нѣсть бѣ** ← **ба**; 52:6 **не вѣ страха** ← **страха**; 36:10 **не вѣдет грѣшникъ** ← **грѣшника**; 31:9 **нѣсть разума** ← **разума**.

Род. (притяжательное прилагательное)/Дат. приименной: 3:8 **зѣбы грѣшны<sup>х</sup>** ← **зѣбы грѣшникомъ**; 8:3 **ѿ оустъ младенѣ** ← **изъ оустъ младенецъ**; 49:1 **вѣт богумъ** ← **вѣт бгомъ**; 35:10 **источникъ животъ** ← **источникъ животоу**; 32:10 **совѣты князе<sup>м</sup>** ← **сѣвѣты князь**.

Синтетический/аналитический пассив: 44:15–16 **приведѣтса црю дѣвы... приведѣтса тебѣ... введѣтса в храм** ← **приведѣтса... приведѣтса... введѣтса**; 48:15 **овцы... положены сѣть** ← **положени соуть**; 48:15 **изриновены быша** ← **изриновени быша**; 106:27 **мѣдрость нѣ поглотилася** ← **поглощена бѣ**; 43:23 **оумершвлѣемы бывае<sup>м</sup>** ← **оумерщвлѣеми есми**.

**5. Исправления форм Вин.** → **Род. мн.** составляют отдельную группу среди всех остальных замен Максима, будучи самыми последовательными в тексте. У этой правки есть предыстория, связанная с ранними переводами Максима, где присутствуют совпадающие с Род. формы Вин. неодушевленных существительных разных родов и чисел [Вернер 2011]. Эти переводы были выполнены в период до 1525 г., когда Максим осваивал церковнославянский сразу после совместной с Д. Герасимовым работы над Толковой Псалтырью. Безусловно, Максиму был хорошо знаком перевод «Доната» Герасимова, который должен был служить ему подспорьем, особенно в изучении именной парадигматики, организованной в цсл. языке сложнее, нежели в греческом или латыни.

Одно из немногих замечаний в «Донате», касающееся устройства славянской грамматики без соотнесения ее с латынью, — это замечание о совпадении окончаний Род. и Вин., в подтверждение которого в тексте приводятся омонимичные формы **сѣхъ плодовъ** и **сего плода** [Tomelleri 2002: 250–251]. В полном соответствии с этим утверждением находятся и нестандартные формы Вин. **закона, помысла, трѣда, оумышленіи, волѣзненіи** в ранних переводах Максима [Вернер 2011: 206].

В переработанном (около 1522 г.) варианте «Доната» Герасимова содержится уточняющее утверждение, что эти падежи **согласни сѣть в члѣне і гласѣ** только во мн. числе [Tomelleri 2002: 233]. Этот скорректированный вариант «правила» Герасимова и получил системную реализацию в тексте 1552 г., охватывая местоимения, прилагательные, причастия: 75:10 **да спсе<sup>т</sup> всѣхъ кроткы<sup>х</sup>** ← **вса кроткыа**; 135:23–24 **поманѣлъ нѣ гдѣ... избави<sup>а</sup> нѣ** ← **ны... ны**; 3:8 **поразилъ еси всѣхъ враждѣющи<sup>х</sup>** ← **вса враждѣющаа**; 113:21 **блвилъ естъ воащнхса гдѣ** ← **воащнаа**; 38:7 **собраетъ нѣ** ← **па**; 68:25 **пролен на ни<sup>х</sup>** ← **на наа**; 43:6 **оуничжи<sup>мъ</sup> встающн<sup>х</sup> на насъ** ← **встающаа на ны**.

Не подчиняются грамматике маркированные в отношении одушевленности имена существительные во мн. ч.: 43:3 *насадилъ еси нѣ*. *ослобилъ еси люди*, и *изгналъ еси нѣ* ← *л... люди... л*; 77:66 *поразилъ врагы своа* ← *врагы своа*; 105:37 *пожроша сыны своа и дщери свои* ← *сны своа и дщера своа*; 134:10 *извналъ цари крѣпки* ← *црѣ крѣпки*; 136:9 *разбѣетъ младенцы твоа* ← *младенца*; 117:8 *оуповати на князи* ← *княза*. Совпадение Вин.=Род. существительных является в тексте редким исключением: 135:17–18 *поразившемъ царен великы...* *оубневшемъ царен крѣпки* ← *црѣ велѣа... црѣ крѣпкыа*; 44:17 *поставиши нѣ князен* ← *нѣ княза*.

В ед. числе Максиму не было необходимости править Вин. п. одушевленных существительных на Род. п. — такие формы уже представлены в традиционном тексте: 49:18 *видяще тата* ← *тата*; 54:9 *ждаѣ ба спасающаго* ← *ба спасающаго*. Правка же личных местоимений в этой позиции является инновацией Максима: 17:33 *ополсаа мене* ← *мѣ*; 24:2 *основалъ есть еа...* *оупготовалъ есть еа* ← *ю... ю*; 39:15 *изати еа* ← *ю*; 8:5 *поминаеши его...* *посещаеши его* ← *и... и*; 5:11 *прегорчиша тебе* ← *та*. Как и в ранних переводах, спорадически появляются формы Вин.=Род. ед. неодушевленных существительных, соответствующие греческому Вин.: 131:17 *оупготовахъ свѣтилника* ← *свѣтилникъ* (λύχνον); 79:15 *посети винограда сеѣ* ← *виноградъ сен* (τὴν ἄμπελον), 77:26 *воздвиже юга с небсе* ← *югъ* (νότον).

Как нестандартные формы Вин.=Род. неодушевленных существительных, встречающиеся в текстах Максима разного времени, так и последовательные замены Вин. на Род. в Псалтыри 1552 г. оказываются преемственно связанными и обусловленными осмыслением единственной современной Максиму грамматики на цел. языке — «Доната» в переводе Д. Герасимова. Можно предполагать, что замечание о совпадении падежей не связывалось ни самим Герасимовым, ни М. Греком с категорией одушевленности, а было сформулировано и воспринято в духе средневекового омонимического описания форм, нацеленного на запоминание. Для Максима флексии Род. и Вин. могли представляться такими же вариантами, как и формы типа *ми/мнѣ* и ряд других. На это указывает, во-первых, распространение омонимии падежей на неодушевленные имена; во-вторых, исключения среди последовательно правящихся на Род. одушевленных имен в Вин.: существительные во мн.ч. и местоимения *мѣ*, *та*. Объяснением обоим случаям может быть ориентация на консервативный узус текстов (ср. сохранение в них еще столетие спустя после Максима формы Вин. *люди* и частотность *мѣ*, *та* в псалтырном тексте).

**6. Грамматическая справка Максима Грека как предыстория никоновской книжной справы.** Преемственная связь между исправлениями М. Грека и деятельностью книжных справщиков XVII в. уже отмечалась в отношении таких форм, как перфект 2 л. ед. [Успенский 2002: 235]. Большинство остальных позиций, подвергнутых правке у никониан, в большей или меньшей степени обращает на себя внимание Максима. В некоторых случаях его исправления лишь обозначают проблему, не предлагая однозначного решения, которое будет затем выбрано в процессе справы и/или предложено в Грамматике М. Смотрицкого.

Так, выше уже говорилось об омонимичных формах греческих личных и притяжательных местоимений 1 и 2 л. (см. 4.3), которые Максим склонен передавать личным местоимением; никоновские справщики делают выбор в пользу притяжательного. Сомнения Максима в выборе между притяжательным прилагательным и Род. приименным, обозначенные в ряде глосс к Псалтыри 1552 г. (см. выше в 1. глоссы к 96:5, 97:5), будут разрешены М. Смотрицким, сформулировавшим синтаксические позиции для притяжательного прилагательного [Грамматика 2007: 321]. Такая же ситуация характерна для конкуренции Род. и Дат. приименных падежей.

М. Смотрицким будет формализована зависимость от греческого в употреблении возвратного местоимения *свои* вместо личных в 3 л. [Грамматика 2007: 337]. Напротив, в 1 и 2 л. никоновские справщики вслед за Грамматикой Смотрицкого будут использовать только личные местоимения *мон* и *твои*. Для Максима эта проблема, актуальная еще в ранний период [Кравец 1999: 260, 271], так и осталась окончательно не решенной. Он непоследователен как в передаче притяжательных/возвратного местоимения в 3 л. (34:7 *скрыша мнѣ пагѣбѣ съѣтен нѣ* ← *своен*; 77:30 *не лишншасѣ ѿ желанѣи нѣ* ← *своухъ*; 102:19 *гдѣ на небси, оупготовал прѣгаль свой* ← *свой* (его — правка Максима); 92:3 *возвѣгоша реки гласы нхѣ. возвѣгнѣтъ реки оустремленѣи своа* ← *гласы своа... стрѣгы своя*); так и в 1 и 2 л.: 64:5 *вселитсѣ въ двѣры твоа* ← *своа* (*твоа* — правка Максима); 39:12 *не оудали щедротъ своихъ* ← *твоихъ*; 43:25 *лице свое ѿвращаеши* ← *твое*; 44:4 *препоиши орѣжѣ свое* ← *свое*; 30:23 *рѣѣ во оужасе моеѣмъ* ← *моеѣ*; 34:24 *сѣди ми гдѣ по правдѣ твоѣи* ← *твоѣи*.

В целом отношение Максима к исправлению перечисленных форм является гораздо менее формальным в сравнении с позицией М. Смотрицкого и справщиков XVII в., буквально следующих за греческим текстом. Это формальное тождество в некоторых случаях мо-

жет оборачиваться буквализмом в ущерб исконной семантике в греческом (см. в 3.4. о неразличении значений предложно-падежных конструкций).

Ряд исправлений в Псалтыри 1552 г., не связанных с греческим языком и не мотивированных «Донатом», но противопоставленных традиционным формам, полностью предвосхищает нормализацию, которая позднее будет проведена в Грамматике М.Смотрицкого и реализована в книжной справе. Речь идет о наборе падежных форм, не столь обширном, как у последователей Максима, но включающем в себя самые частотные в тексте грамматические позиции омонимии флексий по числу и падежу или их синонимии. В первую очередь (по количеству форм и последовательности исправлений) к таким позициям относятся Им.-Вин. мн. и Род. ед имен муж. и жен. рода на мягкий согласный, шипящий и -ц, в которых флексии -а или -а заменяются на -и или -ы:

Им.-Вин. мн.: 141:3 позна<sup>а</sup> стези мон ← стеза моа; 21:19 меташа жревіа ← жревіи; 32:19 избавити... дши и<sup>а</sup> ← дша; 49:11 позна<sup>а</sup> вса птицы ← птица; 106:41 положи<sup>а</sup> яко<sup>ж</sup> овцы ← овца; 134:10 избилъ цари крѣпки ← цра; 105:37 пожроша... дщери свои ← дщера свои; 75:7 всѣдшеи на кони ← на кона; 36:17 мышцы грѣшны<sup>а</sup> сокрѣшатса ← мышца.

Род. ед.: 4:8 ѿ плода пшеницы ← пшеница; 13:1 творамъ блгостыни ← блгостына; 19:7 спсєніє десницы ← десница; 129:6 ѿ стражи ← стража; 131:3 одръ постели моеа ← постела; 9:15 во вратѣхъ дщери сіоноvy ← дщера; 68:2 до дши ← дша; 35:9 потоко<sup>а</sup> пици ← пица; 54:9 ѿ вѣри ← вѣра.

Этими инновациями Максима задаются исправления, которые будут внесены в данные формы никоновскими справщиками и московскими редакторами Грамматики М. Смотрицкого в 1648 г. [Запольская 2003: 61; Сиромаха 1980: 12]. Мотивирует правку стремление избежать омонимии Род. ед. = Им.ед. внутри парадигмы имен жен. рода (типа земла) и омонимии Им.-Вин. мн. жен. = И. ед. муж. = Вин. мн. муж. между парадигмами разных типов (земла, юноша, князь).

Грамматическая позиция Род. п. обращает на себя внимание Максима с точки зрения синонимии флексий в обоих числах. В Род. мн. имен муж. и жен. рода на мягкий согласный флексии -и правятся на -еи: 13:7 плѣненіє людеи свои<sup>а</sup> ← люди; 15:4 ѿ кровен ← кровіи; 105:38 кровь дщери ← дщери; 118:21 ѿ заповеден ← заповедіи; 24:22 ѿ всѣхъ скорбен ← скорвіи; 22:6 в долготѣхъ днен ← дни; 94:10 не разѣмѣша пѣтен мои<sup>а</sup> ← пѣти; 122:2 в рѣкѣхъ господен ← господіи. Те же замены

век спустя будут производить никоновские справщики [Сиромаха 1980: 17], а при переиздании Грамматики М. Смотрицкого в 1648 г. ее издатели уравниют в правах флексию -еи, преобладавшую в великорусском изводе цсл. языка, с флексией -и, более свойственной юго-западнорусским текстам и зафиксированной в Грамматике 1619 г.

Гораздо менее последовательны и частотны исправления в Род. мн. имен муж. рода на твердый согласный: в тексте присутствуют варианты формы, часть из которых совпадает с традиционными чтениями, часть исправлена, однако эти исправления демонстрируют отсутствие предпочтений в выборе какой-либо одной формы, ср. 34:17 ѿ лвовъ ← ѿ левъ (ср. № 8 и 9: ѿ левъ ← глосса ѿ лвовъ); 68:5 паче власовъ ← власъ; 105:41 в рѣкы враговъ ← врагомъ; но 75:4 крѣпости лѣкъ ← лѣковъ; 73:23 глса равъ твои<sup>а</sup> ← мѣтвенникъ. Примечательно, что подобные сомнения будут актуальны не только для Максима: никоновские справщики, хотя и расширяют сферу присутствия флексии -овъ, допускают правку и в противоположном направлении [Сиромаха 1980: 18], а Грамматика 1648 г. фиксирует в этой позиции варианты формы.

Подвергаются правке и нестандартные флексии имен муж., жен. и ср. рода разных словоизменительных типов в Род. ед., получающие окончание -и: 77:14 во дни ← дне; 77:15 ис камени ← камене; 77:23 двери нѣси ← нѣсе; 108:4 в мѣсто любви ← любве; 78:10 ѿмщеніє крови ← крове. Однако эта правка не последовательна, ср.: 19:7 с нѣсе ← с нѣси; 21:10 ѿ оутробы мѣре моеа ← мѣри.

Последняя группа исправлений позволяет утверждать, что идея устранения в разных грамматических позициях омонимии или синонимии флексий, реализованная в Грамматике Смотрицкого и руководившая его последователями, являлась актуальной уже и для М. Грека. Одновременно в исправлении лишь именно этих падежных форм можно усмотреть некоторую (вынужденную) русификацию или коллоквиализацию цсл. языка, не свойственную остальным заменам Максима в силу их специфической мотивации.

Таким образом, многочисленные отсылки справщиков XVII в. к имени и авторитету М. Грека, оформляемые в духе *argumentum ad auctoritatem*, а также анонимные цитаты из его сочинений, утверждающие необходимость хитрости грамматикѣи стѣи (ср. предисловие к московскому изданию Грамматики Смотрицкого) следует воспринимать не только как дань риторической традиции, но и как подтверждение наличия у последователей Максима четких представ-

лений о содержании его исправлений и свидетельство практического освоения его наследия.

**7. «Русский язык» Псалтыри 1552 г. как первый опыт «простого» церковнославянского языка.** Лингвистическая реальность текста Псалтыри 1552 г. совмещает в себе книжные грамматические формы и синтаксические конструкции, мотивированные как греческим языком, так и традицией цсл. текстов, и некнижные формы, появление которых связано с осмыслением разных локусов грамматики сквозь призму инвариантных для греческого и цсл. языков грамматических категорий, а также прескриптивных установок «Доната» Д. Герасимова. Характерной чертой языка текста является устойчивая вариативность книжных и некнижных форм.

Это дает основания считать данный текст *de facto* первым опытом «простого» языка, который утвердился в Московской Руси лишь столетие спустя под влиянием юго-западнорусской языковой ситуации. До сих пор единственным образцом воплощения «простого» языка в сфере конфессиональных текстов считалась Псалтырь А. Фирсова 1683 г., которая обнаруживает «преemptивность в намерениях и языковых установках» [Целунова 2006: 31] с Псалтырью М. Грека: Авраамий Фирсов обращался к одному из списков Псалтыри 1552 г. с предисловием Нила Курлятева, из которого были заимствованы два фрагмента, вошедшие в собственное предисловие Фирсова. Похожей оказалась и судьба обоих текстов: опередив свое время, ни один из них не получил распространения в рукописной традиции и не был издан даже после проведения московскими книжниками архаизирующей правки.

Однако если механизм порождения текста Псалтыри А. Фирсова можно определить как механизм «грамматического подобия» [Запольская 2003: 92] польскому языку, разрешающему существование в «простом словенском» языке Фирсова книжных или некнижных форм, а социолингвистической установкой переводчика была понятность текста для «простых» и «неученых» людей, то механизм порождения текста Псалтыри 1552 г. был несколько иным. Механизм подобия реализовался здесь как на уровне языка, так и на уровне текста: греческая грамматическая семантика определила инвариантные формы, а грамматический узус старших славянских текстов задал возможность вариативности. Компромисс между «правильностью языка» и «правильностью текста», освященного традицией, обусловил сознательное совмещение в тексте старых и новых, книжных и некниж-

ных форм в искусственном состоянии более или менее устойчивого равновесия. При этом текст Максима должен быть понятен как раз искусственным книжникам, если и не владеющим греческим, то начитанным в «образцовых» текстах. «Опорошение» языка совсем не было целью исправлений, напротив, ориентация на славянскую традицию была призвана преemptивно вписать редакцию Максима в историю бытования славянского текста Псалтыри.

Кроме того, «усугубление» вариативности средств выражения в языке актуализировало стилистическую значимость дублетных форм. Подобные эксперименты в духе европейской риторической традиции были не чужды Максиму, среди оригинальных сочинений которого есть примеры различных по стилю славянских переводов одного и того же греческого текста [Успенский 2002: 368]. Проецирование европейских языковых отношений на великорусскую ситуацию и распространение стилистических категорий на грамматические и синтаксические формы также могло провоцировать ситуацию синонимического варьирования последних в тексте Псалтыри.

В позднейшей теории и практике цсл. грамматики лингвистические эксперименты Максима оказались востребованными лишь в деятельности книжных справщиков XVII в., тогда как для своего времени текст Псалтыри 1552 г. остался неповторимым образцом индивидуального «преломления» цсл. традиции.

## ЛИТЕРАТУРА

- Арсений, Иларий 1878 — *Иеромонах Арсений, иеромонах Иларий*. Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры // ЧОИДР, кн. 2, т. 1. М., 1878.
- Вернер 2010 — *Вернер И. В.* О языковой практике Максима Грека раннего периода *sub specie grammaticae* // Славяноведение. 2010, № 4. С. 30–39.
- Вернер 2011 — *Вернер И. В.* «Нестандартная грамматика» библейских переводов Максима Грека: влияние «Доната» Дмитрия Герасимова на церковнославянский язык IV Маккавейской книги и книги Есфирь // Священное Писание как фактор языкового и литературного развития. СПб., 2011. С. 197–222.
- Вознесенский 2010 — *Вознесенский А. В.* К истории славянской печатной псалтыри. М.; СПб., 2010.
- Грамматика 2007 — Грамматика 1648 г. / Предисловие, научный комментарий, подготовка текста и составление указателей Е. А. Кузьминой. М., 2007.

- Живов, Успенский 1986 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Grammatica sub specie theologiae. Претеритные формы глагола «быти» в русском языковом сознании XVI–XVIII веков // *Russian Linguistics*. V. 10, № 3. 1986. С. 259–279.
- Запольская 2003 — *Запольская Н. Н.* «Общий» славянский литературный язык: типология лингвистической рефлексии. М., 2003.
- Захарьин 1995 — *Захарьин Д. Б.* Европейские научные методы в традиции старинных русских грамматик (XV — сер. XVIII в.) (= *Specimina philologiae slavicae*. Bd. 40. München, 1995).
- Иванов 1969 — *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека: характеристика, атрибуции, библиография. Л., 1969.
- Клитина 1979 — *Клитина Е. Н.* Симон Азарьин (новые данные по малоизученным источникам) // *ТОДРЛ*, т. 34. Л., 1979. С. 298–312.
- Ковтун 1975 — *Ковтун Л. С.* Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. Л., 1975.
- Ковтун, Сеницына, Фонкич 1973 — *Ковтун Л. С., Сеницына Н. В., Фонкич Б. Л.* Максим Грек и славянская Псалтырь (сложение норм литературного языка в переводческой практике XVI в.) // *Восточнославянские языки: источники для их изучения*. М., 1973. С. 99–127.
- Кравец 1991 — *Кравец Е. В.* Книжная справа и переводы Максима Грека как опыт нормализации церковнославянского языка XVI века // *Russian Linguistics*, v. 15, № 3, 1991. С. 247–279.
- Леонид 1893 — *Архимандрит Леонид*. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа Уварова. Ч.1. Москва, 1893.
- Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1881 — *Порфирьев И. Я., Вадковский А. В., Красносельцев Н. Ф.* Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии. Казань, 1881.
- Ромодановская 2000 — *Ромодановская В. А.* «Седе одесную отца» или «сидел еси»? К вопросу о грамматической правке Максима Грека // *Проблемы истории, русской книжности, культуры и общественного сознания*. Новосибирск, 2000. С. 232–238.
- Ромодановская 2004 — *Ромодановская В. А.* К характеристике интерлинейрной части Чудовской латинской Псалтыри // *ТОДРЛ*, т. 55. Спб., 2004. С. 379–386.
- Сапожникова 1999 — *Сапожникова О. С.* Соловецкий книжник Сергей Шелонин. (Краткий обзор деятельности) // *ТОДРЛ*, т. 51, 1999. С. 377–384.
- Сеницына 1977 — *Сеницына Н. В.* Максим Грек в России. М., 1977.
- Сиромаха 1980 — *Сиромаха В. Г.* «Книжная справа» и вопросы нормализации книжно-литературного языка Московской Руси во второй полови-

- не XVII в. (на материале имен существительных). Автореф. дис. ... канд. фил. наук. М., 1980.
- Строев 1848 — *Строев П. М.* Рукописи славянские и российские, принадлежащие И. Н. Царскому. Разобраны и описаны П. М. Строевым М., 1848.
- Успенский 2002 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка (XI–XVII вв.). М., 2002.
- Фонкич 1971 — *Фонкич Б. Л.* Русский автограф Максима Грека // *История СССР*. 1971, № 3. С. 153–158.
- Целунова 2006 — *Целунова Е. А.* Псалтырь 1683 г. в переводе Авраамия Фирсова: Текст, словоуказатель, исследование. М., 2006.
- Ягич 1896 — *Ягич И. В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке // *Исследования по русскому языку*. Т. 1. СПб., 1896.
- MacRobert 2008 — *MacRobert C. M.* Maksim Grek and the Norms of Russian Church Slavonic // *Papers to be presented at the XIV International Congress of Slavists*. Ohrid, 2008. P. 45–63.
- Olmsted 2002 — *Olmsted H. M.* Recognizing Maksim Grek: Features of his Language // *Palaeoslavica*. V. X, no.2, 2002. P. 1–26.
- Tomelleri 2002 — *Tomelleri V. S.* Der russische Donat: Vom lateinischen Lehrbuch zur russischen Grammatik. Köln, 2002.



*И. В. Герасимова*

ПРОБЛЕМА АДАПТАЦИИ ТЕКСТА  
И НАПЕВА ПЕСНОПЕНИЙ  
ЛИТУРГИИ КИЕВСКОЙ  
МИТРОПОЛИИ В РУКОПИСЯХ  
МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА  
XVII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ  
XVIII вв.

В русской культуре XVII в. смешение старого и нового, низкого и высокого ознаменовало рубеж Средневековья и Нового времени. В буквальном смысле «смешение языков» произошло в середине столетия, когда в Московскую Русь хлынул многотысячный поток пленников, беженцев и добровольных эмигрантов с территорий Речи Посполитой, особенно Великого княжества Литовского — ее федеративного образования, занятого в 1654–1655 гг. русскими войсками. Приезжие люди явились в России проводниками культуры своей страны. Тема влияния выходцев из Речи Посполитой на русскую культуру 2-й половины XVII в. широко известна в науке как «польское», или «малороссийское» влияние<sup>1</sup>. Одним из его отдельных проявлений стало привнесение в богослужebную практику православных церквей Московского патриархата церковно-певческого обихода Киевской митрополии, и в частности песнопений ее традиционной Божественной Литургии св. И. Златоустаго или Службы Божией «киевского напелу». Рассмотрим, как происходил процесс трансмиссии и адаптации отдельных песнопений Киевской Литургии в России.

В богослужebную практику Московского патриархата песнопения Литургии «киевского напелу» проникали как через певцов, приехавших на русские земли из Речи Посполитой, так и через привезенные в Россию книги. Во второй половине XVII в. русские монастырские

библиотеки начинают пополняться ирмологиями или ирмологионами — единственными богослужebными певческими книгами Киевской митрополии XVI–XVIII вв., включающими песнопения киевского, болгарского, греческого, местных монастырских, городских и авторских напевов. Одним из разделов Ирмология была Литургия «киевского напелу» — от названия Киевской митрополии («Литургия киевская Златоустаго», «Служба киевская Иоана Златоустаго», «Служба киевская», «Святая Литургия Иоанна Златоустаго киевского напелу»)<sup>2</sup>. В другом случае службу именовали «простой» («Служба простая») — по аналогии с названием языка «проста мова»<sup>3</sup>. Херувимская песнь киевского напева в Ирмологии, не имевшем литургического раздела, озаглавлена «перенос русской простой» — от повседневного, обиходного названия православных или униатов Речи Посполитой и их веры — «русские» и «русская вера»<sup>4</sup>. В некоторых ирмологиях Служба Божия вообще никак не обозначалась<sup>5</sup>. Е. Ю. Шевчук, исследовавшая киевский напев в белорусско-украинских книгах, считала, что большинство записанных в них песнопений не атрибутировалось как «киевский» «из-за необязательности этого, само собой понятного их отечественного генезиса»<sup>6</sup>. Для того чтобы отделить раздел традиционной литургической Службы от аналогичных песнопений на греческом языке, писец в одном из ирмологий озаглавил его следующим образом: «Служба Божественная Литургия словенским языком»<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Ирмологией 1667 г. (Rps BN, Aks. 2610, к. 318v–319r); Ирмологией 4-й четв. XVII в. (Rps BN, Aks. 2613, к. 5r); Ирмологией 60–70 гг. XVII в. (Rps BN, Aks. 2614, к. 3v–4r); Ирмологией 3-й четв. XVII в. (Rps BN, Aks. 2963, к. 1v–2r); Ирмологией 2-й четв. XVII в. (Rps BN, Aks. 2616, к. 3r); Ирмологией 1668 г. (Rps BN, Aks. 2604, к. 1r); Ирмологией 3-й четв. XVII в. (МДА, № 231908, л. 19).

<sup>3</sup> Ирмологией 1639 г. (Rps BN, Aks. 2606, к. 3v–4r).

<sup>4</sup> Ирмологией 10–20, 50-е гг. XVII в. (НББ, № 091/283, л. 247).

<sup>5</sup> Ирмологией 60–70 гг. XVII в. (Rps BN, Aks. 2947, к. 1r); Ирмологией 1657 г. (Rps BN, Aks. 10781, к. 5r); Ирмологией 2-й четв. XVII в. (РНБ, Кап. F. I, л. 215).

<sup>6</sup> Шевчук Е. Ю. Киевский напев в контексте церковно-монологического пения Украины и Белоруссии XVII–XVIII ст. (источники, жанры, черты стилистики). Автореф. ... канд. искусствоведения. Киев, 1999. С. 17.

<sup>7</sup> Ирмологией 1631 г. (Rps BN, Aks. 2932, к. 347v). Е. Ю. Шевчук ошибочно считала эту ремарку синонимичной названию «болгарский напев». Шифр рукописи приведен ею также неточно. См.: Шевчук Е. Ю. Сербский напев в контексте южнославянского влияния (по материалам украинских и белорусских Ирмологионов XVII в.) // Музыкальное искусство христианского мира. 2008. Вып. 2 (3). (Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета. Серия V.)

*Ирина Валерьевна Герасимова,*

Санкт-Петербургский Православный институт религиоведения и церковных искусств

<sup>1</sup> Харламович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. 1. Казань, 1914; Ланно-Данилевский А. С. История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. Москва, 1990; Седов П. В. Закат Московского царства: Царский двор конца XVII в. СПб., 2008. С. 491–550.



**Пример 2.** Фрагмент отредактированной Херувимской песни  
в Ирмолое, созданном в России. К. XVII в.<sup>14</sup>

Вся - - - - - ко - е,  
в - ся - ко - е  
ны - нѣ жи - - - - - тей - - - - -  
ско - - - - - е, жи - тей - ско - е от - ло - жим  
по - пе - че - - - - - ни - е, жи - тей - ско - е от - ло - - -  
жим по - пе - че - - - - - ни - е, от - ло - жим  
по - пе - че - ни - - - - - е.

Справщик Ирмолая, принадлежавшего отцу Петру, наряду со словами отредактировал и музыкальный текст Херувимской песни. Он дважды раздробил целую ноту на две половинки для распевания слова «образующе» вместо «образуем», «припевающе» вместо «приносяще», пожертвовал характерной для 6-го гласа знаменной формулой начала фитного распева (пример 2, 3-е проведение «отложим»). По сравнению с первым примером в списке, созданном в России, прибавлен заключительный мотив на слове «попечение»: однако такой музыкальный вариант окончания существовал среди ирмолойных списков Херувимской, так что он не является следствием изменения текста<sup>15</sup>. В рукописи Афанасия Сухова напев оказался купированным: в четырех строках были сокращены долгие повторы фитных распевов<sup>16</sup>.

В песнопении Литургии И. Златоустого «Милость мира» сразу возникла необходимость изменения самого напева. Этого требовала текстовая вставка новой фразы песнопения, имевшейся в «никоновской» редакции: «...есть, поклоняться Отцу и Сыну и Святому

<sup>14</sup> ГИМ, Син. певч. 1379, л. 6об.—7.

<sup>15</sup> См.: Ирмолой Леона Емельяновича 1746 г. (РНБ, Кап.Ф.12, л. 3об.—5).

<sup>16</sup> РНБ, Сол. 622/676, л. 3об.—4об.

Духу, Троице Единосушной и Нераздельней», следующей за словами «Достойно и праведно».

**Пример 3.** «Достойно и праведно» в традиционных ирмолоях. 1700 г.<sup>17</sup>

До - стой - но и пра - - - - - вед - - - - -  
но,  
и пра - вед - но.

В ирмолоях, созданных в России, на данном отрезке сделана вставка синлабического характера. Расширение напева было достигнуто за счет «проговаривания» слогов в пределах двух-трех нот с долгим «стоянием» на одном звуке. Первая часть новой фразы «Поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу» возглашалась на распев так, как если бы она была прочитана. Для включения слов «Троице Единосушной» справщиками было придумано новое восходящее движение, связавшее две половины оригинального напева. Форма окончания напева сохранилась: вместо слов «и праведно» в новой редакции дважды повторялись слова «и Нераздельней».

**Пример 4.** «Достойно и праведно есть...» в ирмолоях, созданных  
в России. К. XVII в.<sup>18</sup>

До - стой - но и пра - вед - но ест(ь), по - кла - ня - ти - ся  
От - цу и Сы - ну и Свя - то - му Ду - ху, Трой - ци ѿ -  
ди - но - суц - нѣй и Не - раз - дѣл(ь) - нѣй,

<sup>17</sup> Ирмолой. Львов, 1700, л. 5об.—6.

<sup>18</sup> ГИМ, Син. певч. 1379, л. 8об.



Обиходный раздел в том виде, в каком он существовал в ирмологиях, в том числе и созданных в России, не получил распространения в русских певческих книгах. Отдельные песнопения, а затем и целые разделы Киевской Литургии с уже исправленным текстом начинают появляться в крюковых, а затем и нотолинейных обиходах Московского патриархата последней четверти XVII—XVIII в. Раздел в них был озаглавлен идентично тому, как его называли в ирмологиях, — Литургия или Служба Божия «киевского напелу»<sup>19</sup>, однако по содержанию и по функции он представлял собой явление другого порядка.

Различие обуславливалось совершенно другими задачами создания раздела в русских книгах по сравнению с белорусско-украинскими. В традиционных ирмологиях запись текста подразумевала фиксацию того или иного местного варианта определенного песнопения киевского напева, отличавшегося от других локальных вариантов небольшими деталями исполнения, интонационными ходами, музыкальными вставками или, наоборот, сокращениями. В русских же крюковых обиходах обнаружилось тяготение к собиранию как можно более полного репертуара песнопений Литургии Киевской митрополии, включавшего даже те песнопения, подобно «Единородный Сыне» или «Приидите поклонимся», которые в ирмологиях, как правило, не записывались. Киевская Литургия русских обиходов вобрала в себя, помимо собственно «киевского», как местные напевы — «виленский», «витебский», «случский», «смоленский», «иезуитский», «униатский», «подгорский» и т. д., так и инонациональные напевы, бытовавшие на белорусско-украинских землях, — «болгарский», «греческий», «сербский».

К 80-м годам XVII в. в крюковых обиходах сформировался цикл Литургии «киевского напелу», обязательно содержавший, помимо полного состава песнопений службы, подборку местных и инонациональных напевов Киевской митрополии. Наибольшей многораспевностью отличалась Херувимская песнь. Кроме основного «киевского» напева распространение в России получили следующие: «кравлев

<sup>19</sup> Варианты названия — Литургия «киевского напелу», «киевского напева», «киевского распева».

плач», «скитская», «болгарская», «езувицкая», «виленская» и другие. Если в традиционных ирмологиях выше указанные мелодии известны всего по нескольким спискам, то в русских обиходах эти напевы, переписываемые из рукописи в рукопись, прочно вошли в певческую практику церквей Московского патриархата конца XVII—XVIII в.

Параллельно с фиксацией напевов в одноголосных обиходах, привезенные из Киевской митрополии литургийные песнопения стали появляться в виде 3-х, 4-х, а затем в XVIII веке и 12-голосных гармонизаций, как в крюковых рукописях, так и в партиях — поголосниках и партитурах, записанных квадратной киевской нотой. В Санкт-Петербургском институте истории РАН был обнаружен неполный комплект партий с 4-голосными гармонизациями, озаглавленный «Литургия Киевского напева», который репрезентирует весь сложившийся корпус песнопений соседних земель<sup>20</sup>. На данный момент это единственный найденный комплект партесных партий, полностью состоящих из гармонизаций песнопений белорусско-украинской традиции. Песнопения из этих партий впервые вводятся в научный оборот<sup>21</sup>.

Ремаркой «киевский» озаглавлены в русских певческих книгах несколько напевов Херувимской песни. Основной напев Киевской митрополии, восходящий истоками к знаменному пению, прижился и в России. Его можно встретить как в одноголосной записи — крюковой и нотолинейной, так и в 4-голосной гармонизации с обозначениями «киевская» и «киевско-печерская»<sup>22</sup>. В русских рукописях длительности, по сравнению с ирмологией записью, были сокращены вдвое.

**Пример 5.** Херувимская песнь «киевско-печерская», записанная в русском нотолинейном Обиходе. XVIII в.<sup>23</sup>



<sup>20</sup> Литургия Киевского напева. Неполный комплект 4-голосных партесных обработок. XVIII в. (Архив СПб ИИ РАН. Колл. 114. № 237 (партия баса); Архив СПб ИИ РАН. Колл. 114. № 238 (партия тенора); Архив СПб ИИ РАН. Колл. 114. № 239 (партия дисканта)).

<sup>21</sup> Отсутствующая партия альты в примерах реконструирована.

<sup>22</sup> Крюковой певческий сборник. К. XVII в. (РНБ, Кир.-Бел. 791/1048, л. 267–268об.); Нотолинейный певческий сборник. XVIII в. (РНБ, Сол. 48/1414, л. 108об.–109об.); Архив СПб ИИ РАН. Колл. 114. № 237–239.

<sup>23</sup> РНБ, Сол. 48/1414, л. 108об.





твою воспеваю»<sup>36</sup>. Как удалось установить в процессе исследования, источником Херувимской «на пробави» была строка «киевского» Великого славословия, поющего на Утрени: «пробави милость твою ведущим Тя». Она была найдена в русском крюковом Обиходе в подборке 3-голосных «киевских» песнопений Утрени. Искомый отрывок Великого славословия был записан в двух вариантах. И первый, и второй вариант, предваряемый ремаркой «ин конец», оказались интонационно близки «слущкому» напеву<sup>37</sup>. Возможно, на белорусских землях, в ареале Слуцка существовал какой-то локальный вариант данной строки Великого славословия, который и лег в основу «слущкого» напева.

**Пример 11.** Строка «киевского» Великого славословия «пробави милость Твою ведущим Тя», записанная в русском крюковом Обиходе, знаменное 3-голосие. 1680-е гг.<sup>38</sup>

Таким образом, ремарки, сопутствующие рассматриваемому напеву в певческих рукописях, не вступают друг с другом в противоречие, а наоборот, дополняют друг друга, позволяя реконструировать историю его создания и бытования на белорусско-украинских землях. Итак, напев был создан в первой половине XVII в. (не позднее второй его четверти) на белорусских землях, в ареале Слуцка, Витебска и Полоцка, на основе строки песнопения на Утрени «пробави милость Твою ведущим Тя». Затем, попав в Россию, он был воспринят как один из ведущих напевов Херувимской песни Киевской митрополии, отчего и маркировался как «киевский». При этом русские певчие знали о вторичности напева по отношению к строке Великого славословия, поэтому в каких-то случаях Херувимскую предваряли указанием «на пробави».

Рассматриваемый напев без ремарки встретился в 4-голосной гармонической обработке в партиях Литургии киевского напева. Длительности в напеве, помещенном в теноре, были сокращены вдвое, а сама мелодия опущена на кварту ниже, очевидно, с целью удобства записи пятиголосной нотной нотацией и последующего исполнения созданного многоголосного произведения в привычной данным голосам тесситуре. В записи этих Херувимских — и «киевской» знаменного роспева, и «слущкой» («киевской», «на пробави») — выявляется одна закономерность: ритм напевов, помещаемых в 4-голосных партесных обработках, вдвое укорочен, за исключением кадансовых нот, сохранивших свои длительности. В целом напевы в них метрически и ритмически ровнее, нежели их одноголосные варианты, в результате чего утрачивается живость и естественность исходного напева. Эти наблюдения позволяют сделать вывод о том, что ритм напевов корректировался аранжировщиками перед созданием гармонизации.

<sup>36</sup> Преображенский А. П. От униатского канта до православной Херувимской. Пг., 1916. С. 5–17.

<sup>37</sup> РНБ, Соф. 1538, л. 77–78.

<sup>38</sup> Там же, л. 77–77об.

**Пример 12.** Херувимская песнь «слуцкого» напева, 4-голосная партесная обработка (список без указательной ремарки). XVIII в.<sup>39</sup>

Местные композиторы, очевидно, пользовались советами виленского теоретика и композитора Николая Дилецкого. В своем трактате «Музыкальная грамматика», получившем широкое распространение

<sup>39</sup> Архив СПб ИИ РАН. Колл. 114. № 237–239.

в России в конце XVII–XVIII в., он предлагал разные способы варьирования мелодии путем изменения длительностей, метра и лада<sup>40</sup>.

Среди гармонизаций партий, происходящих из Соловецкого монастыря, встретился третий «киевский» напев Херувимской песни. В настоящий момент аналогов этой Херувимской песни среди белорусско-украинских Херувимских ему не обнаружено. В то же время по своей стилистике этот напев приближался к болгарским мелодиям, состоящим из трех элементов — зачина, вариативной середины и концовки, нередко сливающейся в процессе развертывания напева с началом<sup>41</sup>. После установления родства данной мелодии с болгарской традицией она была найдена среди болгарских напевов 8 гласа: на нее распевались кондаки Пресвятой Богородице «Взбранной воеводе», Архистратигу Михаилу «Архангелу Михаилу песнотворение» и Святителю Николаю Чудотворцу «Миру всему миру драгоценное»<sup>42</sup>. Л. Ф. Корний отмечает, что «Взбранной воеводе» была одной из самых популярных болгарских тем Киевской митрополии: ее записывали почти в каждом ирмолое<sup>43</sup>. Однако возможно, что именно в России на эту мелодию были положены слова Херувимской песни, а затем напев был гармонизован.

**Пример 13.** Херувимская песнь болгарского напева 8-го гласа, записанная с ремаркой «киевская», 4-голосная гармонизация. XVIII в.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Дилецкий Н. Идея грамматики музыкальной / Публ., перевод, иссл. и комм. В. В. Протопопова. М., 1979. С. 100–101, 154–156.

<sup>41</sup> Корний Л. П., Дубровина Л. А. Болгарський наспів з рукописних нотолінійних Ирмолоїв України. Київ, 1998. С. 10.

<sup>42</sup> Там же. С. 235–237, 201–203, 206–208.

<sup>43</sup> Там же. С. 7.

<sup>44</sup> Нотолинейный Обиход. Комплект 4-голосных партесных обработок. 1750 г. (РНБ, Сол. 1194/1338 (дискант); РНБ, Сол. 1194/1320 (альт 1); РНБ, Сол. 1194/1351 (альт 2); РНБ, Сол. 1194/1354 (бас)).





но», свойственное тексту Литургии И. Златоустого Киевской митрополии, и однажды развернутое «Достойно и праведно есть...»<sup>50</sup>. Некоторое расхождение между редакциями песнопения, записывавшимися в службниках и ирмолоях, показывает дистанцию, отделявшую реальную певческую практику, отраженную в рукописных ирмолоях, от печатных текстов. Развернутый текст был записан в ирмолое, созданном в России, что могло являться как следствием влияния традиции белорусско-украинских службников, так уже и русских книг<sup>51</sup>. Слова песнопения последней части «Милости мира», начиная от «Тебе поем...», совпадают с никоновской редакцией (в «киевской» Литургии И. Златоустаго пропеваются другие слова — «Поем Тя...»).

Текстовые различия в «Милости мира» болгарского напева не представляли большой сложности для редактирования. Певчие без труда могли подставлять или убирать слоги, выпевая разное количество слов в одном куплете. Куплетная форма, внутри которой можно было таким образом укорачивать или удлинять напев, была благодатной почвой для переделок. Кроме того, она позволяла легко подстраиваться к темпу служения евхаристического канона в конкретном храме. По этим причинам количество куплетов в списках «Милости мира» варьируется (от 9-ти до 13-ти). Эту же особенность куплетной формы на примере Херувимских песен отметила Н. Б. Захарьина, указавшая на то, что в русских певческих рукописях XVIII в. большее или меньшее количество слов на один куплет часто отмечалось ремарками «большой» или «малой»<sup>52</sup>. «Видимо, — предположила она, — это могло регулироваться в службе в зависимости от необходимой длины песнопения»<sup>53</sup>.

Рассматриваемый напев стал источником для сочинения «пародии» — нового произведения, использовавшего данный материал.

«Свят...»; Ирмолой 60–70 гг. XVII в. (Rps VN, Aks. 2947, к. 1r) — выписан сам напев, т. е. один куплет со словами «Милость, мир, жертву и хваления».

<sup>50</sup> Краткое «Достойно и праведно» — РНБ, Кап. F. I — на внутренней стороне верхней крышки переплета приклеен лист; РНБ, Кап. Q 63, л. 15об.; *Корній Л. П., Дубровіна Л. А.* Болгарський наспів... С. 41–42; *Тончева Е.* Манастирът голям скит. Ч. 2. С. 445–448; развернутое «Достойно и праведно есть» — РНБ, Кап. Q 36, л. 14об.–16.

<sup>51</sup> РНБ, Кап. Q 36, л. 14об.–16.

<sup>52</sup> *Захарьина Н. Б.* Русские богослужебные певческие книги... С. 108.

<sup>53</sup> Там же.

Неизвестно, где возникло пародическое произведение «Милость мира» — в Киевской митрополии или в Московском патриархате. С одной стороны, подобного рода композиции в ирмолоях пока не было обнаружено. А с другой — в четырех различных крюковых списках пародийной «Милости мира» начальные слова содержат следы старого «киевского» текста, что может указывать на редактирование, которому она подверглась<sup>54</sup>.

**Пример 15.** «Милость мира» Литургии «киевского напева» в русском крюковом Обиходе. К. XVII в.<sup>55</sup>

Мил-ость ми-ра, жер-тву, хва-ле-ни-е. И со-дѣ-хом Тво-им.  
И-ма-мы ко-го-спо-дѣ. До-стой-но и пра-ве-дно  
есть, по-кла-ня-ти-ся О-тцу и Сы-ну и Свя-то-му Дѣ-ху,  
Трой-цѣ ѿ-дн-но-су-щнѣи и  
Не-ра-здѣ-л(ь)нѣи, Не-ра-здѣ-л(ь)нѣи.  
ра-здѣ-л(ь)нѣи.

<sup>54</sup> «Милость мира, жертву, хваление» — в двух списках, «Милость мира, жертва хваления», «Милость, мир, жертва, хваление». См.: РНБ, Кир.-Бел. 791/1048, л. 264об.; РНБ, Вяз. Q 243, л. 47об.; РНБ, Соф. 182, л. 229об.–230, Сол. 690/765, л. 123об.

<sup>55</sup> РНБ, Кир.-Бел. 791/1048, л. 264об.

Болгарским напевом трижды во вновь созданной «Милости мира» заканчивались части силлабического, речитативного характера. Таким образом, здесь напев оказался одним из конструктивных элементов песнопения. При этом здесь также наблюдается вариативность в подтекстовке: на заключительное проведение напева первой части в списках могли помещаться слова «Достойно и праведно... и нераздельней» или «Троице Единосущней и Нераздельней».

Вероятной причиной создания этого производного сочинения стала необходимость в большем сокращении «Милости мира», предназначенной для долгого чина Литургии св. В. Великого, с целью его использования в чине Литургии св. И. Златоустого. Данное предположение подтверждается тем, что именно пародическая «Милость мира» вошла в состав Службы Божией «киевского напелу» св. И. Златоустого русских крюковых и нотолинейных обиходов конца XVII—XVIII в.<sup>56</sup> Пародия, также как и исходный напев, была гармонизована русскими музыкантами на четыре голоса.

**Пример 16.** Пародическое песнопение «Милость мира» болгарского напева (без указательной ремарки), 4-голосная партесная обработка XVIII в.<sup>57</sup>

Музыкальный пример 16: 4-голосная партесная обработка пародического песнопения «Милость мира» болгарского напева XVIII в. Сопровождение: Д. Милость мира жертву хвалени-я. Исо Духом Твоим. Имамы ко. А. Милость мира жертву хвалени-я. Исо Духом Твоим. Имамы ко. Т. Милость мира жертву хвалени-я. Исо Духом Твоим. Имамы ко. Б. Милость мира жертву хвалени-я. Исо Духом Твоим. Имамы ко.

Музыкальный пример 16: 4-голосная партесная обработка пародического песнопения «Милость мира» болгарского напева XVIII в. Сопровождение: Д. Го-спо-ду. До-стойно и пра-ведно есть, по-кла-ня-ти-ся От-цу и Сы-ну и Свя-то-му Ду-ху. А. Го-спо-ду. До-стойно и пра-ведно есть, по-кла-ня-ти-ся От-цу и Сы-ну и Свя-то-му Ду-ху. Т. Го-спо-ду. До-стойно и пра-ведно есть, по-кла-ня-ти-ся От-цу и Сы-ну и Свя-то-му Ду-ху. Б. Го-спо-ду. До-стойно и пра-ведно есть, по-кла-ня-ти-ся От-цу и Сы-ну и Свя-то-му Ду-ху. Д. Трой-це Е-дино-сущ-ней и Нераз-дель-ней. А. Трой-це Е-дино-сущ-ней и Нераз-дель-ней. Т. Трой-це Е-дино-сущ-ней и Нераз-дель-ней. Б. Трой-це Е-дино-сущ-ней и Нераз-дель-ней.

<sup>56</sup> РНБ, Кир.-Бел. 791/1048, л. 264об–265.; РНБ, Вяз. Q 243, л. 47об.–48об.; РНБ, Соф. 182, л. 229об.–230об.; РНБ, Сол. 690/765, л. 123об.–125, РНБ, Сол. 48/1414, л. 113–114об.

<sup>57</sup> Архив СПб ИИ РАН. Колл. 114. № 237–239.

Популярность болгарской мелодии обусловила создание на ее основе и других песнопений — возгласа «Един Свят» и Херувимской песни. И если возглас, распетый на данный мотив, уже был известен в Киевской митрополии, то в случае с Херувимской осталось неяс-

но, где было создано это произведение<sup>58</sup>. Болгарский напев с текстом «Иже херувимы» был выявлен в ирмолое Гаврилы Аранесовича<sup>59</sup>.

**Пример 17.** Херувимская песнь болгарского напева (без указательной ремарки) в ирмолое, созданном в России

И - же хе - ру - ви - ми,  
и - же хе - ру - ви - ми

Смещение традиций, таким образом, характеризует раздел Литургии св. И. Златоустого «киевского напелу», сложившийся в России. Ремарка «киевский» в русских обиходах переосмыслена: здесь она не указывала, как в ирмологиях, на образцы древнего знаменного пения, а вбирала в себя широкий круг привезенных в страну локальных белорусско-украинских и инонациональных напевов. В репертуаре Литургии «киевского напелу» Московского патриархата «киевские» знаменные песнопения стали заменяться более простыми для запоминания куплетными формами локальных или инонациональных напевов — «болгарского» («подгорского») напева в «Милости мира» и «слуцкого» («на пробави») в Херувимской песни. Эти напевы получили обобщенное название «киевские», что являлось указанием на Киевскую митрополию как на территорию их распространения. Ремарки, отражавшие локализацию напевов на белорусско-украинских землях или отсылавшие к их инонациональному происхождению, в русской практике были преданы забвению. Отсылка к «киевской» традиции пения оказалась важнее для русских певчих, нежели информация о местности или стране возникновения конкретной мелодии.

Общая тенденция, свойственная и киевской, и московской традиции, связана с тем, что популярные мелодии в это время выходят за прикрепленные к ним текстовые рамки и завоевывают новые гимнографические тексты, вытесняя старые средневековые распевы. Мелодия секуляризировалась, отделилась от слова и стала жить собственной жизнью. В месте с тем шел процесс разработки, творческого

<sup>58</sup> Возглас «Един Свят» — РНБ, Кап. Q 63, л. 16–16об.; РНБ, Кап. Q 36, л. 16–16об.; Корний Л. П., Дубровина Л. А. Болгарський наспів... С. 44.

<sup>59</sup> ГИМ, Син. певч. 172, л. 21.

преломления, освоения напевов: на основе полюбившихся мелодий создавались новые произведения — пародии.

Р. С. Напев «Милость мира», пришедший в Россию во второй половине XVII в. из Болгарии посредством белорусско-украинской трансмиссии, до сих пор остается в церковно-певческой практике русской православной церкви основным напевом «Милости мира» в чине Литургии св. В. Великого. За три с половиной столетия альтернативы этой жизнеутверждающей мелодии не нашлось. В современной практике он широко известен под названиями «киевский» или «обиходный»: одной из наиболее распространенных обработок этого напева остается гармонизация С. В. Смоленского — композитора и историка церковного пения рубежа XIX–XX столетий, стоявшего у истоков изучения древнерусских певческих рукописей<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> «Милость мира» на Литургии св. Василия Великого. «Обиходная» // Главнейшие песнопения Божественной Литургии, Молебного пения, Панихиды и Всенощного бдения, переложенные для хора мужских голосов С. В. Смоленским. Вып. 1. Песнопения Божественной Литургии. СПб., 1893. С. 28–32.

*А. А. Гинпиус,  
С. М. Михеев*

О ПОДГОТОВКЕ СВОДА  
НАДПИСЕЙ-ГРАФФИТИ  
НОВГОРОДСКОГО СОФИЙСКОГО  
СОБОРА \*

Изучение древнерусской эпиграфики находится сейчас на подъеме, обусловленном, с одной стороны, резко возросшим уровнем технической оснащенности исследований, а с другой — накопленным опытом изучения не книжной восточнославянской письменности, в первую очередь берестяных грамот. До последнего времени распространение этого опыта на надписи-граффити носило характер поправок к чтению отдельных уже опубликованных текстов [Янин 1992; Турилов 2000; Зализняк 2004б]. Не осознанным в должной мере оставался тот факт, что опубликованные надписи далеко не исчерпывают эпиграфического материала, реально дошедшего до нас от древнейшего, домонгольского периода русской истории. Основные собрания ранней восточнославянской эпиграфики — Софийские соборы Киева и Новгорода — хранят в действительности намного больше древних текстов, чем содержат составившие эпоху в изучении древнерусской эпиграфики книги С. А. Высоцкого [1966; 1976; 1985] и А. А. Медынцева [1978]. Необходимость в составлении новых сводов киевской и новгородской эпиграфики была практически одновременно осознана на Украине и в России. Для древнекиевских надписей эту задачу решает (к сожалению, с явно недостаточным вниманием к лингвистической стороне дела) свод, издаваемый В. В. Корниенко [2010а; 2010б; 2011] <sup>1</sup>.

*Алексей Алексеевич Гинпиус,*

Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики (Москва);

*Савва Михайлович Михеев,*

Институт славяноведения РАН (Москва).

\* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 13-01-00212а «Подготовка Свода надписей-граффити Новгорода Великого XI–XVII вв. Часть 2».

<sup>1</sup> Ср. рецензию на первый том корпуса: [Бобровский 2010].

Составление свода надписей-граффити средневекового Новгорода призвано решить ту же задачу для территории северной Руси.

В настоящее время в основном завершена подготовка первого тома издания, представляющего собой новую сводную публикацию надписей-граффити Новгородского Софийского собора. Подготовленный свод включает более 700 надписей <sup>2</sup>, из которых около 450 публикуются впервые. Прочтения многих десятков ранее опубликованных надписей исправлены или дополнены. Свод будет состоять из следующих частей: введение, каталог надписей (надписи в первом этаже, надписи в лестничной башне, надписи в помещениях второго этажа, надписи на внешних стенах собора, надписи, место находки которых не установлено), комментарии (около десяти статей-очерков), приложения (описи архивных материалов, архивные материалы), указатели.

Каждая надпись в своде описывается по единообразному формуляру, включающему следующие пункты: номер надписи, местоположение, место хранения, место и условия находки, фотографии и рисунки, время обследования, эпиграфическое поле, материал, тип надписи, размеры, сохранность, доступность надписи, текст, транслитерация, издания, надписи тем же почерком, язык и графика, перевод, датировка, комментарий. Описание каждой надписи сопровождается фотографиями и специально выполненными прорисовками. В расчете на критику и верификацию предлагаемых чтений параллельно в Интернете будут представлены цифровые фотографии надписей необходимого качества.

Чтобы дать представление о результатах проекта, охарактеризуем вкратце наиболее значительные комплексы надписей и индивидуальные граффити, выявленные впервые в ходе работы над сводом или же прочитанные существенно более полно по сравнению с предыдущими публикациями <sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Следует подчеркнуть, что в это число не входят отдельные буквы (если только они не имеют декоративного характера и не представляют интереса для палеографии), а также мелкие фрагменты, не содержащие ни одного надежно читаемого слова.

<sup>3</sup> При передаче текста в квадратные скобки заключаются буквы, которые сохранились не полностью и при этом восстанавливаются неоднозначно. Круглыми скобками обозначаются чистые конъектуры. Дефисы ставятся на месте непрочитанных букв (количество дефисов соответствует вероятному количеству букв). Многоточие обозначает неизвестное количество непрочитанных букв. Фигурные скобки обозначают буквы, написанные по ошибке, а угловые — наши исправления или нормализованные записи древнерусских слов.

Зоной наибольшей концентрации надписей-граффити является алтарная часть Софийского собора, а в ней — угол, образованный северной стеной дьяконника и западной стеной прохода из дьяконника в алтарь. В книге А. А. Медынцевой опубликованы всего 24 надписи, находящиеся на этих поверхностях (№№ 1–5, 62–80). В действительности их более двухсот — надписи покрывают эти стены сплошным ковром. Особую ценность этому комплексу придает его закрытость — как хронологическая (все находящиеся здесь надписи датируются временем до росписи собора в 1109 г.), так и социокультурная: алтарь собора посещался, если не исключительно, то преимущественно его клириками, которым и принадлежат многочисленные автографы, образующие уникальную по своей плотности «эпиграфическую среду».

Остановимся сначала на двух комплексах надписей, которые во многом определяют общий вид рассматриваемых поверхностей.

**Надписи-монограммы.** Монограмма как форма надписи крайне слабо представлена в русской эпиграфике XI–XIV вв. Если не считать хризмы — монограммы имени Христа, известные до последнего времени примеры, по сути, ограничивались несколькими опубликованными В. Н. Щепкиным надписями из Софии Новгородской, из которых прочитаны были только две: **Феодоръ** (№ XV по В. Н. Щепкину [1902], № 103 по А. А. Медынцевой) и **Ефремъ Суринъ** (№ XXXVIII по В. Н. Щепкину, № 138 по А. А. Медынцевой). В итоге проведенного исследования мы располагаем шестнадцатью монограммами (включая две названные), восемь из которых

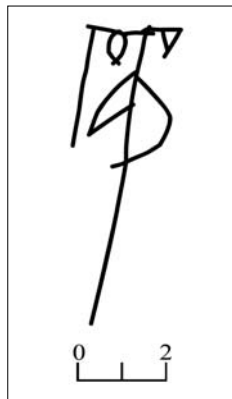


Рис. 1. Монограмма Побрата

находятся на указанных поверхностях в алтарной части собора. Все монограммы кодируют личные имена — как христианские, так и языческие. Некоторые прочитываются без особых трудностей, разгадка других потребовала значительных усилий. К числу первых относятся монограммы простых имен: **Лазоръ** (надпись не публиковалась, но видна на фотографии слепка № II: 8 в статье В. Н. Щепкина), **Ра[д]ько** или **Ра[т]ько**, **Стефанъ** (надпись видна на фотографии рядом с граффито № 22 по А. А. Медынцевой), **Лука**. Сложнее декодируются редкие и нетривиальные древнерусские имена: **Поутъка** (ср. *Поутковая* в берестяной грамоте № 688, от варианта *Путко*), **Събродъ** (№ 27 по А. А. Медынцевой;

имя, заставляющее вспомнить былинных спутников Василия Буслаева — семерых «братьев Сбродовичей»), **Ч<ь>рт<ь>к<о>**, **Чижь** (это прозвище несколько раз встретилось в надписях собора). Еще одна монограмма прочитывается как **Побратъ** (рис. 1). Расшифровку этого не засвидетельствованного ранее имени<sup>4</sup> можно было бы поставить под сомнение, если бы Побрат не оставил на той же плоскости еще двух обычных автографов (один из них — надпись № 76 по А. А. Медынцевой). Этот прецедент позволяет предложить прочтение и для чрезвычайно эффектной монограммы, представленной на северной стене дьяконника сразу пятью экземплярами (см. рис. 2) и состоящей из букв (в алфавитном порядке) А, Е, З, Т, Х; мы читаем ее как **Затехъ** (с заменой *ь* → *е*), сопоставляя это имя с фамилией *Затехин* и названием деревни *Затеха* (ср. также топонимы *Утехово*, *Утеховичи* и др., производные от имени *Утхъ*). Своеобразную пару к этой монограмме составляет встретившаяся на той же стене также пять раз фигура, образованная заключенным в круг М и напи-

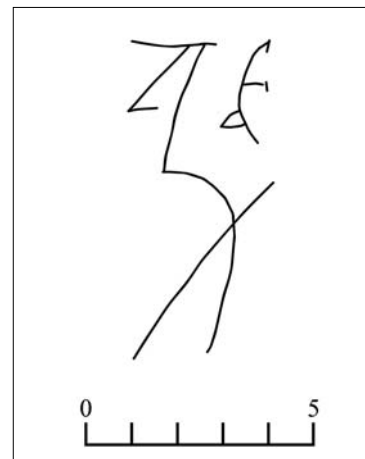


Рис. 2. Монограмма Затеха

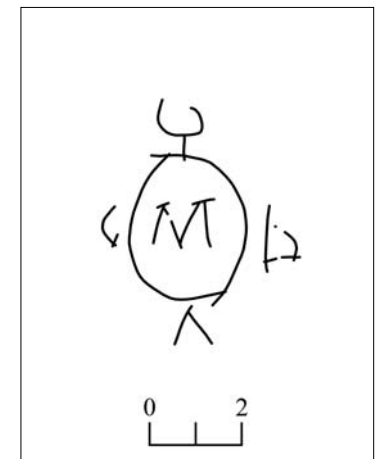


Рис. 3. Монограмма Мечислава

<sup>4</sup> Ср., однако, польск. *pobrat, pobratek* 'двоюродный брат' [Трубачев 1959: 61], а также рус. диал. *посестра* 'двоюродная сестра' [СРНГ, 30: 152]. Возможность использования терминов родства в качестве личных имен свидетельствуется и глаголическим граффито **Стръи**, обнаруженном в проеме южной стены южной галереи Софийского собора (см.: [Гиппиус, Михеев 2011: 49–50]). Специально о глаголических надписях Новгородской Софии, число которых, благодаря новым находкам, возросло с 10 до 20, см. [Михеев 2013].

санными по сторонам круга (против часовой стрелки) буквами Ч, С, Л, В (рис. 3). Единственным правдоподобным решением этого ребуса кажется имя **М<е>ч<и>сл<а>в<ь>**, ранее не встречавшееся в русских источниках, но хорошо известное в Польше. Наконец, замысловатую антропоморфную монограмму (видом напоминающую снеговика) сделал из своего имени и сана **дьяк<ь> Душнь<ь>** (рис. 4), записавший свое имя и отдельно, также в виде монограммы, но более простой (№ IV по В. Н. Щепкину, № 91 по А. А. Медынцевой). Дьяками, т. е. младшими клириками, были, по всей вероятности, и другие авторы монограмм.

Не приходится сомневаться в том, что принцип кодирования личного имени в виде монограммы был занесен на Русь из Византии.

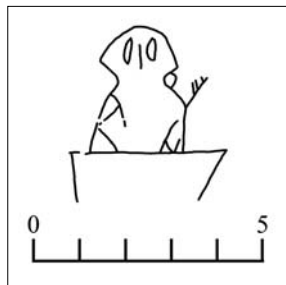


Рис. 4. Монограмма дьяка Душня

В византийской храмовой эпиграфике монограммы — не редкость; некоторое их количество представлено, в частности, среди греческих граффити Константинопольской Софии. Однако главной сферой применения этого графического принципа была, безусловно, сфрагистика: на византийских печатях монограммы встречаются тысячами как удостоверительные знаки государственных чиновников (см. [Seibt 1999]). На русских печатях домонгольского времени монограммы отсутствуют; нет их и на новгородских деревянных цилиндрических

бирках, нередко несущих на себе имена владельцев и неалфавитные личные знаки [Янин 2001: 110–160]. Комплекс монограмм на стенах Софийского собора оказывается таким образом лишен того контекста, в котором монограммы-граффити существуют в византийской культурной среде. Это ставит перед нами вопрос: имеем ли мы дело с побочным проявлением административной деятельности, в которую были вовлечены соборные клирики (о чем см. ниже), или же перед нами, так сказать, явление чистого искусства, графическая игра, которой — на протяжении короткого промежутка времени во второй половине XI в. — предавались молодые клирошане Софийского собора, открывая для себя разнообразие возможностей еще совсем недавно освоенной технологии письма. Второе кажется более вероятным.

**Кунирони и парехъ мари.** Две загадочные надписи **коунирони** и **кюнирони**, впервые опубликованные в книге А. А. Медынцевой (№№ 69–70), оставались до последнего времени не интерпретированными,

вызывая полное недоумение исследователей странностью своего звучания. Новое обращение к надписям алтарной части собора выявило факт, лишь усиливший это недоумение: как оказалось, в действительности этот текст более сорока (!) раз начертан на двух соседних плоскостях (северной стене дьяконника и западной стене прохода из дьяконника в алтарь), не встречаясь более нигде. Своеобразное дополнение к этому необычному комплексу составила столь же загадочная надпись **парехъ мари**, реконструированная благодаря сопоставлению двух фрагментированных «копий», обнаруженных на тех же двух стенах.

Общее решение для этой двойной загадки было недавно предложено Й. Схакеном и Х. Гзеллой. Гипотеза, изложенная в работе [Gippius, Gzella, Mikheev, Schaeken 2012], трактует обе надписи как семитские. Надпись **коуни рони** была интерпретирована как сделанная с одной ошибкой (*н* вместо *м*) транслитерация слов *qūmī ronī* ‘встань, воскричи’, которыми начинается 19-й стих 2-ой главы библейского Плача Иеремии. Появление и многократное воспроизведение этого текста в дьяконнике собора мы связали с захватом Новгорода и разграблением св. Софии Всеславом Полоцким в 1066 г., — событием, которое могло восприниматься по аналогии с разрушением Иерусалима. Второе граффито — **парехъ мари** объясняется как кириллическая передача сирийской литургической формулы *barrek mār* ‘Благослови, Господи!’.

Указанная интерпретация надписи **коунирони** была практически сразу же оспорена С. Ю. Темчиным, обнаружившим данное слово (в форме *кунирони*, также представленной среди многочисленных копий граффито) в приписанной на полях Минеи XII в. на август (ГИМ, Син. 168, л. 71об.) стихире Максиму Исповеднику: «Дньсь благоизвольною кунирони да похвалимъ Максима...». *Кунирони* стоит здесь вместо *кинврою*, формы Тв. ед. грецизма *кинвра* (*κινύρα*), в свою очередь передающего др.-евр. *kinnor* — название ветхозаветного струнного музыкального инструмента [Темчин 2013, в печати]. По мысли С. Ю. Темчина, встреченное в тексте стихире незнакомое слово, обозначавшее инструмент, подобный столь популярным в Новгороде гуслим, так привлекло внимание софийских клириков, что было многократно воспроизведено на стене дьяконника. Если принять эту точку зрения, граффито нужно рассматривать как носящее игровой характер. Этим, в принципе, неплохо объяснялось бы соседство данного граффито с комплексом надписей-монограмм.

Невозможно, однако, не заметить, что в новой трактовке надпись оказывается содержащей уже не одну, а целых три ошибки против правильного написания. Если бы не блестящая находка С. Ю. Темчи-

на, предположение о связи граффито с греч. *κινύρα* никогда не могло бы быть высказано. Механизм ошибки, допущенной в протографе стихиры писцом XI в., труднообъясним: чтобы получить *кунирони* из *кинурую* (или *кинуроуж*), нужно было не только переставить местами гласные первых двух слогов, но и заменить окончание *-ю* грамматически бессмысленным *-ни*. Между тем, такая ошибка — подмена одного непонятого слова другим — была бы вполне объяснима под пером писца — клирика Софийского собора, до этого неоднократно встречавшего последовательность *кунирони* на стене в дьяконнике. Такую возможность С. Ю. Темчин не рассматривает, хотя она далеко не кажется невероятной. Тем более, что для надписи **парехъ мари** версия о сирийском происхождении остается пока не имеющей видимой альтернативы. Обсуждение этих двух граффито, по-видимому, еще будет продолжено.

Из других надписей, выявленных в алтарной части собора, отметим следующие. На северной стене дьяконника выделяется сделанная крупными буквами и полностью сохранившаяся надпись: **[ш]ест[ь д]иа[къ | к]ниг[ы] емали**. О характере увековеченной таким образом операции можно строить догадки: речь могла, например, идти о поездке в Киев за литургическими книгами (таким путем в Новгород мог попасть и оригинал Остромирова Евангелия). Замечательно также упоминание о том, что дьяков было шесть, — такое же их количество выступает в берестяной грамоте № 855 середины XII века (ср. [Зализняк 2004а: 326–327], с иной интерпретацией). Левее надписи шести дьяков читается стандартное по содержанию, но чрезвычайно изящное по форме граффито: **Гѣ помози рабѣоу своему грѣш(ь)ному Ол-къ(си)ж. О м(о)лж | ти са гѣ!** Такую же кольцевую композицию демонстрирует и надпись, находившаяся на втором этаже собора и прочитанная по кальке В. В. Сулова: **гѣ помило(у)и ме|н(е) грѣ(шь)нааго. Теб(ѣ) бо лѣтъ, гѣ!** (вторая фраза содержит редкое наречие *лѣтъ* ('возможно') и означает: 'Ибо это в твоей власти, Господи!').

Интересна в лингвистическом отношении надпись: **Нашьке кло-ни воды** (также на северной стене дьяконника). Ранее не встречавшееся имя *Нашко* уже после прочтения этого текста было распознано в берестяной грамоте № 966 XIII в. [Зализняк, Янин 2009: 8–9]. В нашем тексте *Нашьке* может быть вокативом — тогда перед нами шуточное обращение-дразнилка: 'Нашко, клюнь воду!'. Между тем, новгородским писцовым книгам конца XV в. известен человек с прозвищем *Клюйвода* [Тупиков 1903: 238], представляющим собой образование той же структуры, что и фамилии типа рус. и укр. *Варивода*,

укр. *Непійвода, Подопригора, Убійвовк*, серб. *Газивода* ('топчи' + 'вода'), *Мутивода* (ср. [Селищев 2003/1948: 404, 410; Унбегаун 1995/1972: 223]). Возможно, поэтому, что и в нашем граффито фигурирует прозвище, в составе которого, однако, выступает не застывшая форма именительного падежа при императиве, а еще закономерный генитив.

В свете новых находок получает объяснение и имя *Нашько*: в нем следует видеть гипокористику от имени типа *\*Нашьгость*, обладатель которого оставил два автографа в южной галерее (Мартирьевской паперти) собора: **Нашго(с)те** и **Нашегост**. Этот ранее не известный антропоним входит, с одной стороны, в ряд двукорневых имен со вторым элементом *-гость* (или *-гость*), а с другой стороны — в группу имен с личным местоимением в роли первого элемента, ср.: имя *\*Naš(ь)měrъ*, реконструируемое на основании ойконима *Našiměřice* в Моравии, который в источниках XIII в. фигурирует как *Nasmariz / Naschmerische / Nasmeritz* [Černý, Váša 1907: 104]<sup>5</sup>, то есть без соединительного гласного; имя **Наш[ьго]и** в глаголической надписи в лестничной башне [Михеев 2013]; имена на *Моу-* (*Моуславъ, Моумиръ*). Он также проясняет структуру имени <*Намньтъгъ*> (извлекается из отчества *Намньжичъ (Намньжичья)* в НПЛ под 1215 г.), позволяя трактовать его первый элемент как форму дат. падежа личного местоимения 1-го лица *мы*.

Невдалеке от надписи *Нашка* (на той же северной стене дьяконника) расписался носитель еще одного редкого имени на *-гость* — **Оргость**. Это имя было до сих пор известно только из «Повести временных лет», где его носит упоминаемый под 1101 г. боярин Владимира Мономаха, а также по названию города на Черниговщине *Оргоуць* (возможно, обязанного своим названием тому же лицу). В работе [Стрижак 1985: 95–96] первая основа этого имени определяется как глагольная и связывается с *орати*. Более естественно, на наш взгляд, предполагать в ней существительное *орь* 'конь, жеребец' (ср. сходные имена *\*Тур(о)гость* [Васильев 2005: 154] и др.-исл. *Úlfgestr* от *úlf* 'волк' и *gestr* 'гость').

Отдельную категорию надписей в алтарной части храма составляют литургические возгласы: **ако твоа дръжава...**, **ако ты еси цръ...**, **ако благыи члѣколюбивыи...** В одном случае писавший воспроизвел фрагмент сценария службы, указав, кому принадлежат произносимые возгласы: **«Въньмѣ<мъ>! По": «Миръ всѣ»». Диа": «Моудрост<ъ>», | «Моудро<тъ>, въньмѣ!», | «Моудро<тъ>, прости!»**. На фоне таких

<sup>5</sup> Авторы признательны С. С. Скорвиду за консультацию по этому вопросу.



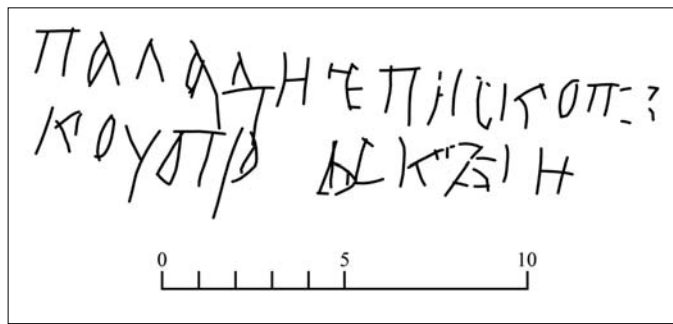


Рис. 5. Надпись епископа Палладия

стандартных формул выделяется граффито с цитатой из Апостола: и[с т] (ьмы) свѣтѣ въ(си)ати, ср. «бѣ рекѣи ис тмы свѣтѣ въсѣати, иже въсѣа въ срѣцѣхъ нашихъ» (2 Кор. 4: 6; по Острожской библии).

На западной стене прохода из алтаря в дьяконник читается сделанная крупными буквами надпись № 75 по А. А. Мединцевой, в издании разобранная не полностью. В действительности ее текст гласит: **Паллади епископъ | коупрьскыи** (рис. 5). В новом прочтении граффито приобретает значительный исторический интерес. Среди почитаемых православной церковью святых кипрский епископ Палладий отсутствует, и надо думать, что надпись имеет в виду реальное историческое лицо, являясь таким образом важным свидетельством церковных контактов Новгорода с Кипром во второй половине XI — начале XII в.

Выше надписи Палладия процарапано изображение большой длинноногой птицы, а справа — фигура человека, стреляющего в нее из лука (от последней сохранилась лишь нижняя часть). Смысл композиции проясняет надпись: **О(х)ъ Чижо(у)! и жеравъ [о]устрѣлив(-----) | дѣтин[а ав]и** (т в слове *дѣтина* исправлено из *д*). Уже упомянутый как автор одной из монограмм Чиж сетует на свои злоключения: он подстрелил журавля (может быть, в чужом охотничьем уголье), а «детина» сообщил об этом. Ирония случившегося — одна «птица» подстрелила другую — не прошла незамеченной: кто-то из коллег Чижа написал под горлом у журавля: **(Ч)иж|евъ дроугъ** (рис. 6).

Намного более серьезную коллизию зафиксировала надпись, сделанная на небольшой высоте от уровня древнего пола и кем-то тщательно зачеркнутая. Надежно читается первая фраза: **Шести днь | поста жьгоша Далатж**. Имя *Далята* было и раньше известно по надписи на одной из стен на втором этаже собора (№ 158 по А. А. Ме-

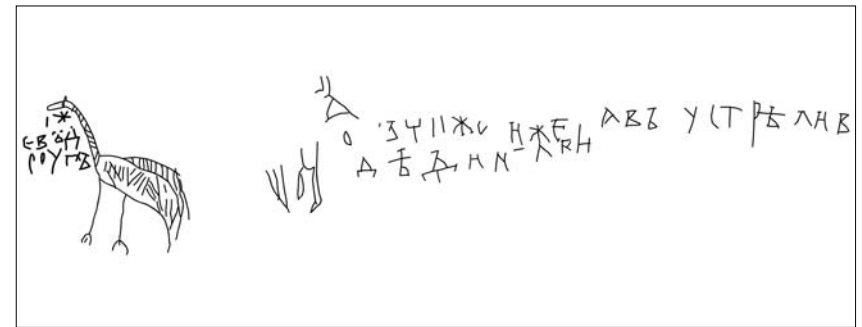


Рис. 6. Надписи о Чиже и журавле (с изображением)

дынцевой): **Далата пьсаль слова** (под «словами» имеются в виду два красивых книжных инициала, начертанные рядом). Еще один автограф того же лица обнаружен в Мартирьевской паперти. Далята явно принадлежал к клиру Софийского собора; сообщение о поджоге его двора (именно так, скорее всего, следует понимать слова «жгоша Даляту») напоминает о непростых условиях, в которых церковная организация Новгорода находилась во второй половине XI в. (ср. хотя бы рассказ «Повести временных лет» о языческом мятеже 1071 г.).

Еще ниже, чем надпись о поджоге двора Даляты, и несколько правее ее изображена фигура человека в церковном облачении, с трикирием в правой руке и кадилницей в левой. По сторонам от головы изображенного читается надпись: **[ѳсл]ъ Мжтижиръ** (рис. 7). Чрезвычайно оригинально графическое решение большого юса: его функцию выполняет сам портрет автора граффито — фигура человека с треугольной бородой и широко расставленными руками. Как и Далята, Мутижир уже встречался в эпиграфике Новгородской Софии: на одном из слепков с надписей, опубликованных В. Н. Щепкиным (№ XXV по В. Н. Щепкину, № 115 по А. А. Мединцевой), его

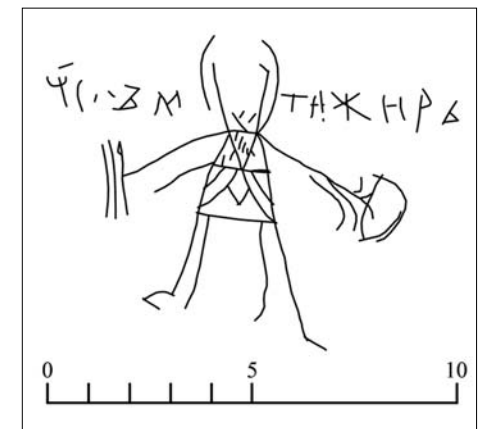


Рис. 7. Надпись и изображение Мутижира

имя выступает в сочетании с разительно контрастирующим с ним отчеством: **Мжтижирь Огаѡангеловице**. Правильно прочитанное Щепкиным, отчество Мутижира оказалось опущено в передаче текста граффито у А. А. Медынцевой. Исследовательница также предположила, что находящаяся в том же эпиграфическом поле надпись № 252, прочитанная ею как **сець во Гюргеѡе дворе**, была сделана много позже надписи Мутижира. В действительности, как удалось установить, мы имеем дело с двумя частями одной и той же надписи, сделанными разными почерками, но составляющими общий текст: **Мжтижирь Огаѡангеловице, | писець во Гюргеѡе дворѣ** (смена почерка произошла в середине второй строки граффито). Слово *писець* выступает в древнерусской деловой письменности как синоним слова *дьякъ*, при этом бесспорна изначальная принадлежность дьяков к церковной организации. В домонгольской Руси, еще не знавшей развитого аппарата светской бюрократии, функции писцов, как правило, выполняли лица духовного звания. Такими же, как Мутижир, клириками на службе у светской администрации были дьяки посадника Остромира, сделавшие свои записи в лестничной башне собора (**Петрь псаль, | Остромирь | диякъ. Аминь** — № 143 по А. А. Медынцевой) и в одном из помещений второго этажа: (**Про**)**[х](о)[рѣ] псаль, | (Ос)тромирь дѣакъ**. В книге А. А. Медынцевой надпись Прохора (№ 144) трактована как второй автограф Петра; в действительности, как выяснилось, дьяков у Остромира было по крайней мере два.

Имя самого Остромира также встретилось в новооткрытых граффито. Оно читается в сильно фрагментированной надписи, найденной в помещении напротив входа в лестничную башню. Записанный в четыре строки текст содержит перечень из примерно полутора десятков имен в именительном падеже. Из-за плохой сохранности штукатурки большая часть перечня прочтению не поддается; уверенно читаются имена **Петрѣла** (в 1-й строке), **Остромир-** (во 2-й) и **Коузьма** (в 4-й). Ниже надписи находится ряд из 20 вертикальных черт: подобные «частоколы», во множестве представленные в эпиграфике Софии Киевской (см. [Корнієнко 2010а: 381–391]), имеются и среди новгородских граффито; вероятнее всего, они обозначают число заказных поминальных служб по умершим<sup>6</sup>. Многочисленность имен в рассматриваемой надписи наводит на мысль, не имеем ли мы

<sup>6</sup> В пользу такой интерпретации говорит в первую очередь надпись **Петрь Тоудорькоу** (дьяконник, юго-восточный подкупольный столб, южная лопатка, восточная грань), несомненно, связанная с нанесенным ниже частоколом верти-

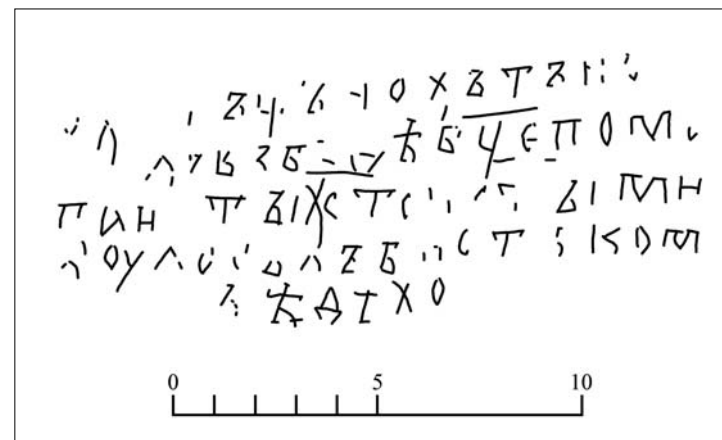


Рис. 8. Надпись Хотьна и Лбистка

дело со списком погибших в походе на чудь, в котором, по свидетельству летописей Новгородско-Софийской группы, был убит воевода (посадник) Остромир [НК1: 65]<sup>7</sup>. То, что имя Остромира стоит в списке не первым, могло бы объясняться в таком случае отражением хода событий (ср. описание Новгородской 1-й летописью последовательности истребления новгородского войска в походе на югру 1193 г.)<sup>8</sup>.

Почти полностью удалось восстановить сильно фрагментированную надпись на стене над нижней площадкой лестничной башни: **Ох(ъ) тьщно, Хьгъне | (фа)лъ въ бѣдѣ. Бѣе, помагаи! (и) ты Хѣте и сѣты Ми|коуло! Съ Лъбистьком | --- (въ) [б]ѣдѣ...** (рис. 8). С историко-культурной точки зрения здесь замечательно сочетание имен св. Николая Мирликийского (Николы — Микулы), Христа и Богородицы — древнейшее на сегодняшний день свидетельство объединения этих фигур в народном русском православии. С лингвистической точки зрения

кальных черт, многие из которых являются продолжениями вертикальных штрихов букв надписи.

<sup>7</sup> Летописная дата похода — 1054 г. — является очевидным анахронизмом и возникла, скорее всего, в результате препарирования сводчиком XV в. не разделенного на годовые статьи древнего текста. В действительности чудской поход, в котором погиб Остромир, должен был состояться в конце 1050-х гг.

<sup>8</sup> Не исключено, что к Остромиру относится и глаголическое граффито, обнаруженное на стене лестничной башни (над первой площадкой): **гѣ (помози) | раб(у своему) | Ио[с]и(фу)** [Михеев 2010а: 99; 2013]. Из записи Остромирова евангелия мы знаем, что именно так звали в крещении его заказчика.

представляет интерес имя писавшего. Форма *Хътъне*, с новгородским окончанием им. падежа *-е*, записана через два *ѣ*, из которых первый отражает древнюю огласовку корня, а второй (заменяющий *ь* в одноеровой орфографии надписи) показывает, что перед нами — не известное по берестяным грамотам отпричастное имя *Хотънь*, а вариант *Хътънь*, формально — прилагательное с суффиксом *-ьн-*. Этот вариант (представленный и в двух других надписях того же автора<sup>9</sup>) объясняет, почему былинный герой Хотен Блудович выступает в большинстве записей как Хотён. О первичности данной формы в былинной традиции говорит следующее обстоятельство. Невеста Хотёна носит в былине имя Чайна (*Ѓaj-ьн-а*), представляющее собой такой же адъективный дериват от *Ѓaj-a-ti*, каким *Хътънь* является по отношению к *хътъти*. Если бы героя звали *Хотънь*, имя героини было бы не *Чайна*, а *Чаяна* (ср. фамилию *Чаянов* от мужского варианта \**Чаянь*)<sup>10</sup>. Имя второго из авторов надписи — *Лъбистъко* (прочитано А. А. Зализняком) — образовано от прилагательного *лъбистъ*; оно представлено в берестяной грамоте № 321 середины XIV века в форме *Лбиске* [Зализняк 2000: 98–99].

Существенно полнее прочитана теперь и группа надписей, сделанных также над нижней площадкой лестницы, но на ее внутренней (правой при подъеме) стене (см. публикацию: [Гиппиус, Михеев 2011: 50–55]. Из них примечательны архаичностью сочетания имен и отчеств автографы двух пономарей — Стевида Сестрятинича и Сватонега Радонежича. Имя второго пономаря, известное ранее по надписи, опубликованной В. Н. Щепкиным под № XVI (№ 104 по А. А. Медынцева)<sup>11</sup>, до сих пор [Гиппиус, Зализняк 2004: 774] рассматривалось как содержащее корень *свят-* (с отвердением *в'*). С бóльшим основанием, однако, в нем можно видеть параллель к имени *Братонъгъ*, известному по гипокористике *Братонъжко* из берестяной грамоты № 745 начала XII в. Аналогично, для имени *Уеньгъ* из грамоты № 663 второй половины XII в. (с первым компонентом *цј-* ‘дядя по матери’) находится эпиграфическая параллель *Стръеньгъ* (с первым компонентом *strěj-* ‘дядя по отцу’)<sup>12</sup>. Совокупные показания

<sup>9</sup> *Хотънь фль...* (№ 148 по А. А. Медынцева); *Хотънь ѿль въ бѣдѣ его...* (№ 200 по А. А. Медынцева, прочтение данной надписи уточнено А. А. Зализняком [2004б: 276]).

<sup>10</sup> Именно так предлагал поправить имя Чайны А. И. Соболевский [2006/1910: 157].

<sup>11</sup> Ср. также [Рождественская 2004: 541].

<sup>12</sup> Надпись, содержащая производное от него отчество, была до сих пор известна по публикации В. Н. Щепкина (см. под № XXVIII), но связанного прочтения

надписей и берестяных грамот позволяют, таким образом, очертить контуры антропонимического гнезда, образуемого именами на *-ньгъ*, в которых в качестве первого компонента выступают термины родства.

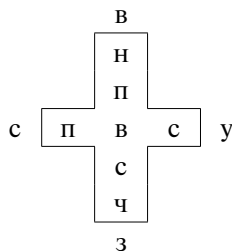
Из надписей в среднем уровне лестничной башни отметим граффито № 239, опубликованное А. А. Медынцева по фотографии слепка в следующей транскрипции: **Сь[м]ока ф(л)о | на кан[о]но р | мри дьс[г]ль**. Обнаружение оригинала граффито позволило уточнить чтение второй строки: **на каноуно** — и прочесть загадочную третью строку, которая в действительности имеет вид **мрьдъсать**. Перед нами комбинированная запись числительного ‘40’, в которой идеограмма **м** выступает с «фонетическим дополнителем», в данном случае — особенно пространным (ср. запись **м-ми** = *четырьми десяти* в берестяной грамоте № 247 XI в.). Семка сделал свою запись в канун памяти Сорока святых, то есть Сорока севастиийских мучеников (9 марта). Надпись — раннедревнерусская (на что указывает сохранение слабого редуцированного), сделана в бытовой орфографии (с заменами *ѣ* → *о* и *е* → *ь*); соответственно, за написанием **мрьдъсать** стоит словоформа род. падежа *четыредесяте* — ранний пример композитной формы этого числительного, сохраняющей, однако, окончание консонантного склонения числительного *десять*<sup>13</sup> (ср. [Зализняк 2004а: 133; Жолобов 2006: 268–270]).

Разгадка нашлась и для граффито № 241 по А. А. Медынцева (слева от окна над 6-ой площадкой лестничной башни), представляю-

не получила. По фотографии, обнаруженной в отчете Г. М. Штендера, текст удалось прочесть почти целиком: **Скхр- са о жениле апр<sup>м</sup>а [кз] | Стръеньж[и]ць. | Бъ емоу помози!** ‘Скур- Строенежич женился 27 апреля. Помоги ему Бог!’. Имя женившегося было, вероятнее всего, *Скура* (вариант к *скора*, от которого образовано прилагательное *скура*; ср. фамилию *Скура*). Нельзя полностью исключать того, что Строег был тем же лицом, что и уже упоминавшийся Строй, оставивший глаголический автограф в южной галерее собора.

<sup>13</sup> Менее вероятно, что это <*четыредесяте*>, постольку в таком случае необходимо было бы предполагать омонимичность форм род. и им. падежа. Заметим, что другой «экземпляр» надписи того же Семки, находящийся выше первого и видный на кальке В. В. Сулова, содержит иную запись даты: **Сьмока ф[л]ъ | на каноуно | д-м-о м...** Странное обозначение числа, следует здесь, вероятно, понимать следующим образом. За написанием **м-о** стоит исходный вариант числительного *четыредесяте* (с заменой *ѣ* → *о*; далее, очевидно, следовало слово *м(оученикѣ)*). Чтобы подчеркнуть, что он имеет в виду именно этот, «правильный» вариант, писавший дополнительно поставил в начале записи цифру 4.

шего собой рисунок четырехконечного креста с вписанными в него, а также расположенными у лопастей креста буквами. Транскрипция надписи в издании позволяла прочесть лишь слово **спасу**, записанное по горизонтали. Как оказалось, два знака были опознаны неверно: буква в центре креста — не А, а В, а нижняя в вертикальном ряду — не У, а «у-образное» Ч позднего вида. Схема расположения букв приобретает таким образом, следующий вид:



В такой транскрипции значение надписи истолковывается однозначно: Буквы В, З, С и У у лопастей креста обозначают стороны света: *востокъ, западъ, северъ, угъ* (восток расположен сверху), а буквы Н, П, В, С, Ч, П и С внутри креста — дни недели: *недѣля, понедѣльникъ, вторникъ, среда, четвергъ, пятакъ, субота*<sup>14</sup>. Такое соединенное со знаком креста перечисление сторон света и дней недели выражает, как можно думать, идею универсальности основного христианского символа, вмещающего в себя всю полноту пространства и времени.

Важнейшим из эпиграфических памятников лестничной башни собора является надпись № 199, по А. А. Медынцевой, трактованная при первой публикации как загадка о колоколе. После выхода работы А. А. Зализняка [2004б: 242–247] прочтение граффито стало предметом беспрецедентного исследовательского штурма, основательно продвинувшего вперед понимание этого сложнейшего текста (см. работы: [Зализняк 2005; 2006; Михеев 2006; 2010а: 92–96, Чернов 2006: 291–320, Медынцева 2006]). На сегодняшний день наиболее адекватной нам представляется следующая транскрипция граффито:<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Сокращенная запись дней недели напоминает известное граффито **не по у се чь | па су** из церкви Спаса на Нередице (см. [Рождественская 1989: 132]) — с той разницей, что в этой надписи слова сокращены до начальных слогов, тогда как в нашем случае они обозначены начальными буквами.

<sup>15</sup> Подчеркиванием в тексте обозначены лигатуры.

- 1 голоде железньчъ
- 2 каман[е]и пьрьс
- 3 си меданаа
- 4 голова лип(о)с
- 5 ва челюсть зоус
- 6 {е}б[е] ахидьне вороже
- 7 бесе сотона тать м[ы]с
- 8 тарь иудо безакос
- 9 ньнаа оу
- 10 ле[т]е дан-ле
- 11 б[р]атие ам{н}инь

Первое *e* в 10-й строке мы не видим возможности трактовать иначе, как ошибку — предвосхищение гласного следующего слога. Считая эту букву написанной вместо *ю*, мы реконструируем последнюю фразу в следующем виде: **Оу, л<ю>те Дан(и)ле, братие!** ‘О, горе Даниле, братья!’<sup>16</sup>. При такой реконструкции набор обличений, предшествующих данной фразе, предстает как хула на некоего Данилу, получая адекватное риторически завершение. Оказывается также возможным объяснить давно вызывавший удивление исследователей огромный размер буквы *d* в слове *Иудо*: эта буква, образующая визуальный центр всей надписи, может быть понята как идеограмма того же одиозного для автора имени, дополнительно подчеркивающая отождествление Данилы с Иудой.

Приведем текст надписи с делением на строки, отражающим его синтаксическую и смысловую структуру:

Голоде-железньчъ,  
каман[е]и пьрьси,  
меданаа голова,  
лип(о)ва челюсть,  
зоуб[е] ахидьне.

<sup>16</sup> Буква *и* в слове *Дан(и)ле* могла составлять лигатуру с предшествующим *н*: лигатура *ни* — одна из самых распространенных, а в надписи имеются и другие лигатуры. Восклицательная конструкция «Оу, лють Х-у!» была хорошо знакома древнерусским книжникам. Ее находим, например, в Речи философа из «Повести временных лет», в цитате из пророчества Исаяи (Ис. 3: 9–10): «Оу лють дѣши ихъ, понеже свѣтъ золь свѣщаша, рькуше: сважемъ прѣднка» [Лавр.: 101].

Вороже, бесе, сотона,  
 тать, м[ы]тарь,  
 Иудо безаконнаа!  
 Оу, л<ю>[г]е Дан(и)ле, б[р]атие!  
 Аминь.

Перевод: 'Голод-Железнец, каменная грудь, медная голова, липовая челюсть, зубы ехиднины. Враг, бес, сатана! Грабитель, мытарь! Иуда незаконный! О, горе Даниле, братья! Аминь'.

Композиционно текст членится на две части. В первой части перед читателем предстает гротескный образ Голода, персонифицированного в виде истукана, наподобие того, о каком говорит пророк Даниил (Дан. 2: 31–33; см.: [Зализняк 2004б: 245; 2005: 717]). При этом к деталям, фигурирующим в библейском описании (грудь и голова), добавляются более «специализированные» челюсть и зубы<sup>17</sup>.

Вторая часть носит характер открытого обличения. В последовательности хулительных эпитетов, с которыми автор обрушивается на своего супостата, проступает определенная логика. За наиболее общим понятием «враг» следуют «бес» и «сатана» как носители трансцендентного зла, а за ними — «тать» и «мытарь», конкретизирующие обличение, переводя его в социальную плоскость. В этой плоскости переосмысливается и постоянный литургический эпитет Иуды — «беззаконный», а само имя архетипического злодея, венчая каскад обличений, одновременно — своим гигантским «идеографическим» Д — предвосхищает раскрытие имени антагониста в заключительной фразе.

В пределах интервала, которым, по данным языка и палеографии, датируется граффито (1120–1220), можно указать исторический момент, когда соединение персонифицированного образа голода с обличением человека по имени Даниил должно было звучать чрезвычайно актуально. Мы имеем в виду события 1128 года, в котором Новгород пережил сильнейший голод, вызванный двухлетним неурожаем: «Въ се же лѣто лютѣ бяше: осминька рѣжи по гривнѣ бяше; и ядыху люди листь липовѣ, кору березову, инии молищъ истьлькъше, мятуце съ пельми и съ соломоу; инии ушь, мѣхъ, конину; и тако дру-

<sup>17</sup> О сочетании *зоубе ахидьне* и слове *ахидь*, по-видимому, представляющем собой гибрид *ехидны* и *аспида*, см. [Михеев 2006: 99]. К сказанному в этой работе добавим пример из «Слова о трех мнихах» по списку XIV в., в котором ехидны фигурируют заодно с аспидами и при этом скрежещут зубами: «И змямь свистающим и съкрегчюши зубы аспиды, ехидны и ували» [Сл. РЯ XI–XVII, 5: 66].

гымъ падъшимъ от глада, трупие по улицамъ и по тѣргу и по путъмъ и всюду» [НПЛ: 22]. Жертвой голода стал и умерший в этом году посадник Завид Дмитриевич. Этот момент был избран центральной киевской властью для укрепления своего влияния в Новгороде. Сразу вслед за описанием голода, в статье мартовского 6637 г., Новгородская летопись сообщает: «Въниде ис Кыева Даниль посадничить Новугороду» [Там же]. Появление на посадничестве чужака, пришельца из Киева не могло не вызвать резкой оппозиции со стороны местной элиты. В условиях еще продолжающегося мора (который как раз весной 1129, т.е. в начале мартовского 6637 г., должен был достичь своего апогея), ответственность за него естественно было взвалить на киевского ставленника Данила. Можно думать, что именно эта связь и нашла выход в хулительных стихах, написанных кем-то из прихожан Софийского собора на стене лестничной башни<sup>18</sup>.

Тексты литературного и фольклорного характера представлены и среди надписей южной галереи (Мартирьевской паперти) собора. Наиболее значительный из них — надпись № 206, охарактеризованная Т. В. Рождественской [1994: 18] как «самостоятельное поэтическое произведение древнерусского внелитургического творчества». В отличие от только что рассмотренного граффито, в прочтение этой надписи нами внесены лишь несколько уточнений — важных, однако, для ее литературной и лингвистической интерпретации. Приведем текст с современной пунктуацией и конъектурами:

И пак(ы) ти рекоу, о доуше моа:  
 Чемоу лежиши,  
 Чемоу не въстанеши,  
 Чемоу не молиши са  
 Господоу своему днь и *ночь*<sup>19</sup>,  
 Зьло видоучи,  
 А добра не видоучи,  
 Чоужемоу доброу<sup>20</sup> завидоучи,  
 А сама добра не творачи?

<sup>18</sup> Особо обратим внимание на следующее обстоятельство. В процитированном выше летописном описании перечень того, что люди вынуждены были есть, спасаясь от голода, возглавляет *липовый лист*. Не этим ли объясняется наличие липовой челюсти у истукана-Голода?

<sup>19</sup> В тексте: *видоуч* — предвосхищение последующего *видоучи*.

<sup>20</sup> В тексте: *добро*.

Перевод: ‘И снова скажу тебе, о душа моя: почему лежишь, почему не встанешь, почему не молишься господу своему день <и ночь>; зло видя, а добра не видя, чужому добру завидуя, а сама добра не творя?’

Прочитанное в начале первой строки *И пакы* представляет текст как *повторное* обращение к душе, каковым он и является по отношению к гимнографическим образцам, указанным Т. В. Рождественской, в первую очередь — кондаку Великого канона Андрея Критского (ср. «Чемому не встанеш?» в надписи и «Доуше моя, доуше моя, встани, чьто дрѣмлеши?» в кондаке). Большой лингвистический интерес представляют причастия *видоучи*, *не видоучи*, *завидоучи*. Они не просто выступают с восточнославянским рефлексом \**tj*, но и демонстрируют ранее не известное образование действительного причастия глагола *видѣти* по атематическому типу (ср. форму императива *вижь*). Регулярным соответствием этой формы в им. падеже ед. числа муж. рода является форма *вида*, трижды засвидетельствованная в Лаврентьевском списке «Повести временных лет», но до сих пор игнорировавшаяся грамматическими описаниями древнерусского языка. См. подробнее: [Гиппиус, Михеев 2011: 40–41].

Нелегкой задачей оказалось прочтение длинной двухстрочной надписи, сделанной по фресковой штукатурке над левой частью композиции Деисуса 1144 г. (в проеме между лопатками северной стены южной галереи) и до сих пор не публиковавшейся. Текст не поддается членению на слова и синтагмы и производит впечатление полной бессмыслицы:

- 1 боу[бо]ротльль[т]абоу[б]оророу... ..a-----оубор[о] ...
- 2 [б]оуборомольбоуб[о]ровокор(о)[б]оу[ако]-----то

При ближайшем рассмотрении в этом словесном хаосе обнаруживается своя логика. Во-первых, обращает на себя внимание отсутствие в тексте сочетаний согласных — в нем представлены исключительно слоги структуры CV. Во-вторых, в надписи пять раз встречается трехсложный комплекс *боу-бо-ро*, обладающий следующей особенностью: его первый и второй слоги объединены общим согласным — б, а второй и третий — общим гласным — о; таким образом, первый и третий слоги, не имеющие общих букв, оказываются связаны через промежуточное звено, каким является слог *бо*. На «магическую» последовательность *боу-бо-ро* приходится половина всех сохранившихся букв надписи (30 из 60).

В организованном таким образом звуковом потоке вычлениются отдельные, грамматически не связанные друг с другом словоформы. Так, после *боу-бо-ро* в начале второй строки читается *мольбоу*, а далее — *борово*; при этом последний слог первого слова и первые два второго образуют очередное *боу-бо-ро*. Аналогичным образом, из открывающего строку *боу-бо-ро* «вырастает» словоформа *боромо* (Тв. ед. от *борь* в бытовой орфографии, с отражением отвердения конечного *м'*), которая затем «перетекает» в *мольбоу*. С таким же «нахлестом» из слова *борово* возникает последовательность *во коробоу*, а из нее — *боуяко* <боуякъ>, ср. диал. *буяк*, ‘племенной бык’ [СРНГ, 3: 334]. Возникает таким образом цепочка, звенья которой соединяются друг с другом и с «базисным» комплексом *боу-бо-ро* посредством общих элементов:

**боу(боро=боро)(мо=мо)ль(боу=боу)(боро=боро)(во=во)  
коро(боу=боу)яко...<sup>21</sup>**

Такое кумулятивное построение сообщает тексту характер фольклорной зауми, глоссолалии, языковой игры<sup>22</sup>. В этом качестве надпись, очевидно, и следует рассматривать, сопоставляя ее с находящимся поблизости граффито № 153 по А. А. Медынцевой, откровенно фольклорного содержания, вызвавшим гневную ремарку зачеркнувшего его «цензора»: «оусохните ти роуки» (надпись № 154 по А. А. Медынцевой)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Элементы подобной цепочки прослеживаются и в первой строке, но с некоторыми «сбоями»: из первого *боу-бо-ро* здесь «вырастают» (со снятием эффектов бытовой орфографии) Д. ед. <*ротъ*> (или И. ед. *ръте*), *тль* и *лта*. По видимому, в первой строке писавший еще только нащупывал принцип, более последовательно реализованный во второй.

<sup>22</sup> Сходное игровое начало проявляется в берестяных грамотах мальчика Онфима, в упражнениях которого ряды букв и слогов, слова и отдельные синтагмы часто также «перетекают» друг в друга, связанные общими элементами. Так, недописанное *моли...* (*молимь* или *молитва*) Онфим превращает в *личе твоё* (№ 207), а изобразив годовую дату и написав *на соб...* (вероятно, имея в виду *на соборь*), начинает с б ряд слогов: *ба, ва, га, да...* (№ 206). В последовательности *...гословоплоц...* (№ 331) соединены, по-видимому, недописанное *благослов(и)*, *слово* и *воплоц(ение)*. И т. д., см. [Гиппиус 2004: 219]. (Грамоты Онфима относятся к середине XIII в.)

<sup>23</sup> Возможно, неслучайно, что в том же архитектурном контексте находится и единственное в Софийском соборе граффито, записанное зеркально, справа на-

Тем же «цензором», возможно, был вымаран и текст, читаемый на фрагменте фресковой штукатурки, происходящем из раскопок в Мартирьевской паперти, производившихся в 1946 г. А. Л. Монгайтом (Новгородский музей, № НВ 18528/197). Он представляет собой левую часть двух надписей, находящихся одна под другой, но сделанных разными почерками. Первая, двустрочная надпись представляет собой обычный молитвенный автограф: **ѣи пѣм(ози рабоу) | своему Л[оу](цѣ)**. Вторая надпись, которая и была объектом вымарывания, имеет следующий вид (без конъектур):

- 1 роб[ѣк]а
- 2 гос[п]-дын[и]
- 3 кра[сн]а люб...
- 4 воноутрен...
- 5 моимѣ(...)
- 6 --[а]ре(...)

Судя по тому, что в первой строке читалось только одно слово, остальные строки также были короткими. Действительно, добавив всего одну букву в конце второй строки и три — в конце пятой, получаем связный текст весьма предосудительного содержания: **Роб[ѣк]а | гос[п](о)дын[и], | кра[сн]а, люб(а) | воноутрен(имѣ) | моимѣ, а ... Воноутрен(имѣ) моимѣ** следует, очевидно, понимать как форму дат. падежа множ. числа субстантивированного *въноутрѣняя моя*, выступающего в церковнославянских текстах как обозначение духовного естества человека, синоним души, сердца. Надпись, таким образом, переводится: ‘Робка госпожа, красива, любя нутру моему...’<sup>24</sup>. С *а*, очевидно, начиналась новая фраза. Последняя строка допускает реконструкцию **(с)[т]аре[ц](ѣ)**, что может относиться уже к мужу госпожи (‘а господин — старец’). Куртуазность ситуации кажется

лево. В уточненном по сравнению с первой публикацией виде оно читается: **ѣи помози рабоу своем[моу] | Санѣдоусоу**. Имя автора имеет тюркское происхождение; его носитель упоминается в Ипатьевской летописи под 1159 г., где говорится об убийстве половецкого князя Сантуза. Граффито оказывается, таким образом, ценным свидетельством присутствия в Новгороде в домонгольскую эпоху тюркского этнического элемента (см.: [Гиппиус, Михеев 2011: 45–46]; о новгородских тюрках см. также: [Гиппиус 2012]).

<sup>24</sup> Если начало надписи прочтено верно, то перед нами древнейшая фиксация слова *робѣкъ* (впрочем, сомневаться в его древности не приходится, ср. глагол *робѣти* [ЭССЯ, 32: 113]; ср. также [Фасмер, III: 487]).

необычной для древней Руси, однако наличие в окружении надписи других текстов заведомо светского характера поддерживает реконструкцию — как и тот факт, что надпись была впоследствии вымарана.

Не меньший интерес представляет и другой фрагмент фресковой штукатурки из раскопок А. Л. Монгайта. Он содержит срединные части двух строк, из которых вторая написана более крупно, но, возможно, тем же почерком, что первая:

...[в]оноукѣбабѣб...  
...ламоут...

К счастью, двенадцать букв, сохранившихся от первой строки, позволяют не только восстановить фразу, но и атрибутировать текст. Перед нами — фрагмент загадки, входящей в апокрифическую «Беседу трех святителей», широко распространенную в русских списках начиная с XV в.: «Въпрос. Рече **внук бабѣ**: “Баба, положи мя у себе”. И рече ему баба: “Како ми тебе положити, а ты мя родиль”. Толк. Внукъ есть Христос, а баба земля» [Рождественская 1999: 356]. Учитывая, что текст загадки сильно варьирует в списках, допустимо предположить, что вторая строка надписи содержала ответ «бабы» в примерно следующей форме: «\*И рекла ему: “Ты мя еси родиль, како ми тебе положити?”». Как и подавляющее большинство софийских граффити, надпись, скорее всего, датируется раннедревнерусским временем. Это делает ее самым ранним свидетельством бытования на восточнославянской почве если не самой «Беседы трех святителей», то текстов круга «монашеских игр» (Жоса монашогот), послуживших ее источниками (см. обзор западных и византийских параллелей к данной загадке: [Бабалык 2012: 189–196]). Фривольный характер загадки подтверждает принадлежность граффито тому же историко-культурному контексту, что и предыдущий текст.

Новые эпиграфические находки были сделаны в ходе подготовки свода и на внешних стенах собора. Наиболее значительной из них стало обнаружение на древнем западном фасаде храма (в настоящее время — восточной стене придела свв. Гурия, Самона и Авива) ростового изображения Христа и надписи над ним: **ѣи помози рабѣ своемѣ | Петр (sic!) и святаѣ Соѣиѣ** (рис. 9). Граффито находится на высоте 5 м над поверхностью земли и могло быть прочерчено лишь со строительных лесов, возможно, еще при строительстве Софийского собора. Рисунок является одним из трех известных на Руси изображений

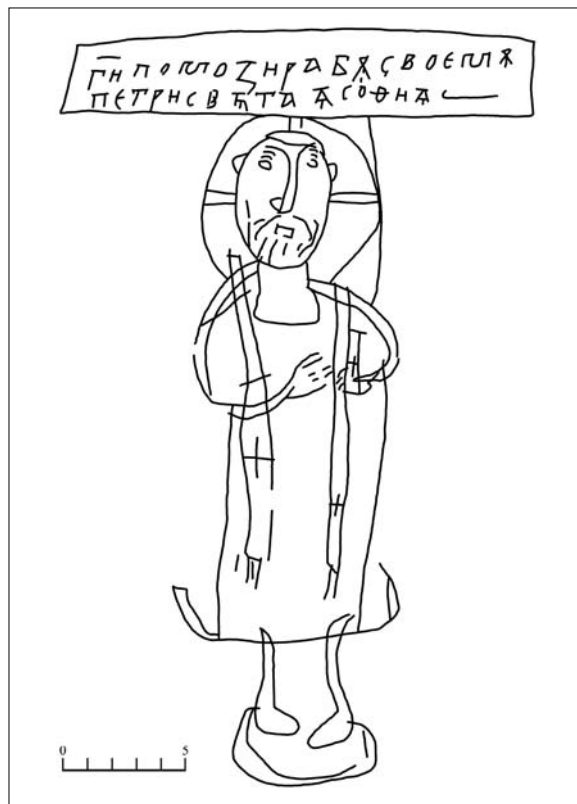


Рис. 9. Надпись Петра с изображением Христа-иерея

Христа-иерея<sup>25</sup> и, в сочетании с обращением к святой Софии, представляет определенный интерес для решения вопроса о том, какое догматическое содержание вкладывалось в это понятие в Новгороде.

Как видно из предложенного в докладе обзора, пополнение корпуса древненовгородских надписей новыми текстами и ревизия чтений опубликованных граффити ведут не только к количественному приращению однородных данных (вроде расширения фонда известных древнерусских имен), но подчас дает в руки исследователя принципиально новую лингвистическую или историко-культурную информацию. После публикации готовящегося свода круг доступных наблюдению (а также сохранившихся в виде калек и фотографий) надписей в Софийском соборе будет практически исчерпан. Не нуж-

<sup>25</sup> Благодарим за консультацию В. Д. Сарабянова.

но забывать однако, что большая часть поверхности древних стен собора в настоящее время остается скрытой под современным полом и слоем поздней штукатурки. Когда-нибудь она будет удалена, а уровень пола опущен, так что будущих исследователей ожидает еще немало эпиграфических находок и сюрпризов.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бабалык 2012 — *Бабалык М. Г.* Апокриф «Беседа трех святителей» в русской рукописной книжности: Исследование и тексты. [Saarbrücken], 2012.
- Бобровский 2010 — *Бобровский Т.* Бреши в корпусе (Заметки о монографии В. В. Корниенко «Корпус граффити Софії Київської») // *Ruthenica*. Т. IX. Київ, 2010. С. 110–130.
- Васильев 2005 — *Васильев В. Л.* Архаическая топонимия Новгородской земли (Древнеславянские деантропонимные образования). Великий Новгород, 2005.
- Высоцкий 1966 — *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской. Вып. I: XI–XIV вв. Киев, 1966.
- Высоцкий 1976 — *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской (По материалам граффити XI–XVII вв.). Киев, 1976.
- Высоцкий 1985 — *Высоцкий С. А.* Киевские граффити XI–XVII вв. Киев, 1985.
- Гиппиус 2004 — *Гиппиус А. А.* К прагматике и коммуникативной организации берестяных грамот // *Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А.* Новгородские грамоты на бересте. (Из раскопок 1997–2000 гг.) Т. XI. М., 2004. С. 183–232.
- Гиппиус 2012 — *Гиппиус А. А.* «Ильдятино селище»: Комментарий к новгородской берестяной грамоте № 71 // Проблемы дипломатики, кодикологии и актов археографии: Материалы XXIV Международной научной конференции. Москва, 2–4 февраля 2012 г. М., 2012. С. 231–234.
- Гиппиус, Зализняк 2004 — *Гиппиус А. А., Зализняк А. А.* Надписи-граффити в соборе Рождества Богородицы Антониева монастыря // *Лифшиц Л. И., Сарабянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Великого Новгорода. Конец XI — первая четверть XII века. СПб., 2004. С. 774–777.
- Гиппиус, Михеев 2011 — *Гиппиус А. А., Михеев С. М.* Заметки о надписях-граффити новгородского Софийского собора. Часть III // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*. 2011. № 2 (44). С. 37–57.
- Жолобов 2006 — *Жолобов О. Ф.* Числительные. (Историческая грамматика древнерусского языка / Под ред. В. Б. Крысько. Т. IV.) М., 2006.



- Зализняк 2000 — *Зализняк А. А.* Поправки и замечания к чтению ранее опубликованных берестяных грамот // *Янин В. Л., Зализняк А. А.* Новгородские грамоты на бересте. (Из раскопок 1990–1996 гг.) Палеография берестяных грамот и их внестратиграфическое датирование. Т. X. М., 2000. С. 82–122.
- Зализняк 2004а — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. 2-е изд., перераб. с учетом материала находок 1995–2003 гг. М., 2004.
- Зализняк 2004б — *Зализняк А. А.* К изучению древнерусских надписей // *Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиппиус А. А.* Новгородские грамоты на бересте. (Из раскопок 1997–2000 гг.) Т. XI. М., 2004. С. 233–287.
- Зализняк 2005 — *Зализняк А. А.* Заклинание против беса на стене новгородской Софии // *Язык. Личность. Текст: Сборник статей к 70-летию Т. М. Николаевой.* М., 2005. С. 711–719.
- Зализняк 2006 — *Зализняк А. А.* Еще раз о надписи № 199 из Новгородской Софии // *Вереница литер: К 60-летию В. М. Живова.* М., 2006. С. 20–42.
- Зализняк, Янин 2009 — *Зализняк А. А., Янин В. Л.* Берестяные грамоты из новгородских раскопок 2008 г. // *Вопросы языкознания.* 2009. № 4. С. 3–12.
- Ипат. — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. Изд. 2-е / Пригот. к печати А. А. Шахматовым. СПб., 1908.
- Корнієнко 2010а — *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Ч. I: Приділ св. Георгія Великомученика. Київ, 2010.
- Корнієнко 2010б — *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Ч. II: Приділ свв. апостолів Петра і Павла. Київ, 2010.
- Корнієнко 2011 — *Корнієнко В. В.* Корпус графіті Софії Київської (XI — початок XVIII ст.). Ч. III: Центральна нава. Київ, 2011.
- Лавр. — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Вып. 1–2. Изд. 2-е / Под ред. Е. Ф. Карского. Л., 1926–1927.
- Медынцева 1978 — *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора: XI–XIV века. М., 1978.
- Медынцева 2006 — *Медынцева А. А.* «Идол железный» или колокол? (по поводу прочтения надписи № 199 из Софии Новгородской) // *Христианизация Руси — России.* М., 2006. С. 38–52.
- Михеев 2006 — *Михеев С. М.* «Голоде железне»: К чтению граффито № 199 новгородского Софийского собора // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики.* 2006. № 3 (25). С. 91–105.
- Михеев 2010а — *Михеев С. М.* Заметки о надписях-граффити новгородского Софийского собора. Часть I // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики.* 2010. № 2 (40). С. 91–102.
- Михеев 2010б — *Михеев С. М.* Заметки о надписях-граффити новгородского Софийского собора. Часть II // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики.* 2010. № 3 (41). С. 74–84.

- Михеев 2013 — *Михеев С. М.* 22 древнерусских глаголических надписи-граффити XI–XII веков из Новгорода // *Slovo: Časopis Staroslavenskog instituta u Zagrebu.* No. 62 (в печати).
- НК1 — Новгородская Карамзинская летопись. Первая выборка // *Полное собрание русских летописей.* Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись / Подг. текста А. Г. Боброва и З. В. Дмитриевой. СПб., 2002. С. 21–97.
- НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. и с предисловием А. Н. Насонова. М., 1950.
- Рождественская 1989 — *Рождественская Т. В.* Эпиграфика и книжная культура древнего Новгорода // *История и культура древнерусского города.* [М.], 1989. С. 128–133.
- Рождественская 1994 — *Рождественская Т. В.* Эпиграфические памятники Древней Руси X–XV вв. (проблемы лингвистического источниковедения): Диссертация в форме научного доклада д. филол. наук. СПб., 1994.
- Рождественская 1999 — Из «Беседы трех святителей» / Подг. текста М. В. Рождественской // *Библиотека литературы Древней Руси.* Т. 3: XI–XII века. СПб., 1999. С. 350–358.
- Рождественская Т. В. 2004 — *Рождественская Т. В.* Новонайденные древнерусские надписи-граффити Мартирьевской паперти Новгородского Софийского собора // *Труды Отдела древнерусской литературы.* Т. LV. СПб., 2004. С. 536–548.
- Селищев 2003/1948 — *Селищев А. М.* Происхождение русских фамилий, имен и прозвищ // *Селищев А. М.* Труды по русскому языку. Т. 1: Социолингвистика. М., 2003. С. 387–422.
- Сл. РЯ XI–XVII — *Словарь русского языка XI–XVII вв.* М., 1971–2011—. Вып. 1–29—.
- Соболевский 2006/1910 — *Соболевский А. И.* Заметки о собственных именах // *Соболевский А. И.* Труды по истории русского языка. Т. 2: Статьи и рецензии. М., 2006. С. 149–167.
- СРНГ — *Словарь русских народных говоров.* Вып. 1–2. М.; Л., 1965–1966; Вып. 3–26. Л., 1968–1991; Вып. 27–43—. СПб., 1992–2010—.
- Стерлигова 1996 — *Стерлигова И. А.* Памятники серебряного и золотого дела в Новгороде XI–XII вв. // *Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. Художественный металл XI–XV века.* М., 1996. С. 26–68.
- Стрижак 1985 — *Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі / Відп. ред. О. С. Стрижак.* Київ, 1985.
- Темчин 2013 — *Темчин С. Ю.* Греческий гебраизм «кунирони» в граффито XI века Новгородской Софии и церковнославянская гимнография // *Восточная Европа в древности и средневековье. [...] XXV Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто,*

- Москва, 17–19 апреля 2013 г.: Материалы конференции. М., 2013 (в печати).
- Трубачев 1959 — *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.
- Тушиков 1903 — *Тушиков Н. М.* Словарь древне-русских личных собственных имен. СПб., 1903. (Репринтное издание: М., 2005.)
- Турилов 2000 — *Турилов А. А.* Заметки о киевских граффити // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. <2000>. М., 2000. С. 26–58.
- Унбегаун 1995 /1972 — *Унбегаун Б.-О.* Русские фамилии. Изд. 2-е, испр. / Пер. с англ. Общ. ред. и послесл. Б. А. Успенского. М., [1995].
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4 / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. Изд. 2-е, стереотипное. М., 1986–1987.
- Щепкин 1902 — *Щепкин В. Н.* Новгородские надписи Graffiti // Древности: Труды Императорского московского археологического общества. Т. 19. Вып. III. М., 1902. С. 26–46.
- Чернов 2006 — *Чернов А.* Хроники изначного времени: «Слово о полку Игореве»: Текст и его окрестности. СПб., 2006.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 1–38—. М., 1974–2012—.
- Янин 1992 — *Янин В. Л.* Эпиграфические заметки // Вопросы языкознания. 1992. № 2. С. 21–36.
- Янин 2001 — *Янин В. Л.* У истоков новгородской государственности. Великий Новгород, 2001.
- Černý, Váša 1907 — *Černý F., Váša P.* Moravská jména místní: Výklady filologické. V Brně, 1907.
- Gippius, Gzella, Mikheev, Schaeken 2012 — *Gippius A. A., Gzella H., Mikheev S. M., Schaeken J.* The oldest traces of Semitic (Hebrew and Syriac) in early Rus': two inscriptions in the St. Sophia Cathedral in Novgorod // Russian Linguistics: International Journal for the Study of Russian and other Slavic Languages. Dordrecht; Boston, 2012. Vol. 36. No. 3. P. 271–284.
- Seibt 1999 — *Seibt W.* Monogramm // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. Bd. VI. Stuttgart, 1999. S. 589–614.

## АННОТАЦИЯ

Авторами в основном завершена подготовка свода надписей-граффити Новгородского Софийского собора. Свод включит в себя более 700 надписей, из которых около 450 публикуются впервые.

В докладе приводится около 50 наиболее значительных надписей, выявленных впервые в ходе работы над сводом или же прочитанных существенно более полно по сравнению с предыдущими публикациями. Это, в частности, уникальный в ранней восточнославянской традиции комплекс надписей-монограмм; многочисленные надписи с незафиксированными ранее или редкими славянскими именами и прозвищами: *Доушьнь, Затъхъ, Лъбистъко, Мечиславъ, Нашьгостъ, Орьгостъ, Побратъ, Поутъка, Събродъ, Хотънь, Чижь, Чъртъко, Стръи, Стръеньгъ, Сватонъгъ* и др.; интересные надписи литургического характера; оригинальные рисунки с подписями. Особую ценность представляют граффити, содержащие новую историческую информацию: надпись, свидетельствующая о посещении Новгорода кипрским епископом по имени Палладий; надпись о поджоге двора Даляты (предположительно клирика Софийского собора); надпись Мутижира Огафангеловича, писца во дворе Гюргия; надписи двух (а не одного, как считалось ранее) дьяков посадника Остромира; длинный перечень имен с упоминанием Остромира; надпись-загадка о Христе и земле, известная из апокрифической «Беседы трех святителей» и др. Стратиграфический и палеографический анализ свидетельствуют, что более половины граффити Софии Новгородской датируется второй половиной XI — началом XII века.

*А. В. Духанина*

ТЕКСТОЛОГИЯ БИБЛЕЙСКИХ  
ЦИТАТ В ОРИГИНАЛЬНЫХ  
ДРЕВНЕРУССКИХ СОЧИНЕНИЯХ  
(НА МАТЕРИАЛЕ ЖИТИЯ  
СТЕФАНА ПЕРМСКОГО)

Значительная часть непереводаемых древнерусских сочинений дошла до нас в более поздних списках, в определенной степени отклоняющихся от первоначального авторского текста. Исследование таких сочинений требует предварительного текстологического анализа: без изучения текстологии нельзя быть уверенным, что то или иное чтение того или иного списка первично, а значит, всегда есть опасность принять позднее чтение за авторское и сделать неверные выводы о языке и содержании аутентичного текста.

Решение вопросов текстологии опирается на анализ разночтений в списках, позволяющий выявить их взаимосвязи и восстановить исходные чтения.

Особого внимания в данном случае заслуживают цитаты, поскольку писцы считали возможным исправлять их текст по своему усмотрению, если полагали, что цитата передана в антиграфе неверно.

Пожалуй, один из наиболее ярких и одновременно совершенно не исследованных на данный момент примеров этой ситуации — сочинения Епифания Премудрого, особенно Житие Стефана Пермского (далее — ЖСП), где насчитывается несколько сотен цитат<sup>1</sup>, текстологический анализ которых до сих пор не предпринимался, хотя, как будет показано ниже, многие цитаты представлены в списках с разночтениями, причем количество вариантных чтений может достигать десятка.

Следует отметить, что исследователи, занимавшиеся принципами цитирования Епифания Премудрого, как правило, основывали

*Александра Владимировна Духанина,*

Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

<sup>1</sup> В известной статье Ф. Вигзелл говорится о 340 библейских цитатах в ЖСП [Вигзелл 1971].

свои выводы на одном списке (обычно издании ЖСП 1897 г. [Житие св. Стефана 1897] — см., в частности, работы: [Вигзелл 1971; Антонова 1979; Кириллин 2000] и др., либо издании 1995 г. [Святитель Стефан Пермский 1995] — см., например: [Новицкас 2010]), и по меньшей мере некоторые их наблюдения могут быть подвергнуты сомнению на основании текстологических данных (см. об этом: [Духанина 2011а: 264–265; Духанина 2011б: 26]).

В настоящей статье мы предполагаем восполнить некоторые пробелы в изучении текстологии ЖСП, связанные с библейскими цитатами, что, с одной стороны, позволит уточнить наши знания об отношении Епифания Премудрого к библейскому тексту как источнику и в целом о его работе над своими сочинениями, а с другой — даст новый и весьма обширный материал, демонстрирующий, как работали древнерусские писцы с цитатами.

Однако прежде чем обратиться к текстологическому исследованию цитат в ЖСП, необходимо сделать несколько замечаний о текстологии Жития вообще. До последнего времени эта тема учеными не рассматривалась, поэтому мы сочли необходимым посвятить ей ряд работ (см. выше, а также [Духанина 2010; 2011в–2012]). Сформулируем вкратце полученные нами выводы. На данный момент нам известно 23 списка XV–XVII вв. собственно епифаниевской редакции ЖСП<sup>2</sup> (помимо которой существуют Проложное ЖСП и разные сокращенные варианты епифаниевского текста, созданные другими книжниками), а также 5 отрывков из епифаниевского ЖСП, требующих специального исследования, в связи с чем их материал в данной статье привлекаться не будет. Оригинал ЖСП не сохранился, а старшие дошедшие до нас списки датируются концом XV в. (Лих. 161 — 1470-е гг., Вяз. Q.10 — 1490-е гг.), то есть отстоят по времени создания от оригинала более чем на полвека<sup>3</sup>. С точки зрения близости к оригиналу на основе анализа разночтений может быть построена классификация списков ЖСП с выделением трех подвидов: первич-

<sup>2</sup> Считается, что сохранилось примерно 20 списков ЖСП епифаниевской редакции [Словарь книжников 1988: 214], единственный известный нам перечень списков содержится в работе Н. П. Барсукова, который упоминает 17 списков Жития, причем часть их приводит по указанию П. М. Строева, ссылавшегося на монастырские собрания, которые позднее были расформированы, и относит к епифаниевской редакции список Проложного ЖСП (РГБ, собр. Румянцевского музея № 397) [Барсуков 1882: 546–547].

<sup>3</sup> По последним данным, ЖСП было написано Епифанием Премудрым между 1406 и 1410 гг. [Клосс 1998: 98; Кучкин 2003: 116].

ного, основного и синодального (см. таблицу 1), из которых лучше всего сохранил авторский текст, по-видимому, основной подвид, хотя списки первичного подвида содержат ряд особых чтений, вероятно, также восходящих к оригиналу; списки синодального подвида, наоборот, отличаются значительным количеством вторичных чтений и механических пропусков текста, причем можно полагать, что синодальный подвид выделился из основного (см. подробнее: [Духанина 2011a]).

Таблица 1

Распределение исследованных списков ЖСП по подвидам

Первичный подвид	Основной подвид	Синодальный подвид
Пог. 648 <sup>4</sup> Сол. 512/531	Бут. 345 Вяз. Q.10 Лих. 160 Лих. 161 Лих. 303 Овчин. 323 Пог. 862 Син. 420 Син. 553 Соф. 466 Соф. 1356 Увар. 46 Увар. 264 Увар. 485 Чуд. 340 F.I.243	МДА 93 Син. 91 Син. 804 Син. 993 (ВМЧ) Чуд. 313

В большинстве исследованных списков текст Жития стабилен, можно говорить лишь об отдельных элементах редактирования. Однако в некоторых списках XVII в. первоначальный текст подвергся значительной редактуре (речь идет о списках Лих. 160, Овчин. 323, Увар. 264), в связи с чем можно построить еще одну классификацию исследованных списков жития по видам, но она более интересна для изучения истории текста и менее информативна в плане выявления первичных чтений. Особое место среди исследованных списков

<sup>4</sup> Сиглы раскрыты в списке источников в конце статьи.

занимает Лих. 303, специфика которого состоит в том, что в нем некоторые главы переставлены (за главой «О преставлении» следует глава «О прении волхва»), а часть вообще отсутствует.

При изучении текстологии ЖСП повышенного внимания требуют библейские цитаты, большинство которых в списках Жития содержит разночтения. Не все они легки для интерпретации, так как писцы нередко осознанно видоизменяли цитаты. Это связано, в том числе, и с особенностями работы Епифания Премудрого с цитатами: исследователями неоднократно отмечалось, что книжник цитирует библейский текст не дословно — в большинстве цитат, включая и те, источник которых указан, текст так или иначе преобразован: используются другие грамматические формы, синонимы, что-то опускается или, наоборот, добавляется, наконец, фрагмент текста, введенный со ссылкой на источник, может представлять собой вариацию на тему цитаты ([Коновалова 1970; Вигзелл 1971; Новицкас 2010] и др.).

Можно говорить о двух типах обращения писцов с цитатами при создании списка: механическое переписывание и более внимательное отношение с вчитыванием в копируемый текст. В результате появляются разные виды разночтений в цитатах.

В первом случае разночтения оказываются преимущественно следствием ошибок переписки (по терминологии Д. С. Лихачева [2006: 41]). Чем хуже список по качеству, тем больше в нем таких ошибок, в том числе в цитатах<sup>5</sup>. В целом можно сделать вывод, что, как правило, особого внимания к цитатам писцы не проявляют, допуская в них те же ошибки, что и в других фрагментах текста. Но даже при такой установке писца далеко не всегда можно с уверенностью сказать, каким был вариант, вышедший из-под пера Епифания, так как отдельные цитаты могли остановить взгляд писца и подвергнуться изменениям.

В списках Жития в цитатах можно обнаружить практически все возможные виды ошибок переписки (к сожалению, рамки статьи вынуждают нас ограничиться констатацией этого факта, не проводя подробного анализа каждого отмеченного вида ошибок).

Многие из таких ошибок достаточно очевидны. В этих случаях определить исходное чтение просто. Например, в списках Овчин. 323 и Увар. 264 обнаруживается явная ошибка прочтения в составе

<sup>5</sup> Наиболее яркий пример в данном случае — список Бут. 345, писец которого был настолько невнимателен, что текст Жития прямо-таки изобилует всевозможными ошибками, описками и т. д.

цитаты из Деяний Апостолов (20: 32), восходящая к общему протографу этих списков: **ѿкоже павѣ рече. се и нѣтъ братѣ предаю вы бѣгъ словеси и бѣгодати его могущемъ ва развратити оустронтити и спасти** (Увар. 264, л. 116) — в большинстве списков ЖСП здесь читается *васъ возградити* (в списке F.I.243 *васъ раградити*, возможно, именно этот вариант и лежит в основе рассматриваемой ошибки)<sup>6</sup>. Примечательно, что при установке на последовательное редактирование текста, выразившейся преимущественно в его расширении за счет многочисленных вставок, писец протографа списков Овчин. 323 и Увар. 264 был невнимателен и допускал на письме много ошибок, в том числе и в составе цитат.

Однако далеко не всякое разночтение в цитате, на первый взгляд представляющее собой ошибку переписки, является таковой. В качестве иллюстрации этого тезиса рассмотрим случаи гаплографии, относимые Д. С. Лихачевым к ошибкам прочтения [Лихачев 2006: 43].

Обычно можно достаточно уверенно говорить именно о пропуске фрагментов исходного текста. Таков, в частности, следующий пример в списках синодального подвида<sup>7</sup>: **и пророкъ дѣдъ рече. <...> очн его на ѿзыки [призираета. сказа гъ спнѣ свое прѣ ѿзыки] ѿкры правдоу свою** (Син. 91, л. 722об.) — отсутствие слов, помещенных в квадратные скобки, можно рассматривать именно как пропуск потому, что они, будучи ограничены словом **ѿзыки**, включают конечную и начальную части двух разных цитат (Пс 65: 7 и Пс 97: 2), следующих друг за другом (ср. Псалтырь по списку Тр. 309, лл. 61, 96об.). Возможность такого рода вставки крайне маловероятна. Особенно показательны примеры пропуска текста, включающего указание на источник цитаты, ср. утрату в списках синодального подвида части имевшейся в оригинале цитаты из Псалтыри (9: 21): **на всѣми люми поставленъ**

<sup>6</sup> Заметим, что это неточная цитата, ср., например, по 1-й редакции Апостола (по Г. А. Воскресенскому [1892]): **и се нѣтъ прѣдѣла въ браѣ бѣгоу. и словесы бѣгодѣти юго. могущому наздати и дати вамъ причастие. въ стѣхъ въ стѣхъ** (Хлуд. 35, л. 14–14об.). В остальных редакциях Апостола этот стих читается практически так же, но вместо слова **причастие** используется во 2-й и 3-й (ЧНЗ) редакциях **достоиник**, а в 4-й — **наслѣдѣе** (см. Хлуд. 33, л. 31г; ЧНЗ, л. 73г; МДА 7, л. 45об.). Введя эту цитату в текст, Епифаний Премудрый изменил окончание стиха (одновременно заменив глагол *наздати* синонимом *возградити*), поэтому определить, на какую редакцию апостольского текста он опирался в данном случае, невозможно.

<sup>7</sup> В этом и двух следующих примерах восстанавливаемое чтение, заключенное в квадратные скобки, приведено по списку основного подвида Вяз. Q.10.

**высть стѣль, и [законодавецъ. ѿко двѣ вѣща. постави гн] законодавца на ними. да разоумѣю ѿзыци ѿкъ члци соутъ** (Син. 91, л. 719об.; ср. Тр. 309, л. 11) — то, что перед нами пропуск текста, видно, в том числе, и из несогласованности подлежащего и сказуемого в получившейся фразе **поставленъ высть стѣль, и законодавца на ними**<sup>8</sup>.

Другие случаи, напротив, менее очевидны и допускают предположение о дополнении цитаты в процессе работы над списком. Так, в списках синодального подвида, а также в списках основного подвида Пог. 862 и Овчин. 323 отсутствуют слова, имеющиеся во всех остальных исследованных списках: **и паки ѿ вѣроующиѣ спсѣ рече. вѣроующемоу вса возможна соу. имѣнте вѣроу [аще имате вѣроу] не оусоумнитеса. но аще и горѣ сен речете. въздонмиса и вверзиса в море, и боудѣ вамъ. и все елико аще въ мѣтвѣ просите вѣроующе прѣимѣте** (Син. 91, л. 712), — хотя в этой контаминации из цитат (Мк 9: 23 и Мт 21: 21–22), введенных с указанием на источник, Епифаний довольно близко к тексту цитирует Евангелие, тем не менее интересующий нас стих (Мт 21: 21) дан не полностью (в частности, опущена фраза про смоковницу) и несколько видоизменен, ср. древний текст: **Отъвѣщавъ же ис рече имъ. аминь глѣж вамъ. аще имате вѣрж и не оусжмьните са. не ткмо смоковничъное сътворите. нъ аште и горѣ сен речете двигни са. и вѣврѣси са въ море вждетъ** (МЕ; Евангелие от Матфея 2005: 112)<sup>9</sup>. При этом все редакции евангельского текста содержат условное придаточное **аще имате / имѣете вѣроу**. В связи

<sup>8</sup> В поздних списках синодального подвида МДА 93 и Син. 804 указанная несогласованность была ликвидирована, ср.: **поставленъ высть стѣль, и законодавецъ на ними** (МДА 93, с. 840).

<sup>9</sup> В разных редакциях Евангелия (мы опираемся на классификацию редакций, представленную в работе [Евангелие от Иоанна 1998: 7–37]) в этом стихе наблюдаются разночтения, в частности, в глаголах: в ЧНЗ, например, вместо **не оусжмьните са** читается **не расъжаете**, а вместо **двигни са** — **вздвигни** (ЧНЗ, л. 11г–12а); глаголу **вѣврѣси са** соответствует глагол **врѣси са** в ЧНЗ, афонском тексте, некоторых списках древнего и преславского текста [Евангелие от Матфея 2005: 112]. Хотя евангельский текст цитируется Епифанием не дословно, можно видеть, что источником цитаты является не ЧНЗ, а, вероятно, древний или преславский текст. Но далеко не для всех цитат можно указать, на какую именно редакцию евангельского или апостольского текста опирался книжник, так как во многих случаях, даже называя источник, он не ставит целью дословное цитирование (ср. примеч. 6) (в разбираемом примере также обнаруживается замена глагола в цитате: **въздонмиса** — это, видимо, вариант-синоним, введенный в евангельский текст самим Епифанием).

с этим здесь можно допустить как то, что Епифаний повторил фразу об обладании верой в Житии дважды, варьируя грамматические формы глагола (элемент «плетения словес»), а затем в целом ряде списков была допущена гаплографическая утрата, так и то, что писцы впоследствии приблизили текст цитаты к источнику, вставив условное придаточное, которого изначально в тексте Жития не было (любопытно, что в списках Увар. 485 и Чуд. 340 в данном контексте отсутствуют слова **имѣите вѣроу**, что можно считать как ошибкой прочтения, так и случаем сознательного пропуска «лишних» слов в цитате<sup>10</sup>). Не проясняет ситуацию и тот факт, что фрагмент **аще имате вѣроу** отсутствует не только во всех списках синодального подвида, но и в некоторых списках основного подвида, между которыми не отмечено текстологической близости: это может быть следствием параллельной гаплографической утраты, но теоретически (хотя это и представляется менее вероятным) может говорить и о том, что лишь эти два списка основного подвида и списки синодального подвида сохранили первичное чтение. Приведем еще один пример, не позволяющий однозначно определить исходное чтение. В списках первичного подвида есть цитата, возможно, присутствовавшая в оригинале Жития и отсутствующая в списках основного и синодального подвигов: **и прѣркъ дѣвъ <...> бл҃гвите ꙗзыци б҃га ншего. слышанъ створише гла хвалы его. да познае на земли поуть твон. во всѣ ꙗзыцехъ спїе твое възвѣстите во ꙗзыцѣ начинанїа его. възвѣстите во ꙗзыцѣ дѣла его. възвѣстите во ꙗзыцѣ славоу его** (Сол. 512/531, л. 394) — часть стиха из Псалтыри **возвѣстите во ꙗзыцѣ начинанїа его** (9: 12; ср. Тр. 309, л. 10об.) помещена между стихами 66: 3 и 104: 1, оказываясь первым членом в ряду из трех параллельных конструкций-цитат. С учетом склонности Епифания Премудрого к использованию параллельных конструкций эту фразу можно считать принадлежащей исходному тексту. Тем не менее здесь нельзя исключить возможность дополнения цитаты согласно правилу *lectio brevior potior* [Алексеев 1999: 51–52], однако тогда мы будем вынуждены признать, что автор этой и других подобных вставок был очень искусным книжником и настолько тонко вник в текст и его стилистику, что смог дополнить его цитатами, используя приемы «плетения словес» и, более того, подобрав чтения так, чтобы они органично вошли в текст, в результате чего их отсутствие можно

<sup>10</sup> Третий возможный вариант — что только эти списки отразили чтение оригинала с условным придаточным, более близкое к цитате — представляется маловероятным.

воспринять как гаплографию. Насколько это возможно, учитывая наличие целого ряда вторичных чтений в списках первичного подвида, явно вышедших из-под пера того же книжника (см. подробнее [Духанина 2011а: 283–285]), сказать затруднительно<sup>11</sup>.

Вообще, случаев гаплографии в списках Жития довольно много, в том числе в цитатах (можно говорить о нескольких десятках примеров такого рода во всех исследованных списках), но, как показывают наблюдения, иногда допустимо и предположение о дополнении цитаты, особенно если она дана в пересказе. Соотнесение с текстологической классификацией в таких случаях может давать аргументы в пользу той или иной точки зрения, но, тем не менее, представляется, что окончательного решения на этом основании принимать нельзя.

Другой тип обращения писцов с цитатами в списках ЖСП — особое внимание к цитате, которое может проявляться по-разному и в разной степени. Нельзя сказать, что писцы пристально анализировали каждую цитату, но очевидно, что какие-то цитаты останавливали их взгляд и это могло приводить к их преобразованию. Наиболее ярко данный тезис иллюстрируют примеры распространения цитаты, которые встречаются в исследованных списках ЖСП крайне редко и обнаруживаются в тех списках, где отмечены и другие элементы редактирования, что говорит об осознанном отношении к переписываемому тексту.

В частности, в старшем из исследованных списков Лих. 161 (а также текстологически близких к нему списках Соф. 466 и Соф. 1356) есть целый ряд вставок и других явно вторичных чтений, позволяющих говорить об элементах редактур в работе писца протографа этих списков. При этом во всех трех списках отмечена цитата из Псалтыри (50: 15) в тексте молитвы Стефана перед началом его миссионерской деятельности среди пермян, отсутствующая в остальных списках ЖСП: **ен гїи боуди ми помощникъ и застоупникъ, тебѣ во помогающю и оукрѣпляющю, да выхъ възмогъ нѣколько ѿ нихъ наоучити и обратити. и привести къ твоеи бл҃гти, іако да наоучю беззаконна поутемъ твонмъ, и нечтивни к тобѣ обратятса, вса во можеш елико хоцеш** (Лих. 161, л. 185). Выбор цитаты здесь очевиден — она перекликается с фразой **да выхъ възмогъ нѣколько ѿ нихъ наоучити и обратити**, которая, возможно, и возникла под влиянием этой ци-

<sup>11</sup> Именно это противоречие и осложняет определение места списков первичного подвида по отношению к оригиналу.

таты. Наличие других элементов редактирования в списках Лих. 161, Соф. 466 и Соф. 1356 позволяет предполагать вторичный характер этой цитаты по отношению к оригиналу Жития. Если же предположить обратное — что она имела в исходном тексте, то тогда необходимо найти объяснение ее пропуска в других списках, что вызывает серьезные затруднения.

Список ЖСП Сол. 512/531 также содержит несколько примеров распространения цитат, не отмеченных в остальных исследованных списках; приведем некоторые из них: и дрѹгомѹ аплоу глѹцю. не любите мира, ни тѹже в мирѣ соутъ. мирѣ сен мимондѣ и хотѣнїа его. а творан волю бѣжїю превывае в вѣкы. и трѣмоу аплоу глѹцю... (Сол. 512/531, л. 339) — подчеркнутые слова представляют собой продолжение цитаты из 1-го Послания ап. Иоанна (к цитируемому Епифанием Премудрым стиху 2: 15 добавлен стих 2: 17); и прѹкъ двѣ <...> ги гѣ ншѣ тако чїюно има твоє по всен землї. възнесѣ на нѣса бѣже и по всен землї слава твоа. по имени твоемоу бѣже тако и хвала твоа на концї землї. оупованїе всѣм концемъ землї. и соуши в мори далече готоваа горы. воньми посѣти всѣхъ тѹзыкѣ (Сол. 512/531, л. 394об.) — подчеркнутые слова взяты из следующего стиха цитируемого псалма 64: оупованїе всѣм концемъ землї. и соуши в мори далече — это часть стиха 6, а готоваа горы — начальные слова стиха 7 (ср. Псалтырь по списку Тр. 309, л. 60–60об.). Писец этого списка также обращался в некоторых случаях к редактированию текста, поэтому здесь можно предполагать именно позднейшие вставки, а не сокращение первоначального текста в остальных 22 списках, объяснить которое было бы непросто.

Как уже не раз отмечалось, Епифаний Премудрый достаточно свободно обращается с цитатами, допуская разного рода изменения в тексте источника. Однако писцам это могло казаться неправильным, требующим исправления. Причем это в равной мере относится как к писцам, имевшим установку на редактирование текста, так и к тем, кто просто копировал текст. В итоге в исследуемых списках ЖСП можно найти немало примеров замены слов, форм слов и других преобразований в цитатах. Не все такие случаи могут быть однозначно интерпретированы с текстологической точки зрения: очевидно, что один из вариантов первичен, но не всегда можно с полной уверенностью сказать, какой именно. Ситуация может осложняться также тем, что вариантные чтения распределены по спискам по-разному и вторичный вариант-исправление мог появиться под пером разных писцов и не указывает на связь между списками.

Рассмотрим несколько примеров замены слов в цитатах.

Цитируемый Епифанием Премудрым стих из Книги пророка Исаии (35: 6) в большинстве списков основного подвида и списке первичного подвида Пог. 648 содержит слово *момотливый* ‘косноязычный’<sup>12</sup>: Исанїа рѣ <...> тако помнлова бѣ люди своа. и смѣренїа люди своа оуцедри. тогда прогланѣ очї слѣпы и оуши глѹхы оуслышатъ. и хромыи тако елень скочитъ. и гаснѣ вѣде тѹзы момотливаго (Вяз. Q.10, л. 173об.). Однако в списках основного подвида Бут. 345, Син. 420 и F.I.243 и списке Сол. 512/531 первичного подвида, а также во всех списках синодального подвида читается его синоним *гугнивый*. Обращает на себя внимание распределение вариантов по спискам, которое не соответствует делению на подвиды и, в частности, сближает списки синодального подвида и Сол. 512/531 первичного подвида, а также позволяет предполагать текстологическую близость списков основного подвида Бут. 345, Син. 420 и F.I.243. В паримийниках и Толковых пророках греческое μοῦιλᾶλος переводится словом *гугнивый*, ср.: и ѣснѣ вѣде(тъ) ѡзыкѣ гжгнївымъ (Григоровичев паримейник, л. 11(15)об.), вариант гоуґнивыхъ [Брандт, вып. 1: 46; Евсеев 1897: 124]. Как и во многих других случаях, Епифаний мог использовать в этой цитате синоним — *момотливый* (впрочем, нельзя исключать и возможность того, что в каких-то списках паримийника или Толковых пророков, известных Епифанию, это слово встречалось)<sup>13</sup>. Тогда *гугнивый* является вторичным вариантом (в пользу этого предположения говорят и распределение вариантов по спискам, и наличие его в разных редакциях Книги пророка Исаии). Но можно ли быть уверенным, что он восходит к одному списку, и на этом основании выстраивать взаимоотношения списков? Если в паримийной и толковой редакциях Книги пророка Исаии читается именно этот вариант, то вполне возможно, что писцы независимо друг от друга заменили слово в цитате, а значит, этот пример не слишком надежен для воссоздания истории текста.

Некоторое сходство в группировке списков наблюдается в другом случае, также в цитате из Книги пророка Исаии (6: 3), несколь-

<sup>12</sup> В поздних списках основного подвида Увар. 485 и Чуд. 340 встречается вариант *немотливаго*, появившийся, возможно, как замена неизвестного писцам слова *момотливый* на более понятное образование от слова *нѣмота*.

<sup>13</sup> Если признать первичным вариант *момотливый*, то это будет самый ранний из известных случаев использования данного слова (отмеченные в словарях словоупотребления датируются: ст.-польск. 1437 г., ст.-укр. 1487 г., др.-русск. 1593 г. [ЭССЯ 19: 208]).

ко видоизмененной в начальной части<sup>14</sup> и введенной без указания на источник: **и тысяща тысящами англь слъжа<sup>т</sup> емѸ. иже беспрестани слава<sup>т</sup> и вопиюще глше стъ стъ стъ гъ саваофъ. полно нбо и земла славы его** (Вяз. Q.10, л. 161) — слову **полно** соответствует вариант **исполнь** во всех списках синодального подвида, Бут. 345, Син. 420, Увар. 485, Чуд. 340 и F.I.243 основного подвида и Сол. 512/531 первичного подвида (причем в списке Син. 420 находим исправление: **плъно** > **исъплънь**, вполне согласующееся с предположением о близости этого списка к спискам синодального подвида [Духанина 2011а: 275–277]), списки Овчин. 323 и Увар. 264 дают вариант **исполни**, Син. 553 **ипоны**. При этом с большой степенью уверенности можно утверждать, что списки Вяз. Q.10, Овчин. 323, Увар. 264 и Син. 553 имеют общий протограф (на основании наличия в них особой фразы-вставки, не отмеченной в других исследованных списках<sup>15</sup>). Разбираемое разночтение может уточнять группировку списков, полученную при анализе предыдущего примера: списки без вставки с чтением **исполнь** восходят к некоему несохранившемуся списку основного подвида, где **полно** было исправлено на **исполнь**, с этого списка был сделан список, писец которого повторил исправление и притом добавил вставку про нынешнего епископа Пермского, он-то и стал протографом для списков основного подвида со вставкой и чтением **исполнь** (однако в списке Вяз. Q.10 это исправление не было отражено)<sup>16</sup>; но здесь может быть допущена и возможность независимого появления варианта **исполнь** в списках со вставкой — тогда не придется предполагать, что в списке Вяз. Q.10 исправление не было отражено. Что касается первичного варианта, то вероятнее всего Епифаний использовал слово **полно**. Греческому  $\text{πλήρης}$  в паримийниках соответствуют **исплънь** и **исполни**, а вот в толковой редакции Книги пророка Исаии это слово переводится прилагательным

<sup>14</sup> Ср.: **И въпнѣхъ дрѣвѣ къ дрѣвоу и глѣхъ: ѿ стъ, ѿ с, ѿ с, ѿ (Гъ) Саваоѣ — ѿ исплънь въсѣ земѣ славы его** (Григоровичев паримейник, л. 28 (32)), варианты: **нбо и землю, нбо и земля** [Брандт, вып. 2: 157]).

<sup>15</sup> митрополита<sup>ж</sup> праваша слово твоеа истинны. стлѣтвомъ чтно оустроена. и блгочтнемъ (пре)оукрашена. и в мирѣ длъгодньствѣюща дарѣи. тако и нѣшнемъ еппѣ перьскомѣ. имрк. болюбивѣ быти и исправленѣ в се вѣцѣ и в вѣдущѣ и стадаѣ его (Вяз. Q.10, л. 193). В списках Увар. 485, Чуд. 340 и F.I.243 отсутствует часть текста, включая предпоследнюю главу «Молитва за Церковь», в состав которой входит это чтение.

<sup>16</sup> Чтение **исполни** в некоторых списках основного подвида со вставкой, вероятнее всего, относится к позднейшим исправлениям писцов.

**плънь** [Брандт, вып. 2: 157; Евсеев 1897: 121]. Поскольку Книга пророка Исаии была известна большинству древнерусских писцов в основном по паримийникам (ср. [Словарь книжников 1987: 74]), можно предполагать, что встречающимся в них вариантом **исполнь** писцы заменяли неверное, по их мнению, чтение **полно**. Этому не противоречит и предполагаемая схема взаимоотношения списков<sup>17</sup>. Следует учесть и то, что в данной цитате наблюдается еще одно разночтение: вместо **славы его** читается **славы твоеа** в списках Бут. 345, Пог. 862, Син. 91, Увар. 46 и F.I.243, что дает уже другое распределение списков. Тем самым здесь можно даже более надежно предполагать, что по крайней мере в некоторых списках вторичный вариант (в оригинале фраза выглядела, видимо, так, как в списке Вяз. Q.10) появился параллельно.

Однако самым интересным в текстологическом отношении примером оказалась евангельская цитата про светильник, введенная Епифанием в напутственную речь епископа Герасима, обращенную к Стефану: **прѣвныи же старецъ еппѣ гераси<sup>м</sup> <...> знамена<sup>в</sup> его чтны<sup>м</sup> крѣт<sup>м</sup> въздвижаны<sup>м</sup> блгви его. ѿпѣсала его и рѣ<sup>и</sup> чадо стѣфане <...> доколѣ не явиши блгѣти бѣиа даныа ти същяа в тебѣ. доколѣ покрываеши свѣтилни<sup>к</sup> по<sup>д</sup> каю. или по<sup>д</sup> кроватью. а не паче на свѣщницѣ да свѣтитъ всѣ<sup>м</sup> иже в перми** (Вяз. Q.10, л. 143об.—144). Немало писцов «споткнулись» об нее: лишь около половины списков (все основного подвида) дают именно такое чтение, еще в пяти списках обнаруживается его исправление, остальные же списки дают другие чтения (см. таблицу 2 на след. стр.).

В поздних списках отмечены также такие модификации этой цитаты: **доколѣ покрываеши свѣтильникъ свѣтоу по<sup>д</sup> сподѣмъ. а не паче на свѣтилицѣ да свѣти<sup>т</sup> всѣмъ иже в перми** (F.I.243, л. 39об.); **доколѣ не явиши блгѣти бѣжиа данныа ти соущая в тебѣ. доколѣ скрываети по<sup>д</sup> кровѣмъ || или подо одрѣмъ и на свѣщницѣ не возлагаеши да свѣтитъ всѣмъ иже в перми** (Лих. 160, л. 193—193об.).

<sup>17</sup> Хотя теоретически остается возможность того, что какой-то писец мог написать в цитате слово **полно**, а потом исправить его на имевшееся в антиграфе **исполнь**. Заметим, что Епифаний несколько раз в ЖСП использует неизменяемое прилагательное **исполнь** (которое также неоднократно встречается в епифаниевской редакции Жития Сергия Радонежского и в Похвальном слове Сергию). Однако это наблюдение не проясняет ситуацию, так как может быть истолковано и за, и против первичности варианта **полно**.



Таблица 2

Варианты евангельской цитаты про светильник в ЖСП

Подвид	Список	Чтение
Первичный подвид	Пог. 648, Сол. 512/531	по <sup>д</sup> сосоудомъ
Основной подвид	Вяз. Q. 10; Бут. 345, Овчин. 323, Пог. 862, Син. 553, Увар. 264, Увар. 485, Чуд. 340	по <sup>д</sup> каю. или по <sup>д</sup> кроватью
	Лих. 161	подъ кадью или подъ кроватью (над зачеркнутым приписано: съсѣдомъ или по <sup>д</sup> шдромъ)
	Соф. 1356, Соф. 466	по <sup>д</sup> сосоудомъ или по <sup>д</sup> одромъ
	Син. 420; Лих. 160, Увар. 46	по <sup>д</sup> кровъ или по <sup>д</sup> одромъ
	Ф. I. 243	по <sup>д</sup> сподомъ
Синодальный подвид	Син. 993; МДА 93, Син. 804, Чуд. 313	по <sup>д</sup> спѣдомъ ка <sup>д</sup> ю. или по <sup>д</sup> шдромъ (на поле исправлено: кроваю)
	Син. 91	по <sup>д</sup> спѣдомъ или по <sup>д</sup> шдромъ

Столь большой разброс вариантов объясняется, видимо, тем, что здесь представлена имплицитная цитата, она приводится Епифанием в пересказе и притом уже в Евангелии встречается в вариантах (Лк 8: 6; Лк 11: 33; Мт 5: 15; Мк 4: 21). Обращение к источникам свидетельствует о том, что это контаминация указанных цитат<sup>18</sup>, ставшая, по-

<sup>18</sup> Из Лк 8: 6 взят глагол *покрываеши* (в греч. 3 л. ед. ч. *καλύπτει*), отмеченный только в этом стихе во всех редакциях Евангелия, ср. древний текст: *никтоже свѣтлника вжегъ покрываеъ кго съсѣдомъ или подъ одръ подълагаетъ. нъ на свѣщникъ възлагаетъ. да възходашии. видать свѣтъ* (ОЕ, л. 97г); из Мт 5: 15 — окончание цитаты *да свѣтитъ всѣмъ иже в перми*, которое представляет собой вариацию на тему евангельского текста, ср.: *ни възгагаютъ свѣтлника. и поставляютъ и подъ съсѣдомъ. нъ на свѣщникѣ. и свѣтитъ всѣмъ иже въ храмнѣ сжтъ* (МЕ; Евангелие от Матфея 2005: 32), а также, возможно, сочетание

видимому, результатом создания по памяти вариации на тему известной евангельской фразы (это, в частности, привело к появлению сочетания *покрываеши подъ* + сущ. в твор. п.).

Первичным вариантом здесь, видимо, можно признать наиболее распространенный в списках *по<sup>д</sup> каю или по<sup>д</sup> кроватью*, который в евангельском тексте не отмечен (хотя слово *кадь* встречается в других библейских текстах в рукописях начиная с XIV в. [Срезневский 1: 1172]). При этом оба слова являются заимствованиями из греческого (*κάδος*, *κράββατι(ο)ν*) [ЭССЯ 9: 112; Фасмер 2: 157, 379], однако в греческом тексте Евангелия также в рассматриваемых стихах не фиксируются (там используются лексемы *σκεῦος* ‘сосуд’, *κλίνη* ‘кровать’, а также *μόδιος* ‘сосуд, мера вместимости’).

Этот пример является, пожалуй, самой яркой иллюстрацией того, что писцы могли изменять цитату в переписываемом тексте по своему усмотрению. Хорошо известный евангельский стих они знали в других вариантах и сочли необходимым исправить, приблизить к каноническому. Но каждый из них выбрал свой путь: так, в списках Пог. 648 и Сол. 512/531 первичного подвида и Ф. I. 243 основного подвида цитата была приближена к Мт 5: 15, так как лишь в этом стихе упоминается только одно место сокрытия светильника (*сосудъ* или *спудъ* [Евангелие от Матфея 2005: 32, прим.]). Писцы других списков пошли по более простому пути, заменив оба слова на те, что были им известны (в итоге в списках возникли разные варианты: *сосудъ* и *одръ*; *спудъ* и *одръ*; *кровь* и *одръ* — последний, видимо, под влиянием Лк 11: 33).

Примечательно, что это одна из повторяющихся цитат в ЖСП и во втором случае, в «Плаче инока списающа», она вводится с указанием на источник и ближе к нему (хотя это тоже контаминация из разных евангельских стихов): *яко<sup>к</sup> спсѣ рече <...> и паки никтоже свѣтлника вжегъ поставлае<sup>т</sup> его по<sup>д</sup> одромъ или по<sup>д</sup> спѣдомъ на свѣщникѣ да свѣтитъ всѣмъ иже съ<sup>т</sup> въ храмнѣ* (Вяз. Q. 10, л. 198об.)<sup>19</sup>. Поскольку она более традиционна по лексическому наполнению, в исследованных списках Жития в ней отмечено только одно разночтение — в грамматической форме слова (в отли-  
существительного в твор. п. с предлогом *подъ*, но оно могло быть взято и из других стихов.

<sup>19</sup> Здесь можно отметить, что в Похвальном слове Сергию цитата Мт 5: 15 приведена уже дословно, но не полностью: *якоже ре<sup>ч</sup> гъ въ сѣтомъ еваллн. <...> и паки ре<sup>ч</sup>, не оукрыетса гра<sup>д</sup> връхоу горы стоа. ни вжигаютъ свѣтлника. и поставлаютъ его по<sup>д</sup> спѣдомъ, но на свѣщникѣ, и прочаа* (Тих. 705, л. 110), причем используется также слово *спудъ*.

чие от остальных списков Син. 91 (л. 772об.) дает чтение: **пѣ ѡдрѣ,** или **пѣ сподѣ<sup>ѣ</sup>**). Наличие этой цитаты, кстати, не позволяет говорить об использовании в первом случае синонимов вследствие цитирования по памяти. Остается предположить, что Епифаний сознательно использовал в евангельской цитате, введенной в прямую речь персонажа, бытовую лексику, вероятно в стилистических целях. Получается, что одну и ту же цитату книжник привел в Житии по-разному для решения стилистических задач, что очень ярко характеризует его художественное мастерство, а также специфику обращения с цитатами.

Как мы видим, подбор синонимов к имеющимся в источниках словам во многих случаях делается Епифанием осознанно.

Приведенными примерами замены слов в цитатах в списках ЖСП, разумеется, не ограничиваются.

Не менее интересны с текстологической точки зрения некоторые разночтения в формах слов. Так, многовариантное разночтение фиксируется в цитате из Псалтыри (18: 5): **а се прѣркъ дѣдѣ рѣ<sup>ч</sup> во всѣхъ землѣхъ изидоша вѣщанїа ихъ и в конца вселенныа глїи и** (Вяз. Q.10, л. 140об.)<sup>20</sup> — такая форма отмечена еще только в одном списке основного подвида Син. 420, Увар. 46 дает **въ всѣхъ земли**, в старшем списке ЖСП Лих. 161 и текстологически близких к нему Соф. 466 и Соф. 1356 читается **въ вса земля** (возможно, книжный вариант к древнерусскому **въ всѣхъ землѣхъ** других списков), есть еще варианты **по всеи земли** (Увар. 485) и **во всѣхъ зѣлїи** (F.I.243), а также **во вса** (Пог. 862), наконец, все списки синодального и первичного подвигов и Бут. 345, Син. 553, Сол. 303, Увар. 264 основного подвида содержат чтение **въ всю землю**, традиционное для этой цитаты как в Псалтыри, так и в Апостоле (ср. [Амфилохий 1881: 30; Воскресенский 1892: 162–163]), и можно полагать, что оно вторично и появилось в ряде списков параллельно. Каким был первичный вариант, в данном случае трудно сказать однозначно, возможно, **въ всѣхъ землѣхъ** (старшие списки ЖСП, в первую очередь Вяз. Q.10, содержат и другие единич-

<sup>20</sup> Впрочем, здесь можно предполагать, что данную цитату, по крайней мере ее начальную часть, Епифаний приводит не по тексту Псалтыри, которую называет в качестве источника, а по тексту 1-й редакции Апостола (Рим. 10: 18) — только там отмечен вариант **изидоша вѣщанїа** во мн. ч., ср.: **въ всю землю изидоша вѣщанїа ихъ. и въ концы вселенныа глїи ихъ**; остальные редакции дают ед. ч.: **изиде слово/вѣщанїе** [Воскресенский 1892: 162–163], так же как и текст Псалтыри [Амфилохий 1881: 30], ср. Тр. 309, л. 19об. Возможно, это как раз пример цитирования по памяти.

ные древнерусские именные и глагольные формы, подвергшиеся замене во многих списках, и часть их может восходить к оригиналу Жития<sup>21</sup>), хотя не исключено, что этот вариант — особенность списков, не имеющая отношения к Епифанию.

В связи с рассмотренным материалом необходимо сделать также несколько замечаний об определении источников цитат, использованных Епифанием. Даже ссылаясь на источник, книжник часто указывает его весьма приблизительно, что в совокупности с неточным цитированием может приводить к затруднениям при опознании цитаты, а также при определении редакции библейского текста, на которую книжник опирался. Кроме того, Епифаний допускает ошибки и неточности при указании источников, что уже отмечалось исследователями [Вигзелл 1971: 240], а в списках их количество возрастает в результате ошибок писцов, причем и здесь не всегда можно четко определить авторство ошибки.

Как показывают наблюдения, в списках ЖСП в цитатах имеется много разночтений, что может быть связано как с ошибками переписки, так и со стремлением писцов дать известное им правильное чтение библейского стиха, причем разграничить эти два типа преобразования цитаты не всегда возможно.

Специфика цитирования Епифанием Премудрым библейского текста (пересказ, цитирование по памяти, изменение цитат в стилистических целях) приводит к появлению значительного числа исправлений цитат в списках Жития, что имеет следствием сложности, с одной стороны, при восстановлении первичных чтений, а с другой — при выявлении взаимоотношений известных нам списков Жития, так как не всегда сходные чтения двух списков однозначно говорят об их текстологической близости. Сделанные на материале ЖСП наблюдения можно распространить и на другие древнерусские сочинения, оригиналы которых не сохранились. В связи с этим представляется целесообразным использовать материал цитат при решении вопросов текстологии с осторожностью.

В рамках статьи рассмотреть все цитаты, в которых в исследованных 23 списках ЖСП отмечены разночтения, невозможно, в первую

<sup>21</sup> Ср., например: **оу жидѣскїа же азѣвкїи первомѣ словѣ имѣ алфѣ. а оу грѣскїа азѣвкїи первомѣ словѣ имѣ алфавита. а оу сѣръганскїѣхъ алефѣвѣ. а оу югорскїѣхъ афакавасака. а оу рѣскїѣхъ азѣ. а оу пермскїѣхъ авѣръ** (Вяз. Q.10, л. 175об.); **въпросишь** (Вяз. Q.10, л. 177об.); а также неоднократное использование слова **земля** в мест. п. ед. ч. с флексией **-ѣ** в списках Вяз. Q.10 и Син. 420.

очередь потому, что в сущности они встречаются практически в каждой цитате. Кажется, легче перечислить те цитаты, где их нет. Однако достаточно ограничиться отдельными примерами, чтобы составить представление о встречающихся в списках Жития разночтениях в цитатах и одновременно о возможных разночтениях в цитатах вообще. ЖСП в этом отношении содержит богатейший материал и фактически может быть в одиночку использовано в качестве иллюстрации по текстологии библейских цитат в оригинальных древнерусских сочинениях.

#### ИСТОЧНИКИ<sup>22</sup>

- Бут. 345 — Житие Стефана Пермского. Ркп. РНБ, ф. 116, собр. Бутурлиных и графов Строгановых, № 345, 60-е годы XVI в.
- Вяз. Q.10 — Сборник. Ркп. РНБ, собр. Вяземского, Q.10, 90-е годы XV в., лл. 129–200об.
- Лих. 160 — Торжественник. Ркп. СПбИИ РАН, собр. Лихачева, № 160, 70-е годы XVII в., лл. 172–318об.
- Лих. 161 — Торжественник. Ркп. СПбИИ РАН, собр. Лихачева, № 161, 70-е годы XV в., лл. 165–300об.
- Лих. 303 — Сборник. Ркп. СПбИИ РАН, собр. Лихачева, № 303, XVI в., лл. 101–161.
- МДА 7 — Апостол. Ркп. РГБ, ф. 173/1, собр. Московской Духовной академии, № 7, XV в.
- МДА 93 — Миняя четья, апрель. Ркп. РГБ, ф. 173/1, собр. Московской Духовной академии, № 93, 10-е годы XVII в., с. 714–944<sup>23</sup>.
- Овчин. 323 — Житие Стефана Пермского. Ркп. РГБ, ф. 209, собр. Овчинникова, № 323, нач. XVII в.<sup>24</sup>
- ОЕ — Остромирово Евангелие 1056–57 года. С приложением греческого текста евангелий и с грамматическими объяснениями, изданное А. Востоковым. СПб., 1843.
- Пог. 648 — Сборник. Ркп. РНБ, собр. Погодина, № 648, сер. XVI в., лл. 334–393.

<sup>22</sup> Сведения о существовании списков Лих. 303 и Соф. 466 получены мной из Каталога источников русской агиографии, который формируется в Институте русской литературы РАН.

<sup>23</sup> В рукописи постраничная пагинация.

<sup>24</sup> Лл. 1–24об., 196–196об., 199–205об. переписаны в XIX в., их материал в статье не использовался.

- Пог. 862 — Сборник. Ркп. РНБ, собр. Погодина, № 862, 40-е годы XVI в., лл. 251–340об.
- Син. 91 — Миняя четья, апрель. Ркп. ГИМ, Синодальное собр., № 91, 70-е годы XVI в., лл. 650–777.
- Син. 420 — Сборник. Ркп. ГИМ, Синодальное собр., № 420, 40-е годы XVI в., лл. 5–167.
- Син. 553 — Сборник. Ркп. ГИМ, Синодальное собр., № 553, вт. пол. XVII в., лл. 332–464об.
- Син. 804 — Миняя четья Иоанна Милотина, апрель. Ркп. ГИМ, Синодальное собр., № 804, 1646–1654 г., лл. 1012–1213.
- Син. 993 — Великие Миняи Четии, апрель. Ркп. ГИМ, Синодальное собр., № 993, 40-е годы XVI в., лл. 370а–409г.
- Сол. 512/531 — Миняя четья, апрель. Ркп. РНБ, собр. Соловецкого мон-ря, № 512/531, 60-е годы XVI в., лл. 335об.–434.
- Соф. 466 — Сборник. Ркп. РНБ, Софийское собр., № 466, вт. пол. XVII в., лл. 27–282.
- Соф. 1356 — Сборник. Ркп. РНБ, Софийское собр., № 1356, 1598 г., лл. 930–1040об.
- Тих. 705 — Сборник. Ркп. РГБ, ф. 299, собр. Тихонравова, № 705, лл. 106–123об.
- Тр. 309 — Псалтырь с воследованием. Ркп. РГБ, ф. 304/1, собр. Троице-Сергиевой Лавры, № 309, нач. XV в.
- Увар. 46 — Сборник. Ркп. ГИМ, собр. Уварова, № 46, нач. XVI в., лл. 257–338об.
- Увар. 264 — Житие Стефана Пермского. Ркп. ГИМ, собр. Уварова, № 264, вт. пол. XVII в.<sup>25</sup>
- Увар. 485 — Миняя четья, апрель. Ркп. ГИМ, собр. Уварова, № 485, 20-е годы XVII в., лл. 371об.–455об.
- Хлуд. 33 — Апостол. Ркп. ГИМ, собр. Хлудова, № 33, XIV в.
- Хлуд. 35 — Апостол. Ркп. ГИМ, собр. Хлудова, № 35, XIV в.
- ЧНЗ — Чудовская рукопись Нового Завета 1354 г. Факсимильное издание. М., 2001.
- Чуд. 313 — Миняя четья, апрель. Ркп. ГИМ, Чудовское собр., № 313, 1600 г., лл. 509об.–601об.
- Чуд. 340 — Житие Стефана Пермского. Ркп. ГИМ, Чудовское собр., № 340, вт. пол. XVII в.

<sup>25</sup> Лл. 1–10об., 78–78об. переписаны в конце XVIII в., их материал в статье не использовался.

Г.1.243 — Сборник. Ркп. РНБ, Основное собр., Г. 1. 243, 20-е годы XVII в., лл. 29об.—95об.

## ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев 1999 — *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
- Амфилохий 1881 — *Амфилохий, архим.* Древнеславянская Псалтирь Симоновская до 1280 года, сличенная по церковнославянским и русским переводам с греческим текстом и еврейским. М., 1881.
- Антонова 1979 — Некоторые особенности стиля «Жития Стефана Пермского» // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 127–133.
- Барсуков 1882 — *Барсуков Н. П.* Источники русской агиографии. СПб., 1882.
- Брандт — *Брандт Р.* Григоровичев паримейник. В сличении с другими паримейниками. Вып. 1–4 // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1894. Кн. 1, 3. 1900. Кн. 2. 1901. Кн. 2.
- Вигзелл 1971 — *Вигзелл Ф.* Цитаты из книг Священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. 1971. Т. 26. С. 232–243.
- Воскресенский 1892 — *Воскресенский Г. А.* Древнеславянский Апостол. Послания святого апостола Павла по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста с разночтениями из 51 рукописи Апостола XII–XVI вв. Вып. 1: Послание к римлянам. Сергиев Посад, 1892.
- Евангелие от Иоанна 1998 — Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб., 1998.
- Евангелие от Матфея 2005 — Евангелие от Матфея в славянской традиции. СПб., 2005.
- Евсеев 1897 — *Евсеев И. Е.* Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе. СПб., 1897.
- Духанина 2010 — *Духанина А. В.* Издание Жития Стефана Пермского: современное состояние и перспективы // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 4 (42). С. 20–41.
- Духанина 2011а — *Духанина А. В.* Текстологическая классификация списков Жития Стефана Пермского и проблема восстановления первичных чтений // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2010–2011. М., 2011. С. 263–289.
- Духанина 2011б — *Духанина А. В.* К вопросу о реконструкции оригинальных древнерусских сочинений по более поздним спискам (на материале Жития Стефана Пермского) // Die Welt der Slaven. Sammelbände. Bd. 43: Bei-

- träge der Europäischen Slavistischen Linguistik (Polyslav). Bd. 14. München – Berlin, 2011. С. 25–34.
- Духанина 2011в–2012 — Житие Стефана Пермского как источник исторических словарей русского языка (текстологический комментарий) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2011. № 4 (46). С. 85–94; 2012. № 1 (47). С. 85–97.
- Житие св. Стефана 1897 — Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Изд. Археограф. ком., под ред. В. Г. Дружинина. СПб., 1897.
- Кириллин 2000 — *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI вв.). СПб., 2000.
- Клосс 1998 — *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998.
- Коновалова 1970 — *Коновалова О. Ф.* Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского // ТОДРЛ. Л., 1970. Т. 25. С. 73–80.
- Кучкин 2003 — *Кучкин В. А.* Антиклассицизм // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 3 (13). С. 112–130.
- Новицкас 2010 — *Новицкас Л. А.* Повторяющиеся новозаветные цитаты в «Житии Стефана Пермского», составленном Епифанием Премудрым // Макариевские чтения. Вып. XVII. Можайск, 2010. С. 334–337.
- Лихачев 2006 — *Лихачев Д. С.* Текстология: краткий очерк. М., 2006.
- Святитель Стефан Пермский 1995 — Святитель Стефан Пермский. СПб., 1995.
- Словарь книжников 1987 — Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. (IX – первая половина XIV в.). Л., 1987.
- Словарь книжников 1988 — Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. (Вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1. А–К. Л., 1988.
- Срезневский 1 — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 1. М., 1893.
- Фасмер 2 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 2-е изд. Т. II. М., 1986.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 1–37–. М., 1974–2011–.

М. А. Корзо

СТАНОВЛЕНИЕ КАТЕХИЗИСА  
КАК ЖАНРА В ВОСТОЧНО-  
СЛАВЯНСКОЙ КНИЖНОСТИ  
КОНЦА XVI—XVII ВВ.:  
ИСТОЧНИКИ И ЭВОЛЮЦИЯ

Катехизис как самостоятельный жанр религиозной письменности и памятник т. н. популярного богословия не получил распространения в восточнославянской православной книжности до середины XVI в.<sup>1</sup> Катехизис заменяли созданные преимущественно ещё в эпоху патристики поучения о вере, написанные в традиционном для этой литературы жанре «вопросоответов». К ним можно отнести «Вопросы и ответы на разные темы» Анастасия Синаита (к. VII в.) и памятник «О нужных христианам изысканиях и писаниях Афанасия Александрийского к Антиоху князю», который вошел, в частности, в «Изборник» 1076 г. и в Кормчую русской редакции (кон. XIV — нач. XV в.). Содержание этих памятников ограничивалось исключительно сюжетами догматического богословия. После «Точного изложения Православной веры» Иоанна Дамаскина (VIII в.), в восточно-христианском богословии были лишь отдельные попытки систематического изложения догматов: «Изложение православной веры» Григория Паламы (вторая половина XIV в.), «Изъяснение священного символа православной веры Христовой» архиепископа Солунского Симеона (начало XV в.), «Исповедание православной и неповрежденной веры Христовой» патриарха Геннадия II, составленное для султана Мухаммеда II после взятия Константинополя

Маргарита Анатольевна Корзо,  
Институт философии РАН (Москва)

<sup>1</sup> Отдельные памятники с таким названием (например, «Малый» и «Большой» катехизисы Феодора Студита, кон. VIII — нач. IX в.) по содержанию были проповедями преимущественно аскетической тематики (Ищенко Д. С. Катехизични повчання Феодора Студита в українській рукописній збірці XVII ст. // Studia Slavica Academiae scientiarum Hungaricae. Т. XXVIII. 1982. S. 211–215).

в 1453 г.<sup>2</sup> Но эти сочинения не предназначались непосредственно для пастырских нужд и не могут быть отнесены к памятникам популярного богословия.

В середине — второй половине XVI в. все опыты систематического изложения православного вероучения были результатом полемики и в первую очередь — полемики с представителями протестантских конфессий. Принципиальную роль сыграли послания Константинопольского патриарха Иеремии II (Траноса) 1576–1581 гг., ставшие ответом на послание теологов Тюбингенского университета<sup>3</sup>. Сочинение Иеремии было хорошо известно и православным богословам в Речи Посполитой. Полемические (на этот раз — антикатолические) цели преследовало и сочинение «Диалогъ, альбо Розмова» патриарха Александрийского Мелетия Пигаса (1535/40–1601), изданное на греческом языке в типографии виленского братства в 1596 г. и на греческом и «руськом» в 1602–1603 гг. в типографии князя Острожского<sup>4</sup>.

Первые вопросно-ответные катехизисы и исповедания веры («конфессии») были т. ж. в значительной степени инспирированы контактами с протестантами — они создаются представителями кружка «протестантствующих богословов» в Греческой Церкви в начале XVII в. Их авторы получили богословское образование в протестантских университетских центрах Европы.

В украинско-белорусской книжности сочинения догматического характера конца XVI — начала XVII вв. (по жанру больше похожие на «суммы», а не на катехизисы) также зачастую создавались как памятники полемического жанра, как ответ на вызов со стороны иных конфессий. Они могли использовать и вопросно-ответную форму изложения, как, например, «Вопросы и ответы православному зъ папешникомъ», ок. 1603 г.<sup>5</sup> У этих сочинений еще не было продуманной и богословски аргументированной структуры, они не претендовали на догматическую полноту и их содержание всецело определялось полемическими задачами: истолковывались и отстаивались преимущественно лишь те положения православной традиции, которые

<sup>2</sup> Макарий (Булгаков). Православно-Догматическое богословие. СПб., 1868. Т. I. С. 51–52.

<sup>3</sup> Русский перевод посланий: Святейшего патриарха Иеремии ответы лютеранамъ / Перевод с греческого архимандрита Нила. М., 1866; Православная Богословская энциклопедия. Т. VI. СПб., 1905. Ст. 296–297.

<sup>4</sup> Мальшевский И. И. Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. Киев, 1872. Т. II. Приложение второе. С. 49–83.

<sup>5</sup> Русская Историческая Библиотека. Т. 7. СПб., 1882. Ст. 1–110.

ставились под сомнение или отвергались католиками (исхождение Св. Духа от Отца, квасной хлеб для причастия, разрешение духовенству вступать в брак) или представителями протестантских конфессий (догмат о Св. Троице, иконопочитание, заступничество святых, церковные посты, таинство исповеди). Именно по такому ответно-реактивному принципу были построены т.н. книжица в шести отделах или «О единой истинной православной вере» (Острог, ок. 1588)<sup>6</sup> Василия Суражского (50-е гг. XVI в. — до 1608) и «Книга о вере» в двух частях (Вильно, ок. 1596)<sup>7</sup>. Одновременно с этим полемика с иными конфессиями заставляла представителей православного богословия осмыслять те положения вероучения, которые ранее не получили исчерпывающего развития в восточно-христианской традиции. Важно подчеркнуть, что полемическая тональность сохранится в православных катехизисах интересующего нас ареала вплоть до середины XVII в.

Полемизируя с протестантами, православные книжники попадают одновременно под их влияние, воспринимая не только характерный для западной традиции стиль богословского рассуждения, но зачастую и терминологический аппарат схоластического школьного богословия и специфическую трактовку отдельных догматов Христианства. Эти тенденции не остались незамеченными представителями католического, а позднее и униатского богословия в Речи Посполитой, критиковавшими православных в податливости к внешним влияниям. Но также и отдельные православные книжники признавали справедливость данных упреков: так, Мелетий Смотрицкий (ок. 1578–1633) уже после перехода в унию в письме к Константинопольскому патриарху в 1627 г. признается, что его сочинение «Фринос» (Вильно, 1610) имеет «привкус лютеранизма». Именно обвинения подобного рода вынудили Киевского митрополита Сильвестра Коссова (ум. 1657) написать «Exegesis to iest danie sprawy o szkołach [...]» (Киев, 1635) и доказывать, что в Киево-Могилянской коллегии никто не пропагандирует идей радикального крыла антиринтариив — социниан.

Примером такого «тихого» проникновения протестантских заимствований может послужить «Большой Катехизис» одного из лидеров братского движения в Речи Посполитой Лаврентия Зизания (ум. после 1634). В отличие от более ранних и менее масштабных катехети-

ческих «опытов» Зизания (опубликованы в составе букваря виленского братства в 1596 г.), композиционно и содержательно «Большой Катехизис» уже выдержан в соответствии со сложившимся на Западе каноном катехетических памятников, хотя и не лишен еще некоторой хаотичности изложения. Привезенный в Москву текст был предположительно издан на Московском Печатном дворе в 1627 г., после чего тираж был уничтожен и сочинение получило хождение исключительно в рукописной форме, став одним из любимейших памятников старообрядцев. Сохранился текст «Прений» Зизания со справщиками Печатного двора, который демонстрирует, сколь несхожи были порой богословские взгляды представителей московского и украинско-белорусского богословий и сколь несхож был порой корпус богословских памятников, на которые обе эти традиции ссылались. Среди многочисленных источников, на которые опирался Зизаний и которые удается «вычленивать» из его текста в результате текстологических сравнений, можно выделить ряд протестантских памятников Речи Посполитой: кириллический «Катехизис» (Несвеж, 1562) перешедшего из кальвинизма в антиринтариизм Шимона Будного (ок. 1530–1593) и кальвинистский памятник с условным названием «Что ты есть?» (ок. 1558 г.), который сложился, в свою очередь, как компиляция из более ранних катехетических текстов лютеран и представителей общины «чешских братьев»<sup>8</sup>; а также ряд католических текстов, среди которых на первом месте стоит изданный по решению Тридентского собора 1545–1563 гг. «Римский катехизис» (1566). Пример «Большого Катехизиса» показывает, что одним из основных приемов работы православных книжников Речи Посполитой с иноконфессиональными памятниками этого периода — это дословный перевод или близкое к тексту переложение больших фрагментов сочинений, из которых потом как из мозаики собирается единый текст. Собственно авторская работа ограничивается созданием логических связок между отдельными элементами этой мозаики и «разбавлением» заимствованных фрагментов новым иллюстративным материалом, выполняющим роль богословской аргументации. Одновременно с этим сложно говорить о какой-то рационально продуманной технике работы, поскольку и сам подбор иноконфессиональных памятников, и принципы их компиляции носят зачастую, как представляется, довольно случайный характер.

<sup>6</sup> Там же. Ст. 853–910.

<sup>7</sup> Архив Юго-Западной России. Ч. 1. Т. VIII. Киев, 1914. Ст. 59–124.

<sup>8</sup> Korzo M. W sprawie jednego z XVI-wiecznych katechizmów kalwińskich w Rzeczpospolitej // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T. LI. 2007. S. 177–198.

К середине XVII в. в православной книжности Речи Посполитой начинается процесс постепенного изживания протестантских влияний и не в последнюю очередь благодаря сознательным усилиям православной элиты Киево-Могилянской коллегии. Парадокс ситуации состоял в том, что это изживание осуществлялось не столько путем обращения к патристическому корпусу текстов или к более ранней восточнохристианской традиции, но в значительной степени путем обращения к традиции католической, которая в этот период становится основным источником вдохновения для православных книжников Киевской митрополии. Подавляющее большинство из них имело опыт обучения в иезуитских коллегиях как в Польше, так и в Европе, свободно владело латинским языком и почти не владело языком греческим, свободно ориентировались в современной им схоластической литературе. Как известно, богословский курс читался в Киево-Могилянской коллегии по сочинениям Фомы Аквинского и Франсиско Суареса. «Катехизис» митрополита Петра Могилы (1596–1647), изданный первоначально в краткой версии (Киев, 1645; церковнославянский перевод: Москва, 1649) и лишь в конце столетия — в форме «Православного исповедания веры» (Москва, 1696), являет собой пример этих новых тенденций и опирается в значительной степени на такие католические памятники, как катехизисы нидерландского иезуита Петра Канизия (1521–1597) и «Римский катехизис», на догматические постановления и каноны Тридентского собора<sup>9</sup>. О скрытых антипротестантских интенциях митрополита<sup>10</sup> свидетельствуют все еще многочисленные полемические выпады в адрес отдельных положений протестантского богословия. Сочинения Петра Могилы получили хождение и в России, а воспринятые этими текстами иноконфессиональные (в первую очередь — католические) влияния попали таким образом на русскую почву.

<sup>9</sup> *Viller M.* Une infiltration latine dans la théologie orthodoxe: La Confession orthodoxe attribuée à Pierre Mogila et le catéchisme de Canisius // *Recherches de sciences religieuses*. V. 2. 1912. P. 159–168; *Wenger A.* Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila (Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu) // *Revue des Sciences Religieuses*. Strasbourg, 1956. P. 477–499. Отдельные наблюдения о конкретных источниках богословских инспираций Могилы встречаются уже в полемической литературе XVII в. (*Rutka T.* Herby abo Znaki Kosciola prawdzivego [...]. Lublin, 1696. S. 216).

<sup>10</sup> *Melnyk M.* Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI — połowa XVII wieku). Olsztyn, 2001. S. 202.

Еще одним не менее важным каналом трансляции иноконфессиональных влияний стали т. н. букварные катехизисы или краткие вероучительные наставления в составе букварей и грамматических пособий. Впервые они появляются в виленских изданиях 90-х гг. XVI в., а с Евьенского издания 1618 г. обретают в композиционном отношении законченный вид. Основным источником в данном случае послужили популярные в Речи Посполитой вплоть до XIX в. школьные катехизисы иезуитов, и в первую очередь — Петра Канизия и Якуба Ледесмы (1519–1575). На первое место в качестве главной единицы катехетического наставления выносятся заповеди Ветхого Завета, интерес к которым в более ранней восточнославянской традиции был минимален<sup>11</sup>. Модель украинско-белорусского букварного катехизиса приживается в московской книжности благодаря элементарным учебникам Василия Бурцова (1634; 1637), взявшим за основу в том числе и издания белорусского печатника Спиридона Соболя (ум. ок. 1645), и господствует вплоть до 20-х гг. XVIII в., когда ей на смену приходит совершенно иной в композиционном отношении букварный катехизис Феофана Прокоповича (1681–1736) — «Первое учение отроком» (СПб., 1721).

\* \* \*

Обобщая, можно отметить, что катехизис как наставление в христианской вере и нравственности, имеющее определенную, богословски обоснованную композицию и толкующее определенный (и ограниченный!) набор сюжетов, возникает в восточнославянской книжности как ответ на внешний иноконфессиональный вызов. Доминирующие на рубеже XVI–XVII вв. протестантские влияния вытесняются в середине XVII столетия католическими, которые с этого момента становятся преобладающими. Эти влияния получали тройного рода выражение. *Во-первых*, речь шла о заимствовании структуры и логики организации богословского материала, поскольку православная традиция, в отличие от Западной Церкви, не имела за своими плечами значительного опыта катехетического наставления в *приходской практике*. *Во-вторых*, православные книжники заимствовали отдельные богословские понятия, которые первоначально могли функциониро-

<sup>11</sup> *Корзо М. А.* Толкование Декалога в рукописных «Учительных Евангелиях» конца XVI — начала XVII вв. // *Theatrum humanae vitae*. Студії на пошану Наталі Яковенко. Київ, 2012. С. 288–295.

вать параллельно с привычными православными, но постепенно происходит их замена и на терминологическом уровне. Известны также случаи дословного перевода значительных фрагментов иноконфессиональных текстов и инкорпорирования этих фрагментов в памяти православных книжников. Подобного рода текстуальные вставки зачастую «прятались» внутри авторского текста с помощью целого ряда редакторских техник.

В любом случае и независимо от причин своего возникновения, катехизис как самостоятельный жанр религиозной книжности приживается в восточнославянской православной традиции, становясь значимым источником трансляции православного вероучения в последующие столетия.

*А. М. Молдован*

К ТЕКСТОЛОГИИ 16 СЛОВ  
ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА  
С ТОЛКОВАНИЯМИ  
НИКИТЫ ИРАКЛИЙСКОГО

Интерес к текстологии сборника 16 Слов Григория Богослова возник у нас в связи с изучением истории славянского перевода толкований Никиты Ираклийского и выяснением вопроса о его принадлежности к восточнославянской традиции церковнославянской письменности.

Слова Григория Богослова изучаются давно и в разных аспектах<sup>1</sup>, при этом представления об истории славянского текста Слов в основном опираются на предварительные наблюдения А. В. Горского и К. И. Невоструева и сводятся к следующему. В X в. был сделан древнеболгарский перевод сборника 13 Слов Григория, представленный единственным списком XI в. (РНБ, Q.p.I.16, далее Q)<sup>2</sup>. Вскоре после первого перевода в Болгарии X в. был осуществлен перевод сборника 16 Слов Григория, в который были включены с исправлениями восемь Слов из перевода 13 Слов Григория. Этот второй перевод (называемый также редакцией первого) дошел до нас преимущественно в русских в списках вместе с толкованиями Никиты Ираклийского. Третий, среднеболгарский перевод, получивший наибольшее распространение в славянской письменности, был выполнен не позднее 2-й четв. XIV в. на Афоне или в Болгарии [Горский, Невоструев 1859: 68–87; Сперанский 1960: 58–64; Буланин 1991: 140–144 и др.]. В последние десятилетия, благодаря трудам М. Спасовой и А. Бруни, удалось достичь существенного продвижения в изучении типологии Слов Григория Богослова и рукописной традиции их списков [Спасова 1994; 1995; 2008 и др.; Бруни 2004; 2010 и др.]. Но текстологиче-

*Александр Михайлович Молдован,*

Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

<sup>1</sup> См. [Сводный каталог 1984: 74–76 (лит.)]. См. также: [Lütke 1913; Кульбакин 1940; Коцева 1977; 1980; Thomson 1983; Петрова 1985; Keipert 1988] и др.

<sup>2</sup> Издание рукописи: [Будилович 1875].



ские взаимоотношения дошедших до нас списков 16 Слов Григория Богослова остаются недостаточно исследованными<sup>3</sup>, поэтому представления об основных этапах истории славянского сборника 16 Слов не получают обоснования. Это, в свою очередь, затрудняет интерпретацию текстологических вариантов, содержащихся в списках толкований Никиты Иракийского, и выяснение происхождения и истории славянского перевода толкований.

Сборник, включающий 16 избранных гомилий Григория Богослова, появился в Византии в X в. или в кон. IX в. и получил в греческой письменности широкое распространение<sup>4</sup>. Уже в X в. в Византии сложились разные по составу типы рукописей, включающие 16 гомилий, в которых взаиморасположение текстов варьирует, хотя значительно преобладает последовательность, начало которой приурочено к пасхальному циклу [Somers 2002: 113]: гомилии 1 и 45 написаны Григорием на Пасху, 44-я — на Антипасху, 41-я — на Пятидесятницу. Далее последовательность гомилий соответствует порядку праздников месяцеслова до января включительно: гомилия 15-я — о Маккавеях (1 августа), 24-я — похвала сщмч. Киприану (2 октября); 19-я гомилия упоминает о переписи, которую проводил Юлиан, и отсылает к евангельскому эпизоду той переписи, которая заставила Иосифа и Марию вернуться в Вифлеем, этим обусловлено ее чтение за некоторое время до Рождества; 38-я гомилия написана на Рождество; 43-я посвящена Василию Великому (1 января); 39-я написана на Богоявление (6 января); ее продолжением является 40-я — на попразднство Богоявления (7 января); 11-я гомилия написана Григорием по случаю визита Григория Нисского (память 10 января); 21-я посвящена Афанасию Александрийскому (18 января); 42-я гомилия приурочена составителями сборника 16 гомилий ко дню памяти Григория (25 января). Заверша-

<sup>3</sup> Очевидным препятствием для выполнения этой задачи являются многочисленность и значительный объем списков. По данным А. Бруни, собравшего сведения о славянских списках Слов Григория, существует более 130 рукописей, представляющих разные типы сборников Слов [Бруни 2004: 119]. Объем этих сборников варьирует в зависимости от состава текстов, формата рукописи и почерка писцов, в некоторых случаях он превосходит тысячу листов, в связи с чем многие списки представляют собой двухтомные рукописи. К сожалению, вопрос о текстологических взаимоотношениях списков обойден и в предпринятом А. Бруни издании древнейшего славянского перевода Слов Григория [Бруни 2010].

<sup>4</sup> В греческой рукописной традиции до 1550 г. сборник 16 гомилий представлен в 355 списках, тогда как полная коллекция гомилий Григория существует лишь в 100 списках разной степени комплектности [Somers 2002: 102].

ется цикл двумя гомилиями, относящимися к подвижным праздникам, предшествующим Пасхе: 14-я гомилия посвящена любви к бедности и бедным и приурочена к Сыропустной седмице; 16-я гомилия читается на Сыропустное воскресенье.

Считается, что входящие в этот сборник проповеди использовались для расширения репертуара богослужебных чтений. В греческой рукописной традиции они именуются ἀναγινωσκόμενοι λόγοι ‘подлежащие прочтению, огласительные Слова’. Однако нет убедительных доказательств того, что сборник был изначально создан для дополнения богослужебного чтения, в связи с чем могла бы возникнуть потребность в его тиражировании. Напротив, изучавшая этот вопрос В. Сомерс обнаружила, что в древнейших рукописях календарные рубрики с указанием времени чтения Слов крайне редки. Косвенным свидетельством того, что чтение этих 16 гомилий могло быть задано уставом монастырского богослужения, являются приведенные Сомерс данные наиболее древнего из сохранившихся греческих типиконов — Евергетидского типикона [Somers 2002: 130–131]. Сами по себе они недостаточно убедительны, поскольку типикон монастыря Пресвятой Богородицы Евергетидской (основан в 1049 г.) появился только во второй половине XI в. Но существует возможность реконструкции более древнего текста устава. В исследовании В. Сомерс не учтены сведения типикона Алексия Студита [Виноградов 1914: 37–68], переведенного на Русь, предположительно, между 1062 (1067) и 1074 годами [Пентковский 2001: 155–170] и сохранившегося только в славянской традиции. В триодном круге чтений этот типикон содержит предписание читать в понедельник и вторник Сыропустной седмицы Слово 14-е: **о нищелюбии сло̑в̑ бо̑словьца̑ · и канко̑ кго̑ остане̑ · чьтѣса̑ въ̑ въ̑** л. 5об.<sup>5</sup>; в среду — Слово 16-е: **сло̑в̑ въ̑ гзвѡу̑ града̑ бо̑словьца̑** л. 5об. На Пасху — Слово 1-е: **сло̑в̑ бо̑словьца̑ григориа̑ въ̑скр̑н̑на̑ д̑нь**, л. 37, а в понедельник и вторник Пасхальной седмицы — Слово 45-е: **сло̑в̑ въ̑второк̑ бо̑словьца̑ на̑ пасхо̑у̑ На̑ стражи̑ своки̑ ста̑**, л. 40об. На Антипасху — Слово 44-е: **сло̑в̑ бо̑словьца̑ и̑ обновлени̑а̑ почьтѣ̑**, л. 44об. На Пятидесятницу — Слово 41-е: **сло̑в̑ бо̑словьца̑ о̑ пентико̑**, л. 60об. В минейном круге чтений: 2 октября — **слово̑ же̑ бо̑словьца̑ · к̑моуже̑ начало̑ · Мало̑у̑ к̑юприан̑** (Слово 24) л. 83об.; 24 декабря — **сло̑в̑ бо̑словьца̑ чьто̑ мо̑учаше̑к̑** (Слово 19-е), л. 112; 25 декабря — **сло̑в̑ бо̑словьца̑ х̑тъ̑ ража̑кть̑** (Слово 38-е), л. 113об.; 1 января — **сло̑в̑ бо̑словьца̑ · на̑гровьно̑к̑ · к̑же̑ х̑оташе̑ оу̑бо̑** (Слово 43), л. 122;

<sup>5</sup> Здесь и далее цит. по списку ГИМ, Син. 330 [Пентковский 2001: 237].

6 января — сл<sup>б</sup> б<sup>б</sup>словаца паки ꙗꙗ (Слово 39-е), л. 127; 7 января — слово б<sup>б</sup>словац<sup>а</sup> · кмоу<sup>ж</sup>е нача<sup>а</sup> · В<sup>т</sup>чера свѣ<sup>т</sup>лоу (Слово 40-е), л. 129об.; 10 января — сл<sup>б</sup> б<sup>б</sup>словаца · кмоу<sup>ж</sup>е нача<sup>а</sup> · Дру<sup>г</sup>а вѣ<sup>р</sup>наго (Слово 11-е), л. 131; 18 января — сл<sup>б</sup> б<sup>б</sup>словац<sup>а</sup> · кмоу<sup>ж</sup>е нача<sup>а</sup> · А<sup>н</sup>на<sup>с</sup>и<sup>а</sup> по<sup>х</sup>вала<sup>а</sup> (Слово 21-е), л. 135об.; 25 января — (память Григория Богослова) с<sup>т</sup>п<sup>р</sup>ич<sup>ь</sup>т<sup>н</sup>ик<sup>ь</sup> · кмоу<sup>ж</sup>е нача<sup>а</sup> · како вамъ наша (слово 42), л. 138; 2 февраля — сл<sup>б</sup> б<sup>б</sup>словаца · о ни<sup>ц</sup>елю<sup>б</sup>ни (Слово 14)<sup>6</sup>, л. 141об.; 2 августа — с<sup>т</sup>г<sup>ь</sup>мъ ма<sup>к</sup>ав<sup>ѣ</sup>к<sup>ь</sup>мъ по<sup>х</sup>вала б<sup>б</sup>словаца (Слово 15), л. 184; 14 августа — на ново<sup>у</sup>ю н<sup>ѣ</sup>лю слово б<sup>б</sup>словаца (44-е), л. 189.

Общий порядок чтений Слов Григория Богослова, согласно этому Уставу, можно представить следующим образом:

14	16	1	45	44	41	24	19	38	43	39	40	11	21	42	14	15	44
----	----	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----

Очевидно, что Студийско-Алексиевский устав всецело опирается на сборник 16 Слов Григория — можно сказать, является росписью состава этого сборника; при этом два Слова из этого сборника (14-е и 44-е) упоминаются в нем дважды.

Это существенно усиливает гипотезу о связи истории византийского сборника 16 гомилий Григория с рекомендациями монастырского устава, так как текстологические совпадения Студийско-Алексиевского устава с Евергетидским должны быть возведены к их общему архетипу, относящемуся к X в., в котором, как можно полагать, устанавливался особый параллельный четий материал, не связанный с кругом произведений, положенных для богослужебного чтения в церкви [Виноградов 1914: 37]. При этом возможно, что традиция использования сборника 16 гомилий для коллективного огласительного чтения устанавливалась постепенно<sup>7</sup>. По мнению В. Сомерс, первоначально эта выборка могла быть сделана с иной целью и лишь потом была привлечена для расширения репертуара богослужебного чтения [Somers 2002: 123].

Представление о том, что в славянской письменности сборник 16 Слов появился не сразу, обусловлено иным составом дошедшей до нас рукописи Q, содержащей 13 Слов Григория и отражающей,

<sup>6</sup> Это же слово читается в понедельник Сыропустной седмицы (см. выше).

<sup>7</sup> О факультативности такого чтения свидетельствует, в частности, запись писца Иова в хиландарской рукописи 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского (ГПНТБ СО РАН, Тих. 7, 1370 г.): *понеже видѣ [игумен Неофит] ере се сиа книга не шврѣташе въ монастырѣ нашемъ. того ради потыцаше вьнести сию книгоу въ нашъ монастырь* (л. 348).

как казалось в силу ее древности, «первый славянский перевод» Слов Григория. Состав входящих в Q Слов не имеет соответствий ни в славянской, ни в греческой письменности. Несмотря на это, мнение о том, что сборник 13 Слов является переводом аналогичного византийского сборника, держалось в науке долго. И только в последние десятилетия, благодаря изданию *Repertorium Nazianzenum* [RN], в котором расписан состав всех греческих рукописей, содержащих гомилии Григория Богослова, появилась возможность убедиться в том, что подобных сборников греческая рукописная традиция гомилий Григория не знает — представленный в Q набор Слов и их порядок являются «беспрецедентными» [Бруни 2004: 45].

Однако до недавних пор незамеченным оставалось то, что остающиеся за вычетом восьми «богослужебных» Слов пять «небогослужебных» Слов не рассыпаны по разным местам рукописи Q, а представляют собой цельный блок, находящийся в середине рукописи [Молдован 2013]. Если допустить, что этот блок был механически вставлен в середину рукописи, с которой была сделана копия Q, становится очевидным, что оставшаяся часть рукописи является фрагментом сборника 16 Слов. Иными словами, рукопись Q представляет собой копию конволюта, составленного из двух славянских рукописей. Одна из частей этого конволюта — блок из 8 Слов, принадлежавших сборнику 16 Слов Григория Богослова; другая — блок из 5 Слов Григория, к этому сборнику не принадлежавших. Поэтому рукопись может рассматриваться в качестве свидетельства о том, что славянский сборник 16 Слов в полном или частичном виде существовал не позднее XI в. — по-видимому, с X в. Кажется более естественным, что именно эта широко распространенная в X в. у греков антология 16 Слов, игравшая важную роль в богослужении, должна была с самого начала привлечь внимание болгарских книжников, которые стремились воспроизвести на церковнославянском языке важнейшие греческие книги, в особенности если их чтение было рекомендовано монастырским уставом.

Вместе с тем ряд наблюдений показывает, что перевод сборника 16 Слов не был «одномоментным», то есть он не был создан одним или несколькими переводчиками, принадлежавшими к одной переводческой «школе». По-видимому, славянский сборник складывался по модели греческого сборника постепенно. Еще Горский и Невоструев указали на то, что язык перевода тех восьми Слов из сборника 16-ти Слов, которые представлены в Q, не отличается однородностью. В частности, 45-м Слове на Пасху (втором) и 38-м Слове на Рождество есть фрагменты текста, которые почти тождественны в греческом

оригинале, но на славянский язык они переведены в этих Словах различным образом. Кроме того, по-разному переведены одинаковые фрагменты в Слове на память Афанасия Александрийского (л. 181) и в надгробном Слове Василию Великому (л. 177). Горский и Невоструев осторожно предположили, что или переводчик был «не очень тверд в словоупотреблении, или надобно допустить участие нескольких лиц в переводе» [Горский, Невоструев 1859: 82–85]. На самом деле, как показывает анализ языка Слов, речь идет не только об участии в переводе этих Слов разных лиц, но об их принадлежности к разным центрам древней письменности. В частности, перевод 45-го Слова на Пасху содержит характерные приметы преславской традиции<sup>8</sup>, тогда как перевод других Слов, в особенности Слова на Рождество, должен быть отнесен к более раннему периоду славянской книжности [Кульбакин 1940: 24–38; Петрова 1985, Петрова 1991 и др.].

К доказательствам того, что по крайней мере некоторые входящие в Q тексты имели предшествующую рукописную традицию, в ходе которой они претерпели определенные изменения, нужно отнести и наличие в них, по-видимому, оригинальных славянских текстов — предисловия к 1-му Слову на Пасху (нач. **Съмотри и разумѣи...**) и введения к 16-му Слову на побиение полей градом (нач. **Что ксть о мѣнѣ великаа си ганна...**).

За период с момента составления славянского сборника 16 Слов и до появления в нем толкований Никиты Ираклийского в списках Слов не только накапливались спонтанные текстологические изменения, но и производились некоторые исправления. В то же время в этой ранней истории становления сборника не просматриваются этапы такой работы, которая достаточно равномерно охватывала бы все входящие в него Слова, чтобы ее результат мог считаться «вторым славянским переводом» или редакцией сборника. Ниже будет показано, что приписываемые этому этапу текстологические особенности дошедших до нас рукописей или по крайней мере их значительная часть, по-видимому, принадлежат более позднему времени, когда уже были переведены на славянский язык толкования.

<sup>8</sup> Этот текст отличается устойчивостью во всех списках древнейшей редакции 16 Слов, и в среднеболгарской редакции он подвергся лишь незначительным изменениям. Поскольку никаких следов более раннего текста в многочисленных списках 16 Слов не прослеживается, можно полагать, что в Q отражается собственно древнейший перевод (а не редакция) этого текста, выполненный, возможно, позднее, чем появились переводы других Слов.

Толкования к сборнику 16 гомилий были написаны Никитой Ираклийским во второй половине XI в. В отличие от других схолиастов Григория, Никита прокомментировал прежде всего вероучительные аспекты Слов, не оставляя, однако, без объяснений встречающиеся в тексте гомилий имена и сюжеты античной мифологии и истории, которые могли быть неизвестны непросвещенному читателю греческого текста.

Особые трудности гомилии Григория должны были представлять для славянских переводчиков, стремившихся передать средствами своего языка сложный смысл авторского текста. Перевод 13 Слов Григория выполнен искусно, по качеству он не уступает переводам Иоанна Екзарха [Keipert 1988]<sup>9</sup>. Тем не менее многие пассажи в нем невозможно понять без помощи греческого текста или дополнительных комментариев. Поэтому нет ничего необычного в том, что церковнославянская версия толкований Никиты Ираклийского была создана в кратчайший срок после их написания. Можно полагать, что она была известна на Руси уже в начале XII в., так как текст этого перевода отразился в Послании киевского митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств<sup>10</sup>.

О том, что славянский текст толкований появился не позднее середины XII в., свидетельствует ссылка на Никиту Ираклийского в «Послании» Климента Смолятича [Никольский 1892: 125; Буланин 1984: 34] и использование славянского перевода Никиты Ираклийского в «Слове на Фомину неделю» Кирилла Туровского [Виноградов 1915: 114–115].

Дополнительным свидетельством древности славянского текста толкований являются извлечения из 38-го и 39-го Слов Григория с толкованиями Никиты Ираклийского в тексте Изборника XIII в.<sup>11</sup> Приве-

<sup>9</sup> Наблюдения Х. Кайперта опровергают высказанное издателем рукописи мнение, что «переводчик взялся за дело, которое было ему не по силам» [Будилович 1871: 28].

<sup>10</sup> Изд.: [Баранкова 2005: 97–155]. Горский и Невоструев указали на то, что у Никифора развивается высказанная Никитой Ираклийским в толковании на 45-е Слово мысль о тричастном разделении души [Горский, Невоструев 1859: 86]. Обращает на себя внимание сходство используемых Никифором нетривиальных слов, ключевых для этого рассуждения, с лексикой славянского перевода толкований Никиты (**тричастнѣи нашн сѣци дѣи** у Никиты и **тричастное дѣи** у Никифора, **словесное и... гаростное** у Никиты и **словесное и гаростное** у Никифора и др.).

<sup>11</sup> Рукопись ГПБ, Q. п.1.18. XIII в. [Сводный каталог 1984: 278–279]. Издана Г. Вонтрубской [Wątróbska 1987]. На заимствование этих фрагментов указал Н. М. Никольский [Никольский 1892: 166–167, 172–176].

дем фрагмент 39-го Слова на Крещение в сопоставлении с текстом двух списков 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского, относящихся ко «второму переводу» (или «второй редакции») сборника: ГИМ, Син. 43, XIV в. и РГБ, Тр.-Серг. 138, нач. XVI в.

Син. 43 (л. 43г–44в)	Тр. 138 (л. 415об.–416)	Изборник XIII в. (ГПБ, Q. п.І.18, л. 174об.–175)
<p>ни таворьскага чюжегубеленна и лаконьскыхъ бравѣющиухъ тревнишнага кровь прочасаема ранами ти се точноу злѣ крѣпащимса имже чететса богыни и си же дѣа ти же бо и малакию почтоша и бѣксть почтоша</p> <p><u>Т</u>лѣ клиномъ оустремльшемса на троаду и съвъкѣпльшемса повѣтрна не бы имъ артемидоу зане амность оустрѣливъ шлень на ловѣхъ похвалиса рекъ ни сама та артемида тако бы оустрѣлила везвъѣтрю же одрѣжацию волхвоваху прашающе вины развѣ дщерню агамновною оугодити артемида гамнонь же приведе на заколенник дщерь свою артемида ифигению</p>	<p>Ни таворьскага чюжегубеленна и лаконьскыхъ бравѣющи(х) тревнишнага кровь. прочасаема ранами. ти се точноу злѣ крѣпащимса. имъ чететса богыни. и си же дѣа ти бо и малакию почтоша. и боуестъ почтоша.</p> <p><u>Т</u>. Ёллиномъ оустрѣмльшимса на троаду. и совокѣпльшемса. повѣтрна не бы имъ артемидоу. зане амность оустрѣливъ шлень на ловѣхъ похвалиса рекъ. ни сама та артемида тако бы оустрѣлила. вѣвѣтрю же ведрѣжацию влѣхвоваху прашающе вины. развѣ дщерню агамновною оугодити артемида. гамнонь же приведе на заколенник дщерь свою артемида ифигению.</p>	<p>ни таворьскага чюжегубеленна. лаконьскыхъ брань дѣющиухъ. тревнишнага кръвь. прочасаема ранами. ти се тѣчноу злѣ кропащимъса. имъже чететса бѣгыни. си же и дѣа. ти бо и малакию почтоша. и боуестъ почтоша.</p> <p><u>Т</u>. клиномъ оустрѣмльшомъса на Троадоу. и съвъкѣпльшомъса. повѣтрна не бы имъ. Артемидоу. зане Аполмость оустрѣливъ олень на ловѣхъ. похвалиса рекъ. ни сама тако Артемида бы оустрѣлила. везвъѣтрю же одрѣжацию. влѣхвовахуць прашающе вины. развѣ дщерню Агамновною. оугодити Артемида. Гамнонь же приведе дщерь свою. Ифигению. на заколенник Артемида.</p>

Син. 43 (л. 43г–44в)	Тр. 138 (л. 415об.–416)	Изборник XIII в. (ГПБ, Q. п.І.18, л. 174об.–175)
<p>артемида же ифигению въсхыти и въ тавры посла таври же на западѣ языкъ ксть ниже и скѣюи в ниухъже и капище артемидино дають же за дѣвию олень на заколенник и лаконе же чтѣтъ артемиду и празднѣють ки краючеса ножи до крове исполнають капище кровию мѣжства оуказъ стварающе да и на браньхъ злѣ и таввахъ не родать и тако ки слѣжатъ</p> <p>се же кдино злѣ имѣтъ тако въсѣк дѣиць дѣица тако на рати рѣжють и тѣмъ слѣжатъ бѣомъ члѣколюбьць же по кстьствѣ бѣ не радѣкътъса в крови аще лѣчит са и дѣцѣмъ послѣжити артемида нагы не закрывающе срамныхъ оудовъ ти бо и малакию почтоша и дѣица дѣица бѣкстью преспѣвающе вѣлахуца въ противныа въпадаху стѣрти противно бо бѣксть малакии</p>	<p>артемида же ифигению восхыти и в тавры посла. таври ж на западѣ языкъ ѣ. иже и скифи в ниже и капище артемидино. дают же за дѣвию олень на заколенник. и лаконе же чтоу артемида и праз ноуѣють еи краючеса ножи до крове. исполнають капище кровию. мѣжства оука сътворяюще. да и на бранѣ злѣ и таввахъ не родать. и тако еи слѣжатъ.</p> <p>се же едино злѣ имѣтъ всоуе дроуць дѣица на рати рѣжють. и тѣмъ слѣжатъ богу члѣколюбьць по ествѣ бѣ не радоуецса в крови. аще лѣчитса и дѣца послѣжити артемида. нагы не закрывающе срамны оудовъ. ти бо и малакию почтоша. и дѣица дѣица бѣкстью преспѣвающе тавахуца. въ противныа въпадаху стѣрти. противно бо бѣксть малакии.</p>	<p>Артемида же Ифигению въсхытивъшю. и въ таври пославъшю. таври же на задѣ языкъ ксть. иже и скоуфи. въ ниухъже и капище Артемидино. дають же за дѣвицу олень. на заколенник. лаконь же чтоуць Артемидоу. праздоуѣе ки. краючеса ножи до крове. и исполнають капища кръвью. мѣжства оуказъ стварающе. да и на браньхъ злѣ не родать о таввахъ.</p> <p>се же едино злѣ имѣтъ. тако въсоуе дроуць дрѣица тако и на рати рѣжють. и тако слоужать бѣомъ. члѣколюбьць же бѣ сы. не радоуецса о крове. аще и лѣчитса дѣамъ послѣжити Артемида. нагы. и не закрывающе срамныхъ оудовъ. ти бо и малакию почтоша. и дроуць дрѣица преспѣвающе боуекъстю тавлахуца. въ противныа въпадаху страсти. противныа бо боуекъстю малакии.</p>

В этом фрагменте все слова из текста Слова<sup>12</sup>, повторяющиеся в толковании (**богыни**, **малакѣю почтоша**, **вѣсть**), совпадают. Но во многих других случаях такие совпадения не наблюдаются, хотя не может быть сомнений в том, что переводчик толкований пользовался славянским текстом Слов. Одним из бесспорных доказательств обращения переводчика толкований к славянскому тексту Слов является употребление им слова **дидорога** в соответствии с **дидрага**, **πικελή** ‘жировая пленка, сальник’ в Слове 40 на Крещение (см., в частности, ркп. ГИМ, Син. 954, XIV в., л. 44б; в Q — л. 138г). Слово **дидрага** — весьма редкое<sup>13</sup>. Информация о нем в словаре Миклошича включает ссылки на «Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» Горского и Невоструева, в котором оно отмечено в двух текстах: в данном примере из 40-го Слова Григория Богослова и в качестве соответствия греч. **λοβός** ‘сальник печени’ в переводе послания Василия Великого к Литону (по ркп. ГИМ, Син. 496, XVI в., л. 339) [Горский, Невоструев 1859: 28]. Кроме того, Миклошич указывает на наличие слова **дидрага** в «Паноплии» по сербскому списку XVII в.: **лон и дидрагы** [Miklosich 1862–1865: 161]. В «Материалах» И. И. Срезневского слово **дидрага** документировано в основном теми же примерами: двумя указанными выше ссылками на «Описание» Горского и Невоструева и ссылкой на употребление слова **дидрага** в соответствии с **πικελή** в «Диалогах Псевдо-Кесария» [Срз. 1: 665]. В последнем можно обнаружить еще один пример употребления слова **дидрага** — в соответствии с **λοβός** [Милтенев 2006: 425, 518, 539]. В СДЯ пример из 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского (по ркп. ГИМ, Син. 954) является единственным [СДЯ 2: 467].

Этимология слова **дидрага** неизвестна. Можно полагать, что оно представляет развитие на славянской почве греческого слова **δίδραγμα**, так как старославянское **дидрагѣма** [Miklosich 1862–1865: 161; Срз. 1: 665; SJS 1: 480; CC 189; СБР 1: 401 и др.] зафиксировано не только в соответствии с **δίδραγμα** ‘серебряная монета в две драхмы’, но и в соответствии с греч. **ύμήν** ‘membrana’ (в гомилиях Иоанна Златоуста по сербской рукописи 1574 г.: **арттирик дидрагамъ свькоуплак**) [Miklosich 1862–1865: 161]<sup>14</sup>. Миклошич, кроме того, указывает на наличие формы **дидрама**, которая встретилась в качестве

<sup>12</sup> Текст 39-го Слова в Син. 43 в этом фрагменте тождествен версии Q (л. 3γ-δ).

<sup>13</sup> Сведения о нем отсутствуют в SJS, CC, СБР, СлРЯ XI–XVII вв. и др.

<sup>14</sup> **ύμήν** — thin skin, membrane, caul [Liddell-Scott 1996: 1849].

соответствия греч. **ύμήν** ‘membrana’ в сербской рукописи Пятикнижия Михановича XVI в. [Miklosich 1862–1865: 161]. Трансформация греческого **δίδραγμα** в славянское **дидрага** могла произойти в разговорном языке на территории совместного проживания славян с греками. За пределами этой территории слово **дидрага**, судя по ограниченному числу его фиксаций в славянских текстах, не было известно. В любом случае появление в переводе толкования Никиты Ираклийского гиперкорректного «полногласного» варианта этого слова **дидорога** может быть объяснено исключительно реакцией на написание **дидрага** в тексте самого Слова.

Несмотря на то, что переводчик толкований располагал славянским переводом Слов, в переводе одних и тех же греческих слов и выражений в составе Слов и толкований к ним иногда встречаются весьма значительные расхождения. Переводчик либо не считал нужным заботиться о лексическом соответствии своего перевода славянскому тексту Слов, либо время от времени упускал из виду соответствующее место в переводе Слова.

На некоторые из примеров расхождений между Словами и толкованиями к ним при переводе тождественных греческих слов и выражений указывали Горский и Невоструев. Их целью было показать, что «недостающие» в сборнике 13 Слов восемь Слов Григория уже существовали в славянском переводе и, значит, славянский сборник 16 Слов был сформирован до появления толкований; во всяком случае, эти восемь Слов переводились не теми же книжниками, которые переводили толкования<sup>15</sup>.

Но сравнение слов и выражений из текста Слов, повторяющихся в толкованиях к ним, оказывается показательным в другом отношении: оно дает материал к текстологическому «портрету» списка 16 Слов, который использовали переводчики толкований.

Обратимся к этому материалу, собранному нами по спискам «второго перевода» или редакции древнейшего перевода Слов (далее «ре-

<sup>15</sup> Горский и Невоструев, в частности, отмечали, что в конце Слова 42-го («Прощальное Слово, произнесенное во время прибытия в Константинополь ста пятидесяти епископов») обращение Григория к пастве **μνησθε με τῶν λιθασῶν** ‘помните, как побивали меня камнями’ передано в староболгарском переводе словами: **помните мой забвеньи** (ГИМ, Син. 954, л. 131г). По их мнению, переводчик Слова понял **λιθασός** ‘побивание камнями’ как производное от **λήθος** ‘забвение’ [Горский, Невоструев 1859: 76–77]. А в толковании Никиты Ираклийского эти слова переведены правильно: **помните на ма каменьи метанья** (Син. 954, л. 132г).

дакция А»): ГИМ, Син. 43, XIV в.; ГИМ, Син. 954, XIV в.; РГБ, Тр. 8, XIV в.; ГИМ, Чуд. 11, нач. XV в.; ЯГМЗ, инв. № 15473, 1392 г.

Анализ разночтений, обнаруживаемых при сравнении текста Q с текстом Слов и толкований к ним в редакции А, показал, что сен-тенции из некоторых Слов при их цитировании в толкованиях часто не совпадают с исходным текстом Слов по версии списков, отражающих редакцию А. Однако они вполне совпадают с версией списка Q. Этот эффект наиболее заметен в тех трех Словах, которые уже на раннем этапе истории 16 Слов подверглись существенному редактированию с использованием греческого текста: 38-м на Рождество, 40-м на Крещение и 16-м на побиение полей градом [Горский, Невоструев 1859: 73–74].

Слово 38 на Рождество в списке Q отличается архаическими языковыми особенностями [Кульбакин 1940: 29–30; Петрова 1991; Спасова 1999 и др.]. Списки редакции А отражают его переработку с привлечением греческого текста.

Обращая внимание на различия в переводе одних и тех же выражений в тексте некоторых Слов и в толкованиях к ним, Горский и Невоструев приводят пример и из этого Слова (отдел 19) по списку Син. 954, л. 10а: противу симъ что рекуть на<sup>а</sup> облыгатели горции вжтву начатници клеветари хвалимы (οἱ πικροὶ τῆς θεότητος λογισταὶ — злые ценители Божества). В толковании соответствующее выражение повторяется, но другими словами: Къ симъ оубо таковаа преславнаа что оубо рекуть еретици горкословци вжтву. иже хвалы достоннаа облыгающе [Горский, Невоструев 1859: 75]. Данные других списков, относящихся к редакции А<sup>16</sup>, позволяют убедиться, что текст в них в целом одинаковый, только в архетипе их общей редакции было не начатници, а начьтъници. Но, обращаясь к Q, мы обнаруживаем другое чтение: Къ симъ чьто рекжтъ намъ навадьници, горьции вжъствоу словесьници 157г [Будилович 1875: 118]. Вариант толкования горкословци, безусловно, родствен древнейшему чтению горьции словесьници и противопоставлен более позднему чтению горции начьтъници в редакции А.

Приведем начало 38-го Слова по спискам Q и спискам редакции А.

<sup>16</sup> Так, в Син. 43, л. 25а в тексте Слова: горции вжтву начьтъници; в толковании — горкословьци вжтву. В Тр.-Серг. 8, л. 14б: горьции вжтву начьтъници; в толковании — горкословьци вжтву.

Q	Редакция А (Син. 43) Слово 38	Толкования к Слову 38 (Син. 43)
Паки егѹптѣ тьмоу <u>мжчимъ ксть.</u>	паки кюпѣтъ тмоу <u>томитса</u>	преже кюпѣтъ <u>моучашетса</u> раноу <...> нынѣ же неразумик и грѣхъ тмоу <u>мучитса</u> .
Паки иѣль <u>стапѣмъ</u> <u>огньнѣмъ</u> <u>просвѣщаектса</u> <...>	паки изѣль <u>столпомъ</u> <u>свьтитса</u>	и изѣль тогда <u>просвѣщаектса</u> <u>столпѣмъ огньномъ</u> <...>
Дрѣвѣннаа мимондоша: се быша всѣа новаа:	древнек минуло се <u>бы все</u> <u>ново</u>	древнаа <u>преидоша</u> и се <u>быша нова вса</u>
Писма <u>отъстѣпаект:</u> <u>доухъ оумножитса</u> <...>	писма <u>оустѣпаект дхъ</u> <u>овиантса</u>	законъ <u>ѡвѣгаект</u> <u>дхъныи ж оумножаектса</u>
<u>Безматеренъ безъ оца</u> <u>ываект</u>	<u>без матери</u> и <u>безъ оца</u> <u>будет</u>	по <u>безматерьству</u> <u>ыв</u> же <u>безъ оца</u> <u>свершенъ ксть</u>
Закони <u>кстьства</u> <...>	закони <u>кстьству</u> <...>	закони <u>кстьства</u> <...>
<u>вышьнюмъ мироу</u> <...>	<u>горниноу (!) твари</u> <...>	<u>вышнии твари</u> <...>
<u>отроча родиса</u> <...>	<u>дѣтищъ родиса</u> <...>	<u>родиса штроча</u> <...>
кмоу же <u>власть высть</u> <u>на рамѣ кго</u> <...>	кму же <u>начало на рамѣ</u> <u>кго</u> <...>	кму же и <u>власть по нсан</u> и на <u>рамѣ кго</u>
<u>оуготованте пжтъ гнь</u> <...>	<u>готовите пѣтъ гнь</u>	<u>оуготовите пѣтъ гнь</u>
<u>Бесплѣтънѣи</u> <u>въплѣщаектса:</u> Слово <u>оудевелѣваект:</u> <u>Невидимѣи видимъ</u> <u>ываект</u>	<u>бесплотнын въплотнса</u> (вар. <u>плотнитса</u> ) слово <u>девелѣкьт</u> невидимын <u>видитса</u>	<u>бесплотнын плотнитса</u> <...> слово <u>девелѣкьт</u> <...> невидимъ сын преже <...> <u>видитса</u>
<u>Бездѣтънѣи</u> <u>начинаектса:</u> <u>Снъ вжнн:</u> <u>Снъ чѣвъ ываект:</u> <...>	<u>бездѣтнын въчиннаектса</u> <u>снъ вжнн снъ чѣвъ</u> <u>будет</u> <...>	<u>бездѣтнын начинаектса</u> <...> <u>снъ вжнн снъ чѣвъч</u> <u>къ ываект</u> <...>

Q	Редакция А (Син. 43) Слово 38	Толкования к Слову 38 (Син. 43)
Жидове да са благнатъ: елини да смѣжтъса: а еретици да азыковолюжтъ: <...>	нюдѣи да благнатса клинни да насъмисаютъса кретици азыкомъ да болѣзньнцють <...>	жидове бо да благнатса и клинни да смѣжтъса <...> таковага азыкоболѣнниа <...>
Тъгда вѣроужтъ	тогда вѣрѹ имѹтъ	тогда бо вѣрѹють
бѣавленниа тръжство. сирѣчь рождство <...>	бѣавленник рекше роженниа праздновати <...>	о̀во о̀убо бѣавленник бжтва ржтво <...>
пави бо са бѣ члѣмъ рождствомъ	пави бо са бѣ члѣкмъ роженникмъ <...>	пакоже родиса роженник <...>
Да кже бѣгги давѣи <...>	да нже бытнѣ давыи <...>	да кже бытн дасть <...>
ли възвратимъ са <...>	ли паки възидемъ <...>	паче же възидѣмъ <...>
да ветѣхааго чѣка отъложше въ новааго облѣчемъса	ветѣхын члѣкъ ѿложивше. въ новын одежемъса.	ветѣхын грѣхѹ ѿложивше въ новын члѣкъ облѣцѣмъса.

Сравнение показывает, что при переводе толкований Никиты Ираклийского использовался старый текст славянского перевода 38 Слова на Рождество, а не его редакция А.

Лишь в единичных случаях, как можно заметить, переводчик толкований к этому Слову использует слова и выражения, обнаруживаемые в списках редакции А в противоположность Q. Эти примеры могут указывать, с одной стороны, на индивидуальные изменения текста в списке Q; с другой, — на общность переводческих приемов в редакции А и толкованиях.

Еще более неожиданным оказывается, что и в основе более поздней, среднеболгарской редакции Слова на Рождество тоже лежит не редакция А, а архаический текст, представленный в Q. Так, в среднеболгарской редакции сохраняются такие чтения древнейшего перевода, как възнесѣтса (А: възвыситса), веселѣтса (А: радоуютса), веселиемъ (А: радостью), искононоумоу (А: безначалноу), моучитса (Q: мжчимъ ксть; А: томитса), просвѣщаѣтса (А: свѣтитса), невѣдѣнниа (Q: невѣдѣни; А: невѣсти), дрѣвьяга мимондоша се быша всѣа новаа (А: древнек минуло се бы<sup>с</sup> все ново), оумножитса (А: обилитса), вываѣтъ (А: бѹдетъ) и многие другие.

Таким образом, выясняется, что древний перевод 38-го Слова в составе сборника 16 Слов с толкованиями Никиты Ираклийского был заменен на редакцию А не до перевода толкований (и, следовательно, не в связи с предполагавшимся импортом сборника 16 гомилий и его «вторым переводом» на славянский язык), как до сих пор считалось, а позднее, когда перевод толкований уже существовал — т. е. не ранее второй пол. XI — середины XII в.

Другим Словом, переработанным в редакции А с учетом греческого текста, является 40 Слово на Крещение (второе). Сравнение разночтений Q и редакции А этого Слова с материалом толкований показывает (хотя менее выразительно, чем в Слове 38), что и в этом случае толкования были написаны до проведения редакции А.

Q	Редакция А (Син. 43) Слово 40	Толкования к Слову 40 (Син. 43)
Въчера праздникомъ праздновавъше просвѣштеник лѣпо бо вѣ радость съставити нашего спсѣнниа	Въчера свѣтель свѣтовнын праздникъ праздновавшѣ. лѣпо бо вѣ радость съставити спса нашего	Въчера вѣща просвѣщенник праздновахомъ. нбо подобаше о̀убо радоватиса о̀ спсѣнни нашемъ
Аще и въчера слово минж ны врѣмени тѣщацѹ	аще и въчера ны слово мимонде врѣмени тѣщацѹ	аще и въчера о̀ немъ слово насъ претече зане и часъ бѣ поминѹлъ
а сыгости тоуиже словеси бѣжацѹ. Сыгость бо словесна <sup>1а</sup> 17 слоухоу: такоже и лихага едь тѣлоу	и купно слову пригьрблениа о̀убегаюцѹ пригьрбленик бо словеси слухома ратно. такоже и лихага ѣдь телеси	възираю бо всьгда сыгости тако хотѣнню сласти <...> стражеть о̀утроба презаншнѣа ради сыгости
Словоу обьщина: Създанию исправленник	слову обьщеник зданию исправленник	сѹвѹ шьщеник <...> създанию исправленник
Ключъ нѣснаго црѣства	... црѣствѣа	... црѣства

Обратные примеры совпадения слов в редакции А с аналогичными словами в толкованиях еще более редки и говорят скорее об общ-

<sup>17</sup> Далее пропущено слово, соответствующее греч. πολέμιος («словесное излишество противно слуху»).

ности переводческих решений, чем о текстологической зависимости этой редакции и толкований:

Три рожденна свѣѣстоуѣтъ намъ слово	Три роженна свѣѣсть намъ слово	Три вѣща роженна правѣ никлисиасть свѣѣсть
Сихъ ово ксть тьмно и работно и страстьно <...> А дружок свѣѣло	сихъ же ова ношьна ксть и работна и състрастьна <...> ова дньн <sup>a</sup>	Ѡ телестъ оуво ношьнок ксть <...> хрещеник во днѣвно есть

Начало 16-го Слова на побиение полей градом в Q представляет уникальный текст, не имеющий ничего общего с тем греческим текстом, к которому Никитой Иракийским был написан комментарий<sup>18</sup>. Переводчик толкований не мог не заметить этого различия, которое делало бессмысленным комментарий. Весьма вероятно, что поэтому начало Слова было подвергнуто ревизии и приведено в соответствие с греческим оригиналом и комментарием к нему Никиты. К сожалению, цитирование текста этого Слова встречается в толковании к нему крайне редко: комментарий не столько объясняет текст Слова, сколько развивает его, сообщая дополнительные сведения. И все же в единичных случаях такого цитирования в этом Слове, как и в 38-м и 40-м Словах, можно видеть, что переводчик толкований пользовался переводом Слова, в котором хотя и было устранено различие в начальной части, но в целом сохранялась версия, близкая списку Q. Следовательно, редакция А и в этом Слове была проведена после перевода толкований.

Q	Редакция А (Син. 43) Слово 16	Толкования к Слову 16 (Син. 43)
гротъ <...> нерастворенок милостно растварать	чаша<...> недържимок и чавколюбик чрплеть	чаша ... нерастворена полна растворенна
аеромъ нстѣлѣнна и недъзи и вѣскыпѣнна земли	въздѣхъ тѣлѣник и недъзи. и вѣрѣникъ земля	водроужено на акрѣ <...> вѣскыпѣникъ же Ѡ земля.
охромъша отъ стѣзъ своихъ	ухърлвшимъ Ѡ стѣзъ свои (Син. 954, 112г)	ухромоша Ѡ стѣзъ своихъ (Син. 954, 113а)

<sup>18</sup> В настоящее время нет возможности установить греческий источник славянской версии, так как критическое издание этой гомилии в серии Sources Chrétiennes еще не вышло в свет.

В остальных Словах выявить подобный материал трудно, поскольку в них отличия списков древнейшего перевода 16 Слов от Q незначительны и практически не выходят за пределы тривиальных писцовых ошибок, корректур и т. п. К числу таких Слов относится Слово 39 на Крещение, в котором к тому же большую часть толкований составляют аллюзии на античные сюжеты и мотивы и толкования представляют собой короткие рассказы об упоминаемых персонажах, как бы «энциклопедические» справки, — поэтому в них почти не повторяются слова и выражения из самих Слов. Но и здесь есть единичные примеры, свидетельствующие, как кажется, о том, что и в этом Слове редакция А была осуществлена после перевода толкований.

Q	Редакция А (Син. 43) Слово 39	Толкования к Слову 39 (Син. 43)
вышнѣла свѣѣтлостн <sup>19</sup> изобрѣтница	вышнаго свѣѣтельства...	вышнѣла свѣѣтлостн
елико же о реи чѣвци бѣсѣтѣса, τὴν Ῥέαν	... о ирѣ...	въ фригии вѣ капнице древа <...> слѣжаще дреи

Во втором примере имя Реи было прочтено переводчиком толкований как Арей (т. е. Арес), а в редакции А — как Гера (Ира).

Несколько примеров встретилось в 1 Слове на Пасху:

Q	Редакция А (Син. 43) Слово 1	Толкования к Слову 1 (Син. 43)
сѣраспахъса хѣѣ	распахъса сѣ хѣмь	сѣраспахъса сѣ хѣмь
сѣпогрѣвахъса	погрѣвахъса с нимъ	сѣпогрѣвоухъса
овница	воубожа	овница

Таким образом, не подтверждается гипотеза о том, что редакция старого перевода известных нам по рукописи Q восьми Слов (редакция А) была проведена в ходе перенесения сборника 16 Слов на славянскую почву.

<sup>19</sup> Это чтение сохранено и в среднеболгарском переводе (см., например, Тр.-Серг. 136, л. 387).



Одновременно выяснилось, что эти восемь Слов были отредактированы не только *после* перевода толкований, но и в *отрыве* от толкований, так как результатом редактирования не стало устранение ошибок старого перевода Слов, которым в переводе толкований были найдены правильные решения (см. прим. 14). Это редактирование не внесло единства в использование соотносительных слов и выражений в тексте и толкованиях. Например, как заметили Горский и Невоструев [Горский, Невоструев 1859: 75], выражение κριτικὸν ἰδρωῶτα, которое Григорий использует в Слове 40 на Крещение для обличения тех, кто откладывает крещение до последнего часа и всё ждет критического пота, обещающего перелом в болезни, — это выражение представлено в списке Q так: **чьто красьна пота**. В редакции A — **что крѣснаго пота**, тогда как в толковании: **что ждѣши расуженья поту**. В 43-м Слове Василию Кесарийскому словоформа τοὺς λαβυρινθούς передана в Q как **кровы развонничя**, в редакции A — **кровы развонничьскы**, а в толковании — **пещера о лавриньфось**. В этом же Слове, как заметил Будилович, греческому δίφρος ‘колесница’ соответствует в Q **столь** [Будилович 1875: 52], то же в редакции A, тогда как в толковании — **телѣга**. Здесь же Григорий, намекая на Диогена, говорит, что Василий **ни в дьлевн живѣаше** Q 74б, в редакции A — **ни в дьлевн живаше**. В толковании же — **во вѣтари**. В 45-м Слове на Пасху начало цитаты из Аввак. 2: 1 представлено одинаково в Q и редакции A: **на мѣстѣ своемъ станж**, а в толковании дважды: **на стражи моки стану** и т. п.

Более того, это редактирование, как видно и на приведенных примерах, в ряде случаев привело к дополнительной утрате корреляции слов и выражений, содержащихся в тексте Слов и в толкованиях к ним. Очевидно, что целью редакции A не было устранение этого несоответствия. Целью было, как кажется, стремление редактора сделать славянский перевод более ясным, пересмотрев по греческому источнику некоторые приемы древнего перевода, и одновременно адаптировать текст к актуальным для редактора нормам церковнославянского языка.

О древности редакции A говорит свойственная спискам этой редакции некалендарная последовательность текстов, которая представлена и в Q. Отсутствие хронологической последовательности характерно для древнейших греческих списков 16 гомилий. Оно отражает, безусловно, более раннюю стадию рукописной традиции сборника: легко представить, что хронологически неупорядоченная последовательность была заменена на упорядоченную, и невозможно

представить обратное. При этом никаких препятствий для литургического использования таких сборников не могло быть, потому что при сравнительно небольшом количестве текстов в рукописи нетрудно ориентироваться, находя требуемое место.

Вывод о том, что редакция A была проведена после перевода толкований, указывает на форму бытования этого текста в рукописях: на то, что толкования Никиты в первый период их существования находились в рукописях не внутри Слов, а отдельно от них. Прямые и косвенные свидетельства древности такой структуры рукописей можно найти в некоторых дошедших до нас списках 16 Слов Григория с толкованиями. Например, в рукописи ГИМ, Чуд. 11 в начале помещены толкования Никиты (л. 1–71), а за ними следуют Слова Григория без толкований. При этом последовательность первых восьми Слов соответствует последовательности толкований в данной рукописи, а последовательность остальных Слов с ней расходится.

Но не позднее XIII в. толкования Никиты Ираклийского уже были «инкорпорированы» в текст Слов — поскольку в Изборнике XIII в. они находятся после соответствующих фрагментов Слов.

Вся дальнейшая история перевода Слов и толкований Никиты на церковнославянский язык и их последующего редактирования отражает стремление книжников приблизить перевод к оригиналу, добиться, с одной стороны, более точного соответствия греческому тексту, с другой — ясности церковнославянского языка перевода. Поэтому более поздние редакции 16 Слов и их толкований в целом лучше передают смысл проповедей Григория Богослова.

## ЛИТЕРАТУРА

- Баранкова 1990 — Баранкова Г. С. Отрывки из сочинений Григория Богослова в Изборнике Святослава 1073 года // *Palaeobulgarica / Старобългаристика*. XIV. 1990, с. 49–56.
- Баранкова 2005 — Баранкова Г. С. Чиста молитва твоя. Поучения и послания древнерусским князьям киевского митрополита Никифора. М., 2005.
- Бруни 2004 — Бруни А. М. Θεολόγος. Древнеславянские кодексы Слов Григория Назианзина и их византийские прототипы. М.; СПб., 2004.
- Бруни 2010 — Бруни А. М. Византийская традиция и старославянский перевод Слов Григория Назианзина. Том I. М., 2010.
- Будилович 1875 — Будилович А. XIII слов Григория Богослова по рукописи Императорской публичной библиотеки XI века. СПб., 1875.

- Буланин 1991 — Буланин Д. М. Античные традиции в древнерусской литературе XI — XVI вв. München, 1991.
- Виноградов 1914 — Виноградов В. П. Уставные чтения (проповедь книги). Историко-гомилетическое исследование. Вып. 1. Уставная регламентация чтений в греческой церкви. Сергиев Посад. 1914.
- Виноградов 1915 — Виноградов В. П. Уставные чтения. Вып. 3. Очерки по истории греко-славянской церковно-учительной литературы. Сергиев Посад, 1915.
- Горский, Невоструев 1859 — Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отд. II: Писания святых отцов. Ч. 2: Писания догматические и духовно-нравственные. М., 1859.
- Коцева 1977 — Коцева Е. Старорусский перепис (XI в.) на 13 слова от Григорий Богослов // Векове. 1977, № 3. С. 17–24.
- Коцева 1980 — Коцева Е. Най-ранният кирилски перепис от слова на Григорий Богослов // Българско средновековие: Българо-съветски сб. в чест на 70-годишнината на проф. И. Дуйчев. София, 1980. С. 240–252.
- Кульбакин 1940 — Кульбакин Ст. Лексика старославенских перевода хомилија // Глас Српске краљевске Академије. CLXXX. Други разред, 92. Београд, 1940. С. 20–30, 34–35.
- Милтенов 2006 — Милтенов Я. Диалозите на Псевдо-Кесарий в славянската ръкописна традиция. София, 2006
- Молдован 2013 — Молдован А. М. О составе сборника 13 Слов Григория Богослова // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2012–2013. М., 2013 (в печати).
- Никольский 1892 — Никольский Н. М. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича. СПб., 1892.
- Пентковский 2001 — Пентковский А. М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.
- Петрова 1985 — Петрова Л. Я. Лингвотекстологическое исследование рукописи XI в. XIII Слов Григория Богослова (ГПБ Q. п. I. 16, XI в.). Автореф. дис. ... канд. фил. наук. ЛГУ. Л., 1985.
- Петрова 1991 — Петрова Л. Я. К вопросу о древнеславянском переводе Слов Григория Богослова // Советское славяноведение. 1991, № 4. С. 70–75.
- СБР — Старобългарски речник. Том 1. А–Н. София, 1999.
- Сводный каталог 1984 — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984.
- СДЯ XI–XIV вв. — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.) Т. 1–8—. М., 1988–2008—.

- СлРЯ XI–XVII вв. — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–29—. М., 1975–2011—.
- Спасова 1994 — Спасова М. Славянският превод на 16-те слова на Григорий Богослов (Текстологични и лексикални проблеми). Автореферат на дисертация за присъждане на научната степен «Кандидат на филологическите науки». Велико Търново, 1994.
- Спасова 1995 — Спасова М. Откъсите от слова на Григорий Богослов в Симеоновия сборник (по преписа от 1073 г.). Текстологични и лексикални проблеми // Палеобалканистика и старобългаристика. Велико Търново, 1995. С. 43–78.
- Спасова 1999 — Спасова М. Производни съществителни за означаване на лица в старобългарския превод на Oratio XXXVIII (Слово за Рождество Христово) от Григорий Богослов // Търновска книжовна школа. Т. 6. Велико Търново, 1999, с. 231–253.
- Спасова 2008 — Спасова М. Текстологичната история на славянския превод на «Надгробно слово за Василий Велики» от Григорий Богослов (В търсене на типология при лексикалната характеристика на основен превод, редактиран превод, втори превод) // Преславска книжовна школа. Т. 10. Шумен, 2008. С. 125–164.
- Сперанский 1960 — Сперанский М.Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, с. 58–64.
- Срз. 1 — Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I. СПб., 1893.
- СС — Старославянский словарь / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1994.
- Keipert 1988 — Keipert H. Die altbulgarische Übersetzung der Predigten des Gregor von Nazianz // Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongress in Sofija 1988. Köln; Wien, 1988. S. 65–81.
- Liddell-Scott 1996 — A Greek-English Lexicon, compiled by H. G. Liddell and R. Scott. 9 edition. Oxford, 1996.
- Lüdtke 1913 — Lüdtke W. Zur Überlieferung der Reden Gregors von Nazianz // Oriens Christianus. N. S. Bd. 3. 1913. S. 261–276.
- Miklosich 1862–1865 — Miklosich F. Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae. 1862–1865.
- RN — Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus graecus. I–VI (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F., 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz. Bd. 1, 5, 10, 11, 12, 14). Paderborn; Munich; Vienne; Zurich, 1981–1998.
- SJS — Slovník jazyka staroslovenskeho. D. 1–4. Praha, 1958–1997 (Репринт: Словарь старославянского языка. Т. 1–4. СПб., 2006).

- Somers 2002 — *Somers V.* Les collections byzantines de XVI Discours de Grégoire de Nazinze // *Byzantinische Zeitschrift*. Bd. 95. Heft 1. 2002, S. 102–135.
- Thomson 1983 — *Thomson F. J.* The Works of St. Gregory of Nazianzus in Slavonic // II. Symposium Nazianzenum. Paderborn — München — Wien — Zürich. 1983 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. N. F. 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz, 2. Bd.). P. 119–125.
- Wańtróbska 1987 — *Wańtróbska H.* The Izbornik of the XIIIth Century (Cod. Lenin-grad, Q.p.I.18) // *Полата књигописнага*. 19–20. 1987.

*Т. В. Пентковская*

БОЛГАРСКИЙ ПЕРЕВОД  
ТОЛКОВОГО АПОСТОЛА  
КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ  
НОВОЗАВЕТНЫХ РЕДАКЦИЙ XIV В.  
(К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Первый перевод Апостола с толкованиями (далее — ТА-1) включает в себя текст Павловых и Соборных посланий с толкованиями нескольких авторов. Переводческие приемы и язык этого текста обнаруживает существенное сходство с первым переводом Толкового Евангелия (далее — ТЕ-1), который появился не позднее начала XII в. Существует предположение о том, что оба перевода выполнены в Древней Руси. Оно основано на наличии в них ряда лексических русизмов [Алексеев 1999: 179–180; Пентковская и др. 2011].

Второй перевод ТА (далее — ТА-2) имеет среднеболгарское происхождение. Он содержит Деяния и Соборные Послания апостолов с толкованиями и представлен в нескольких рукописях различного происхождения. Наиболее известная из них — РНБ, F.I.516 — содержит приписку с датой создания рукописи 1516 г. (л. 275) и предисловие (л. 1), в котором говорится, что перевод выполнен в период правления царя Ивана-Александра (1331–1371 гг.) [Алексеев 1999: 188; История на българската литература 2008: 506, 557]. В этом переводе отсутствуют характерные для первого лексические приметы, в частности, прямая речь и цитаты вводятся стандартной формой *рече*, а не *вѣща*, которая объединяет группу ранних толковых переводов [Алексеев 1999: 179].

Для определения места перевода ТА-2 в славянской книжности необходимым представляется определить его отношение к существовавшим к моменту его создания богослужебным редакциям Апостола, и в первую очередь его взаимоотношение с афонской редакцией Апостола, введение которой в тырновскую практику осуществлялось, вероятно, как раз во времена царя Ивана-Александра [Христова-Шомова 2004: 19].

*Татьяна Викторовна Пентковская,*

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Отдельной задачей является сопоставление данных ТА-2 с данными второго перевода Толкового Евангелия (далее — ТЕ-2), который появляется у южных славян также в XIV в. [Алексеев 1999: 190].

Прежде всего в ТА-2 выделяется часть чтений, совпадающих с афонской редакцией, например, *to; ieron* передается как *святннцѣ*, причем это совпадение охватывает не только две редакции: та же лексема употребляется и в Чудовской редакции Нового Завета (ЧРНЗ).

Характерной чертой афонской редакции и ТА-2 является перевод лексемы *ol paoc* как *храмъ* (древнее чтение *црькы*) [Христова-Шомова 2004: 687]. Такое же словоупотребление отличает и среднеболгарскую редакцию Норовской Псалтыри XIV в., а также афонский перевод Триодных Синаксарей, выполненный старцем Закхеем [Тасева 2010: 114].

Афонскую редакцию Апостола и ТА-2 объединяет употребление лексемы *ιεννοροδνγιν* в соответствии с греческим *monogenh̄*, что является общей чертой правленных редакций, восходящей к преславскому узусу [Норовская Псалтырь 1989: 67; Карачорова 1989: 163–164; Христова-Шомова 2004: 479; Пентковская 2009: 67–69]. Лексема зафиксирована в ТА-2 в следующих случаях: 2 Петр. 2:9–14 (толк.) F.I.516 *какѡ едннѣ соущѣ снѡу б̄жїю ѣствомъ истнннѣ н едннороднѣ* (л. 243) — *wšper gar eho~ ohto~ Uibu fusei kai; ajlhqinou kai; monogenou~* [Cramer VIII: 94]; 1 Ио. 1:5 (толк.) F.I.516 *едннороднаго с̄на своего дасть* (249об.) — *ton Uibn aujtou ton monogenh̄ efwke* [Cramer VIII: 108]; 1 Ио. 2:23 (толк.) F.I.516 *какѡ н с̄на едннороднаго ѡць ѣ* (л. 254) — *ofti kai; Uibu Pathr ejsti tou monogenou~* [Cramer VIII: 119].

Общей чертой ТА-2 и афонской редакции Апостола является отсутствие лексемы *ιετερъ* как в соответствии *ti~*, так и в соответствии с *efero~*. По наблюдениям И. Христовой-Шомовой, в рукописях афонской редакции слово *ιετερъ* либо не употребляется вообще, либо встречается в единичных случаях только в соответствии с *ti~* [ср. Христова-Шомова 2004: 456].

К сходствам ТА-2 и афонской редакции Апостола относится также и общий для этих двух редакций перевод *to; plhqo~* как *множество*, а не *народъ*, как в ранних редакциях [Христова-Шомова 2004: 529; 787]. Этот же выбор характерен и для ЧРНЗ [Пентковская 2009: 12].

Однако выбор этого эквивалента не является обязательным и регулярным, ср. Деян. 25:24 F.I.516 *внднѣ лн сего о немже възь нарѡ юдѣнскын глаше мн* (л. 181) — *apan to; plhqo~ tw̄n jloudaiwn*. Ср. Чуд. все множество юдѣнско (77 в), F.I.657 *все множество юдѣн* (170об.).

В данном случае ТА-2 следует чтению древних редакций Апостола: К-1 *весь народъ нуденскъ* (л. 34); Матич. *всь народъ нуденскы* (с. 72).

Словом *множество* может переводиться в ТА-2 также и *dhmo~*: Деян. 23:16 (толк.) F.I.516 *егда оубо възь блго... тогда нн два съвнраютсе егда же на зло, множество бываеть* (л. 174) — *oftan de; epi; kakw/ dhmo~ ol okl hro~* [Cramer III: 371].

Общим для ТА-2 и правленных редакций XIV в. является перевод *makroqumew* как *дльготръпѣтн* и *makroqumia* как *дльготръпѣннѣ*. Он характерен для афонской редакции Апостола, Псалтыри и ЧРНЗ, однако встречается уже в ТА-1 [Христова-Шомова 2004: 665; 787]:

Иак. 5:10 F.I.516 *вбразъ прїнмете братїе моа, злострѣнїю н дльготръпѣнїю* (л. 214) — *upodeigma labete, adel foīi th~ kakopaqia~ kai; th~ makroqumia~*, ср. F.I.657 *злострѣтїю н дльготръпѣнїю* (л. 149).

Иногда ТА-2 отступает от этого словоупотребления в пользу древнего чтения: Иак. 5:8 F.I.516 *потръпнѣ н вы* (л. 213об.), ср. F.I.657 *дльготръпнѣ оубо н вы* (л. 149) — *makroqumhsate kai; uhei~*. Однако в толкованиях к Иак. 5:7 находится «новый», буквальный вариант: F.I.516 *вбнднмын пѡвнѣ дльготръпѣтн наказеть* (л. 213об.) — *toi~ ajdikhqesin eikotw~ makroqumein parainei* [Cramer VIII: 34].

Ср. ТЕ-2 Мф. 18:26 Егор. 447 *пѣ же рабъ кланашесѣ емѣ гла. гн, дльготръпн о мнѣ* (л. 209) — *makroqumhson ep' ejmoi*

Близок к варианту правленных редакций следующий вариант ТЕ-2: Мф. 18:29 Егор. 447 *оудльготръпнсѣ о мнѣ* (л. 120) — *makroqumhson ep' ejmoi* То же в толкованиях: *оудльготръпнсѣ о мнѣ* (л. 120–120об.). Чтение остальных редакций *потръпн на мнѣ* [Евангелие от Матфея 2005: 100].

В других случаях чтение ТА-2 следует древнему тексту. Так, в Деян. 16:16 чтение основного текста ТА-2 расходится с чтением афонского текста, совпадая с древним чтением, а также с ЧРНЗ: F.I.516 *раба нѣкаа нмащн дхъ пнфѡнскын срѣте намъ* (131об.)<sup>1</sup> — *paidikhn tina; efcousan pneuma puqwna upanth'sai hmin*. Списки Апостола, относящиеся к древней и преславской редакции, имеют здесь различные варианты, возводимые к первоначальному грецизму (*пѣтъскы, пѣтннкъ, пнфннѣнскы, поутннѣскы*), а в афонской редакции читается *пытангъ* [Христова-Шомова 2004: 103; 610–611, 803]. Грецизм характерен в этом стихе и для ЧРНЗ: Чуд. *рабынн нѣкаа нмоуцн дхъ пнфѡнскъ срѣте ны* (70 а) [Пентковская 2009: 54].

<sup>1</sup> Следует отметить сохранение в славянском переводе ТА-2 греческого управления дательным падежом (*намъ* — *hmin*).

Грецизм используется и в толкованиях к этому и следующему стиху, причем контекст, поясняющий его, свидетельствует о том, что слово было сознательно оставлено без перевода как узкое понятие, точный славянский эквивалент которому подобрать затруднительно: F.I.516 глѣмыи пнѣоныхъ доухъ естѣ възхвѣщъ (131об.) — peri; tou kaloumenou Pnuchō~ mantikou pneumatō~ [Cramer III: 268]; F.I.516 нзгна оубо ѿже рѣхѣмъ, дѣхъ пнѣоныхъскын павелъ ѿ жены (132об.). Точного соответствия в [Cramer III] нет.

В Деян. 8:27, 8:36, 8:37, 8:38, 8:39 в ТА-2 лексема eipouco~ переводится как каженнкъ. При этом в части рукописей афонской редакции и в ЧРНЗ находится грецизм евноухъ [Христова-Шомова 2004: 491–492; Пентковская 2009: 80]. Чтение евнахъ встречается в Деян. 8:27 в ТСЛ 116, другом представителе ТА-2 (л. 93об.). Однако один раз грецизм зафиксирован в толкованиях ТА-2 на фоне употребления славянской лексемы: F.I.516 повелѣвшъ емѣ еже прѣблжнтсѣ евноухоу (л. 68), но поучто каженнокоу не ѿвѣвѣаетсѣ аггъль, н прнводнтъ его къ филіп'поу (69об.); каженнк бо, не внднтъ въ вѣрѣзъ (70об.); зрн оубо два ѿ вел'мжъ вѣровавшѣ каженнка еже ѿ газы н сего (82об.); се похвала каженнкѣ (л. 83). Этот грецизм отсутствует в текстах древнейшего периода и появляется, судя по словарным данным, в период ре-визии книжной продукции в XIII–XIV вв.

Традиционным является в ТА-2 перевод отрицательных наречий ouketi и mhketi выражением къ томоу. Такой способ передачи характерен как для древних редакций Нового Завета, так и для афонской, а также и для ТЕ-2: Деян. 8:39 F.I.516 н не вндѣ его к томоу каженнкъ (71об.), ср. К-1 н не вндѣ его к томоу каженнкъ (7об.); F.I.657 н не вѣдѣ ѣ к томоу каженнкъ (149об.); Чуд. н не вндѣ него к томоу евноухъ (64 а) — kai; ouk eiden aifton ouketi oleipouco~.

Деян. 20:37–38 F.I.516 вблвызахоу его скръеще пауче ѿ словесн еже рѣ, ѿко к томѣ не нмате вндѣтн лица его (л. 163) — ouketi mellousin to; proswron aifton qewrein. Ср. К-1 къ томоу не нмѣтъ вндѣтн лица моего (л. 27); Матич. к томоу не нмоутъ вндѣтн (с. 55); F.I.657 не к томоу хотѣтъ лице его оузрѣтн (164об.); ср. Чуд. не ище хотѣ лица него вндѣтн (73 г). Следует отметить, что в данном случае чтение ТА-2 не совпадает с чтением афонской редакции, но следует древнему тексту.

Деян. 25:24 F.I.516 ѿко не пѣбаеть емѣ жнтн к томѣ (л. 181), ср. К-1 не подобаеть емѣ жнтн къ томоу (л. 34); Матич. не пѣбаеть емоу жнтн к томоу (с. 72); Чуд. не подобае жнтн емоу к томоу (77 в); F.I.657 не подобаеть жнтн емоу к томоу (170об.) — mh; dein aifton ζην mhketi.

В нескольких случаях, однако, отрицательная частица ставится не перед глаголом, а перед выражением къ томоу, что соответствует начальной позиции отрицания в греческом: Деян. 7:59 (толк.) F.I.516 вблвн намѣ еже не к томоу оубо въ адѣ съхѣднтн дѣшамѣ нашнмѣ по раздѣленн тѣла, ѿкоже н прѣжде (л. 64) — kai; kekainotomhken hmin, to; mhketi men eij- afdou trecein ta- tw n swmatwn apallattomena- yuca- kata; kai; prwhn [Cramer III: 131].

Деян. 8:1 (толк.) F.I.516 разоумѣн ѿко се съмотреніе бѣ ѿко не к томѣ прочее въ іерѣлѣмѣ възсѣхъ съдѣтн (л. 65)<sup>2</sup> — touto oikonomia hh: w mhketi loipon ej Ierosoloumoi~ panta~ kaqhnaı [Cramer III: 132].

Деян. 21:31 (толк.) F.I.516 влѣ ненствѣта іуденскагъ не к томѣ закона трѣбовахъ, ннже сѣдннща, нъ бѣлахъ его непрестан'но (л. 166) — ouketi nomwn epleonto oupe; dikasthriwn: aij l' eptupton aifton di' oij ou [Cramer III: 353].

Иак. 1:25 (толк.) F.I.516 понеже н фарисее н книжннцн выше послашатели нъ зане не творятѣіе, не к томѣ блаженн выше нъ прѣдани выше гоувтѣлю (л. 199) — epei; kai; oil Farisaioi kai; oil grammatei- eijenonto akroatai; aij l' epei; ouj pohtai; ouketi makarioi hsan, aij la; paradedontai tw/oj oqreuth/ [Cramer VIII: 8].

1 Петр. 4:2 F.I.516 ѿко пострадавын плѣтїю, прѣста ѿ грѣха еже к томѣ не ѿлѣвѣскимн похотн воднтсѣ нъ волю бжїи прочее вѣрме въ плѣтн похнтн (231об.), ср. К-1 к томоу не въ ѿлѣвѣскы похотн нъ въ волю бжїи прочее лѣто въ плѣтн жнтн (48об.); Матич. не к томоу въ ѿлѣвѣскы похотн нъ въ волю бжїю прочее жнтн лѣто (с. 104); F.I.657 въ еже не к томѣ въ члѣскы похотн но в волю бжїю прочее въ плѣтн жнтн лѣто (л. 183); Чуд. не ище въ ѿлѣвѣкоіе желаные (85 б) — eij- to; mhketi aijrwrwn epiqumiai~ aij la; qelhmataı Qeou ton epi loipon ej sarki; biwsai cronon.

В такой постановке отрицания проявляется сходство ТА-2 с афонской редакцией Апостола, в которой буквальный вариант не къ томоу встречается в рукописях в Гал. 3:18; Ефес. 4:14; Ефес. 4:17; 1 Фес. 3:1; Филим. 1:15–16. Один пример отмечен также в Евангелии афонской редакции В (Ио. 4:42) [Пентковская 2009: 78–81].

Объединяет ТА-2 с древней традицией и способ передачи греческого страдательного залога. В греческом языке страдательный залог выражается преимущественно синтетическими формами, тогда как в церковнославянском возможно выражение страдательного зало-

<sup>2</sup> Следует отметить и то, что калькируется управление глагола: възсѣхъ — panta~.

га двумя способами: страдательным причастием со связкой или глаголом с возвратным местоимением **са**. Первый способ является основным в ТА-2 при переводе формы *gegraptai*, которая и в основном тексте, и в толкованиях передается как *пнсано естъ*, например: Деян. 7:42 F.I.516 *ѣкоже естъ пнсано въ кннгахъ пророуѣскыиныхъ* (л. 60) — *kaqw- gegraptai eŋ bibliw/ twŋ profhtwŋ*. Ср. F.I.657 *ѣкоже пншетъ въ кннзъ прѣкъ* (л. 147об.); Чуд. *пншетъ* (63 а). Та же конструкция повторяется и в толкованиях к Деян. 7:42 F.I.516 *пнсано естъ* (л. 60).

Деян. 23:5 F.I.516 *пнсано бо ѣ кнесъ людѣи своѣ не речешн зла* (л. 178) — *gegraptai gar oŋti aŋconta tou laou sou ouk eŋei- kakw-*. Ср. F.I.657 *пншетъ* во (л. 167); Чуд. *пнше* во **са** (75 в).

Так же, как и в древнейших переводах Толкового Евангелия и Толкового Апостола [Пичхадзе 2011: 315], в ТА-2 формы дат. и мест. падежей местоимений *ѣто* и *ннѣто* имеют основу на *-ес-/-ьс-*: F.I.516 *ѣсо радн* (л. 156об.), *нн о ѣсомь* (л. 162) и т. д.

В ТА-2 отражена четкая тенденция к переводу древних грецизмов Апостола, в частности: Деян. 7:2 F.I.516 *сѣшоу въ междорѣѣе* (48об.) — *eŋ th/ Mesopotamiw/*. Перевод грецизма содержится в этом стихе и в афонской редакции, однако не во всех списках калькируется композит: F.I.657 *сѣшоу межоу рѣкама* (л. 146), но чтение ГБ совпадает с чтением ТА-2. В ЧРНЗ сохраняется грецизм, как и в древнем тексте: Чуд. *соушоу в месопотамн* (62 б) [Христова-Шомова 2004: 75]. Ср. также Деян. 2:9 [Христова-Шомова 2004: 56].

Деян. 27:8 F.I.516 *прѣндохѣ въ мѣсто нѣкое нарнцаемое добраа прнстаннца* (л. 186); К-1 *добраа прнстаннца* (л. 36); Матич. *доброие прнстаннце* (с. 77); F.I.657 *добраа прнстаннца* (л. 172об.), ср. Чуд. *калоус лнменас* (78 в) — *Kalou- lomena-*. В этом случае все редакции, кроме ЧРНЗ, переводят топоним.

Деян. 27:11 F.I.516 *сѣтнкѣ же крѣмѣю н прнчетннка корабляу паѣ послышааше* (186об.); К-1 *крѣмѣнѣ н навкларѣ* (л. 36); Матич. *крѣмѣунѣ н наукоура* (с. 78); F.I.657 *крѣмѣнѣ н навкларѣ* (л. 172об.); Чуд. *кормннкоу н навклароу* (78 в) — *tw/ kubernht/ kai; tw/ naukl hrw/*. Таким образом, вариант ТА-2 не совпадает с вариантом афонской редакции Апостола и богослужебных редакций в целом.

1 Петр. 2:25 F.I.516 *въсте бо ѣко ѡвце заблѣжѣше нъ вѣратнсте себе- ѣнна къ пастырь н посѣтнтелю дѣшь вашѣи* (226об.); К-1 *къ пастырю н епнскѣпоу* (л. 47об.); Матич. *къ пастыроу н ѣпкпоу* (с. 101); Чуд. *к пастухоу н епкпоу* (84 г) — *eŋi; ton poimena kai; eŋiŋskoron twŋ uŋwŋ umwŋ*. Перевод лексемы *eŋiŋskoro-* как *посѣтнтель* характерен для афонской редакции Апостола [Христова-Шомова 2004: 454],

а также для афонского перевода Триодных Синаксарей (перевод Захкея), который возник, по всей вероятности, в первой половине XIV в. (старейшие рукописи датируются до 1360 г.) [Тасева 2010: 54, 117]. При этом в другом (нелитургическом!) значении сохраняется грецизм: 1 Петр. 4:15 F.I.516 *да не кто оубо ѡ въ стражеть ѣко оубѣнца- нан ѣко тать, нн ѣко злодѣн- нн ѣко тѣжѣ епкпѣ* (л. 235); Матич. *тоужѣ ѣпкпѣ* (с. 105), ср. К-1 *тоуждѣ стражѣ* (л. 49); F.I.657 *ѣужѣ посѣтнтель* (л. 183об.); Чуд. *ѣ ѣуженазнратѣ* (85 в) — *w/ aŋ lotrieŋpiskoro-*. Ср. Синодальный перевод: «Только бы не пострадал кто из вас, как убийца, или вор, или злодей, или как посягающий на чужое». Таким образом, здесь чтение ТА-2 совпадает с чтением Матич., который содержит особый вариант преславской редакции Апостола. Афонская редакция не делает различия между контекстами, используя во всех случаях унифицированный вариант.

1 Петр. 4:17 F.I.516 *не покорнѣнсе бѣжоу блѣговѣствованѣю* (л. 235); К-1 *бѣжоу благовѣствованноу* (л. 49); Матич. *протнвѣтнмсе ѣуѣлнню бѣжно* (с. 105); F.I.657 *протнвѣтнмсе бѣжоу ѣуѣлю* (л. 183об.); Чуд. *бѣжоу евагѣлю* (85 в) — *tw/ tou Qeou eŋaggel iw/*. Примечательно, что чтение ТА-2 не совпадает с чтением афонской редакции. Ср. вариант *блѣговѣстнѣ*, характерный для афоно-тырновского перевода Стишно-го пролога, который предпочитает давать перевод слов, относящихся к литургической сфере [Тасева 2006: 176–177]. Калька *блѣговѣстннн* в соответствии с *eŋaggel istaiv* употребляется в афонском переводе Триодных Синаксарей [Тасева 2006: 178; 2010: 60].

1 Петр. 5:2–3 F.I.516 *пасете соущее въ ва стадо бѣже посѣцающе- не нѣжею, нъ волею- не сквѣрнннѣ стезатѣлѣствомъ, нъ съ оусрѣдѣемъ- нн ѣко владающе прнчетннкы, нъ вѣразѣ бывающе стадо- н навльшомсе начелннкѣ пастыремъ- прѣнмете не оувѣдаемын славы въннѣ* (л. 237); К-1 *нн ѣко оустоѣще радоу... н навльшомоу са поконннкоу пастоухомъ* (л. 49об.); Матич. *нн акы владающе редю... старѣшннѣ пастыремъ* (с. 106); F.I.657 *нн ѣко владающе радоу... пастыренаѣалннкоу* (л. 183об.); Чуд. *крѣлосѣ... пастыренаѣалннкоу* (85 г) — *w/ katakurieuŋte- twŋ kl hrwn... tou aŋcipoimeno-*.

Лексема *eŋistolhw* в ТА-2 во всех случаях переводится словом *послание*, а не грецизмом *епстолна*, причем славянский вариант характерен и для ТА-1, как и для большей части рукописей преславской редакции. Унификация славянского эквивалента *послание* проведена и в афонской редакции Апостола [Христова-Шомова 2004: 454].

Таким образом, в отношении передачи грецизмов в ТА-2 действует тенденция, характерная для афоно-тырновских переводов и ре-

дакий в целом: многие грецизмы древних редакций, имеющие стабильную традицию употребления в предшествующий период, в них вытесняются славянскими кальками (ср. [Тасева 2006: 177]).

Тем не менее ряд грецизмов остается без перевода и в ТА-2: в частности, *анггкнры* в Деян. 27:29; 27:30; 27:40 в соответствии с *ajkura-*. В афонской редакции в этих случаях употребляется славянский эквивалент *котъка*, а грецизм является принадлежностью древнего текста [Христова-Шомова 2004: 402]. Таким образом, в отношении передачи данного слова ТА-2 расходится с афонской редакцией Апостола и воспроизводит древний вариант.

Еще один грецизм зафиксирован в толкованиях к Деян. 15:39: F.I.516 *цълоуѣ вы рече марко анеѡен варнавннъ* (л. 126об.) — *ol aņeuioŋ*. Грецизм *анепснн*, по всей вероятности, был характерен и для живой балканской речи: так, он употребляется в сербских грамотах; кроме того, форма ж. р. *анепсѣа* отмечена в сербском переводе Триодных Синаксарей [Тасева 2010: 125]<sup>3</sup>.

Появление этого грецизма отвечает тенденции к проникновению в «новые» тексты элементов живой речи, засвидетельствованной в произведениях тырновской книжной школы [История на българската литература 2008: 573]. Действием той же тенденции обусловлено и появление в ТА-2 как в основном тексте, так и в толкованиях славяно-греческого грецизма *катадъньвнън* [Пентковская 2010: 851].

Тенденция к использованию в переводах лексем, свойственных живому языку, не исчерпывается в ТА-2 только грецизмами. Так, в ТА-2 получают широкое распространение глаголы *метатн/метнѣтн* и их производные:

Деян. 3:22 (толк.) F.I.516 *ковъежець сътворшн н смолож помазавшн, мѣтнѣ съ брѣга рѣкы* (л. 29об.) — *riptei* [Cramer III: 67];

Деян. 7:19 F.I.516 *съ прѣхытрнвъ рѣ нашъ, ѡзлогн ѡца нашъ н ѡмета младенца ѱ* (54об.) — ср. *ouŋto~ katasofisameno~ to; geno~ hmwn eķakwsen tou~ patera~ hmwn tou poiein ta; breifh eķeta*.

Деян. 7:20 (толк.) F.I.516 *нѣ егда члѣвскаа надежда оупразниса, н метнѣшѣ его. тогда бжїе блгоуданїе съвфетшесѣ* (так!) *показовашѣ*

<sup>3</sup> На Русь этот грецизм попал, по всей вероятности, в эпоху второго южнославянского влияния: так, ж. р. *анепсѣа* ‘племянница’ встречается в текстах южнославянского происхождения, входящих в Сборник преп. Кирилла Белозерского XIV–XV вв. (РНБ, Кир.-Бел. № 12) [Прохоров 2003: 7, 68], и далее — в Хронографе 1512 г., м. р. *анепсен* ‘племянник’ употребляется, в частности, в Никоновской летописи [СлРЯ XI–XVII вв., вып. 1: 39].

(54об.) — *ajl' oŋte ta; aņqrwpina aņhl pisqh, kai; aņerriyan auŋton, toite tou Qeou hleuĵrgesiā eĵleiknuto lampousa* [Cramer III: 111].

Деян. 7:20 (толк.) F.I.516 *роднтелїе родншѣ, нѣ метнѣшѣ. егѣптѣне възспнташѣ, нѣ не родншѣ* (л. 55) — *ajl' eĵriyan* [Cramer III: 111].

Деян. 27:19 F.I.516 *н въ третїн днѣ, свонма рѣкама брѣме корабное нзмѣтнѣше* (л. 187), ср. в толк. *н брѣме нзмѣтает се* (л. 187) — *eĵriyan*.

Эта черта объединяет ТА-2 и ТЕ-2, ср.: Мф. 5:29 Егор. 447 *аще око твое десное съблажнѣ та, ѡзмн є н метнї ѡ себе* (43об.) — *eij de; ol oĵfalmōŋ sou ol dexio~ skandalizei se, eĵexe auŋton kai; bale apo; sou*. Чтение источников, принадлежащих к остальным редакциям, — *врѣзн/отъврѣзн/въврѣзн* [Евангелие от Матфея 2005: 35].

Мф. 5:30 Егор. 447 *аще деснаѣ рѣчка съблажнѣ та, ѡсецї ю н ѡметнн ѡ себе* (43об.) — *kai; eij h dexiaŋ sou ceir skandalizei se, eķkoyon auŋthn kai; bale apo; sou*. Чтение источников, принадлежащих к остальным редакциям, — *врѣзн*. Зогр. имеет вариант *отъврѣзн*, а Вуканово евангелие — *въврѣзн* [Евангелие от Матфея 2005: 35]. Ср. совр. болг. *метна* ‘бросить, кинуть’, *отметна* ‘отбросить, откинуть’; с-х. *метнути* ‘то же’.

При этом когда в ТА-2 в толкованиях к Иак. 4:4 цитируется Мф. 18:8, в F.I.516 употребляется стандартная лексема: *аще рѣчка твоа, нан нога твоа съблажнѣет те ѡсецн ю н врѣзн ѡ себе* (л. 210) — *eķkoyon auŋthn kai; bale apo; sou*.

В ТА-2 активно употребляется еще один глагол с суффиксом *-нѣ-*, имеющий опору в живой речи, — *паднѣтн* (и производные): ср. совр. болг. *падна* ‘упасть’.

Деян. 27:16 F.I.516 *воещесе еда како на нсыпъ възпаднѣтъ* (л. 187) — *foboumenoiŋte mh; eij~ thn Surtin eķpeswsin*.

Деян. 27:29 F.I.516 *воещесе еда како въ жестока мѣста възпаднѣмъ* (л. 188) — *foboumenoiŋte mh; pou kata; tracei~ topou~ eķpeswmen*.

Деян. 27:30 (толк.) F.I.516 *не сего радн се глѣть, нѣ възн въ еднно бѣдѣ, да пррѣство не ѡпаднѣ* (л. 188об.) — *ouj dia; touto, ajl' iĵna kataŋsch/auŋtoŋ~; kai; hl profhteia mh; diapesh/* [Cramer III: 402].

Иак. 1:2 F.I.516 *въсакоу радость, нмѣнте братїе моа, егда въ нскѣшенї възпаднѣте разлѣчннї* (л. 195) — *oŋtan peirasmoi~ peripeŋhte poikil oi~*. Эта же фраза повторяется в толкованиях: *егда въ напастѣ възпаднѣте разлѣчннї* (л. 195об.).

Иак. 5:12 F.I.516 *нѣ да бѣдѣ слово ваше. ѣн, ѣн, н нн нн. да не въз осѣжѣнїе възпаднѣте* (л. 214об.) — *iĵna mh; upo; krisin peŋhte*.

С воздействием разговорного языка, вероятно, связано и появление глагола *запаантн* (ср. совр. болг. *запала*) в толкованиях к Де-

ян. 2:20: F.I.516 дымомъ же бываемъ, градомъ и селомъ запаленъ (л. 17) — tai~ polesi katapimprasaqai [Cramer III: 36]. Ср. ТЕ-2 (в основном тексте и в толк.) Мф. 22:7 Егор. 447 н градъ нхъ запалн (л. 139об.) — kai; thn polin ajutwn eperghsen. Этот глагол используется для передачи eprighmi и в афонском переводе Триодных Синаксарей того же периода [Тасева 2010: 120].

Одновременное присутствие в ТА-2 и ТЕ-2 глаголов метатн/метнатн и запалнтн не указывает, впрочем, на наличие тесной связи между ТЕ-2 и ТА-2, но принадлежит к числу совпадений общего характера, обусловленных действием в обоих переводах одной тенденции.

Напротив, на отсутствие тесной связи между ТА-2 и ТЕ-2<sup>4</sup> указывают следующие признаки. Так, ТА-2 не совпадает с ТЕ-2 в выборе модели управления при глаголе клатнса. Иак. 5:12 F.I.516 не клантесе ни нбомъ ни землею, ниже нною нъкою клетвою (214об.) — mh; ojnnete mhite ton oujanon mhite thn ghen mhite ajlon tina; ofkon, ср. в толк. сего радн възбранаетъ намъ клетнсе нбомъ и землею (214об.) — dia; touto kwluei hma~ ojnunai kata; tou oujanou kai; th~ gh~ [Cramer VIII: 36]. Беспредложный тв. п. является традиционным средством передачи данной конструкции.

В отличие от ТА-2, в ТЕ-2 при глаголе клатнса с предлогом kata; передается как въ + вин. п. вместо тв. п. беспредложного:

Егор. 447 тѣмже и многіе оубаахотъ. яко нѣ ннѣтоже въ храмъ клатнса... фари́сенъ гл҃ше, яко аще клатнса ѣ въ злѣ съсоуѣ, нли въ вола, нли въ овца прнведеное на жрѣтвотъ. такоже престоупнаъ клатнса боудѣ, осужденъ бывааше равна въздатн въ-ниже клантеса нли злѣ съсоуѣ въздатн. нли вола. нли овца, нли нно что въ яковоже кле[...] <sup>5</sup> са... аще ли же въ храмъ клатнса престоупаша <sup>6</sup> понеже не можаше въздатн пѣвна храмъ. прощеніе сего радн нмаше (149об.—150) — Dio; kai; tou~ pollou~ ejdidaskon ofti oupen ejsti to; kata; tou naou ojnuein ... wste kai; ouftw~ ejdogmatizon oil Farisaiioi, ofti ejan ti~ wfiose kata; tou crusou skeuou~, h] boou~, h] probaitou eij qusian prosaqento~, eil ta epiwrkhse, katedikazeto ta; ijsa ajpotisai... eij de; kata; tou naou ojmosa~ epiwrkhsen, epei; ouk hjunato ofnoion tw/naw/ktisai, dia; touto ajpelueto (col. 400).

<sup>4</sup> Следует отметить, что ТЕ-2 исследован нами только в объеме Евангелия от Матфея, и поэтому результаты сопоставления носят предварительный характер.

<sup>5</sup> Выскоблено несколько букв.

<sup>6</sup> Исправлено из ѡ.

Отличительной чертой ТЕ-2 от Мф. в области лексики является последовательный перевод греческого h]peristera существительным ж. р. голубница, с сохранением славянским словом родовой характеристики греческого слова (традиционный перевод — голѣвь): Мф. 3:16 Егор. 447 н видѣ дхъ бжїи съхожаше яко голубницотъ н гродуща на нь (л. 33об.) — w~ peristeran; Мф. 10:16 Егор. 447 н цѣлї яко голубницн (л. 65об.) — kai; akeraioi w~ ail peristerai~ Мф. 21:12 Егор. 447 н съдалнща продающнхъ голубницн (л. 133) — kai; ta~ kaqetra~ tw~n pwlountwn ta~ peristera~. То же явление отмечено и в толкованиях к данному стиху: Егор. 447 понеже бо нзгна волы и голубницн провозвѣщаше... продаваю же и ннѣ голубницн. ниже санзы црковнзыа продаваю. дховною бо блгть еже ѣ голубница. продаваю сщннннн... н ѡпоущаемъ ѡ себѣ голубницн нрѣ, еже ѣ в насъ дховное прѣдѣе н мзсль блга... (л. 133) — ekeballe tou~ bou~ kai; ta~ peristera~... pwlousi de; peristera~ kai; oil tou~ ejh tai~ Ekkhhsiai~ baqmou~ pwlounte~: thn gar tou Pneumato~ carin, ofejsti peristera; pwlousin ajutoi.. Kai; ejan pwl wmen de; kai; ekpriwmeqa ta~ peristera~, toutestin, eil ti ejh hnin eih pneumatikon dogma kai; logismo~ toiouto~... (col. 372)<sup>7</sup>.

Мф. 10:16 цитируется в ТА-2, причем, в отличие от ТЕ-2, используется стандартная лексема: 2 Петр. 2:9—14 (толк.) F.I.516 боудѣте бо мѣдрн яко змїе, н цѣлн яко голѣвн (л. 242об.). Греч. h]peristera несколько раз встречается в толкованиях к этим стихам и всякий раз передается стандартным вариантом голѣвь (л. 242об.).

Примечательной чертой ТА-2 является буквальный перевод последовательности местоимение + артикль, относящийся к последующему имени: Деян. 6:14 (толк.) F.I.516 знаменан, яко тн самн лжнн свѣдѣтеле. истннна прорнцаахъ н не хоташе (л. 48) — shmeiwteon ofti ajutoi; oil yeudomarture~ ajlhq~ proefhiteuon, kai; mh; boulomenoi [Cramer III: 103].

Деян. 23:5 (толк.) F.I.516 сего радн не къ отрокъ ѡвѣщаваше, нъ томъ самомъ повелѣвшомъ (172об.) — dia; touto ouj pro~ ton paida ajoteinetai, ajla; pro~ ajuton ton epitakanta [Cramer III: 366].

Иак. 1:14 (толк.) F.I.516 и томъ самомъ грѣшномъ се дѣнствющомъ н дѣлающомъ таковыиъ болѣзнѣ коньць съмреть бывае (л. 197—197об.) — ajuton ton amartol on [Cramer VIII: 5].

<sup>7</sup> Здесь текст толкований цитируется по изданию: Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1857—1866. T. 123.



Иак. 3:8 (толк.) F.I.516 въсако ѣство творе рече, еже бо въсако рещи, н того самого езыка прїемлетъ (л. 207об.) — aujth- th- glwıth- [Cramer VIII: 15].

1 Петр. 2:25 (толк.) F.I.516 ѣкоже глѣаше не словеси вамъ прѣпнрае трѣпѣти вѣднны. нъ того самого вѣкоу оузрнѣте, н оутѣшнїе вещь прїнмѣте (л. 227) — ср. ajtonomoi ton despotin qeasasqe [Cramer VIII: 58].

1 Петр. 4:1–2 (толк.) F.I.516 не рече хѣоу рбо пострѣвшѣ бжтвомъ, нъ пльтїю нѣ рѣдн. да не свонствѣна по ѣствѣ бжтва. нъ тон самон пльти свонствѣны ѣства стрѣти познаютсе (231об.) — aujth- th- sarko- [Cramer VIII: 82].

1 Петр. 4:1–2 (толк.) F.I.516 нъ едннѣ сѣ гѣ н хѣ н сѣнь. н едннѣ анце, н съставѣ едннѣ. того самого слова тѣлеснынмъ възпльщенїемъ (л. 232) — h|ajtou tou Logou sesarkwmeh [Cramer VIII: 83].

1 Петр. 5:12 (толк.) F.I.516 Вавїлвнѣоу оубо рнмъ нарнуетъ сѣнзбраннѣ же, юже въ того самого рнма съставленїнѣю хѣвѣ цркви (238об.) — thn ejn aujth/ th/Rwmh/sustasan [Cramer VIII: 94].

В случае 1 Петр. 4:3–5 (толк.) в греческом артикле предшествует местоимению: F.I.516 вѣдеще вѣ на блгое вѣратнвшемсе, н не съходящемсе нмъ, въ то самое блѣудное сѣнетїе (л. 232) — ej- thn aujthn th- ajwtia- ajacusin [Cramer VIII: 85]. В славянском переводе сохраняется та же последовательность, что и в предыдущих случаях.

Обратный порядок слов: 2 Петр. 3:14–16 (толк.) F.I.516 н на самю тоу погыбѣан пропасть (л. 247) — kai; pro- ajto; th- apoleia- to; baraqrōn [Cramer VIII: 102].

В следующих двух случаях в греческой фразе присутствует местоимение ajto-:

Деян. 16:3 (толк.) F.I.516 того самого павла оузрнѣте оунтѣлѣ възселѣнѣн (128об.) — ср. ajton touton qeasoito ton didaskalon th- oijkoumenh- [Cramer III: 263];

2 Петр. 1:17 (толк.) F.I.516 нмамы оубо н прѣкы, тоу самоу нстнѣоу намъ провъзвѣстнвшемъ (239об.) — ejcomen ouh kai; tou- profheta- tauthn aujthn thn ajlhqean hmin promhnusanta- [Cramer VIII: 100].

Указательное местоимение тѣ активно употребляется в текстах, принадлежащих тырновской книжной школе. Так, оно используется в качестве постпозитивного артикля [Иванова-Мирчева, Харалампиев 1999: 267], в частности, такое употребление зафиксировано в тырновской редакции афонского перевода Триодных Синаксарей: грѣда того. Кроме того, в этой редакции формы прямых и косвенных

падежей местоимения тѣ соответствуют другим местоимениям афонского перевода: тѣхѣ — нмъ; того ѣефнла — самого ѣефнла [Тасева 2010: 87].

Возможно, в связи с этим находятся и случаи поморфемного перевода возвратного местоимения 2-го лица: Деян. 23:12 (толк.) F.I.516 бывшѣ же днѣ, сътворнше нѣцїн ѣвѣдѣехѣ съвѣ. проклѣше самн глѣущѣ (л. 173об.) — ajqemat isan ebuto-.

Иак. 2:8 F.I.516 възлюбншн блжннѣаго своего ѣко самъ себе (л. 200об.) — w- seauton.

В рамках переводческих принципов тырновской книжной школы находится и передача греческого субстантивированного инфинитива. Наиболее частотной является в ТА-2 конструкция еже + инф. Так, с её помощью практически регулярно калькируется конструкция to; + инф.: Деян. 7:42 (толк.) F.I.516 понѣже таковоѣ нмѣхѣ юудѣе желанїе еже слоужнѣти тварн паѣе творца (л. 60) — ejpeidh; eicon oil |Ioudaioi ton poqrōn, to; latreuein th/ktisei para; ton ktisanta.

В другом случае как еже + инф. передается конструкция ej- to; + инф.: 1 Петр. 4:2 F.I.516 ѣко пострадавѣн пльтїю, прѣста ѣвѣ грѣха. еже к томѣ не улѣбскымн похотнм воднѣтнсе нъ волн бжїн проѣе вѣрѣме въ пльти пожнѣти (231об.) — ej- to; mhketi ajqrwpwn ejpıqumıai- aj |Ia; qelhmati Qeou ton ejpıloipon ejn sarki; biwsai cronon.

Так же переводится один раз и конструкция ajti; tou+ инф.: Деян. 7:42 (толк.) F.I.516 прѣдастѣ ѣ бѣ въ ненскоуснын оумѣ. срѣвѣ. еже прѣдатнса вставн нхѣ (л. 60) — paredwken ajtou- ol Qeo- ej- ajdokimon noun, ajti; tou ejase paradoqhnaı [Cramer III: 120]. В другом случае этой конструкции соответствует сочетание въ мѣсто еже + личная форма глагола: Иак. 4:14–15 F.I.516 каа бо жнзнь ваша парѣ ѣ въ малѣ вавѣающнсе, потом же несезающїн. въ мѣсто еже бысте глѣанше гѣ възсохѣте н пожнвемъ, н сътворнмъ се нлн оно. ннѣ же хвалнтесе въ велнчанїи своѣ (л. 212) — ajti; tou legeın uma-, ср. F.I.657 въ мѣсто еже вы глѣатн вамъ (л. 149).

Еще в одном случае еже + инф. передает инфинитивную конструкцию с предлогом pro- (или ej-): Иак. 3:3 F.I.516 аще бо конѣмъ оузды въ оуста вѣлагаѣ еже повнноватнсе н намъ (л. 206) — pro- to; peıqesqai ajtou- hmin [Cramer VIII: 19], ср., однако ej- to; peıqesqai ajtou- hmin [Nestle-Aland 2006: 592]. Чуд. ѣже повннѣотн ѣа намъ (82 а). Определить, какая именно конструкция была в греческом оригинале, можно только при условии полной кальки в славянском переводе. В случае полукальки, как в данном стихе, точный вариант греческой конструкции неизвестен.

Следует отметить, что в ТА-2 имеются и случаи поэлементной передачи субстантивированного инфинитива с артиклем и предлогом:

απο; του + инф.

Деян. 7:42 (толк.) F.I.516 снѣ бо въ іеремїи пророцѣ пишеть· егда заколенїа и жрътвы приннесосте ми рече· снрѣчь не имате рещи яко ѿ еже мнѣ жрътвы творити, и инѣмъ творѣсте (60об.) — απο; του εμοι; quein, kakeinoi- ejuete [Cramer III: 122].

В переводах предшествующего периода наблюдается вариативность при передаче данной конструкции. Так, в древнейшем переводе Жития Василия Нового она передается существительным с предлогом отъ, а также дательным самостоятельным оборотом [Пентковская 2012], а в древнейшем переводе Жития Андрея Юродивого ей соответствуют одиночное причастие и конструкция да + бы + л-форма [Авдеева 2007: 377].

εη tw/+ inf. + Acc.

Деян. 8:6 F.I.516 възнмааше же народъ глѣмынхъ ѿ филп̄па единогоушно· въ еже слышатн нхъ и видѣти знаменїа ѣже творѣаше (65об.), ср. Чуд. вегда слышатн нмъ и видѣти знаменїа (63 в); К-1 слышѣще и видѣще знаменна (6об.); F.I.657 слышѣще и видѣще знаменїа (л. 148) — proseicon de; oil ocloi toi- legomenoi- apo; tou Filippou omoqumadon eη tw/ akouein aijtou- kai; blepein ta; shmeia a) epojiei. Чтение ТА-2 не совпадает ни с одним из представителей разных редакций богослужебного текста. При этом афонская редакция, как и древний текст (К-1), использует дательный самостоятельный оборот, а ЧРНЗ имеет кальку вегда + inf. + Dat.

В ряде случаев имеются и другие способы передачи субстантивированного инфинитива. Так, инфинитивная конструкция с союзом р̄п̄и передается в ТА-2 как прѣжде даже + личная форма глагола:

Деян. 7:2 F.I.516 бѣ славы· ѣвнса ѿцю нашему аврааму, с̄щюу въ междорѣчїе· прѣжде даже не вселнса въ харань (48об.), ср. Чуд. бѣ славы· ѣвнса ѿцю нашему аврааму· сощюу в месопотамнн· преже даже вселнтнса ѿмоу в харань (62 б); F.I.657 бѣ славы ѣвнса ѿцю нашему аврааму с̄щюу межоу рѣкама· преже даже не вселнтнса ѿмоу въ харань (л. 146) — prin katoikhsai aijtou eη Carran. В данном случае переводческое решение ТА-2 совпадает с выбором древних редакций Апостола, которые имеют здесь конструкцию прѣжде даже не + личная форма глагола [Христова-Шомова 2004: 75], и отличается от чтения правленых редакций (Чудовской и афонской).

Таким же образом переводится и конструкция про; του + inf. + Acc.: Деян. 23:15 F.I.516 мы же прѣже даже не прѣблжнтсе, готовн есмн

оубнтн его (л. 174) — hnei- de; pro; tou eggisai aijtou ehtoimoivejsmen tou ajhel ein aijtou. Ср. К-1 а мы прѣжде даже не прнстжпнтъ· готовн ес[ь]мо оубнтн н (л. 30); Матич. а мнн прѣже даже не прнстоупнтъ готовн есмн н оубытн (с. 64–65); F.I.657 мы же преже дажде не прѣблжнтнса ѿмоу· готовн есмь оубнтн его (167об.); Чуд. мы же преже дажде прѣблжнтнса ѿмоу· готовн есмь оубнтн его (75 г).

В одном случае инфинитив с предлогом передается, как в древнем тексте, отглагольным существительным с предлогом: Иак. 2:11 (толк.) F.I.516 възсакъ възнрѣн на женѣ съ похотїю, юже любодѣнствова ю въ ср̄цн своемъ (201об.) — pa- olblepwn gunaika pro- to; epiqumhsai aijtun hfh epojiceusen aijtun eη th/kardia/aijtou. Ср. Мф. 5:28. Афонская редакция А совпадает здесь с древним текстом (см., напр., Зогр. съ похотнѣ). Афонская редакция В использует в данном случае максимально калькированную конструкцию къ еже + inf. (къ еже въздѣлѣтн ѿн). Преславская редакция имеет одиночный инфинитив. В Толковом Евангелии Феофилакта Болгарского в древнейшем переводе представлена конструкция яко + inf. (яко похотѣтн ѿн) [Евангелие от Матфея 2005: 34]. Чуд. переводит это как к желѣю ея, а в остальных списках Чудовской редакции используется конструкция еже + inf. (еже похотѣтн ѿн) [Пентковская 2009: 233]<sup>8</sup>. Важно отметить, что вариант ТЕ-2 не совпадает с вариантом ТА-2: Егор. 447 всѣ възнрѣлн на жену, възжелѣтн ю· съ оубо прѣлюбодѣнл ю въ ср̄цн своемъ (л. 43).

Таким образом, при действии тенденции к буквальной передаче инфинитивных конструкций в ТА-2 наблюдается несомненная вариативность способов перевода. Такая ситуация близка к ситуации в афонской редакции Апостола [Пентковская 2009: 267].

Проведенное сопоставление показывает, что ТА-2 разделяет многие черты, свойственные переводам афоно-тырновского круга. Это касается перевода древних грецизмов, наличия слов, характеризующих живую речь, наличия разнообразных конструкций, калькирующих субстантивированный инфинитив. Вместе с тем основной текст ТА-2 имеет отличия от афонской редакции Апостола, которые позволяют предположить, что при переводе толкований базовый текст афонского типа был подвергнут редактуре. При этом ТА-2 не обнаруживает и существенных совпадений в словоупотреблении и перево-

<sup>8</sup> В данном стихе чтение ТА-2 совпадает с чтением ЧРНЗ, калькируя управление греческого глагола ποίσειν: F.I.516 юже любодѣнствова ю (201 об.), Чуд. оуже любодѣнствова ю (4 г), ср. Зогр. оуже любы сътвори съ неж (с. 4); Баниц. юже любы творнтъ с неж (8 а); F.I.657 оуже любодѣнствова съ нею (8 об.) — hfh epojiceusen aijtun.

дческих принципах с ТЕ-2 (в объеме Евангелия от Матфея), что свидетельствует о том, что эти переводы не составляют единого комплекса книг, однако тема эта требует дальнейшего исследования.

## ИСТОЧНИКИ

- F.I.516 — Апостол с толкованиями РНБ, F.I.516 (1516 г., среднеболг.).  
 F.I.657 — Апостол (афонская редакция) РНБ, F.I.657 (XV в., русск.).  
 Матич. — Матичин апостол (XIII в.) / Приредили Р. Ковачевић, Д. Стефановић, Д. Богдановић. Београд, 1979.  
 Чуд. — *митр. Волоколамский и Юрьевский Питуризм (Нечаев)*. Чудовская рукопись Нового Завета 1354 года. М., 2001.  
 К-1 — Апостол (древняя редакция) из собрания монастыря Karakallou (Афон), Slav. 1 (к. XII — нач. XIII в., среднеболг.).  
 Егор. 447 — Евангелие от Матфея с толкованиями. РГБ, Егор. 447 (XV в., русск.).  
 СЛРЯ XI–XVII вв. — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–29. М., 1975–2011.  
 Cramer — *Cramer J. A. Catenae graecorum partum in Novum Testamentum*. Т. I–VIII. Oxford, 1838–1844.  
 Nestle-Aland 2006 — Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Neuarbeitete Auflage. Stuttgart, 2006.

## ЛИТЕРАТУРА

- Авдеева 2007 — *Авдеева Д.* Некоторые синтаксические особенности в тексте южнославянского перевода Жития Андрея Юродивого // Търновска книжовна школа. Т. VIII. Велико Търново, 2007. С. 371–382.  
 Алексеев 1999 — *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб, 1999.  
 Евангелие от Матфея 2005 — Евангелие от Матфея в славянской традиции / Изд. подг. А. А. Алексеев, И. В. Азарова, Е. Л. Алексеева, М. Б. Бабицкая, Е. И. Ванеева, А. А. Пичхадзе, В. А. Ромодановская, Т. В. Ткачева. СПб., 2005.  
 Иванова-Мирчева, Харалампиев 1999 — *Иванова-Мирчева Д., Харалампиев И.* История на българския език. Велико Търново, 1999.  
 История на българската литература 2008 — История на българската средновековна литература / Съставител Анисава Милтенова. Авторы А. Ангушева, Д. Найденова, А. Бояджиев, Н. Гагова, М. Димитрова, М. Йовчева, А. Милтенова, Т. Славова, А. Стойкова, Л. Тасева. София, 2008.

- Карачорова 1989 — *Карачорова И.* Към вопроса за Кирило-Методиевия старобългарски превод на Псалтира // Кирило-Методиевски студии. Кн. 6. София, 1989. С. 130–245.  
 Норовская Псалтырь 1989 — *Чешко Е. В., И. К. Бунина, В. А. Дыбо, О. А. Князевская, Л. А. Науменко.* Норовская Псалтырь. Среднеболгарская рукопись XIV в. Ч. 1–2. София, 1989.  
 Пентковская 2009 — *Пентковская Т. В.* К истории исправления богослужебных книг в Древней Руси в XIV веке: Чудовская редакция Нового Завета. М., 2009.  
 Пентковская 2010 — *Пентковская Т. В.* Апостол с толкованиями в древнерусской и южнославянской традиции до XVI столетия // Русский язык: исторические судьбы и современность. М., 2010. С. 851.  
 Пентковская и др. 2011 — *Пентковская Т. В., Индыченко А. А., Федорова Е. В.* К изучению толковой традиции домонгольского периода: Апостол и Евангелие с толкованиями // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. <2010–2011>. М., 2011. С. 30–51.  
 Пентковская 2012 — *Пентковская Т. В.* Передача конструкций с субстантивированным инфинитивом в древнейшем славянском переводе Жития Василия Нового // Вестник МГУ. Серия 9 (филология). 2012. № 3. С. 52–77.  
 Пичхадзе 2011 — *Пичхадзе А. А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси: лингвистический аспект. М., 2011.  
 Прохоров 2003 — Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского / Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2003.  
 Тасева 2006 — *Тасева Л.* Параллельные южнославянские переводы Стишного пролога и триодных синаксарей // *Vyzantinoslavica*, 64. 2006. С. 169–184.  
 Тасева 2010 — *Тасева Л.* Триодните Синаксари в средновековната славянска книжнина. Freiburg i. Br., 2010.  
 Христова-Шомова 2004 — *Христова-Шомова И.* Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. София, 2004.

А. А. Пичхадзе

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ  
ОСОБЕННОСТИ СЛАВЯНСКИХ  
ТОЛКОВЫХ ПЕРЕВОДОВ  
XI–XII ВВ.

Древнейшие славянские переводы греческих Толкований Феофилакта Болгарского на Евангелие, катен на апостольские Послания и Песнь песней, а также Толкований Никиты Иракийского на 16 Слов Григория Богослова были созданы на рубеже XI–XII вв. Эта дата вполне надежно устанавливается для Толкового Евангелия Феофилакта Болгарского (далее ТЕ) и Толкований Никиты Иракийского на 16 Слов Григория Богослова (ТНИ) [Пичхадзе 2011а: 32–33]. Перевод Толкований на Песнь песней (ТПП) был известен на Руси уже во второй половине XII в. [Алексеев 1988: 167], а текст Толкований на апостольские Послания (ТА) засвидетельствован уже с середины XII в. [Туррилов 2002: 563; Пентковская, Индыченко, Федорова 2011: 31]. Как будет показано ниже, Толковый Апостол и Толкования на Песнь песней близки Толковому Евангелию и Толкованиям Никиты Иракийского на 16 Слов Григория Богослова по языковым и переводческим особенностям. Это дает основания предполагать, что Толковый Апостол и Толкования на Песнь песней возникли в то же время, что и ТЕ и ТНИ, т. е. в конце XI — первой половине XII в. Ниже под толковыми переводами подразумеваются только указанные памятники, отличающиеся по языку от переводов толкований на тексты Св. Писания, возникших до и после конца XI — начала XII в.

Гипотеза об общем происхождении четырех перечисленных переводов и Толкового Екклесиаста была высказана А. А. Алексеевым [1988: 187–188]. В качестве общих особенностей этой группы он назвал регулярное употребление аориста **вѣща** (а не **рече**, как в переведенных в восточной Болгарии в первой трети X в. Толкованиях на Псалтырь и Книги пророков) при вводе цитат из Св. Писания

и отцов Церкви, причастие **во҃да** в презентном значении ‘будучи’, частотность грецизма **грамота** и его производных и некоторые другие языковые факты, а также наличие лексических русизмов [Алексеев 1999: 176–180].

Еще один факт, подтверждающий общность происхождения толковых переводов, был обнаружен М. Б. Бабицкой. Она отметила, что в Толковом Евангелии, Толкованиях на послания ап. Павла и Толкованиях Никиты Иракийского на 16 Слов Григория Богослова греческое прилагательное  $\psi\acute{\iota}\lambda\acute{o}\varsigma$  ‘голый’, если оно употребляется в сочетании  $\psi\acute{\iota}\lambda\acute{o}\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  ‘простой (букв.: нагой) человек’, обозначающем земную ипостась Бога, переводится как **высокий**, т. е. так, как если бы в оригинале читалось  $\acute{\upsilon}\psi\eta\lambda\acute{o}\varsigma$  ‘высокий’ [Бабицкая 1995: 632]. Однако такой прием не является исключительной особенностью группы толковых переводов: он зафиксирован уже в Хронике Георгия Амартола, славянская версия которой возникла не позже второй половины XI в. [Матвеевко, Щёголева 2011: 557, 611, 620]. В. А. Матвеевко и Л. И. Щёголева допускают, что смешение  $\psi\acute{\iota}\lambda\acute{o}\varsigma$  и  $\acute{\upsilon}\psi\eta\lambda\acute{o}\varsigma$  может объясняться их омонимией (в среднегреческом  $\acute{\upsilon}\psi\eta\lambda\acute{o}\varsigma$  произносилось без начального гласного), однако указывают на то, что в контекстах, не относящихся к Христу,  $\psi\acute{\iota}\lambda\acute{o}\varsigma$  в Хронике Георгия Амартола переводится правильно — как **хо҃даѣ**, **малѣ**, **невысокъ** [Истрин 1930: 201], и предполагают, что перевод **высокъ** опирался на учение Павла Самосатского, согласно которому Христос был  $\psi\acute{\iota}\lambda\acute{o}\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  ‘простым человеком (не Богом)’, но в то же время — великим пророком.

Свидетельствует ли соответствие  $\psi\acute{\iota}\lambda\acute{o}\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  = **высокъ человекѣ** о преемственной связи толковых переводов с Хроникой Георгия Амартола, неясно. Если в Хронике это соответствие употребляется только в определенных контекстах и приводит к переосмыслению высказывания, но не к утрате смысла, то в Толкованиях Никиты Иракийского на 16 Слов Григория Богослова оно встречается и в пассажах, не связанных с Христом, которые совершенно обесмысливаются в результате такого перевода. Например, в рассуждении о жертвах иудеев Никита утверждает, что они не были совершенно бездуховны и не сводились к пролитию «простой» крови, не освященной божеством:  $\text{Ὁὐκ ἀφῆκεν οὐδὲ ταύτας τὰς συχωρηθείσας τέως θυσίας ἀνιέρους εἶναι παντελῶς, τούτέστι μηδὲν ἱερὸν, ἤτοι πνευματικὸν καὶ νοητὸν ἐχούσας, οὐδὲ ἀσυντελεῖς, τούτέστι πρὸς μηδὲν ὑψηλότερον συμβαλλομένας καὶ χρησιμευούσας, οὐδὲ ἄχρι ψιλοῦ τοῦ αἵματος προϊούσας}$ . Славянский перевод, в котором кровь языческих жертв из «простой» становится «высокой», нелогичен: **По҃п҃с҃ти [Бог] ни же си попо҃у҃ченѣ**

жѣртвѣ свѣщенамѣ (!άνιέρους ‘нечестивые’) вѣгги до кѣнца. се же кѣтъ ничтоже сѣна ли дѣхвна имѣщѣ ли разѣмна ни же свѣршенѣ ни кѣ единому вѣсоцѣншо. сѣлагакмѣ на потрѣбѣ ни же до вѣсокѣ крове ГИМ, Син. 43, л. 171а. В следующей фразе Никита объясняет, что «простая», чувственная кровь языческих жертв нечестива: *Ψιλὸν δὲ αἷμα τὸ ἀπλῶς καὶ κατ’ αἴσθησιν χεόμενον καὶ μηδὲν τι κεκρυμμένον ἔχον μυστήριον, οἷαι αἱ τῶν Ἑλλήνων θυσίαι ἑκείνων γὰρ τὸ αἷμα ψιλὸν μόνον ἦν, οὔτε τῷ πνεύματι καθαγιαζόμενον, οὔτε τυπικῶς ἐτέρας θυσίας τύπος γινόμενον, μᾶλλον δὲ καὶ αἰσχρὸν καὶ σατανικὸν καὶ ὀλέθριον.* Славянский перевод выглядит абсурдным, поскольку сатанинской и пагубной здесь становится не «простая», а «высокая» кровь: **вѣсока же кровь по чѣвѣствомѣ** (вместо **чювѣствомѣ**) **изливакма. ничтоже сѣкрыто имѣн тѣннѣство акѣ же кѣннѣскѣа жѣртвѣ тѣхѣ бо кровь вѣсока вѣ токмо. ни дѣмѣ ѿсѣакма ни вбразнѣ кѣтерѣ жѣртвѣ вбразѣ вѣвакма паче же враждно и сотоннѣско и пагѣвно** [Там же, л. 171б.]. В отсутствие полных сведений о том, как переводится ψιλός в ТНИ, трудно сказать, является ли перевод **высокѣ** в этом памятнике результатом простого неразличения омонимов ψιλός и (ὀ)ψηλός или же следствием неумелого применения приема, заимствованного у переводчиков Хроники Георгия Амартола.

На связь толковых переводов с Хроникой Георгия Амартола может указывать еще одно сходство. Греч. ἱστορία ‘история, историческое повествование’ и производные в Хронике систематически передаются существительным **вбразѣ** и его производными, в частности **изовбразити, изовбразик** [Матвеевко, Щёголева 2011: 44, 723]. Такой же способ перевода применяется в Толкованиях на Евангелие от Иоанна (**изѣвбразѣ** ἱστορεῖ ГИМ, Син. 73, л. 1612) и ТНИ (**изѣвбразитѣ** ἱστορεῖ Син. 43, л. 276а, **изовбразеник** ἱστορία Там же, 157а дважды, 166а). В других памятниках он не отмечен. Само значение ‘рассказывать, повествовать’ у **изовбразити** и производных в [СДЯ XI–XIV 4: 55] иллюстрируется только цитатами из Хроники Георгия Амартола и ТНИ, однако материалы других словарей показывают, что оно имело более широкое распространение [Срз. I: 1074–1075; СРЯ XI–XVII 6: 193], и, следовательно, есть вероятность, что соответствие ἱστορέω = **изовбразити, ἱστορία = изовбразеник** обнаружится и в других текстах.

Гипотеза об общем происхождении толковых переводов в самое последнее время получила основательное подтверждение в работах Т. В. Пентковской, которая показала на обширном материале сходство переводческой техники и языковых особенностей Толкового Евангелия и Толкового Апостола [Пентковская 2009; Пентковская,

Индыченко, Федорова 2011]. С другой стороны, характерные черты толковых переводов обнаружались в особом переводе Шестоднева Севериана Гавальского (ШСГ) — сочинения, по содержанию близкого к толкованиям на тексты Св. Писания [Пичхадзе 2011а: 69–71]<sup>1</sup>. Опираясь на новые данные и привлекая материал Толкований Никиты Ираклийского на 16 Слов Григория Богослова, можно попытаться хотя бы предварительно определить комплекс языковых черт, характерных для группы перечисленных переводов.

К сожалению, памятники этой группы, за исключением ТПП и ШСГ, либо не изданы, либо (ТЕ) изданы неудовлетворительным образом, поэтому анализ текстов неизбежно окажется неполным, а набор рассматриваемых языковых явлений — во многом случайным. Ниже материал ТЕ в объеме Евангелия от Луки будет цитироваться по [ВМЧ Окт. 4–18], в объеме Евангелия от Иоанна — по рукописи ГИМ, Син. 73 XV в. (о её текстологическом статусе см. [Пичхадзе 2011б]), материал Толкований Никиты Ираклийского — по рукописи ГИМ, Син. 43, XIV в., хорошо сохраняющей первоначальные чтения перевода [Горский, Невоструев 1859: 89].

Самым убедительным доказательством общего происхождения группы толковых переводов и ШСГ могли бы стать примеры общих нетривиальных греческо-славянских соответствий. Однако греческо-славянские указатели к этим памятникам пока не составлены, и необходимый для наблюдений материал отсутствует. Тем не менее, можно привести одно необычное соответствие, зафиксированное в ТЕ и ТНИ: ἀναγκαῖος ‘нужный, необходимый’ и его производные переводятся в обоих памятниках прилагательным **издрѣднѣннѣ** и его производными. Вот контекст из Толкового Евангелия от Луки: **царѣ посла мя на изрѣднѣнѣшеѣ** (ἀναγκαῖοτάτον) **дѣло** ‘царь послал меня на нужнейшее дело’ [ВМЧ Окт. 4–18: 1190]. Издатели Толкового Евангелия от Луки неоднократно отмечают соответствие ἀναγκαῖος = **издрѣднѣннѣ** в примечаниях к тексту [Там же: 1257, 1259, 1290, 1291, 1415, 1443 и др.]. При этом **издрѣднѣннѣ** встречается здесь и в своём обычном значении ‘превосходный’ в качестве эквивалента греч. ἐξάίρετος, βελτίων и др. [Там же: 1226, 1250, 1282, 1407]. В ТНИ соответствие ἀναγκαῖος = **издрѣднѣннѣ** также представлено рядом примеров: **издрѣднѣнѣ пѣрвоѣ бѣсловити. тачѣ прити вѣ смотреникѣ, ἀναγκαῖον** πρότερον θεολογῆσαι καὶ οὕτως εἰς τὴν οἰκονομίαν ἔλθειν ‘нуж-

<sup>1</sup> См. описание памятника и публикацию в [Баранкова 2011], греческий текст — в Patrologia graeca LVI. Col. 429 sqq.

но сперва порассуждать о Боге и потом уже перейти к промыслу' Син. 43, л. 146а, **гавитѣ бл҃годѣяниѣ ꙗко издрядно**, δείξη τὴν εὐεργεσίαν ὡς ἀναγκαίαν 'явит необходимость благоденствия' л. 151б, **дождь сн҃це источници аерѣ днѣ и ношѣ. и прочага клико издряднѣ (!) ѡще всѣмъ дарова**, τὰ λοιπὰ, ὅσα ἀναγκαῖα κοινῶς πᾶσιν ἐχαρίσατο 'и прочее, всё необходимое, что он всем даровал' л. 299в. Пока такой перевод ἀναγκαῖος нигде кроме ТЕ и ТНИ не отмечен, а значение 'нужный, необходимый' у слав. **издрядный** не зафиксировано. Обычно греческое гнездо ἀναγκ- передается славянскими словами, выражающими значение вынужденности, необходимости: **вѣда**, **но҃жда**, **неволя**, **потрѣба** [ῚSI I/5: 322–323]. Однако изредка встречаются эквиваленты, в которых это значение не выражено: ἀναγκαῖος = **сѣ лѣпоты** в Супрасльской рукописи, ἀνάγκη ἐστὶ = **лѣпо ксть** в Струмицком апостоле (в других списках Апостола — **подобаетъ**, **потрѣба ксть**) [Ibidem]. Здесь значения 'подобает, следует' и 'нужно' передаются словами с исходным значением 'хорошо'. Вероятно, аналогичный перенос произошел и с лексемам гнезда **издрядн-**: из значения 'превосходный, отличный' развились значения 'хорошо, подобает, следует' и 'нужно', а значение вынужденности при переводе ἀναγκ- = **издрядн-** оказалось невыраженным, как и в случае с ἀναγκ- = **лѣпо-**. Поскольку слова гнезда **издрядн-** в древнерусском языке, судя по всему, являются церковнославянизмами, можно предположить, что они претерпели это семантическое развитие на южнославянской почве; по-видимому, перевод ἀναγκ- = **издрядн-** нужно рассматривать как одно из свидетельств южнославянского происхождения переводчиков толковых текстов.

Греческий артикль в форме среднего рода единственного числа τό, выполняющий роль субстантиватора и одновременно открывающих кавычек при цитируемых словах или фразах, в толковых переводах может передаваться сочетанием **кже то**. Такой способ введения цитат отмечен в ТЕ, ТА [Пентковская, Индыченко, Федорова 2011: 31–32], ТНИ (**ѡ себе же дх҃ъ вѣложь а кже то ѡ себе не ꙗко ѡ своего сꙋщ҃ства...**, τὸ δὲ «παρ' ἑαυτοῦ» οὐχὶ τὸ ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας δηλοῖ Син. 43, л. 155а) и ТПП: здесь комментарий к глаголу **повнша** в V 6–7 выглядит следующим образом: **вє(з)смертїє скажє(т), є(ж) то поразнша. Добро во тако разорити, да не оумре(м)** 'о бессмертии говорит слово «побили»: хорошо ведь поразить таким образом, чтобы мы не умерли' [Алексеев 2002: 109]. Однако это не единственный способ введения чужих слов в толковых переводах: греческий артикль в аналогичных случаях может переводиться просто как **кже**, **се** или вообще оставаться непереведенным.

Еще одно соответствие, не обнаруженное в других памятниках, объединяет ТЕ и ТПП: греческая частица δῆθεν 'уж конечно (в ироническом употреблении); якобы' переводится в обоих текстах наречием **зѣлѣ** [ВМЧ Окт. 4–18: 1309 дважды, 1314, 1439; Алексеев 1988: 165]. Вот как выглядит один из контекстов: **Велико вѣ неразумїе, еже вранити цѣлнитися человекꙋ, празни ради зѣлѣ отъ закона сꙋботꙋ повелѣни** 'большим неразумием было препятствовать человеку исцеляться, якобы из-за праздности, заповеданной законом в субботу' [ВМЧ Окт. 4–18: 1314–1315].

Толковые переводы входят в корпус переводов с греческого, в которых южнославянские языковые черты соседствуют с восточнославянскими<sup>2</sup> [Пичхадзе 2011а: 52–77, 352–356]. В языковом отношении толковые переводы разделяют особенности, свойственные всем переводам этого корпуса: они последовательно используют некоторые лексемы и грамматические формы, свойственные кирилло-мефодиевским памятникам, при этом — с разной степенью последовательности — употребляют слова, распространенные главным образом в древнейших славянских памятниках западного происхождения, и в то же время содержат лексику, характерную преимущественно для болгарских памятников конца IX — начала X в., прежде всего преславских. С кирилло-мефодиевской традицией толковые переводы сближает последовательное употребление послелога **ради**, наречия **тѣкѣмо** и приращения **-тъ / -сть** в 2–3 л. ед. ч. аориста (см. ниже), использование лексем **досадити**, **сѣвѣдѣтель**, **скѣрвь** и/или их производных и др. [Там же: 52–55, 316–320], с симеоновскими текстами — наличие слов **кычнтисѧ**, **оплазныи**, **прѣзоривыи**, **мьчѣтъ** 'призрак, видение' [Там же: 56<sup>3</sup>, 69–71]. В качестве единичных вкраплений встречаются архаичные лексемы, характерные прежде всего для моравских и македонских памятников, — наречия **искрь**, **ашютъ**, а также сочетание **вѣ рѣснотоꙋ**. Наречие **искрь** 'рядом' фиксируется в ТА [Алексеев 1999: 189], возможно, в этом же значении — в ШСГ (**земла есть разъсѣдъшисѧ встрови и горы искрь**, в греч. μεταξύ 'между' [Баранкова 2011: 231]), а в редком значении 'прочно, твердо'<sup>4</sup> — в ТНИ:

<sup>2</sup> О лексических южнославянизмах и русизмах в толковых переводах см.: [Пичхадзе 2011а: 32–35; Пентковская, Индыченко, Федорова 2011: 35–36].

<sup>3</sup> Помимо Толкований на Евангелие от Луки [ВМЧ Окт. 4–18: 1164, 1165, 1174, 1175, 1267, 1374, 1458, 1470, 1471, 1505 дважды, **мечетникъ** 1234], **мьчѣтъ** встречается в ТНИ (Син. 43, л. 11а, 67а дважды, 162г, 297б) и ТПП [Алексеев 2002: 107, 111].

<sup>4</sup> Это значение не фиксируется древнерусскими словарями; в [Срз. I: 1120; СДЯ XI–XIV 4: 169] цитаты из Ипатьевской летописи и Софийского временни-

члѣци добръѣи детели искръ (καθ' ἑξίῃ παγίαν) причастни Син. 43, л. 280в. В ТЕ и ТА в новозаветном тексте хорошо сохраняется наречие **ашють** в соответствии с греческим εἰκῆ 'напрасно, необдуманно, без оснований' [Пентковская 2009: 28–29]. Это наречие встречается в XIII Словах Григория Богослова [Срз. I: 34]; использует его и переводчик Толкований Никиты Ираклийского, причем там, где в комментируемом тексте Григория оно отсутствует: **не вѣсѣк же лежить кже ошють (εἰκῆ) но кже ошють (εἰκῆ) гавлакть вѣсѣк и беспотребно** Син. 43, л. 166г–167а, см. еще два примера в [СДЯ XI–XIV 6: 406]. Сочетанием **въ рѣснотоу** в толковых текстах переводится греч. наречие κυρίως 'действительно, на самом деле; в собственном смысле', ср. в Толкованиях на Евангелие от Луки [ВМЧ Окт. 4–18: 1145, 1150, 1161, 1190], Толкованиях на Евангелие от Иоанна (**вѣра оубо єдина без дѣлѣ не вправдить. но подобаетъ дѣла принести. тѣгда въ рѣснотоу** (κυρίως) **вѣра єсть** Син. 73, л. 506) и в ТНИ: **въ рѣснотѣ... истиннѣ... не въ рѣснотѣ** κυρίως... κυρίως... οὐ κυρίως Син. 43, л. 149б, **въ рѣснотѣ** κυρίως л. 168б. Для перевода других греческих лексем используются другие сочетания (ср. в ТНИ: **ѡντοє вѣ истиннѣ** Син. 43, л. 147в). К западному ареалу тяготеет и глагол **неродити** 'пренебрегать' с производными: он многократно употребляется в Толкованиях на Евангелие от Луки, в ТНИ (καταφρονέομαι, Син. 43, л. 298г), ТПП [Алексеев 2002: 64], ШСГ [Баранкова 2011: 201, 216], производное **неродѣство** 'нерадивость' — в ТНИ (Син. 43, л. 124в), ср. [СДЯ XI–XIV 5: 356]; однако в толковых текстах используется и более распространенный синоним **неврѣци**.

Таким образом, толковые переводы обладают теми же основными признаками, что и другие переводы, сочетающие южнославянские и восточнославянские языковые черты: они содержат элементы, характерные как для кирилло-мефодиевских и древнейших западных текстов, так и для восточноболгарских памятников. Однако репертуар этих элементов, регулярность и частотность их употребления, их конкретные комбинации различаются в разных группах внутри корпуса переводов с южнославянскими и восточнославянскими языковыми чертами. Группа толковых переводов более или менее отчетливо выделяется из этого корпуса по ряду параметров.

Отличительные особенности этой группы легче всего продемонстрировать на материале служебных слов, которые частотны в текстах

ка, воспроизводящие текст Хроники Георгия Амартола, в котором представлено именно это значение (παγία), ошибочно помещены под значением 'около, рядом'.

любой тематики. Исследователи давно обратили внимание на постоянное употребление в ТПП, ТЕ и ТА пояснительного выражения **а рекоу** 'то есть; а именно' в соответствии с греч. δηλαδή, τούτέστι, ἤτοι [Алексеев 1988: 164; Пентковская, Индыченко, Федорова 2011: 31, 44]. Поскольку толковые тексты изобилуют пояснениями, выражение **а рекоу** встречается в них многократно: в Толкованиях на Евангелие от Луки [ВМЧ Окт. 4–18: 1250, 1316], Толкованиях на Песнь песней [Алексеев 2002: 63, 73, 75, 78–79, 84 дважды, 88–89, 93, 100, 102, 115], Толкованиях Никиты Ираклийского (Син. 43, лл. 3б, в, 8а, 19а, б, 272б, 164г, 295а, 284в, 295б, 301а, 158а; 167г, 173в). В Толкованиях на Евангелие от Луки отмечено также сочетание с глаголом в причастной форме: **а река** ὁ δηλοῖ [ВМЧ Окт. 4–18: 1382]<sup>5</sup>. Наряду с **а рекоу** в той же функции и с тем же значением 'то есть' в толковых текстах употребляется **рекоу же** — в ТПП [Алексеев 2002: 82, 83], ТНИ (τούτέστι, Син. 43, лл. 147г, 152в, 161а, 164в, 168а, 293г, 310б) — или просто **рекоу** (в ТНИ — τούτέστιν, Син. 43, л. 143в, без греч. л. 157в). Но переводчики используют и другие, более распространенные средства: **се же ксть** в ТНИ (τούτέστι, Син. 43, лл. 153г, 157г, 162г, 164а, 171а, 175а) или просто **кже** (τούτέστιν, Син. 43, л. 144а), а также **рекѣше** в ТНИ (Син. 43, лл. 16, 67г, 126а, 295а) и ТА, Ефес. VI 13 [Пентковская, Индыченко, Федорова 2011: 34].

Исключительной особенностью толковых переводов является союз **доньда(же)** 'пока (не)'. В старославянских текстах отмечен лишь его общераспространенный вариант **доньде(же)**, а древнерусские словари иллюстрируют лексему **доньда(же)** только цитатами из Толкований Никиты Ираклийского на 16 Слов Григория Богослова [Срз. I: 704; СДЯ XI–XIV 3: 55]. Действительно, в ТНИ союз **доньда(же)** употребляется регулярно (Син. 43, лл. 303б, 305в и др.), а вариант **доньде(же)** в просмотренных контрольных фрагментах вообще не встретился. В ТПП фиксируется исключительно **доньда(же)** [Алексеев 2002: 77 дважды, 85, 86, 88 дважды, 96], в ШСГ — трижды **дондаже** [Баранкова 2011: 327] и дважды **дондеже** [Там же: 206 и 237].

Союз **любо** в толковых текстах имеет значения 'если; даже если; хотя'; в значении 'даже если, хотя' особенно часто выступает составной союз **любо и**. К примеру из Толкований на Евангелие от Марка VIII 34 [Пентковская, Индыченко, Федорова 2011: 32]

<sup>5</sup> Сочетание **а река** засвидетельствовано в Изборнике 1073 г., но в другом значении: оно передает здесь греч. усилительную частицу τάχα 'поистине, в самом деле' [СРЯ XI–XVII 22: 139].

можно добавить контекст из Толкований на Евангелие от Иоанна: **но любо кто пѣназъ словоу рекоу оучение продаеть. оучителемъ воуда не възвѣщаваеть слова, ἀλλὰ κᾶν τις κέρμα καὶ νόμισμα, ἧτοι δόγμα καὶ λόγον, πωλῆ, καὶ τυχὸν διδάσκαλος ὢν, οὐ καταγγέλλει τὸν λόγον** ‘если кто монету, то есть учение и слово, продает, будучи учителем, то он не возвещает слово’ Син. 73, л. 22в. Еще один контекст в переводе испорчен: **боу на ползоу оустронвшю. да не сами себе зарѣзывают(т). поу(т) вестр(с)тнѣа ѿлагаеть тѣлоу любо и сѣо воуди, οὐδεὶς** (переводчик читал ὁδὸς ‘путь’?) **οὐν ἀπαθῶς ἀποτίθεται τὸ σῶμα, κᾶν ἅγιος ἦ** ‘никто без страданий не откладывает [свое] тело, хотя бы оно и было свято’ Син. 73, л. 187б [Пичхадзе 2011б: 23]. В Поздней редакции Толкований на Евангелие от Иоанна<sup>6</sup> **любо** в обоих случаях заменено на **аще**. В Толкованиях Никиты Ираклийского **любо (и)** в условном и уступительном значении употребляется регулярно: **оубози же ксмъ вси вѣща имже трѣбѣкмъ вѣнна блг(д)ти. любо (кᾶν) инъ иного прѣже мьнитса имѣти. тѣлу бѣтѣство** ‘бедны мы все, говорит он, поскольку нуждаемся в Божьей благодати, хотя каждый считает, что имеет больше, чем другой, телесного богатства’ Син. 43, л. 272а, **вѣдаше бѣ хоташек възгн ослушаник кго [Адама] и того ради смрть любо и (εἰ καὶ) посрѣдѣ бесмртнѣа и смртн сего създа** ‘Бог знал предстоящее ему слушание и смерть из-за него, если создал его [Адама] среди бессмертия и смерти’ 155г, **любо и не хоцеть кᾶν μὴ καταδέχησθε** ‘хотя и не желаете’ 287в, **равно же хранатъ кже и мы. любо и (кᾶν) тѣлесы нстаѣша** ‘[душу] хранят так же, как и мы, хотя их тела сгнили’ 287г, **първын вѣща адамъ ѿ грѣха паде любо и (καὶ μὴν) жена прѣже съгрѣши** ‘первым, говорит, пал от греха Адам, хотя жена согрешила раньше’ 173б, **ни неродимъ же бѣ гнѣвающюса о сихъ любо и (кᾶν) тѣрпнть. како дѣлготѣрпѣливъ** ‘не будем пренебрежительны, поскольку Бог гневается на это, хотя и терпит, потому что он долготерпелив’ 298г, **кто оубо чистъ ѿ грѣха никдинъже любо и (εἰ καὶ) кдинъ днѣ живеть** ‘кто чист от греха? Никто, даже если живет один день’ 305в, см. еще 148в, 167а, 285г, 302в, 312а и др. Стандартный церковнославянский союз с уступительным значением **аще** и в ТНИ появляется в контексте, где два придаточных подряд вводятся союзом **кᾶν**, причем второе усиливает первое: **никъгдаже истоциши бѣмъ даемаго дара. аще и (кᾶν) вса даси любо и (кᾶν) самъ са даси бѣ** ‘никогда не истоцишь даваемого Богом дара, даже если отдашь всё, даже если самого себя отдашь Богу’ Син. 43, л. 296а — возможно, опасность омонимии с разделительным

<sup>6</sup> См. о ней подробнее [Пичхадзе 2011б: 12–16].

союзом **любо... любо** ‘или... или’ помешала здесь переводчику употребить оба раза союз **любо и**.

Примеры показывают, что союз **любо (и)** в условном и уступительном значении в толковых переводах обычно является эквивалентом греч. **кᾶν**, однако другие соответствия тоже встречаются. О том, что переводчик ТНИ не употреблял союз **любо (и)** механически для передачи греч. **кᾶν**, но мог свободно использовать его, исходя из его семантики, свидетельствует контекст, в котором перечисляются блага, проистекающие из готовности помогать больным и бедным. Одно из этих благ состоит в следующем: **кже дързновеник имѣти. въ свѣсти къ бѣ любо и обнищаемъ не по зловѣ нъ нѣ по кокмѣ строю** Син. 43, л. 292г. Славянская фраза не вполне понятна; по-видимому, переводчик хотел сказать, что сочувствие к нищим позволяет ‘иметь в своей совести уверенность [в своей правоте] перед Богом: даже если мы обнищаем, [то это произойдет] не из-за порочности, а по некоему промыслу’. Смысл этого пассажа в оригинале другой: помощь больным и нищим является основанием для того, чтобы ‘иметь в своей совести уверенность перед Богом в том случае, если (ѣте, когда) мы обнищаем, как те (= в качестве тех), с кем [это произошло] не из-за [их] порочности, а по некоему промыслу’.

Союз **любо (и)** в условном и уступительном значении не часто встречается в церковнославянской письменности. В старославянских памятниках зафиксировано только два контекста из Супрасльской рукописи с уступительной частицей **любо и (любо и кдинъ** ‘хоть один’, **любо и зѣло хоташта сътворити** ‘даже если и хочет сделать зло’ Супр. 337.21) и единственный контекст из Послания к евреям XII 20 с условным союзом **любо**, вводящим придаточное предложение: **любо (кᾶν) зѣврѣ прикоснетъсе къ горѣ. каменникъ повикнѣ воудеть** [ССЯ II: 159]. Уступительная частица **любо (и)** ‘хотя бы’ используется в Житии Феодора Студита [ВыгСб: 551], она отмечена также в новгородской берестяной грамоте № 735 сер. XII в.: **любо и до коростомла** ‘хоть бы и до Коростомля’ [Зализняк 2004: 309]. В [Срз. II: 84] приводится только один пример с частицей **любо** ‘даже если, хотя бы и’ — из Ефремовской кормчей. В [СДЯ XI–XIV 4: 467] несколькими цитатами иллюстрируется употребление уступительной частицы **любо си** ‘хоть бы’, а уступительная частица (или союз?) **любо** представлена единственной цитатой из Хроники Георгия Амартола: **всако бостоуднок дѣваник како добродѣтель мнать(с) дѣюще, любо аще и далече страны свокѣ соуще**, в которой значение и функция **любо** неясны, потому что уступительному **кᾶν** ‘даже если’ здесь соответствует не **любо**, а целое



сочетание **любо аце и**, в котором **аце и** само по себе означает ‘даже если’; создается впечатление, что **аце (и)** может быть глоссой к **любо (и)**. Таким образом, в памятниках зафиксирована по большей части частица **любо (и)**; что же касается условного и уступительного подчинительного союза **любо (и)**, то он не принадлежит к числу распространенных синтаксических средств, поэтому его регулярное употребление можно считать одной из отличительных особенностей толковых переводов.

Несколько частотных в толковых переводах слов фиксируются в относительно многочисленных памятниках, однако некоторые тексты их не знают вовсе или используют ограниченно. К числу таких слов принадлежит наречие **таче** ‘затем, потом’. В толковых переводах оно встречается постоянно, обычно как соответствие греч. *εἴτα* или *ἔπειτα*: в Толкованиях на Евангелие от Иоанна (Син. 73, лл. 34а17, 49г21, 67г25, 93а28, 155в27 и мн. др.), ТНИ (Син. 43, лл. 146а, 146б, 147б, 149а, 153а, 153б, 160б, 161б четырежды, 164в, 166а дважды, 171г дважды, 301а, 304б и мн. др.), ТПП [Алексеев 2002: 67 дважды, 68, 71, 72, 75, 76, 78 дважды, 80, 91, 98, 99, 105, 110 дважды, 117], ШСГ [Баранкова 2011: 203 дважды, 204, 213, 220]. Между тем из старославянских памятников **таче** частотно только в Супрасльской рукописи [ССЯ IV: 432–433], в Изборнике 1076 г. **таче** отмечено один раз (греческое соответствие неизвестно), *εἴτα* переводится как **таже**, *ἔπειτα* здесь не встречается [И76 II: 340]. В то же время в Успенском сборнике и Хронике Георгия Синкелла слово весьма частотно [УСб: 714; Тотоманова 2008: 378]. В некоторых памятниках, содержащих лексические южнославянизмы и русизмы, **таче** употребляется достаточно активно: в Хронике Георгия Амартола оно соответствует десяти греческим лексемам [Истрин 1930: 331], при этом *εἴτα* не переводится как **таче**, но имеет другие эквиваленты [Там же: 75]; в Повести о Варлааме и Иоасафе и Христианской топографии Козьмы Индикоплова **таче** очень частотно [Лебедева 1988: 170, 220; КИ: 704], однако в Житии Феодора Студита оно фиксируется всего 9 раз, причем только у первого переводчика [ВыгСб: 616], а в Ефремовской кормчей встречается только в соответствии с *εἴτα* — три раза [Maksimovič 2010: 314, 398].

Еще одно очень частотное слово, постоянно употребляющееся в толковых переводах, — наречие **всакко** ‘совершенно; всячески’. Оно обычно соответствует греч. *πάντως*, *πάντη* или *ὅλως* и фиксируется в Толкованиях на Евангелие от Иоанна (Син. 73, лл. 1610, 22а24, 55а5, 155а28), ТНИ (Син. 43, лл. 13г дважды, 147в, 148в, 152а, 158в, 287г) и ТПП [Алексеев 2002: 63]. В ТНИ **всакко** употребляется так-

же в соответствии с *ἵσως* в значении ‘наверное, может быть’ (Син 43, лл. 311б, 314а), которое не выделяют древнерусские словари; оно, однако, указано в Словаре Фр. Миклошича со ссылкой на контекст из Супрасльской рукописи (240.20, *τάχα* [Miklosich: 119]). Слово принадлежит к числу частотных в славянской книжности: в Картотеке Словаря древнерусского языка оно представлено 313 цитатами [СДЯ XI–XIV 2: 283]. Тем не менее в старославянских текстах оно встречается редко [ССЯ I: 370–371], а некоторые памятники его вообще не знают — например, Хроника Георгия Синкелла [Тотоманова 2008: 231]. В Успенском сборнике оно зафиксировано всего дважды [УСб: 541]. Из памятников, содержащих лексические южнославянизмы и русизмы, в Хронике Георгия Амартола греч. *πάντως*, *πάντη* или *ὅλως* не переводятся этим наречием и имеют другие эквиваленты, **всакко** встречается в соответствии с *μάλα* и *πανταχοῦ*, для которых зафиксированы и другие способы перевода [Истрин 1930: 118, 138], в Повести о Варлааме и Иоасафе наречие отмечено всего 5 раз [Лебедева 1988: 35], в Христианской топографии Козьмы Индикоплова — 25 раз [КИ: 421], в Ефремовской кормчей — несколько десятков раз при разных греческих соответствиях [Maksimovič 2010: 53], а в Житии Феодора Студита оно вовсе отсутствует.

В толковых переводах постоянно используется предикатив **лѣпо** ‘подобает, следует, нужно’ в сочетании с инфинитивом, соответствующий разным греческим лексемам: *δέω*, *πρέπει*, *χρή*, *εἰκόσ*. Он фиксируется в Толкованиях на Евангелие от Луки [ВМЧ Окт. 4–18: 1182, 1199, 1204, 1394 и др.] и от Иоанна (Син. 73, лл. 50а12, 67в8, 124г11, 125г17, 126б14, 155б2, 186в12 и др.), в ТНИ (Син. 43, лл. 142г, 149б, 151а, 151в, 153а, 153б, 157б дважды, 158а, 158б дважды, 167в, 170а, 173а, 292в, 305б, 307г и др.), ТПП [Алексеев 2002: 71, 104, 105 дважды, 106, 112], ШСГ [Баранкова 2011: 217, 228, 230, 231, 232, 237]. Наряду с **лѣпо** при греч. *δέω* в ТНИ встречается и **трѣбѣ** (Син. 43, лл. 166а, 173г), однако именно **лѣпо** остается самым обычным словом для выражения значения ‘подобает, следует, нужно’ в сочетании с инфинитивом. Использование **лѣпо** в качестве основного слова в этой функции вообще нетипично для церковнославянских текстов, которые предпочитают **подобати**, **достояти**, **трѣбѣ быти** и некоторые другие способы перевода греч. *δέω*, *πρέπει*, *χρή* [Пичхадзе 2011а: 176–177]. Правда, в Успенском сборнике **лѣпо** достаточно частотно [УСб: 600], однако в Хронике Георгия Синкелла слово засвидетельствовано всего 5 раз [Тотоманова 2008: 289]. Из памятников с лексическими южнославянизмами и русизмами в Хронике Георгия Амартола **лѣпо** упот-

ребляется только как эквивалент  $\pi\rho\acute{\epsilon}\lambda\omega$  и  $\pi\rho\sigma\acute{\iota}\kappa\omega$  [Истрин 1930: 255], в Христианской топографии Козьмы Индикоплова отмечено всего два употребления, причем одно, по-видимому, возникло в результате ошибки переводчика [КИ: 540], в Повести о Варлааме и Иоасафе предикатив **лѣпо** не зафиксирован, в Житии Феодора Студита он отмечен четырежды [ВыгСб: 551], а в Ефремовской кормчей — дважды [Maksimovič 2010: 128].

Таким образом, все три слова — **таче**, **всако** и **лѣпо** — высокочастотны лишь в толковых переводах, в других церковнославянских памятниках употребительно только одно или — реже — два из них (**таче** в Успенском сборнике, Хронике Георгия Синкелла, Повести о Варлааме и Иоасафе и в Христианской топографии Козьмы Индикоплова, **всако** в Ефремовской кормчей и Христианской топографии Козьмы Индикоплова), причем **лѣпо** нигде не используется так широко, как в толковых переводах.

Можно указать еще несколько лексем, которые многократно употребляются в толковых текстах и создают своего рода лексический фон, характерный для памятников этой группы. Для передачи значения ‘точный, испытанный, надежный’ в толковых переводах регулярно используются слова гнезда **извѣст-**: в Толкованиях на Евангелие от Иоанна — **извѣсто**  $\beta\epsilon\beta\alpha\acute{\iota}\alpha\nu$ , Син. 73, л. 6867, **извѣстѣнѣ** 22г1, **извѣстѣ**  $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\iota}\beta\eta\varsigma$  93в4, в Толкованиях на Евангелие от Луки — **извѣсто**  $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\iota}\beta\omega\varsigma$ ,  $\beta\epsilon\beta\alpha\acute{\iota}\omega\varsigma$ , **извѣстник**  $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\iota}\beta\epsilon\iota\alpha$ , **извѣстын**  $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\iota}\beta\eta\varsigma$ , **извѣстѣнын**  $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\iota}\beta\epsilon\iota\alpha$  и т. п. [ВМЧ Окт. 4–18: 1214, 1250, 1261, 1262, 1321, 1353, 1370, 1374, 1399, 1413, 1476, 1499 и др.], в ТНИ — **извѣсто**  $\beta\epsilon\beta\alpha\acute{\iota}\omega\nu$  Син. 43, л. 293г, **извѣстник**  $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\iota}\beta\epsilon\iota\alpha\nu$  167г и др. Способ передачи греч.  $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\iota}\beta\eta\varsigma$  и производных словами гнезда **извѣст-** практиковался начиная с древнейшего перевода Евангелия и оставался распространенным в позднейшие эпохи, однако не был единственным: употреблялись также производные от **опас-**, **испыт-** и другие синонимы [RSI I/5: 322–288–289].

Глагол **пѣщевати** ‘считать, полагать, подразумевать,  $\acute{\upsilon}\rho\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ ’ и его производное **пѣщеваник** постоянно используются в толковых текстах — ТА [Воскресенский 1879: 68], ТНИ (Син. 43., лл. 7а, 159в, 297в и мн. др.), Толкованиях на Евангелие от Иоанна (Син. 73, лл. 14в11, 1962, 2262, 67г17 и др.) — причем в Поздней редакции ТЕ **пѣщевати**, **пѣщеваник** последовательно исправляются на **непѣщевати**, **непѣщеваник**.

Толкования призваны объяснить множество событий и явлений, упомянутых в Св. Писании или сочинениях отцов Церкви, причем

толкователи трактуют их как примеры, образцы, прообразы других явлений, более значимых и высоких в духовной иерархии. Такой пример, образец называется в толковых переводах словом **оуказъ**. Оно соответствует греч.  $\acute{\upsilon}\rho\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ ,  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ ,  $\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ ,  $\acute{\alpha}\rho\delta\epsilon\iota\gamma\iota\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\nu\iota\gamma\mu\alpha$  и многократно фиксируется в Толкованиях на Евангелие от Луки [ВМЧ Окт. 4–18: 1197, 1198, 1290, 1314, 1393–1394] и от Иоанна (Син. 73, лл. 49г12, 125а6, 126613 — здесь в Подней редакции заменено на **образъ**, ср. еще производное  $\delta\kappa\alpha\zeta\eta\tau\acute{\iota}\kappa\epsilon$   $\acute{\epsilon}\nu\delta\epsilon\iota\kappa\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$  1162), ТНИ (Син. 43, лл. 145а, 160а, 166г, 171в, 275б, 277в, 276б), ТПП [Алексеев 2002: 63, 67, 104, 116] и ШСГ<sup>7</sup> [Баранкова 2011: 222].

В значении ‘быть видным’ и ‘казаться’ переводчики толковых текстов охотнее пользуются глаголом **видѣтисѧ**, чем авторы других произведений, предпочитающие глаголы **мынѣтисѧ** или **ѧвалтисѧ**. Вот два контекста из Толкований на Евангелие от Иоанна: **ѧще** [Иисус] **члѣвкъ видитсѧ не дивитсѧ**, φαίνεται Син. 73, л. 50а11, [слова Петра Иисусу:] **ты вѣси ѧко люблю тѧ. ѧкоже (с) мнѣ видитѣ. ѧще же по се(м) пребыти любви. се ты вѣси. азъ ѡ себѣ не свѣдѣ**, φαίνεται 186г19–20. Аналогичные употребления имеются в ТНИ (Син. 43, лл. 50а, 150в, 154а, 186г) и ШСГ [Баранкова 2011: 219].

В толковых переводах глагол **велѣти** в ряде контекстов имеет значение ‘хотеть’, ср. в Толкованиях на Евангелие от Иоанна: **ѧще оубо велиши быти варваромъ тамо** ‘если ты хочешь, чтобы там жили варвары’, в греч. иначе:  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omega\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$ , ‘если его беспокоит, что там живут варвары’ Син. 73, л. 33г 4. В ТНИ **велѣти** часто переводит греч.  $\beta\omicron\upsilon\lambda\omicron\mu\alpha\iota$  ‘хотеть’ (Син. 43, лл. 165г, 312а), в том числе и там, где этот греч. глагол означает ‘значить, иметь смысл’: **кто бо можетъ видѣти и рещи почто такава скинниѧ быти възаконисѧ и что велити** ( $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$ ) **носити скинниѧ съсуды ѿ левгитѣ**, ‘что значит [то обстоятельство], что левиты носят сосуды скинии’ 167а. Соответствие **велиши** =  $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota$  ‘хочешь’ имеется и в ТПП [Алексеев 2002: 104].

Группа толковых переводов, помимо лексических, имеет ряд общих грамматических особенностей. В области фонетики обращают на себя внимание случаи «глубокой» палатализации: **смышлю** в Толкованиях на Евангелие от Иоанна (Син. 73, л. 125а2), **оуѧшнѧѧ, оуѧтѣшнѧѧ(ѧ)** в ТНИ [Горский, Невоструев 1859: 86], **оуѧшнѧѧютсѧ, оуѧшнѧѧиѧ** в ТА [Воскресенский 1879: 60, 78]. Производные от глагола **оумѣртвити** образуются без / epentheticum:

<sup>7</sup> В других переводах Шестоднева Севериана Гавальского  $\acute{\upsilon}\rho\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ ,  $\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$  переводятся как **въображеннѣ**, **притѣча**, **образъ**, **съказаник** [Баранкова 2002: 21, 27].

оумръщевеньк в ТНИ (Син. 43, лл. 7г, 8а), оумръщвалє в ТА [Алексеев 1999: 189], Ѹмерщвалѣтъ, оумерьщвалющимъ в ТПП [Алексеев 2002: 63, 105].

Действительные причастия прошедшего времени от глаголов на -ити и братиса, заклати часто образуются по архаичному типу с суффиксом -jb-: павль, борьса, закольше в Толкованиях на Евангелие от Луки [ВМЧ Окт. 4—18: 1176, 1394, 1474], въложь, рожьса в ТНИ (Син. 43, лл. 155а, 163а), павлиса, смършьшему, оустрьмльшихъса в ТПП [Алексеев 2002: 88—89]. На аналогичные формы в ТА обратил внимание Г. А. Воскресенский [1879: 64—65]. Страдательные причастия прошедшего времени от глаголов на -оути и -ыти образуются по модели, распространенной в восточнославянских диалектах: въдохнуга, съкрыто в ТНИ (Син. 43, лл. 163б, 164в), оумьтник (от оумьтъ) в Толкованиях на Евангелие от Иоанна (Син. 73, л. 126а10), а не по классической церковнославянской модели \*въдъхновенъ, \*съкръвенъ, \*оумъвенъ.

Форма 2—3 лица единственного числа аориста от глаголов ѿти, (на)чати, (за-, рас)пати, пити в толковых переводах более или менее последовательно получает приращение -тъ, от глагола быти — приращение -сть, как в старославянских памятниках. Однако в аористе 2—3 ед. глаголов (оу)мръѣти, (про)стрѣти, (по)жръѣти в толковых переводах приращение отсутствует, в отличие от древнейших старославянских памятников; судя по единичному примеру из ТНИ, так же обстоит дело и с глаголом клати: прокла Син. 43, л. 157в. Особенно показательны для толковых переводов формы аориста 2—3 ед. от глагола дати и его производных. Яркой особенностью ТЕ является частое отсутствие приращения у этого глагола на фоне регулярного употребления приращения в формах высть, ѿтъ, (на)чатъ — по-видимому, такая система сложилась потому, что позволяла избежать омонимии форм аориста глагола дати с формами настоящего-будущего времени [Пичхадзе 2011а: 316—320]. Такая же картина наблюдается в Шестодневе Севериана Гавальского: здесь встречаются формы с приращением възатъса 203<sup>8</sup> дважды, 204 дважды, възатъ 206, 220, ѿчатъ... са 203, ѿчатъ 206, причатъ 234, дастъ 225, без приращения — въза 206, прѣда 200, пода 200. Похожая ситуация и в ТПП: формы с приращением (за вычетом библейских цитат) — причатъ 63<sup>9</sup>, 69, 89, 96, 97, 104, начатъ 67, възатса 109, дастъ 73 (впрочем, не исключено

настоящее-будущее время; оригинал соответствующего фрагмента не найден), без приращения — приа 63, 69, възаса 97, въда 75, 78, прода 65. Несколько иначе обстоит дело в ТНИ; выборочный анализ дал следующие результаты (библейские цитаты не учитывались): формы с приращением — причатъ 163в, 164а, 173б, 273б, 288г, 149б, ѿчатъ 274г, объчатъ 153в, възатъ 155а, 156г, начатъ 147а дважды, 297в, начатъса 147г, распатса 276в, дастъ 157610, 170г, 288г, 305б, въдасть 301б, видастьса (!) 158в, прѣдасть 170г, без приращения — въсприа 143а, приа 164б, 172в, 173в, въза 172г, въда 301а, даса 171б. Судя по этим фактам, в ТНИ существенно преобладают формы с приращением, в том числе и у производных от глагола дати.

По предварительным данным, в толковых переводах употребляются только формы тематического аориста типа рекохомъ, рекоша, атематические формы типа рѣхомъ, рѣша отсутствуют. В Поздней редакции Толкований на Евангелие от Иоанна рекоша (Син. 73, л. 66г23) заменяется на рѣша. Однако для утверждения об исключительном использовании форм типа рекохомъ, рекоша в толковых переводах необходимо привлечение исчерпывающего материала.

Пожалуй, самой яркой морфологической особенностью группы толковых переводов являются агглютинативные формы повелительного наклонения множественного и двойственного числа атематических глаголов, образованные от формы единственного числа при помощи соответствующих окончаний. В ТНИ представлены формы 1 лица множественного числа ѿдажьмы ѡподѡрев Син. 43, л. 295г, оувѣжьмы ѡѡѡрев 310а, в ШСГ — 2 лица двойственного числа не ѡжьста [Баранкова 2011: 226], в ТПП — 2 лица множественного числа вижьте [Алексеев 2002: 65, 70, 90], въжьте [Там же: 75], но при этом дадите [Там же: 76]. Грамматики фиксируют агглютинативные формы в русских источниках с XIV в. — (по)въжьте в Лаврентьевской летописи и некоторых церковнославянских памятниках восточнославянского извода [ИГ 1982: 145]. Таким образом, данные Толкований на Песнь песней, сохранившихся в списке XIII в., удревяняют фиксацию агглютинативных форм по меньшей мере на сотню лет. Однако совпадающие с ТПП показания ТНИ и ШСГ, хотя и дошедших до нас в более поздних списках, свидетельствуют о существовании этих форм уже в диалекте переводчиков толковых текстов и позволяют датировать их возникновение временем не позже рубежа XI—XII вв. Агглютинативные формы императива могли проникнуть в толковые тексты как из восточнославянских, так и из южнославянских диалектов. В современном болгарском языке они сохранились

<sup>8</sup> Ссылки на страницы издания [Баранкова 2011].

<sup>9</sup> Ссылки на страницы издания [Алексеев 2002].

лучше, чем в русском: здесь представлено не только *яжте* (ср. рус. *ешьте*), но и *вижте* [Мирчев 1958: 209; Младенов 1979: 289].

Т. В. Пентковская [2009: 121, 124–125, 131–132, 135] обратила внимание на неоднократное употребление в ТЕ *praesens historicum* в евангельском тексте; славянские презентные формы копируют в этих случаях греческий оригинал. Однако в Толкованиях на Евангелие от Иоанна *praesens historicum* встречается не только в евангельском тексте, но и в толкованиях — ср., например: **вѣроуєтъ** (πεῖθεται) **имъ ц(с)ръ и слеть** (πέμπει) **нюдѣѡ нѣкоего предающа в самарии варваро(м) вѣи законъ** Син. 73, л. 33г7–8. И здесь *praesens historicum* копирует греческие презентные формы. Однако в толковых переводах настоящее историческое фиксируется и там, где в греческих источниках представлен претерит, — ср. в ТНИ: **моси бо посылаемъ въ кгупьтъ прашактъ** (ἐπυθάνετο, имперфект) **аще ма въпросатъ кто та посла. что реку имъ. бѣ же ѡвѣща...** Син. 43, л. 1476. Дальнейшие исследования покажут, насколько широко распространен *praesens historicum* в толковых текстах и в какой мере его употребление мотивировано оригиналом.

Перечисленные языковые особенности толковых текстов полностью подтверждают гипотезу А. А. Алексеева об общем происхождении ТЕ, ТА, ТНИ и ТПП и дают основания предполагать, что ШСГ возник в том же переводческом кругу. Среди указанных особенностей почти нет индивидуальных, т.е. не встречающихся за пределами толковых переводов. Однако существенна регулярность употребления этих языковых средств и то, что эти явления встречаются в толковых переводах в комплексе. Многие из отмеченных черт производят впечатление общераспространенных в церковнославянских памятниках, тем не менее такое впечатление нередко оказывается обманчивым, о чем свидетельствует реакция на них средневековых книжников: в поздних редакциях толковых переводов они стираются. Так, в поздних редакциях Толкового Евангелия и Толкового Апостола **вѣща** при вводе цитат регулярно заменяется на **рече** или **глаголати**, **таче** — на **таж(д)е**, **лѣпо** — на **достояти** и **подовати**, **любо** — на **аще**, **рекоша** — на **рѣша** [Бобрик 2011: 75–76, 86; Пичхадзе 2011б: 16], а форма аориста **вда** — на **вдасть**.

Дальнейшие исследования покажут, насколько едина группа толковых переводов. Вполне вероятно, что обнаружатся различия между разными памятниками этой группы. Так, характерная для ТЕ и ТА передача греч. ὅστις ‘всякий, кто’ составным местоимением **иже кѣто** [Пентковская, Индыченко, Федорова 2011: 32–34] пока не отмечена

в ТНИ, где для передачи ὅστις употребляется просто **иже** (впрочем, это лишь предварительное наблюдение, исчерпывающие данные пока отсутствуют).

Обстоятельства появления толковых переводов у славян на рубеже XI–XII вв. остаются загадочными. Но в любом случае очевидно, что они принадлежат одной переводческой традиции и должны изучаться как единая группа, и данные каждого её памятника могут пролить свет на происхождение остальных родственных текстов.

## ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

- Алексеев 1988 — Алексеев А. А. К истории русской переводческой школы XII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1988. Т. 41. С. 154–196.
- Алексеев 1999 — Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
- Алексеев 2002 — Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002.
- Бабицкая 1995 — Бабицкая М. Б. Источники Изборника XIII века (Cod. St. Petersburg, GPB, Q.п.1.18) // Byzantinoslavica. 1995. LVI/3. С. 631–635.
- Баранкова 2002 — Баранкова Г. С. К вопросу о переводах Шестоднева Севериана Гавальского в древнеславянской и древнерусской книжности // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. <2001>. М., 2002. С. 5–46.
- Баранкова 2011 — Баранкова Г. С. Переводы Шестоднева Севериана Гавальского в Софийском сборнике XV в. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. <2010–2011>. М., 2011. С. 179–240.
- Бобрик 2011 — Бобрик М. А. Толковый Апостол в Великих Четых Минях: два списка — две редакции // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. <2010–2011>. М., 2011. С. 52–102.
- ВМЧ Окт. 4–18 — Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь. Дни 4–18. СПб., 1874.
- Воскресенский 1879 — Воскресенский Г. Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в.: Опыт исследования языка и текста славянского перевода Апостола по рукописям XII–XV вв. М., 1879.
- ВыгСб — Выголексинский сборник / Изд. подгот. В. Ф. Дубровина, Р. В. Бахтурина, В. С. Голышенко. М., 1977.
- Горский, Невоструев 1859 — Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки / Сост. А. В. Горским и К. И. Невоструевым. М., 1859. Отд. II. Ч. 2.

- Зализняк 2004 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 2004.
- И76 I—II — Изборник 1076 г. / Изд. подгот. М. С. Мушинская, Е. А. Мишина, В. С. Голыщенко. М., 2008. Т. I—II.
- ИГ 1982 — Историческая грамматика русского языка: Морфология. Глагол / Под ред. Р. И. Аванесова и В. В. Иванова. М., 1982.
- Истрин 1930 — *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1930. Т. III.
- КИ — Книга нарицаема Козьма Индикоплов / Изд. подг. В. С. Голыщенко, В. Ф. Дубровина. М., 1997.
- Лебедева 1988 — Словоуказатель к тексту «Повести о Варлааме и Иоасафе», памятнику древнерусской переводной литературы XI—XII вв. / Составитель И. Н. Лебедева. Л., 1988.
- Матвеевко, Щёголева 2011 — *Матвеевко В., Щёголева Л.* Книги временные и образные Георгия Монаха. М., 2011. Т. 2. Ч. 2.
- Мирчев 1958 — *Мирчев К.* Историческа граматика на българския език. София, 1958.
- Младенов 1979 — *Младенов С.* История на българския език. София, 1979.
- Пентковская 2009 — *Пентковская Т. В.* К истории исправления богослужебных книг в Древней Руси в XIV в.: Чудовская редакция Нового Завета. М., 2009.
- Пентковская, Индыченко, Федорова 2011 — *Пентковская Т. В., Индыченко А. А., Федорова Е. В.* К изучению толковой традиции домонгольского периода: Апостол и Евангелие с толкованиями // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. <2010—2011>. М., 2011. С. 30—51.
- Пичхадзе 2011a — *Пичхадзе А. А.* Переводческая деятельность в домонгольской Руси: лингвистический аспект. М., 2011.
- Пичхадзе 2011б — *Пичхадзе А. А.* К текстологии древнейшего перевода Толкового Евангелия Феофилакта Болгарского // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. <2010—2011>. М., 2011. С. 5—29.
- СДЯ XI—XIV 1—8 — Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.) Т. 1—8. М., 1988—2008 (Т. 6, 2-е изд. М., 2009).
- Срз. I—III — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I—III. СПб., 1893—1912.
- СРЯ XI—XVII 1—29 — Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1975—2011. Вып. 1—29.
- ССЯ I—IV — Словарь старославянского языка. Репринтное издание. Т. I—IV. СПб., 2006 (= Slovník jazyka staroslověnského. I—IV. Praha, 1958—1997).
- Тотоманова 2008 — *Тотоманова А. М.* Славянската версия на Хрониката на Георги Синкел (= Университетска библиотека. № 474). София, 2008.

- Турилов 2002 — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии. XIV в. Вып. 1 / Отв. ред. А. А. Турилов. М., 2002.
- УСб — Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971.
- Maksimovič 2010 — Das byzantinische Syntagma in 14 Titeln ohne Kommentare in altbulgarischer Übersetzung: Slavisch-griechisches, griechisch-slavisches und rückläufiges (slavisches) Wortregister, zusammengestellt von Kirill A. Maksimovič, hrsg. von Ludwig Burgmann. Halbbd. 1—2. Frankfurt am Main, 2010.
- Miklosich — *Miklosich Fr.* Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum. Vindobonae, 1862—1865.
- ŘSI I/5 — *Řecko-staroslověnský index.* Т. I, fasc. 5. Praha, 2011.

*В. А. Ромодановская*      ГЕННАДИЕВСКАЯ БИБЛИЯ:  
ОСНОВНЫЕ ИТОГИ  
И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ

Начавшаяся в Древней Руси в конце XIV в. работа по составлению *кодекса* библейских книг (традиционно называемого *Библией*, от греч. βιβλία ‘книги’), одним из первых этапов которой стал Чудовский Новый Завет митрополита Алексия, завершилась в последнем десятилетии XV в. созданием первого полного русского рукописного библейского свода, известного в науке как Геннадиевская библия. Этот памятник был создан в Новгороде, при архиепископской кафедре новгородского владыки Геннадия, по его распоряжению и под его попечением, чем и объясняется название *Геннадиевской библии*. Старейший полный список датирован 1499 г. и хранится ныне в Синодальном собрании (№ 915) Государственного исторического музея. Долгое время эта рукопись считалась основным источником для изучения русской рукописной Библии и единственной, происходящей непосредственно из Геннадиевского литературного кружка.

Начало изучения Геннадиевской библии (далее — ГБ) было положено в 1793 г., когда к рукописи ГИМ Синод. № 915 пытался получить доступ Й. Добровский. Потерпев неудачу, он вынужден был ограничиться списком рукописной Библии 1558 г. (Иоакимовской библией, написанной для Ивана Грозного). Изучив эту рукопись, исследователь отметил, что в русской рукописной Библии ряд книг и отдельных глав (а именно 1–2 Пар., 1–3 Езд., Неем., Тов., Иуд., Прем., 1–2 Мак., а также 10–16 главы Есф., 1–25 и 45–52 Иер. и 45–46 Иез.) переведены с латыни<sup>1</sup>. Позже О. Новицкий сделал вывод о том, что переводы

*Варвара Андреевна Ромодановская,*

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

<sup>1</sup> Взгляды И. Добровского изложены в: *Михайлов А. В.* Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1912. С. CLXVII–CXCV.

с латыни не соотносятся с переводами Франциска Скорины и сделаны специально для русского библейского свода<sup>2</sup>.

Ф. И. Буслаев в очерке, посвященном рукописи 1499 г., определил несколько составляющих ГБ<sup>3</sup>. Тексты пророческих книг вошли в библейский кодекс в редакции Толковых пророчеств в переводе Упыря Лихого 1047 г., но они были освобождены от толкований. В ряде книг, переведенных с латыни, Ф. И. Буслаев отметил обилие латинизмов и калек.

В середине XIX в. три полных библейских кодекса (ГИМ, Синод. № 915, Синод. № 21 и Синод. № 30) включаются в описания рукописей Синодальной библиотеки. Неоконченное описание В. М. Ундольского, написанное в 1847 г., было опубликовано лишь в 1891 г. и исследователями практически не используется. Между тем, именно В. М. Ундольский первым определил, что все три кодекса Синодального собрания восходят к единому источнику, и им едва ли не является рукопись ГИМ, Синод. № 915, 1499 г. В. М. Ундольский обратил внимание на то, что перед переведенными с латыни книгами во всех трех списках находятся предисловия блаж. Иеронима, а также на рукопись собрания М. П. Погодина (ныне РНБ, Погод. № 84), содержащую только переведенные с латыни книги и приписку относительно перевода их католическим монахом Вениамином в 1493 г. — это было «известие новое и очень важное»<sup>4</sup>.

В наиболее полном «Описании славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» А. В. Горского и К. И. Невоструева подробнейшим образом рассматриваются библейские списки Синодального собрания<sup>5</sup>. А. В. Горский и К. И. Невоструев отметили, что, кроме библейских книг, в полные библейские кодексы вошел переведенный с латыни рядовой чин, а сам текст кодекса был сверен с немецким изданием Библии<sup>6</sup>. В «Описании...» приводится бога-

<sup>2</sup> *Новицкий О.* О первоначальном переводе Священного писания на славянский язык. Киев, 1837. С. 26 и след.

<sup>3</sup> *Буслаев Ф. И.* Палеографические и филологические материалы для истории писем славянских: Библия. Рукопись 1499 г. // Материалы по истории писмен. М., 1855. С. 44–56.

<sup>4</sup> *Ундольский В. М.* Описание славянских рукописей Московской патриаршей (ныне Синодальной) библиотеки. Разделы I–III: Священное Писание, Толкователи его и Каноническое право. М., 1891. С. 4.

<sup>5</sup> *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отд. I: Священное писание. М., 1855. С. 1–164.

<sup>6</sup> Основанием для этого явились две записи в тексте рукописи об отсутствии перевода Песни песней на немецкий язык («есть ѿ книга и нѣсть преведена на

тый сопоставительный материал ко всем книгам библейского кодекса из славянских, латинских, греческих и еврейских источников, относительно каждой книги указывается близость ее к Александрийскому или Ватиканскому кодексам Септуагинты и древним славянским переводам<sup>7</sup>. Отмечено, что текст ГБ разделен на главы, Пятикнижие, кроме того, — на параши<sup>8</sup>, а главы книг Нового Завета разделены дополнительно на части, главы Евангелий — на семь частей каждая, а Апостола и Апокалипсиса — на четыре части. В переведенных с латыни книгах на полях присутствует большое число глосс пояснительного характера; источник двух приписок (к Прем. и 2 Мак.) был определен: это толкования на библейский текст католического богослова XIV в. Николая де Лира.

А. А. Алексеев выделил следующие основополагающие выводы «Описания...» А. В. Горского и К. И. Невоструева относительно ГБ: «(1) древний перевод Пророков сохранился лишь частично в объеме книг Софонии, Аггея, Захарии и Малахии; (2) книги Иова, Песни песней, Пророков (за исключением названных четырех) и Апокалипсиса извлечены из толковых версий; (3) служебный текст Евангелия переписывался чаще и в древности был распространен шире, чем четый текст; (4) в XIV–XV вв. у южных славян была проведена правка новозаветного текста по греческим оригиналам, в результате распространился более единообразный текст; (5) те библейские книги, которые отсутствовали в славянской рукописной традиции, были переведены для ГБ с латинского оригинала»<sup>9</sup>.

Кроме того, А. В. Горский и К. И. Невоструев указали еще две рукописи, тексты которых совпадают с ГБ: сборник ветхозаветных

германскій языкъ» и «того ради на немецкое не преведена есть, ради же сего да Библиа вса и без нѣког(о) ѡскудѣнѣа въ книзѣ имѣтсѣа, послѣдуеть сѣа сама книга, по-русски здѣ после написана»; см.: *Горский А. В., Невоструев К. И.* Описание... С. 6–7). Д. Б. Миллер на основании этих записей предположил, что свертка производилась с кельнским изданием Библии 1478 г., отметив невозможность определения точного латинского оригинала перевода (*Miller D. B. The Lübeckers Bartholomäus Ghotan and Nicolaus Bülow in Novgorod and Moscow and the problem of early western influences on Russian culture // Viator. Medieval and renaissance studies. Vol. 9. 1978. P. 401–402*).

<sup>7</sup> Сколь-либо точной датировки «древних» рукописей А. В. Горский и К. И. Невоструев не приводят; славянские рукописи определяются как «древние» или «менее древние».

<sup>8</sup> Субботние чтения Торы.

<sup>9</sup> *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 196.

книг (ГИМ, Синод. № 251), XVI в., включающий Премудрость Соломонову в переводе с латыни, и Толковые пророчества (ГИМ, Синод. № 117), также XVI в., дополненные переведенными с Вульгаты 45–46 главами книги пророка Иезекииля.

Четвертый полный библейский кодекс находится в собрании А. С. Уварова (ГИМ, Увар. № 652) и описан в 1893 г. архимандритом Леонидом<sup>10</sup>.

Неоднократно факт перевода с Вульгаты описывался в связи с изучением отдельных библейских книг<sup>11</sup>, большое внимание уделялось участвовавшим в переводческой деятельности членам Геннадиевского кружка, среди которых известны имена дьякона Герасима Поповки<sup>12</sup>, его брата, дипломата и переводчика Дмитрия Герасимова<sup>13</sup>, братьев Юрия и Дмитрия Траханиотов<sup>14</sup>.

А. И. Соболевский в 1898 г. опубликовал статью «Из истории русской переводной литературы»<sup>15</sup>, посвященную переводчику Ве-

<sup>10</sup> *Леонид, архим.* Систематическое описание в 4 частях, с 13 снимками славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова. Ч. 1. М., 1893. С. 1–5.

<sup>11</sup> См., например: *Рождественский И.* Книга Есфирь в текстах еврейском-масоретском, греческом, древнем латинском и славянском. СПб., 1885. С. 204–206; *Лебедев В.* Славянский перевод книги Иисуса Навина по сохранившимся рукописям и Острожской библии. СПб., 1890. С. 17–23, 36–39, 149–163, 182.

<sup>12</sup> Наиболее детальный очерк о причастности Поповки к созданию Геннадиевской Библии принадлежит Л. Н. Майкову (*Майков Л. Н.* Последние труды // *Известия ОРЯС. Т. 5. Кн. 2. 1900. С. 371–379*). Л. Н. Майков писал, что, кроме руководящей роли, как это отмечено в выходной записи, Герасим Поповка мог играть роль «ответственного редактора» кодекса, сверяя тексты и принимая решения в спорных вопросах. См. также: *Лурье Я. С.* Герасим Поповка // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. Л., 1988. С. 149–150.*

<sup>13</sup> См. о нем: *Казакова Н. А.* Дмитрий Герасимов и русско-европейские культурные связи в первой трети XVI в. // *Проблемы истории международных отношений. Л., 1972. С. 248–266*; *Казакова Н. А.* Дмитрий Герасимов (Митя Малый) // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. Л., 1988. С. 195–196.*

<sup>14</sup> См.: *Лурье Я. С.* Траханиот Дмитрий Мануилович // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2. Л., 1988. С. 435–437*, там же см. и литературу о нем. См. также: *Буланин Д. М.* Траханиот Юрий Дмитриевич // *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2. Л., 1988. С. 437–438.*

<sup>15</sup> *Соболевский А. И.* Из истории русской переводной литературы // *Вестник археологии и истории. Кн. 10. 1898. С. 19–28.*

ниамину; эта статья вошла в 1903 г. в качестве приложения в монографию «Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв.»<sup>16</sup>. Проанализировав особенности грамматики и лексики перевода библейских книг, А. И. Соболевский сделал вывод, что «Вениамин был хорват-глаголяш из приморской Хорватии, хорошо знакомый с церковно-славянским языком по своим церковным книгам и, как католик, владевший и латинским языком»<sup>17</sup>, а также что он был хорошо знаком с греческим — это подтверждают фонетические факты прочтения собственных имен. В Россию Вениамин мог прибыть из славянского католического монастыря в Праге или Кракове<sup>18</sup>. В целом текст переведенных с Вульгаты книг А. И. Соболевский определил как «плохо отредактированный», в результате чего изобилующий латинскими вкраплениями.

И. Е. Евсеев посвятил ГБ доклад на XV археологическом съезде в Новгороде<sup>19</sup> и фрагменты речи на годичном собрании Санкт-Петербургской духовной академии от 17 февраля 1911 г. «Рукописное предание славянской Библии»<sup>20</sup> и книги «Очерки по истории славянского перевода Библии»<sup>21</sup>. Место ГБ в традиции славянских библейских переводов И. Е. Евсеев определил как сдвиг от греческого в латинское русло, который произошел не случайно, но как «результат вероисповедного натиска римской церкви»<sup>22</sup>, в то время как у православной церкви не было каких-либо потребностей к расширению канона (в том числе и за счет книг, переведенных Вениамином). Принимая в целом выводы А. И. Соболевского относительно личности Вениамина, И. Е. Евсеев выдвинул предположение, что перевод библейских книг мог производиться не в Новгороде, «а в Далмации, у хорватов-глаголитов, по всей вероятности за два века до мысли

<sup>16</sup> Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 254–259.

<sup>17</sup> Соболевский А. И. Переводная литература... С. 257–258.

<sup>18</sup> Соболевский А. И. Переводная литература... С. 258. Г. Фрайдохф уточнил, что, по всей вероятности, это был расположенный в Праге Эммаусский монастырь (*Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien zur Gennadius-Bibel (1499) und Ostroger Bibel (1580/81): Die Bücher Paralipomenon, Esra, Tobias, Judith, Sapientia und Makkabäer. Frankfurt am Main, 1972. S. 13.*

<sup>19</sup> Евсеев И. Е. Геннадиевская библия 1499 года. М., 1914.

<sup>20</sup> Евсеев И. Е. Рукописное предание славянской Библии. СПб., 1911. С. 28–29.

<sup>21</sup> Евсеев И. Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Пг., 1916. С. 10–22.

<sup>22</sup> Евсеев И. Е. Очерки... С. 10.

Геннадия о восполнении Библии»<sup>23</sup>. Вениамин прибыл в Новгород с целью «пропаганды католичества путем книги»<sup>24</sup>; готовый перевод он привез с собой в виде глаголических хорватских текстов католических бревиариев, переведя его в Новгороде из глаголицы в кириллицу.

Я. С. Лурье видел в создании ГБ прежде всего политическое мероприятие, направленное на борьбу с еретиками «их же средствами» (т. е. используя книги Ветхого Завета как орудие в борьбе с жидовствующими) и призванное способствовать объединению Руси, в частности под властью «Москвы — третьего Рима»<sup>25</sup>. Я. С. Лурье не отрицал оснований для католической пропаганды в Новгороде, однако считал, что действия Вениамина не были «полностью самостоятельны и бесконтрольны». Перевод библейских книг мог быть выполнен исключительно в Новгороде, доказательство чему — запись в сборнике РНБ, Погод. № 84 относительно наличия ряда глав Иер. «в другой книзе». Более того, расцененные И. Е. Евсеевым как отступление от «благоевнейного проникновения в тайну откровения» в сторону «измены исконному каноническому составу славянской Библии» и «школьного рационализма» западной средневековой схоластики<sup>26</sup> предисловия ГБ и комментирующие статьи на полях ее Я. С. Лурье определил как подтверждение «взгляда на направление Иосифа Волоцкого как на схоластическое направление в русской средневековой культуре, выросшее в борьбе против еретического рационализма»<sup>27</sup>.

В конце 1980-х гг. А. А. Алексеев опроверг мнение И. Е. Евсеева, констатировав, что «сам по себе перевод нескольких книг (в основном неканонических) с Вульгаты следует понимать как стремление к полноте всего корпуса, к усвоению христианской библейской пись-

<sup>23</sup> Евсеев И. Е. Рукописное предание... С. 28.

<sup>24</sup> Евсеев И. Е. Геннадиевская библия... С. 15.

<sup>25</sup> Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 193, 266–283 и др.; *Он же*. К вопросу о «латинстве» Геннадиевского литературного кружка // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 68–77; *Он же*. Заметки к истории публицистической литературы конца XV — первой половины XVI в. // ТОДРЛ. Т. 16. М.; Л., 1960. С. 457–460; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 133–143.

<sup>26</sup> Евсеев И. Е. Геннадиевская библия... С. 6.

<sup>27</sup> Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 283.



менности во всем ее объеме»<sup>28</sup>. Интерес к полному библейскому своду в XV в. проявляется не только на Руси, но и, к примеру, на Афоне и естественным образом связан с развитием книгопечатания на Западе и распространением полных кодексов. Отношение к каноническому тексту в XV–XVI вв. было еще не сформированным, и потому выбор в качестве оригинала латинского издания Библии представляется вполне естественным, тем более, что, во-первых, греческий язык действительно был мало известен в это время, а во-вторых, полного кодекса греческой Библии не существовало<sup>29</sup>.

В 1972 г. была опубликована диссертация Г. Фрайдхофа, содержащая лингвистический анализ книг Паралипоменон, Ездры, Товита, Иудифи, Премудрости и Маккавейских в Геннадиевской и Острожской библиях<sup>30</sup>. Основной задачей, которую ставил Г. Фрайдхоф, было не определение источников перевода (по этому поводу в отношении ГБ он замечает только, что перевод выполнялся «непосредственно с Вульгаты»<sup>31</sup>), а сопоставление славянских текстов разных переводов (с латыни и с греческого). Влияние латинского текста на книги ГБ сказалось в многочисленных латинских вкраплениях, калькировании синтаксических конструкций, употреблении глагольных времен, а также в нарушении (под воздействием латинского образца) морфологических закономерностей славянского языка. Многочисленные сербохорватские элементы в морфологии, синтаксисе и лексике подтверждают предположение А. И. Соболевского относительно хорватского происхождения Вениамина. Присутствие западнославянских элементов в лексике и морфологии подтверждает и второе предположение А. И. Соболевского — о связи Вениамина со славянским католическим монастырем в Праге или Кракове. Обилие восточнославянизмов вполне естественно объясняется местными (новгородскими) говорами. В текстах ГБ Г. Фрайдхоф выделяет пять лексических уровней: 1) церковнославянский; 2) русский; 3) сербохорватский; 4) чешский и 5) латинский<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Алексеев А. А. Текстологическое значение Геннадиевской библии 1499 года // Тысячелетие крещения Руси. Междунар. церковная науч. конф. «Богословие и духовность», Москва, 11–18 мая 1987 г. М., 1989. С. 330.

<sup>29</sup> Алексеев А. А. Место Острожской библии в истории славянского текста священного Писания // Острожская библия: Сборник статей. М., 1990. С. 55–56.

<sup>30</sup> Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien...

<sup>31</sup> Freidhof G. Vergleichende sprachliche Studien... S. 169.

<sup>32</sup> Freidhof G. Problems of Glossality in Newly Translated Parts of the Gennadius and Ostrog Bibles of 1499 and 1580–81 // California Slavic Studies. Т. 12: Medieval Russian Culture. Berkeley; Los Angeles; London, 1984. P. 341–364.

Первые два уровня являются характерными для любого библейского текста русского извода, а на основании трех последующих можно сделать выводы относительно источников и происхождения переводчика.

Перевод Маккавейских книг ГБ стал объектом изучения П. М. Фостера<sup>33</sup>. Они рассматриваются с точки зрения возможности включения их в канон Восточной церкви. Особое внимание уделено описанию хорватского извода церковнославянского языка, через призму которого рассматриваются языковые особенности ГБ и рукописи РНБ, Погод. № 84. П. М. Фостер пришел к заключению, что «удельный вес» «хорватских элементов» не так уж велик, и исходя из соотношений латинских, русских, чешских и хорватских черт вовсе невозможно сделать вывод о хорватском происхождении переводчика. Определенные Г. Фрайдхофом как хорватские языковые реалии вполне возможно, по мнению П. М. Фостера, трактовать как 1) архаизмы, функционировавшие в древних памятниках письменности в XV в.; 2) русские диалектные элементы; 3) неологизмы (в том числе синтаксические и морфологические), образованные под воздействием латинского текста<sup>34</sup>.

Переведенным с латыни книгам ГБ (1–2 Пар., 1–3 Езд., Неем., Тов., Иуд., Прем., 1–2 Мак. и отдельные главы Есф., Иер. и Иез.) была посвящена диссертация И. В. Платоновой<sup>35</sup>. Исследовательница рассматривает перевод библейских книг как пример средневековой переводческой деятельности, исходя из принципов, сформулированных в средневековых риториках. Провозглашаемая последовательная буквальность перевода — основной принцип Вениамина, реализуемый в *этимологическом* подборе лексики и в грамматическом калькировании, повлекшем множество неясностей и грамматических ошибок славянского текста. Подобный буквалистический подход к библейским переводам был свойствен и чешской переводческой школе, с которой Вениамин, как считает И. В. Платонова, был связан, хотя также не вы-

<sup>33</sup> Foster P. M. The Church Slavonic Translation of Maccabees in the Gennadij Bibel (1499) / Dissertation of Doctor of Philosophy. Columbia, 1995.

<sup>34</sup> Foster P. M. The Church Slavonic Translation... P. 371–372.

<sup>35</sup> Платонова И. В. Перевод в риторическом типе культуры: Переводческая техника в Геннадиевской библии 1499 г. / Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1997. Основные положения диссертации опубликованы в: Платонова И. В. О переводческой технике в Геннадиевской Библии 1499 г. // Славяноведение. 1997. № 2. С. 60–74; Платонова И. В. Перевод в риторическом типе культуры: Переводческая техника в Геннадиевской библии 1499 г. / Автореферат дис. ... канд. филол. наук. М., 1997.

зывает сомнений и хорватское его происхождение<sup>36</sup>. Кроме того, большую роль в переводческом «акценте» Вениамина играл народный латинский средневековый язык (volgare) в его итальянском, по мнению автора, изводе. И. В. Платоновой также был определен источник трех энциклопедических глосс ГБ: Mammotrectus Иоганна Мархесина<sup>37</sup>.

Западным источникам ГБ посвящена статья немецкой исследовательницы Э. Виммер<sup>38</sup>. Из немецких источников выделяется кельнское издание Библии 1478 г., а также приводится обзор изданий Библии с толкованиями Николая де Лира, одно из которых, несомненно, было оригиналом перевода. Исследовательнице удалось определить среди толкований Николая де Лира оригиналы семнадцати маргинальных глосс ГБ и опубликовать их тексты<sup>39</sup>.

Т. Н. Копреева определила источник еще одной глоссы, содержащейся в рукописи РНБ, Погод. № 84: Vocabularius breviloquus Иоганна Рейхлина<sup>40</sup>.

Неоднократно привлекали внимание исследователей палеография и оформление ГБ. Филигранные рукописи: одноручные кувшинчики с навершием в виде креста, шести типов; голова быка с большим крестом, обвитым змеей, двух типов; тиара — скопированы, изучены и опубликованы Н. П. Лихачевым<sup>41</sup>. Подробное палеографическое описание ГБ сделано И. В. Левочкиным<sup>42</sup>, а Э. С. Смирнова описала особенности ее художественного оформления<sup>43</sup>.

Попытки издания ГБ предпринимались неоднократно. По всей вероятности, замысел первого издания библейского свода был еще у архиепископа Геннадия: по предположению Н. Ангерманна, приглашенный в Новгород книгопечатник Бартоломей Готан, возмож-

<sup>36</sup> Платонова И. В. Перевод... / Диссертация... С. 161–162.

<sup>37</sup> Платонова И. В. Перевод... / Диссертация... С. 85–87.

<sup>38</sup> Wimmer E. Zu den katholischen Quellen der Gennadij-Bibel // Forschung und Lehre. Abschiedsschrift zu Joh. Schröpfers Emeritierung und Festgruß zu seinem 65. Geburtstag. Hamburg, 1975. S. 444–458.

<sup>39</sup> Wimmer E. Zu den katholischen Quellen... S. 450–452.

<sup>40</sup> Копреева Т. Н. Западные источники в работе новгородских книжников конца XV — начала XVI в. // Федоровские чтения. 1979. М., 1982. С. 138–152.

<sup>41</sup> Лихачев Н. П. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899.

<sup>42</sup> Левочкин И. В. Кодикологическая характеристика Геннадиевской Библии // Федоровские чтения. 1981. М., 1985. С. 90–96.

<sup>43</sup> Смирнова Э. С. Лицевые рукописи Великого Новгорода. XV век. М., 1994. С. 387–392.

но, должен был возглавить работу по организации типографии и напечатанию Библии на русском языке<sup>44</sup>. В силу политических обстоятельств (окончательное подчинение Новгорода Москве и снятие архиепископа Геннадия с кафедры в 1504 г.) этому предприятию не удалось было осуществиться<sup>45</sup>.

Научное издание ГБ было одной из основных задач Комиссии по научному изданию славянской Библии, созданной в 1915 г. при Петроградской духовной академии, а в 1918 г. переведенной в Отделение русского языка и словесности Российской Академии наук. Непосредственным организатором и исполнителем издания был И. Е. Евсеев. В рамках работы Комиссии публикация ГБ являлась составляющей частью полного научного издания славянских библейских текстов, которое должно было выйти в 10 томах, поделенных на 25 выпусков, а кроме того, предполагалось дипломатическое издание списка ГИМ, Синод. № 915<sup>46</sup>. Однако изданию воспрепятствовали революция 1917 г. и последовавшее изменение обстановки в стране.

В 1974 г. Г. Фрайдохф издал фототипию Псалтири из ГБ<sup>47</sup>, а в 1979 г. — Апостольские послания<sup>48</sup>. При издании Посланий Фрайдохф вводит в качестве параллели к тексту ГБ церковнославянский текст Посланий по изданию Г. Воскресенского<sup>49</sup>. Однако начатое Фрайдохфом предприятие по изданию первой русской рукописной Библии, ограничившись двумя выпусками, продолжения не получило.

Работа по изданию ГБ была возобновлена в России попечением архимандрита Иннокентия (Просвирнина) в начале 1990-х гг.

<sup>44</sup> См.: Angermann N. Bartholomäus Ghotan in Novgorod // Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde. 1965. № 45. S. 141–148.

<sup>45</sup> Изданная Иваном Федоровым Острожская Библия (1580/81 гг.), имея в основе текст рукописного свода, содержит значительно отредактированный его вариант, а переводы с латыни выправлены по греческим текстам.

<sup>46</sup> Подробно об этом см.: Ромодановская В. А. Геннадиевская Библия: задачи и принципы издания // ТОДРЛ. Т. 59. СПб., 2008. С. 245–263.

<sup>47</sup> Auszüge aus der Gennadius-Bibel <1499>. Nr. 1. Der Psalter / In Faks. hrsg. v. Gerd Freidhof. München, 1974 (= Specimina philologiae Slavicae. 5).

<sup>48</sup> Top of Form

Auszüge aus der Gennadius-Bibel <1499>. Nr. 2. Die Briefe an die Römer, Korinther, Galater und Epheser. Kombiniertes Teilnachdr. d. Ausg. Drevne-Slavjanskij Apostol 1-5. <ed. G. Voskresenskij>. Sergiev Posad, 1892, 1906, 1908 / In Faks. hrsg. v. Gerd Freidhof. Frankfurt a. M., 1979.

<sup>49</sup> См.: Воскресенский Г. А. Древнеславянский Апостол. Вып. 1–5. Сергиев Посад, 1892–1908.

В 1992 г. вышли первые тома богато иллюстрированного фототипического издания ГБ. В первую очередь были подготовлены и изданы новозаветные тексты: том 7 — Четвероевангелие и том 8 — Апостол, Послания и Апокалипсис<sup>50</sup>. Очевидно, за образец для этого издания был принят опыт Г. Фрайдохфа: фототипическое воспроизведение рукописи ГИМ, Синод. № 915 сопровождается параллельным текстом Библии в синодальном переводе. После кончины в 1994 г. руководителя этого предприятия Иннокентия (Просвирнина) работа над изданием ГБ приостанавливается, и лишь в 1997 г. в свет выходит издание Псалтыри из кодекса ГБ<sup>51</sup>, а в 1998 г. — фототипическое издание сопроводительных статей ГБ с научным комментарием: статьей Л. М. Костюхиной «Палеографическое описание рукописи» и перечнем изданий Библии на церковнославянском языке, начиная с Острожской Библии 1581 г. и кончая московским изданием 1914 г., и на русском языке — с 1824 до 1995 г.<sup>52</sup> Хотя для фототипического воспроизведения изготовлены слайды ГБ, остается неясным, будет ли продолжено начатое издание.

В 1990-е гг. активная работа по подготовке дипломатического издания ГБ велась в Санкт-Петербургском отделении Российского библейского общества под руководством А. А. Алексева. Сотрудниками СПбО РБО был разработан специальный шрифт для компьютерной верстки текста, наиболее точно повторяющий особенности почерка списка 1499 г., и осуществлен набор текста с соблюдением всех выносных букв и надстрочных знаков. Однако, будучи выполнен по фотоконкопии И. Е. Евсеева, набор не был сверен с рукописью ГИМ, Синод. № 915. Из-за недостатка средств работа по подготовке дипломатического издания ГБ приостановлена.

\* \* \*

Последние полтора десятилетия я занималась изучением ГБ и пришла к следующим результатам.

<sup>50</sup> См.: Библия 1499 г. и Библия в синодальном переводе. Т. 7: Господа нашего Иисуса Христа Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки, Иоанна; Т. 8: Деяния святых Апостолов; Послания святых Апостолов Иакова, Петра, Иоанна, Иуды; Послания святого Апостола Павла; Апокалипсис. М., 1992.

<sup>51</sup> См.: Библия 1499 г. и Библия в синодальном переводе. Т. 4: Псалтирь. М., 1997.

<sup>52</sup> См.: Библия 1499 г. и Библия в синодальном переводе. Т. 9: Приложения; Научное описание. М., 1998.

Существование рукописи РНБ, Погод. № 84 (по определению Я. С. Лурье, копии Вениаминова сборника) и периодически упоминавшихся отдельных списков рукописного кодекса и его фрагментов естественным образом поставили вопрос о *рукописной традиции* русского рукописного библейского свода (на который в расширительном смысле распространилось и название *Геннадиевской Библии*).

К настоящему времени известно 34 рукописи, связанные с составлением и распространением ГБ. Они распределяются по следующим группам: 1) полные библейские своды; 2) сборники, включающие полностью или частично переведенные с латыни книги; 3) Толковые пророчества, включающие переведенные с латыни главы Иер. и Иез.; 4) Великие Минеи Четы; 5) библейские книги, сохранившие пометы в связи со сверкой с Вульгатой<sup>53</sup>.

В первую группу входят пять рукописей, две из которых относятся к XV в. и происходят непосредственно из Геннадиевского литературного кружка: это собственно Геннадиевская Библия (ГИМ, Синод. № 915) и рукопись БАН 33.10.4, представляющая собой второй том трехтомного библейского кодекса. Три списка датируются 1550-ми гг.: ГИМ, Синод. № 21 (Иоакимовская Библия), ГИМ, Синод. № 30 и ГИМ, Увар. № 632.

Среди сборников выделяются два, составляющие единый комплекс, — это рукописи РГБ, ф. 113, № 9 и № 11, конца XV в., которые представляют собой переплетенные отдельные тетради и содержат исключительно переводы для ГБ с латыни; они были написаны в Новгороде и отправленные Иосифу Волоцкому<sup>54</sup>. Также сюда относятся отдельные листы (всего 16), сохранившие фрагменты 1 Езд., Неем. и 2 Езд., 1490-х гг. (РНБ, НСРК, Q 645). Первым десятилетием XVI в. датируются сборники ГИМ, Увар. № 521, в который включена 3 Езд., и ГИМ, Синод. № 251, в состав которого входит Прем. К 1510-м гг. относится сборник РНБ, Соф. № 1454, содержащий 21-ю главу 1 Пар., Тов. и Иуд.; до 1775 г. этот сборник принадлежал Кирилло-Белозер-

<sup>53</sup> Подробное описание рукописей Геннадиевского кружка см. в: Ромодановская В. А. Распространение переведенных с латыни частей Геннадиевской Библии. I. Рукописи 15 — первой трети 16 в. // Источники русской истории и литературы. Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 6–28. О распространении «латинских» текстов в Северной Руси см.: Ромодановская В. А. О целях создания Геннадиевской Библии как первого полного русского библейского кодекса // Книжные центры Древней Руси: Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 278–305.

<sup>54</sup> Запись в № 9, л. 210 об.: «Се тетради писаны на Иосифа на Волк».

скому монастырю. Сборник РНБ, Погод. № 84, копия Вениаминова сборника, содержит все переведенные с латыни библейские книги и датируется 1560-ми гг. К XVII в. относится лишь рукопись ГИМ, Чуд. № 284 (82), содержащая фрагменты ГБ и библейских книжек Франциска Скорины, отсутствующие в Острожской Библии; из «латинских» текстов ГБ в нее вошли предисловия блаженного Иеронима.

Известно пять рукописей Толковых пророчеств в переводе Упыря Лихого, дополненных переведенными с латыни главами Иер. и Иез. Четыре из них относятся к концу XV в.: РНБ, Солов. 694/802 (Иез. 45–46, Иер. 1–25, 46–52), РНБ, F.I.460 (Иез. 45–46, Иер. 46–52), РГБ, ф. 304/I, № 89 (Иез. 45–46, Иер. 46–52) и РГБ, ф. 304/I, № 63 (Иер. 1–25, 46–52). Рукопись ГИМ, Синод. № 117, XVI в., содержит только Иез. 45–46.

Книги пророчеств Иеремии и Иезекииля, дополненные переводами с латыни, а также 1–2 Мак. были включены митрополитом Макарием в Великие Минеи Четьи. Они присутствуют во всех трех комплектах: Иер. — в день памяти 1 мая (РНБ, Соф. № 1321; ГИМ, Синод. № 180; ГИМ, Синод. № 994), Иез. — в день памяти 21 июля (РНБ, Соф. № 1323; ГИМ, Синод. № 182; ГИМ, Синод. № 996), 1–2 Мак. — в день памяти мучеников Маккавейских 1 августа (РГАДА, ф. 201, № 161; ГИМ, Синод. № 183; ГИМ, Синод. № 997).

В четырех рукописях конца XV в. обнаружены следы сверки библейских текстов с Вульгатой. В Пятикнижии (РНБ, Кир.-Бел. № 2/7) присутствует множество маргиналий, представляющих собой исправления текста в соответствии с латинским. Фрагменты 1 Цар., недостававшие в славянском тексте, переведены с латыни и представлены как вставки к 1 Цар. в сборнике РНБ, Погод. № 77. Записи относительно недостатка в русском переводе Иез. 45–46 и Иер. 1–25 и 46–52 находятся в Толковых пророчествах (ГИМ, Чуд. № 184 (14)). В Толковом апокалипсисе (РНБ, Солов. № 1049/1158) на полях к первым шести стихам первой главы приведены соответствующие фрагменты из латинской Библии. Еще три рукописи конца XV в. — Четвероевангелие (РНБ, Кир.-Бел. № 51/56), Апостол (ГПНТБ СО РАН, Тихомир. № 406) и Апокалипсис, извлеченный из толкований (РГБ, ф. 304/I, № 83), — представляют собой предварительный вариант Нового Завета ГБ и содержат разделение глав на части и леммы, перенесенное из латинской Библии.

Переведенные с латыни библейские тексты сопровождаются толкованиями отдельных понятий. В разных списках число толкований может быть различным, полное же их число — 83. Э. Виммер,

Т. Н. Копреевой и И. В. Платоновой удалось определить источники некоторых из них. Более глубокое исследование подтвердило, что все толкования к «латинским» текстам ГБ, за исключением одного, источник которого не определен, восходят к Библии с толкованиями Николая де Лиры, *Vocabularii breviliqui* Иоганна Рейхлина и *Mamotrecti* Иоганна Мархесина<sup>55</sup>. Лишь в двух нюрнбергских изданиях Антона Кобергера (1485 и 1487 гг.) Библии с толкованиями Николая де Лиры в качестве приложения опубликован трактат Николая де Лиры *Contra perfideam Judeorum*, переведенный Дмитрием Герасимовым в 1501 г.<sup>56</sup>, и это позволило предположить, что одно из них послужило оригиналом для перевода библейских текстов.

В «Описании...» А. В. Горского и К. И. Невоструева при характеристике новозаветной части ГБ отмечено, что каждая из глав в Евангелиях «подразделена еще (вместо нынешних стихов) на семь частей, означаемых также буквами *a*, *b*, *c*; в приличных местах выставлены параллельные места из других Ветхозаветных и Новозаветных книг по главам. При указании на книги Новозаветные сверх того означаются и вышеупомянутые подразделения каждой главы на семь частей *a–z*»<sup>57</sup>. В Апостоле и Апокалипсисе проведено деление каждой современной главы на четыре части<sup>58</sup>. Авторы «Описания...» отметили, что данное деление и леммы заимствованы из латинской Библии, — и действительно, их удалось обнаружить в издании Библии, выпущенном в Базеле в 1479 г. Иоганном Амербахом<sup>59</sup>. Выявление предварительных по отношению к ГБ вариантов Четвероевангелия, Апостола и Апокалипсиса подтвердило, что заимствование это было произведено специально для ГБ: в рукописях РНБ Кир.-Бел. № 51/56 и ГПНТБ СО РАН Тихомир. № 406 маргиналии частично представ-

<sup>55</sup> Полную публикацию см.: Ромодановская В. А. Об источниках и характере энциклопедических глосс Геннадиевской Библии (1499 г.) // ТОДРЛ. Т. 52. СПб., 2001. С. 138–167.

<sup>56</sup> Публикацию см.: Николай де Лиры. Доказательства пришествия Христа: Латинский теологический трактат и его перевод на церковнославянский язык, выполненный Дм. Герасимовым в нач. XVI в. / Пер. на рус. яз., предисл., аналитич. обзор, указ. слов и словоформ: Е. С. Федорова. М., 1999.

<sup>57</sup> Горский А. В., Невоструев К. И. Описание... С. 143.

<sup>58</sup> Там же. С. 155.

<sup>59</sup> См. об этом: Ромодановская В. А. Геннадиевская Библия 1499 г. и Супрасльский сборник Матфея Десятого: маргиналии как источник для определения латинского оригинала // Поэтика русской литературы в историко-культурном контексте. Новосибирск, 2008. С. 194–210.

лены в латинской графике<sup>60</sup>. Библия в издании Амербаха также была привлечена новгородскими книжниками к работе и могла быть использована как оригинал для перевода.

Таким образом, в руках новгородских книжников были как минимум два издания латинской Библии: издание Амербаха и одно из изданий толковой Библии Антона Кобергера, 1485 или 1487 г. Для определения конкретного латинского оригинала эти три издания были сверены между собой, с критическим изданием Вульгаты<sup>61</sup> и с древнерусским текстом. Несмотря на то, что разночтения являются мельчайшими (в ряде случаев это опечатки), удалось установить, что наиболее близким древнерусскому тексту является нюрнбергское издание Библии Антона Кобергера 1487 г., за исключением отсутствующей в нем 3 Езд., в которой древнерусский перевод следует изданию Амербаха. Зачастую в тексте ГБ присутствуют корректные чтения, полученные из сопоставления изданий Кобергера и Амербаха, а комментарий к Предисловию Иеронима к Иуд<sup>62</sup> позволяет утверждать, что при составлении ГБ была проведена тщательная текстологическая работа не только в отношении русских рукописей, но и латинских изданий<sup>63</sup>.

При текстологическом изучении древнерусских рукописей, сохранивших полностью или частично тексты, переведенные для ГБ с латыни, я принимала во внимание все особенности списков, включая фонетические. Для текстов контролируемой текстологической традиции<sup>64</sup> характерна максимальная стабильность; в случае «латинских» частей ГБ эта стабильность может быть названа гипермаксимальной, поскольку переведенные в Новгороде книги и отдельные фрагменты бытовали исключительно в северо-западной Руси в течение ме-

<sup>60</sup> Подробно см.: Ромодановская В. А. К истории Нового Завета Геннадиевской Библии и Евангелий XV в.: развитие систем отсылок. Часть I // ТОДРЛ. Т. 61. СПб., 2010. С. 194–211.

<sup>61</sup> *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*. Stuttgart, 1983.

<sup>62</sup> В издании Амербаха в слове *auctoritas* пропущена буква *c*: *autoritas*, древнерусские книжники сопроводили этот факт комментарием: «аукторитас писано съ каком тлъкуется пространство. или растеніе. но ауторитас без кака тлъкуется. достоинство или древняя» (текст привожу в упрощенной орфографии).

<sup>63</sup> Подробно см.: Ромодановская В. А. Русский библейский кодекс XV в. и его латинский оригинал: проблемы текстологии // *Acta linguistica Petropolitana*. Т. 7. Ч. 1. СПб., 2011. С. 632–642.

<sup>64</sup> Об этом термине см.: Алексеев А. А. Проект текстологического исследования кирилло-мефодиевского перевода Евангелия // Советское славяноведение. 1985. № 1. С. 82–95.

нее чем столетия: с момента перевода в 1480–90-е гг. до выхода в свет Острожской Библии в 1580/81 г. Для определения взаимоотношений между рукописями и характеристики каждой из них, равно как и развития текста во время его бытования, нужна особая тщательность, и разработанный метод, позволяющий оставлять вне внимания лишь чисто орфографические явления, можно назвать *нанотекстологией*<sup>65</sup>.

Пристальное изучение списков перевода позволило описать языковые черты, характерные для XV–XVI вв., а также специфические особенности, присущие переводческой школе Геннадиевского литературного кружка. К последним, в частности, относится передача латинского сочетания *th*, соответствующего греческой букве *θ*, кириллическим *m* с выносной фитой (*т<sup>о</sup>*). Необходимо однако оговориться, что подобное сочетание, будучи наглядной иллюстрацией схоластического отношения переводчиков к своей работе, было непривычно и для писцов-современников, в связи с чем даже в списках XV в. оно имеет большое число разночтений.

Для определения связей между рукописями XV в. большое значение имела текстология собственных имен, особенно в исторических книгах (1–2 Пар., 1 Езд., Неем., 1–2 Мак.). Ошибки в написании имен собственных, не известных ранее древнерусской книжности, не могли быть исправлены позднейшими переписчиками, и именно они стали базой для определения групп рукописей. Списки XV в., происходящие из Новгорода, в целом представляют очень стабильный текст, в то время как в рукописях XVI в. очевидны как большая (нарочитая по сравнению с XV в.) архаизация языка<sup>66</sup>, так и отдельная редакторская правка в ряде рукописей, направленная на устранение синтаксических калек.

Текстологическое изучение латинских Библий и русских рукописей, содержащих «латинские» книги ГБ позволило приступить к подготовке параллельного издания латинского и древнерусского текстов ГБ, в которое будут включены все имеющиеся латинские и древнерусские разночтения. Наиболее близкий изначальному переводу текст сохранился в комплексе рукописей РГБ, ф. 113, № 9 и № 11, конца XV в., принятых за основу критической публикации. Отдельные явно

<sup>65</sup> См. об этом: Ромодановская Е. К., Ромодановская В. А. К вопросу о «макротекстологии» // Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв. Новосибирск, 2010. С. 3–11.

<sup>66</sup> Зачастую она была ошибочна; писцы старались вставлять как можно больше редуцированных и заменяющих их паерков, не зная их местонахождения в соответствии с исторической грамматикой.

изначальные чтения находятся в сборниках РНБ, Соф. № 1454 и РНБ, Погод. № 84. В целом же выявленные текстологические группы соответствуют типам сохранившихся рукописей, в результате чего можно говорить о трех определенных редакциях текста<sup>67</sup>. К первой из них относятся полные библейские своды, причем к списку ГИМ, Синод. № 915 (или к подобному ему) восходят ГИМ, Синод. № 21 и ГИМ, Увар. № 651, оба 1560-х гг., а к списку БАН 33.10.4 (или к подобному) — ГИМ, Синод. № 30 (1560-е гг.), к которому восходит и ГИМ, Чудовск. № 284 (82), XVII в. Вторая редакция объединяет сборники Толковых пророчеств с дополнениями отдельных глав Иер. и Иез. Третья редакция представлена текстами в трех комплектах Великих Миней Четых, для которых «латинские» переводы ГБ правились, причем последовательно для каждого следующего комплекта: Софийский комплект > Успенский > Царский.

Тексты отдельных библейских книг и глав в составах сборников характеризуются индивидуальными чтениями, не соотносимыми с выделенными редакциями, что можно объяснить их самостоятельным распространением, а не выписыванием из кодексов.

Особый интерес представляет собой рукопись РНБ, Погод. № 84, 1560-х гг., по наблюдению Я. С. Лурье — копия так называемого Вениаминовского сборника, первоначального варианта перевода<sup>68</sup>. Переведенные с латыни тексты в Погодинском сборнике расположены в строгом порядке, соответствующем *порядку перевода*. Открывающее блок «латинских» книг окончание Предисловия Иеронима блаженного к Пар., очевидно, было переписано с выпадавшего листа. Отдельные чтения следующей далее Прем. были известны на Руси по славянскому Паримейнику. Полный перевод Премудрости отсутствовал, однако знакомство с паримейными чтениями вызвало первостепенный интерес к четьюму тексту книги. Далее в Погодинской рукописи следуют отсутствовавшие в славянском переводе главы Иер. и Иез. Далее порядок книг — и перевода — строго соответству-

<sup>67</sup> Понятие *редакция* может быть применимо к «латинским» текстам ГБ с большой долей условности и не в традиционном текстологическом понимании. В большей степени речь идет не о внесенных в текст исправлениях, а об исторически сформировавшихся группах рукописей, объединенных общими разночтениями, часто с первого взгляда весьма несущественными и имеющими значение только благодаря их стабильности внутри группы.

<sup>68</sup> См.: Лурье Я. С. К вопросу о «латинстве» Геннадиевского литературного кружка // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 68–77.

ет Вульгате и является результатом сверки имевшихся в славянском переводе книг с латинским кодексом. На этой основе можно заключить, что в первую очередь были переведены недостававшие фрагменты известных на Руси книг, а потом в соответствующем Вульгате порядке переведены остальные книги Ветхого Завета. В то же время Погодинский сборник содержит наибольшую по сравнению со всеми иными списками целенаправленную правку «латинских» текстов, в результате чего его нельзя принимать как безоговорочную *копию* Вениаминовского сборника. Ряд серьезных совпадений справки в Погодинском сборнике с Острожской библией позволяет предположить, что создавался он в процессе подготовки первой русской печатной Библии<sup>69</sup>.

Сопоставление «латинских» текстов ГБ с Вульгатой, а также переводных комментариев на полях ГБ с их латинскими источниками позволило сделать вывод, что, несмотря на латинские источники обоих типов текстов, переводились они по разным принципам. Если для переводов собственно библейских текстов характерно обилие синтаксических калек, архаизированных форм, ошибочных конструкций (например, *внидоша соутъ* — *ingressi sunt*, или *насыщахумса есмы* — *saturati sumus*, употребление которых обусловлено исключительно депонентными глаголами латинского оригинала) и «сербохорватских» элементов (*въсходы горах* Иуд. 4.6), то в комментариях к текстам все эти особенности полностью отсутствуют. По всей вероятности, оба типа текстов были переведены одними и теми же лицами; при переводе комментариев использовался более свободный вариант перевода, библейский же текст, являющийся каноническим и не допускающий каких-либо вольностей и изменений, был переведен по очень жестким принципам *схоластического буквализма*<sup>70</sup>.

Латинские вкрапления в тексте ГБ и имена собственные отражают живое *произнесение* латыни переводчиком<sup>71</sup>. Выявленный факт

<sup>69</sup> Подробнее о Погодинском сборнике см.: Ромодановская В. А. Распространение переведенных с латыни частей Геннадиевской библии. 2. Сборник РНБ, Погод. № 84 // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в рукописных источниках XVI–XX вв. Новосибирск, 2005. С. 256–266.

<sup>70</sup> См. подробно: Ромодановская В. А. Заметки о переводе «латинских» книг Геннадиевской библии 1499 г.: библейский текст и энциклопедические глоссы // ТОДРЛ. Т. 56. СПб., 2004. С. 235–250.

<sup>71</sup> Перевод текста или его фрагментов в иную графику, в случае ГБ из латыни в кириллицу, всегда представляет собой транслитерацию, которая фиксирует конкретное историческое и/или диалектное звучание.

постоянной равнозначной передачи сочетаний типа *ge/gi*, *he/hi* и *j + voc.*, свойственный чешскому языку, поставил вопрос о национальной принадлежности католического монаха Вениамина, занимавшегося переводами для ГБ. Сербохорватские элементы в морфологии могут быть объяснены причастностью Вениамина к Эммаусскому монастырю в Праге, служба в котором велась именно на хорватском языке, в то время как его чешский выговор обнаруживает в нем чеха<sup>72</sup>. В последнее время это мнение стало уже утвердившимся<sup>73</sup>.

Из графических особенностей рукописей ГБ XV в. необходимо отметить в ряде случаев наличие вопросительного знака. Его написание может совпадать с современным, или он может обозначаться выгнутой вниз дугой над точкой. Судя по тому, что даже рукописи XV в. в отношении вопросительного знака дают много разночтений, а в списках XVI в. он отсутствует совсем, его употребление было одним из новшеств, которые попытались ввести новгородские книжники. Исключительная смысловая правильность его употребления подтверждает серьезность этого намерения. Однако до сегодняшнего дня не удалось установить источник этой пунктуационной графемы; в латинских изданиях Вульгаты XV в. вопросительный знак не употребляется.

Представленные итоги работы предполагается оформить в виде монографии, которая будет содержать также и параллельную критическую публикацию латинского и древнерусского текстов «латинских» книг ГБ, с приведением разночтений к латинской и древнерусской частям соответственно. Публикация будет сопровождаться подробными аннотированными латинско-древнерусским и древнерусско-латинским словоуказателями, по которым можно будет составить представление о деталях переводческой техники, не описанных в основном исследовании.

Эта работа по сути своей должна стать воплощением части плана И. Е. Евсеева по изданию ГБ и определенным итогом изучения ее «латинской» части. Наименее изученными из переведившихся специально для ГБ текстов являются Предисловие и Оглавление, пере-

<sup>72</sup> См. подробно: Ромодановская В. А. Опыт анализа латинской фонетики в древнерусских переводных текстах (на примере «латинских» книг Геннадиевской Библии) // *Тέχνη γραμματικῆ*. Вып. 1: К 90-летию К. А. Тимофеева. Новосибирск, 2004. С. 427–439.

<sup>73</sup> См.: Турилов А. А. Вениамин // *Православная энциклопедия*. Т. 7. М., 2004. С. 627–629.

веденные с немецкого кельнского издания Библии<sup>74</sup>. Исследование остальных, существовавших в славянском переводе ранее конца XV в. библейских книг не должно ограничиваться рукописной традицией ГБ. Как для Ветхого, так и для Нового Завета в славянском переводе исключительно важно провести текстологическое исследование, в котором ГБ будет лишь составной частью.

\* \* \*

Подводя определенные итоги проделанной работы, необходимо отметить, что особый интерес представляет дальнейшее изучение роли Геннадиевской Библии как в отечественной библеистике, так и в истории филологической науки, с точки зрения не только переводческой практики, но и текстологической работы новгородских книжников конца XV в. Именно текст, созданный в полном русском библейском кодексе в результате сверки различных изданий Вульгаты, в отличие от индивидуальных попыток составления Библии (к ним относятся «библейские книжки» Франциска Скорины и Супрасльский сборник Матфея Десятого, лишь немного младше ГБ), и стал прототипом русских печатных изданий Библии, с Острожской до нынешних.

<sup>74</sup> См. об этом: Miller D. B. The Lübeckers Bartholomäus Ghotan and Nicolaus Bülow...

*Е. К. Ромодановская*

ВОПРОСЫ ЖАНРА В СОЧИНЕНИЯХ  
ФРАНЦИСКА СКОРИНЫ\*

Вопрос о существовании литературной теории у восточных славян эпохи средневековья в последнее время привлекает все большее внимание исследователей. Постепенно выявляются все новые и новые источники, свидетельствующие о том, что наши предки совсем не были такими уж «неуками», как сами они старались изобразить себя в глазах читателей, традиционно твердя в авторских предисловиях о собственной необразованности, неучености, слабосилии в словесном искусстве. Можно говорить вполне определенно, что уже к XVI в. (а возможно, и ранее) сложилась достаточно разработанная система построения художественного произведения, основанная на знании риторики, представлений о художественном образе, понятий о жанре и т. п., что в наибольшей степени, как кажется, сказалось в творчестве Андрея Курбского<sup>1</sup>. В этот же период возникают и собственно теоретические труды. Так, с участием Максима Грека и Нила Курлятева создается ряд сочинений о толковании имен, дающих основание для разработки поэтики имени<sup>2</sup>; в азбуковники помещается толко-

*Елена Константиновна Ромодановская*,

Институт филологии Сибирского отделения РАН (Новосибирск)

\* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН № 33 «Традиции и инновации в истории и культуре», проект «Эволюция повествовательных жанров в русской литературе: от Средневековья к Новому времени» (направление 5 «Механизмы преемственности в развитии литературы»).

<sup>1</sup> См.: *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М., 1998.

<sup>2</sup> См.: *Ромодановская Е. К.* К вопросу о поэтике имени в древнерусской литературе // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 51. СПб., 1999. С. 3–8.

вание стиховедческих терминов<sup>3</sup>; агиографы XVI в., как установила Н. С. Демкова, обнаруживают собственное понимание жанра притчи<sup>4</sup>. Еще ранее теоретические аспекты выделяются в произведениях Франциска Скорины (1490 — ок. 1541).

Франциск Скорина — крупнейший белорусский просветитель-энциклопедист. О его деятельности существует огромная литература<sup>5</sup>. О нем писали прежде всего как о создателе книжного дела, первом белорусском книгопечатнике, как о гуманисте и деятеле Возрождения, писали о его эстетических взглядах и литературной специфике его текстов. Произведения Скорины важны и для понимания теоретического осмысления художественных текстов авторами XVI в., являясь ранними памятниками популяризации чисто филологических знаний. Речь идет о предисловиях к библейским книгам в его изданиях — написанных, как известно, самим Скориной и потому справедливо издающихся под его именем<sup>6</sup>.

Одним из первых в восточнославянской филологии Ф. Скорина дает характеристики жанров, к которым принадлежат библейские книги. Эти характеристики кратки и содержатся далеко не во всех его предисловиях к книгам Библии, но при том, что сведения о теоретических аспектах филологических знаний до XVII в. приходится выбирать по крупицам, они чрезвычайно важны.

В общем предисловии к Библии («Предъсловие во всю Библию рускаго языка») Скорина дает характеристику каждой книге, исходя прежде всего из просветительских и педагогических задач. В основе его рассуждений лежит представление о семи свободных науках (= искусствах), из которых складывался цикл дисциплин, составлявших основу образования в средневековых университетах. Этот комплекс дисциплин начал формироваться уже в эллинистическую эпоху, но в средневековье соотношение между отдельными дисци-

<sup>3</sup> *Ковтун Л. С.* Термины стихосложения в русском азбуковнике // Культурное наследие Древней Руси: Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 269–274.

<sup>4</sup> *Демкова Н. С.* К интерпретации «Повести о Петре и Февронии»: «Повесть о Петре и Февронии» как притча // *Демкова Н. С.* Средневековая русская литература: Поэтика, интерпретации, источники. СПб., 1997. С. 88–89, 94.

<sup>5</sup> См.: Францыск Скарына: жыццё і дзейнасць. Паказальнік літаратуры. Мінск, 1990. См. также: Великою ласкою: Францишек Скорина в традициях славянского просветительства. М., 1994.

<sup>6</sup> *Скарына Ф.* Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія. Мінск, 1990. Далее ссылки на это издание в тексте в скобках; ъ и і не учитываются.



плинами изменилось<sup>7</sup>; к XII — XIII вв. такой цикл был обязателен на «факультетах искусств» в Западной Европе. Он делился на две части — *trivium*, включавший три «словесных искусства» (грамматику, логику и риторику) и *quadrivium*, посвященный наукам математическим (арифметика, геометрия, теория музыки и астрономия).

Несомненно, Скорина, сам обучавшийся в Краковском университете, прекрасно знал эту систему. Во всяком случае, он следует именно этому порядку семи «вызволённых» наук, давая краткую характеристику каждой из них. Так, грамматику можно знать по «Псалтыру» («Хощеши ли умети граматуку или, по-руску говорячи, грамоту, еже добре чести и мовити учить, знайдеши в зуполной Бивлии, Псалтыру, чти ее», с. 46); логику — по книге Иова или Посланиям апостола Павла («Пак ли ти ся любить разумети лоику, она же учить з доводом роззнати правду от кривды, чти книгу светого Иова или Послания светого апостола Павла», с. 46); риторику, «еже ест красномовность» — по книгам Соломона. «А то суть три науки словесные» — подводит автор итог *trivium*'у (с. 46).

По-видимому, в этих трех науках наиболее важной является грамматика: в средневековье, в отличие от античности, именно она выходит на первый план. М. Л. Гаспаров пишет: «Почет грамматике был велик, она чтилась как фундамент всех семи благородных наук... Исидор Севильский в своем обзоре семи наук уделяет грамматике почти столько же места, сколько шести другим вместе взятым»<sup>8</sup>. Может быть, поэтому Скорина воздает такую высокую хвалу псалмам: «псалмы яко бы сокровище всих драгих скарбов, всякии немощи, духовныи и телесныи, уздравляють, душу и смыслы освещают, гнев и ярость усмиряють, мир и покой чинять, смуток и печаль отгоняют, чювствие в молитвах дают, людей в приязнь зводят, ласку и милость укрепляють, бесы изгоняють, ангелы на помощь призывають» (с. 17).

Затем у Скорины следуют науки *quadrivium*'а: музыка («Восхощеш ли пак учитися музики, то ест певници, премножество стихов и песней светых по всей книзе сей знайдеши» (с. 46); арифметика («Любо ли ти ест умети аритметику, еже вократце а неомылне считати учить, четвертыи книги Моисевы часто чти», с. 46); геометрия («Пак ли же имаши пред очима науку геометрию, еже по-руску ска-

<sup>7</sup> См. в частности: *Гаспаров М. Л.* Средневековые латинские поэтики в системе средневековой грамматики и риторики // *Гаспаров М. Л.* Избранные труды. Т. I: О поэтах. М., 1997. С. 590–660.

<sup>8</sup> Там же. С. 593.

зается землемерение, чти книги Иуса Наувина», с. 46). Астрономия, «или звездочети», познается по книге Иисуса Навина и книгам Царств (с. 46–47).

После *quadrivium*'а перечисляются все остальные книги Библии, но на первом месте стоят книги исторические — «летописець» (Паралипомена)<sup>9</sup> и повествование «о военных а о богатырских делех» — книги Судей и Маккавейские<sup>10</sup> (с. 47). О «летописцах» речь пойдет и в дальнейшем — в связи с книгами Иудифь («наипервой от летописцев написана ест», с. 45, то же об Есфири, с. 71), пророка Даниила, Ездры.

Необходимо обратить внимание на то, что Скорина характеризует все книги Библии не только по содержанию, но и по типам повествования. В них он видит все виды художественного текста: лирику («премножество стихов и песней светых»), эпическое (в том числе историческое) повествование, ораторские жанры. При этом сама терминология (в частности, «летописець») свидетельствует о том, что он сопоставлял библейские жанры с современной ему светской литературой. Еще ярче об этом говорит сравнение книг «о военных а о богатырских делех» (ср. современный термин «воинская повесть») с Александрией и с Троянской историей (с. 47). Д. М. Буланин справедливо пишет, что упоминание этих популярных памятников отлично от существовавшей традиции объединять в единых сводах «языческую» и библейскую историю, что свидетельствует о распаде средневекового мировоззрения: «Франциск Скорина, человек гуманистической культуры, уже не мог поставить в один ряд библейские традиции и Троянскую войну»<sup>11</sup>. Однако для меня в данном случае важно не смысловое противопоставление текстов, а явное их жанровое сближение.

Наибольшее внимание Скорина уделяет псалмам и притчам. Но если первые вызывают у него восхищение и восторженные характеристики, то вторые получают детальную жанровую характеристику.

Во всех своих предисловиях Ф. Скорина стремился дать читателю представление о характере предлагаемого текста и истории его создания, по возможности указывая и автора. В предисловии к книге

<sup>9</sup> «Пак ли же вократце сведати хощеши много тысещей лет летописець, чти книги Паралипомена» (с. 47).

<sup>10</sup> «Аще ли же кохание имаши ведати о военных а о богатырских делех, чти книги Судей или книги Махавеев, более и справедливее в них знайдеш, нежели во Александрии или во Тройи» (с. 47).

<sup>11</sup> *Буланин Д. М.* Троянская тема в житии Михаила Клопского // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 218.

Притчей Соломоновых рассказывается прежде всего о том, как Соломон «просил ест от Господа Бога мудрости и разума» (с. 20), и Бог «дал ест царю Саломону мудрость большую, нежели которому иному человеку» (с. 21). Тогда «и написал ест царь Соломон трое книги к нашему научению: Первые, рекомые Параболе, то суть Притчи; вторые — Еклезиястес, а то ест Сборник; третье же называются Песни песням. А в тых троих книгах Божиим повелением мудрость свою выписал» (с. 21). Скорина все время подчеркивает внутренние связи перечисленных книг, объединенных именем Соломона<sup>12</sup>, указывая в общем предисловии к Библии, что последняя — Песнь песней — требует наибольшей зрелости читателя: «... трое [к]нижки Соломоновы: Притчи, Еклезияст и Песни песнем. В первых науку младенцем, во вторых — мужем, во третьих — старым выписуеть» (с. 49).

В предисловии к книге Притч Соломоновых Скорина дает терминологию жанра и краткую его характеристику. Явно под влиянием создателя Вульгаты Иеронима (недаром в текстах Скорины неоднократно упоминается «святой Герасим презвитер», как называли Иеронима в славянских землях), терминология приведена в разных вариантах — по-еврейски, по-гречески, по-латыни и по-русски: «Притчи же нарецаются еврейским языком масшлоф, а греческим — параболе, по-латине же — proverbия, а по-русским — притчи или присловия» (с. 21).

Собственно жанровые определения Скорины вполне соотносятся с нашим временем. О притчах он пишет: «Иными словы всегда иную мудрость и науку знаменуют, а иначей ся разумеють, нежели молвены бывають, и болши в себе сокритых таин замыкають, нежели ся словами пишут» (с. 21). В приведенной формуле определяется важнейший принцип притчи — иносказание, аллегория, т. е. именно те наиболее существенные черты жанра, которые и теперь подчеркиваются при его характеристике<sup>13</sup>.

Формулировкой Скорина не ограничивается. Он отмечает разнообразности притчи, указывая, что в первой части книги они предназначены для юношества («яко бы отец сына научая мудрости, разума,

<sup>12</sup> О цикличности предисловий Ф. Скорины см.: Демин А. С. Скоринские предисловия к библейским книгам как литературный цикл // Великою ласкою: Францишек Скорина в традициях славянского просветительства. М., 1994. С. 41–46.

<sup>13</sup> Ср. определение «Краткой литературной энциклопедии»: «дидактико-аллегорический жанр, в основных чертах близкий басне» (Краткая литературная энциклопедия. Т. 6. М., 1971. Стб. 20).

умения, страха Божия и иных добрых нравов»), во второй — «разноличные», где «едина каждая притча особливую речь в себе замыкает, добрую и злую, не имаючи жадиного возгяду к задней или ко передней притчи»; наконец, в третьей части помещаются самые сложные: «Сия же останочная часть сокритей в притчах пишеть, нежели преднии две» (с. 21–22).

Не обходит Скорина и тематику притч: «Пишеть же в них царь Соломон о мудрости, о страху Господнем, о службе Божией, о науце, о карании злых нравов, и о научении цнот и добрых обычаев, о хитростях женских, о царех добрых и о злых, о справедливости, о суждех, о речах противных, о ненасыщенных, о зверех неких и о дивном прирочению их, о речах трудных к познанию и о иных многих разноличных речах» (с. 23).

По-видимому, жанр притчи вызывает у Скорины особое восхищение, и он не скрывает его: «Ест бо в сих притчах сокрита мудрость, якобы мощь в драгом камени, и яко злато в земли, и ядро ув ореху. Кто ю знаидеть, сей знаиде милость, и достанеть благословения от Господа, и приидеть к нему все доброе посполу с нею. Хвала и честь безчисленная мощию ея, она убо ест мати всех добрых речей и учитель всякому доброму умению» (с. 22).

Таким образом, предисловие Скорины представляет едва ли не самый ранний опыт литературоведческой характеристики притчи, где охарактеризованы такие важнейшие черты жанра, как его название, предназначение, сфера употребления, специфика оформления (скрытая мудрость — «ядро в орехе»).

В связи с этим встают два важнейших вопроса: во-первых, каковы источники и образцы Францишка Скорины и, соответственно, насколько он оригинален; во-вторых, насколько его тексты были известны на Руси XVI в. и могли ли они оказать непосредственное влияние на русскую литературу.

Поиски ответа на первый вопрос пока не дали никаких результатов. А. Ф. Коршунов, готовивший сочинения Скорины в указанном издании, не называет никаких непосредственных источников его предисловий. Скорина, несомненно, пользовался изданиями Вульгаты, о чем свидетельствуют его ссылки на Иеронима. Единственную параллель удалось обнаружить в предисловиях Миколая Рея (XVI в.) к его книге «Апофегматы», где он, характеризуя историю жанра, описывает распространение кратких прозаических произведений в греческой, латинской, итальянской литературе и объясняет их эстетическую и дидактическую функции — т. е. делает нечто сходное с тем,

что предпринимает Скорина в своих предисловиях к Библии. Но говорить о влиянии Рея на Скорину не приходится, поскольку польский писатель (1505–1569) много моложе белорусского просветителя и к 1517 г., когда вышли первые издания последнего, лишь начинал свое образование. Впрочем, необходимо помнить, что оба они — и Скорина, и Рей — учились в Краковском университете и, вполне вероятно, имели общие образцы и наставления для работы в этой области.

Что же касается распространения Библии Скорины на Руси, то она, несомненно, была известна. Судя по дошедшим до нас описям библиотек, в XVI в. она числилась в библиотеке Строгановых<sup>14</sup>, в Соловецком и в Николаевском Корельском монастыре (1601 г.)<sup>15</sup>, в новгородской Софийской библиотеке<sup>16</sup>. Тексты ее переписывались (полностью или в отрывках)<sup>17</sup>, а предисловия в 60-х годах XVI века были включены в один из списков Геннадиевской Библии<sup>18</sup>. Все это, безусловно, способствовало знакомству русских читателей с сочинениями белорусского просветителя.

Таким образом, сочинения Скорины представляют один из ранних опытов литературоведческой характеристики отдельных жанров, который мог оказать непосредственное влияние и на русскую литературу.

<sup>14</sup> Мудрова Н. А. «Литовские» книги в библиотеке Строгановых в XVI–XVII вв. (К постановке вопроса) // Федоровские чтения. 1982. М., 1987. С. 96–97.

<sup>15</sup> Голенченко Г. Я. Книги Франциска Скорины в белорусских, русских и украинских собраниях XVI–XVII вв. // Белорусский просветитель Франциск Скорина и начало книгопечатания в Белоруссии и Литве. М., 1979. С. 149–163.

<sup>16</sup> Голенищева-Кутузов И. Н. Украинский и белорусский гуманизм // Голенищев-Кутузов И. Н. Славянские литературы. М., 1978. С. 155.

<sup>17</sup> Владимиров П. В. Доктор Франциск Скорина. Его переводы, печатные издания и язык. СПб., 1888. С. 218–244.

<sup>18</sup> Ромодановская В. А. Геннадиевская библия 1499 г. в русской рукописной традиции XV–XVII вв. (латинские источники). Автореферат дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 1999. С. 6–7.

И. Е. Адельгейм

## НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЭТОС В ПРОСТРАНСТВЕ ГИПЕРМАРКЕТА. САМООЩУЩЕНИЕ ГЕРОЯ МОЛОДОЙ ПРОЗЫ ПОЛЬШИ И РОССИИ НАЧАЛА XXI В.

«Мне все кажется, что *просто* жить — стыдно»<sup>1</sup>, — с отчаянием признается герой молодого российского прозаика Н. Ключаревой. «Полная свобода... и никакого долга, и бороться не нужно, впрочем, бороться-то и не за что <...>»<sup>2</sup>, — размышляет герой ее польского сверстника, М. Нахача, отправляясь с товарищами за галлюциногенными грибами (единственный способ обеспечить себе иллюзию полноты жизни и найти забвение от безнадежной скуки).

«Взрослеть в момент исторического перелома — удовольствие весьма сомнительное»<sup>3</sup>, — заявляет герой И. Карповича. Главный опыт молодых писателей 2000-х гг. — стремительно пройденная граница между двумя системами (а для российских — еще и череда внутренних войн, криминализация общества и т. д.). Существовая в пространстве капитализма, авторы и их герои-повествователи еще связаны с социализмом детскими и подростковыми впечатлениями. Но это не юношеский, более зрелый, опыт, как у их предшественников, — а потому постсоциалистическим будням новая генерация уже не может противопоставить романтизм сопротивления или диссидентства (пафос сопротивления у польских авторов, например, сводится к воспоминаниям о пропущенной из-за введения военного положения телепередаче: «теперь все, кому тогда было девять лет, патристически завывают, что коммунисты не дали им смотреть „Телеутро“»<sup>4</sup>). «Экологическая ниша» нового поколения персонажей-пове-

Ирина Евгеньевна Адельгейм,  
Институт славяноведения РАН (Москва)

<sup>1</sup> Ключарева Н. Деревня дураков. М., 2010.

<sup>2</sup> Nahacz M. Osiem cztery. Wołowiec, 2003. S. 8.

<sup>3</sup> Karpowicz I. Gesty. Kraków, 2008. S. 112.

<sup>4</sup> Czerwiński P. Pokalanie. Warszawa, 2005. S. 12.

ствователей — память о детстве на излете социализма и своем наивном восхищении импортными товарами: «<...> В Варшаве появится польский Макдональдс и вскоре пакеты с изображением двух булок с котлетой перестанут быть святым причастием»<sup>5</sup>. Психологическую ущербность своей генерации, утратившей детские иллюзии, а взамен получившей повседневность цивилизации потребления, жестко формулирует И. Стогофф: «Советский строй был плох всем — кроме одного. Я жил плохо, но знал, что где-то такие, как я, живут хорошо. Жизнь в СССР была скучна, некрасива и ограничена миллионом запретов. Зато из нее можно было убежать... а куда мне бежать теперь? Суки! — шипел я. Они отняли у меня зрение... теперь мне не на что оглянуться... я почти инвалид. Прежде чем увидеть этот ублюдочный немецкий мир, я верил: все ничего! Пусть я живу не очень, но есть на планете места, где живется иначе. Конечно, есть! Иногда эти места показывают в кино. Ими пахнут страницы контрабандного журнала „GQ“. Во что мне оставалось верить теперь?»<sup>6</sup>

Нехватка в опыте писателей, родившихся в 1970-е — первой половине 1980-х годов, романтики общественного сопротивления, борьбы, некоего выходящего за пределы собственного «я» содержания очень заметна в самооощущении их и их героев.

То, что в момент достижения «идеального повстанческого возраста» им «не пришлось умирать за Польшу» («на этот раз хватило автомата — автомат не понадобился»<sup>7</sup>), обернулось, как показывают тексты, психологической травмой для польских авторов. У российских время, важнейшее для формирования личности, пришлось на период многократных перемен и распада и развала привычных форм, в том числе понятийных. В. Орлова говорит о том, что реальность для ее поколения «разбита вдребезги», а герой «Потусторонников» С. Чередниченко — что под ногами его сверстников «провалилась эпоха», что они всю жизнь живут «как на XX съезде»<sup>8</sup>, «между XIX веком и пустотой»<sup>9</sup>. «В 18–20 лет <...> они оказались на верхушке цунами»<sup>10</sup>, —

<sup>5</sup> Ibid. S. 90.

<sup>6</sup> *Stogoff I.* mASIAfucker. M., 2002. [http://lib.aldebaran.ru/author/stogov\\_ilya/stogov\\_ilya\\_masiafucker/stogov\\_ilya\\_masiafucker\\_0.html](http://lib.aldebaran.ru/author/stogov_ilya/stogov_ilya_masiafucker/stogov_ilya_masiafucker_0.html).

<sup>7</sup> *Varga K.* Aleja Niepodległości. Warszawa, 2010. S. 38–39.

<sup>8</sup> *Чередниченко С.* Потусторонники // Континент. 2005, № 125. <http://magazines.russ.ru/continent/2005/125/ch3.html>.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> *Иличевский А.* Матисс // Новый Мир, 2007, № 2. [http://magazines.russ.ru/novy\\_mi/2007/2/il2.html](http://magazines.russ.ru/novy_mi/2007/2/il2.html).

рассуждает о своей генерации герой рассказа А. Иличевского «Матисс». «Вы взяли с нас клятву пионера, а потом упоенно ее растоптали. Этот урок пошел нам на пользу — больше мы клятв не даем»<sup>11</sup>, — восклицает герой Чередниченко. Столь же радикальны в выводах герой «Саньки» З. Прилепина, называющий свое поколение «безотцовщиной»<sup>12</sup>, и героиня М. Кошкиной: «Я не отличаю добра от зла. Хорошее от плохого. Черное от белого. Не на кого мне равняться! Не на кого! Где тот эталон, которому можно подражать? Его нет!.. Нет идеалов, нет образцов»<sup>13</sup>. Отсюда символические названия, говорящие об ощущении иллюзорности привычных ценностей — «Потусторонники» С. Чередниченко, «Химеры» М. Кошкиной, «Лед под ногами» Р. Сенчина, «Пустыня» В. Орловой, «SOS» Н. Ключаревой и др.

Потребность в некоей объединяющей нацию и собственное «я» идее ощущалась еще в 2001 г. в манифесте Сергея Шаргунова «Отрицание траура». В 2007 г. один из героев романа Сенчина «Лед под ногами» ностальгически вспоминает песню Цоя: «Ты мог быть героем, но не было повода быть. Ты мог бы предать, но некого было предать. Подросток, прочитавший вагон романтических книг, Ты мог умереть, если б знал, за что умирать»: «Это ж про нас! Про тех, кто вот... повзрослел. Я ее сколько раз тогда слышал <...> и не цепляла, а сейчас — прямо взвыть хочется»<sup>14</sup>.

Герои-повествователи сами — с почти мазохистским упорством — идентифицируют свое поколение как очередное «потерянное»: «воспитанное на рекламных акциях <...> и клипах MTV»<sup>15</sup>; «выросшее в период, когда бороться никто не хотел, но и лизать задницу системе тоже»<sup>16</sup>, «тараканы, сидящие на краю унитаза»<sup>17</sup>, «Я хочу показать свое поколение. Оно ведь почти поголовно обывателем стало»<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> *Чередниченко С.* Потусторонники // Континент, 2005, № 125. <http://magazines.russ.ru/continent/2005/125/ch3.html>.

<sup>12</sup> *Прилепин З.* Санька. М., 2012. С. 138.

<sup>13</sup> *Кошкина М.* Химеры // Континент. 2005. № 125. <http://magazines.russ.ru/continent/2005/125/ko5.html>.

<sup>14</sup> *Сенчин Р.* Лед под ногами // Знамя. 2007. № 12. <http://magazines.russ.ru/znania/2007/12/se2.html>.

<sup>15</sup> *Czerwiński P.* Pokalanie. Warszawa, 2005. S. 10, 62.

<sup>16</sup> *Sieniewicz M.* Czwarte niebo. Warszawa, 2003. S. 35.

<sup>17</sup> *Свириденков М.* Пока прыгает пробка // Москва, 2001, № 11.

<sup>18</sup> *Сенчин Р.* Лед под ногами // Знамя. 2007. № 12. <http://magazines.russ.ru/znania/2007/12/se2.html>.

Главной составляющей их мироощущения оказывается скука: «Вакуум обжорства»<sup>19</sup>, — определяет мироощущение своего поколения Д. Масловская. «Вся жизнь — цепочка лишенных смысла действий»<sup>20</sup>, — говорит героиня М. Кошкиной. Они осмысливают себя в роли менеджеров-потребителей, спасаясь от тоски, ощущения бессмысленности жизни при помощи алкоголя, наркотиков, агрессии.

Показательно, что чем младше писатели и их герои, тем это состояние острее. Роман девятнадцатилетней Доминики Ожаровской «Не грянет никакой гром», названный критиками «первым литературным голосом поколения, родившегося в III Речи Посполитой», даже привлек внимание психологов и социологов. Героиня Ожаровской — от имени своего поколения — декларирует «panibyzm» (от польского «na nibu» — «понарошку»). Для этих подростков, учеников лицея, все «понарошку» — образование, вера, любовь, интеллектуальные дискуссии. «Наше знамя — пустота»<sup>21</sup>, — заявляет героиня. Это почти дословно совпадает с репликой героя «Потусторонников» С. Чередниченко: «Да здравствует пустота! Да здравствует вакуум! Да здравствуем мы!»<sup>22</sup>. О пустоте говорит и героиня романа В. Орловой «Пустыня»: «Коллекционирую пустоты, каверны, провалы, и скоро накоплю на истинную пустыню. Кто бы знал, как она густо заселена, моя пустыня, место отшельничества, молитв и религиозных песнопений в виде рекламных слоганов, попсовых хитов и разговоров о тряпках и ювелирных украшениях с сотрудницами»<sup>23</sup>. Образ пустоты, пустыни — центральный и у З. Прилепина («Санья»), и у С. Шаргунова («Малыш наказан»). «Пустота. Холод. Химеры»<sup>24</sup>, «Пустота впереди, пустота под ногами»<sup>25</sup>, — таким воспринимает мир их поколение.

Неудивительно поэтому нередко предсуицидальное поведение героев этой генерации — «действительно свободной, поскольку им

<sup>19</sup> «Gazeta Wyborcza». 24-09-2003.

<sup>20</sup> Кошкина М. Химеры // Континент. 2005. № 125. <http://magazines.russ.ru/continent/2005/125/ko5.html>.

<sup>21</sup> Ożarowska D. Nie uderzy żaden piorun. Kraków, 2010

<sup>22</sup> Чередниченко С. Потусторонники // Континент. 2005. № 125. <http://magazines.russ.ru/continent/2005/125/ch3.html>.

<sup>23</sup> Орлова В. Пустыня. М., 2006.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Иличевский А. Матисс // Новый Мир. 2007. № 2. [http://magazines.russ.ru/novy\\_mi/2007/2/il2.html](http://magazines.russ.ru/novy_mi/2007/2/il2.html).

ничего не надо»<sup>26</sup>. Самоощущение неприкаянных персонажей может быть выражено понятием, введенным Р. Сенчиным, — «жизнежижа»<sup>27</sup>. Герой его повести «Говорят, что нас там примут»<sup>28</sup> замечает: «Мне нечем особенно дорожить, нечего защищать, охранять в себе и беречь»<sup>29</sup>. «Куда тут, с подводной лодки»<sup>30</sup>, «и нечего метаться, нечего жаловаться, будем жевать жвачку дальше, жизнь стынет»<sup>31</sup>, — обреченно констатируют польские и российские герои, пытаясь осмыслить собственную «мироненавидящую апатию», ощущение инерции, тотальной бессмысленности существования, самоубийственное отношение к самим себе.

Показательны финалы: пылающая помойка у Д. Масловской, залитый канализацией дом у В. Кучока, самоубийство у К. Варги и С. Чередниченко, полное жизненное поражение у Д. Беньковского, гибель героя в романе Р. Сенчина «Лед под ногами» и Н. Ключаревой «Россия: общий вагон» и т. д. Повествование нередко имеет форму предсмертного монолога, а повесть С. Чередниченко «Потусторонники» начинается с некролога. Роман В. Кучока «Дрянцо» заканчивается словами: «Я был, меня больше нет»<sup>32</sup>; «Барбара Радзивилл из Явожно-Щаковой» М. Витковского — «C'est fini»<sup>33</sup>; «Аллея Независимости» К. Варги — «Конец света лениво приближался»<sup>34</sup>. Закономерно появление в 2000-е годы своего рода «нет-повествований», «нет-монологов» с обилием отрицательных конструкций («Поругание» П. Червиньского, «Устрица» М. Дзидо, «Польско-русская война под бело-красным флагом» Д. Масловской, «Ничто» Д. Беньковского, «Афинские ночи», «Минус», «День без числа», «Лед под ногами» Р. Сенчина, «Пока прыгает пробка» М. Свириденкова и т. д.).

<sup>26</sup> Кокшенева К.А. Всё та же любовь... Мифы молодых: проза и реальность // Образовательный портал «Слово»: <http://www.portal-slovo.ru/philology/37276.php>.

<sup>27</sup> Сенчин Р. Афинские ночи. Повести. Рассказы. М., 2000.

<sup>28</sup> Ганиева А. Не лезь в пекло вперед бабки // Литературная Россия. 27.12.2005. № 52.

<sup>29</sup> Сенчин Р. Московские тени. М., 2009.

<sup>30</sup> Сенчин Р. Чужой // Знамя. 2004. № 1. <http://www.magazines.russ.ru/znamia/2004/1/sen.html>.

<sup>31</sup> Shuty Sł. Zwał. Warszawa, 2004. S. 126.

<sup>32</sup> Kuczek W. Gnoj. Warszawa, 2003. S. 213.

<sup>33</sup> Witkowski M. Barbara Radziwiłłówna z Jaworzna-Szczakowej. Warszawa, 2007. S. 250.

<sup>34</sup> Varga K. Aleja Niepodległości. Warszawa, 2010. S. 267.

Героев угнетает прежде всего цивилизация потребления и пиара. Сл. Схуты принадлежит реализуемая им идея создания целого художественного проекта под названием «Схуты™, сделано в Польше», сверхзадача которого — описание современной Польши как общества потребления. Отрицающие корпоративную культуру и стадные тусовки в ночных клубах герои «Бегуна» и «Анестезии крыш» П. Костина выкраивают себе пространство личной свободы, бегая по ночам и штурмуя высотные здания. Однако этот жест индивидуального протеста быстро превращается в моду, а затем в бизнес. Герой «Бегуна» с изумлением обнаруживает себя в роли некоего «гуру», а герой «Анестезии крыш» наблюдает, как его дело становится сначала своего рода сектой, а затем попсовым шоу с телекамерами, рекламой ночных клубов, торговлей футболками «Апостолы City», а смерть одного из юных последователей используется для новой волны пиара и т. д. Цивилизация пиара поглощает даже рок — он быстро коммерциализируется, утрачивая свою протестную функцию («Лед под ногами» Р. Сенчина). Следует отметить, что для молодых российских прозаиков объектом критики выступает не только цивилизация потребления, но и персонаж-обыватель, «идеальное быдло» (Ник Лухминский) с его художественным языком — попсой, а также и вечный враг — власть («рыла по ящику»<sup>35</sup>).

Стержнем повествования и основой самоидентификации повествователя становятся бесконечно повторяемые «ключевые слова» современности: «трендовый», «лайфстайл» («Поругание» П. Червиньского), «стандарт», «таргетинг», «приоритеты», «процедура» («Ничто» Д. Беньковского), «улыбайся, будь красивой» («Устрица» М. Дзидо) и пр. Название романа Гарроса-Евдокимова «Серая слизь» отсылает к термину, введенному в обиход Э. Дрекслером в середине 1980-х и означающему результат поглощения и переработки биосферы Земли обезумевшими нанороботами. В тексте российских прозаиков серая слизь, в которую превращаются живые люди после того, как их перемелет машина капитала, — это медийная культура: TV, Интернет, тим-спирит и корпоративные кодексы: «Фирма гордилась своими традициями. По утрам, как со смехом рассказал Женька, все работники офиса и коммивояжеры, все менеджеры по продажам и рекламе становились строем перед портретом великого основателя „Тибри“ господина Джея Дугласа Эдвардса и затягивали жизнеутверждаю-

<sup>35</sup> Лялин М. Солдаты армии трэш // Антология прозы двадцатилетних. Второй выпуск. СПб.; М., 2005. С. 176

щий гимн»<sup>36</sup>. (В то же время ключевым словом, организующим текст, в «Солдатах армии трэш» М. Лялина оказывается «дерьмо», а в «Ура», повести С. Шаргунова, одного из немногих молодых авторов, выводящего не аутсайдера, а «бойца», — советская плакатная лексика. Однако и в том, и в другом можно увидеть реакцию на потерянность в современном мире.)

В центре польских текстов находится язык рекламы и глянцевого журналов, не призывающих, но жестко требующих: «будь красивой, будь красивой, будь красивой»<sup>37</sup>, ибо современный мир — это «мир, в котором волосы приобретают природный блеск»<sup>38</sup>, а очередной «лайфстайл» неизбежно уступает место очередному «ультрагиперсуперлайфстайлу»: «Что-то разъедает меня изнутри. Какой-то домостос, домостос, убивающий бактерии», «мир, словно тройное бритвенное лезвие, безупречное бритье»; «<...> а они смеются надо мной с обложек и газетных полос, потому что мой живот вовсе не идеально плоский <...> а они мне: похудей этим летом, ты этого достойна <...> У них идеальная кожа. Сны чистые, с выведенными пятнами. Предварительно выстиранные порошком с микрогранулами <...> У них тоже есть проблемы. Как избавиться от растяжек? Купить крем для век или крем от заусениц?», «Как бороться с морщинами? Как бороться с жиром? <...> Как эффективно бороться с собой?»<sup>39</sup>; «Знаете, почему Бася сияет с утра до вечера? Во-первых, придание матовости. Во-вторых, увлажнение. В-третьих, долговременный эффект»<sup>40</sup>, «стандартно-добротный продукт под названием „удачный пятничный вечер“»<sup>41</sup>, «контактные процедуры»<sup>42</sup>, «щиток „Горящие туры“», увешанный острым гребнем сосулек»<sup>43</sup> и пр. В текстах российских прозаиков стоят в одном ряду приметы гламурной жизни и псевдодуховных притязаний: «Рублевка, сто кэмэ, сосны, чакры, Владимир.

<sup>36</sup> Орлова В. Здешние // Новый Мир. 2007. № 6. [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2007/6/orl2.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2007/6/orl2.html)

<sup>37</sup> Dżido M. Małż. Kraków, 2005. S. 111.

<sup>38</sup> Shuty Sł. Zwał. Warszawa, 2004. S. 70.

<sup>39</sup> Dżido M. Małż. Kraków, 2005. S. 83, 85, 108–110.

<sup>40</sup> Shuty Sł. Zwał. Warszawa, 2004. S. 14.

<sup>41</sup> Комарова А. Те, которым повезло // Молодая литература России / Сб. прозы, поэзии, критики и публицистики. М., 2006. С. 75.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Орлова В. Здешние // Новый Мир. 2007. № 6. [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2007/6/orl2.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2007/6/orl2.html)

Джип, наверное», «Блин, задолбали своими мураками. Только и слышишь про эту харуку»<sup>44</sup>.

Обыгрывается и бизнес-сленг — язык быта компаний и корпораций, слоганов фирм, речь менеджеров (проза Д. Беньковского, Р. Осташевского, Сл. Схуты, А. Болкисевой, В. Орловой, Р. Сенчина и др.). В романе Беньковского ключевые слова — «стандарты», «процедуры», «таргет», «панированный элемент» и пр. — постепенно, по мере работы в корпорации становятся основой речи и мышления всех персонажей, от имени которых ведется повествование, вне зависимости от происхождения и индивидуальности. Своего рода художественное исследование языка и ментальности служащих банка — «Отходняк» Сл. Схуты. В романе Р. Сенчина «Лед под ногами» — «картине поколенческой трагедии переломленных перестройкой, разделившихся на два лагеря молодых людей: роботов из офисных коробок и нищих, всем недовольных клоунов-инфантилов»<sup>45</sup> — герои, в сущности, общаются на языке рок-музыки, с одной стороны, противопоставленной заполонившей все попсе и потребительскому дискурсу, с другой, — демонстрирующей инфантильный бунт персонажей.

Повсеместно используемые этой прозой вульгаризмы представляют собой защитную реакцию на унифицированное, воспринимаемое как неадекватное и фальшивое языковое пространство современности, поскольку трактуются героем-повествователем как единственный «островок» естественности. Подобную роль в российской молодой прозе играет также открытое пространство — «морозная заснеженная свобода»<sup>46</sup>, «ветренная свобода»<sup>47</sup> и т. д. Молодые персонажи-повествователи видят природу — что позволяет им непосредственно от мата переходить к тому естественному ощущению жизни, которое она вызывает: «А за окном продолжал кружиться и падать на мостовую снег. Мир был прекрасен и чист в этот момент, и мне хотелось жить, жить...»<sup>48</sup>. В молодой польской прозе пейзаж практически отсутствует. Идиллическим пространством, где можно найти пристани-

<sup>44</sup> Орлова В. Трапеза богомола // Новый мир. 2006. № 12. [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2006/12/orl2.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2006/12/orl2.html)

<sup>45</sup> Ганиева А. Возрождение концепта «молодые писатели» в нулевые годы // <http://www.gospisatel.ru/konferenzija/ganieva.htm>

<sup>46</sup> Караковский А. Флейта Сякухати // Молодая литература России / Сб. прозы, поэзии, критики и публицистики. М., 2006. С. 65.

<sup>47</sup> Комарова А. Те, которым повезло // Там же. С. 76.

<sup>48</sup> Лялин М. Солдаты армии трэш // Там же. С. 168.

ще и покой, где рождается надежда, видится героям деревня («Россия: общий вагон», «Один день в раю» Н. Ключаревой, «Санька», «Грех» З. Прилепина) или загородное шоссе — они часто находятся в дороге, в бегах, между провинцией и столицей (в той или иной степени однако это «постдеревенская проза, когда деревни уже нет, а вместо нее кружат осколки, становящиеся смертельными»<sup>49</sup>). В «Здешних» В. Орловой гламурному пространству столицы противопоставлен замкнутый, почти тайный мир православного монастыря — «словно острова в самом центре Москвы, обуюнной рекламой»<sup>50</sup>.

В польской (и частично в российской) прозе не меньшее ощущение безнадежности, чем приметы цивилизации потребления, вызывают национальные мифы — «весь ассортимент национального этоса», превратившийся в голую «риторику», которой можно разве что «захлебнуться»<sup>51</sup> (подобным образом и герой российского автора С. Чередниченко констатирует: «Мы живем в среде великих знаков, великих, но пустых»<sup>52</sup>). Герой «Змея в часовне» Т. Пёнтека называет польский этос «чумой»<sup>53</sup>, которая уносит самых лучших. Герой романа И. Карповича «Неважнец» признается: «Когда я слышу имена Костюшко, Мицкевича, Шопена, мне блевать хочется»<sup>54</sup>. Ему словно бы вторит герой «Газа» К. Максимова: «Как океан давит водой на водолаза, так время давит на меня пузырями по имени Пушкин...»<sup>55</sup>. В молодой прозе 2000-х годов немало эпатажных, лишенных какой бы то ни было дистанции — исторической ли, нравственной, эстетической — аллюзий с классиками. Романтический языковой жест иронически снижается, низводя образ поэта-пророка до уровня всеядной массовой культуры, в своей эстетической, языковой, психологической эклектике отражающей современную реальность, снимающей с любого явления музейный пиетет и глянец (проза К. Яворского, М. Витковского и др.). Мицкевич и Словацкий выступают здесь как

<sup>49</sup> Рудалев А. Можно ли говорить об исходе реализма // Дружба Народов. 2011. № 1. <http://magazines.russ.ru/druzhiba/2011/1/kr14.html>

<sup>50</sup> Орлова В. Здешние // Новый Мир. 2007. № 6. [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2007/6/orl2.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2007/6/orl2.html)

<sup>51</sup> Sieniewicz M. Czarne niebo. Warszawa, 2003. S. 127.

<sup>52</sup> Чередниченко С. Потусторонники // Континент. 2005. № 125. <http://magazines.russ.ru/continent/2005/125/ch3.html>

<sup>53</sup> Piątek T. Waż w kaplicy. Warszawa, 2010. S. 9.

<sup>54</sup> Karłowicz I. Niehalo. Wołowiec, 2006. S. 60.

<sup>55</sup> Максимов К. Газ // Антология прозы двадцатилетних. СПб.; М., 2005. С. 28.

знак отмершей, не поддающейся реанимации и плохо сообразующейся с переживаемым настоящим действительности.

Предшествующее поколение, вступавшее в литературу в первой половине 1990-х годов, несмотря на неизбежную иронию, пользовалось «всем ассортиментом польского этоса» еще достаточно серьезно. В аллюзиях, например, повествователя «Мерседеса-бенц» Хюлле с «обретенной помойкой»; «ветром с моря», сменившимся «политическим болотом, мукой повседневности, поэзией афер, эпикой обманов, ярмаркой тщеславия, словом, нормальной жизнью»<sup>56</sup>, звучали искреннее разочарование и ностальгия.

В 2000-е годы повзрослевшие в пространстве именно этой «нормальной жизни» более молодые повествователи воспринимают саркастически уже буквально каждый элемент отечественного этоса. Пресловутая помойка, отсылающая к риторике межвоенного двадцатилетия, снова появляется в романах Д. Масловской и Д. Беньковского. «Польско-русская война под бело-красным флагом» заканчивается ее поджогом. Аллюзия Д. Беньковского еще более выразительна: марзматицкий старик, «многократный повстанец», не расстающийся с саблей, муштрует окрестных детей, отрабатывая «осаду и оборону помойки»<sup>57</sup>. Характерны в этом контексте образы гнили у М. Сеневица («Бог, честь, гнильца»<sup>58</sup> вместо «Бог, честь, отчизна»), у К. Варги, который в «Терразитовом надгробии» уподобляет гнилому зубу польскость<sup>59</sup>. В этом же романе Варга иронически выводит идею польской солидарности в минуты опасности: «Тяга к национальной солидарности выразилась в том, что хотя сначала его избивало всего двое <...>, но почти моментально к ним присоединились все прочие пассажиры, и вот уже несколько десятков ног прокладывали себе путь к низвергнутому телу»<sup>60</sup>. Патриотическая песня «Красные маки Монте-Кассино» определяется как «песенка о цветочках»<sup>61</sup>. Бело-красный — цвет польского знамени — имеет у И. Карповича блевотина, а у Сл. Схуты — депрессия.

Отчаяние героя романа М. Гретковской 1990-х годов, бунтовавшего против польского гимна, было искренним и ничем не прикрытым: «гимн у нас безнадежный <...> Надо придумать другой, а то мы

<sup>56</sup> *Huelle P.* Mercedes-benz. Z listów do Hrabala. Kraków, 2002. S. 35, 123.

<sup>57</sup> *Bieńkowski D.* Biało-czerwony. Warszawa, 2007. S. 18.

<sup>58</sup> *Sieniewicz M.* Czwarte niebo. Warszawa, 2003. S. 311.

<sup>59</sup> *Varga K.* Nagrobek z lastryko. Wołowiec, 2007. S. 121.

<sup>60</sup> *Ibid.* S. 196.

<sup>61</sup> *Ibid.* S. 327.

плохо кончим»<sup>62</sup>. Повествователь же «Терразитового надгробия» К. Варги саркастически замечает, описывая оправдания проигравших польских футболистов: «а мы ведь лучше всех других команд распевали „Еще Польша не погибла“»<sup>63</sup>, а Сл. Схуты в «Сделано в Польше» перефразирует строку из гимна «Марш, марш, Домбровский, из Италии в Польшу» следующим образом: «Marsz, marsz gejowski z ziemi włoski do polski» («Марш, марш гейский из Италии в Польшу»)<sup>64</sup>.

«Мы нормальные люди, а никакие не поляки!»<sup>65</sup>, — кричит маленькая героиня Масловской. «Нет никакой твоей России! Все это чушь! Не хочу об этом думать! Мне наплеватьски наплевать на всех твоих несчастных старух и голодных детей! Я не хочу никого спасать! Я хочу быть счастливой!»<sup>66</sup> — восклицает ее российская сверстница.

Герои дистанцируются от отечественной истории. Персонажи «Афинских ночей» Р. Сенчина во время своих блужданий по городу натываются на братскую могилу героев Отечественной войны, но не замечают ее, поскольку военное прошлое не имеет ни малейшего отношения к содержанию их сегодняшнего бытия. Зайдя от скуки в местный краеведческий музей, они тут же начинают излагать смотрительнице теорию Фоменко, согласно которой вся российская история — «фальсификация», «сказочка»<sup>67</sup>. Герой «Общего дня» Сенчина называет отечественную историю «цепью занятно-кровавых баек, которые время от времени можно почитать по обкурке, перед тем, как срубишься»: «Сейчас ею, кажется, пропитано все вокруг. Книжки всякие исторические горой на прилавках, церкви трезвонят на каждом углу, по телеку твердят, что Россия — великая держава, у нее великая история, великое предназначение, у нее свой великий путь. Чем сильнее мы увязаем в дерьме, тем громче орем об истории, тем яростнее дергаем за веревки колоколов. А я так считаю: всегда Россия валялась пьяной в углу и просила пожрать и еще долбануть водяры. Немцы, шведы, англичане, французы совали ей то, что просила, и снимали взамен с нее шапку, сапоги, полушубок. Иногда Россия эта приподнималась, била кого-нибудь в морду, отбирала одежку обратно и снова падала в угол, пила, блевала и просила пошла еще...

<sup>62</sup> *Gretkowska M.* My zdies' emigranty... Warszawa, 1991. S. 122–123.

<sup>63</sup> *Varga K.* Nagrobek z lastryko. Wołowiec, 2007. S. 130–131.

<sup>64</sup> *Shuty Sł.* Produkt polski: (recycling). Kraków, 2005.

<sup>65</sup> *Masłowska D.* Między nami dobrze jest. Waesawa, 2008. S. 75.

<sup>66</sup> *Ключарева Н.* Россия: общий вагон. СПб.; М., 2008. С. 33.

<sup>67</sup> *Сенчин Р.* Афинские ночи. Повести. Рассказы. М., 2000.



Все здесь делали иностранцы, но нашими трясушимися с похмелья руками»<sup>68</sup>.

Герои не ощущают отечества и в настоящем: «Снаружи Родины теперь нет»<sup>69</sup>; «Красное знамя. Под ним меня принимали в октябрю и в пионеры. Мы все клялись Родине. Той Родины больше нет. Я не клятвоступница?»<sup>70</sup>; «Я ведь тоже люблю Родину. Я страшно люблю свою землю. Я жутко и безнравственно ее люблю, ничего... не жалея... Унижаясь и унижая... Но то, что расползается у меня под ногами, — это разве моя земля? Родина моя? Куда дели ее, вы...»<sup>71</sup>. В полуразрушенном домишке в деревне Рай («Один год в раю» Н.Ключаревой) висит постепенно истлевающая карта России: вначале «у России отвалился Дальний Восток <...> Прошел месяц. От карты тихонько отвалилась Камчатка <...> Вечером от карты отвалился кусок Таймыра <...> Попытался приклеить к карте Якутию, но лоскуток продержался на стене меньше минуты, и я махнул на это дело рукой. <...> от карты отслоился и медленно сполз на пол юг Сибири»<sup>72</sup> и т. д.

Они не находят объединяющего момента — кроме биологического, — который бы позволил идентифицировать нацию как нацию, а себя — как ее часть. Герой «Потусторонников» С. Чердниченко ощущает российское общество «нацией, живущей ради того, чтобы пока не сдохнуть»; «Возраст — вот единственная характеристика современного россиянина»<sup>73</sup>.

Тем не менее, в прозе российских авторов, в отличие от польских, можно увидеть повторяющегося персонажа — старика, олицетворяющего для молодых героев поколение, которое умело работать, воевать, терпеть, выживать. Герой Прилепина приезжает в деревенский дедовский дом с целью обретения внутренней гармонии, родовой памяти, связи поколений. Герой-повествователь «Одного года в раю» Н. Ключаревой, измученный ощущением бессмысленности собственного

<sup>68</sup> Там же.

<sup>69</sup> *Иlichevский А.* Матисс // Новый Мир. 2007. № 2. [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2007/2/il2.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2007/2/il2.html)

<sup>70</sup> *Орлова В.* Вчера. М., 2003. С. 217–218.

<sup>71</sup> *Прилепин З.* Грех // Континент. 2007. № 132. <http://magazines.russ.ru/continent/2007/132/pri8.html>

<sup>72</sup> *Ключарева Н.* Один год в раю // Новый Мир. 2007. № 11. [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2007/11/kl6.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2007/11/kl6.html)

<sup>73</sup> С. Чердниченко. Потусторонники. // Континент, 2005, №125. <http://magazines.russ.ru/continent/2005/125/ch3.html>

существования, 9 мая, выпив, отправляется под Смоленск, где в годы Великой Отечественной без вести пропал его дед. Случайно попадает в деревню Рай, за ящик водки покупает домишко с висящей на стене картой России и возвращается в Москву, после чего ему снится дед, настойчиво зовущий в рай с картой на стене. «И мне оставалось лишь принять все как свершившийся факт. Ведь втайне я давно думал о чем-то подобном. О бегстве. О другой жизни, где все по-настоящему. Но это казалось чем-то невозможным. И сознательно я бы никогда не решился на такой шаг. А тут все случилось само. Помимо моей воли. От меня требовалось только согласиться и не противиться судьбе»<sup>74</sup>. Юный герой романа «Россия: общий вагон» примыкает к «крестовому походу стариков».

Процесс национальной самоидентификации в польских текстах осуществляется «от противного»: представления героев о польскости конструируются из противопоставлений, обозначающих границы того, чем, в их сознании, польскость «не является», акцентируется фактор враждебности по отношению к тому или иному «они», абсолютизируется извечное групповое противопоставление «мы»/«они» — взаимное неприятие, стремление к отторжению или подавлению всего «ненашего», чуждого.

«Или поляк, или не поляк. Или польский, или русский. А если сказать откровенно, или человек, или хер собачий»<sup>75</sup>, — восклицает герой Масловской. Понятие «русский» (и пренебрежительного «Rusek») переносится на все, что воспринимается как «грязное», «дикое», «презренное», т. е. «худшее», помогающее герою-поляку почувствовать свое превосходство.

В. Волкан, американский исследователь психологии этнической конфликтности, замечает: «Враг превращается как бы в резервуар для выплескивания туда наших собственных негативных черт, в проекцию нежелательных особенностей нашего собственного коллективного „Я“. Эти фантастические, сложенные из одних недостатков монстры подчеркивают нашу „особость“, напоминают, что „мы“ — совсем другие, ни в чем на них не похожие»<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> *Ключарева Н.* Один год в раю // Новый Мир. 2007. № 11. [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2007/11/kl6.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2007/11/kl6.html)

<sup>75</sup> *Masłowska D.* Wojna polsko-ruska pod flagą biało-czerwona. Warszawa, 2003. S. 90.

<sup>76</sup> *Волкан В. А.* Оболонский. Национальные проблемы глазами психоаналитика с политологическим комментарием // Общественные науки и современность. 1992. № 6. С. 31–48.

И в самом деле, украинец, который воплощает негативные стереотипы примитивных и агрессивных восточных соседей в романе М. Витковского «Барбара Радзивилл из Явожна-Щаковой», оказывается *фантомом*, проекцией вытесненной, отвергаемой сознанием правды о себе самом. Точно так же в «Польско-русской войне...» Масловской звучит знаменательная фраза: «Русских, вообще-то, может, и не существует никаких...»<sup>77</sup>.

Образ абсурдной неофициальной «польско-русской войны под бело-красным флагом» символизирует агрессивность и одновременно расплывчатость национального самосознания персонажей романа. М. Янион называет этот агрессивный язык «basic polish»<sup>78</sup>. Rusek-враг цементирует ксенофобическую идентичность героев молодой прозы, ту польскость, «которая не в состоянии совладать с собственной „русскостью“»<sup>79</sup>. «Чужой тебя настиг, — восклицает герой М. Сеневича. — Тот, которого ты носил в себе многие годы...»<sup>80</sup>.

Польские комплексы по отношению к Западу компенсируются убеждением, что враждебный и/или презренный восточный сосед стоит в этой иерархии еще ниже: «они презирали русских, но искали на базарах их палатки с часами и чайниками, презирали белорусов, но нанимали их ремонтировать квартиры, хотя сами до этого ремонтировали квартиры шведам, а теперь ирландцам, презирали украинцев, но рекомендовали друг другу прекрасных украинских уборщиц, к которым относились с барской снисходительностью, радуясь, что они платят украинцам еще меньше, чем платили им, когда они убрали берлинские квартиры, принадлежащие людям, которых они по старинке именовали гитлеровцами»<sup>81</sup>.

Негативной точкой отсчета может служить также любая другая «не-польскость»: «Все эти негодяя продались москалям, пруссакам, австриякам или даже чехам! Тьфу, что за мерзость, даже чехам!»<sup>82</sup>. В романе В. Кучока появляется «Единственное радио истинных по-

<sup>77</sup> *Masłowska D.* Wojna polsko-ruska pod flagą biało-czerwoną. Warszawa, 2003. S. 91.

<sup>78</sup> *Janion M.* Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury. Kraków, 2007. S. 242.

<sup>79</sup> *Barańska K., Snochowska-Gonzales C.* Wojna chamsko-pańska // Recykling Idei. Pismo społecznie zaangażowane. 2008. № 10. S. 124.

<sup>80</sup> *Sieniewicz M.* Żydówek nie obsługujemy. Warszawa, 2005. S. 193.

<sup>81</sup> *Varga K.* Aleja Niepodległości. Warszawa, 2010. S. 94.

<sup>82</sup> *Bieńkowski D.* Biało-czerwony. Warszawa, 2007. S. 19.

ляков»<sup>83</sup>, а в антиутопии К. Варги — Польша, «состоящая наконец на сто процентов из поляков»<sup>84</sup>. В «У нас все хорошо» Масловской по радио сообщают: «В прежние времена, когда мир еще функционировал согласно законам, данным Господом, все люди на свете были поляками. Все были поляками — немец был поляком, и швед, и испанец, поляками были все и каждый. Прекрасной страной была в те времена Польша; у нас были чудесные моря, острова, океаны, а также бороздившие их суда, которые то и дело открывали новые материки, также принадлежавшие Польше, в том числе — известный польский первооткрыватель Кшиштоф Колумб, которого потом, разумеется, переименовали в Христофора, а может, Криса или Исаака. Мы были великой империей, оазисом толерантности и поликультурности <...> Но потом наступили для нашей страны черные времена. Сначала у нас отобрали Америку, Африку, Азию и Австралию. Уничтожили польские флаги и пририсовали к ним всякие полоски, звездочки и прочие завитушки, польский язык официально заменили на другие, диковинные языки, которых никто не знает, кроме людей, которые на них говорят, причем только затем, чтобы мы, поляки, эти языки не знали, не понимали и чувствовали себя последним дерьмом»<sup>85</sup>.

Снова поднимается проблема антисемитизма. Параноический антисемитизм выводится в «Малютке» С. Хутник, причем женщина, сама страдающая от антисемитских выпадов соседей, ежемесячно жертвует сэкономленные гроши «на борьбу с жидокоммуной»<sup>86</sup>. Героиня «Карманного атласа» Хутник всю свою послевоенную жизнь опасается, что ее лишат патриотически-польского военного прошлого и раскроют его «еврейскую изнанку» (участие сначала в восстании варшавского гетто и лишь затем в варшавском восстании).

Границы польскости определяются также через призму кулинарных склонностей общества: по одну сторону баррикады оказываются отбивная, журек, бигос, по другую — гамбургеры. Польская традиционная кухня в «Отходняке» Сл. Схуты и «Ничто» Д. Беньковского воплощает превосходство отечественного над чужим, а фаст фуд символизирует опасный союз чужой культуры с поработавшим Польшу капитализмом. «Поражение» отбивной — это поражение в борьбе за национальную идентичность, чувство собственного достоинства, верность традиции. В чуть более поздних романах — «Бело-крас-

<sup>83</sup> *Kuczok W.* Gnój. Warszawa, 2003. S. 192.

<sup>84</sup> *Varga K.* Nagrobek z lastryko. Wołowiec, 2007. S. 256.

<sup>85</sup> *Masłowska D.* Między nami dobrze jest. Warszawa, 2008. S. 70–72.

<sup>86</sup> *Chutnik S.* Dzidzia. Warszawa, 2009. S. 49.

ное» Д. Беньковского и «Терразитовое надгробие» К. Варги — национальная кухня уже становится элементом карикатурного патриотизма. Чтобы не предать мужественность и польскость, поляк должен не только сражаться, но и питаться польскими блюдами, имеющими «геройский вкус»: «Как же другие народы должны восхищаться нами и быть нам благодарны. За бигос и журек <...> за битву под Веной и за всевозможные восстания. Наш народ — единственный и неповторимый!»<sup>87</sup>.

Польскость в понимании героев идентифицируется с мужеством, силой, «твердостью» («Поляк — это стопроцентный мачо»<sup>88</sup>, — декларирует герой «Бело-красного» Д. Беньковского) — прозаики следуют здесь за В. Гомбровичем, обыгрывающим в «Трансатлантике» связь патриотизма и сексуальности. В романе Д. Беньковского польскость олицетворяет карикатурная фигура «Отца, а возможно, Деда», «солдата, повстанца, кавалериста», «участника многочисленных сражений <...> участника сентябрьской кампании, и наполеоновской <...> и, вероятно, также итальянской, побывавшего и под Грюнвальдом, и под Ленино. Но, разумеется, прежде всего он — повстанец, многократный повстанец»<sup>89</sup> — в соответствии с традициями польской культуры, с ее «культом уз мужского братства и мужской дружбы»<sup>90</sup>, «рыцарски-уланской душой»<sup>91</sup>.

В текстах молодых авторов можно найти и традиционные для такой братско-мужской культуры с ее поклонением Матери, сатирически гипертрофированные образы и святой Матери-польки, и Матери-Отчизны с ее страдающим телом (у Д. Беньковского, К. Варги и др.). При этом женская физиология будит в героях молодой прозы буквально магический страх. Мягкость, «zwiślactwo» (от «zwisnąć» — «свисать»), «rochwactwo» (от «rochwa» — «вагина») — воплощение самых жутких тайных страхов героя Д. Беньковского, тревожно осмысляющего *степень* собственной польскости. В свою очередь, герой Масловской панически боится подозрений в гомосексуализме, категорически несовместимом с истинной польскостью. В этом романе ненависть к русской и одновременно женской «неполноценности»

<sup>87</sup> Bieńkowski D. Biało-czerwony. Warszawa, 2007. S. 158–159.

<sup>88</sup> Ibid. S. 162.

<sup>89</sup> Ibid. S. 22, 154.

<sup>90</sup> Janion M. Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury. Kraków, 2007. S. 267.

<sup>91</sup> Gombrowicz W. Dziennik 1953–1956. Kraków, 1986. S. 362.

в сознании героев сплетаются — сексуальные показатели мужественности переносятся в область патриотизма и наоборот.

«Польскость», воплощенная в патриархальном семейном укладе, противопоставляется также современности, символом которой является партнерство супругов. Несмотря на поклонение Матери, герой презирает «современного» отца: «ни дать ни взять Мать Полька <...> И чего ты притворяешься, к чему тебе пиджак? Надел бы уж юбку, да и все дела», «просто Мать Полька, только в брюках»<sup>92</sup>.

Таким образом, польскость в представлении героев молодой прозы начала XXI в. базируется на бинарном мировосприятии, складывается вокруг оси агрессии, отрицания Чужого, — и *страха* перед ним. Отсюда достаточно частотный мотив «националистического» сна кошмара: герою «Польско-русской войны...» Масловской снятся «русские» варвары, врывающиеся в квартиру, насилующие, убивающие, гадающие и т. д.; кошмар, связанный с «чуждостью», снится и герою рассказа «Евреек не обслуживаем» из одноименного сборника М. Сеневица и т. д.

Причина этой агрессии, очевидно, в том, что романтический дискурс польского этоса ощущается как полностью изношенный, окаменевший. Отсюда — отрицание, желание сбросить «бремя трупов». «Ненавижу этот город, — восклицает героиня Масловской, — <...> куда ни пойдешь, под ногами трупы, трупы, трупы!!»<sup>93</sup>. «Малютка» С. Хутник заканчивается «Большой импровизацией», иронически отсылающей к Мицкевичу, в которой героиня призывает освободиться от «этой бело-красной страны», избавить тело «от болезненных наростов, не моих, не наших, *не нашего поколения*»<sup>94</sup>. В «Терразитовом надгробии» К. Варги появляется иронический сюжет с терроризирующими героя по ночам варшавскими памятниками — образ польского прошлого, тяжелого груза, долга, с которым молодое поколение уже не знает, что делать.

Сумбурная и агрессивная смесь дискурсов, включающая в себя обиды, рефлексии, обрывки различных языков и одновременно тщетные попытки защититься от них, в текстах Масловской, Сеневица, Варги, Хутник, есть реакция не только на неудовлетворенность современной польской реальностью, но и сублимация недостаточности, неразвитости языка, которым герои располагают для *выражения*

<sup>92</sup> Bieńkowski D. Biało-czerwony. Warszawa, 2007. S. 65–66.

<sup>93</sup> Masłowska D. Między nami dobrze jest. Warszawa, 2008. S. 73.

<sup>94</sup> Chutnik S. Dzidzia. Warszawa, 2009. S. 160.

этой неудовлетворенности (характерно, что язык этот, как прекрасно показывает Сеневиц, практически укладывается в набор уличных граффити: «Евреи вон!», «Долой капитализм!», «Коммуняки в Москву!», «Лучше кока, чем „Кока“», «Лучше вступить в отношения с Марксом, чем выяснять их с приходским священником», «Иисус жует резинку Дюрекс»<sup>95</sup>). Подобным образом повесть российского прозаика С. Шаргунова «Ура!» — сплошной перечень тех, кого герой не любит: азиатов, разночинцев, наркоманов, гомосексуалистов, анархистов и т. д. Разнообразные «анти» — язык «Солдат армии Трэш» М. Лялина. Повествователь «Вчера» В. Орловой, отправляясь на «настоящий митинг, на демонстрацию протеста», спрашивает себя: «В честь чего?», — и сама же отвечает: «А что — мало поводов?»<sup>96</sup> «Протестуй или пропадешь», — вскрикивает кто-то в толпе. Это уродливый бриколаж, включающий в себя обиды, рефлексии, обрывки различных языков и одновременно тщетные попытки защититься от них как неадекватных и неточных.

Молодые польские авторы демонстративно пользуются аллюзиями с Гомбровичем (на разных уровнях текста), но ни в один из этих уровней не вписана надежда на освобождение от языкового корсета. Речь идет не столько о том, что человек стал «немым заложником Формы, которой на этот раз является не польскость, а необходимость подвергать сомнению каждую форму»<sup>97</sup>. Это уже не отдельные герметически замкнутые языки, но их смесь, вездесущая тарабарщина, складывающаяся из штампов СМИ, корпоративного сленга, романтически-патриотических лозунгов, намертво зацементированных вездесущей рекламой. «Кто ты? Маленький поляк. Улыбайся. Паста колгейт, жевательная резинка винтерфреш — улыбайся-улыбайся. Какой знак твой? — Орел белый. На завтрак легкий творожок, Нескафе классик и вперед. И улыбайся... В каком крае? В земле польской. Нокиа коннектинг пипл»<sup>98</sup>.

Герои пытаются выразить опыт своей национальной идентификации, однако не находят слов. Девочка-калека в «Малютке» Хутник не в состоянии общаться с внешним миром, но является медиумом, с которым контактируют жертвы военных лет. Однако она не может передать это живым, и лишь тело девочки (чья бабушка в 1944 г. обоб-

<sup>95</sup> *Sieniewicz M.* Czarne niebo. Warszawa, 2003. S. 233.

<sup>96</sup> *Орлова В.* Вчера. М., 2003. С. 213.

<sup>97</sup> *Sierakowski S.* Ironia, literatura, system // *Gazeta Wyborcza*, 15–16 stycznia 2005.

<sup>98</sup> *Dzido M.* Małż. Kraków, 2005. S. 124.

рала, а затем выдала немцам двух варшавских беженков, которые их и расстреляли, в результате несчастье, постигшее семью спустя десятилетия — чудовищные уродства внучки, — воспринимается соседями как божья кара, месть истории) является для них неким знаком, который, впрочем, расшифровывается согласно тому же нехитрому перечню дискурсов: «Малютка — возмездие», «Малютка — заговор», «Малютка — святая», «Малютка — труп» (причем от вознесения Малютки на алтарь до линчевания на железнодорожных путях — один шаг).

Это уже не мир, где истинные ценности и позиции, хотя и превращаются в маски, жесты, позы и фразеологизмы, как в «Заговоре прелюбодеек» Е. Пильха (1993, время действия — 1980-е годы), позволяют все же установить ироническую дистанцию и порождают стремление выработать необходимый язык повседневности. Это не тот гротеск, который смешивает застывшие «высокие» языки, давая шанс освободиться от них в повседневной жизни. Среди героев мы не находим теперь ни Густавов, ни Конрадов — только потерянных потребителей. В том числе — потребителей этого беспомощного в конечном счете языка.

Молодые писатели описывают мир, который проявляется из этого хаотического языка, из постоянной его переработки, «ресайклинга». Это отражение самоощущения сегодняшнего человека, по сознанию которого ежедневно «бьют» однообразные слоганы цивилизации потребления, отсылающие один к другому: «Собственно, весь мир — проект маркетологов»<sup>99</sup>. Слоганы «обобщают», стереотипизируют эмоции для удобства, постепенно замещая, вытесняя реальные — индивидуальные — чувства и опыт, не позволяя им созреть.

Российские прозаики, также демонстрирующие внимание к звучащей речи и умение с ней работать, образуют «текст страны» в большей степени из разногласий рассказываемых *историй*. Герой Н. Ключаревой, ощущающий свою страну как *общий* вагон («Мутными глазами общего вагона на него смотрела страна»<sup>100</sup>), бесконечно слушает чужие истории — большей частью драматические («Расскажи, наконец, хоть одну *хорошую* историю о России. Или нет таких?»<sup>101</sup>). «Россию он ищет! Твоя Россия в тебе! — Нет. Она в других. В их историях»<sup>102</sup>. Тексты молодых российских авторов поэтому в большей степени опираются на *живую деталь* — пейзажную, портретную, психологи-

<sup>99</sup> *Ostaszewski R.* Dola idola i inne bajki z raju konsumenta. Kraków, 2005. S. 32.

<sup>100</sup> *Ключарева Н.* Россия: общий вагон. СПб.; М., 2008. С. 6.

<sup>101</sup> Там же. С. 57.

<sup>102</sup> Там же. С. 48.

ческую, речевую, — на живую эмоцию, чем на *идею* текста-коллажа, отражающего сознание современного потребителя.

Кроме того, российская действительность в большей степени дает своим героям возможность «не просто» жить. Молодые персонажи жаждут подвига (часто преступное геройство у Кошкиной, Лялина, Прилепина, Козлова — с детской, сентиментальной верой тех, кто его совершает, в утопическое будущее). Это не только направление прозы, так или иначе отсылающее к нацболам (Прилепин попытался показать, что движет ими: тоска по «честным» поступкам в атмосфере всеобщей лжи, по гибели всерьез). Это и «странные» персонажи с идеями (порой завиральными) Н. Ключаревой, чьи сюжеты закручиваются как раз вокруг поиска настоящего — идеалов, дела, переживаний, людей, любви, наконец. «Кто-то, кажется, Чехов, говорил, что в России все держится на одиночках»<sup>103</sup>, — замечает писательница в предисловии к своему роману «Россия: общий вагон». «В твоей жизни слишком много людей! Ты перенаселен, как Китай! Всех не прокормишь. Души не хватит. Пора уже остановиться. Прекрати эти свои экспедиции»<sup>104</sup>, — заявляет подруга героя, одного из таких одиночек-романтиков, «принимавшего ужас, не защищаясь. Голой душой»<sup>105</sup>. «Как только я переступил порог, карта России, будто ждала, стала медленно опадать на пол. Я подбежал и придержал ее руками. Нестерпимо хотелось курить. Я перевернулся так, что карта легла мне на плечи, прижал ее спиной и достал из кармана сигареты. За окном быстро темнело. Я курил, подпирая собой Родину. Торопиться мне было некуда»<sup>106</sup>, — так заканчивается рассказ «Один год в раю» Н. Ключаревой.

Таким образом, молодые писатели оказываются «заложниками» одновременно сверхидеи национальной литературы и степени сопротивления более (в Польше) или менее (в России) благополучной реальности. Традиция русской литературы с ее обращенностью к идее совести — в отличие от служения утратившей актуальность идее независимости литературы польской — продолжает так или иначе питать молодую русскую прозу, не вызывая внутреннего сопротивления и потребности в сарказме.

А. Е. Аникин

## ЛЕКСИКОН ИННОКЕНТИЯ АННЕНСКОГО В ИСТОРИКО- ЛИНГВИСТИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ<sup>1</sup>

Творчество Иннокентия Анненского не раз становилось предметом исследований лингвистического характера. Полезным представляется, в частности, историко-лингвистический подход. Ниже следуют несколько этюдов, иллюстрирующих некоторые характерные лексические и текстуальные связи слов из лексикона Анненского. Собственно лингвистические наблюдения не отделяются от литературоведческих наблюдений над «чужим словом» в его произведениях.

Несколько предварительных замечаний.

Представление об отношении «своего» и «чужого» в текстах Анненского дает суждение Вяч. Иванова: «...жалость, как неизменная стихия всей лирики и всего жизнечувствия делает этого полу-француза, полу-эллина времен упадка, — глубоко русским поэтом, как бы вновь приобщает его нашим родным христианским корням» (цит. по [Тименчик 1981: 179]). «Полуфранцуз, полуэллин» указывает на две основополагающие историко-литературные привязанности Анненского: поэзия античной Греции (Еврипид, Софокл, Эсхил, Гомер и др.) и французская (Леконт де Лиль, Бодлер, Верлен, Малларме и др.). Анненский, немало занимавшийся переводами, перевел всего Еврипида на русский, подобно тому как это сделал Леконт де Лиль, переведший (в прозе) Еврипида на французский. В своих переводах Анненский стремился передать дух оригинала, не делая текстуальную точность основной целью. Но в большей степени он выражал в них

Александр Евгеньевич Аникин,

Институт филологии Сибирского отделения РАН (Новосибирск)

<sup>1</sup> Излагаемые ниже соображения извлечены (в несколько переработанном и сокращенном виде) из книги автора: Иннокентий Анненский и его отражения. Материалы. Статьи. М., 2011.

<sup>103</sup> Ключарева Н. Деревянное солнце // Ключарева Н. Деревня дураков. М., 2010.

<sup>104</sup> Ключарева Н. Россия: общий вагон. СПб.; М., 2008. С. 48.

<sup>105</sup> Там же. С. 166.

<sup>106</sup> Ключарева Н. Один год в раю // Новый Мир. 2007. № 11. [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2007/11/kl6.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2007/11/kl6.html).

себя, свои собственные мысли. Его оригинальные трагедии основаны на античных сюжетах.

Анненский взял себе псевдоним *Никто*, которым Одиссей назвался Полифему. Циклоп виделся нашему поэту и в Скуке-пошлости обыденной жизни «без умственных интересов, искусства, привязанностей, будущего» [КО 222]<sup>2</sup>. Эта мысль не нова, но важно отметить ее возможный еврипидовский подтекст: хор старцев в «Геракле» (стих 676) такую жизнь исключает — μή ζῶην μετ' ἀρουσίας (у Леконта де Лиля: «Que je ne vive jamais sans les Muses» [ELL II: 516]). В переводе Анненского: *Истинной жизни нет без искусства...*<sup>3</sup>. Полифем преломляется через бодлеровскую Скуку и гоголевского Вяя: Скука-пошлость «страшнее всех Вяев сказки» [КО 222].

В качестве аналога уловки с именем *Никто* можно указать известную в разных мифопоэтических традициях хитрость, состоящую в том, что субъект убийства перекладывает ответственность за него на кого-то (на чужеродца, на животное и под.) или на что-то (орудие убийства и т. п.). Т. В. Цивьян, обратившая внимание автора на универсальный характер подобного перекладывания, привела пример из сербской традиции: при ритуальном убиении стариков (ср. [Раденкович 2006]) бьют по хлебу, положенному на голову, приговаривая: «Не я убиваю, хлеб убивает». Показательны факты, относящиеся к ритуалу медвежьего культа у некоторых народов Сибири (якутов, тофаларов и др.). Убившие медведя охотники стремились свалить с себя вину за его убийство на ворона (или чужеродца), подражая крику птицы, и этим обезопасить себя от мщения со стороны внушавшего страх зверя.

Обширные цитатные слои в творчестве Анненского (и позднее у Ахматовой и Мандельштама), его «поэтика загадок» в духе Малларме<sup>4</sup> могут быть поняты как частное проявление «зашифрованности»,

<sup>2</sup> Ср. нынешнюю ситуацию.

<sup>3</sup> Здесь и далее используется издание [Еврипид 1999]. Французский перевод Леконта де Лиля см. [ELL] (два из 4 экземпляров книг из библиотеки Анненского, попавших во ВГБИЛ им. М. И. Рудомино, Москва; см. также [DP; EschLL]); оригинал Еврипида приводится по сайту <http://www.perseus.tufts.edu>. Стихи даются курсивом (кроме заглавий), даже если речь идет о вырванном из стиха одном слове, проза — в кавычках без курсива. Для выделения определенных частей текста используются разрядка и наряду с ней курсив (для прозы). Выделение принадлежит автору статьи во всех случаях кроме особо оговариваемых.

<sup>4</sup> «Ориентация поэта на музыку идет еще от Верлена, требование недосказанности <...> это доктрина Малларме» [Гинзбург 1974: 323].

«извилистости» как вполне осознанного принципа поэтической речи [Топоров 1982: 141]. Он отражен в эпитете Аполлона Λοξίας (Локсий), букв. ‘извилистый (в своих вещаниях)’, который откликнулся у Анненского кроме прочего в образе «зигзагов» «аполлоновски-призрачной» мыши (в письме М. Волошину [КО 486])<sup>5</sup>. Параллелью к указанным явлениям может служить такой пример из сибирских мифопоэтических традиций, как относящиеся к лексике медвежьего культа многочисленные «подставные» слова и обороты — в частности заимствования и тексты, замещающие «прямые» названия или описания, так или иначе касающиеся медведя или охоты на него (ср. явления табу и эффе-мизма).

### 1. Чудовище

Связь «вакхической драмы» Анненского «Фамира-кифарэд» и мифа об Одиссее и Полифеме (особенно в его еврипидовском варианте, см. «Киклоп») наиболее явно проявлена капризной речью Томного сатира [СТ 535—536]:

*Нет, молока я видеть не могу:  
Сицилию оно напоминает  
И страшный глаз чудовища.*

*Чудовище* прямо отсылает к переводу «Киклопа», где Полифем называется *чудовищем, зверем, гостеедом*, ср. в оригинале, например, ξενοδαίτης θήρ («Киклоп», 658) — букв. ‘пожирающий чужеземцев зверь’. По всей вероятности, Томный сатир (а возможно, и другие *козлята* драмы Анненского, а также Силен) мыслился создателем «вакхической» драмы как один из освобожденных Одиссеем сатиров — пленников Киклопа в творении Еврипида. Мотив молока, напоминающего Томному сатиру о *чудовище*, отсылает к многочисленным «молочным» контекстам в «Киклопе» и девятой песне «Одиссеи» (ср. описание трапезы людоеда, запивающего свою пищу молоком).

<sup>5</sup> Что сопоставимо с упоминанием «зигзагов призрачной мыши на трактирной постели Свидригайлова» [КО 239]; ср. в «Преступлении и наказании» (6. VI): «...мышь <...> мелькала <...> зигзагами во все стороны...». Также в «анненском» переводе «Impression fausse» Верлена: *Мышь... покатила мыш / В пыльном поле точкой чернильной...*

## 2. Елинка и пушинка

Стихотворение Анненского «Ель моя, елинка», снабженное указанием на место его создания («Вологодский поезд»<sup>6</sup>), содержит вологодский диалектизм *ели́нка*, уменьшительное от волог. *еленá* [Диалкт. 120], *э́лина* ‘ель’ [СГРС 3: 315]. Анненский мог встретить его в текстах великорусских народных песен, собрание которых в 1895—1902 гг. издал А. И. Соболевский: *Что во этой-то было во роце, / Тут стояла зелена елинка, / Распрекрасная в саду деревинка. / Что на этой было на елинке, / Да на самой было на вершинке...* (цит. по [Диалкт. 120; СРНГ 8: 342]). Поэт знал издание Соболевского, которое охарактеризовал словом «сокровищница» [УКР I: 74].

Важное, если не центральное место в стихотворении занимают темы старости и жалости к елке (последняя выступает как ипостась я поэта<sup>7</sup>):

*Вот она, долинка,  
Глуше нет угла, —  
Ель моя, елинка!  
Долго ж ты жила... <...>  
И куда ж ты тянешь  
Сломанные ветки:  
Краше ведь не станешь  
Молодой соседки.  
Старость не пушинка,  
Ель моя, елинка...  
Бедная... Подруга!  
Пусть им солнце с юга,*

<sup>6</sup> Точнее: «30 марта 1906 г. Вологодский поезд». Той же пометой снабжены тексты «Опять в дороге», «Колокольчики» и «Мысли-иглы» [Червяков 2009: 11], см. о последнем произведении прим. 7. А. И. Червяков допускает «некоторую долю мистифицированности» даты (Там же). Не относится ли это и к месту?

<sup>7</sup> В той же функции ель выступает в прозаическом тексте «Мысли — иглы», см. о нем ниже № 10. Не исключена глубинная связь между вологодской *елинкой* и *елью* в «анненском» переводе «Медеи» (ст. 3—4): *Ель зачем / Та падала на Пелий...* В оригинале не ель, а сосна (πεύκη), что и находим у Леконта де Лиля: «...que le pin coupé ne fût jamais tombé dans les bois du Pèlios...» [ELL 1: 237]. Ср. соображения, высказанные по поводу перевода «Медеи» в [Иванова 2002]. Ель, «вся под снегом», как коррелят пальмы у Гейне появляется в письме Анненского к его confidentке Е. М. Мухиной (5.04.1909), см. [Червяков 2009: 295—297].

*Молодым побегам...  
Нам с тобой, елинка,  
Забытые под снегом.*

Ср. в этом же тексте: *Ель моя, елинка, / Старая старинка*. Трагедия старости возвращает к переводу «Геракла»: хор старцев мечтает об избавлении от старости, которая *клонит* голову человека своей тяжестью (*Словно Этны тяжелые скалы*) и застит ему свет. О если бы старость потеряла свою невыносимую тяжесть и унеслась прочь от людей! — восклицают старцы («Геракл», 636—656). Ср. двустилишие из «Елинки» и отрывок из «Геракла» (*ей = старости*):

<i>Старость не пушинка, Ель моя, елинка...</i>		<i>Пусть будет зарок ей положен В жилище входить к человеку, Пусть вечно, земли не касаясь, Пушинкой кружится в эфире.</i>
--	--	--

Старость не стала *пушинкой* — такой вывод делает поэт, делясь им с *елинкой* и будто отвечая еврипидовским старцам. Но у Еврипида тоже не *пушинка*, а нечто летучее, сродни пернатым (651–654): <...> μηδέ ποτ' ὄφελεν / θνατῶν δῶματα καὶ πόλεις / ἔλθειν, ἀλλὰ κατ' αἰθέρ' αἰεὶ πτεροῖσι φορεῖσθω. У Леконта де Лиля находим перевод ‘как птица’: «Puisse-t-elle <...> toujours s'envoler dans l'air comme un oiseau loin des Cités et des demeures des hommes!» [ELL II: 515].

Выбор *пушинки* у Анненского может быть обусловлен прежде всего тем, что этот деминутив на *-инка* (часто в народных песнях: *вершинка, былинка, лавинка* и т. п.) органично вписывается в ряд *долинка — елинка — старинка* (последнее также диалектизм со значением ‘старинная вещь и под.’ [СРНГ 41: 73]), задаваемый, возможно, вологодской *елинкой*. Допустимо также влияние Гоголя. В IX главе его эпопеи при разговоре о мертвых душах между дамой, «приятной во всех отношениях», и ее гостьей последняя, которая «отчасти *тяжеловата*», «...сделалась вдруг тонее, стала похожа на легкий *пух*, который вот так и полетит на воздух от дуновенья» (ср. [УКР I: 264]).

Тема старости звучит в статье Анненского «Умирающий Тургенев»: «...болезнь <...> которая в сырой вечер подкарауливает старость, с распухшими ногами и в бархатных сапогах, и любит вместе с нею часами смотреть на цветы обоев и клетки байкового одеяла» (КО 40). Это напоминание о «Старости» Апухтина: *К тебе болезней целый ряд / Привью заботливой рукою. / Тебя в ненастные, сомнительные дни /*

*Я шарфом обяжу, подам тебе калоши... / А зубы, волосы... На что тебе они?*

Стих *Старость не пушинка*, возможно, имплицитно также сравнение с пушинкой на кровати/одеяле: старость не сдуешь и не стряхнешь.

### 3. Суровый. Суровое море

В стихотворении Анненского «Черное море» есть строки

*Суровым отблеском ножа  
Сверкнешь ли, пеной обдавая <...>*

Атрибутом моря здесь становится *нож*, его *суровый отблеск*, который видится поэту в пенных гребнях морских волн. Ниже идет речь о том, что этот образ имплицитно культурно-историческую перспективу, замыкающуюся на трагедии еврипидовской Ифигении, обманом приглашенной собственным отцом для бракосочетания с Ахиллом, но вместо этого отданной на заклание ножу жреца. По прорицанию жреца Калханта принесение дочери Агамемнона в жертву стало условием исхода греческого флота из Авлиды в Трою.

Упоминание пены вызывает ассоциации со стихами из «Лаодамии» Анненского: *Пена волны / Моет челны*<sup>8</sup> [СТ 418] — покинутые невесты думают о кораблях, унесших греков и мужа Лаодамии к Трое, где скрылась Елена.

Ифигения отдала себя на гибель без сопротивления, добровольно, но была заменена богами на жертвенном алтаре ланью и перенесена в Тавриду, где в краю тавров сама стала жрицей храма Артемиды и приносила в жертву чужеземцев. Мысль о смерти брата, Ореста, сделала сердце Ифигении немилосердным («Ифигения в Тавриде», 344—350). В переводе Анненского приносящая человеческие жертвы Ифигения уподобляет свое сердце морю, что можно расценить как предвосхищение цитированных строк «Черного моря»:

*О сердце, ты как гладь морская было,  
И ласково и ясно, и когда  
На эллина я налагала руки,*

<sup>8</sup> Ср. у Мандельштама («Бессонница. Гомер. Тугие паруса...») образ *пены* на *головах царей*, отправившихся за Еленой (рифма *пена — Елена*).

*Ты плакало... Но сон ожесточил  
Тебя. Орест не видит больше солнца —  
И слез моих вам, жертвы, не видеть.*

Существенно, что в оригинале сравнение с морем отсутствует — ὃ καρδία τάλαινα значит просто ‘о несчастное сердце’, так и в переводе Леконта де Лиля: «*Ô malheureux cœur...*» [ELL II, 15].

Но Орест был жив и, прибыв со своим другом Пиладом в Тавриду, чтобы похитить из храма Артемиды ее статую, едва не погиб от руки Ифигении-жрицы. Этот эпизод отражен в стихотворении Пушкина «Чаадаеву» (*Здесь провозвестница Тавриды / На брата руку занесла*) и косвенно — в «Путешествии Онегина»: *Воображенью край священный! С Атридом спорил там Пилад*<sup>9</sup>.

Обратимся теперь к «анненскому» переводу «Ифигении в Авлиде» (1559 и далее). После слов героини

*...я горло молча  
Подставляю вам; я — сердцем не ребенок*

настало время жертвоприношения:

*И вот Калхант-провидец вынул нож,  
Что лезвие таил в суровой коже,  
И в россыпь круп его он погрузил,  
Средь золотой корзины, а царевне  
Венком чело увил.*

Эпитет *суровый* не относится непосредственно к ножу, однако появляется в его ближайшем лексическом окружении. Сравнение этого текста с цитированным двустихием «Черного моря» позволяет увидеть в стихотворении Анненского отражение образа моря как двойника жреца (жрицы) и одновременно ритуального убийцы (ср. [Люсый 2000: 105—107]) с ножом.

Адъектив *суровый* напоминает также молитву хора в «Ифигении в Тавриде» (123—125):

<sup>9</sup> Орест и Пилад спорили о том, кто из них погибнет, оставив в живых друга. Здесь сказались важные для «анненского» понимания Пушкина тема дружбы (особенно в лицейском контексте): *Святое дружбы торжество* («Чаадаеву»), см. об этом [КО 318].



Молча молитесь!	εὐφραμίτ', ὦ
Сурового моря и Врат	πόντου δισσὰς συγχωρούσας
Скалистых соседи!	πέτρας Ἀξείνου ναίοντες

Суровый здесь соответствует греческому Ἀξείνος, букв. ‘негостеприимный’<sup>10</sup>, в названии Черного моря πόντος Ἀξείνος, которое, как показал М. Фасмер, является эвфемистическим переосмыслением иран. \*axšaēna — ‘темный’. Суровое море выступает, по существу, в качестве своеобразного гидронима, синонимичного названию *Черное море*. Для «анненского» восприятия этого моря подошло бы название *Море Ифигении* (и невинной жертвы и безжалостной жрицы, налагающей руки на чужеземцев).

В уста Ореста, добравшегося с Пиладом до Тавриды, вложены слова, также возвращающие к теме «негостеприимности» («Ифигения в Тавриде», 95–96); они повторены Лиссой в трагедии Анненского «Царь Иксион» [СТ 352]:

Орест	Лисса
Безвестен и суров	Но где же мы? Безвестный и суровый
Пришельцу край...	Утесами нас обступает край.

Правомерность понимания Черного моря в стихотворении Анненского как двойника жреца с ножом подтверждается параллелизмом *морщин древнего лица* моря («Солнечный сонет») и *морщин* жреца-прорицателя Геллена, старого гадателя с ножом в руках из трагедии Анненского «Меланиппа-философ» (аналог мудреца с *бороздой Вековой Мечты* на лице из стихотворения «?»): смерть Геллена описана стихами *Как ветерок, в морщинах лицевых / Последнее прошло усилье жизни* [СТ 334]. Кроме того, следует принять во внимание полисемию французского слова *lame* ‘лезвие’ и ‘волна’ и его омонимическое совпадение с *l'âme*, т. е. *âme* ‘душа’; *lame* и *âme* рифмуются в стихотворении Бодлера «L'homme et la mer», которое близко «Черному морю» не только обращением к морской теме. Обращают на себя внимание, в частности, мотивы моря как зеркала, в котором отражается человек, и *безучастных* к борению моря его *тяжелых глубин*, сравнимых с безднами человеческой души (у Бодлера *nul n'a sondé le fond de tes abîmes*); согласно Бодлеру, человека и море объединяют скрытность, любовь к резне и смерти, вечной борьбе.

<sup>10</sup> Позднее Εὔξεινος, букв. ‘гостеприимный’. В переводе Леконта де Лиля находим: «Faites silence, ô habitants des deux Roches jumelles du Pontos Euxeinos!»

Сверкающее *суровым отблеском* пенной волны-лезвия море поглощает и хранит вековые загадки человечества. Античный мир исчез в его (и времени) глубинах. К морю можно было бы применить обращенный к Царскому Селу и его садам стих Анненского: *Там все, что навсегда ушло* («Л. И. Микулич»). Допустимость такого применения подтверждается мыслью Анненского о том, что «...Пушкин любовался грандиозными картинами гор и волн после того, как глаз его воспитался на спокойно и изящно-величавых контурах Царско-сельских садов» [КО 308]. В системе ценностей Мандельштама, одного из последователей Анненского, море по существу тождественно мировой культуре [Павлов 1995: 176] — предмету акмеистической тоски.

Нож — орудие жреца-гадателя (или убийцы, например, Медеи), пытающегося прозреть будущее, решить загадки бытия (у Еврипида, у Анненского в «Меланиппе» и «Лаодамии»; в конечном счете и в Библии — ср. тему Авраама и Исаака). Тема ножа возникает в написанном «на мотив Поля Верлена» стихотворении Анненского «Каприз»: *Загадкою ты сердце мне тревожишь, / Как вынутый блестящий нож, / Но если вещей бред поэтов только ложь, / Ты, не умея лгать, не лгать не можешь* [СТ 263]. Можно думать, что Черное море у Анненского уподобляется не только жрецу, но и поэту или самой поэзии.

Заключительное двустушиие «Черного моря»:

*Нет! Ты не символ мятежа,  
Ты — Смерти чаша пировая*

— «гипотеза», которую поэт высказывает (возможно, споря с Бодлером), пытаясь отгадать «проблему» моря, которую оно, подобно гениальному поэту, бросает «векам» [КО 205].

Но *суровое море*, подобно жрецу с ножом, воплощает также неодолимую судьбу, Ананку, против которой восстает девственно-юная Ифигения. Такова в понимании Анненского «гармония мира» (не принимаемая поэтом), в основу которой положены гибель или страдания чистых, невинных существ. См. в «Гармонии»:

*А где-то там мятутся средь огня  
Такие ж я, без счета и названья,  
И чье-то молодое за меня  
Кончается в тоске существованье.*

С этой «гармонией» у Анненского связан мотив *пепла розовых тел* облаков («Тринадцать строк»), напоминающий о *горсточке пепла* в переводе «Умоляющих» Еврипида (1130: σποδοῦ τε πλῆθος ὀλίγον) — пепла убитых воинов, чьи тела сожжены и превратились в дым и прах (у Леконта де Лиля: «L'Aither les a reçus, réduits en cendre par le feu...» [ELL II: 528]). В круг размышлений о «гармонии» входят кроме прочего *девичье сердце в облаке розовом* («Облака») и *розовые дети* в «Июле» (и, шире, вся обширная «детская» тема у Анненского).

#### 4. Река Рыданья

В «Лаодамии» хор оплакивает павшего у стен Трои Июля (Протесилая), мужа Лаодамии. Герою нужно жертвоприношение, иначе он не пересечет Стикс и не войдет в царство Аида [СТ 464]:

*Но асфodelей  
Бледно-лиловых  
В пепельном поле  
Он не увидит,  
В свинце волны  
Реки Рыданья  
Не отразится <...>*

Водный рубеж царства мертвых назван *Рекой Рыданья*. Это название (гидроним-гапакс), видимо, подсказано «Божественной комедией», притом в ее русском звучании. Дантовские *piangendo* и *la riva* в стихах из «Inferno III»

*Poi si ritrasser tutte quante insieme,  
forte piangendo, a la riva malvagia  
ch'attende ciascun uom che Dio non teme*

переводятся *рыдая* и *река* (что и находим, например, в переводе М. Лозинского: *Потом, рыдая, двинулись зараз / К реке, чьи волны, в муках безутешных, / Увидят все, в ком божий страх угас*).

Связанная с темой смерти аллитерация *Р...Р* (*Реки Рыданья*) противопоставляется аллитерации *ж...ж* в стихе *Желанья жарок луч* [СТ 469]: любовь и надежда Лаодамии противостоят неодолимой судьбе. В борьбе со смертью нежная и чистая Лаодамия уподобляется могу-

чему Гераклу, который в «Алькесте» возвращает своему другу Адмету жену, отбив ее у смерти.

Лаодамия силой любви вернула мужа из царства мертвых, но лишь в виде тени и ненадолго. По убеждению Анненского, отразившемся в его трагедии, Лаодамия изваяла также «портретную статую» [СТ 414] мужа<sup>11</sup>. Так и в «Алькесте», где Адмет обещает умирающей за него жене изготовить ее «портретную статую». Тень и статуя (см. [Венцлова 1996]) связывают мир мертвых и мир живых. Когда Геракл приводит к вдовцу отвоєванную у смерти жену, оказывается, что она «...больше похожа на статую, чем на живую Алькесту» [TE 122]<sup>12</sup>. Создатель «русского Еврипида» задается вопросом, нельзя ли видеть здесь «...веяния того бессолнечного дома, который был некогда домом Адмета, следов мертвящих объятий его загробного брака?» [Там же]<sup>13</sup>.

Асфodelи в пепельном поле, как и асфodelи у Мандельштама (*Еще далеко асфodelей / Прозрачно-серая весна*), напоминают о тех же цветах (разновидность лилий) на лугу в царстве Аида, см. в «Одиссее» (XI, 539): κατ' ἀσφοδελὸν λεῖψῶνα. Ср. также «L'Asphodèle» в «Орфических гимнах» Леконта де Лиля, где говорится о Стиксе и о том, что *...sur la fange et le long des Eaux ternes, / Foule vaine, les Morts fourmillent sans retour* [DP 27]. Бледно-лиловый цвет асфodelей — частное проявление символики лилового в «Лаодамии»: этот цвет оповещает о «предельной, безнадежной удаленности от светлого, благого, сакрально отмеченного, небесного» [Топоров Обр. стат.].

Явление аллитерации Анненский не только применял как поэт, но и изучал как филолог [УКР I: 40, 44—45]. Аллитерация *ж...ж* (накладывающаяся на звукопись с использованием фонемы ж) в его творчестве весьма частотна и входит между прочим в состав важной для его поэтического мира формулы *желание & жизнь* (и других, связанных с ней), вынесенной в заглавие сонета «Желанье жить». Ср. другие примеры: *Желанье жить все жарче будит* («На пороге»), *...желанье жизни — это все* («Алькеста», 715), *И если что-нибудь поспорить может / С желаньем жить, так советь...* («Федра», 425—426),

<sup>11</sup> Согласно Анненскому, статуя присутствовала и в утраченном тексте еврипидовского «Протесилая». Зато С. Выпянский и В. Брюсов в своих обращениях к сюжету о Лаодамии и Протесилае обошлись без образа статуи, а Ф. Сологуб в своей версии отдал предпочтение не статуе, а тени [Топоров Обр. стат.].

<sup>12</sup> Среди героев раннего Гоголя Анненский выделяет наряду со «старыми воєводами» их «бледно-восковых, молчаливых жен» [КО 219], расценивая их, по существу, как восковые статуи.

<sup>13</sup> Анненский находит у Адмета черты сходства с Аидом.

...нет больше под солнцем / Мне жизни желанной. / Ты, старости жалкий костыль, / Веди ж к ограде старуху («Гекуба», 167—170), ...довольно / Вам слабых жен, жизнелюбивых жен («Гекуба», 346—347), Жизнь или смерть? Ужасен жребий смерти, / А вынуть жизнь — ужасней, может быть («Андромаха», 385—386); Жалкой жизнью трус богатый не рискует... («Финикиянки», 597), Желать уйти из этой жалкой жизни («Гекуба», 1107—1108). В «анненском» переводе из Корбьера полустишие *Журчащее-жаркий жир* («Два Парижа. Днем») передает *Le gras grouillon grouillant* оригинала.

### 5. Гость и дом

Дом в сонете Анненского «Перед панихидой» — прообраз обители мертвых, куда предстоит отправиться покойнику:

*Два дня здесь шепчут: прям и нем  
Все тот же гость в дому <...>*

Здесь несомненная реминисценция творчества Гоголя («Сорочинская ярмарка», VIII): «... и он, как страшный жилец тесного гроба, остался нем и недвижим посреди дороги». *Гость (путник)* — известный эвфемизм для обозначения мертвеца. Ср. также в «Царе Иксионе»: *Равны / Все гости там в туманном царстве мертвых* [СТ 367].

В «Лаодамии» об обители мертвых рассказывает Гермес [СТ 449]:

*Есть  
Покойный дом у Июлая. Солнца  
В том крае нет, там сумерки царят...*

В описании тени самого Июлая дом мертвых выглядит так [СТ 455]:

*О...  
Не шевели ужасных теней... Вечно  
Я с ними буду... Черви... на ногах  
Людей... Как пауки, и медленны и серы  
Во всех углах. И серый дом... И ночь...  
И ночь вокруг, как день без солнца... Губы  
Беззвучные... Шаги как шорох.*

Это антитеза покинутого Июлаем родного дома, дома в мире живых, с которым он прощается навсегда, оставляя верную Лаодамию: *О, дом... о мир... Побудь со мною, радость* [СТ 456].

Эгоистичный Адмет в «Алькесте» напутствует умирающую за него супругу вопросами: *Ты будешь ждать меня? / Не так ли? Дом ты / Для нас там приготовишь, чтоб его / Делить со мной, когда умру?* (365—367). Топика речей Адмета в переводе Анненского напоминает не только о вечной обители мертвых, но и о встрече призраков из переведенного Анненским «Colloque sentimental» Верлена: *Не правда ли, что ты и там все та же, / Что снится тень моя тебе?* Ср. в «Лаодамии»: *...Там бы / Меня узнал, любимый, ты иль нет? / Придти к тебе?* [СТ 456].

Дом теней-призраков, о котором рассказывает Лаодамии призрак Июлая, — подобие дома, которому обрекла своих детей еврипидовская Медея («Медея», 1021—1023):

*О дети, дети! Есть у вас и город  
Теперь и дом, — там поселитесь вы  
Без матери несчастной... навсегда...*

Вместе с тем, этот дом — подобие «бездны вечности» из «Преступления и наказания»: «...возьмите бездну вечности, которую Достоевский сводит к деревенской бане с пауками по углам» [КО 28]. Это место из Достоевского цитируется Анненским в качестве «образчика» колоритного стиля этого романа: «Нам вот представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, этак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот вся вечность» [КО 183]. Эта «бездна» соединяется с образом людей-пауков из «анненского» перевода «Spleen» Бодлера: *И пауков народ немой и серый / Под черепа к нам перебрался жить... (...un peuple muet d'infâmes araignées... в оригинале)*. Пауки во *всех углах* имплицитно представляют представление о паутине как потустороннем корреляте основы на ткацком станке Лаодамии — в соответствии с оборотами речи вроде *паук засновал все углы* [Даль IV: 247]. В двустипии ослепившего себя Фамиры, завершающем «вакхическую драму», звучит тема *наука забвения на прошлом*.

Дом, в котором поселился призрак Июлая, напоминает и о названиях гроба типа рус. *дом*, *домовина*, укр. *домовина* (ср. у Шевченко в «Музе»), в литовском *amžinas namas*, *amžinai patal*, букв. «веч-

ный дом'. *Шепот* вокруг покойника в сонете «Перед панихидой» близок к «беззвучности» губ в *доме* мертвых и вместе с тем вызывает представление о голосе, приглушенном из-за боязни разбудить спящего<sup>14</sup>. Можно вспомнить отразившийся в «Царе Иксионе» (*Тише... о нимфы...* [СТ 354]) шепот хора над спящим героем «Ореста» Еврипида (*Тише... тише... Легче ступай, сестра! Шелестом... шорохом...*, 136—151) — наряду с шуточным обыгрыванием этой темы в тексте Анненского «Мифотворцу — на башню» (*А сверху шепот: «Тише — спит Он»*).

*Гость* из сонета «Перед панихидой» носит в себе черты, заставляющие вспомнить допускаявшееся и даже ценившееся Анненским разрушение «застылости контуров» олимпийских богов [КО 398]. Ср. в «Царе Иксионе»:

...н ем

*И прям стоял пред ними олимпиец* [СТ 373].

Немотой и «прямотой» *гость*-покойник в гробу похож на Зевса или на его статую, внушая такой же страх, как Громовержец. Фигурирующие в сонете «Перед панихидой» персонифицированные *Страх* и *Ужас* являются весьма вероятными коррелятами гомеровских Δεῖμος τε Φόβος τε. Изображение гнева Зевса в «Царе Иксионе» [СТ 377]:

...гневно брови

*Косматые под царственным челом  
Задвигались у бога...*

— может быть понято как еще одно преломление античного образа сквозь призму наблюдений Анненского над произведениями Гоголя. «Косматые брови» прокурора в «Мертвых душах» («густые брови» в гоголевском тексте), на гроб которого смотрел Чичиков, накладываются на «департаментского Юпитера» в «Шинели», который сам до смерти испугался мертвеца, а также на ужасы «всех Виев сказки» [КО 219, 222—223]. Обсуждая поэтику Гоголя, Анненского пишет: «А эти люди-брови? Даже люди-запахи... <...> Да еще и есть ли в прокуроре-то или Петрушке что-нибудь, кроме бровей и запаха, так дивно, так чудовищно олицетворившихся?» ([КО 228] — выделено Анненским).

<sup>14</sup> В христианско-православной идеологии «мертвый» = «уснувший» (до Страшного суда).

## 6. Нетопырь, недвесок и недобор

Пытавшийся состязаться с Евтерпой герой драмы «Фамира-кифарэд» был наказан лишением музыкального дара, как и Фамирид Фракийский, миф о котором был положен в основу не дошедшего до нас «Фамирида» Софокла [КО 468] и отразился в «Илиаде» (II, 595—600): музы ослепили бросившего им вызов певца и ...отняли чудесный / *Песенный дар. И забыл он искусство играть на кифаре*. Наказанный Фамира у Анненского осознает: *Я ничего не помню, что играл* [СТ 526]. Муки творческого бессилия кифарэда передаются стихами, которые перекликаются с одним из переводов Анненского из Бодлера:

*Иль музыка под пальцами твоими?*

*Нет, это мышь летучая в полночь*

*Под своды залетела и крылами,*

*Незрячая, по миштым стенам бьется* [СТ 52]

*И целый мир для нас одна темница,  
Где лишь мечта надломленным кры-*

лом<sup>15</sup>

*О грязный свод упрямо хочет биться*

*Как нетопырь, в усердии слепом*

(«Сплин»)

*Quand la terre est changée en un cachot  
humide,*

*Où l'Ésperance, comme une chauve-*

souris

*S'en va battant les murs de son aile timide*

*Et se cognant la tête à des plafonds pourris*  
(«Spleen»).

Близкий к *нетопырю* образ появляется в «Белесоватой» сцене драмы, где Сатир с голубой ленточкой обращается к призраку отца Фамиры: «ночной *недвесок*, бескрылая птица». Явившийся к Лаодамии пришелец из мира мертвых, невесомая тень ее мужа, Иолая, идет почти беззвучно; *шорох* его шагов сливается с шагами Гермеса: *Шаг — и мужской... а с ним как будто тихий / Слился не шаг, а шорох... Точно мышь / Летучая меж веток...* [СТ 445]<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> У Бодлера идет речь о *Надежде* и ее *робком крыле*. Сломанное крыло мечты (о материнстве и счастье с мужем) — важный мотив в «Лаодамии»: *Подломит крылья ветер <...> и птенцов / Не выводит уж никогда голубке...; Крыло мечты / Разбито медною стеною*. В лирике: *Но не умчит к лазурной дали / Грозой разбитое крыло* («Майская гроза»).

<sup>16</sup> Ср. также «шорох ожидаемых шагов» («Вечный муж» II) и сходные образы Достоевского (сообщение Т. В. Цивьян).

Слово *недовесок* (= 'вещь, в которой нет должного веса' [Даль II: 511]<sup>17</sup>) по своей смысловой функции также напоминает о призрачном ночном госте Лаодамии (*Твое прикосновение / Мне так легко... Ты, верно, похудел* [СТ 448]), а по строению сходно со словами «недосказы» в критической прозе Анненского (см. ниже) и *недобор* в «Будильнике» (и наряду с этими словами входит в обширный круг лексики с отрицаниями у Анненского [Гитин 1996]). *Недобор* — явно как отклик «анненского» слова — встречается у Пастернака, ср. особенно «Двор»: *На недоед, недосып, недобор, / На недопой и на боль в затылке* [Иванов 1998: 62—63].

«Более беглый язык намеков, недосказов, символов» [КО 102], *Недосказанность мысли и муки* («В ароматном краю в этот день голубой...») — естественная черта поэзии, создатель которой называл себя *я призрак, я ничей* («На закате») и выбрал себе имя *Никто*.

### 7. Случай, атом и мириада

В представлении Анненского свойства героя или гения достаются человеку случайно: «Тем-то именно и велик художник, что, творя, он <...> сознает лишь свою космическую духовность, гордясь и смущаясь перед ответственностью за *случайно* вспыхнувший в нем гений» [КО 178]; «...какой-нибудь Хлестаков мог возникнуть из мучительных личных переживаний Гоголя, из его воспоминаний, даже упреков совести, — и лишь силы художественного юмора, т. е. *случайный дар природы*, придали этому символу <...> просветленность...» [КО 18]. Суждение Анненского о том, что «один из бессмертных атомов» всесильного космического Духа (анаксагоровского Духа-Нуса, соединенного Анненским с евангельским Духом) «некогда стал душой Гоголя» [КО 216], по-видимому, также подразумевает момент случайности:

*Творящий дух и жизни случай  
В тебе мучительно слиты* («Поэзия»).

Здесь несомненно сказалось пушкинское *Дар напрасный, дар случайный, / Жизнь, зачем ты мне дана...?*, а также: *И случай, бог-изобретатель* («О сколько нам открытий чудных...»). «Размыш-

<sup>17</sup> Ср. сологубовскую *недотыкомку*: *Недотыкомка серая / Всё вокруг меня вьется да вертится* (также в «Мелком бесе»).

ля над путями человеческой мысли, Пушкин отвел случаю место в ряду трех важнейших факторов ее прогресса» [Лотман 1995]. Кажется, Анненский суммировал несколько текстов Пушкина в своем переводе еврипидовского «Иона», когда герой подводит счастливый итог своих и матери злоключений и взаимного узнавания среди бесчисленного множества других людей (1512—1519):

*Ты, случай — бог; нас мириады здесь,  
И каждого, и каждый миг ты можешь  
И мукою донять, и наградить  
За прошлое <...>  
За складками ль эфира те таятся  
Превратности, что можно испытать  
Все за день нам? Мне случай поберег  
Завидный дар — и мать, и род завидный...*

На этих строчках могло сказаться и: *Ты, Моцарт, бог, и сам того не знаешь* («Моцарт и Сальери»); *День каждый, каждую годину...* («Брожу ли я вдоль улиц шумных...»). В «Лаодамии» заложена мысль: «Счастье — слепая случайность судьбы» [Дукор 1937: 126].

Узнавая сына, Нимфа в драме «Фамира-кифарэд» (проекция Кресусы, матери героя в «Ионе») восклицает:

*Его  
Из мириад я отличу* [СТ 486].

Фактор случайности имплицитно присутствует в размышлениях Анненского о «проблеме Гамлета»: «Для меня Гамлет и Шекспир близки друг другу, как *мириады* — обладатели *мириады* душ, среди которых теряется их собственная» [КО 163]. О Гоголе им сказано: «Пусть вместо России он изобразил нам Атлантиду, но от этого стали еще ярче и еще великолепно те дышащие жизнью символы, в которых светятся *мириады* наблюдений и *умов*, отразившиеся, как в зеркале, в чуткой творческой душе Гоголя» ([КО 224] — выделено Анненским)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Одним из стимулов к использованию слова «мириады» (в конечном счете из греческого) у Анненского могло быть «мириады» у Гоголя («мириады карет» в «Невском проспекте») — в одном ряду с «миллионом казацких шапок» в «Тарасе Бульбе» и под.

С представлением о случайности у Анненского тесно связано слово *атом*. Будучи частицей космического Духа, *атом* обладает творческой потенцией. Эта способность мощно проявляется в «избранниках» — натурах, способных не только «видеть сон» жизни, но и «запечатлеть его» [КО 126–127], вступить с жизнью в поединок. С другой стороны, в силу своей малости и изолированности *атом* подвержен опасности затеряться в мире: «...жизнь заставит поэта сознать воочию <...> что он не только не царь вселенной, но, наоборот, бессильнейшая и ничтожнейшая часть ее же, любимой им жизни <...> что он лишь безразличный *атом*, который не только не вправе, но и не властен обладать поглотившим его миром» [КО 127].

### 8. Бабочка

В «Темно-сапфирной» сцене драмы «Фамира-кифарэд» страдающая Нимфа сетует вакханке: *Ты факел свой затеплишь полуночный / — Я свой сожгла, менада, весь сожгла...* (СТ 497). У нее не осталось надежды, что сын отзовется на ее любовь. Сожженный Нимфой факел вызывает ассоциации с образом летящей на пламя бабочки, с которой сравнивается Фамира, стремящийся к обещанной ему матерью Музе. Это сравнение возникает после обмена (в сцене «Черепеховых облаков») репликами о поцелуях, возвращающего к сцене узнавания матери и сына в «Ионе» Еврипида:

Фамира	Ион
<i>Силен, за что же ее я целовал?</i>	<i>О мать, о дорогая, как лицо</i>
Силен	<i>Мне целовать твое отрадно, мама</i>
<i>Он целовал, а я — скажи за что! &lt;...&gt;</i>	(«Ион», 1337–1338).
<i>За то, что ты, почтеннейший, не только</i>	
<i>Мудрец, но и малютка; кифарэд</i>	
<i>И бабочка — подай ей, видишь, пламя</i>	
<i>От факела</i> [СТ 506].	

В уподоблении Фамиры летящей на огонь бабочке отразились размышления Анненского о сатирической драме Эсхила «Амимона», где он усматривал «идиллию культа красоты» — попытку молодого сатира «поцеловать пламя» [ТЕ 607]. Вместе с тем, уподобление бабочке имеет «аполлинический» аспект. Ср.: *О Феб-Аполлон! <...> Белеющих бабочек легче И снов золотых лучезарней <...> Со струн твоих вещей, дельфицей, / Мелодии нежные льются* [СТ 303].

При этом не исключено, что *бабочка* в «Фамире» отсылает к «Казакам» Льва Толстого. Учтивым *почтеннейший* и нежным *малютка* Силен пытается удержать Фамиру от рокового стремления к Музе — так дед Ерошка у Толстого пытается спасти летящих на огонь бабочек: «*Сгоришь, дурочка, вот сюда лети, места много, — приговаривал он нежным голосом, стараясь своими толстыми пальцами учтиво поймать ее за крылышки и выпустить. — Сама себя губишь, а я тебя жалею*» («Казак», XV). Старый Сатир Силен в «Фамире» обнаруживает черты сходства с Ерошкой (при том, что Анненский на склоне лет называл себя насмешливым сатириком [ЛТ 141]).

В мучениях ревности матери Фамиры, Нимфе, рисуется *тонкий абрис* губ сына, которыми он ищет музыку *роз* — губ Музы<sup>19</sup>. Но кифарэд-бабочка не замечает их, как и *роз*-губ матери. Летящие на огонь и бессильные погасить его бабочки<sup>20</sup> изображены в стихотворении Анненского «На закате», где призраку (*Я призрак, я ничей...*) страшно их трепетание, напоминающее о *страшном* лице ослепившего себя раскаленным углем кифарэда.

### 9. Прокинулись

Анненский начинал свою педагогическую и переводческую деятельность в Киеве. Есть основания думать, что на начало «еврипидовского» этапа его творческой эволюции мог наложиться украинский и/или шевченковский отпечаток.

Представляется возможным его своеобразное проявление в «Автобиографии» Анненского, точнее, в описании того периода жизни, когда после университета, где «как отрезало со стихами», он стал педагогом и при этом «стишонки опять *прокинулись*» [КО 495]. Необычное *прокинулись* идентично укр. *прокинутися* ‘проснуться’<sup>21</sup> и рус. диал. (южн., зап.) *прокинутъся* ‘проснуться’, ‘появиться’ (СРНГ 32: 155).

Образ просыпающихся или появляющихся стихов, создаваемый с помощью глагола *прокинутъся*, возможно, отсылает к шевченковскому *Може, ще раз прокинутъся / Мої думи-діти?* [Кр. 218].

<sup>19</sup> В «Маках» А. цветы сравниваются с губами, *полными соблазна и отрав*, и крыльями *алых бабочек*.

<sup>20</sup> Погасившая горящее море бабочка в «Путанице» К. Чуковского — «детско-оптимистическая» филиация образа.

<sup>21</sup> С Анненским никак не связано *прокинетъся* у Мандельштама: *То вдруг прокинетъся безумной Антигоной* («Ласточка»).

Само использование слова *прокинулись* у Анненского напоминает нередкое в стихах и в прозе Т. Шевченко введение русизмов в украинские тексты, а украинизмов — в русские [Черторижская 1981]. С подобными фактами увязывается свидетельство И. С. Тургенева о том, что Шевченко вынашивал мысль «...создать нечто новое, небывалое, ему одному возможное, а именно поэму на таком языке, который был бы одинаково понятен русскому и малороссу» [Шаблювский 1975, 103]. Было известно Анненскому это свидетельство или нет, русско-украинское *прокинулись* демонстрирует словоупотребление, напоминающее отмеченный Тургеньевым замысел Шевченко.

Показательны украинизм *о це бис* (= *оце бис*) в сонете «Из участковых монологов» и записанное из уст Анненского стихотворение-шарж, больше чем наполовину состоящее из текста на украинском, точнее, квазиукраинском или русско-украинском языке [ЛТ 100]. Образцы такого языка он мог слышать от своего слуги Арефы, который был родом из Киева [ЛТ 81].

### 10. Безголовье

В статье Анненского «Гейне прикованный» (заголовок, задающий сравнение Гейне с эсхилловским Прометеем) есть фраза: «...все эти фрейлины и гофмейстерины совсем было приспособились к своему безголовью...» [КО 156—157]. *Безголовье* обозначает здесь отсутствие голов у придворных дам. См. «Romanzero» Гейне: *Sie haben alle keinen Kopf, / Der Königin selbst manquieret / Der Kopf, und Ihre Majestät / Ist deshalb nicht frisieret*. «Весь штат Марии Антуанетты налицо, — и ни одной головы. Ее нет и у самой королевы, и только поэтому, конечно, вопреки этикету, она и без завивки» [КО 156]. Но *безголовье*, по-видимому, скрывает также рус. (диал., устар.) *безголовье* ‘несчастье, горе, беда’ [РЭС 3: 43], например, в написанной по-русски «Княгине» Т. Шевченко: «...случилось на наше безголовье». Ср. в его же украинских текстах *безголов'я* ‘то же’: *Поки безголов'я ворон прокричить* [Кр. 17]; *На безголов'я / I я учуся* [Кр. 378].

Обращаясь к «Карлу I» и двум последующим стихотворениям «Романцера», Анненский обдумывает глубоко поразивший его у Гейне мотив отделения головы от тела: «Точно вся жизнь, все силы ума и воли — *последним притоком крови* отделяли голову Гейне <...> от его умирающего, заживо похороненного тела...» [КО: 155]. «Отделенная от тела голова — кошмар больного» [КО 156]. Близкий мотив присут-

ствует в стихотворении в прозе «Мысли — иглы», где подается от лица ждущей поруба ели<sup>22</sup>: «...срываются с моих веток иглы. Эти иглы — мои мысли <...> те самые, с которыми уходит теперь *последняя кровь моего сердца*...». Один из символов красоты у Анненского, идущий от Леконта де Лиля, отражен в стихах *И шею тонкую кровь розовая ей / Луча зари златит среди снегов алее* [СТ 249; КО 407].

Вольно или невольно упомянутый мотив отразился в стихах *Когда же сном объята голова* («Его»); *И на плече голова / Не без сладости хмелеет* («Госка маятника»<sup>23</sup>). Более очевидным образом мотив «безголовости» прозвучал в «Фамире»: «Одного такого казнили. Сам без головы, а туда же скрытничает...» [СТ 535].

### 11. Невидные глаза

В «Лунно-голубой» сцене «Фамиры» Нимфа упоминает в своем монологе *невидные глаза* (видимо, глаза ее сына — кифарэда):

...это сердце  
Через глаза горящие глядеть  
В невидные глаза, и на свободе  
С другим сливаться сердцем, и его  
Тревогою безвольной заражать?

*Невидные глаза* — едва ли ‘те, что не видно, невидимые’ (и тем более не ‘неказистые’). Анненский, возможно, придал этому слову значение типа ‘непроницаемые, непроглядные’ (Т. В. Цивьян — устно — допускает и ‘невидящие’), превращая его в предвестие слепоты Фамиры. Ему могло быть известно укр. *невідний* ‘темный, непроглядный’ или его южнорусская параллель (видимо, украинизм) *невідний* ‘непроглядный, непроницаемый’ (см. [ЭССЯ 25: 79]). Так или иначе, *невидные глаза* имплицитно указывают на тему ущербных глаз как они изображены, например, у Эсхила в «Агамемноне» (418): ὀμιάτων ἐν ἀχρῆναις ‘в невидящих (или пустых) глазах (статуи)’, в переводе Леконта де Лиля «...elles n'ont pas d'yeux».

<sup>22</sup> В размышлениях о Гейне проводится параллель между «надломанными соннами» (см. также *Скрипень надломанных сосен* в «Зимнем романсе») и «осужденной головой» Стюарта [КО 155]. У Гейне не сосны, а дубы (*die Eichen*).

<sup>23</sup> Ср. также: *Но знаю... дремотно-хмелея, / Я брошу волшебную нить* («Дальние руки»).

Кроме того, налицо близость восточнославянских слов к древне-новгородскому имени собственному *Невидь* [ЭССЯ 25: 79], которое в контексте архаичных представлений о взаимной невидимости друг другу мира мертвых и мира живых толкуется как генетическая параллель греческого *Ἄιδης* 'Аид' < \**h<sub>2</sub>uid-* 'невидимое' [Зализняк 2000: 400].

Выжигая себе глаза углем из костра, Фамира из *невидных* делает их слепыми. На мгновение он уподобляет свои глаза *горящим* глазам матери, но «горение» у кифарэда переходит в новую стадию, одновременно разрушительную и очистительную, прекращающую вливание яда инцестуозной любви через *глаза*.

## ЛИТЕРАТУРА

- Венцлова 1996 — *Венцлова Т.* Тень и статуя. К сопоставительному анализу творчества Федора Сологуба и Иннокентия Анненского // *Иннокентий Анненский и русская культура XX века*. СПб., 1996. С. 44–49.
- Гинзбург 1974 — *Гинзбург Л.* О лирике. 2-е изд., доп. Л., 1974.
- Гитин 1996 — *Гитин В. А.* Точка зрения как эстетическая реальность. Лексические отрицания у Анненского // *Иннокентий Анненский и русская культура XX века*. СПб., 1996. С. 3–30.
- Даль — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. 2-е изд. М., 1880–1882 (1955).
- Дилакт. — Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П. Л. Дилакторского 1902 г. / Изд. подгот. А. Н. Левичкин, С. А. Мызников. СПб., 2006.
- Дукор 1937 — *Дукор И.* Проблемы драматургии символизма // *Литературное наследство*. Т. 27–28. М., 1937. С. 106–166.
- Еврипид 1999 — *Еврипид*. Трагедии. В двух томах. Пер. Иннокентия Анненского. М., 1999.
- Зализняк 2004 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. 2-е изд., перераб. с учетом материала находок 1995–2003 гг. М., 2004.
- Иванов 1910 — *Иванов Вяч.* О поэзии И. Ф. Анненского // *Аполлон*. 1910. № 4 (Хроника). С. 16–24 (вторая пагинация).
- Иванов 1998 — *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. Знаковые системы. Кино. Поэтика. М., 1998.
- Иванова 2002 — *Иванова О. Ю.* О «неслучайности» слова в поэтическом творчестве И. Ф. Анненского // XII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. М., 2002. С. 382–389.
- КО — *Иннокентий Анненский*. Книги отражений. М., 1979.
- Кр. — *Тарас Шевченко*. Кобзар. Київ, 1957.
- Лотман 1995 — *Лотман Ю. М.* «Пиковая дама» и тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века // *Лотман Ю. М. Пушкин: Биография писателя. Статьи и заметки, 1960–1990; «Евгений Онегин»: Комментарий*. СПб., 1995. С. 786–814.
- ЛТ — *Лавров А. В., Тименчик Р. Д.* Иннокентий Анненский в неизданных воспоминаниях // *Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник*. 1981. М., 1983. С. 51–68.
- Люсьий 2000 — *Люсьий А. П.* Пушкин. Таврида. Киммерия. М., 2000.
- Павлов 1995 — *Павлов М. С.* О. Манделъштам: цикл о воронежской жажде // *Манделъштам и античность*. М., 1995. С. 171–187.
- Раденкович 2006 — *Раденкович Л.* Укрытие стариков как элемент перехода (на материале преданий об убиении стариков) // *Переходы. Перемены. Превращения: Балканские чтения 10. Тезисы и материалы*. М., 2009. С. 107–113.
- РЭС — *Аникин А. Е.* Русский этимологический словарь. Вып. 1–. М., 2007–.
- СГРС — Словарь говоров Русского Севера. Под ред. А. К. Матвеева. Т. 1–. Екатеринбург, 2001.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 1–. М.; Л., 1966–.
- СТ — *Анненский И.* Стихотворения и трагедии. Л., 1990.
- ТЕ — Театр Еврипида. Перевод, объяснит. статьи и комм. И. Ф. Анненского. Т. I. СПб., 1906.
- Тименчик 1981 — *Тименчик Р. Д.* Заметки об акмеизме. III // *Russian Literature*. IX. 1981. P. 175–189.
- Топоров 1982 — *Топоров В. Н.* Из индоевропейской этимологии. II (1–3) // *Этимология*. 1980. М., 1982. С. 134–157.
- Топоров Обр. стат. — *Топоров В. Н.* О границе и мере «человеческого» и о встрече человека со знаком самого себя (образ статуи у Анненского) [незаконченная и неопубликованная статья].
- УКР — *Иннокентий Анненский*. Учено-комитетские рецензии / Сост. и коммент. А. И. Червякова. Вып. I (1899–1900 гг.). Иваново, 2000; вып. II (1901–1903 гг.). Иваново, 2000; вып. III (1904–1906 гг.). Иваново, 2001; вып. IV (1907–1909 гг.). Иваново, 2002.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический фонд. Под ред. О. Н. Трубочева. Вып. 1–. М., 1974–.
- Червяков 2009 — *Анненский И. Ф.* Письма. Т. II. 1906–1909. Сост. и коммент. А. И. Червякова. СПб., 2009.



- Черторижская 1981 — *Черторижская Т. К.* Взаимодействие русской и украинской лексики в русских произведениях Т. Г. Шевченко. Киев, 1981.
- Шаблювский 1975 — *Шаблювский Е. С.* Т. Г. Шевченко и русские революционные демократы. Киев, 1975.
- DP — *Leconte de Lisle.* Derniers poèmes. Paris, 1895.
- ELL — *Leconte de Lisle.* Euripide, traduction nouvelle. T. I–II. Paris, 1884.
- EschLL — *Leconte de Lisle.* Eschyle, traduction nouvelle. Paris, 1872.

*Л. Н. Будагова*

О НЕКОТОРЫХ АВТОХТОННЫХ  
КОРНЯХ СЛАВЯНСКОГО  
ЛИТЕРАТУРНОГО АВАНГАРДА

В качестве преамбулы — несколько слов об авангардных течениях в западноевропейских литературах, первичных по отношению к славянскому авангарду, об их хронологии и генезисе.

Определять точку отсчета любого литературного явления, (выясняя совсем по-гоголевски, кто сначала сказал «Э!»), всегда трудно. Так же трудно определять и время появления на свет первого авангардного «-изма» в Европе. Его исходная граница приблизительна и сдвигается к середине XIX в. — к творчеству французских «проклятых поэтов», основоположников модернизма, который рассматривается и в качестве колыбели авангардных течений XX столетия. Взаимоотношения модернизма с авангардизмом — вопрос особый<sup>1</sup>. Останавливаться на нем — не входит в задачи данного доклада, ограниченного вниманием к авангардным течениям 1910–1930-х годов. Генетически и функционально связанные с модернизмом рубежа XIX–XX вв. как разные стадии и разные степени обновления искусства, вызванного стремлением привести его в соответствие с новыми мироощущениями и ритмами бытия, авангардные течения отличались более неприимимым антитрадиционализмом и более радикальным вмешательством в психологию и поэтику творчества, чем это было свойственно модернизму. На наш взгляд первым сигналом активизации и выхода на поверхность литературной жизни назревавших или подспудно про-

*Людмила Норайровна Будагова,*  
Институт славяноведения РАН (Москва)

<sup>1</sup> См.: *Саруханян А. П.* К соотношению понятий «модернизма» и «авангардизма» // Авангард в культуре XX века. 1900–1930. Теория. История. Поэтика. Книга I. М., 2010. С. 9–33; *Будагова Л. Н.* Чешский авангардизм // Авангард в культуре XX века. Кн. 2. С. 596–600; *Budagová L.* Někteřé paradoxy vztahů mezi českou dekadentní a avantgardní poezií // Česká literatura na konci tisíciletí I. Příspěvky z 2. kongresu světové literárněvědné bohemistiky. Praha 2001. S. 223–230.

текавших в ней обновительных процессов, составляющих сущность и смысл авангардных течений XX в., стал первый «Манифест футуризма» (1909) Т. С. Маринетти. Футуризму и принадлежит честь быть зачинателем авангардного движения. Выход на европейскую арену экспрессионизма и дадаизма происходит почти одновременно с футуризмом или чуть позже него, но менее громогласно и организованно, чем это сделал итальянский футуризм и оперативно поддержавший его футуризм русский, при всей своей ярко выраженной специфике. Кроме того, именно «Технический манифест футуризма» (1912) того же Маринетти, провозгласивший принцип «слов на свободе» или «освобожденных слов», а также противопоставивший логическому — ассоциативное мышление, определил главные черты поэтики авангарда, с разной мотивацией проявившиеся в разных его течениях, но одинаково стремившихся к невиданному прежде раскрепощению творческого сознания и литературного языка. Сюрреализм же при всех своих ранних сполохах в искусстве (в частности, в творчестве Лотреамона, устроившего ошеломляющую встречу «швейной машины и зонтика на прозекторском столе»; Аполлинера, первым произнесшим слово «сюрреализм» в предисловии к драме «Сосцы Тиресия», и т. д.) начал складываться в художественное течение в 1919 г., громко заявив о себе лишь в 1924 г. в первом «Манифесте сюрреализма» А. Бретона.

Зачинателями авангардных течений по праву считаются западноевропейские литературы, и отчасти литература русская Серебряного века. При всем своем антитрадиционализме представители авангарда, углубляясь в прошлое, дружно искали близкие им души, которые засвидетельствовали бы их родовитость, а не безродность. Так, например, сторонники экспрессионизма находят родственные черты у Гамсуна, Гельдерлина, Новалиса, Данте, Шарля де Костера, у Гоголя, Флобера, Гете, Боккаччо и др. Хуго Балль в «Манифесте к первому вечеру дадаистов в Цюрихе» (1916) включает в свой ближний круг не только своего современника Тристана Тцару, но и Гете, Стендаля и др. (Как видно, некоторые имена сородичей разных течений повторялись). В длинной цепочке сюрреалистов, выстроенной в первом «Манифесте сюрреализма» А. Бретона, присутствуют — по каким-то ипостасям своей природы и творчества — не только По, Бодлер, Рембо, Малларме, Жарри, но и Свифт, Шатобриан, Гюго и т. п. и т. д.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Бретон А. Манифест сюрреализма // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX в. М., 1986. С. 57.

«Экспрессионизм существовал во все времена», — написал К. Эдшмит<sup>3</sup>, и имел на то все основания. Подобное могли бы сказать о себе и представители других течений: дадаисты, сюрреалисты и даже в какой-то мере ориентированные на достижения научно-технического прогресса футуристы, если бы имели в виду не лексико-семантический, а формальный уровень своего искусства (ассоциативность, алогизм, телеграфный стиль и другие приемы). Выстраивая уходящую в далекое прошлое родословную, течения авангарда практически утверждали свою неслучайность, свое не осознанное в далекие времена, но реальное присутствие и в культуре прошлого. Они и присутствовали в качестве элементов художественного сознания, творческой мысли, ощущений, отдельных приемов, эмоционального состояния творческого субъекта. Сходной логикой руководствовался и Н. Бердяев, когда не ограничивал символизм теми, кто осознал и считал себя символистами, а распространял его на всякое настоящее искусство, видя в символизме (символизации) природную особенность творчества: «Конечно, Данте и Гете были символистами. Конечно, символизм можно вскрыть в самом существе всякого подлинного большого искусства, в самой природе творческого акта, рождающего ценность красоты»<sup>4</sup>.

Необходимо отметить, что искусство по природе своей синкретично и гетерогенно. В литературе любого периода можно при желании найти гены, споры, зародыши разных художественных направлений, явлений, тенденций, которым будет суждено или не суждено зримо проявиться в будущем. Одни из них могут остаться в зачаточном состоянии, другие же — раскрыться со временем, получить условия для осмысления, развития, формирования направлений и стилей.

Н. А. Бердяев, писал, что «в великом, гениальном искусстве XIX века, условно именуемом реалистическим, можно открыть и вечный классицизм, и вечный романтизм»<sup>5</sup>. Рассматривая его сквозь призму авангардных течений XX века, можно добавить, что в XIX столетии можно открыть и «вечный авангардизм». Эти открытия уже сделаны и обнародованы. Достаточно вспомнить Р. Якобсона, разглядевшего уже в поэзии Пушкина черты авангардизма и поставившего его в пражской работе 1921 г. («Новейшая русская поэзия. набросок пер-

<sup>3</sup> Эдшмит К. Экспрессионизм в поэзии // Называть вещи своими именами. С. 311.

<sup>4</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 449.

<sup>5</sup> Там же.

вый: подступы к Хлебникову») в один ряд с Хлебниковым, как звенья одной цепи, находящиеся в преемственных связях. «Мы говорим о гармоничном сочетании слов у Пушкина, а современник находил, что слова у него визжат и воют от неожиданного соседства», — писал Якобсон и отмечал неожиданность пушкинских эпитетов, будто припнутых за уши к своим существительным, отчего их предлагали называть «именами прилепительными»<sup>6</sup>. Стремясь разрушить расхожие представления о Пушкине, как оплоте традиционализма, Якобсон пояснял, что к «затрудненности формы» тот прибегал ради «дезорганизации формы предшествующей», ради искоренения «всяческих художественных канонов»<sup>7</sup>. Якобсон видел в Пушкине и защитника иррациональных, алогичных начал, темных, неясных образов, которые отстаивали сюрреалисты, утверждавшие, что «именно самые темные образы несут в себе особый свет»<sup>8</sup>; показывал несостоятельность попыток ниспровергать «иррациональные, алогичные элементы современной поэзии [...] с помощью патетических ссылок на поэта». «Пушкин говорил, что отнюдь не всякая бессмыслица должна безоговорочно осуждаться, ибо часто она проистекает «от полноты чувств и мыслей и недостатков слов для их выражения» (ПСС, VII, 56)»<sup>9</sup>. Анализируя «Евгения Онегина», он проводил прямые аналогии между некоторыми элементами пушкинского текста и сюрреализмом, отмечая близость видений Татьяны «современному живописному гротеску параноидного толка»<sup>10</sup>. Якобсон выявлял и другие моменты творчества Пушкина, близкие сюрреализму: «Мало найдется поэтов, в творчестве которых мечта и безумство составляли бы столь явную движущую силу, как у Пушкина»<sup>11</sup>.

Наша задача — подтвердить и на других конкретных примерах, что течения славянского литературного авангарда, во многом инспирированные извне, и сложившиеся позже, чем на Западе, имели не только западноевропейские, но и автохтонные истоки. Открытым подтверждением этому являются программные документы авангард-

<sup>6</sup> Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 287–288.

<sup>7</sup> Там же. С. 233.

<sup>8</sup> Nezval V. Kolem sjezdu sovětských spisovatelů v Moskvě // Nezval V. Dílo XXV. Praha, 1974. S. 118.

<sup>9</sup> Якобсон Р. Работы по поэтике. С. 232.

<sup>10</sup> Там же. С. 220.

<sup>11</sup> Там же. С. 232. См. подробнее: Будагова Л. Н. Нет, он не «стар для современья» (Восприятие А. С. Пушкина чешским поэтическим авангардом) // А. С. Пушкин и мир славянской культуры. М., 2000. С. 214–230.

ных течений в славянских литературах, включавшие в свои родословные соотечественников. Правда, в этом одна литература отличалась от другой, манифест манифесту был рознь. Чехи, словаки, поляки декларировали разное отношение к прошлому. Если Бруно Есенский в своем футуристическом манифесте призывал убрать с площадей «мумии мицкевичей и словацких», то Незвал в генеалогическое древо чешского сюрреализма с легкостью включал дорогих сердцу чешских писателей XIX в., а словацкие надреалисты свой манифест назвали «Да и нет», не отвергая с плеча, а дифференцируя национальные традиции на достойные и не достойные продолжения и считая ближайшим сородичем Янко Краля.

Более ранним и скрытым, но более конкретным подтверждением наличия в славянском авангардизме отечественных корней служит творчество некоторых славянских классиков. К провозвестникам славянского авангарда принадлежали помимо Пушкина и такие не похожие друг на друга писатели пушкинской эпохи, как лидер натуральной школы Николай Васильевич Гоголь (1809–1852) и чешский романтик Карел Гинек Маха (1810–1836). Разумеется, об этой их роли не догадывались ни сами писатели, ни их современники. Для этого нужна была соответствующая оптика, взгляд сторонников или исследователей авангардных течений XX века, способных разглядеть в их творчестве близкие авангарду черты.

Сын украинского помещика Гоголь и чешский простолюдин Маха, выходец из семьи мельника, принадлежали разным литературам, писали на разных языках и в разных уголках Европы. При широте кругозора, которому способствовало университетское образование, они ничего не успели узнать друг о друге. Проживший всего 26 лет Маха остался в истории литературы как крупнейший представитель чешского романтизма, как автор, редкой по красоте и напору искренних чувств поэмы «Май» о несчастной судьбе молодого разбойника, чья жизнь прервалась на рассвете весеннего дня, предназначенного природой для счастья и наслаждений. Гоголь, задержавшийся на земле дольше Махи, реализовал всю свою многогранность сатирика и лирика, прозаика, поэта и драматурга, пережил разные творческие этапы, пришел от поэтизации украинской народной жизни к сатирическому изображению русской действительности и остался в общественном сознании прежде всего как основоположник реалистического направления. Но при всех различиях, в поэтиках обоих есть функционально сходные черты, предвосхитившие (каждая по-своему) элементы стилистики авангарда. Гоголя и Маху,

практически ровесников, разъединяло пространство, но объединяло время.

Отвечая своей эпохе, впитывая ее атмосферу и особенности, каждый из них опережал ее, стихийно проявляя в творчестве ту внутреннюю свободу и раскрепощенность, к которой сознательно и дружно устремлялись авангардные течения XX в.

Оба вошли в их родословную, однако не в общем плане, как большинство других классиков, перечислявшихся в манифестах авангарда, а вполне конкретными приемами, раскрывшими свою перспективность в литературно-эстетическом контексте XX столетия.

«Литературный процесс развивается, — по словам Ю. М. Лотмана, — как смена относительно предсказуемых, подчиняющихся какой-либо эволюционной логике периодов — и периодов взрывных, развитие которых идет под знаком неожиданности. Во втором случае вперед выдвигаются гении, чье творчество обретает логику в глазах читателей уже после их смерти или, по крайней мере, тогда, когда их творчество кончает осознаваться как неправильное и даже неприличное. Тогда, глядя назад, мы вторично организуем историческое движение, описывая непредсказуемое как единственно возможное»<sup>12</sup>.

Творчество Гоголя и Махи пришлось именно на «взрывные периоды» в развитии русской и чешской литератур, выдвинувших вперед своих гениев. Однако, если Гоголь имел прижизненный успех у современников (пусть и не сумевших, что вполне естественно, предугадать, какие не распознанные ими достоинства откроют в Гоголе потомки), то Маха получил лишь посмертное признание.

Чего только не писали о молодом даровании после издания им на собственные скудные средства и незадолго до кончины лиро-эпической поэмы «Май» (1836), где привычные для читателя национально-патриотические мотивы были приглушены, а подчеркнуты проблемы экзистенциальные, общечеловеческие, мысли о бренности и несправедливости бытия, посылающего людям по воле рока суровые испытания и гибель в расцвете лет. Неприятие вызывал сам герой поэмы — молодой разбойник, казненный за неосознанное отцеубийство, которое он совершает в порыве мщения за поруганную честь своей возлюбленной. «Какой бессовестный выдался май, — писал Ф. Л. Челаковский в письме другу 13 мая 1836 г. — Топим, как на Рождество, а во вторник, после Вашего отъезда, проснувшись, я увидел крыши, побеленные снегом, он валил, как в декабре. Мне все кажет-

<sup>12</sup> Лотман Ю. В точке поворота // Лит. газ. 12.06.1991 №23 (5349). С. 11.

ся, что нынешний Май мстит нам за то, что будто висельниками он был воспет. Несчастный поэт со всей его романтикой! Ну ее к лешему, жаль только, что фруктовые деревья и виноград — утеха поэтов, замерзли. Да и огурцы туда же»<sup>13</sup>. Маху упрекали за измену принципам национальной поэзии, ее пафосу и колориту. «Пан Маха настоящий поэт — этого у него не отнять, — писал в журнале „Кветы“ (1836) Й. К. Тыл, — каждый его стих — вздох из таинственных глубин страдающей, взволнованной души. Но мне хотелось бы, чтобы струны его арфы звучали бы по-другому — хотя бы на нашем веку звучали иначе, не столь не по-чешски»<sup>14</sup>. По его мнению, перед чешской литературой стоят более важные задачи, чем маховские разборы превращения бытия в «неведомое ничто». Автор «Мая» равнодушно и отстраненно встречал критику и насмешки в свой адрес, настолько был уверен (или, притворялся, что уверен) в своем таланте и в своей правоте, кардинально отличаясь этим от самоеда Гоголя, судившего себя гораздо строже и безжалостней, чем это делали по отношению к нему другие. Маха же признавался: «То, что со мной происходит, не в состоянии описать в своих страшных романах ни Виктор Гюго, ни Эжен Сю, но я это пережил, я — поэт!.. Пусть мое хладнокровие послужит вам, более молодым, примером. Пан Томичек, критикуя „Май“, обозвал меня „рифмоплетом“, мою поэму „хламом“, и еще более худшими словами, а я — даже не дрогнул и не разгневался, читая все это, будто написанное кем-то незнакомым, осуждавшим не знакомую мне поэму». Известность и признание пришли к Махе после его кончины, да и то не сразу. Популярность знаменитый «Май» завоевывал постепенно. «Сначала — пара поклонников его необычного произведения, потом — небольшая секта, какая-то часть поколения и наконец, большинство нации. Такую судьбу имел „Май“ Махи, и судьба эта довольно типичная, в которой нет ничего исключительного» (В. Незвал)<sup>15</sup>.

В последнем (насчет «ничего исключительного») Незвал слегка ошибся, хотя посмертная жизнь Махи проходила по его сценарию.

Первым знаком пробудившегося интереса к творчеству Махи был, как известно, «Весенний альманах Май на 1858 г.» (Praha 1858), а «небольшой сектой» поклонников — группа писателей нового по-

<sup>13</sup> Цит. по: Odpůrci K. H. Máchy // Literární noviny. Ročník V (č. 8), květen, 1931. S. 2.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Nezval V. Cesta literatury k lidu // Nezval V. Dílo .XXVI. Praha. 1976. S. 22.

колениа, называвших себя „маевцы“ (májovci) (Я. Неруда, В. Галек, Йозеф Барак, редактор альманаха) <sup>16</sup>.

Со временем Маха станет культовой фигурой своего народа, объектом обожания и сакрализации, человеком-легендой, что происходило не без внешних на то причин: памятных дат в биографии поэта и подъема патриотических чувств в связи с нарастающей в 1930-е годы угрозой захвата Чехословакии гитлеровской Германией.

«Дата первого издания поэмы „Май“ — это дата рождения чешской поэзии и одновременно — вступления ее в динамичную сферу поэзии мировой; это дата, когда впервые за многие столетия на пустом и темном чешском горизонте занялась заря лиризма», — скажет в 1936 г. К. Тейге <sup>17</sup>. Маха «заложил основы» «человечного, поистине бездонного восприятия поэзии», — напишет через 20 лет Ян Петрмихль <sup>18</sup>.

Двадцатое столетие не только воздало должное выдающемуся чешскому поэту, но и существенно обогатило представления о нем, дополнив его облик не замечавшимися прежде чертами.

Новые штрихи появились и в творческом портрете Николая Васильевича Гоголя, еще при жизни завоевавшего непоколебимую репутацию «великого таланта, гениального поэта и *первого* писателя современной России», «русского национального поэта во всем пространстве этого слова» <sup>19</sup>.

Оба случая подтверждают справедливость одной из теорий чешского литературоведческого структурализма. Его основатель и лидер Ян Мукаржовский предлагал различать произведение (творчество) как вещь, как объективную и стабильную данность, не зависящую от пространства и времени, и как «эстетический объект», которым произведение (творчество) становится в момент/процессе восприятия. В отличие от неизменности произведения-вещи, «эстетический объект» меняется в зависимости от того, кем и когда он воспринимается, каждый раз по-новому конкретизируясь.

«...Изменения в эстетическом объекте происходят, когда произведение проникает в новые слои общества, отличные от тех, где оно

<sup>16</sup> См. подробнее: *Janáčková J. Dědství Máje v nápirech všednosti // Česká literatura od počátku k dnešku.. Praha 1998. S. 262.*

<sup>17</sup> *Teige K. Revoluční romantik Karel Hynek Mácha // Ani labut' ani Lúna. Sborník k 100. výročí smrti K. H. Máchy. Přetisk 1. vydání z roku 1936. Praha 1995. S. 13.*

<sup>18</sup> *Petrmichl J. Doslov // Mácha K. H. Máj. Praha, 1957. S. 66.*

<sup>19</sup> *Белинский В. Г. Похождения Чичикова, или Мертвые души (1842) // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1955. Т. 6. С. 214, 219.*

возникло; эти *синхронные* перемены эстетического предмета почти всегда не так значительны по сравнению с переменами *диахронными*, то есть с теми, которые эстетический объект претерпевает со временем» (Я. Мукаржовский. «Может ли эстетическая ценность в искусстве быть постоянной») <sup>20</sup>. Не только произведение, но творчество писателя в целом поворачивается к читателям разных эпох своими разными сторонами, т. е. по-своему ими интерпретируется. При этом в него не привносятся не свойственные ему черты, а просто наводятся на резкость, высвечиваются заложенные в нем качества, но до поры до времени либо незаметные, либо не замеченные читателями и критикой.

Какие же черты поэтики Гоголя и Махи, связывающие классиков с авангардным движением в славянских литературах XX в., открылись его современникам?

Начнем с творчества Гоголя.

Если сторонники реализма XIX в. обращали особое внимание на достоверное отражение Гоголем действительности, то XX столетие оценило ее смелое преображение писателем, его формальное новаторство, открытие новых художественных приемов. Не оцененные приверженцами «натуральной школы», они вызвали интерес сторонников авангарда, поставив тем самым Гоголя в ряды его предшественников и провозвестников.

Р. Якобсон, анализируя творчество Гоголя и писателей «гоголевской школы», отметил «уплотнение повествования образами, привлеченными по смежности, т. е. путь от собственного термина к метонимии и синекдохе» <sup>21</sup>. Приводя соответствующие примеры, Якобсон объединил Гоголя с Толстым и Достоевским («...У Гоголя или Толстого или Достоевского герой обязательно встретит сперва прохожего ненужного, лишнего, с точки зрения фабулы, и завяжет с ним разговор, из которого для фабулы ничего не последует») <sup>22</sup>. Но это — признак реалистического стиля, воссоздание потока бытия, в котором живет человек и где нужное сочетается с ненужным, потому что одно лишь нужное привело бы к схематизму.

Предвестьем же авангарда у Гоголя является не столько насыщение текста метонимиями и синекдохами, сколько суверенизация си-

<sup>20</sup> Цит. по: *Grygar M. Terminologický slovník českého strukturalismu. Brno, 1999. S. 193.*

<sup>21</sup> *Якобсон Р. О художественном реализме // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 391.*

<sup>22</sup> Там же.

нектохи (части от целого), которая уже не представляет собой целое, помогая его воссозданию, а замещает, вытесняет его, что блестяще реализовалось в повести «Нос».

Прием суверенизации этого тропа станут активно использовать сюрреалисты, насыщая тексты не вещами, а обломками, частицами вещей. Сюрреалисты делают это независимо от Гоголя, но совпадают с ним в изменении функции синекдохи — не представлять, а вытеснять вещь, подменяя ее собою. Это было отмечено Мукаржовским при анализе сюрреалистических стихов Незвала. «У Незвала синекдохичность наименования проявляется в том, что часть предмета (или часть тела живого существа) понимается как самостоятельное целое <...> способное само по себе быть объектом и субъектом действия»<sup>23</sup>. Можно сказать, что стиль сюрреалистов — это всевластие синекдох. Вместо человека — одна лишь его голова: «Голова „плывет по комнате как клочок волос, развеваемый бурей“». Вместо коровы — ее вымя: «В хлеве /.../ Висит / Подобное живому сталактиту / Предмет/ С пятью выступами» («Дойка», сб. В. Незвала «Абсолютный могильщик»).

Конечно, у Гоголя суверенизация ощутившей свою самостийность синекдохи была редкостью. Но он был первым, или одним из первых у славян, кто ввел этот прием в литературу.

Сюрреализму свойственна и другая стилевая особенность, а именно нарушение отношений между предметами и тем пространством, в которое они включены. Традиционно, как подчеркивал Мукаржовский, «пространство... является главной объединяющей основой всякой реальной ситуации»<sup>24</sup>. В сюрреализме оно «становится объектом и средством игры»: конские головы, вырисовывающиеся на вечернем небе, изображены как «прекрасные головы, приклеенные к горизонту», т. е. пространственно сливающиеся с горизонтом; появление вечерней звезды над горизонтом видится поэту так:

Вечерняя звезда на низкой скале  
Готовится взойти,  
Вокруг нее кружится птица

(В. Незвал. «Подсолнечник» из сб. «Абсолютный могильщик»)

<sup>23</sup> Мукаржовский Я. Семантический анализ поэтического произведения: «Абсолютный могильщик» Незвала // Мукаржовский Я. Структуральная поэтика. М., 1996. С. 299.

<sup>24</sup> Там же. С. 296.

«Здесь на основе оптического впечатления пространственно сближаются три явления, далекие друг от друга: скала — вечерняя звезда — птица»<sup>25</sup>.

Практически о сходном приеме воссоздания предметов не в реальных, а в кажущихся связях между ними писал и словацкий сюрреалист Ш. Жары в статье «О судорожной красоте» (1941), разъясняя так стихотворную строку «Уличная мошकारа окружила твой свадебный цилиндр и даже устроила в нем свой дом». «Откуда взялась эта странная фраза, из больного сознания поэта? А вы пройдитесь-ка вечерней Братиславой по Лазаревской улице и взгляните наверх, на старую витрину лавки головных уборов, раскройте глаза, услышьте тихий гул мошकारы, и вы заметите жестяной цилиндр над витриной, тронутый временем и почерневший. Старая реклама. А возле роятся насекомые, возможно, поселившиеся в старой шляпе»<sup>26</sup>.

А теперь обратимся к Гоголю, к отрывку из «Невского проспекта», где речь идет о том, как преобразилось восприятие реальности художником Пискаревым, когда хорошенькая незнакомка, которую он преследовал, обернувшись, улыбнулась ему. «Все в нем обратилось в неопределенный трепет, все чувства его горели, и все перед ним окинулось каким-то туманом; тротуар несся под ним. Кареты со скачущими лошадьми казались недвижимы, мост растягивался и ломался на своей арке, дом стоял крышей вниз, будка валилась к нему навстречу, и алебарда часового, вместе с золотыми словами вывесок и нарисованными ножницами, блестела, казалось, на самой реснице его глаз».

Искусствоведы усматривают здесь аналогии с живописью русских футуристов: «Этот беспримерный по смелости образ — сдвиг сознания, начисто утратившего логику реальности. В современной Гоголю живописи становящегося реализма, конечно, не найти даже отдаленного подобия этому образу... Только через семьдесят лет, в живописи начала XX века, произведениях футуристов можно найти совершенную аналогию безумным видениям Пискарева»<sup>27</sup>. Здесь можно уловить переключки и с творчеством русских поэтов-футуристов (вспомним, к примеру город Маяковского, где «улица корчится безъязыкая»). Однако, за гоголевским образом стоит не «безумный» «сдвиг сознания», а экспрессивность чувств, охвативший Пискарева вос-

<sup>25</sup> Там же. С. 296–297

<sup>26</sup> Žáry Š. O křčovitej kráse. 1941 // Bakoš M. Avantgarda 1938. Bratislava 1969. S. 203.

<sup>27</sup> Штеренгарц Р. Я. Тайна обаяния Н. В. Гоголя. М., 2008. С. 62.

торг. Отрывок интересен еще и тем, что если его начало («мост растягивался и ломался на своей арке, дом стоял крышей вниз») вызывает ассоциации с футуризмом, то концовка — «будка валилась к нему навстречу, и алебарда часового, вместе с золотыми словами вывесок и нарисованными ножницами, блестела, казалось, на самой реснице его глаз» — предвещает сюрреалистическую игру с пространством. В этом отрывке происходит аналогичное нарушение пространственных связей и стяжение отдаленных друг от друга предметов, какое мы наблюдали и в стихах Незвала и Жарого.

Р. Якобсон отмечал, что у Гоголя деформация реальности мотивируется состоянием аффекта. Представители авангардных течений себя мотивациями не утруждали, точнее, не включали их в текст произведений. А если и объясняли странные образы, то в сопутствующей литературе.

Среди других особенностей «петербургских повестей», которые роднят их с произведениями авангардистов, в частности, Незвала, можно отметить и необычность восприятия ночного города. Он видится автору не тихим, замершим и сонным, а громозвучным, полным лихорадочного движения. «Он лжет во всякое время, этот Невский проспект, но более всего тогда, когда ночь сгущенною массою наляжет на него и отделит белые и палевые стены домов, когда весь город превратится в гром и блеск, мириады карет валяются с мостов, форейторы кричат и прыгают на лошадях и когда сам демон зажигает лампы для того только, чтобы показать все не в настоящем виде».

По своей экспрессии и тональности, а также своим inferнальным налетом эта картина предвосхищает столь же непривычно «громкое» воплощение тихих ночных мотивов В. Незвалом в «Эдисоне» (1927) и в поэме «Ночи» (1930):

Предо мной огни ночные трепетали  
как на дне морском под ними люди спали  
Ночь вокруг дрожала словно прерия  
под ударом звездной артиллерии  
(«Эдисон», перевод Д. Самойлова)

Кто затмил свет в садах и сиянье над городами  
кто над ложем невесты разжег багряное пламя  
на дерне перекрестка кто заставил выть пса  
кто виною, что этот панический хаос  
и ужас везде начался

кто лампаду черную вылил а синюю лампу берет  
кто за черной завесой свое «Misereere» поет?

(«Ночи», уточненный нами перевод Л. Мартынова)

Гоголевский город местами особенно близок городу сюрреалистов смещением реальных и фантастических ситуаций и опорой на предметный образ. Однако писатели XX в., связанные с сюрреализмом, изображая городскую жизнь, как и Гоголь, в мельчайших подробностях, активнее эксплуатировали фантазию (Г. Аполлинер в рассказе «Пражский пешеход», поэме «Зона», В. Незвал в поэмах «Удивительный кудесник», «Акробат», «Эдисон», сб. «Прага с пальцами дождя», словацкий надреалист В. Рейсел в поэме «Нереальный город» и т. д.).

В настоящее время есть тенденция сблизить Гоголя с Кафкой, проводить аналогии между «Носом» и рассказом Ф. Кафки «Превращение» («Die Verwandlung»), в котором проснувшийся однажды утром юноша обнаруживает, что он превратился в отвратительное насекомое. Однако эти сходства — минимальные, гораздо существеннее различия между писателями. Произведениям Кафки, близким экспрессионизму, были чужды гоголевские ирония и юмор. Русский классик умел соединить серьезное со смешным, что очень ценили сторонники чешского авангарда 1920-х гг. По их мнению, это было присуще Гансу Саксу, Гейне, Аполлинеру, Ч. Чаплину. Однако у славян одним из первых синтезаторов таких противоположностей был, бесспорно, Гоголь.

Необходимо отметить, что сама быстрая смена направлений, тональностей, жанров в творчестве Гоголя — это черта, характерная для авангардистов, с той только разницей, что многие из них к этому разнообразию стремились, его культивировали, а у Гоголя оно проявлялось спонтанно, не требуя никаких обоснований.

Констатируя появление работ (Д. Мережковского, В. Брюсова, А. Белого, Б. Эйхенбаума и др.), где «пересматривается взгляд на Гоголя как на основателя русской реалистической школы», Р. Якобсон выражает сомнения, «может ли ярлык „реалистический“ быть безоговорочно наклеен даже на русский XIX в.»<sup>28</sup>. Не замахиваясь на перестатистику всего русского столетия, в котором жил и творил Гоголь, некоторые представители славянского авангардизма просто спокойно включают его в свой ряд. Лидер сербского сюрреализма Ми-

<sup>28</sup> Якобсон Р. Основа славянского сравнительного литературоведения // Якобсон Р. Работы по поэтике. С. 68.

лан Ристич, к примеру, открывая Гоголем перечень писателей и художников разных эпох, в чьем творчестве звучит «голос», «посвист», «гром и молнии» юмора, ставит вслед за ним таких «юмористов», как: Альфред Жарри, Лотреамон, Милан Дединац, Иероним Босх, Питер Брейгель и т. д. (статья «Юмор в поэзии», 1930). К подобным сближениям почти в то же время прибегает и В. Незвал. Поднимая авторитет Я. Гашека, чьи достоинства он признал гораздо раньше, чем большинство соотечественников, не принимавших сатирика всерьез, Незвал приравнивает его к Гоголю и автору «Короля Убю» Жарри<sup>29</sup>. Как и Ристич, он тем самым сближает русского классика с А. Жарри, признанным основоположником авангардной прозы и драматургии.

Разные представления о Гоголе не противоречат друг другу, а позволяют оценить полифункциональность его творчества и воздействие на современников и потомков<sup>30</sup>. Востребованный своей эпохой в первую очередь как лидер натуральной школы, Гоголь опережал ее как провозвестник авангардных течений будущего. Может быть, не меньше, чем на русской литературе, где эти течения, забродившие в предреволюционный период, подавлялись советской культурной политикой, инициативы Гоголя как предтечи авангардизма, как мастера гротеска, абсурда, нонсенса, смелой деформации реальности, суверенизации синекдохи прослеживаются на материале зарубежных славянских литератур XX в. Если Якобсон ставил Пушкина в один ряд с Хлебниковым, то Гоголя в славянском зарубежье видят в одном ряду с А. Жарри. Ему поклоняются сербские, чешские, словацкие сюрреалисты, аналогии с его «авангардистскими» приемами находят в творчестве не только упоминавшихся писателей, но также И. Цанкара, В. Гомбровича, М. Павича и др.

По-новому раскрыл XX в. и творчество ровесника Гоголя, чешского поэта-романтика К. Г. Махи, чья посмертная слава лишь возрастала с годами<sup>31</sup>. Он притягивал к себе разные социальные слои и литературные направления. Расходясь во взглядах на искусство, многие оппоненты объединялись в своей любви к Махе. Но каждый

<sup>29</sup> *Nezval V. Jaroslav Hašek // Nezval V. Dílo XXV. Praha, 1974. S. 509.*

<sup>30</sup> См. подробнее: *Будагова Л. Н. Гоголь — провозвестник славянского литературного авангарда // Н. В. Гоголь и славянские литературы. М., 2012. С. 146–156.*

<sup>31</sup> См.: *Будагова Л. Н. Две жизни Карела Гинек Махи // Славянский мир в третьем тысячелетии. М., 2011. С. 102–115; Budagova L. Karel Hynek Mácha a český surrealismus. // Máchovské rezonance. IV kongres světové literárněvědné bohemistiky-jiná česká literatura. Praha, 2010. S. 49–56.*

его любил по-своему. Чешские структуралисты и сюрреалисты отличались от большинства его поклонников развернутой системой доказательств его значения для развития чешской литературы, серьезными аргументами в его пользу. Они не ограничивались общепринятой «эстетикой содержания», импрессиями и разбором идеологической составляющей творчества, а тщательно анализировали поэтику Махи, характер образов, определяя на этой основе специфику маховского романтизма, место в искусстве и перспективность творческих находок поэта.

Настоятельную потребность противостоять «водопадам красноречия», «патетическим речам», в которых чешский народ выражал благодарность «певцу весны, молодости и любви» сюрреалисты ощутили в год столетия со дня смерти Махи. Их попытки сказать новое слово о Махе были реализованы в сборнике «Ни лебедь, ни Луна» (1936), в книге Незвала «Современные поэтические направления» (1937) и в других работах.

Сюрреалисты сумели раскрыть лирическую природу и характер романтизма Махи, ярко проявившихся в «Мае», в спонтанном лиризме его лучших строф. Одновременно они показали важную функцию лирического начала в обновлении и развитии поэзии, которая не хочет быть рифмованной прозой или стихотворной хроникой и в стремлении избавиться от литературщины, идеологической тенденциозности и сентиментальности, предоставляет все больше прав лиризму (Тейге К.)<sup>32</sup>.

К лиризации текста, как способу модернизации поэзии и одновременно развития в ней природных начал, подавляемых прагматичным отношением к искусству, целенаправленно шел чешский поэтизм, предсюрреалистическая стадия чешского авангарда. И нечто подобное за девяносто лет до этого осуществлял в своем творчестве Карел Гинек Маха.

Особое значение сюрреалисты придавали «образотворчеству» Махи, необычному характеру его сравнений. Они основывались не на внешних сходствах, а на субъективных ассоциациях автора, уравнивающих в правах объект сравнения с поясняющим его образом. Если в традиционном сравнении с самого начала ясно, какой из двух сравниваемых предметов главный, то в сравнении нетрадиционном, которое было предложено называть «поэтическим образом», это совсем не так. «В поэтическом образе соединяются два представления,

<sup>32</sup> *Ani labut' ani Lúna. S. 22.*



из которых и первое и второе, т. е. которое сравнивается и с которым его сравнивают, одинаково важны [...] Оба они — одинаково сильные соперники и как два ярких источника света не уступают друг другу»<sup>33</sup>. Причем, если традиционное «образотворчество управляется и контролируется логикой рассудка и морали, зависящих от общественных отношений», то «другой тип создания образов ничем не ограничен, не связан, он ни к чему не приспособливается в своем свободном самопроизвольном движении, которым управляют лишь потаенные человеческие инстинкты, т. е. сама природа»<sup>34</sup>.

В качестве примеров нетрадиционного образотворчества Незвал приводит отрывок из поэмы «Май» — вереницу неожиданных и разнообразных ассоциаций, возникающих у героя поэмы при мысли о давно прошедшем детстве:

...Neb můj též krásný věk, dětinství mého věk,  
daleko odnesl divoký času vztek.  
Dalekoť jeho sen, umrlý jako stín,  
Obraz co bílých měst u vody stopen klín...

...Ведь детство отошло — счастливый минул век —  
Умчалось навсегда, как воды сонных рек,  
Как давний дивный сон и как последний день,  
Как белых городов мерцающая тень,  
Как с уст слетевшее предсмертное желанье,  
Как шум былых боев, как звук былых имен,  
Как северный мираж, как прошлое страданье,  
Звук порванной струны, разбитой лютни стон,  
Угасший жар любви, звезды упавшей свет,  
Заброшенный погост, след умерших комет,  
Забутые дела — деянья давних лет,  
Песнь мертвой лебеди, зарытой меди глас,  
Последний дым костра, людьми забытый рай...  
(Перевод Д. Самойлова)

Представители нового поколения исследователей Махи открыли в маховской образности национальные корни поэтики сюрреализма. «Маховские сравнения — сюрреалистические в полном смысле этого

<sup>33</sup> Nezval V. Dvoji obrazotvornost // Nezval V. Dílo XXV. S. 310, 311.

<sup>34</sup> Там же. С. 318.

слова», — заявил Незвал в статье 1934 г.<sup>35</sup> Правда, свойственные этим сравнениям алогизмы, сближения разнородного материала, соединение несоединимого сюрреалисты использовали гораздо более интенсивно, чем Маха. Нонсенсы, абсурды, ошеломляющие образы были типичны для языка сюрреализма, но не для языка чешского романтика.

Специфика маховских сравнений, использование субъективных ассоциаций, внезапность переходов от мотива к мотиву нарушали логику построения текста, способствовали обособлению его составляющих. Эти особенности приближают чешского романтика к новациям Маринетти. Однако, если итальянский футуризм с его принципом «слов на свободе» освобождал от привычных связей и контекстов «слова», то Карел Гинек Маха делал это с фразами, синтагмами, стихотворными строчками.

Характерный для Махи тип сравнений, возникающих из ассоциаций, и тип строфы, размножавшей подобные ассоциации, предвосхитили возникновение политематического стиха, где смена строк означала смену мотивов, а каждая строка была как бы «стихотворением в стихотворении». Этот стих активно использовали Незвал, Библ, Завада и другие связанные с авангардом поэты. Он утвердился в чешской литературе под влиянием «Зоны» Аполлинера (о чем писали в своих работах З. Пешат, А. Погорский, В. Мацура и др.), но имел и своих предшественников во главе с Махой. Можно предположить, что вереницы ассоциаций, увеличивающих лирическую напряженность текстов, возникали в чешской поэзии XX столетия не без влияния Махи. И разве не слышатся отголоски выше приведенной цитаты из «Мая» в вольно струящихся строках незваловского «Эдисона»? Хотя в них, обращенных к великому изобретателю, выражена не тоска, а радость жизни, наполненной деяниями людей, природы, Бога:

Вечно жить, не излечась от мании...  
Как-то вы узрели в Пенсильвании  
ночь и лампу Бакера с дугой  
Ту же грусть вы испытали дорогой  
что и я создав роман когда-то  
как циркач прошедший по канату  
или женщина что родила  
иль рыбак уставший от весла

<sup>35</sup> Nezval V. Máj // Nezval V. Dílo XXV. S. 99.

как любовник после наслажденья  
 как боец идущий из сраженья  
 как земля по виноградом сборе  
 как звезда встречающая зори  
 или человек что вдруг утратил тень  
 или как Господь создавший ночь и день  
 Бог недавно сотворивший слово  
 Бог мечтающий творить всегда и снова  
 Бог творящий облака как чаши  
 наполняющий их влагою сладчайшей

(Перевод Д. Самойлова)

Подобные «маховские» вереницы ассоциаций придавали произведениям чешских поэтов, как не связанных, так и связанных с авангардом, благозвучность, лиризм, красоту.

Как известно, А. Бретон не возражал против того, чтобы сюрреализм считали «историческим хвостом романтизма». И если принять это на веру, то можно сказать, что чешский сюрреализм сумел притянуть к себе (потянуть за собой в XX в.) и лирические традиции романтизма К. Г. Махи. Иными словами, далекие предшественники авангардных течений, не только проясняют и уточняют их родословную, но и могут отбрасывать на далеких потомков отсвет своей индивидуальности.

Наконец, еще об одном. Смена столетий идет на пользу художникам, опережавшим свои эпохи. Время работает на них, помогая обнаружить в их искусстве скрытые черты. Наше представление о мировых величинах может оказаться более полным и точным, чем мнение их современников. Поэтому возвращаться к прошлому важно не только для определения истоков и корней современных литературных явлений, но и для более глубокого и объективного восприятия классики, которая не выцветает, не меркнет с течением лет, а продолжает жить, поворачиваясь к реципиентам новыми сторонами и раскрывая неведомые прежде достоинства.

Иными словами, изучение творчества любого самого изученного писателя никогда нельзя считать завершенным.

*Л. К. Гаврюшина*

БОГОСЛОВСКИЙ «КЛЮЧ»  
 АГИОГРАФИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ  
 И ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОПЫТ  
 СЕРБСКИХ КНИЖНИКОВ  
 XIII—XIV ВВ.

Средневековая славянская агиография, памятники которой свидетельствуют о богатейших возможностях жития в области эстетической выразительности, систематически еще не рассматривалась как литературное поле осмысления богословских представлений. Между тем вполне очевидно, что богословская содержательность присуща любому сочинению этого жанра как принадлежащему к канонической христианской литературе, ядром которого является идеальный образ подвижника. Основной богословский вопрос, подлежащий рассмотрению в произведениях агиографической литературы, определяется самим характером жанра и касается христианских представлений о святости и путях ее достижения человеком, о взаимоотношениях человека как творения Божия с Богом и миром. Преломление богословских представлений о человеке и путях его духовного становления, то есть представлений из области христианской антропологии, в художественной образности житий, на наш взгляд, — одна из интереснейших областей исследования для филолога-медиевиста. Как мы постараемся показать на примере древнесербской агиографии XIII—XIV вв., плоды осмысления житийного литературного материала в богословском ключе могли иметь разнообразные в художественном отношении, более или менее развернутые формы в зависимости от идеологической и эстетической концепции повествования.

Развитию «литературного богословия» в житийных сочинениях сербских книжников XIII—XIV вв., то есть в эпоху расцвета средневековой сербской словесности, способствовало особое положение в ней самого жанра жития. XIII век стал временем окончательного становления государственности в Сербии и в то же время «главным

*Лидия Константиновна Гаврюшина,*  
 Институт славяноведения РАН (Москва)

этапом формирования сербской средневековой литературы»<sup>1</sup>, когда этот жанр достиг очевидных высот в своем развитии, явив интереснейшие образцы «династической агиобиографии», сочинений, посвященных представителям царствующей династии Неманичей — великому сербскому жупану св. Стефану (в монастыре Симеону) Немане (ум. в 1199 г.) и его сыну св. Савве (около 1170–1235), первому сербскому архиепископу (1219)<sup>2</sup>. В сербских пространных житиях весьма ярко проявились особенности как в широком смысле национального, так и собственно христианского самосознания сербов. Агиографы запечатлели в своих сочинениях образы «богоизбранной» Сербии и ее «новых апостолов», просветителей и заступников отечества, покровителей богодарованного христианского царства. В житиях едва не в большей степени, чем в других жанрах, нашли свое отражение осознание полноты участия сербского народа в церковном домостроительстве и новозаветная идея «народа Божия». Экклезиологический характер этой идеи, по словам Д. Богдановича, «выступил на первый план как элемент политической философии в Сербии — в большей мере, чем в Византии, где обществом владели идеи сакрализованной монархии, с одной, и церкви, с другой стороны»<sup>3</sup>. Новая эпоха в историческом бытии Сербии получает, прежде всего в трудах хиландарского иеромонаха Доментиана, обстоятельное художественно-богословское толкование, которому соответствуют предельное расширение как объема, так и художественных границ жанра жития,

<sup>1</sup> *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 14. См. также: *Богдановић Д.* Развој жанрова у српској књижевности XIII века // Студије из српске средњовековне књижевности. Београд, 1997. С. 201–211; *Гаврюшина Л. К.* К проблеме исторического развития жанра жития в средневековых литературах Сербии и Руси (сравнительный аспект) // Славянские литературы. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 45.

<sup>2</sup> В 1216 году Стефаном Первовенчанным (1165–1227), сыном Стефана Немани, впоследствии первым сербским королем (1217), написано Житие святого Симеона. Перу хиландарского иеромонаха Доментиана принадлежат Житие св. Симеона (около 1264 г.) и Житие св. Саввы (1243 г. или 1254 г.). Второе пространное житие св. Саввы составлено хиландарским иеромонахом Феодосием, очевидно, в конце XIII в. Феодосий является также автором Жития Петра Коришского, Службы Петру Коришскому и целого ряда гимнографических сочинений в честь святых Симеона и Саввы.

<sup>3</sup> *Богдановић Д.* Политичка философија средњовековне Србије // Студије из српске средњовековне књижевности. Београд, 1997. С. 126.

усложнение его композиционной структуры, масштабность идеальных образов святых.

Вместе с тем в сербской литературе XIII–XIV вв. были осмыслены не только полнота национально-исторического бытия сербского народа, явившаяся плодом его окончательной христианизации, преодоления распространявшихся ересей и создания автокефальной церкви заслугами святых Симеона и Саввы, но и подвижнический их путь и духовно-нравственный опыт. Приобщение к этому опыту соотечественников потребовало создания сочинений, в которых прославление вселенского значения подвигов сербских святых не заслоняло бы художественного видения их повседневной добродетельной жизни. Лучшим примером такого рода сочинений явились труды Феодосия Хиландарца, прежде всего его Житие св. Саввы, предлагающее читателю по преимуществу «дидактический», однако обоснованный автором в богословском отношении образ святого.

Историческая масштабность сербских житий как памятников, занимающих главенствующее место в сербской словесности XIII–XIV вв., предполагала художественное отражение многообразия связей святого с «лежащим во зле» земным миром, что неизбежно породило противоречия между стремлением агиографа к идеализации образа святого и описанием конкретных обстоятельств его жизни, несущей на себе отпечаток и его собственных, и чужих человеческих страстей. В житиях, написанных архиепископом сербским Данилой II, внутренне противоречивый духовный путь святых — представителей правящей династии Неманичей — получает богословское истолкование в контексте церковных представлений о покаянии и индивидуальном спасении.

Исключительный интерес с точки зрения наполненности житий богословским содержанием, в частности, поэтическим толкованием канонических текстов и церковных догматов, представляют труды иеромонаха Доментиана. Стиль его сочинений можно было бы назвать стилем «поэтического богословия», который особенно характерен для гимнографии. Слово «богословие» не раз встречается на страницах его трудов: «и многыимь богословиемь огласивь его...» (Житие Саввы, 243)<sup>4</sup>; «...сльзоточное оумиление и всеноштьное бдение и немльчьное богословие...» (ЖСД, 225); «...и тоу почрьпе богословия

<sup>4</sup> Издание житий св. Симеона и св. Саввы, написанных Доментианом: *Доментијан, Живот светога Симеуна и светога Савве* / Изд. Ђ. Даничић. Београд, 1865. Далее в тексте: Житие св. Симеона — ЖСим, Житие св. Саввы — ЖСД.

источникъ великихъ божихъ чоудесь...» (ЖСД, 315). Как следует из приведенных примеров, данное слово употребляется Доментианом в двух значениях: «проповедовать учение Церкви» и «славить Бога». Те же его значения являются ключевыми и для понимания «богословской агиографии» самого автора.

Богословское дарование Доментиана проявляется уже в прологах к обоим написанным им житиям — Житию св. Симеона и упоминаемому Житию св. Саввы, представляющим события в жизни Сербии в контексте истории спасения человеческого рода.

В первом из них история воцарения Стефана — Симеона Немани, приводящего сербский народ ко Христу, представляется автором как непосредственное продолжение священной истории, в контексте последовательного изложения ее событий: «отъ прьвааго адама и до ноя же и авраама, исаака же и иакова прежде закона, и съ закономъ же великааго и богомоудрааго моисея, прьвааго законоположника... и по законе самосьврьшеная благодеть пришьдь христось истиньныи богъ нашъ...» (ЖСим, 2).

В прологе к Житию св. Саввы образ Царства Небесного непосредственно соотнесен как его идеальное земное подобие с образом царства сербского: «Царьствоуюштоу же господоу нашему иисоу христу, и прельсти победени бывши, и лъсти идольскей потреблени бывши, и гонению на християны преставшоу... самодръжавьномуу господиноу стефану... и превеликомуу жоупану немани самодръжавьноу царьствоуюштоу вьсею срьбьскою землею и поморьскою...» (ЖСД, 109). Лаконичные символические образы пролога к житию содержат в себе основные художественные принципы сочинения Доментиана. Агиограф не только указывает на легитимность земной власти Немани (сербский жупан владеет своей державой, как Бог владеет своим творением)<sup>5</sup>, но и излагает свои представления о взаимоотношениях небесного и земного царства. Истинная реальность для автора та, что устроена по образцу реальности высшей, «небесной». М. Элиаде отмечал, что подобные идеи восходят к древнейшим произведениям

<sup>5</sup> Д. Богданович считает идею о Боге «абсолютным политическим фактором» для средневековой Сербии (как и для Византии). В соответствии с этой идеей Бог — «абсолютный и единственный господин... любая земная власть является лишь производной, условной и временной, и ее ценность определяется лишь соответствием этому главенствующей абсолютной и вечной властью Божией» (См.: *Богдановић Д. Политичка философија средњовековне Србије* // Студије из српске средњовековне књижевности. Београд, 1997. С. 121).

мировой культуры. В древние времена понятие реальности означало имитацию небесного архетипа, и поэтому считалось, что реальность в величайшей мере сакральна<sup>6</sup>.

Богословское измерение получает здесь и само понятие об историческом времени как категории, постигаемой исключительно через осознание спасительности Христовых дарований миру и Сербии, в том числе в лице ее покровителей Симеона и Саввы. Указанная параллель, содержащая идеологическое обоснование прославления «воцерковленной» Сербии и ее святых, становится для автора художественной опорой в построении многочисленных образов соотнесения земной и «небесной» реальности на протяжении всего повествования<sup>7</sup>.

В Житии св. Симеона эпоха торжества христианства представляется как начало истинного бытия сербского народа: «...и недоугоуюште неведениемъ истовааго живота божьствною емоу благодетию просветить е...» (ЖСим, 6). Понятие «истинной жизни» раскрывается в контексте сопоставления духовного смысла Ветхого и Нового Завета, причем Доментиан предлагает читателю развернутое истолкование значения Нового Завета как источника «новой» и «совершенной» благодати<sup>8</sup>: «...и по законе самосьврьшеная благодеть пришьдь христось истиньныи богъ нашъ...»; «...првьый законъ испльняе и пресьврьшеную благодеть яви, и светое евангелие положи, и пристави врьховьна .ві. апостола и великие .д. евангелисты, и яви ине .о. слоужити новои благодети евангельскои...» (ЖСим, 2).

Весьма любопытен и создаваемый агиографом образ самой «новой», христианской церкви, явившейся плодом «собираения» рассеянных по лицу земли языческих племен: «ветьхое законоположение, ново же христово евангелие, ветьсии иудове, новии же езыци, расточенаа чеда божия, иже пришьствиемъ христовомъ и чьстьнымъ его пропетиемъ събра вь единою светоую съборьноюу и апостольскоую его црьковь» (ЖСим, 5). Св. Симеон прославляется именно как служителъ «церкви язычников»: «езычьнеи бо црькви сынове родише се

<sup>6</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб., 1998. С. 16–24.

<sup>7</sup> См. подробнее: *Гаврюшина Л. К. Стварност земаљска и стварност небеска. Још једном о разликама између Доментијана и Теодосија* // Књижевност и стварност. 37. Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 2008. С. 13–21.

<sup>8</sup> Как известно, сербский книжник во многом опирается здесь на текст Похвалы князю Владимиру из «Слова о законе и благодати» митрополита Киевского Илариона. (1050–1054).

верою и водою и доухомъ, еи же изволи слоужити и сии преподобныи отьць нашъ...» (ЖСим, 5).

Важнейшее значение для Доментиана имеет разграничение ветхозаветной и новозаветной праведности. Сравнивая Савву как пастыря избранного Богом сербского народа с Моисеем как вождем Израиля, он указывает на его теснейшее единство с Христом и возможную для него глубину богообщения, которая была неведома ветхозаветным пророкам: «онъ великыи боговидць роукою господнею съ словомъ своимъ изби прьвеньце египтьские, а сии преосвештеныи прьвеньство исраилево възе и къ самому христу господу прьвеньцоу бывшоу изь мрътввыхъ пресели се въ вышньи иеросалимъ...» (ЖСД, 317)<sup>9</sup>.

В Житии св. Симеона христианское обновление Сербии предстает как эпоха «первоначального христианства». Неманя, как первый «истинно уверовавший» и приведший соотечественников ко Христу, стоит в ряду «первых» лиц в истории спасения, среди которых — Адам, Ной («...адам бо въ прьввыхъ родахъ прьвенець бысть, и по немъ ное праведныи вторыи обьновитель мира вьсего...») и Христос («новыи адамъ христось») (ЖСим, 14–15).

Соответствующее место в столь важной для Доментиана иерархии «образов спасения» отведено и Сербии. Упоминанию о «новой» благодати соответствует представление о соотечественниках как новом народе, приведенном ко Христу: «сии вторыи исраиль богомъ въздвиженыи новые люди господеви приведе» (ЖСД, 314). Она и ее народ для него есть «отечество, сотворенное по образу божию» (ЖСим, 6) и богоизбранный «новыи Израиль»: «яко новому исраилю, семени его явити се от него и пребольшею благодетию на коньць просветити се имъ» (ЖСим, 3).

Художественные образы Доментиана вмещают в себя не только представление о «сакральном» времени; в понимании агиографа жизненный путь подвижников есть движение по просвещаемой ими земле (вселенной) как сакральному пространству. Особое сакраль-

<sup>9</sup> О сопоставлениях св. Саввы с ветхозаветными праведниками и новозаветными святыми в доментиановом Житии св. Саввы см. подробно: *Доментијан. Житије светога Саве*. Предговор, перевод дела и коментар др. Љильана Јухас-Георгиевска. Београд, 2001. Предговор. С. 65–82. См. также: *Маринковић Р. Поетизација ликова првих хришћанских владара у словенским књижевностима // Светородна господа српска (истраживање српске књижевности средњег века)*. Београд, 1998. С. 165–172.

но-символическое значение имеет образ «востока», который прежде всего символизирует Бога как «восток востоков», по отношению же к св. Симеону является местом его рождения (с упоминанием о том, что рай был насажден на востоке), а также владычества и упокоения («восточные владения», пожалованные Симеону «восточным царем», то есть греческим императором; рай как место его посмертного вселения — ЖСим, 5). Наконец, теснейшая связь живущего «на востоке» Симеона со Спасителем отражена в его образе как символе «зари, ожидающей Христа-солнце» (ЖСим, 6).

Отмеченные образы сочинений Доментиана представляют собой своего рода символический контекст идеализации святых у этого автора, ядром которой является представление о богоподобии святых.

Как известно, в соответствии с учением Церкви каждая человеческая личность получила, благодаря Боговоплощению, возможность приобщения святости Божией по благодати<sup>10</sup>. Обожение как духовный итог в ответном движении человека к Богу стало одной из ключевых тем христианской антропологии в целом и отдельных произведений святоотеческой литературы<sup>11</sup>. Тема обожения заметна в ряде гимнографических сочинений<sup>12</sup>.

Христоцентричность церковного почитания святых обусловила присутствие связанных с богоуподоблением идей, по крайней мере, в прикровенном виде, и во многих средневековых житиях, однако в трудах Доментиана они изложены вполне очевидным образом. Немаловажно, что идея богоподобия получает у него развернутое богословское обоснование. Так, в Житии св. Саввы, в письме святого родителям, читаем: «господь бо любовию самъ прииде къ намъ, и оуподоби се намъ, и взе образъ нашъ на се, иже прежде създа по образу своему и по подобию, и отъ небытия вьсе ны приведе, и самъ прииде къ намъ словомъ божиемъ, повелениемъ и пришьствиемъ пресветаго доуха, и вьсели се въ ны... да и ты, господи мои и отьче, оуподоби се воли божиеи, и последствоуи господеву своему, и прииди

<sup>10</sup> См. об этом, например: *Давыденков О.* (иерей). Догматическое богословие. Курс лекций. М., 1997. Ч. III. С. 125.

<sup>11</sup> Об освещении проблемы обожения человека в трудах Климента Александрийского (II в.), Григория Нисского (IV в.), Максима Исповедника (VII в.) и других византийских богословов см., в частности: *Бычков В. В.* Византийская эстетика. М., 1997. С. 43, 118, 120.

<sup>12</sup> Так, в 8-й песни «Канона всем святым» читаем: «Иже паче ума светлостьюми, насыщаеми святии божественаго веселия, и благодати исполняеми, бози бываеи, иже к Богу приближением...» (цит. по: Канонник. Новозыбков, 1994. С. 187).

вь светоую гороу...» (ЖСД, 143–144). Речь здесь идет как об образе и подобии Бога в человеке, так и об уподоблении человеку Бога, принявшего на себя его образ. Боговоплощение, с одной стороны, и богоподобие, с другой, рассматриваются как две вершины в проявлении обоюдной любви.

Идеал богоподобия святых Симеона и Саввы для Доментиана связан в первую очередь с их пастырским достоинством, которое в равной степени признается за ними обоими и которое подразумевает их уподобление «доброму пастырю» Христу. Так, этот идеал св. Савва предлагает, как соответствующий высоте его призвания, своему будущему сподвижнику — отцу: «прииди и заколи се за ны, подобе се владыце своему пастырем начальнику христу, да образъ боудеши стадоу своему» (ЖСД, 148).

Богоуподобление подвижников, как мы уже говорили, — лишь одно из проявлений главенствующего в сочинениях Доментиана стилистического принципа соотнесения явлений земной и духовной реальности. Особый интерес представляет здесь взаимосвязь образов внутрибожественной жизни, с одной стороны, и иерархических отношений между святыми — покровителями Сербии.

В обоих житиях Доментиана имеются упоминания об идеальном прообразе отцовства Симеона и сыновства Саввы как единстве Первого и Второго Лиц Пресвятой Троицы, при этом св. Савва может выступать и как духовный отец своего отца по плоти. Это особо оговаривается в связи с рассказом о послушании Симеона сыну, молившемуся о возобновлении излияния мира от его мощей: «...подобе се господеви своему, послушавьшомоу отьца своего до кръста и сьмърти, и сии такожде до сьмърти, паче же и выше силы послушание по сьмърти сьтвори къ оучителю своему, слово господьне испльняе...» (ЖСим, 114, аналогичный текст: ЖСД, 215).

Многочисленны в трудах Доментиана уподобления святого Богу в чудесах. Так, обративший в православие венгерского короля Савва сопоставляется с Христом, вразумившим Савла: «якоже христос владыка наш оулови гонителя светымь вероуюштиимь въ христа истиньнааго бога нашего, тако и сии оученикъ владыкы своего силоу и чоудесы страшными и словесы богогласьными, слова божия и езькомь медословесьными и апостольские любьве оузами любвьными оулови сего краля» (ЖСД, 256).

Богоподобие св. Саввы Доментиан понимает как очевидное для всех воплощение христианского идеала святости, как свидетельство реальности обожения: «не тъкьмо царие и светителие любляхоу

и, нь вси гради и земле и вьсе племе рода чловечьскааго живое о христе, вьси имехоу и яко бисерь небесьныи, милостию и повелениемь вышньнаго подобие христово на немь видеште» (ЖСД, 222).

Приведенные примеры — лишь небольшая часть весьма различных в своих художественных формах и религиозно-эстетическом значении образцов богоуподобления из сочинений Доментиана, соответствующих представлению автора о святых Симеоне и Савве как богоизбранных «новых» апостолах и столпах христианского царства<sup>13</sup>. Подобная масштабность художественных образов святых не была свойственна иеромонаху Феодосию, автору второго пространного жития святого Саввы<sup>14</sup>. Его литературные устремления имели более конкретную, прежде всего дидактическую направленность и состояли прежде всего в том, чтобы дать читателям наглядные примеры благочестивой жизни, исходя из повествования о подвижнике. Разумеется, для нас немаловажен вопрос о том, в какой мере для этого автора было возможным использование образов богоуподобления или по крайней мере рассуждение о богоподобии святого.

Одна из наиболее часто упоминаемых добродетелей в феодосиевском Житии св. Саввы — милосердие святого к ближним. В тексте сочинения выделяется «Слово о милости», которое содержит рассказ о деяниях подвижника, особенно наглядно свидетельствующих об этой его добродетели, и обращенное к читателям слово автора о милосердии. Повествование о св. Савве при этом почти незаметно вырастает в славословие Богу, милостивому Создателю мира, у Которого он просит милости — излияния мира от мощей преподобного Симеона. Таким образом похвала милости как добродетели превращается в похвалу милости Божией: «паче же вьсехь милостию украшаеть се по соломоноу: милостыне и веры да не останоуть тебе, и сихь ради паче къ богу подвизаеть се, и сего яко повинна имьи дръзновенно и небоязьно за не люблеи. глаголеть: и что мне оуспее се, господи. за не азь тъчию еже къ моему отьцоу твою въ таине видевь благодеть. видевь радоую се и о сихь азь единь оудивляемь благопохваляю твою милость, аште не вьсемь яве еже о немь твою покажеши благодеть...» (ЖСФ, 68–69).

<sup>13</sup> О богоуподоблении подвижников в сочинениях Доментиана см. подробнее: Гаврюшина Л. К. Представление об уподоблении Богу как ядро идеального образа подвижника в житиях Доментиана // Словенско средньовековно наслеђе. Зб. посвећен проф. Борђу Трифуновићу. Београд, 2002. С. 139–158.

<sup>14</sup> См.: Живот Светога Саве, написао Доментијан (ошибочно вместо: Теодосије) / Изд. Ђ. Даничић. Београд, 1860. Далее в тексте — ЖСФ.

По всей видимости, мы имеем здесь дело с прикровенным уподоблением святого Саввы Богу в одной из наиболее существенных для автора черт личности подвижника. К такому уподоблению Феодосий подводит читателя всем своим изложением; подтверждение этому мы находим в Чуде о воздвижении расслабленного.

Именно здесь, едва ли не единожды на протяжении Жития, Феодосий прямо говорит о богоподобии святого, причем именно в связи с проявлением им милосердия к страдающему человеку: «и абие отложивь высоту благородия и чьсть архимандрита, богоподобно яко мои христось оть разбоиникъ грехы уязвленнаго обреть и въ гостиницуо принесь, и съ расслабленнаго тот въ мандию вьложь съ оученикомъ въ црьковь вьносить...» (ЖСФ, 98).

Упомянутое здесь Феодосием событие, как известно, восходит к Евангелию от Луки (10, 30–37), однако в нем говорится не о милосердии самого Христа, а о сострадании к страждущему самарянина — об этом повествует притча, изложенная Спасителем в ответ на обращение к Нему законника. Вместе с тем известно, что в толкованиях этой притчи, встречающихся в святоотеческой литературе, в образе самарянина предстал сам Христос, а все происшедшее изображало «подвиг воплотившегося Сына Божия, поднятый им ради спасения человеческого рода»<sup>15</sup>. В представлении агиографа поступок самарянина, о котором говорит Спаситель, указывает на образ Его действий в подобных обстоятельствах; иными словами, милосердный самарянин олицетворяет для него Христа именно как Источник милости и милосердия вне каких бы то ни было аллегорий. Богоподобный поступок Саввы понимается им как действие, совершенное в согласии с заповедью Христа о милосердии, изложенной им в притче.

В доментиановом Житии св. Саввы описание «Чуда о расслабленном» также содержит характерное для этого книжника уподобление святителя Богу: «сего приемь преподобный по истине оученикъ христовъ, подобе се владыце своему...» (ЖСД, 211). Однако здесь оно имеет иное, нежели у Феодосия, художественно-богословское истолкование. О сербском святителе говорится как об истинном ученике Христовом, который совершил чудо, подобное чуду «воздвижения» расслабленного «при овчей купели» благодаря данной ему Богом силе и небесной власти «связывать и разрешать» человеческие грехи

<sup>15</sup> Толковая Библия, или Комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1911–1913. Т. 3. Новый Завет. С. 194.

на земле (ЖСД, 212–213). Здесь же встречаем и сопоставление Саввы с апостолом Павлом, исцелившим «расслабленного» Энея.

Таким образом, художественное «воссоздание» одного и того же чуда в житиях двух агиографов дает нам примеры двух богословско-эстетических концепций богоуподобления. В сочинении Доментиана подвижник уподобляется Богу в деянии, источником которого служат его апостольские дарования (есть и другие примеры сравнения его и св. Симеона с Христом как апостола и пастыря). Это дарования, недоступные для мирянина. Феодосий же, приближая образ святого к своему читателю, в качестве основания богоуподобления избирает те свойства Божии, с одной стороны, и те христианские качества подвижника, с другой, усвоение которых должно составлять основу спасения для каждого христианина.

Важно и еще одно различие в мировосприятии двух сербских авторов. Доментиан, как мы пытались показать, воспекает возрожденное православной верой сербское отечество и его святых, воспринимаемая эпоха святых Симеона и Саввы как пору обновления, как начало истинного, христианского бытия. Хотя и в его трудах есть упоминания о «последних временах»<sup>16</sup>, у Феодосия эсхатологические ожидания выражены значительно более ясно. Историческое время делится им на эпоху, условно говоря, «первохристианскую», древнюю, и не столь далекую от него эпоху святого Саввы как «нового» святого. «Новая» эпоха для Феодосия есть время ослабления веры и угасания духа подвижничества. Такому представлению вполне отвечает использование им во вводной части Жития св. Саввы текста Жития св. Саввы Освященного, написанного Кириллом Скифопольским (VI в.)<sup>17</sup>. В своем труде византийский автор призывает читателей подражать святым в их благочестии и подвижничестве, в особенности потому, что наступили «последние времена» и лишь немногие из живущих достигнут спасения: «нъ и древнимъ изредьныхъ моужъ жития потребна бяхоу писати и почитати ползе ради оть нихъ прибываемие человекомъ. а еже нашего последняго и лениваго рода, въ ньже векъ коньчина достиже, въ ньже мало спасаемыхъ, не тьчию потребно, но и зело желанно еже сихъ писати и чистее почитати...» (ЖСФ, 1–2).

<sup>16</sup> Например, в Житии св. Симеона: «сии светьи отьць нашъ прьвенець бысть въ последнемъ роде нашемъ...» (ЖСим, 14).

<sup>17</sup> Об этом источнике феодосиевского Жития Саввы см. *Розанов С. П.* Источники, время составления и личность составителя Феодосиевской редакции Жития Саввы Сербского // Изв. ОРЯС. 1912. Т. XVI. С. 185–209.

Подобные рассуждения агиографов обычно относят к категории малозначащих «общих мест», однако не следует забывать, что средневековый текст и в такого рода фрагментах может нести в себе важные в содержательном и эстетическом отношении сведения. В данном случае книжник с помощью заимствованного вступления определяет основные принципы собственного художественно-богословского видения описываемых событий. Приведенное заимствование непосредственно связано с истолкованием образа святого Саввы в написанном им житии. Это подтверждается, в частности, характером бесед Феодосия с читателем (слушателем). Так, в истории воскрешения святым его брата Стефана Певовенчанного он призывает читателя к твердости в вере: «и никтоже въ древнихъ и светыхъ пръвее бывшаа чюдеса новымъ симъ ныня съдеяннаа слыше не невероуи. не хоуждыши бо древнихъ и великихъ и съ светыи бысть, некихъ же многыми добродетelmi и преходе яви се. Сего ради не двоумными помышленми о семь колеблемъ се...» (ЖСФ, 165). О «двоумии» Феодосий говорит в своем сочинении дважды (первый раз — когда сообщает о чуде мироточения, которое должно было укрепить в вере сомневающихся — ЖСФ, 139). Автор, таким образом, вынужден «защищать» своего святого перед лицом маловерия современников. Ему приходится затевать спор с читателем, в представлении которого «новый» святой не может достичь духовной высоты, на которую поднимались древние подвижники. Как видим, противопоставление «древний — новый» здесь остается в границах христианской эпохи и лежит в иной художественно-богословской плоскости, нежели в сочинениях Доментиана, давшего в своих трудах развернутое истолкование словам апостола Павла: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь: древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5, 17).

Для Феодосия важен не столько «тип» святости подвижника в контексте христианской истории, сколько личностная сторона его взаимоотношений с Богом. Книжник не упускает случая подчеркнуть, что Савва получает благодатные дарования лишь в ответ на его любовь к Богу, что соработничество с Ним есть тяжелейший духовный подвиг для святого и вместе с тем мерило его близости к Творцу. Это особенно заметно в изложении им истории убиения нечестивого Стреза по молитве святого Саввы.

В сочинении Доментиана повествование об этом событии имеет во многом символический характер; оно ставит своей целью прежде всего прославление победы «сына Божия» Саввы, которой тот достиг в борьбе со Стрезом как сыном дьявола, отцом тьмы: «и томоу диа-

волю сыноу въздвигшоу брань на отъчство святааго...» (ЖСД, 206). Феодосий и здесь обеспокоен тем, как откликнется на его рассказ о «жестоком» чуде читатель и выражает опасение, что Савву могут счесть убийцей. Различия в художественно-богословском осмыслении святости очевидны: говоря об одном и том же событии, один автор прославляет святого, совершившего чудо, другой же вынужден оправдывать его, действующего в ветхозаветном духе, доказывая, что имело место чудо, а не убийство (ЖСФ, 101).

Как свидетельствуют особенности изложения этого события двумя книжниками, для первого из них сфера чудотворений подвижника есть область сакральная и не подлежащая рассмотрению «со стороны», в повествовании второго читатель получает право на участие в «богословском диспуте» о чуде. Тем самым житие становится своего рода полем богословского диалога и в более широком смысле, что представляется нам явлением достаточно редким для средневековой агиографической литературы.

По сравнению с житиями Доментиана и Феодосия жития, написанные архиепископом Данилой II<sup>18</sup> и составившие основу сборника, известного под названием «Цароставник» или «Родослов»<sup>19</sup>, — небольшие по объему тексты, однако содержательно и композиционно тесно связанные между собой. Своеобразный сербский пролог<sup>20</sup>, созданный Данилой и его учениками, дает целостную картину жизни как наследников великого жупана Стефана Немани, так и преемников святого Саввы на архиерейской кафедре. Однако стоящие перед агиографом задачи были нелегки, ибо, касаясь в своем житийном цикле взаимоотношений представителей династии Неманичей, он не мог обойти молчанием недоразумения и столкновения между ними, различного рода драматические обстоятельства, связанные с историей династии. Их необходимо было объяснить с христианской точки зрения и одновременно описать жизненный путь каждого из подвижников как действительно богоугодный, давая читателям и слушателям убедительный пример для подражания.

<sup>18</sup> Данило II (ок. 1270–1337, архиепископ сербский с 1324 г.). Им составлены Жития короля Уроша, короля Драгутина, королевы Елены, короля Милутина, архиепископов Арсения I, Иоанникия I и Евстафия I, а также службы Арсению I и Евстафию I.

<sup>19</sup> Животи краљева и архиепископа српских, написао Данило II и други, на свијет издао Ђ. Даничић. Загреб, 1866. В тексте далее — ЖК и АС.

<sup>20</sup> Определение Д. Богдановича (Историја старе српске књижевности. С. 177).



Литературно-богословские размышления Данилы связаны прежде всего с представлениями о грехе и покаянии как пути индивидуального спасения человека. В житиях королевы Елены и ее сыновей Милутина и Драгутина драматическое осознание тяжести личных грехов воплощено в молитвах и молитвенных размышлениях подвижников; их наиболее характерной формой являются плачи-монологи, обращенные к «грехолюбивой» душе.

Как известно, обращения к душе и диалоги с душой принадлежат к одной из древнейших форм европейской средневековой книжности<sup>21</sup>. Многочисленные варианты «спора души с телом», бытовавшие в течение веков в различных литературных жанрах, являются плодом развития религиозных представлений, связанных с так называемой «малой эсхатологией». Продолжая древние традиции христианской письменности, Данило использует в житиях обращения к душе, в которых запечатлены драматические переживания подвижника, осознающего близость конца и встречи с Судией. Это последние напоминания «грехолюбивой» душе о Суде, когда время, отпущенное на покаяние, истекает: «...о доуше оунылая, о доуше оубога. вьсе дьни свое оть юности нерадешти жила. еси, о доуше, оуже слньце заиде и векь твои коньчаеть се, грехолюбивая» (Житие Драгутина, ЖК и АС, 29); «...горе мне грешней, яко погубихь време покаяния (моего) и не вемь, чьто сьтвориу» (Житие королевы Елены, ЖК и АС, 73). В описании предстояния подвижника перед Богом, запечатлевающим его плач, самоосуждение, молитву и обращение к душе, историческое время житийного повествования сменяется поэтическим «временем покаяния».

Хотя источником подобных молитв-бесед с душой могли быть различные сочинения византийских авторов (например, поучения святых отцов, в том числе св. Ефрема Сирина), содержание и стиль этих монологов, а также характер ритмической организации текста свидетельствуют о возможном обращении Данилы к трудам византийских гимнографов, в том числе к Великому покаянному канону преп. Андрея Критского<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> О происхождении и роли представлений о посмертной судьбе души в средневековых европейских литературах см.: *Батюшков Ф.* Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. Опыт историко-сравнительного исследования. СПб., 1891. О диалогах с душой в «Диоптре» Филиппа Пустынника (XI в.) см.: *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. М.; Л., 1987 (гл. II).

<sup>22</sup> Внутренние монологи и обращения к душе — весьма типичная художественная форма в целом цикле канонов, связанных со службами накануне Вели-

*Житие королевы Елены:*

«оувы мне, отькоудоу начьноу плакати лютая ми и неудобь исповедима безакония, о чьмь прьвее вьсплачу се и о чьмь вьстеню или о чьмь вьзрыдаю...» (ЖК и АС, 77).

*Великий покаянный канон:*

«откоудоу начноу плакати страстьнаго ми жития дель, кое ли начало положю Христе нынешняго рыдания»<sup>23</sup>.

«Образы покаяния», ставшие предметом литературного воплощения в житиях Данилы, предполагают особое внимание к понятиям греха, смерти и бессмертия. Различия в их богословском видении у Доментиана и Данилы позволяет выявить сопоставление схожих по содержанию отрывков из житий св. Саввы и королевы Елены.

*Житие королевы Елены:*

«...приеть вольноюу сьмрьть, свободь сыи вь мрьтвьихь и полежа вь гробе яко и чловець да нась оумрьшее грехомь оживиши...» (ЖК и АС, 86).

*Житие св. Саввы:*

«...того ради он вькоуси сьмрьти, безгрешень сыи, бесьмрьтьнь по прьвомоу родьствоу иже оть отьца. нь нась дельма вькоуси и пострада, да и мы оного вероу вькусимь бесьмрьтия» (ЖСД, 240).

«Плетение словес», основанное на перечислении и сопоставлении понятий, образованных от слов «смерть», «грех», «вкусить», скрывает за собой в каждом случае конкретный богословский смысл. В то время как Доментиан напоминает о смерти Христа как о залоге бессмертия человека, Данило останавливает внимание читателя на связанной с нею близкой, «земной» перспективе, требующей от христианина личных духовных усилий. Упоминаемое им духовное «воскрешение» подразумевает покаяние, ставшее возможным благодаря искупительной жертве Спасителя.

Своеобразное воплощение нашла в сочинениях сербского архиепископа идея богоуподобления, составляющая, как мы видели, ядро идеальных образов подвижника у Доментиана. Один из образов богоуподобления сербского короля связан с его тайной милостьюней.

кой Четырнадцатницы и в течение поста. В Великом покаянном каноне такова основная «поэтическая форма» тропарей.

<sup>23</sup> Текст Канона приводится по печатному изданию 1910 г. (Москва, единичная типография).

Данило повествует о том, как король Милутин облачается в старые ветхие одежды, покидает царские палаты и, пытаясь остаться неузнанным, раздаст нищим золото. Уподобление короля Христу совершается в контексте образного противопоставления «царь — раб», которое в памятниках христианской письменности используется по отношению к Спасителю (Царь Небесный, принявший «зрак» раба): «...въ дньи творе имь милостыню и въ ношти же вдваряе се по среде ихь. и раболепно предъстое имь ревнуоуе любителю своему христу сьмеривьшоу се и рабии образъ приемьшоу» (Житие Милутина, ЖК и АС, 393). Создавая образ уподобления короля Христу в его смиренности, агиограф избирает близкий своему предшественнику Феодосию путь идеализации духовно-нравственных качеств подвижника.

Менее удачными и «правдоподобными» оказываются примеры богоуподобления этого святого в его «земной славе». Рассказывая о победах Милутина над иноплеменниками, Данило приводит изречения пророков Исаия и Давыда, которые на протяжении веков толковались как пророчества о Христе. Вынужденный придерживаться «этикетных» принципов идеализации короля, он пытается выдать разорение чужих земель и убийство «нечестивых» за благословляемые Богом деяния христианского властителя: «подвизае бо се о господи победу възеть на врагы свое и соупостати и противляющтее се емоу. пророкъ бо исаия глаголетъ, рече бо и почиеть на немь доухъ божи, доухъ преоудрости и разоума, доухъ сьвета и крепости, словомъ же оустъ своихъ оубиеть нечестиваго...» (ЖК и АС, 367). Это лишь один из множества примеров, свидетельствующих о том, что изначальное противоречие в типологии образа — могущественного властителя и приносящего Богу покаяние грешника — осложняет соединение «внутренней», касающейся духовной стороны его жизни и «внешней», этикетной стороны его идеализации. Вместе с тем несомненно мастерство агиографа в изображении покаянного пути короля Милутина, как и других королей-подвижников. Это один из немногих примеров создания в средневековой славянской агиографии целостной картины духовных переживаний личности в свете изображения «подвига покаяния», религиозно-эстетического осмысления человеческой кончины и судьбы души и тела человека в загробном мире.

Мы рассмотрели здесь лишь некоторые, наиболее интересные с нашей точки зрения, примеры из сербских житий XIII–XIV веков, свидетельствующие об укорененности сербских агиографов в богословии, прежде всего в средневековом его понимании. «Прославление Бога и проповедь учения Церкви», в соответствии с особенностями

ми агиографического жанра, было непосредственно связано с идеализацией образов подвижников. Постоянно соизмеряя посредством этих образов два действующих в мире начала, божественное и человеческое, толкуя Священное Писание и церковные догматы, книжники определяли свое видение различных сторон учения Церкви о человеке.

Символично-богословский принцип видения земного бытия как отражения «небесной» реальности является всеобъемлющим по отношению к поэтике доментиановых житий. В соответствии с иерархичностью богословского мышления агиограф создает иерархию «образов спасения»: спасения человеческого рода (Боговоплощение), спасения сербского народа как Нового Израиля (вступление Сербии в эпоху Нового Завета), святой двоицы (то есть святых Симеона и Саввы), созидающей уподобляемое царству Христову сербское царство, наконец, каждого из святых как великих «светильников» (уподобляемых апостолам Петру и Павлу), столпов христианской истины и причастников «новой» благодати. Осмыслению деяний святых в контексте истории спасения соответствует используемый Доментианом в качестве ядра агиографической идеализации принцип богоуподобления подвижников.

В сочинениях Феодосия богословско-поэтические образы во многих случаях уступают место богословским рассуждениям, которые, как правило, касаются духовно-нравственной стороны совершаемого святым и отчасти связаны с истолкованием Св. Писания. Их основное содержание состоит в апологии святости (в том числе святости «новой», то есть святости «последних» времен) и обосновании представления о соработничестве Бога и человека, что по отношению к образам Доментиана означает некоторое ослабление восприятия деяний святого исключительно в сакральном смысле и усиление дидактической функции жития как пространства богословской проповеди и диалога.

Богоуподобление, связанное в данном случае прежде всего с идеализацией личных, духовно-нравственных качеств святого, становится не сердцевиной, а лишь вершиной его идеального образа. Следуя вместе с читателем по пути духовного совершенствования подвижника и отмечая отдельные вехи этого пути беседой-проповедью, агиограф подводит читателя своим повествованием к постижению смысла богоподобия человека.

Архиепископ Данило II продолжает, вслед за Доментианом, художественные искания в русле «поэтического богословия», одна-

ко средоточие богословской образности в его трудах следует искать не столько в изображении «видимого» подвига святого, его общественного служения, сколько в воплощении его внутреннего, душевно-духовного возрастания в драматическом осознании тяжести личного греха и необходимости покаяния. Создавая образы молитвенного предстояния и размышлений подвижника о смерти и загробной жизни, а также образ богоподобия короля в его смирении, он ставит их, следуя за Феодосием, прежде всего на службу проповеди и утверждения читателей на «пути боголюбия».

Предлагая читающей публике две принципиально различные, но вместе с тем и превосходно дополняющие друг друга в художественном и богословском плане концепции идеализации святого Саввы, одна из которых подчинена прославлению его как избранника Божия и «нового апостола», а другая тяготеет к его защите как «нового святого» в глазах сомневающегося читателя, Доментиан и Феодосий предвосхищают художественные искания сербской агиографии XIV в. Труды архиепископа Данилы и его продолжателей агиографическая идеализация встает на путь соединения «поэтического» и «проповеднического» начал, находя свое, не менее своеобразное воплощение в воссоздании земного пути святого как пути духовного преобразования и примирения с Богом.

Рассмотренный здесь — в возможных для статьи пределах — опыт сербской агиографии XIII–XIV вв., позволяет, как нам кажется, составить представление о богатстве возможностей этого средневекового жанра в области художественно-богословского видения человеческой личности, отвечающего как глубине и антиномичности представлений христианской антропологии, так и эстетической целостности средневековой поэтики.

*Г. Я. Ильина,  
Н. Н. Старикова*

ЮГОСЛАВЯНСКИЕ ЛИТЕРАТУРЫ  
КАК ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНАЯ  
ПРОБЛЕМА (НАУЧНО-СПРАВОЧНОЕ  
ИЗДАНИЕ «ЛЕКСИКОН  
ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУР»)

«Лексикон южнославянских литератур» — первое в нашей стране научно-справочное издание, посвященное художественным достижениям словесного творчества одной из геополитических, этнических и языковых европейских групп. В нее входит семь южнославянских народов — болгары, боснийцы-герцеговинцы, македонцы, сербы, словенцы, хорваты и черногорцы. Их литературы от истоков до конца XX в. впервые стали самостоятельным объектом научного исследования как особая литературная общность и одновременно органическая часть общеевропейского контекста. В связи с этим в освещении их литературных историй возник целый ряд новых проблем, потребовалось выработать новые подходы в оценке, как общих процессов, так и творчества отдельных писателей. Необходимо было также учитывать, что внутри типологически близких между собой литератур южнославянского ареала свою исторически и культурно обусловленную специфику имеет группа югославянских литератур, которые, будучи связаны родством происхождения, близостью языков и народного творчества, в то же время в силу разнородных факторов оказались разделенными историческими условиями существования, религией, культурно-цивилизационной средой. Обоснованию критериев и подходов к интерпретации в «Лексиконе» литератур этой группы и посвящен данный доклад. В основе ее лежало сочетание обеих тенденций, учитывались внелитературные (исторические, геополитические, социокультурные) и литературные факторы — специфика национально-художественного содержания литературного процесса, достижения наиболее значительных и значимых для национальной культуры авторов.

---

*Галина Яковлевна Ильина,  
Надежда Николаевна Старикова,  
Институт славяноведения РАН (Москва)*

Поселившиеся в VI–VII вв. на Балканах славянские племена, приняв в VIII–IX вв. христианство, попали в сферу влияния двух цивилизаций — римско-католическо-латинского Запада и восточно-православной Византии, что наложило отпечаток на облик их национальной ментальности, на формы возникавшей письменности и искусства словесности, приводя к дифференциации в их последующем развитии. Этому способствовали и сложные исторические процессы, протекавшие на Балканах, в результате которых пали самостоятельные боснийское, сербское, хорватское государства, а их земли были раздроблены и включены в состав могущественных государственных объединений — Венецианскую республику, Венгерское королевство, Габсбургскую и Османскую империи. С турецкими завоеваниями часть южнославянских земель попадает и в третью культурно-цивилизационную зону — сферу ислама и ориентальной культуры. Таким образом, югославянские народы оказались в разных политических и культурных зонах с весьма отличными условиями существования, что и явилось одной из основных причин их различного культурного (в том числе художественного) уровня и темпов развития. Культура и этноязыковое самосознание одних — хорватов, словенцев, частично сербов Воеводины — формировались под воздействием католического Запада и испытывали латинское, итальянское, австро-немецкое влияние. Культура других — сербов, македонцев, черногорцев — тяготела к Византии, а потом к России. На завоеванных османами территориях было ощутимо и их влияние. Все отмеченное существенно повлияло на формирование у этих народов литературной традиции. Как отмечает Н. И. Толстой, в данных условиях процесс формирования литературных языков у южных славян протекал разными темпами, к тому же в условиях разного двуязычия (а то и многоязычия). У сербов и черногорцев двуязычие было гомогенным: древнеславянско (церковнославянско)-сербским. У хорватов и словенцев — гетерогенным: латино-итальяно-немецко-хорватским или словенским. У хорватов еще и венгеро-хорватским<sup>1</sup>. Воздействие османское, и шире — ориентальное — в наибольшей степени сказалось на принявших ислам славянах Боснии и Герцеговины, в меньшей оно проявилось у сербов, македонцев и черногорцев, в массе своей сохранявших православ-

<sup>1</sup> Толстой Н. И. Культурно-исторические предпосылки образования национальных литературных языков (на материале сербскохорватского, болгарского и словенского языков) // Формирование наций в Центральной и Юго-Восточной Европе. М., 1981. С. 126.

ные основы культуры. Для литературного языка и жанровой системы боснийских мусульман не прошло бесследно существование на этой территории художественного творчества на трех восточных языках (турецком, персидском и арабском) и его переход к народному языку через арабскую графику. Все эти внутрилитературные (тесно связанные с языковыми) и внелитературные факторы на разных этапах развития рождали центристские, объединяющие эти народы тенденции, и тенденции центробежные, разъединительные. То одна из них, то другая брали верх, влияя на межнациональные взаимоотношения. (Эта проблема остается животрепещущей и для современного этапа развития литератур.) С одной стороны, у югославянских народов все более отчетливо развивалось национальное самоутверждение, возрастало осознание себя как некое единое славянское целое, часть европейского культурного пространства, с другой — взаимодействие между ними, порой, ослабевало, приглушалось, но не умирало.

Импульсы от своеобразных очагов культурного взлета, возникших в одной части региона, нередко выходили за его пределы и шли, в большей или меньшей степени, на большие или меньшие расстояния, к другим его частям. Так, на пробуждение славянского самосознания велико было воздействие созданной братьями Кириллом и Мефодием славянской письменности, получившей достойное развитие в сербской литературе, преимущественно церковно-духовного содержания. Здесь сложилась своеобразная письменная традиция, ставшая, наряду с фольклором, одной из базовых основ югославянского наследия. Но с османскими завоеваниями (с XIV в.) была уничтожена не только сербская государственность, но и сложившаяся культурная система, которая в течение веков сохраняла себя лишь в православных монастырях. В то же время, в XVI–XVII вв., в далматинских городах Адриатики в тесной связи с итальянским Возрождением расцветает хорватская ренессансная литература на трех языках — латинском, итальянском и народном, выдвинувшая писателей европейского масштаба — М. Марулича, М. Држича, И. Гундулича. Проходя обучение у итальянских педагогов на родине, продолжая обучение в итальянских университетах, дубровницко-далматинские писатели по-своему осваивали античное наследие (в этом помогала латынь), при посредничестве итальянской литературы (итальянский язык был средством широкого общения) воспринимали гуманистические идеи, закладывали основы родов и жанров светской изящной словесности. В условиях возрастающей турецкой угрозы усиливается интерес к родной истории, фольклору и языку. Постепенно пре-

небрежение к народному языку как просторечью сменяется интересом к нему: в XV в. он проникает в письменность, во второй половине XVI столетия преобладает в разных родах светской литературы — поэзии, драме и первом романе Зоранича «Горы». Само признание хорватского языка «своим» становится, по мнению российского исследователя этой эпохи О. А. Акимовой, первым проявлением хорватского сознания<sup>2</sup>, а его изучение одним из основных аспектов просветительской деятельности далматинцев: в 1604 г. выходит первая грамматика «иллирийского языка», в основу которого был положен распространенный в Дубровнике штокавский диалект хорватского языка. Импульс для своего развития получает и историография, выдвигающая представления о славянах как единой целостной системе народов, примером чему была книга Мавро Орбини «Царство славян» (1601). Эти идеи в XVI в. будут востребованы словенскими протестантами с их пристальным вниманием к словарям, в которых словенский язык присутствует в контексте других славянских и западноевропейских языков (латинско-немецко-словенский словарь, 1580, и грамматика словенского языка на латыни, 1584, А. Бохорича). Они делают попытку утвердить словенский литературный язык и поддерживают такие же устремления хорватов, печатая в Урахе близ Тюбингена книги не только на словенском, но и на хорватском языке. На этот опыт далматинцев и словенцев будут опираться и другие народы в период Национального возрождения, когда своего пика достигает борьба за национальное самоопределение, за равноправие своего народа среди других, за развитие своего национального языка и культуры. В это время в самих литературах, хотя и не синхронно, идет типологически сходный процесс стяжения разностадиальных художественных форм. От просветительского типа мышления вектор движения в них направлен к предромантическому и романтическому, а объединяющим фактором при этом выступают идеи национально-освободительной борьбы, утверждения своей национальной значимости, осознания взаимности. Так, Паисий Хилендарский, работая над своей «Историей славяно-болгарской» (вышла в 1762 г.), обратился к уже упоминавшемуся труду далматинского историка М. Орбини «Царство славян», с которым он познакомился в русском переводе 1722 г., и к книге хорватского просветителя А. Качича-Миошича «Приятная беседа народа славянского» (1756). Этот ряд дат 1601–1722–1756–1762 можно

<sup>2</sup> Акимова О. А. Этническое и культурное самосознание хорватов в XV столетии // Этническое самосознание славян в XV столетии. М., 1995.

рассматривать как подтверждение существования своеобразной эстафеты идей, передающихся через годы и века не только внутри одной литературы, но и от одного народа другому.

Эпоха Национального возрождения, заложившая основы конституирования национальных языков и национальной культуры Нового времени стала кульминационным моментом в истории австрийских югославян. При всей двойственности реформ Марии-Терезии и Иосифа II — с одной стороны, отмена крепостного права, уравнивание в правах конфессий, запрет иезуитов, допуск родной речи в первые классы начальной школы, с другой — введение официального статуса немецкого языка и обязательного преподавания на нем — все же роль этих реформ была чрезвычайно важна. Они дали толчок новому всплеску усилий на пути формирования национальных культурных институтов: в частности, были открыты первые кафедры национальных языков в Академиях Загреба и Любляны, возникших на базе основанных иезуитами Академий. На этом пути немаловажным был и кратковременный период существования Иллирии, созданной на словенских и хорватских землях Наполеоном, где, помимо политических и экономических реформ, в начальных школах и гимназиях было введено преподавание на народных языках. Для удовлетворения возникшей потребности в пособиях в Словении, например, известным поэтом В. Водником были подготовлены учебники на словенском языке. Именно поколения, обучавшиеся в начале XIX в., составили ядро деятелей активной фазы Национального возрождения. Для всех югославянских народов первоочередной задачей времени выдвигается кодификация национального языка и его утверждение в качестве единого в общественной жизни, что и определило во многом филологический характер всего движения. Процесс этот был нелегким, он растянулся на многие десятилетия: так в 1843 г. в Хорватском саборе впервые прозвучала речь на хорватском языке — ее произнес поэт и ученый И. Кукулевич-Сакцинский; в 1847 г. сабор объявил родной язык официальным языком Хорватии, Славонии и Далмации; в 1854 г. он был введен в качестве предмета изучения в школе и лишь в 1861 г. на нем было разрешено вести преподавание. В Воеводине только в 1860 г. утвердилось вуковское правописание, тогда как основные труды ученого по кодификации сербского языка выходили в Вене с 1814 г. по 1827 г. В Словении депутаты сабора впервые приняли присягу на родном языке в 1867 г.

Объединяющим югославян фактором выступало осознание взаимности, общности задач национально-освободительной борьбы,

которое осуществлялось, в том числе, через слово. Именно в эпоху Национального возрождения все большую роль начинают играть межславянские культурные и литературные контакты как внутри региона, так и между ним и западным и восточным славянским миром. Существенно расширился круг личных контактов между югославянскими славистами. Большую поддержку своих иностранных коллег в Вене, Праге, Варшаве, Москве и Петербурге получили великие югославянские реформаторы, ученые энциклопедического склада словенец Ерней Копитар, серб Вук Караджич и хорват Людевит Гай. Двум последним принадлежит заслуга кодификации родных языков и заключения в 1850 г. в Вене важного для того времени договора о едином сербскохорватском языке на основе общего для них штокавского диалекта, хотя он так и не привел к их унификации. Ими были заложены принципы хорватской и сербской литератур на народном языке, выдвигание на первый план идеи защиты национальной самобытности и самооценности культуры своих народов. Это стало сильнейшим толчком для формирования и закрепления в литературах художественного творчества Нового времени.

В период Национального возрождения в отдельных югославянских литературах появляются масштабные личности, писатели, аккумулировавшие в своем творчестве основные потребности национального развития — словенец Франце Прешерн, хорват Иван Мажуранич, черногорский поэт владыка Петр Петрович Негош, серб Бранко Радичевич. Они опередили свое время, создав новое качество художественной литературы и придав ускорение всему процессу. С этого времени все быстрее идет выравнивание между югославянскими литературами, все шире между ними становятся контактные связи и типологические аналогии.

Огромную роль в этом процессе играли внешние факторы, связанные с нарастанием национально-освободительных устремлений. Самым значительным событием начала XIX в. стали сербские восстания (1804–1813, 1815), положившие начало сербской государственности (вассальное княжество, 1830) и оказавшие сильнейшее влияние на соседние подневольные народы. Большое стимулирующее значение для возрожденческого движения имел и недолговременный период существования Иллирийских провинций (1809–1813). И, наконец, в результате русско-турецкой войны (1877–1878) окончательную независимость получила Сербия (независимое княжество — 1878 г., с 1882 г. — королевство). При этом в литературе на протяжении XIX в., начиная с романтизма до модерна, шел процесс завершения

эпохи Национального возрождения. За кратчайший исторический срок сербская, словенская и хорватская литературы прошли свой, специфический для каждой и в то же время обладающий типологически общими чертами путь и достигли к рубежу XIX–XX вв. практически одного уровня.

Время рубежа XIX–XX вв. — следующий кульминационный период в развитии югославянских литератур, получивший название Модерн или Модерна. Именно эта эпоха определила их дальнейшее движение в XX в., практически завершив растянувшийся почти на полтора века процесс Национального возрождения. Если в период Национального возрождения югославянские литературы сделали существенный шаг к активизации своего участия в европейском контексте, то в наступившую новую эпоху, преодолев отставание, они становятся его полноправными участниками. Происходит значительное усложнение самого литературного процесса — многоаспектность содержания сопровождается разнообразием художественных решений. Наряду с углублением социального и психологического характера реализма к концу века эти литературы были отмечены ярчайшими достижениями в поэзии импрессионизма, символизма и неоромантизма (А. Г. Матош, В. Видрич, Й. Дучич, Д. Кетте, Й. Мурн, О. Жупанчич). Возникая в иных исторических и культурных условиях, прежде всего в условиях несвободы, югославянские литературы, отражая общие закономерности литературной эволюции, имеют свою специфику. В них те или иные тенденции не достигают крайней формы эстетического проявления, многообразные переплетения стилевых систем как уже уходящих, так и новых, только формирующихся, приводят к сосуществованию разных художественных способов — от углубленного психологического реализма, аналитически-критического начала, живучего романтизма (особенно в исторической прозе), до символизма, натурализма, неоромантизма, импрессионизма, с 1910-х — экспрессионизма. Коллективистские настроения не исчезают, но слабеют под натиском индивидуализма и субъективизма, которые вносят качественные изменения в само понимание функции художественного творчества — его эстетизацию. Впервые в литературе происходит программное ориентирование на Европу, открыто провозглашаемое признание себя естественной частью европейского контекста. В этот процесс постепенно вливаются и литературы Боснии и Герцеговины, причем не только сербская и хорватская ее части, а и писатели-мусульмане — бошняки, все более осознающие свою славянскую сущность. Как отмечает боснийский ученый М. Ризвич,

общественно-культурные сдвиги, произошедшие с приходом австрийского господства (открытие светских школ, газет и журналов, создание культурных обществ), способствовали тому, что в исторически короткие сроки, преодолевая сложный психологический перелом, идеологический разброд, писатели-мусульмане втягиваются, причем во многом через сербскую и хорватскую литературы (теперь они выполняют посредническую роль), в процесс европеизации. При этом они стремятся сохранить свой ориентальный колорит и в тематике, и в художественном воплощении (С. Башагич, М. Ч. Чатич, А. Мурдбегович)<sup>3</sup>.

В целом, в этот период происходят весьма существенные, качественные изменения — круг общения с литературами других стран не просто расширяется, инонациональный опыт теперь стимулирует развитие собственных художественных миров. Если в начальный период Модерна в конце XIX в. знакомство с западноевропейскими литературами, по словам хорватской исследовательницы Н. Кошутич-Брозович, еще происходит через «венско-пражско-мюнхенский фильтр», то постепенно немецко-австрийское посредничество редуцируется и уступает место свободному, прямому общению с другими литературами — в первую очередь с французской, скандинавскими, с современной русской<sup>4</sup>. В развитии югославянских литератур происходит важнейшее событие — они выходят за пределы империи и ее всеохватного влияния. Иными словами, расширяется само понимание сути и границ европейского контекста.

В исследуемых литературах, воспринимавших опыт западноевропейских стран и одновременно отталкивавшихся от него, формирование новых школ, течений и направлений шло в различных историко-культурных условиях, в иных временных границах, рождая их специфику, как по содержанию, так и по творческому воплощению. Еще А. Н. Веселовский в 1863 г. отмечал, что «влияние чужого элемента всегда обуславливается его внутренним согласием с уровнем той среды, на которую ему приходится действовать. Все, что слишком резко вырывается из этого уровня, останется не понятным или поймется по своему, уравнивается с окружающей средой»<sup>5</sup>. В результате, в сербской, хорватской и словенской литературах, вошедших в XX в. прак-

<sup>3</sup> *Rizvić M.* Panorama bošnjačke književnosti. Sarajevo, 1994. S. 7, 23.

<sup>4</sup> *Košutić-Brozović N.* Evropske okviri Hrvatske moderne // Hrvatska književnost prema evropskim književnostima. Zagreb, 1970. S. 348.

<sup>5</sup> Цит. по: *Горский И. К.* Александр Веселовский и современность. М., 1975. С. 159.

тически синхронно с другими европейскими литературами, усиливаются дифференциация и плюрализация эстетических принципов, отражающих движение от коллективного типа художественного сознания к индивидуальному, провозглашается независимость искусства, его духовная свобода и свобода творческого «я», как и поиск новых эстетических ориентиров. Вместе с тем в силу особенностей национального развития, в них сохраняется гражданско-национальная функция, связанная с угнетенным положением народов и стоящими перед ними задачами национального освобождения.

Это и приводило к переплетению разных художественных тенденций, наслаиванию их друг на друга и возникновению смешанных гибридных форм, «смягчению» модернистских и авангардистских экспериментов.

Между югославянскими литературами возникли и качественно иные взаимосвязи. Существенному пересмотру авторами «Лексикона» подверглись возникавшие между югославянскими литературами разные типы взаимоотношений — от теснейшего взаимодействия, вплоть до слитности литературных процессов, до феномена двойной литературной принадлежности. Это, сербско-хорватские, боснийско-сербские и боснийско-хорватские, болгаро-македонские и сербско-черногорские, а несколько позже — сербско-македонские литературные отношения. Традиционные контакты между ними дополняются функцией посредничества в отношении к менее развитым среди них. Если раньше посреднические задачи выполняли литературы господствующих наций — итальянская, немецкая, австрийская и даже турецкая (а также персидская и арабская), знакомившие южных славян со своей, и шире — европейской или ориентальной литературой, то теперь эту роль по отношению к тем из югославянских литератур, кто оказался в трудном положении, где Национальное возрождение происходило позже, стали выполнять и более развитые из них. Это относится, например, к сербской и хорватской литературам в их отношении к боснийско-герцеговинской. Установление более глубоких связей между тремя основными жившими на территории Боснии и Герцеговины родственными по происхождению и по языку, но конфессионально и ментально отличными этническими общностями — православными сербами, католиками-хорватами и мусульманскими славянами (самоназвание — бошняки) — способствовало пробуждению у последних своей славянской идентичности и приобщению их к современной культуре и новым художественным веяниям.

На этом пути возникало множество межкультурных форм от непосредственных контактов до теснейшего взаимодействия, взаимопересечения, а на отдельных этапах даже синтеза литературных процессов. Нередко возникает и феномен билитературной (полилитературной) принадлежности творчества того или иного писателя, то есть его участия в двух и более национальных литературах. При этом очень важным представляется наблюдение словацкого компаративиста Д. Дюришина о том, что «билитературные писатели живут в каждой из литератур „иначе“, сообразно их месту и значению в данной литературе»<sup>6</sup>. Этот процесс, ранее проявлявшийся в единичных формах, интенсифицируется после Первой мировой войны, когда с созданием в 1918 г. КСХС (Королевство сербов, хорватов, словенцев, с 1929 г. — Югославия) югославянские народы освободились от иноземной зависимости. Вошедшие в новое государство народы, несмотря на сохранявшиеся и даже обострившиеся противоречия между ними, оказались в пределах одного многонационального, многослойного, но более или менее целостного не только государственного, но и культурного пространства. В таких условиях усиливается миграция, в том числе творческой интеллигенции, возрастают возможности прямых контактов, участия в совместных литературных и художественных акциях, творческих объединениях и изданиях. В югославянских литературах на время приглушается, но не исчезает национальная проблематика, она перестает быть самодовлеющей, однако, не уходит совсем, временами давая о себе знать. Основным вектором литературного процесса становится плюрализм художественных тенденций. Разные формы реализма, импрессионизма и натурализма сосуществуют, соперничают и взаимодействуют с авангардистскими течениями — экспрессионизмом, конструктивизмом, сюрреализмом и утверждающейся литературой социалистической направленности (социальная литература, социальный или новый реализм, социалистический реализм). Благодаря художественным достижениям крупнейших писателей этого времени — Б. Нушича, М. Крлежи, И. Андрича, М. Црнянского, С. Косовела — эти литературы выходят на европейский уровень. В целом на протяжении всего XX в. в югославянских литературах эстетический фактор наделялся идеологическим звучанием и выполнял функцию гражданского, а то и политического, сопротивления: сюрреализм в Сербии в 1920-е гг., социальный реализм практически во всех югославских литературах в 1930-е.

Во время Второй мировой войны территория Королевства Югославия была оккупирована Германией и ее сателлитами. На югославянских землях развернулось массовое антифашистское Сопротивление, объединившее людей разных политических и эстетических воззрений. Однако борьба с фашизмом была здесь осложнена жестокой гражданской войной. Литература в эти годы существовала в разных видах — в легальной форме, писалась в стол, создавалась в военных условиях и на освобожденной партизанской армии территории. Если в первых двух случаях литературная практика в основном продолжалась в русле довоенных направлений, то в ходе антифашистской борьбы вынуждена была подчиняться ее военным, политическим и идеологическим задачам, соотнося с ними и форму художественного выражения. Здесь на первый план выдвинулась поэзия, опиравшаяся преимущественно на фольклорные и романтические традиции. Произведения некоторых писателей — активных участников Сопротивления — перешагнули границы Югославии и стали известными миру, как например, поэма погибшего в борьбе хорватского поэта Ивана Горана Ковачича «Яма», французское издание которой иллюстрировал Пабло Пикассо. В послевоенные годы было опубликовано немало произведений, написанных в военных условиях: будущий лауреат Нобелевской премии Иво Андрич, отказавшись от сотрудничества с марионеточным сербским правительством, пишет ставшие знаменитыми романы «Мост на Дрине» и «Травницкая хроника», которые были изданы сразу после освобождения его родины в 1945 г.; в 1950-е выходят дневники военных лет М. Крлежи и его драма «Артефакт»; ставшая хрестоматийной баллада Д. Максимович «Кровавая сказка», написанная ею в октябре 1941 г. по следам трагических событий в Крагуевце (расстреле фашистами школьников), публикуется в первых номерах журнала «Наша књижевност» (1945); в сборнике рассказов «Страх и мужество» (1951) Э. Коцбек впервые показывает прошедшую войну глазами христианина и гуманиста.

После Второй мировой войны, все югославянские народы прошли через опыт тяжелого, часто трагического, социалистического построения «нового» общества и воспитания «нового человека», опыта разочарования в насильственных методах достижения цели, породившего массовое противостояние тоталитарному идеологическому режиму. Поначалу литература Югославии следовала советской модели культуры и ее организации, популяризируя теорию и практику социалистического реализма догматического ждановского образца. Конфликт с Кремлем, разрыв отношений с СССР в 1948–49 гг. и после-

<sup>6</sup> Теория сравнительного изучения литератур. М., 1979. С. 249.



довавшая за этим «переориентация югославской внешней политики в сторону отхода от того конфронтационного курса, который в первые послевоенные годы проводился вместе со всем „социалистическим лагерем“ в отношении с Западом»<sup>7</sup>, в корне изменили культурную ситуацию внутри страны. В ней был провозглашен самостоятельный путь строительства социализма, допускающий некоторые экономические послабления, невозможные в других европейских социалистических странах, продолжающих идти в фарватере советской политики, однако он не затронул идеологическую монополию компартии, распространявшуюся и на сферу культуры, литературы и гуманитарных наук. Последовал отказ от социалистического реализма как единственно возможного метода. Допущение некоторых эстетических свобод с середины 1950-х привело не только к открытию культурных границ и к знакомству с современными зарубежными философскими и эстетическими теориями и литературой, но и к достижению художественного многообразия в собственной стране, снятию табу с ранее запрещенных тем, имен, целых направлений, таких, например, как модерн и межвоенный авангард.

Расширение эстетического поля вело к расширению поля идеологического. Как и в межвоенные годы, эстетическая борьба вновь приобретает политическое звучание: например, дискуссия «реализм-модернизм» в 1950–1960-е, «проза действительности» и «вещная поэзия» в 1970-е, и, наконец, постмодернистские веяния в 1980-е гг. Альтернативой политике классово-борьбы, лозунгу «братства и единства» с 1970-х становится идеология «этнического ренессанса» югославянских народов, во внедрении которой в общественное сознание литература и гуманитарные науки сыграли немалую, если не ведущую, роль. В югославянских литературах усиливается критическая направленность, растет сопротивление идеологическому диктату. Копившаяся в общественном сознании энергия противодействия, находит выход в эстетической сфере. Ряд авторов, отказавшись и от воспитательной, пропагандистской, «жизнестроительной» реалистической традиции, и от пессимизма и элитарности модернизма, обращается к традиции игровой с установкой на ироническую переоценку ценностей, сопоставление различных литературных стилей, жанровых форм и художественных течений, интертекстуальность. В Хорватии — это группа «борхесовцев»: П. Павличич, Г. Трибусон, Д. Угрешич, С. Чуич, в Сербии и Словении — представители «молодой прозы», соответ-

ственно Д. Албахари, Б. Йованович, С. Басара и А. Блатник, Я. Вирк, в Македонии — М. Маджунков, Б. Миневский, В. Андоновский. Нарастающие протестные настроения, осложнявшие межреспубликанские отношения, приобретают необратимый характер по всей стране и приводят к распаду Югославии. На ее территории, основываясь на референдумах 1990–1991 гг., свою независимость провозглашают парламенты Словении, Хорватии, Боснии и Герцеговины и Македонии. Сербия и Черногория сохраняют федерацию до 2006 г., когда она распалась на две республики — Сербию и Черногорию. Официальными языками во вновь созданных государствах были провозглашены соответственно, хорватский, словенский, боснийский (босанский), македонский, сербский, черногорский. Для литератур во всех государствах (и существовавших, и вновь созданных) начался новый этап развития. Материал «Лексикона» в основном доведен до этого времени (отдельные выходы в следующий период носят главным образом информационный характер).

С учетом всех вышеназванных факторов и тенденций исторического и культурного сосуществования югославянских народов, находившихся в сложных отношениях взаимодействия и отталкивания, а иногда и вражды, и в то же время типологической близости художественного развития, и выстроена композиция «Лексикона». Его авторы, опираясь на опыт отечественных и зарубежных литературоведов, а также на собственный опыт изучения художественной культуры южных славян, стремились учитывать современный взгляд на литературное развитие этих народов с древнейших времен до последнего десятилетия XX в. При этом надо отметить, что до сих пор в российской науке не существует отдельных историй сербской и хорватской литератур, а боснийско-герцеговинская и черногорская литературы как самостоятельное явление не изучались в нашей стране вообще. Да и в своих странах они освещены пока явно недостаточно. И данное издание, активизирующее национальное художественное достояние всех югославянских литератур, в немалой степени восполняет этот пробел. Оно дает представление об основных историко-литературных этапах и специфике их национально-художественного содержания, о наивысших достижениях каждой из литератур в лице наиболее значительных и значимых ее представителей. Придерживаясь общей концепции труда, авторы статей были свободны в выражении своей точки зрения на отдельные литературные процессы и явления.

Исходя из поставленных научных задач, материал в книге освещается в статьях двух типов — общего плана и портретах писателей.

<sup>7</sup> Югославия в XX веке. Очерки политической истории. М., 2011. С. 586.

В десяти статьях общего плана, используя материал, наработанный в исследованиях последних десятилетий, прежде всего Историй литератур зарубежных славян<sup>8</sup> (многие авторы которых участвуют в «Лексиконе»), рассматриваются основные фазы литературного развития: фольклор, средневековые литературы, Национальное возрождение, романтизм, реализм, модерн (модернизм), авангардизм, социалистический (социальный или новый) реализм, модернизм и постмодернизм. Структура этих статей предусматривает сравнительно-типологический подход к комплексному освещению литератур как особой литературной общности, к анализу художественного процесса, позволяющего, учитывая разностадийность и асинхронность в их развитии, показать степень сближения и расхождения, точки их глубинного сходства и логику национального движения, а также их взаимодействие с европейским литературным окружением. Обобщающие статьи, посвященные фольклору и двум первым периодам развития южнославянских литератур, более объемны в силу самой протяженности их во времени и соответственно необходимости охвата большого материала при меньшем количестве статей об отдельных писателях. Следующие семь обобщающих статей охватывают периоды с середины XIX до конца XX вв., они меньше по объему, но дополняются значительно большим количеством писательских медальонов, составляющих основной костяк книги.

В статьях-портретах подкрепляется и конкретизируется соотношение общего и национально-своеобразного, универсального и локального, раскрываемое в общих главах». Авторы труда, учитывая асинхронность вступления новых поколений в разные эпохи развития национальных литератур и их роль в каждой из них, не стремились к количественному равенству представляемых писательских имен, а сосредоточили свое внимание на творчестве тех писателей, деятельность которых была особо значительна и значима в развитии отечественной литературы. В писательских медальонах, кроме национальной литературной принадлежности писателя (или его «дву-домности», если таковая была), сообщаются биографические данные о нем, его отношение к тому или иному литературному направлению, дается краткий анализ самых значительных его произведений, оценивается его вклад в национальную литературу. Каждая статья сопро-

вождается выборочной библиографией произведений писателя и литературы о нем (по возможности последних лет) на языке оригинала и на русском языке.

Особое значение в труде придается введению в широкий научный и читательский обиход имеющейся художественной и научной литературы по данной теме на русском языке. Книгу включает, помимо избранной библиографии историй литератур и наиболее значительных монографических исследований по отдельным периодам и литературным направлениям на языке оригинала и русском языке, также полная библиография антологий и сборников переводов произведений югославянских писателей на русский язык. Таким образом, практически расширится круг пользователей данной книгой, который могут составлять не только слависты, но и специалисты по западноевропейским литературам, и все те, кто интересуется славянскими литературами.

<sup>8</sup> История литератур западных и южных славян: В 3 т. М., 1997–2001; История литератур Восточной Европы после Второй мировой войны (1945–80-е гг.): В 2 т. М., 1995–2001.

Л. И. Сазонова

ТВОРЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ  
«РИФМОЛОГИОНА»  
СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО:  
ПРОБЛЕМЫ ТЕКСТОЛОГИИ\*

Симеон Полоцкий (Самуил Гаврилович Петровский-Ситнянóвич, XII.1629–25.VIII.1680) — поэт, просветитель, объединивший в своей творческой судьбе все ветви восточного славянства. Белорус по рождению, он получил образование в высшем учебном заведении Речи Посполитой: в «восточнославянских Афинах» — православной Киево-Могилянской коллегии, прошедшей через реформы 1630-х годов, проведенные митрополитом Петром Могилой. В Москве, где и развернулась его многогранная творческая деятельность, Симеон Полоцкий стал первым в России и профессиональным, и придворным поэтом. Он оставил обширное литературное наследие, которое введено в научный оборот далеко не полностью. До сих пор в рукописях встречаются ранее неизвестные его произведения<sup>1</sup>.

В 2000 г. завершилось первое полное научно-критическое издание (в трех томах) грандиозной стихотворной книги Симеона «Вертоград многоцветный» (1678–1680)<sup>2</sup>, осуществленное на основе фундаментального исследования творческой истории произведения от пер-

Лидия Ивановна Сазонова,

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва)

\* Статья подготовлена в рамках работы по гранту РГНФ, проект № 13-04-00012 «„Орел Российский“ Симеона Полоцкого: исследование и текст».

<sup>1</sup> См., например: Сазонова Л. И. Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006. С. 462–482, 708–746; Она же. Свадебное приветствие царю Алексею Михайловичу в Чине бракосочетания (1671 г.) // Поэтика русской литературы в историко-культурном контексте. Новосибирск, 2008. С. 233–244.

<sup>2</sup> Симеон Полоцкий. Вертоград многоцвѣтнѣй / Подг. текста, статья и комментарий А. Хипписли и Л. И. Сазоновой. Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 1996. Bd. 1; 1999. Bd. 2; 2000. Bd. 3 (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Neue Folge. Reihe B: Editionen. Bd. 10/I–10/III).

воначального варианта в автографе через промежуточный список к окончательной редакции в парадной рукописи, поднесенной царю Федору Алексеевичу. Если «Вертоград многоцветный» охватывает сферу просветительско-нравоучительной проблематики и моральной философии и состоит по преимуществу из дидактических стихотворений, являющихся парафразами новолатинских гомилетических текстов<sup>3</sup>, то «Рифмологион» (1678–1680) представляет собой ансамбль стихов придворно-церемониальной поэзии, связанной с разными аспектами московской придворной жизни.

Этот обширный стихотворный компендиум не был издан полностью. Поэтому в равной степени важная задача — исследовать и осуществить вслед за «Вертоградом многоцветным» полное академическое научно-критическое издание последней стихотворной книги Симеона Полоцкого<sup>4</sup>. Осуществление этого научного проекта имеет значение для изучения литературных традиций, участвовавших в создании произведения, и может заполнить одну из самых больших лакун в наших представлениях о русской литературе раннего Нового времени. В самом деле, пока «Рифмологион» не будет исследован с точки зрения генезиса его текста, жанров и художественных форм и не станет доступным в печатном виде (только несколько отдельных произведений из рукописи опубликованы ранее), наше понимание самого происхождения русского поэтического дискурса останется неполным.

Текст «Рифмологиона» дошел в единственном списке с правкой и пометами самого автора и Сильвестра Медведева. Эта писцовая рукопись (в 2°, на 654 листах), написанная полууставом<sup>5</sup>, семью чере-

<sup>3</sup> См.: Hippiisley A. A Jesuit Source of Simeon Polotsky's «Vertograd mnogocvetnyi» // Oxford Slavonic Papers. 1994. № 27. P. 23–30; А. Хипписли. Западное влияние на «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 695–708. См. его же «Commentary» в издании «Вертограда многоцветного» (сноска 2).

<sup>4</sup> В 2013 г. опубликован первый том из предполагаемого проектом двухтомного издания «Рифмологиона»: Simeon Polockij. Riformologion. Eine Sammlung höfisch-zeremonieller Gedichte. Hrsg. von A. Hippiisley, H. Rothe und L. I. Sazonova. Симеон Полоцкий. Рифмологион: Собрание придворно-церемониальных стихов / Подг. текста, статья и комментарий А. Хипписли, Х. Роте и Л. И. Сазоновой. Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 2013. Bd. 1. S. I–CLX, 1–480 (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen. Bd. 27, 1).

<sup>5</sup> Краткое описание рукописи см. Протасьева Т. Н. Описание рукописей Синопольского собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). М., 1973. Ч. 2. С. 113.

дующимися почерками (как и промежуточная рукопись «Вертограда многоцветного») <sup>6</sup>, хранится в Государственном Историческом музее (ГИМ, Москва) в собрании Синодальной (Патриаршей) библиотеки под № 287 (далее: Син. 287; ссылки на листы рукописи указываются в тексте в скобках). Заглавие сообщает в пространной манере о содержании книги, ее предназначении, адресате, авторе, истории и дате создания: «Рифмологион, или Стихослов, содержай в себѣ стихи, равномѣрно и краесогласно сложенныя, различным нуждам приличныя. В славу и честь Бога в Троицѣ единаго, Пречистыя Божия Матере, святых угодников Господних. В ползу юных и старых, духовных и мѣрских различных санов. Купно во утѣху и умиление, в благодарствие, похвалу и привѣт и прочая. Божию помощию трудолюбием многогрѣшнаго во иеромонасѣх Сѣмеона Полоцкаго, в различная лѣта и времена сложенныя, потом же в едино собрание сочтенныя. В лѣто от создания мѣра 7187. От Рождества Бога во плоти 1678».

Содержание «Рифмологиона» мыслилось не только как линейно разворачивающееся вслед праздникам церковного календаря (Рождество, Пасха и т. д.). Произведение предстает также как четко расчлененное пространство, в котором по своим местам расставлены в соответствии с придворной иерархией приветствия разным адресатам. На страницах «Рифмологиона» воссоздан облик придворной культуры в тот момент ее развития, когда усложняющийся и обновляющийся церемониал получил литературное обрамление. В согласии с риторическим учением о «приличии» (*decorum*), учитывающем как содержательные, так и контекстуальные факторы, в «Рифмологионе» разграничены поводы, ставшие предметом поэтического высказывания, проведена дифференциация участников коммуникации в соответствии с их социальным положением или родственными отношениями. Коммуникативная компетенция распределена по всей многоступенчатой иерархии феодально-сословного общества.

Почти всю первую половину рукописи занимают обширные стихотворные циклы приветствий на Рождество и на Пасху (л. 1–287об.). «Рифмологион» открывается стихами, адресованными царю по случаю Рождества, они исходят от лица «Государя Царевича», от «служащих», «от раб». Адресат следующей группы стихов — царица, ей посвящены приветствия «От Государя Царевича» и «От служащего». Затем следуют поздравления «Ко Государю Царевичу», «Ко Госуда-

<sup>6</sup> См.: Костюхина Л. М. Книжное письмо в России XVII в. М., 1974. С. 42. Примеч. 1.

рины Царевне» («От Государя Царевича», «От раба», «От старицы»), «К Государыням Царевнам». Есть стихи «От Государя Царевича к те-тушке». Стихотворные поздравления с праздником Рождества адресованы также «Ко архиерею», «Ко иерею», «К монахом», «Внук к де-душке», «К родителем», «К родителю», «Сын ко отцу», «К стрью», «К благодетелю», «К сроднику», «Боярыни». И, наконец, завершается раздел «Стихами общими», они не имели индивидуального адресата и предназначались, как ясно из заглавия, для всех и для каждого — независимо от социального положения. Риторическая схема коммуникативных ситуаций, представленная с наиболее полной парадигматичностью в первом разделе книги, повторяется и в дальнейшем, варьируясь от одного тематического цикла к другому.

Вслед за рождественскими и пасхальными приветствиями помещены стихи на другие церковные праздники, на Новый год, а также по случаю разных событий в жизни царской семьи, придворной аристократии и церковных иерархов (л. 291–602об., 626–654). В «Рифмологион» вошли пять «книжиц», представляющие собой развернутые стихотворно-зрелищные композиции с характерным для них взаимодействием слова и изображения. 23 апреля 1665 г. поэт сочинил «Благоприветствование» на рождение царевича Симеона; 1 сентября 1667 г. поднес царю поэму «Орел Российский» по случаю официального провозглашения наследником престола царевича Алексея Алексеевича; почтил кончину царицы Марии Ильиничны траурной «книжицей» «Трены, или Плачи» (1669); на смерть царя Алексея Михайловича (1676) создал поэму «Глас последний»; 18 июня 1676 г. приветствовал царя Федора Алексеевича в день венчания на царство «Гуслю доброгласной». Все пять «книжиц», включенные в «Рифмологион», существовали ранее в виде отдельных, великолепно оформленных рукописей, поднесенных членам царской семьи <sup>7</sup>.

Наряду с произведениями, запечатлевшими конкретные исторические события, есть в «Рифмологионе» стихотворения, назначение которых — обслуживать различные церемониальные ситуации, та-

<sup>7</sup> Из пяти подносных «книжиц» сохранились подарочные экземпляры «Орла Российского», переплетенного в малиновый шелк (хранится в БАН. Библиотека Петра I. Рукописные книги. № 1), и «Гласа последнего» (там же, № 4). Можно предположить также, что хранящаяся в ГИМ парадная рукопись поэмы «Гусль доброгласная» с подписью-автографом Симеона, в современном событии кожаном переплете цвета бордо также является подносной (Собр. рукописей А. Д. Черткова. № 248). Две другие подносные «книжицы» до сих пор не найдены.

кие, например, как: первое представление «отрока» царю, встреча сыном вернувшегося домой отца, приветствие гостям и др. В антологию вошли также пьесы «Комидия притчи о блуднѣм сынѣ» и «Трагедия о Навходоносорѣ царѣ, о тѣлѣ златѣ и о трех отроцѣх, в печи не сожженных» (л. 603об.–625), написанные в 1673–1678 гг. для придворного театра царя Алексея Михайловича, однако сведений об их постановке не имеется<sup>8</sup>.

Впервые рукопись «Рифмологиона» упоминается в «Описи» Патриаршей ризницы 1701 г., содержащей описание «сундука с книгами бывшего старца Силвестра Медведева»: «Книга Рифмологион, или Стихослов Симиона Полоцкого, писана уставом, с прописными красными словами, [7]187 году, в переплете»<sup>9</sup>. После кончины Симеона Полоцкого рукопись в составе библиотеки и личного архива писателя перешла к его ученику, другу и душеприказчику Сильвестру Медведеву. Когда же С. Медведев в сентябре 1689 г. арестовали в связи с обвинением в участии в заговоре Ф. Шакловитого, хранившиеся у него рукописи были изъяты и скрыты от посторонних глаз в Патриаршей ризнице «в сундуке». В поле зрения исследователей рукопись «Рифмологиона» попала в середине XIX в.: сохранились черновые наброски описания, сделанные А. В. Горским и К. И. Невоструевым в декабре 1853 г.<sup>10</sup> В научный обиход рукопись введена Синодальным ризничим архимандритом Саввой<sup>11</sup>.

**Вопрос о статусе рукописи** «Рифмологиона» заслуживает специального рассмотрения. И. П. Еремин писал: «Список № 287 — черновая редакция (выделено нами. — Л. С.) „Рифмологиона“; выработать окончательную, беловую редакцию сборника автор не успел; он умер, когда работа над сборником была еще далеко не завершена»<sup>12</sup>. Под-

<sup>8</sup> Описание состава «Рифмологиона» см.: Строев П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. С. 252–254; полистное описание рукописи см.: Гребенюк В. П. «Рифмологион» Симеона Полоцкого (История создания, структура, идеи) // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность / Гл. ред. А. Н. Робинсон. М., 1982. С. 259–308.

<sup>9</sup> ГИМ. Синодальное собр. № 95. Опись Патриаршей ризницы 1701 г. Л. 200.

<sup>10</sup> «Черновые материалы к описанию рукописей Московской Синодальной библиотеки» А. В. Горского и К. И. Невоструева хранятся в архиве СПб ИИ РАН в фонде В. О. Ключевского. Ф. 197, № 4. Л. 29–45.

<sup>11</sup> Савва, архимандрит. Указатель для обозрения Московской Патриаршей (ныне Синодальной) библиотеки. М., 1858. 2-е изд. С. 246.

<sup>12</sup> Симеон Полоцкий. Избранные сочинения / Подг. текста, ст. и коммент. И. П. Еремина. М.; Л., 1953. С. 263.

черкнем, что у И. П. Еремина речь идет именно о *редакции* произведения, но не о том, авторского ли письма эта рукопись. Очевидно, однако, что именно из этого высказывания ученого авторами публикации отдельных стихов Симеона было сделано неверное заключение о рукописи «Рифмологиона»: «этот сборник дошел в черновом автографе»<sup>13</sup>. Как отмечено выше, рукопись «Рифмологиона» не является автографом, а представляет собой писцовую рукопись, написанную семью почерками.

Весьма вероятно, что у «Рифмологиона», в отличие от «Вертограда многоцветного», не было изначально *единой* авторской рукописи. Принципиальная разница творческой истории данных стихотворных книг состоит в том, что к писанию «Вертограда» автор приступил как к созданию новой книги, которую воспринимал с самого начала как целое, расширяя впоследствии основной корпус некоторыми стихами из ранее написанного и новыми<sup>14</sup>. «Рифмологион» же изначально составлялся целиком и полностью уже из готовых, в разные годы написанных стихотворений. Тексты, предназначенные для включения в это произведение, поэт систематизировал, составив «Оглавление вещи, в книзѣ сей содержимых», в соответствии с которым писцы переписали стихи, содержащиеся в бумагах из его архива, в рукопись «Рифмологиона». Автограф «Оглавления» приложен к списку (л. 1–2об.).

В «Предисловии» к сборнику поэт признается, что он, как рачительный хозяин, собрал написанное им за годы придворной службы в единую книгу в надежде использовать в будущем готовые тексты при создании очередного приветствия: «Особно сия книга есть списанна, / не во едино лѣто начертана. / В различных лѣтѣх многи нужды быша, / яже ми сия писати бѣдиша, / Яже в старости могут в ползу быти, / егда не лѣтъ ми будет ся трудити. / От труд готовых мощно будет взяти, / аще ми даст Бог старости дождати» (л. 6).

Рукопись с текстом «Рифмологиона» (Син. 287) можно назвать *условно беловой, рабочей*, но не черновой. Она имеет элементы декоративности, украшена кинovarью, присутствующей на титульных лис-

<sup>13</sup> См.: Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 3 / Составление С. И. Николаева и А. М. Панченко. М., 1994. С. 538.

<sup>14</sup> См.: Сазонова Л. И. «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого: история создания, поэтика, жанр // *Simeon Polockij. Vertograd mnogocvĕtnyj* / Ed. by A. Hippisley and L. Sazonova. Vol. 1: «Aaron» — «Dĕtem blagoslovenie». P. XI–LI; Она же. Палеографическое описание рукописей «Вертограда многоцветного» // *Simeon Polockij. Vertograd mnogocvĕtnyj*. Ed. by A. Hippisley and L. Sazonova. Vol. 3: «Prav nikto že» — «Epitafion» Simeonu. P. IX–LIII.

тах всего сборника и «книжицы» «Орел Российский», в заглавиях всех разделов книги, названиях стихотворений, инициалах. Киноварью исполнены графические стихотворные композиции в форме креста, звезды, сердца, написаны лабиринты, выделены сегменты текста, включающиеся в семантическую и фоническую игру в стихах из ряда *poesis artificiosa* («Диалог краткий», «Фаетон и Ихс» в форме *carmen echicum*, «Афиеросис», «Акростихис», «Программа»). Вместе с тем замысел по созданию зрительного, живописного ряда реализован в рукописи не до конца: в поэме «Орел Российский» есть лишь набросок для рисунка эмблемы «Во солнць положи селение свое» с изображением государственного герба России (л. 446) и оставлены пустые места для эмблематических картинок в траурной поэме на кончину царицы Марии Ильиничны Милославской «Трены, или Плачи» (л. 511об.—515). Возможно, рукописи «Рифмологиона» предназначались послужить макетом для изготовления книги в ее окончательном виде.

Если бы не безвременная кончина Симеона, то, возможно, реализовался бы один из двух вариантов судьбы этого произведения: подготовка на основе рукописи «Рифмологиона» подносного экземпляра (подобно парадному списку «Вертограда многоцветного»), либо издание сборника в кремлевской Верхней типографии (подобно публикации «Псалтири рифмотворной», 1681). Таким образом, рукопись «Рифмологиона» — своего рода промежуточная между собранными и систематизированными автором материалами и тем предполагаемым экземпляром (парадным списком или печатным изданием), которым могло бы увенчаться содружество поэта и художника в работе над произведением. Следовательно, в творческой истории «Рифмологиона» присутствует некая незавершенность.

Круг датированных текстов, вошедших в «Рифмологион», охватывает период с 1659 г.<sup>15</sup> до 1680 г.<sup>16</sup> Несомненно, ряд произведений

<sup>15</sup> Самое раннее из вошедших в «Рифмологион» произведений — «Стиси краесогласнии, сложеннии во стрѣтение иконы пресвятыя Богородицы из царствующаго града Москвы в Полоцк...», произнесенные 1 апреля 1659 г. «отроками» училища Полоцкого Богоявленского монастыря (Син. 287, л. 335–338), первоначально были внесены в авторскую рукопись «Вертограда многоцветного» (ГИМ. Син. 659, л. 449–451об.), однако они не вошли в его окончательный текст (опубликовано: *Simeon Polockij. Vertograd mnogocvetnyj* / Ed. by A. Hippisley and L. Sazonova. Vol. 3. «Prav nikto zhe» — «Epitafion» Simeonu. P. 544–549). Симеон перенес их в «Рифмологион».

<sup>16</sup> К 1680 г. относятся стихи из цикла «на Воскресение Христово к Государыням Царевнам»: «глаголаны Великому Государю в церкви преподобномуче-

были написаны Симеоном еще до переезда в Москву и приспособлены здесь к новому контексту. Работа по формированию состава книги и ее редактированию продолжалась (как и над «Вертоградом многоцветным») и после 1678 г. (дата на титульных листах названных рукописных книг), до конца жизни поэта. Произведения, созданные в 1679 и 1680 гг., были добавлены не только в конец книги (на л. 628–654об.), но и вписаны на остававшиеся свободными места внутри рукописи (л. 183–187об., 230, 299–301, 325–326об., 387об.—388, 427, 435–436об., 592–594). Их названия внесены в «Оглавление» С. Медведевым с указанием листов, на которых данные сочинения помещены в этой рукописной книге.

**Стихи, вошедшие в «Рифмологион» из более ранних рукописей.** В составе «Рифмологиона» нашли свое место стихотворения, имеющиеся в пяти других, более ранних рукописях, содержащих сочинения Симеона Полоцкого в его автографах или писцовых списках; они хранятся в Российской Национальной библиотеке (РНБ, Санкт-Петербург) — Основное собрание рукописной книги, F.XVII.83; в Российском Государственном архиве древних актов (РГАДА, Москва) — Собрание рукописей московской Синодальной типографии, № 389 и № 1800 (далее: РГАДА. 389; РГАДА. 1800); в Государственном Историческом музее (ГИМ, Москва) — Собрание рукописей Синодальной (Патриаршей) библиотеки, № 731, 877<sup>17</sup> (далее: Син. 731; Син. 877).

Рукописи, предшествующие созданию «Рифмологиона», представляют значительный интерес для изучения творческой истории стихотворного компендиума, они содержат в ряде случаев указания на даты написания тех или иных текстов, сведения о том, для кого они предназначались или кем были произнесены. Показательны и отличия, отмечаемые между некоторыми приветствиями в составе «Рифмологиона» и их первоначальными вариантами в других рукописях, что позволяет проследить трансформацию стихотворного текста при его переходе из одного контекста в другой.

ницы Евдокии рпн г.» (л. 230). Помета С. Медведева в рукописи «Рифмологиона» удостоверяет: «Стиси краесогласнии» в похвалу царевича Иоасафа «глаголанны в селѣ Измайловѣ в церкви Иоасафа, что у великаго Государя на дворѣ, при нем великом Государѣ тоя церкви при посвѣщении в лѣто српн (=1680)» (л. 649об.).

<sup>17</sup> В. П. Гребенюк указал на «три черновые рукописные книги, принадлежащие Симеоону»: РГАДА. 1800, Син. 731, Син. 877 (*Гребенюк В. П.* «Рифмологион» Симеона Полоцкого... С. 264–265).

*Даты написания отдельных стихов и адресаты.* Пометы в рукописи F.XVII.83 указывают на то, что стихотворение в рождественском цикле «Рифмологиона» «Царь всего міра нынѣ нам родися» (Син. 287, л. 35об.—36) было написано 11 октября 1665 г.: «Ad eundem. 1665 10bris 11» (л. 73); стихотворение «Свѣт присносущный весь мір озаряет», помещенное в «Рифмологионе» в разделе «Стихи на Рождество Христово ко Государю Царевичу» (Син. 287, л. 71об.), первоначально было обращено к конкретному адресату — старшему сыну царя, будущему наследнику престола: «Ко Государю Царевичю Алексію Алексіевичу» и датировано «А° 1665» (л. 74); стихи «Велия радость в мірѣ днесь сияет» (Син. 287, л. 26об.) написаны Симеоном от лица семилетнего царевича Федора, приветствующего своего отца — царя Алексея Михайловича в 1668 г.: «Ко Государю Царю от Царевича Феодора Алекс[ѣевича] 1668» (л. 32); поздравление же «Государю Царевичу Феодору Алексіевичу» «Радость міру днесь сияет» (Син. 287, л. 225об.) составлено на Пасху: «А° 1670 на Воскресение Христово» (л. 122), после кончины в январе 1670 г. наследника престола царевича Алексея Федор стал первым претендентом на трон; приветствие «Стиси, внегда чашу Государеву пити» (Син. 287, л. 319), как сообщает помета-автограф: «Написах Никите Ксенофонтѣвичу 1671 марта 2» (л. 227); стихи «В день преподобного Илариона. От сына к отцу» (Син. 287, л. 362) датированы «А° 1671, Junii 6» (л. 122), а «Пѣснь Есть прелесть в свѣтѣ» (Син. 287, л. 423—424об.) — «1672, Мау» (л. 141об.).

Только благодаря рукописи F.XVII.83 (л. 76об.—80об.) стало возможным установить, что «Стиси краесогласнии на Рождество Христово», которыми открывается «Рифмологион» (Син. 287, л. 10—15об.), были произнесены в кремлевской церкви Марии Египетской шестнадцатью «отроками»; каждая строфа декламации здесь не просто пронумерована, как в «Рифмологионе», но обозначена: «Отрок первый», «Отрок второй», «Отрок третий» и т. д. вплоть до: «Отрок 16». В заглавии указана дата исполнения этой стихотворно-музыкальной композиции: «7176 (=1667 г.)». В данной рукописи имеется также писцовый список поэмы «Трены, или Плачи» на кончину царицы Марии Ильиничны вместе с циклом «Емлимата и их толкования стихами краесогласными», в котором, в отличие от рукописи «Рифмологиона», присутствуют карандашные наброски рисунков, передающие представление о предметном сюжете каждой эмблемы.

Стихи, снабженные в рукописи F.XVII.83 пометами «К Государю Царю» (л. 67об.), «К нему ж Государю» (л. 73об.), «Ко Государю Царю

на Рождество Христово» (л. 98), включены в «Рифмологион» в рождественский цикл приветствий царю, но уже без обозначений, указывающих на адресата, так же, как и поздравление царице «Бог Слово плоть бысть, Церковь торжествует» (Син. 287, л. 56об.—57), сопровождаемое записью (F.XVII.83, л. 75об.): «Ко государыни Царици стихи краесогласныя».

Установить дату приветствия царю Алексею Михайловичу по случаю Рождества от наследника престола, царевича Алексея Алексеевича (Син. 287, л. 44—44об.), позволяет рукопись РГАДА. 389, где имеется помета: «176 (=1667 г.)» (л. 114об.).

Запись в Син. 877: «179 дек 25 Аф[анасию] Хит[рово]» (л. 70об.) свидетельствует о том, что стихотворение «Царь славы Христос, всей твари Владыка» (вошло в Син. 287, л. 26), было написано 25 декабря 1670 г. первоначально для одного из представителей рода Хитрово. В тот же день перед Государем Царевичем с рождественским поздравлением «День всерадостный нынѣ совершаем» (Син. 287, л. 70об.) выступил один из князей Воротынских: «Глаголани [7]179 дек 25 Воротынским» (Син. 877, л. 70). Записи в более ранних рукописях Симеоны позволяют не только расширить представление о круге его общения, но и сообщают любопытные подробности об участии в церемониальных формах дворцовой жизни представителей светской аристократии, которые выступали, судя по записям, не только заказчиками стихов, но и их исполнителями.

*Вариативность стихотворных текстов.* Некоторые стихи, вошедшие в «Рифмологион», первоначально были записаны латиницей, в польской орфографии, или представляют собой переложение польско-язычных стихотворений, каким является, к примеру, приветствие «Бог присносущный нынѣ Ся раждает» (Син. 287, л. 148), текст его («Boh Prysnosuszcznyi ninie się razdaie») восходит к рукописи РГАДА. 1800 (л. 20). Попутно заметим, что в ряде случаев в разных рукописях, послуживших претекстом для «Рифмологиона», из которых стихи вошли в «Рифмологион», встречаются одни и те же тексты, но в разной системе записи. Так, например, «Иаков древле имѣ явление» (Син. 287, л. 126—126об.) читается в Син. 731 в польской орфографии (л. 216—217), кириллицей это стихотворение записано в Син. 877 (л. 33—34) и в РГАДА. 389 (л. 22об.). Иногда один и тот же текст в рукописи повторен, к примеру: «Предобрый пастырь от града небесна» (Син. 287, л. 95) появляется дважды в рукописи Син. 731: в польской орфографии (л. 211—211об.) и кириллицей (л. 168—168об.). Стихотворение «Христос Господь днесь

родися» (Син. 287, л. 170об.) переписано дважды в Син. 731 (л. 201 и 207об.—208).

Обращает на себя внимание весьма показательный факт: текст некоторых стихотворений в рукописи «Рифмологиона» расходится с соответствующими стихами из предшествующих рукописей. Различия касаются второй и третьей частей приветствий, содержащих обращение к адресату и просьбу о милости. Первая же, посвященная празднику, остается неизменной. В стихотворении «Царь славы Христос, всей твари Владыка» строки 1–16, прославляющие Рождество Христово, полностью совпадают в рукописи «Рифмологиона» (л. 98об.) и в Син. 731 (л. 181об.—182об.), расхождение обнаруживается во второй части приветствия, которое в первоначальном варианте (в Син. 731) было обращено к царю (22 строки), а в «Рифмологионе» — «Ко архиерею» (10 строк).

Стихотворение «Велия радость в мирѣ днесь сияет», помещенное в «Рифмологионе» в цикле поздравлений царю «от Государя Царевича» (л. 26об.) и в разделе приветствий патриарху (л. 98об.—99), имеет общие строки 1–8, совпадающие также с текстом из рукописи Син. 877 (л. 69), написанным от лица царского сына, поздравляющего своих родителей, о чем свидетельствует помета: «Filius Regis dicit ad patrem et matrem suam»<sup>18</sup>. На Рождество Христово». Таким образом, первая часть, посвященная празднику Рождества Христова, является для всех трех стихотворений общей, дальнейшие расхождения обусловлены предназначенностью вариантов поздравления разным адресатам.

В стихотворении «Бог безначальный на земли родися» строки 1–10 совпадают в рукописях «Рифмологиона» (из раздела «Стиси общии на Рождество Христово», л. 99) и в Син. 877, однако в последней читаются, кроме того, еще две строки: «Да царство ваше здѣ льта премнога / и в небѣ царство примете от Бога» (л. 68об.); следовательно, первоначально приветствие предназначалось царю от лица сына, что подтверждает и помета-автограф: «Filius Regis dicit ad patrem et matrem suam. Стихи на Рождество Христово».

Приветствие «Радость миру днесь сияет», посвященное в рукописи F.XVII.83 (л. 122) царевичу Федору Алексеевичу, имеет общие строки 1–23 со стихами в «Рифмологионе», одно из которых находится в разделе приветствий «К Государю Царевичю» (л. 225об.), второе

<sup>18</sup> «Filius Regis dicit ad patrem et matrem suam» (лат.) — Сын царя говорит своим отцу и матери.

переадресовано «Ко архиерею» (л. 234об.), чем и объясняется расхождение в тексте их заключительных частей и появление в приветствии пастырю другой концовки с пожеланием «Добрѣ стадо управляти, / на путь жизни наставляти [...]».

Стихотворения, имеющие в «Рифмологионе» и в предшествующих ему рукописях одинаковые строки в первой части, но различающиеся своими вторыми частями, наводят на мысль, что должны существовать промежуточные списки, из которых стихи и были переписаны писцами в «Рифмологион». На данный момент мы не располагаем сведениями об этих списках, они или не сохранились, или пока не найдены.

**«Миграция» стихотворных строк и частей.** При внешней разграниченности разделов стихи в «Рифмологионе» целиком или их фрагменты преодолевают границы, свободно передвигаются внутри сборника. Произведение понимается не столько как текст, сколько как целое, как объем, в который, воспользуемся выражением А. В. Михайлова, «текст вкладывается и текстом заполняется»<sup>19</sup>. Наглядное выражение «материально-осязаемого представления» поэта о произведении как объеме можно видеть в том, например, обстоятельстве, что рукопись «Рифмологиона» (Син. 287) переплетена с пустыми листами, оставленными при каждом разделе для возможного дополнения новыми стихами.

Одно и то же стихотворение в «Рифмологионе» можно повторить дважды: посвящаемое разным лицам, оно помещалось соответственно в разных разделах. В рождественском цикле дважды фигурирует приветствие «Бог Господь в мирѣ нынѣ проявился», сначала — в разделе «Ко Государю Царю», а затем — в «Стихах общих» (л. 70об.—71, 160об.). Одинаковые стихи различаются иногда только концовкой, учитывающей смену адресата. Так, стихотворный блок из 16 строк «Бог всемогущий днесь в мирѣ явися» увенчивает в разделе «Государю Царевичу» формула: «А празденствием свѣтлым поздравляю / и слѣд твоих стоп любезно лобзаю» (л. 73). В приветствии же из «Стихов общих» поэт ограничился «поклоном» неизвестному: «Празденством свѣтлым вѣрнѣ поздравляю, / поклоном низким должну честь воздаю» (л. 162).

<sup>19</sup> Михайлов А. В. «Западно-восточный диван» Гете: Смысл и форма // Иоганн Вольфганг Гете. Западно-восточный диван / Изд. подг. И. С. Брагинский, А. В. Михайлов. М., 1988. С. 657.



Приемом составления новых стихов из ранее написанных текстов поэт пользуется неоднократно: стихотворение разбивается на несколько частей, каждая из которых после дописывания некоторых строк превращается в отдельное самостоятельное произведение. Из одного приветствия возникают два или даже три<sup>20</sup>. Поэт как бы играет с текстом, свободно перемещая его, «словно кубики», в пространстве сборника и вдвигая в свободные объемы произведения: так, стихотворение «Велию радость свѣтло провѣщаю», посвященное «Государю Царевичу» (л. 68об.—69), послужило источником для двух других, помещенных в разделе «Стихи общие». В одном из них использованы первые 22 строки исходного текста (л. 159—159об.), а в стихотворении «Бог днесь волею человек бывает» взяты следующие 14 строк (л. 159об.)<sup>21</sup>.

Создание стихов из готовых блоков, которое может быть проиллюстрировано обильным числом примеров<sup>22</sup>, носит у Симеона характер творческого принципа, связанного с отношением автора к своему тексту как образцу. На полях рукописи «Рифмологиона» есть карандашные пометы, свидетельствующие о том, что повторяемость стихо-

<sup>20</sup> См. пример, приведенный в статье: *Гребенюк В. П.* «Рифмологион» Симеона Полоцкого... С. 273—276.

<sup>21</sup> В рождественском цикле «Рифмологиона» совпадают стихотворные блоки в разделах «Ко Государю Царю» и «Стихах общих»: «Бог всемогущий на земли явися» — 16 строк (л. 18об., 150); «Земля во небо нынѣ премѣнися» — 6 строк (л. 19, 150об.); «Вся исполняй Господь превеликий» — 8 строк (л. 19об., 150об.—151); «Кто видѣ любовь толико велику» — 13 строк (л. 19об., 151); «Корень Ессеов нынѣ прозябает» — 16 строк (л. 20об., 152); «Рай, заключенный древле во Едемѣ» — 14 строк (л. 21, 152); «Пустыня міра сего есть безводна» — 12 строк (л. 22, 153); «Радости исполнь весь мир днесь бывает» — 18 строк (л. 22—22об., 153); «Бог невидимый днесь Ся нам являет» — 24 строки (л. 22об.—23, 153об.—153об.) и т. д. Среди стихов на Воскресение Христова общие стихотворные блоки, прославляющие праздник Пасхи, отмечаются в приветствиях царевичу и архиерею, различаются лишь части, содержащие обращение к адресату: «Красная весна днесь ся начинает» — 25 общих строк (л. 223, 231об.); «Царя всѣх царей Сын днесь торжествует» — 18 строк (л. 223об., 232); «Радость всемирна вѣрным днесь сияет» — 22 строки (л. 223об.—224, 233об.—233); «Пасха днесь міру, Пасха пресвятая» — 18 строк (л. 224—224об., 233—233об.); «Торжество торжеств нынѣ совершаем» — 14 строк (л. 225, 234); «Радость міру днесь сияет» — 23 строки (л. 225об., 234об.); «Красная весна днесь мир просвѣщает» — 32 (л. 225об.—226, 235).

<sup>22</sup> См.: *Сазонова Л. И.* Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006. С. 180—183.

творных блоков была замечена уже при описании рукописи А. В. Горским и К. И. Невоструевым.

К «миграции» более всего предрасположена первая часть приветствия, посвященная описанию праздника, она использовалась поэтом в разных контекстах — в поздравлениях царю, патриарху и всем вообще. Изменению подвергались обычно вторая и третья части, содержащие похвалы и обращение к адресату, и, как правило, авторскую просьбу о покровительстве. Совпадающие строки в стихах разным лицам могут составлять половину объема всего текста или больше<sup>23</sup>. Приличествующая случаю торжественность и монументальность достигаются иногда более подробным описанием праздника<sup>24</sup>, но в основном путем расширения панегирической части<sup>25</sup>.

К слову сказать, из стихотворения в стихотворение переходят и полюбившиеся поэту выражения, формулы приветствий, часто оказываются одинаковыми зачины (первые строки) стихов. Как поэт-ритор Симеон, выработав однажды идеально-точную, на его взгляд, формулу, повторял ее. Профессиональный проповедник, он знал цену обретенного слова. Заметно особое внимание поэта к гиперболическим выражениям, при помощи которых в стихах создается атмосфера торжественности и триумфальности. По случаю второго брака царя Алексея Михайловича Симеон желает:

<sup>23</sup> В стихотворении «Преславный Господь и Бог превеликий» из раздела «К Государю Царю от служащих» (Син. 287, л. 31об.) 24 строки из 48 повторяются в стихотворении «Пресущный Господь и Бог превеликий» (из раздела «Стихи общие»), состоящем из 34 строк (л. 139об.).

<sup>24</sup> В стихотворении «Князь міра в мирѣ ныне ся раждает» из раздела «Государю Царевичу», кроме 10 строк, совпадающих с текстом из «Стихов общих» (Син. 287, л. 149), содержатся еще 34 строки, в которых поэт развивает библейский сюжет об Адаме и Еве, шлет благие пожелания адресату и не забывает напомнить о себе: «Прося усердно, изволь мя шадити, / хотяща вѣрно всегда ти служити» (л. 76).

<sup>25</sup> В стихотворении «Красная весна нынѣ нам сияет» центр тяжести смещен в сторону панегирической части. Описание праздника, составляющее 16 строк одинакового текста в разделе «Царевичу» и в «Стихах общих», переходит в приветствии высокому адресату в пространное славословие (38 строк), наполненное образами космического ряда: «Царевич от свѣта отца свѣт произведенный», как новоявленному солнцу ему предстоит пройти путь через «небесный зодий» (Син. 287, л. 66об.); в стихах же «общих» концовка (8 строк) написана без «украшений» (л. 158—158об.).

Вся преблагая на премнога лѣта,  
донде же солнце не лишится свѣта.

(Син. 287, л. 405об.)

В приветствии «К Государю Царевичу на именины» поэт повторяет:

Но в земном прежде царствуй многа лѣта,  
донде же солнце не лишится свѣта.

(Син. 287, л. 372)

В первой московской декламации (1660) поэт обращался к Алексею Михайловичу с пожеланием:

Царствуй, пресилен, преславлен повсюду,  
гдѣ солнца запад и встает откуду!

(Син. 287, л. 373об.)

В приветствии к его сыну — царевичу Алексею Симеон обещает:

он (Бог. — Л. С.) же изволит тебе величати  
Честию в мѣрѣ, силою повсюду,  
гдѣ солнца запад и встанет откуду!

(Син. 287, л. 394об.)

Поэт повторял строки, осознавая их, по-видимому, как такие формулы, которые не требуют изменений и не могут быть поэтически превзойдены никакой вариацией.

**Авторская редакция.** Работая над текстом «Рифмологиона», поэт проводил стилистическую правку, вносил коррективы, направленные на соблюдение стихотворного размера, вписывал заглавия стихотворений, отдельные строки, зачеркивал слоги и слова, заменяя их в строке или над строкой новыми чтениями, производил перестановки слов в строке, обозначая последовательность чтений буквами, иногда дополнял текст указанием на дату, делал пометы на полях книги.

В ряде случаев можно наблюдать, как, редактируя текст переписанный в рукопись «Рифмологиона» из предшествующих списков, Симеон правил его, отменяя прежние чтения; например, в строке «Подобнѣ бо Он в сердци ти витает» слово «Подобнѣ» поэт зачеркнул и, несколько усиливая эмоциональность высказывания, вписал:

«Не меньше» (л. 55об.; ср.: Син. 877, л. 32–32об.). В строке «и добротами во весь мѣр прослыти» четырехсложное существительное «добротами» исправлено из трехсложного слова «доброты» ради соблюдения 11-сложного размера (л. 19об.; ср.: РГАДА. 389, л. 16об.); в строке «нерукосячнѣный, идолы скрушает» первые два слога в глаголе «скрушает» написаны автором на месте стертых букв (л. 20) и т. д.

Симеон вписал заглавия: «От служащих» (л. 27), «От сына к отцу в печали сушу» (л. 31), «К Государю Царю от служащих» (л. 31об.), «От сына к отцу», «К Государю Царю от раб» (л. 33), «От служащаго» (л. 55), «Сын к отцу из пути пришедшу», «Привѣтство в день Новаго лѣта» (л. 419), «К новоявленному царевичу» (л. 420).

В стихотворении «Радости весь мѣр нынѣ исполнися» из раздела «Стиси на Рождество Христово ко архиерею» рукой Симеона дописаны внизу страницы две строки: «Желающе ти Его благодати, / да благоволит долгий вѣк ти дати» (л. 98). В стихотворении «Свѣтлое солнце красно днесь сияет» добавлены две строки (27 и 28): «Даст здѣ вѣк долгий, а в небѣ день вѣчнѣный / Сам безъначалнѣный сый и безконечнѣный» (л. 253об.). На внешнем поле листа 260об. Симеон написал две вертикально расположенные строки («Яко обычай овцам есть играти, / внегода на пажить зелену хождати»), указав на место их вставки после шестой строки.

Известны случаи, когда автор дописывал текст в строке: «Той пеленами повиван бывает» (л. 75об.) — вписан глагол «бывает»; «Взирает на тя, свѣтлѣый царскѣый сыне» — над зачеркнутым словом «сыне» написано определение «царскѣый», к которому в строке добавлено определяемое «сыне» (л. 75об.).

Поэт вписал над строкой пропущенные слова (выделены в цитатах курсивом): «Мрак адамант *есть*, звѣзды пред ним мрачны» (л. 20об.); «Сый прежде *всѣх* вѣк нынѣ младенствует» (л. 35); «еже бы вѣчно тамо *вѣрным* жити» (л. 55); «Подобнѣ бо Он в сердци *ти* витает» (л. 55об.); «Сам того *ради* изволи плоть быти» (л. 57об.); «Овѣм рая двери *быша* затворены» (л. 63); «даст ти в сем мѣрѣ *жизнь* долгоденственну» (л. 75); «Вси убо роди *днесь* да ликовствуют» (л. 106об.); «сия весь род наш *Христом* оживила» (л. 130); «им же доселѣ весь *род* наш вредися» (л. 253об.); «здѣ вол и осел *Его* окружиша» (л. 151); «Тѣх *благ* честности аз *вашей* желаю» (л. 154об.) и др. Автор производил стилистические замены: на место слова «сущѣ» встало слово «свѣтло» в строке «яко скиния свѣтло позлащенна» (л. 72).

Внося правку, Симеон заклеил восьмую строку в стихотворении «От горы камень нынѣ отпадает» (л. 151об.) полоской бумаги с запи-

санным на ней текстом: «даже до небес в высоту соз-», недостающие слоги «-дася» он написал уже на листе рукописи. Аналогичную операцию поэт осуществил и на листе 345, где на приклеенной полосе бумаги читается новый текст десятой строки: «но съявшему лють въздадся» («Стих краесогласный в день святого апостола Иакова Алфеова»).

Вычитывая текст, автор исправил описки: зачеркнул слово «тѣм» и над ним написал: «тмѣ», стало: «Он есть и Солнце, но лучи скривает, / тмѣ приобыхших да не повреждает» (л. 57об.); чтение «взяя» исправил на «взял» (л. 146об.); в первой строке стихотворения «Красная весна нынѣ нам сияет» над строкой вписал второй и третий слоги в слове «Красная» (л. 147).

Есть и стилистическая правка: на уровне строки «всѣх земнородных паче ублаженный» Симеон написал на внешнем поле рукописи как вариант к определению «ублаженный»: «похваленный» (л. 347); к строке «Новая в мирѣ радость днесь сияет» имеется маргинальная помета автора, предлагающего читать вместо «днесь» — «нам» (л. 129об.). В строке «Странное есть дѣло дѣвам раждати» он обозначил буквами правильную последовательность чтений («дѣло есть»), в первом случае цезура приходилась на середину слова «дѣло», перестановка слов позволила этого избежать (л. 34).

На внешнем поле листов рукописи «Рифмологиона» Симеон указал дату написания «Привѣтства» царю Алексею Михайловичу в день митрополита Алексия: «1660» (л. 389); на уровне заглавия «Привѣтство нововѣнчанному Царю. 1» (л. 589об.) оставил помету «Придаток» (т. е. добавление); слова «твоей святыни» в строке «С ними годствует и твоей святыни / о сем обрящѣ ликовати нынѣ» (л. 231) пояснил записью: «Преосвященны и пр.». Собственноручные записи автора на полях рукописи сообщают об адресатах стихов: так, «Приветство на день святых апостол Петра и Павла» обращено к церковному иерарху — «К преосвященному Павлу, митрополиту Сарскому и Подонскому» (ум. 1675), с которым у автора были самые тесные дружеские отношения. «Приветство в день собора святого Иоанна Предтеча (sic!)» предназначено «болярину Иоанну Михайловичу Милославскому декабря в 7 день» (ум. 1685) — родственнику царя Алексея Михайловича по линии его первой жены М. И. Милославской, игравшему видную роль в правительстве при царе Федоре Алексеевиче.

К стихотворению «Желание творца» (из поэмы «Гусли доброгласная») поэт сделал примечание: «Сие в книзѣ врученной нѣсть писа-

но» (л. 591), отметив тем самым, что в подносном экземпляре произведения данный текст отсутствует. Его собственноручные пометы сообщают также, как отмечено выше, о месте и времени исполнения стихов (л. 628, 632), содержат указания на завершение стихотворных композиций церковными песнопениями (л. 213об., 371).

Авторская правка направлена также на восстановление в ряде случаев слоговой протяженности стиха по норме изосиллабизма, для чего использовались приемы из разряда поэтических вольностей. Увеличение строки до необходимого размера достигалось приемом «приложения»: к глаголу «дати» добавлена приставка «воз-»: «Ему же и ты изволь честь воздати» (л. 73об.); к прилагательному «тлѣнное» — приставка «пре-»: «Паче же тѣло наше претлѣнное» (л. 129); в первом слове строки «Первосозданный Адам перстен бѣше» вписан третий слог «-соз-» (л. 129об.); первоначально употребленное местоимение «чесо» преобразовано в трехсложную форму: «Чесого ради вси днесь торжествуем» (л. 263об.). Недостающий слог в строке «Слава во вышних Богу вѣщають» поэт восполнил, заменив глагол «вѣщають» на «восклицають» (л. 107об.). Напротив, лишний слог в строке устранен путем замены трехсложного определения «Божия» на двусложное местоимение «Его»: «оба подаст ти рука Его десна» (л. 70); над зачеркнутым в строке трехсложным словом «Адама» вписано двусложное словосочетание «вся ны»: «Хотя из плена вся ны избавити» (л. 106об.) и т. д.

Таким образом, совершенно очевидно, что Симеон продолжал редактировать свои тексты в процессе работы над составлением «Рифмологиона» и переписки писцами в эту рукопись (Син. 287) сочинений из других сборников. Следовательно, данная рукопись, содержащая его правку, отражает последнюю авторскую волю и имеет приоритет перед другими более ранними списками, содержащими отдельные произведения, включенные в рукопись «Рифмологион», поэтому именно ее текст (Син. 287), учитывая к тому же, что это *единственный полный* список, положен в основу полного научно-критического издания<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> См. также: Сазонова Л. И. «Рифмологион» Симеона Полоцкого — книга придворно-церемониальной поэзии // *Simeon Polockij. Rhythmologion. Eine Sammlung höfisch-zeremonieller Gedichte*. S. LXXXVII—CLX; Сазонова Л. *Das Rhythmologion des Simeon Polockij — ein Buch höfisch-zeremonieller Dichtung* // *Ibid.* S. XI—LXXXV.

Осуществление такого проекта имеет как практическое, научно-прикладное, так и теоретическое, историко-культурное значение. Публикация «Рифмологиона» может способствовать установлению авторства некоторых произведений, оставшихся в рукописной традиции безымянными, и уточнению предложенных атрибуций<sup>27</sup>. Введение в научный оборот значительного корпуса текстов из нашего культурного наследия позволит включить их в построение современной парадигмы развития русской литературы и культуры в период раннего Нового времени.

<sup>27</sup> Отдельные произведения из «Рифмологиона» встречаются в списках 1680-х–1730-х годов, например, в венской рукописи (Австрийская Национальная библиотека, II/58. Cod. slav. 174,); в списке первой четверти XVIII в. (ИРЛИ. Древлехранилище. Пинежское собр., № 113); в сборнике 1737 г. «Varia carmina Ruthena...» (РГБ. Собр. Н.С. Тихонравова. Ф. 299, № 43). Произведения из упомянутой Пинежской рукописи, опубликованные как сочинения Сильвестра Медведева (см.: *Панченко А. М.* 1) Придворные вирши 80-х годов XVII столетия // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 69–73; 2) Декламация Сильвестра Медведева на тему страстей Христовых // Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972. С. 123–135; 3) Материалы по древнерусской поэзии, I–III // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 371–375), представляют собой ценный текст, составленный из цитат, взятых из стихов Симеона Полоцкого, входящих в «Рифмологион» (см. подробно: *Сазонова Л. И.* Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006. С. 187–193).

*А. Г. Шешкен*

ЛИРИКА МАКСИМА  
БОГДАНОВИЧА (К ВОПРОСУ  
ОБ ОСОБЕННОСТЯХ  
ФОРМИРОВАНИЯ БЕЛОРУССКОЙ  
НАЦИОНАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

Нация, находясь в процессе формирования, создает литературу на национальном языке, а литература, в свою очередь, выступает значительным фактором формирования нации. Эти два процесса исследуются в современной науке в их неразрывной связи<sup>1</sup>. Замечено, что национальные движения во многих странах, в том числе и у славянских народов, начинались с интереса к отечественному языку. Западные и южные славяне к началу XX в. подошли с развитыми национальными литературами. Авторитетный российский ученый С. В. Никольский в фундаментальном труде «История литератур западных и южных славян» подчеркнул: «Даже те из них, развитие которых было крайне осложнено и деформировано длительным иноземным гнетом, на протяжении XIX в. далеко продвинулись вперед, создали свою литературную классику Нового времени, обрели свой неповторимый индивидуальный облик, заняли свое место в кругу современных европейских литератур и развивались уже практически синхронно с общеевропейским литературным процессом»<sup>2</sup>.

Период интенсивного «продвижения вперед» национальной культуры и литературы рядом ученых обозначается как период «ус-

*Алла Геннадьевна Шешкен,*

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

<sup>1</sup> Данный вопрос был поставлен и начал систематически изучаться во второй половине XVIII в. в связи с проблемой формирования европейских наций. Классическим трудом считается работа И. Г. Гердера «Трактат о происхождении языка» (1772). Ученый выдвинул язык на первое место, подчеркивая, что именно в национальном языке наиболее полно раскрывается дух народа и его самобытность.

<sup>2</sup> История литератур западных и южных славян: В 3 т. М., 1997. Т. 2. С. 366.

коренного развития» национального искусства слова<sup>3</sup>. При всей полемичности данного термина, он отражает специфику эволюционных процессов в искусстве, выражающихся в нарушении признанной классической стадиальности его развития. По сложившейся традиции, классическим, полным путем развития считается путь крупных западноевропейских культур и литератур, последовательно прошедших через эпохи Средневековья, Возрождения, Барокко, Просвещения, классицизма, сентиментализма, романтизма, реализма, модернизма, авангарда. Как показало, однако, исследование Г. Н. Поспелова «Стадиальное развитие европейских литератур» (1988), даже эти литературы не развивались абсолютно синхронно. Принципиально важным является наблюдение ученого, что «одни национальные литературы, отставшие от других по стадиальности своей национальной жизни, могли совершать „ускоренное развитие“ и догонять другие, ушедшие вперед литературы»<sup>4</sup>.

Бурный, интенсивный рост позволяет задержанным в своем развитии национальным культурам в короткий срок преодолеть исторически сложившееся отставание и включиться в широкий европейский литературный контекст. Такие этапы характеризуются выраженным культурным синтезом, сочетанием разных поэтик. Так, в период Национального возрождения у большинства славянских литератур художественные идеи и принципы романтизма сочетались с разнообразными формами просветительства, а во второй половине XIX в. и с чертами реализма.

В последние десятилетия XIX — начале XX вв. белорусская литература стала ярким проявлением роста национального самосознания. Право белорусского языка звучать наравне с другими было постоянным мотивом творчества целого и достаточно многочисленного поколения писателей (Ш. Ядвигин, Тетка, Я. Купала, Я. Колас, М. Богданович, А. Горюн, Т. Гартный, З. Бядуля, Я. Журба, К. Каганец, В. Ластовский, К. Буйло и др.). В творческом отношении весьма однородное, оно объединилось вокруг газеты<sup>5</sup> на белорусском языке

<sup>3</sup> Гачев Г. Ускоренное развитие литературы (на материале болгарской литературы первой половины XIX в.). М., 1964.

<sup>4</sup> Поспелов Г. Н. Стадиальное развитие европейских литератур. М., 1988. С. 29.

<sup>5</sup> В современных исследованиях, посвященных изучению формирования нации, проблеме организации периодики на литературном языке уделено самое пристальное внимание. Б. Андерсон, автор известного труда «Воображаемые сообщества. Размышления об истоках национализма» (1983) главную роль в разви-

«Наша нива»<sup>6</sup>. Газета выступала за введение преподавания в школах и богослужении белорусского языка, поддерживала изучение и соби- рание белорусской народной культуры, она стала трибуной, с кото- рой на протяжении десятилетия звучала белорусская литература. Дея- тельность «Нашей нивы» свидетельствовала об интенсивном форми- ровании белорусского литературного языка, всестороннем развитии его выразительных возможностей, обогащении жанровой системы белорусской литературы.

А. С. Бушмин в известной работе «Преимственность в развитии литературы» (1975) справедливо отметил: «В прошлом из литератур восточных славян в самых неблагоприятных условиях находилась ли- тература белорусского народа, остававшегося в течение веков в ино- земной зависимости. Формирование самостоятельной национальной литературы в Белоруссии отодвинулось к концу XIX в. В короткий период своего запоздалого, но *ускоренного* (курсив наш. — А. Ш.) раз- вития белорусская литература, испытав благотворное воздействие развитых сопредельных литератур — русской, украинской, польской, достигла выдающихся успехов»<sup>7</sup>.

В творчестве основоположников современной белорусской ли- тературы были сильны романтические черты и заметна общая просве- тительская направленность деятельности. Писатели широко опира- лись на богатую фольклорную традицию, использовали сюжеты, мо- тивы и выразительные средства устного поэтического творчества. Их произведения наполнены ярко выраженным свободолобивым пафосом и идеями борьбы за национальное равноправие. Эпоха привнес- ла в литературу выраженные реалистические тенденции и идеи соци- ального протеста, проявившиеся в драматургии Я. Купалы и в малой прозе Я. Коласа, а также отчетливо обнаруживающееся соприкосно-

тии национального самосознания отводит именно письменному языку и печат- ному слову.

<sup>6</sup> Первой легальной газетой на белорусском языке была «Наша доля» (Виль- но, 1906), орган «Белорусской социалистической громады». После выхода не- скольких номеров газета была запрещена. «Наша нива» (1906–1915) — еженедель- ная общественно-политическая и литературно-художественная газета на бело- русском языке (печатались кириллицей и латиницей) тоже издавалась в Вильно, стала органом, вокруг которого объединились сторонники создания белорусского государства. Время ее издания обозначается в работах по истории белорусской ли- тературы и культуры как «нашенивский период».

<sup>7</sup> Бушмин А. С. Преимственность в развитии литературы. Л., 1975. С. 54–55.

вание и с нереалистическими течениями, в первую очередь, символизмом.

Ярко и выразительно этот синтез проявился в творчестве великого белорусского поэта, классика национальной литературы Максима Богдановича (1891–1917). Он внес бесценный вклад в развитие выразительных возможностей родного языка и наряду с другими национальными писателями Янкой Купалой и Якубом Коласом способствовал тому, что белорусская литература достаточно быстро стала явлением европейским.

М. Богданович прожил короткую жизнь, успев издать всего один поэтический сборник («Венок», 1913)<sup>8</sup>, ставший выдающимся достижением белорусской литературы начала XX в. Здесь представлены стихи разных лет, что дало право критике назвать сборник духовной биографией поэта<sup>9</sup>. Перу М. Богдановича принадлежит также целый ряд опубликованных в периодике и оставшихся в рукописи стихотворений, рассказы, переводы, литературная критика и публицистика.

Лирика М. Богдановича отразила типологически общие черты, характерные для становления таких национальных литератур, которым была свойственна неравномерность, скачкообразность эволюции. Речь идет о внутренних темпах движения литературы, специфика которой особенно заметна на фоне эволюции литератур других славянских народов. После медленно разворачивающихся культурных процессов в первой половине XIX в., заложивших основу национального искусства слова, на рубеже XIX–XX вв. мы наблюдаем в молодой литературе стремительные изменения. Опираясь на собственную богатую фольклорную и имеющую древние корни культурную традицию, она быстро усваивает опыт других литератур и фактически становится в один ряд с более развитыми литературами. На это одним из первых обратил внимание сам М. Богданович в ставшей энциклопедической статье «Забывтый путь»: «За восемь-девять лет своего развития наша поэзия прошла все пути, а иногда и тропинки, которые европейская поэзия прокладывала более ста лет. Из наших стихов с легкостью можно было бы составить «краткий повторный курс» европейских литературных направлений прошлого века. Сентиментализм, романтизм, реализм и натурализм, наконец, модернизм — все это... реализовала наша поэзия, правда, чаще всего бегло, неполно, но все же

<sup>8</sup> *Багдановіч М.* Вянок. Кніжка выбраных вершаў. Вільня, 1913.

<sup>9</sup> *Лойка А.* Паэт нараджаецца не аднойчы // *Багдановіч М.* Поўны збор твораў. У 3 т. Мінск., 1992. Т. I. С. 18.

реализовала. Ее внутренний потенциал велик — в этом не может быть сомнения»<sup>10</sup>.

Собственное творчество поэта является убедительной иллюстрацией ускоренного характера национального литературного процесса. Об этом свидетельствует исключительное жанровое и тематическое богатство его лирики, разнообразие ее строфики, размеров и рифмы. В ней органично сочетаются и переплетаются традиции белорусской народной поэзии и европейского искусства слова от античности до французского и русского символизма<sup>11</sup>.

Национальное искусство слова равным образом опирается на конкретную историческую реальность, собственный художественный опыт и фольклор и на мировую художественную традицию. Это важная типологическая черта. Все эти факторы одинаково важны и необходимы, а в художественных текстах — неразрывны. Как неоднократно подчеркивал выдающийся специалист в области сравнительного исследования славянских литератур Н. И. Кравцов, «литературное развитие регулируется важной закономерностью — необходимостью усвоения предшествующего художественного опыта, без чего писатель и литература вообще не могут сделать нового шага вперед»<sup>12</sup>.

М. Богданович глубоко знал и тонко чувствовал своеобразие народной поэзии, хотя обстоятельства не благоприятствовали этому, так как большую часть своей недолгой жизни он провел вдали от родины и не имел возможности постоянно слушать «живое слово» белорусов<sup>13</sup>. Глубоким знанием национальной культуры и любовью к родному краю будущий поэт обязан своему отцу. А. Е. Богданович был

<sup>10</sup> *Багдановіч М.* Поўны збор твораў. У 3 т. Т. 2. С. 287.

<sup>11</sup> См. также: *Шешкен А. Г.* Поэма «Вероника» Максима Богдановича в контексте русских и европейских литературных традиций // *Славянский вестник.* М., 2003. Вып. 1. С. 201–210.

<sup>12</sup> *Кравцов Н. И.* Проблемы сравнительного изучения славянских литератур. М., 1973. С. 66.

<sup>13</sup> Поэт родился в Минске, но большую часть своей жизни прожил в России в Нижнем Новгороде и Ярославле, куда в 1896 г. после смерти матери от туберкулеза переехала семья. Белорусский язык и белорусскую культуру будущий поэт изучал вдали от родины с помощью отца и собранной им библиотеки. М. Богданович посетил Белоруссию летом 1911 г., тогда же был в Вильно и лично познакомился с членами редколлегии «Нашей нивы». Затем после окончания юридического лицея осенью 1916 г. из Ярославля приехал на работу в Минск. В январе 1917 г. в связи с обострением туберкулеза вынужден был уехать в Ялту на лечение, где и умер.

по профессии учителем, он много сил отдал изучению истории родного края, культуры и обычаев своего народа<sup>14</sup>. Поэт первые поэтические опыты писал на русском языке, затем он включился в серьезную культурную работу, которую выполняла газета «Наша нива», и стал писать по-белорусски. В «Нашей ниве» в 1907 г. состоялся литературный дебют молодого литератора.

Как и у его современников Я. Купалы и Я. Коласа, в творчестве М. Богдановича широко отражен мир народных легенд и преданий. Это особенно характерно для поэтических циклов «В зачарованном царстве» и «Звуки Отечества». Лирику поэта населяют духи полей, лесов и озер: лешие, русалки, водяные и змеиный царь («Слышишь гул? Это дико-печальный лесун...», «Над озером», «Водяной», «Змеиный царь»). Распространенность этих образов в поэтическом мире М. Богдановича имеет истоки в записях, сделанных его отцом, увлеченным народным бестиарием. Волшебный мир народной сказки и легенды был органично воспринят поэтом и позднее вдохновил его на создание первой у белорусов литературной сказки. «Мушка-зеленушка и комарик — носатый сударик»<sup>15</sup> имеет шуточный фольклорный сюжет о неудачной женитьбе комара<sup>16</sup>. Отзвуки народных песен слышны в стихотворениях «Доброй ночи, заря-заряница!..», «Метель», «Вся в слезах, дивчина...», «Не кукуй, кукушка...». В них автор опирается на народный стих, использует характерные фольклорные мотивы и образы, постоянные эпитеты и метафоры.

Фольклорное начало присутствует в стихотворениях, посвященных важной для поэта теме бедственного положения родного народа («Край мой родимый! Как проклятый богом...», «Народ, Белорусский народ!»). Широко представленная в белорусской поэзии рубежа XIX—XX вв., наполненная глубоким сочувствием к мужику-труженику, эта тема неизменно отличается высоким гражданским чувством и реализуется с публицистическим пафосом. В то же время в стихах М. Богдановича звучит мысль о том, что обретение лучшей доли связано с напряжением всех сил народа, с долгом каждого его представителя, особенно интеллигенции, не жалеть сил для достижения высокой цели.

<sup>14</sup> Известны отдельные труды Адама Богдановича из области фольклора и этнографии, например: «Нечистая сила по воззрениям белорусов», «Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Этнографический очерк». Гродно, 1895.

<sup>15</sup> Сказка впервые опубликована в газете «Наша нива», 1915, № 18.

<sup>16</sup> Белорусский исследователь А. Лойка считает, что М. Богданович мог быть знаком с народными песнями на этот сюжет, записанными в первой половине XIX в. Я. Чечотом. Ср.: *Богдановіч Максім. Поўны збор твораў*. Т. 1. С. 657.

В эпоху Национального возрождения особую актуальность приобретают мотивы, связанные с национальным прошлым. Интерес М. Богдановича к истории народа, его культурному наследию обострили личные впечатления от посещения Белоруссии в 1911 г. и особенно Вильно, города, который сыграл значительную роль в развитии белорусской культуры. Цикл «Старая Беларусь» стал художественным отражением мыслей поэта о значимости культурной памяти и книги вообще в судьбе народа. Одним из сквозных образов этого цикла стал образ летописца («Летописец», «Переписчик», «Псалтырь»), старательно фиксирующего «всю правду» про настоящее, про то, «что тут случалось в давние года», «за что сражались мы, как отстояли веру — пусть знают все потомки». Письмена обладают могучей силой, сохранившись, они способны тронуть сердца людей через века. Древняя рукопись для поэта — «кириллица пригожая» и «краса живая». Появляется в стихотворениях цикла и фигура «доктора лекарских наук», восточнославянского первопечатника Франциска Скорины («Безнадежность»). Самое известное стихотворение цикла — «Слуцкие ткачихи». Оно содержит идею жизнеспособности искусства лишь в том случае, если искусство питается соками родной культуры. «Цветок родимый василька», возникший неожиданно под рукой мастерицы «среди персидского узора», стал емкой поэтической формулой М. Богдановича, а в наше время и национальным символом Белоруссии.

М. Богданович видел свою задачу в том, чтобы раскрыть и доказать богатые выразительные возможности родного языка. «За белорусским языком не хотят признать самостоятельности и самобытности. Не хотят допустить и мысли, что на этом языке можно выразить все движения человеческой души и дать любую литературную форму. Я своей книжечкой (имеется в виду сборник «Венок». — А. III.) хотел доказать, что это возможно. А для этого нужно было белорусский язык поставить рядом с европейскими языками», — говорил поэт<sup>17</sup>. Это была актуальная для белорусской литературы задача, которую выпало решать именно М. Богдановичу. Лирика Янки Купалы и Якуба Коласа основывалась преимущественно на местной устной традиции. Творчество М. Богдановича явственно базируется на народном стихе, связанным с напевом, но еще более заметен интерес поэта к «собственно литературным», «городским» образцам. Эту задачу белорусская поэзия должна была решить в короткий срок.

<sup>17</sup> Воспоминания Николая Огурцова. Литературный музей Максима Богдановича. Минск.

Р. Якобсон на основании сопоставительного анализа становления русского, украинского, чешского, словацкого и болгарского стихосложения сделал вывод, что национальная лирика на определенном этапе своего развития неизбежно обращается к зарубежным моделям. «Во всех национальных литературах разгорается литературная борьба, сходная в своем течении и последствиях; эта борьба между радикально-демократическим литературным течением, придерживающимся фольклорной модели, и противостоящим ему более поздним течением, которое стремится порвать с народными формами и создать специфически городской и собственно литературный стих»<sup>18</sup>. Заметим, что в белорусской литературе этот процесс развивался без острой борьбы, он проявился максимально рано, в период ее становления, в творчестве одного из ее основоположников. Поэт использовал простые фольклорные формы, писал социально ангажированную поэзию, одновременно проявляя интерес и к утонченной лирике символизма. В его творчестве были одинаково продуктивны связанный с напевом стих народной поэзии и «книжный» силлабо-тонический стих.

Это стало возможным вследствие плодотворного освоения художественного опыта европейской, в том числе и русской, литературы, что М. Богданович считал исключительно важной задачей, необходимым условием успешного развития национальной словесности. В упомянутой выше статье «Забытый путь» он подчеркнул: «Мы совершили бы серьезную ошибку, если бы не усвоили ту науку, которую нам дает мировая (прежде всего европейская) поэзия. Было бы более чем легкомысленно ничего не взять из того, что сотни народов в течение тысячелетия складывали в сокровищницу мировой культуры»<sup>19</sup>.

Белорусский поэт знал несколько иностранных языков, древние языки и обладал в области европейской литературы поистине энциклопедическими знаниями. Среди основоположников белорусской литературы именно М. Богданович наиболее активно занимался переводческой деятельностью и заслужил славу выдающегося переводчика. Достаточно обратить внимание на имена авторов, поэзию которых он перевел на белорусский язык. Это Овидий и Гораций, Ф. Шиллер и Г. Гейне, П. Верлен и Э. Верхарн и А. Пушкин, А. Майков, И. Франко и др. Его переводческая активность служила эффек-

тивному обогащению национальной литературы: развитию выразительных возможностей молодого литературного языка, эстетических основ литературы, становлению ее жанров. Шло интенсивное освоение «готовых», «законченных форм», выработанных мировой литературой. Н. И. Конрад назвал перевод «главным орудием проникновения одной литературы в другую», добавив, что «воссоздание на своем языке литературного произведения, написанного на другом языке, всегда есть акт творчества»<sup>20</sup>.

Это важная типологическая черта поворотных в истории национальных культур периодов. Для сравнения: А. Панченко отмечает как важную примету европеизации русской культуры XVII в. «колоссальный рост переводной продукции»<sup>21</sup>. Д. Дюришин подчеркивал особую значимость перевода в период формирования современной основы ряда национальных литератур: «Переводная литература органически включается в эволюционный процесс отечественной литературы, в определенной степени восполняет недостаток отечественного эволюционного потенциала и тем самым наиболее выразительно осуществляет свою функцию связующего звена между литературами»<sup>22</sup>.

Про М. Богдановича можно с уверенностью сказать, что художественный перевод в становлении и развитии его творческой индивидуальности сыграл особую роль. Выбор произведений для художественного перевода в эти годы определялся ростом потенциальных возможностей языка, его лексики, стиля, образности. Осваивая жанры, рифму, строфику, их взаимосвязь и т. д., М. Богданович находил пути, органичные для духа и строя родного языка. Например, в случае перевода лирики Г. Гейне («Ў паўночным краю на кургане...», «Калі любоў ізмучыць...»), Ф. Шиллера («Хочаш сабе ты познаць»), «Романсов без слов» П. Верлена («Раяль цалуе тонкая рука...», «У полі мрок...»), русских поэтов, а также сербского, русского, скандинавского, испанского и даже японского фольклора.

Широту его поэтического кругозора демонстрируют эпитафии, в качестве которых используются строки из произведений разных литературных эпох и народов. Кроме русских поэтов А. Пушкина, М. Лермонтова, А. Фета, В. Брюсова, А. Блока и многих других, это Данте, Гораций, почти забытый ныне французский поэт-парнасец

<sup>18</sup> Якобсон Р. Общее наследие славянских языков и его влияние на литературную форму // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 47.

<sup>19</sup> Багдановіч Максім. Забыты шлях // Выбраныя творы. Мінск. 1996. С. 349 (Перевод мой — А. Шешкен).

<sup>20</sup> Конрад Н. И. Проблемы современного сравнительного литературоведения // Известия АН СССР. Отделение лит и яз. 1959. Т. XVIII. Вып 4. С. 356.

<sup>21</sup> Панченко А. М. Русская история и культура. СПб., 1999. С. 297.

<sup>22</sup> Дюришин Д. Теория сравнительного изучения литературы. М., 1979. С. 129.



Сюлли-Прюдом, П. Верлен, Э. Верхарн. Это были «собеседники», с которыми М. Богданович вел поэтический, ассоциативный диалог. Следует упомянуть и его литературно-критические статьи, посвященные многим авторам мировой литературы.

Опыт европейского стиха М. Богданович перенес на национальную почву, чрезвычайно обогатив поэтические возможности белорусской литературы. Ни у кого из современников поэта мы не находим столь разнообразной жанровой палитры, богатства строфики и стихотворных размеров. Он творил в таких классических жанрах европейской поэзии, как сонет, триолет, изысканный архаизм рондель, терцина, рондо, сочинял стихотворения в прозе. Встречаются александрийский стих и пентаметры. Поэзия белорусского автора отличается богатством ритмики и рифмы.

Белорусский поэт уделял большое внимание поэтической технике, самостоятельно постигая ее законы, проверяя «алгеброй гармонию». Об этом имеется свидетельство одного из известных писателей той эпохи З. Бядули. Он вспоминал, что в начале Первой мировой войны (1914–1915), находясь в Минске, М. Богданович много работал в пушкинской библиотеке. В области стихосложения «он раздобыл много книг, как на русском, так и на других языках. У него была специальная толстая тетрадь, целиком заполненная математическими вычислениями и иероглифами — узорами разных размеров стихов. Эти иероглифы он иногда иллюстрировал своими пробными стихами... Помню — читал он тогда стихи из японской поэзии, которые со своей оригинальной формой очень ловко получались на белорусском языке. Он исследовал метрику и ритмику белорусских народных песен, о которых тоже писал таинственными иероглифическими знаками»<sup>23</sup>.

Желание обогатить белорусскую литературу опытом европейского стихосложения, «испытать» возможности родного языка ее традиционными формами возникло у М. Богдановича неслучайно<sup>24</sup>. Этому немало способствовала атмосфера эпохи. В. Максимович справедливо подчеркнул «существенное влияние на поэта русской художествен-

<sup>23</sup> Бядуля З. Мае ўспаміны // Шлях паэта. Мінск, 1975. С. 62. См. также: *Содаль У. У Пушкінскай бібліятэцы // Я хацеў бы спаткацца з Вамі... Літаратурна-публіцыстычныя артыкулы пра Максіма Багдановіча. Мінск, 2009. С. 52–53.*

<sup>24</sup> Творческое становление поэта проходило в среде, глубоко увлеченной литературой. Отец поэта Адам Егорович Богданович был женат вторым браком на Александре Волжиной (умерла от первых родов) сестре Екатерины Пешковой, супруги Максима Горького.

но-эстетической и философской мысли, тех новаторских тенденций, которые широко охватили русскую поэзию Серебряного века»<sup>25</sup>.

Русская литература, на которой был воспитан молодой поэт<sup>26</sup>, на рубеже XIX–XX вв. уделяла самое пристальное внимание культуре стиха и обогащению выразительных возможностей лирики. Она осваивала и «приспосабливала» к современности многие как популярные, так почти забытые жанры европейской поэзии<sup>27</sup>.

Творчество М. Богдановича дает возможность увидеть, как сложно и органично развивался в белорусской литературе процесс освоения русской и европейской литературной традиции.

Связь с традицией русской и мировой литературы обнаруживается в сборнике «Венок» и многих других стихотворениях, опубликованных и оставшихся в рукописи. Наиболее яркий пример — одно из самых известных произведений М. Богдановича поэма «Вероника». Поэма входит в цикл «Мадонны», она была опубликована в сборнике «Венок». Эпилог к ней, наряду с циклом «Любовь и смерть» и еще рядом стихотворений, по неизвестным причинам были изъяты поэтом из сборника, и в современных изданиях произведений М. Богдановича они печатаются под рубрикой «Произведения, предназначенные для „Венка“». Эпилог к поэме получил известность и как отдельное стихотворение<sup>28</sup>. Тем не менее, и основной текст, и эпилог представляют собой художественное целое.

Поэма «Вероника» — поэма о зарождении первой любви, о тонкости душевных переживаний, о пробудившейся тяге к творчеству, во многом автобиографична. Она вдохновлена самой большой привязанностью М. Богдановича — Анной Кокуевой. Ей же посвящен один из шедевров белорусской любовной лирики — стихотворение «Романс» («Зорка Вянера ўзыйшла над зямлею...»)<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> *Максімовіч В. А. Шляхам спазнання існасці. Літаратурны працэс другой паловы XIX — пачатку XXI ст. у постацах. Мінск, 2011. С. 95.*

<sup>26</sup> Так, белорусский исследователь пишет, что М. Богданович был «воспитан на русской классике». См.: *Навуменка І. Я. Максім Багдановіч // Гісторыя беларускай літаратуры XX стагоддзя: У 4 т. Мінск, 1999. Т. 1. С. 285.*

<sup>27</sup> См.: *Гаспаров М. Л. Русские стихи 1890-х—1925-го годов в комментариях. М., 1993.*

<sup>28</sup> «Ізноў пабачыў я сялібы...» положено на музыку И. Лучанком, исполнялась популярным в 60–80-е гг. XX в. ансамблем «Песняры» и стала известна далеко за пределами Белоруссии.

<sup>29</sup> Это стихотворение тоже положено на музыку и более известно под названием «Зорка Вянера».

Одно из выдающихся произведений белорусской литературы имеет глубокий литературный подтекст. Наиболее интересен ассоциативный ряд, связанный с традицией пушкинского творчества, с романом в стихах «Евгений Онегин» и философской и любовной лирикой русского поэта. Белорусская критика давно заметила, что написанная четырехстопным ямбом «Вероника», отличается также «многомерным пушкинским мировосприятием», способностью принимать жизнь во всем ее многообразии<sup>30</sup>. Современный поэт и исследователь белорусской литературы Нил Гилевич также высказывался о важности для автора «Вероники» художественного опыта А. Пушкина<sup>31</sup>.

В поэме «Вероника» можно выделить целый ряд черт, которые подтверждают это, хотя ни ее сюжет, ни система персонажей не имеют ничего общего ни с каким конкретным произведением русского писателя в отдельности. М. Богданович придавал особое значение жанровому обозначению своих стихов и всегда стремился к точности. «Вероника» названа М. Богдановичем «вершаванае апавяданне», т. е. «стихотворный рассказ» либо «рассказ в стихах». Это явная «подсказка», призванная отослать читателя к А. Пушкину, назвавшему главное свое произведение роман «Евгений Онегин» «романом в стихах». Очевидно, «дьявольская разница» существует и между просто рассказом и рассказом в стихах, и М. Богданович указывает на это.

Затем М. Богданович, подобно Данте, «вызывает тень» знаменитого поэта. Строка из первой строфы: «Схачу свой *вольны* верш пацаць» уже прямо адресует к роману свободной формы А. Пушкина («даль *свободного* романа»)<sup>32</sup>, заявляя о свободном принципе построения произведения. Это, как представляется, помогает понять, почему М. Богданович не стал печатать эпилог в первом при издании поэмы. Если вспомнить внезапное расставание А. Пушкина со своим героем, то открытость финала и в «Веронике» преднамеренна, а «Эпилог» выведен за рамки сборника вовсе не случайно.

В «рассказе в стихах» тесно переплетено возвышенное и будничное: рядом с описанием таинственного и романтического старого сада, где любит уединяться Вероника, соседствует другое видение этого пейзажа — осеннего, ненастного, с чернеющими гнездами ворон и бытовыми деталями («покосившийся забор»). Героиня поэмы

<sup>30</sup> *Навуменка І. Я.* Максім Багдановіч. С. 297.

<sup>31</sup> См.: *Гилевич Н.* Страцім-лебедзь беларускай паэзіі // Багдановіч Максім. Забыты шлях. С. 16.

<sup>32</sup> *Пушкин А.* Евгений Онегин. // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в десяти томах. Т. 5. С. 163.

М. Богдановича, хотя и имеет вполне реальный прототип, тоже персонаж вполне «литературный», т. е. ее образ создается с учетом литературной традиции, в том числе пушкинской. В ее облике есть черты, напоминающие «мечтательницу нежную» Татьяну<sup>33</sup>.

Эпилог к поэме «Вероника» М. Богдановича начинается словами, вызывающими в памяти ассоциацию с известной философской элегией «Вновь я посетил...» (1835):

Ізноў пабачыў я слябіы,  
Дзе леты першыя прайшлі.

Возвращение лирического героя в дороге сердцу места сопровождается болезненными наблюдениями над следами разрушения, запустения и забвения («сцены мохам параслі»; «Ўсё глуха, дзіка, // Ўсё травой зарасло») и ведет к неутешительным мыслям о быстротечности жизни: «Няма таго, што раньш было». Однако М. Богданович не приходит к выводу о тщетности всего земного и бессмысленности человеческого бытия.

Он, как и А. Пушкин, прославляет в своих стихах вечное движение и обновление жизни. М. Богданович воспевает любовь как вечную непреходящую ценность, наполняющую существование человека глубоким и истинным смыслом: дерево, на коре которого вырезано имя возлюбленной — «манумент жывы». Разрушительной силе времени способна противостоять только сила любви:

Чым болі сходзіць дзен, начэй,  
Тым імя мілае вышэй.

Стихотворения А. Пушкина и М. Богдановича раскрывают радостное, светлое восприятие мира, утверждают радость бытия, что позволяет отнести их к анакреонтической традиции европейской литературы.

М. Богданович проявлял глубокий интерес к творчеству Анакреонта. Свое отношение к поэзии Анакреонта он выразил и в отдельном стихотворении («Бледны, хілы, ўсё ж люблю я // Твой і мудры і кіпучы верш, Анакрэон!»). Такие стихотворения, как «Маладзя гады...», «Набягае яно...» и др., свидетельствуют о важности воздействия философского и поэтического опыта древнегреческого поэта

<sup>33</sup> См.: *Навуменка І. Я.* Максім Багдановіч. С. 296.

на белорусского автора. Не исключено, что любовь к поэзии этого древнегреческого автора возникла у белорусского поэта через посредничество пушкинской лирики, как и мотив поэтического памятника, восходящий к Горацию, стихотворение которого белорусский поэт перевел. В предсмертном стихотворении М. Богданович провидчески написал, что он оставил свой след на земле и «весь не умрет»:

Ў краіне светлай, дзе я ўміраю,  
У белым доме ля сіняй бухты,  
Я не самотны, я кнігу маю  
З друкарні пана Марціна Кухты.

Этой «книгой» был первый и единственный сборник стихов поэта.

Таким образом, всестороннее и эффективное развитие обеспечило белорусской литературе успешное взаимодействие многих диалектически взаимосвязанных процессов. Внутренние ее потенциалы реализовывались и возрастали в постоянном и расширяющемся поле контактов с другими литературами. Творчество М. Богдановича, как и лирика его старших современников Я. Коласа и Я. Купалы заявили о появлении литературы на родном языке, органично связанной с народной культурой. Народное творчество неизменно служило фундаментом, на котором возводилось здание самобытной национальной литературы. Лирика М. Богдановича показывает, что белорусская литература включилась в литературный процесс, отнюдь не повторяя в ускоренном темпе путь развития искусства слова, который был европейскими литературами уже пройден. Она «присоединяется», «вступает» в него, чтобы далее развиваться «наравне», интенсивно усваивая и творчески перерабатывая приобретенный мировой литературой опыт. Молодая литература начинает жить как явление самобытное, но теснейшим образом связанное с мировой литературной традицией. Из богатой сокровищницы мирового искусства слова она черпает то, что наиболее соответствует ее внутренним задачам.

*Л. Ф. Широкова*

ОТ СОЦРЕАЛИЗМА  
ДО ПОСТМОДЕРНИЗМА:  
СМЕНА ХУДОЖЕСТВЕННЫХ  
НАПРАВЛЕНИЙ В СЛОВАЦКОЙ  
И РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ  
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.

Литература Словакии, обладая неповторимой национальной самобытностью, на протяжении всего своего развития испытывала влияние со стороны больших европейских литератур, и не в последнюю очередь — русской литературы. Проблематика влияний и типологических схождений — при несовпадении отдельных исторических фаз и процессов — издавна привлекала внимание российских и словацких исследователей, которые обращались к крупнейшим фигурам русской литературы — Пушкину, Гоголю, Толстому, Достоевскому, Чехову, Горькому — не только для анализа их творчества, но и для выявления признаков их близости к словацкой литературе.

Литература XX в. привлекает постоянное и пристальное внимание исследователей, поскольку процессы, происходившие в этот период, столь динамичны, а писатели и созданные ими произведения столь разноплановы. Любой из этапов литературы прошлого столетия представляет интерес как объект научной рефлексии, и феномен соцреализма в литературах Центральной и Юго-Восточной Европы не является исключением.

В последние годы как в российском, так и в зарубежном литературоведении появились новые исследования, посвященные разным аспектам проблематики социалистического реализма. Среди них — и работы словацких ученых.

Исследование «Искусство на службе тоталитаризма. 1948–1956» (2001) посвящено вопросам бытования соцреализма в Словакии. Это и давление тоталитарной идеологии на все сферы литературной жизни (статьи Ш. Друга, М. Шутовца) и как следствие — разные формы сопротивления или подчинения ей творческой личности. Авторы пи-

шут об уходе писателей в вынужденную эмиграцию, в том числе внутреннюю (Э. Енчикова), о попытках приспособиться к «требованиям времени», автоцензуре (Ш. Друг, В. Петрик), о пагубном воздействии идеологического гнета на практику художественного перевода (Э. Малити) и др.

Важным представляется теоретико-методологический посыл, содержащийся во вводной статье Р. Билика, когда он говорит о необходимости «учитывать многообразие векторов взаимодействий как внутри искусства, так и в отношениях между искусством и остальными факторами общественной жизни», определяя при этом соцреализм вполне однозначно как искусство, в котором «эстетическую функцию заменяет функция агитационно-пропагандистская»<sup>1</sup>.

В коллективной монографии «Поэтика и политика» (2004) в качестве предмета исследования выступают, наряду с литературой, и другие сферы словацкой культуры, отмеченные деформациями 1950-х гг., — театр, музыка, кинематография, телевидение. В главах, посвященных состоянию словацкой литературы данного периода, рассматриваются такие базовые проблемы, как проблема поэтики в условиях «нормативной эстетики» (Е. Паштекова), развернутая более подробно в статьях о политизированной поэзии конца 1940-х — начала 1950-х гг. (Ш. Друг) и о творчестве поэтов, ставших в условиях политического диктата «внутренними эмигрантами» (В. Петрик); важна для этого периода и тема переводов советской литературы как своего рода образца для подражания (М. Куса). Во многом определяющим для соцреализма стал миф о «новом человеке», создание образа которого выдвигалось в качестве первоочередной задачи писателя; рассуждая об этом, В. Петрик справедливо подчеркивал: «Новый режим возложил на писателя огромную ответственность, сделав его сотворцом социалистического будущего. Однако на практике это означало лишь то, что он стал пропагандистом, глашатаем лозунгов дня»<sup>2</sup>.

Историко-литературные очерки Ш. Друга «Литература и политика по-словацки» (2003) содержат богатый фактический материал, подкрепленный авторскими рассуждениями о драматических периодах словацкой истории и литературы второй половины XX в. Много страниц посвящено и проблематике, связанной с коммунистическим переворотом 1948 г. и его последствиям для литературной жизни Сло-

вакии, для писательского сообщества. Тягостную и одновременно «зловеще раскаленную атмосферу, не оставившую в стороне и писателей»<sup>3</sup>, определяемую политическими репрессиями, решениями ЦК и партактивами, передают выдержки из документов и литературной периодики (прежде всего, публикаций журнала «Културны живот» начала 1950-х гг.).

Наиболее полно и комплексно рассматривает феномен соцреализма Р. Билик в своей монографии «Дух на цепи. Взгляд на литературную жизнь Словакии 1945–1989 гг.» (2008). Три раздела исследования реализуют разные углы зрения (или, как точнее звучит в оригинале — «зонды») в подходе к проблематике. Так, в главах первого раздела книги этапы бытования соцреализма в литературной жизни Словакии представлены в историко-литературном плане. Автор придерживается принятой в последние годы в словацком литературоведении периодизации (1945–1949, 1949–1956, 1956–1963, 1963–1971, 1971–1989), учитывающей наряду с политическими вехами и особенности собственно литературного развития. Во втором разделе Р. Билик рассматривает и анализирует предпосылки возникновения и основные принципы, на которых базировался соцреализм в его словацком варианте, связывая литературные (и окололитературные) явления с особенностями национальной истории, с состоянием словацкого общества в конце 1940-х — начале 1950-х гг. и др. В этом, как нам представляется, существенное отличие данного исследования от ряда других, где проблема истоков соцреализма в словацкой литературе ставится менее объемно и сводится в основном к навязыванию образцов советской литературы и волевым решениям партийного руководства. «Зрелая» и заключительная фаза существования соцреализма, когда многое держалось на идеологическом диктате и инерции, также анализируется в книге с большей научной основательностью и подкрепляется интерпретацией художественных произведений, созданных в те годы. Значительный интерес с теоретико-методологической точки зрения представляет и третий раздел, где автор формулирует «три вопроса соцреализму», затрагивающие не только его идеологическую составляющую, но и обращенные к рефлексии «основополагающих принципов этого явления, вскрытию его структуры и описанию его основной функции»<sup>4</sup>. Научные выводы Р. Билика, сделанные им

<sup>1</sup> Umenie v službách totality. 1948–1956. Sondy do problematiky. Bratislava, 2001. S. 10, 14.

<sup>2</sup> Poetika a politika. Umenie a päťdesiate roky. Bratislava, 2004. S. 60.

<sup>3</sup> Drug Š. Literatúra a politika po slovensky. Bratislava, 2003. S. 124.

<sup>4</sup> Biliak R. Duch na reťazi. Sondy do literárneho života na Slovensku v rokoch 1945–1989. Bratislava, 2008. S. 132.

на основе анализа словацкой литературы, вполне применимы и для характеристики состояния других литератур Центральной и Юго-Восточной Европы в период существования социалистического лагеря.

Изучению литератур этого региона посвящены работы российских ученых, сотрудников Института славяноведения РАН, в том числе — сборник «Политика и поэтика» (2000), где основное внимание было уделено последней стадии соцреализма — его деструкции в литературной практике 1970—1980-х гг.<sup>5</sup> Литературы стран региона рассматриваются, в частности, как «сейсмограф глубинных общественных процессов», как выражение оппозиции к действительности «реального» или «развитого» социализма. Присутствуют в книге и статьи, посвященные словацкой литературе (Ю. В. Богданов. «Фактор национального самосознания в словацкой литературе 70—80-х гг.»; Л. Ф. Широкова. «Запрещенные романы в послевоенной словацкой литературе»).

Разговор о проблематике социалистического реализма в странах бывшего соцлагеря ведется в основном во временных рамках, ограниченных 1945—1989 гг. Когда же речь идет о советской литературе, смещаются и границы, изменяется и масштаб этого явления. Наиболее полный и комплексный анализ советской литературы сталинского периода проведен международной группой ученых, результатом сотрудничества которых стал фундаментальный труд (скромно названный авторами сборником статей) «Соцреалистический канон» (2000). В числе исследователей — известные российские и зарубежные литературоведы и культурологи (Г. А. Белая, Е. А. Добренко, Х. Гюнтер, К. Кларк и др.), которые проводят системное описание данного явления, используя различные методы и подходы. Соцреализм рассматривается не только как литературный, но и как историко-культурный феномен, в истоках которого — «застывание динамики революционного авангардизма в монументальном классицизме»<sup>6</sup>. Проблематика группируется в книге по шести разделам: «Соцреализм как историко-культурный феномен», «У истоков соцреализма», «„Эстетический

<sup>5</sup> Ранее, в 1995 г., вышел сборник «Знакомый незнакомец», где на материале литератур Центральной и Юго-Восточной Европы рассматривались такие проблемы, как «предпосылки и судьба социалистического реализма», «открытая» концепция социалистического реализма, рецепция советской литературы 1950-х гг., литературные мифы советской эпохи и др. Словацкой литературе были посвящены статьи Ю. В. Богданова «Кризис художественности: парадоксы творческой эволюции В. Минача» и Л. Ф. Широковой «Роман-полемика (трилогия В. Шиккулы „Мастера“ как форма литературной полемики)».

<sup>6</sup> Соцреалистический канон. СПб., 2000. С. 9.

арсенал“ метода: категории соцреалистической критики», «„Дискурсионный арсенал“: соцреалистический текст и дискурс», «„Художественный арсенал“: мотивы и образы», «„Художественный арсенал“ метода: жанры».

Нужно отметить некоторую особенность терминологии современных исследований. Идеологическую устойчивость соцреализма, этого гибридного явления с четкими временными и «геополитическими» рамками, обеспечивали государственные рычаги управления — партийные идеологические органы, цензура, официальная критика, писательские организации. Художественное понятие «реализм» при этом неизбежно нивелируется, подчиняясь прикладным функциям пропаганды и воспитания. Поэтому в современных исследованиях все чаще говорят о «соцреализме», не разделяя это слово на «социалистический» и «реализм». О такого рода срастании говорил и М. М. Бахтин, подчеркивая, что «Авторитарное слово... не допускает никакой игры с его границами, игры с обрамляющим его контекстом, никаких постепенных и зыбких переходов, свободно-творческих стилизующих вариаций. Оно входит в наше сознание компактной и неразделимой массой...»<sup>7</sup>.

В основе интереса к проблемам соцреализма — не просто «расчет с прошлым», в котором преобладает идеологический аспект. Очевидно стремление и к историко-литературному подходу, и к теоретическому осмыслению этого явления, понимаемого по-разному — как литературное направление, как метод, как «государственное искусство».

Основания для научных выводов дает последовательный анализ этапов развития социалистического реализма и его теоретической базы — с 1930-х гг. по конец 1980-х. История вопроса берет начало еще до общепринятого рубежа, точки отсчета соцреализма — Октябрьской революции. В хорошо известной среднему и старшему поколению филологов статье Ленина 1905 г. «Партийная организация и партийная литература» уже сформулированы требования партийности литературы («Долой литераторов беспартийных!»), подчиненности «общепролетарскому делу, безликой коллективности взамен творческой индивидуальности» («Литературное дело должно стать... „колесиком и винтиком“ единого социал-демократического механизма»).

Канон соцреализма», содержание самого термина «социалистический реализм», который появился в советской печати и в «Постановлении о перестройке литературно-художественных организаций»

<sup>7</sup> Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 155.

в 1932 г., и на Первом съезде советских писателей в 1934 г. — претерпел уже не столь большие изменения. «Идеологические постулаты» соцреализма — марксистско-ленинское учение как идейная основа, партийность, народность, революционный оптимизм, типичность, тенденциозность, жизнеподобие («конкретность»), а также очевидные стилевые ограничения — сохранялись как директивная линия партии в области литературы и искусства вплоть до падения социалистической системы. Можно выделить, однако, три основные фазы в существовании соцреализма — становление, расцвет (апофеоз) и распад канона. (Х. Гюнтер имеет в виду более дробное членение, когда говорит о пяти фазах, включая протоканон или подготовительную стадию накопления и постканоническую стадию, возникающую после окончательного распада канона).

\* \* \*

В 1920—1930-е гг. Горького и Маяковского, Новомеского и Иленинского роднила общность левых убеждений, стремление к обновлению идейного и художественного арсенала литературы, и вместе с тем — незашоренность сводами догм, верность собственной творческой индивидуальности. Метафора Ладислава Новомеского «Поэзия революции и революция поэзии» — в его поэме «Вилла Тереза» характеризует ощущение именно того времени. Участник Первого съезда советских писателей 1934 г., Новомеский говорил в своем выступлении о «неканонических» тогда А. Блоке, С. Есенине, Б. Пастернаке, о «широке путей художественного и поэтического творчества, проистекающих из идеи революционности»<sup>8</sup>.

Вторая стадия, господство соцреализма в нашем регионе приходится, безусловно, на эпоху сталинизма. «Литература социалистического реализма, — пишут авторы книги «История русской литературы XX века (20—50-е гг.)», — была тесно связана и с политической властью, и с учреждением (Союз писателей, возглавляемый Фадеевым), и с лицом — И. В. Сталиным. И падение ее как авторитарного стиля, совпало с падением лица и пришлось на середину 50-х гг.»<sup>9</sup>.

Специфику соцреализма в словацкой и советской (русской) литературах позволяет выявить сопоставительное рассмотрение «пар-

<sup>8</sup> Первый Всесоюзный съезд советских писателей 1934 г. М., 1990. С. 571.

<sup>9</sup> История русской литературы XX века (20—50-е гг.): Литературный процесс. М., 2006. С. 57.

ных» романов М. Шолохова («Тихий Дон», 1928—1932 — «Поднятая целина», 1932—1959) и Ф. Гечко («Красное вино», 1948 — «Деревянная деревня», 1951). При сопоставлении «Тихого Дона» и «Поднятой целины» прослеживаются те же различия между социально-психологическим романом-эпопеей и (говоря упрощенно) «колхозным романом», что и при сопоставлении романов Ф. Гечко. Это и идея-миф о коллективизации как единственно верном пути развития деревни, и линейный сюжет с «целесообразно» построенной фабулой, бытовизмом, и типичные персонажи угнетенных бедняков, мироедов-кулаков, колеблющихся середняков и положительных героев-коммунистов, перековывающих политически отсталых крестьян в сознательных строителей светлого будущего.

Необходимо сказать о «производности», «вторичности» словацкого соцреализма в этом его каноническом, зрелом виде начала 1950-х гг. «Схематизм» в словацкой литературе непосредственно связан с перениманием советских образцов, о чем свидетельствуют материалы съездов и многочисленных активов, высказывания самих писателей и др. Так, Ф. Гечко писал в книге мемуаров «От стихов к романам» (1953): «...без советской литературы не было бы моей „Деревянной деревни“. У меня было много советских учителей... „Поднятую целину“ я прочитал, наверно, раз семь... Когда я уже писал свою „Деревянную деревню“, на меня очень повлияли два советских романа: „Счастье“ Петра Павленко и „Кавалер золотой звезды“ Семена Бабаевского»<sup>10</sup>.

Такое же «ученичество» характерно и для критики этих лет. Даже опытные эрудированные ученые, как Микулаш Бакош, автор многочисленных работ по словацкой поэзии и теории стихосложения, вынуждены были писать популярные брошюры и даже книги о социалистическом реализме («Сталин и искусство», 1953 и др.). Правда, упрощенный стиль этих публикаций заставляет думать о том, что М. Бакош словно специально, по-швейковски, доводит до абсурда апологетику соцреализма.

Трансформация и первые признаки распада канона соцреализма начали проявлять себя в пору «оттепели», с середины 1950-х гг. Исследователи часто называют эту стадию «соцреализмом с человеческим лицом» (Лейдерман, Липовецкий). «Очеловеченная» концепция личности и истории в творчестве В. Минача и К. Симонова, Л. Тяжкого и авторов «лейтенантской прозы» (В. Некрасова, А. Кондратьева), художественное новаторство словацких писателей «Поколения-56»

<sup>10</sup> Hečko F. Výbrané spisy, I. 1974. S. 156.

и «Младой творбы» (Я. Йоганидес, В. Шикула, Р. Слобода, Л. Баллек и др.) и русских «шестидесятников», авторов «исповедальной прозы» (В. Аксенов) — все это имело общие корни. Правда, новое в литературной практике сочеталось с продолжением и усилением требований в идеологической сфере, в критике, для Словакии — особенно в годы «нормализации».

К попыткам обновления теоретической базы соцреализма на позднем этапе можно отнести, в частности, теорию «открытой системы» Д. Ф. Маркова, поддержанную и некоторыми учеными в странах социализма, в частности, В. Марчком. Так, Марков подчеркивал свой тезис о широте эстетической платформы соцреализма, который он называл синтезом лучших художественных достижений прошлого и современности. При этом он, правда, не мог поступиться главным и предостерегал от «крайностей» — отхода от понятия партийности литературы в сторону «весьма зыбких абстрактно-гуманистических критериев»<sup>11</sup>. Вместе с тем теория «открытой системы» способствовала расшатыванию канона. Данная тенденция выразилась, на наш взгляд, и в тяготении в литературоведении того времени к замене понятий, когда вместо слишком однозначного термина «социалистический реализм» использовали в схожем контексте другие: «социалистическая литература», литература социалистических стран».

Теоретической рефлексии соцреализма отдал дань и Д. Дюришин, известный словацкий теоретик-компаративист. В своем труде (переведенном и на русский язык) «Теория сравнительного изучения литературы» («Teória literárnej komparatistiky») (1975) он говорит о межлитературных общностях, или синтезах. Наряду с общностями, возникшими на этнической, государственной, географической или региональной основе, он выделяет и новую общность национальных литератур, называемую им «Социалистическая литература как единое целое» («Socialistická literatúra ako jednota a celok»), которая «по своему объему и характеру стоит выше» ранее перечисленных. Дюришин, поясняя этот «высший», иной по сравнению с традиционными синтезами характер общности социалистических литератур, говорит о принципиально новом критерии — методе социалистического реализма как художественной платформе литератур социалистических стран, как доминантном и унифицирующем художественном методе, «в определенной форме» тождественном межлитературному синтезу национальных литератур.

<sup>11</sup> Марков Д. Ф. Генезис социалистического реализма. М., 1970. С. 19.

Исследователь, разумеется, не упоминает в данном случае (и в эти годы) о внелитературных факторах, державших отмеченную общность в подчинении у централизованной политики (а эти рычаги управления оказались факторами преходящими и исчерпали себя менее чем через полтора десятка лет); он был уверен в устойчивом характере социалистической литературы, который, якобы, и «обеспечивает ее историческую жизнеспособность и перспективность»<sup>12</sup>.

Отзвуки соцреализма можно обнаружить и в конце XX — начале XXI вв. в постмодернистских произведениях как русской, так и словацкой литературы.

Интерес к теории и практике постмодернизма в Словакии заметно усилился накануне и в первые годы после «нежной» революции ноября 1989 г., когда стало можно публиковать и анализировать работы западных исследователей и произведения как зарубежных, так и собственных, словацких, адептов постмодернизма. Так, в 1990 г. один из номеров академического журнала «Словенска литература» был почти полностью посвящен рассмотрению проблематики названного литературного феномена. В статьях известных исследователей В. Марчока, Й. Гвища, Д. Слободника, Д. Гайко, В. Брожика, Я. Тазберика представлены различные его стороны, причем преимущественно на материале западной литературы и литературоведения. Однако, как показал в своей статье «Историко-литературные аспекты постмодерна» В. Марчок, постмодернистские тенденции наблюдались и в словацкой литературе. Они формировались здесь как полемические по отношению к официальной, соцреалистической линии, противостоящие «тоталитарному коллективизму и оковам исторической необходимости»<sup>13</sup>. Зародившись, по убеждению ученого, еще во второй половине 1950-х гг. (пример тому — сатирическая проза Д. Татарки, произведения А. Беднара), они продолжают свое развитие в 1960-е гг., в творчестве Р. Слободы, П. Яроша, П. Виликовско-го, Я. Ленчо, П. Груза и др.

Примечательно, что и русские, и словацкие писатели-постмодернисты порой используют в своих произведениях штампы соцреализма, преломляя их в виде литературного палимпсеста, пастиша, гроте-

<sup>12</sup> Дюришин Д. Теория сравнительного изучения литературы. М., 1979. С. 265.

<sup>13</sup> Marčok V. Literárnohistorické aspekty postmoderny // Slovenská literatúra. 1990. С. 6. S. 489. Подробнее В. Марчок рассматривает проблематику словацкого постмодернизма в своем новом исследовании «В двухэтажном лабиринте» («V poschodovom labyrinte», 2010).

скового шаржа. Данное явление можно наблюдать в творчестве таких авторов, как, например, П. Пиштянек в словацкой литературе («Rivers of Babylon II, или „Деревянная деревня“», 1994; «Товарищ Бозонча, идеальная рабочая сила», 1989), или В. Пелевин («Желтая стрела», 1998; «Чапаев и Пустота», 1996) и В. Сорокин («Голубое сало», 1999) в русской литературе. Есть известная схожесть этой прозы с течением соц-арта в русском изобразительном искусстве 1970–1990-х гг., последователи которого использовали идеологические стереотипы, клише и образы советского агитационного искусства, развенчивая их с помощью иронии и гротеска. Мифологемы соцреализма (социализма) — трудовой героизм, сознательность рабочего класса, целеустремленность движения вперед, преобразование деревни — реализуются теперь в иных значениях и с иной целью.

Реальные время и место уже не важны, главное — выборка и перетасовка элементов мифа и создание на этой основе гротескной картины (отвергаемой) действительности. Так, в романе П. Пиштянека «Rivers of Babylon II, или „Деревянная деревня“» (второй том трилогии, вышедшей в 1990-е гг.) персонажи — крупные и мелкие дельцы, «акулы» и шакалы наживы в пору послереволюционного передела собственности. Гипербола и абсурд, стилистическая жесткость и эпатаж — весьма адекватные средства художественного осмысления этой реальности, которые использует здесь писатель. Вместе с тем в самом названии и отчасти в сюжете задан определенный камертон «от противного» с явной аллюзией на уже упоминавшийся роман «Деревянная деревня» (1951). При этом один из основных мифов соцреализма («коллективизация деревни», «перековка крестьянина»), трактуется у Гечко в соответствии с требованием времени как светлая перспектива, окончательный уход от деревни деревянной к деревне кооперированной и механизированной. Символична сцена пахоты тракторами обобщественного поля, которое меняется, как и село: «Что было наверху, необратимо падает вниз» («čo bolo navrchu, dostáva sa nenávratne naspodok!»). В романе Пиштянека «Деревянной деревней» называют буфет-забегаловку и кучку деревянных будок-киосков, оставшихся со времен социализма и служащих прибежищем бездомных и прочих «низов общества»; особенно контрастно выглядят эти трущобы на фоне расположенного по соседству роскошного отеля «Амбассадор-Рац», владельцем которого становится нувориш, сумевший быстро разбогатеть в столице, занимаясь темными махинациями. Пиштянек переворачивает прежний идеализированный образ, превращая его в гротескные картины-комиксы времен дикого капитализма 1990-х.

Подвергаются такой «перелицовке» и персонажи произведений, характеристики «нового человека», «сознательного трудящегося» обретают сатирические черты. Абсурден в своей стерильной безупречности товарищ Бозонча — воплощение плакатного рабочего времен социализма («На его улыбающихся губах всегда играет бодрая песня. Простое доброе лицо освещают ясные глаза»), однако в деталях портрета звучит явная ирония: «Зубы он чистит регулярно. Их 28: зубы мудрости у него так и не выросли», «руки у него великоваты, а голова маловата», «Волосы у него темные, глаза серые, но не слишком»<sup>14</sup>.

Близок Бозонче и Самко Тале, герой-повествователь «Книги о кладбище» (2000) Д. Капитановой. Городской чудак Самко — гротескный тип «вечного пионера», доносчика и блюстителя «правильной линии» с ориентирами поведения, затверженными еще при социализме в начальной школе. Отстав в умственном развитии от бывших одноклассников, он воспринимает их новую жизнь как наказуемое отклонение от нормы (рефреном звучит его фраза «Он будет за это доложен и привлечен»). «Сознательный труженик», Самко гордится тем, что, в отличие от прочих, он «работающий» и не устает это повторять. Он уважает власти, независимо от политического строя. «Эти наверху» для него — олицетворение авторитета и могущества. Пионерская клятва, произнесенная в далеком детстве, — самое светлое его воспоминание («Пионерская клятва красивая. Я говорил ее на сцене, во дворце профсоюзов в Комарно, за весь класс (...) до сих пор помню всю клятву наизусть»<sup>15</sup>). Качества, присущие положительному герою соцреализма — верность идеалам, трудолюбие, целеустремленность, переосмысленные по-новому, воплотились здесь в некоем своем трагикомическом варианте.

Формы обращения к мифам и образам социалистического прошлого у русских писателей, в частности, у В. Пелевина и В. Сорокина иные, более причудливые, часто фантазмагорические. Так, если у Пиштянека представлена «человекообразная» мифологема образцового рабочего, то, например, в «Желтой стреле» Пелевина персонажи второго плана представлены без гротеска, как типичные варианты характеров времен конца социализма. Среда, действительность у Пиштянека просматривается только через характеристику героя, у Пелевина же описывается подробно и квази-реалистично, однако,

<sup>14</sup> Pišťanek P. Súdruh Bozonča, ideálna pracovná sila // Miesto v príbehu. Bratislava, 1995. S. 198.

<sup>15</sup> Samko Tále. Kniha o cintoríne. Bratislava, 2000. S. 15.



с очевидным смещением в сторону абсурда и иносказания, и мифологемой здесь выступает образ социалистического общества в виде похожего на коммунальную квартиру бесконечного поезда, десятилетиями мчащегося в неопределенную даль неизвестного будущего. Главный персонаж повести, Андрей, осознает, что «„Желтая стрела“ — это поезд, который идет к разрушенному мосту. Поезд, в котором мы едем»<sup>16</sup>, и что единственный выход — спрыгнуть с этого поезда в пугающую неизвестность.

Схожая идея пустоты и ложности изжившего себя мифа реализуется диаметрально различными способами в романах «Чапаев и Пустота» В. Пелевина и «Rivers of Babylon 2» П. Пиштянека. У словацкого автора это лишь сатирическое обозначение мифологемы и далее — развернутая картина ее полной противоположности в действительности. Мифологические персонажи Пелевина — Чапаев, Петька, Анка, Котовский — наделены абсолютно иным, чем их легендарные романтизированные двойники — герои романа Д. Фурманова «Чапаев» (1923) и знаменитого фильма братьев Васильевых (1934). Они психологически более сложны и непредсказуемы. Действительность здесь неуловимо переменчива, типы шизофренически расплывчаты и неодноплановы. Конечной, уловимой реальности нет, и она в принципе непознаваема, действие перемещается из реалистического сна в сон — реальность внутри раздвоенного сознания пациента психлечебницы Петра и чапаевского комиссара Петра Пустоты, все еще кочующего по гражданской войне и понимающего всю ее нелепость («Я вдруг с удивлением понял, что я — часть мира, расположенного на дне этой гигантской сточной канавы, где идет какая-то неясная гражданская война»<sup>17</sup>).

В книге В. Сорокина «Голубое сало» представлен схожий тип персонажей с именами политиков прошлого, но другой, карикатурно-искаженной сущностью. Таков, например, монументальный монстр по имени «Ленин-Сталин» в стилизованной под фольклор сталинских акынов поэме, написанной своеобразным персонажем — клоном Анны Ахматовой (Ахматова-2): «...три Ахмата / в Небесной Москве живут, / в Невидимом Кремле живут, / на Ленине-Сталине живут: / Ахмат Гаптиев / на рогах Ленина-Сталина живет / на шести рогах Ленина-Сталина живет...»<sup>18</sup>. Таким же трансформированным содержа-

нием наделены и другие «исторические фигуры» — Берия, Аллилуева, Стаханов, Сталин, Хрущев и др.

Соцреализм заметным образом отразился на развитии как словацкой, так и русской литературы XX в. Одиозная партийно-идеологическая составляющая стала ограничителем его бытования во времени и «редуктором» художественной ценности созданных по его канонам произведений. Несмотря на схожие пути развития и тенденции в русской и словацкой литературе «постсоветского» или «постсоциалистического» периода, способы выражения отзвуков мифов соцреализма, «реалий социалистического прошлого» различаются как по масштабам, так и по конкретным формам. Однако здесь все решают уже не догмы, а художественная концепция и творческая индивидуальность писателя.

Сопоставительное рассмотрение явлений литературы второй половины XX в. позволяет увидеть не только реальные приметы литературных влияний или схождения, но и специфические черты национальных литератур. Так, особенности социалистического реализма в словацкой и советской (русской) литературах позволяет выявить сопоставительный анализ романов М. Шолохова и Ф. Гечко. При всей схожести заметно и отличие психологической прозы словацких писателей «Поколения-56» от прозы их русских сверстников-«шестидесятников». Общие идеологические параметры, определявшие состояние русской литературы в период застоя и словацкой в годы «нормализации» также не дают, при близости отдельных явлений (например, в творчестве В. М. Шукшина и В. Шикеры) идентичной картины в обеих национальных литературах. Очевидна сопоставимость и одновременно — различия путей развития и тенденций в русской и словацкой литературе «постсоциалистического» периода, способов реализации в них новой художественной модели мира (Д. Митана, П. Пиштянек и др. в словацкой и В. Пелевин, В. Сорокин и др. в русской литературе).

Хотелось бы подчеркнуть, что дальнейшее исследование литературных процессов XX в., характера и особенностей таких феноменов, как соцреализм и постмодернизм, подразумевающее комплексное представление об этих историко-литературных явлениях, не может быть полным и объемным без учета разных форм их бытования, без сравнительного рассмотрения их реализации в двух наших национальных литературах.

<sup>16</sup> Пелевин В. Желтая стрела. М., 2000. С. 19.

<sup>17</sup> Пелевин В. Чапаев и Пустота. М., 2000. С. 258.

<sup>18</sup> Сорокин В. Голубое сало. М., 2002. С. 56.

Т. А. Агапкина

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ  
ЗАГОВОРЫ ОТ УКУСА ЗМЕИ:  
ТЕМЫ И СЮЖЕТЫ, ЛОКАЛЬНЫЕ  
ОСОБЕННОСТИ И СЛАВЯНСКИЕ  
ПАРАЛЛЕЛИ<sup>1</sup>

Заговоры от змей формируют репрезентативное собрание текстов в фольклоре всех трех восточнославянских традиций (заговоров из европейской России нам известно на данный момент порядка 230, из Белоруссии — более 400, из Украины — около 100)<sup>2</sup>. Подавляющее их большинство — это заговоры лечебные, читаемые после укуса змеей человека и скотины (и практически ничем друг от друга не отличающиеся); встречаются также заговоры-обереги, направленные на то, что уберечь человека или скотину от укуса, чтобы не видеть змей, произносимые при входе в лес, в начале весны (например, на Благовещение)<sup>3</sup>, и т. д. При этом надо отметить, что профилакти-

Татьяна Алексеевна Агапкина,  
Институт славяноведения РАН (Москва)

<sup>1</sup> Статья написана в рамках Программы ОИФН РАН «Язык и литература в контексте культурной динамики».

<sup>2</sup> Наши подсчеты основаны на коллекции текстов, собранной в ходе составления аннотированного библиографического указателя восточнославянских заговоров (Агапкина, Топорков 2011).

Заговоры от укуса змей известны практически во всех регионах европейской России. При этом наличие или отсутствие заговоров от змей в отдельных локальных традициях далеко не всегда связано с распространением самих змей в тех или иных местах (разумеется, когда змей на каких-то территориях нет, то нет и заговоров от них), а скорее с местными традициями вербальной магии.

<sup>3</sup> Такие формулы, связанные с разделением пространства на принадлежащее человеку и змее и с сезонным изгнанием змей, характерны прежде всего для балканских славян, см.: «Јермеја у поље, беште змије у море» [Иеремия, в поле, бегите, змеи, в море] (Кнежевић, Јовановић 1958: 114, Шумадија), и изредка встречаются и в других местах: «Змеи, скорпионы, вон из леса, Дева Мария в лес» (Вельмезова 2004, № 217; пер. с чешск.); «Лютая змея, у тебя дом в пещере, у раба же Божия (имя рек) в деревне» (Майков 1992, № 187, забайкал.).

ческие заговоры от укуса змей и лечебные заговоры от укуса практически ничем друг от друга не отличаются.

У западных и южных славян заговоров от змей известно значительно меньше<sup>4</sup>, чем у восточных, поэтому мы не станем рассматривать их отдельно, а будем привлекать в качестве параллелей.

Как и другие функциональные группы, заговоры от змей объединяются вокруг нескольких общих сюжетов, мотивов и тем. Наиболее значительную часть всего корпуса восточнославянских заговоров от укуса змей (до двух третей, в зависимости от региональной традиции) составляют тексты, в основе которых — сюжетный тип лечебных заговоров, названный нами «**обращение в мифологический / сакральный центр**»<sup>5</sup>. Необходимость такого обращения обусловлена тем, что в этом «центре» находится некто (царь/царица змей или вообще главная змея/змей), наделенный высшей властью, тот, кто может избавить человека или скотину от последствий укуса. Этот «центр» представляет собой последовательность вписанных (вложенных) друг в друга ландшафтных объектов (море—остров—камень; поле—дерево—гнездо—руно и т. п. Такие описания характерны не только для заговоров от укуса змей, но также и для многих других лечебных заговоров, известных практически на всей восточнославянской территории, за исключением большей части Русского Севера. Что касается именно царя змей (главной змеи), то он чаще лежит на/под/у дерева, в гнезде или дупле, на шерсти (руне), реже на кровати и перине.

В целом типовой заговор на этот сюжет состоит, как правило, из пяти фрагментов. Это: (1) описание места, где находится главная змея; (2) обращение к ней или название ее по имени; (3) разнообразные требования и просьбы, адресуемые ей; (4) перечисление видов змей, которые могли укусить человека; (5) угроза наказать змею (змей), если эти требования не будут выполнены.

<sup>4</sup> Чешских заговоров известно менее 10, словацких — также меньше 10, польских чуть больше — около 20. Основу западнославянских заговоров составляют мотивы, типичные для центрально- и западноевропейской заговорной традиции, которые связывают лечение от укуса с участием сакральных персонажей (Христа, Богородицы, святых) — с их «врачебными советами», «врачебной помощью», с «орудиями наказания» и т. д. В Болгарии и восточной Сербии заговоры от змей единичны; на западе Сербии, в Боснии и Герцеговине и в Косово известен один тип заговора, который, как отмечает Л. Раденкович (Раденковић 1982: 385), в значительной степени утратил свою смысловую целостность.

<sup>5</sup> О этом сюжетном типе см. специальную главу в нашей монографии (Агапкина 2010: 33–87).

Приведем два типичных заговора: «(1) На морэ, на Сияне стояю дуб. На том дубе двэнацаць кокатаю. На тых кокатах двэнацаць сучкою. На тых сучках пухава перына. На той перыне (2) змея Шкурапей са сваим мужем со Сиясом. Змея-шкурапей, (3) унимай сваих дзецей, (4) ярых-перэярых, чорных подкалодных. (5) Если не унимеш, пашлю на тебе Михаила Архангела, каб ён тебе громом пабию, молнию спалию, па белому свету попил пусцию» (Полесские заговоры, № 660, гомел.); «(1) На острове Буяне, святом океяне стоит дуб. Под этим дубом лежит (2) змея Колупея. Ты, Змея Колупея, (3) созови всех своих двэнацаць змеев: (4) запечных, зашельных, моховых, дворовых, болотных, рудовых, ползучих, летучих, крапивных, щелевых, домашних. (3) Созови всех своих двэнацаць змеев, заставь, змея Колупея, вынуть жало из скотины (такой-то масти) и из человека — из своего белого тела, резвой крови. (5) А не вынешь жала, будеть ехать с крутой горы на вороном коне Егорий Храбрый, Михаил Архангел и сам Исус Христос — с свечами, мечами, с калеными стрелами. Разложит костер, сожжет змею, попел по ветру раздует» (Русские заговоры, № 1968, калуж.).

Опуская описание самого мифологического центра, рассмотрим остальные фрагменты этого сюжетного типа.

**Главная змея и ее имена.** Как мы уже упомянули, в этом «центре» находится главная змея<sup>6</sup>, которая в большинстве случаев наделена именем собственным, причем количество базовых имен и особенно их вариантов довольно велико. В большинстве случаев — это имена женские, соответствующие родовому названию «змея»; некоторое количество мужских имен относится к ужу; кроме того, встречаются и просто мужские имена (типа *царь Сокатын* и под.), появление которых объясняется, кроме всего, влиянием на заговоры мифологических представлений, связанных со змеями.

Назовем основные группы мифонимов.

1) Мифонимы, производные от греч. *skorpios* 'ядовитое насекомое': *Ско(у)ро(а)пея*, *змея Скарапейная*, *Скарапея*, *Скорпи(е)я*, *три змеи скорпионы*, *змея скорпей*, *Скорупея*, *Скарахвея*, *Скурупей*, *Скурупяица*, *Шкорупея*, *Шкурапейя*, *Шкарухвея*, (с) *Курапейя*, *Скурапейя*, *Скоропей*, *Скороспей*, *Шкарпион* и др. (о множестве вариантов подобных имен см.: Юдин 1997: 165–166).

2) Параллельно этой группе развивается и другой лексический центр, формирующийся вокруг в.-слав. *+shkura* (от слав. *\*skor-* 'кожа;

<sup>6</sup> Представление о том, что у змей есть царь, характерно в целом для мифологии змей.

шкура'): *Шкурная*, *скураная гадюка*, *Скаранея* и далее уже — от в.-слав. *+skorlupa*: *Шкурлупея*, *Шкорлупина*, *Скорлупей*, *Скорлупица* и др.

Обе эти группы мифонимов активно взаимодействуют друг с другом. Кроме того, к ним подключаются другие формально (в звуковом отношении) похожие слова и словокомплексы, в свою очередь дающие повод к образованию новых мифонимов: *Шкрабуха* (> *шкрябать*, *скрести*); *Колупея* (> *колупать*), *змея Скарбецкий* (> *скарб*), *Скорбие* (> *скорбь*), *Скупия* (> *скупой*) и т. д. и т. п. В итоге все эти слова образуют единое поле, в рамках которого продолжается активный словообразовательный процесс, а его результатом становится появление большого количества мифонимов, использующих комплексы соответствующих звуков: *с/ш*, *к*, *п*, *р/л*, типа *Сукропея*, *Скоронид*, *Шурпея*, *Скаранея*, *Скуронина*, *Скороспела* и далее: *Куртупея*, *Корпия*, *Солопея*, *Стахвея*, *Салонаха*, *Шавра/Савра* и т. п. Отрицательные коннотации этому полю имен добавляет также бел. *шкаредный*, пол. *szkaradny* 'поганный, отвратительный и т. п.', используемое в восточнопольских заговорах в качестве эпитета змеи: «*Waż... szkaradne imię...*» [Уж... поганое имя] (Kotula 1969: 100).

3) Антропонимы, их варианты и производные от них:

Женские: *Авдокея*, *Авдотья*; *Авхимья*, *Агарпина*; *Анна*, *Ганна* (бел.); *Арина*, (А) *Кулина*, *Арафима*; *Вольга*, *Вильга* (укр.); *Галя* (укр.), *Гараська*, *Данилея*, *Дарья*, *Домникия*, *Ева* (бел.); (Е) *Катерина*; *Елена*, *Олена*, *Ояна*, *Оленьца* (укр.); *Зина*, *Зофия* (укр.), *Зося* и *Явгинья*, *Аўгіння* и *Марыля* (бел.); *Ирина*, *Иссакия*, *Магдалена*; *Малгарита*; *Мари(в)я*, *Маруся*, *Марина*, *Марьяна*, *Марея* (имена на *мар-* преимущественно русские<sup>7</sup>), *Маланка* (бел.); *Мавронья*, *Мархвия*, *Матрона*; *Наталка*, *Настасея*; *Па(е)лагея*, *Паланя*; *Прасков(е)я*; *Сохвия*, *Сохва* (укр.), *Сихвея* (бел.), *Соломида*, *Соломонида*; *Тетяна*; *Ульянка*, *Ульяна*, *Федора*, *Федосья*, *Янна* и др.;

Мужские: *Данила*, *Гаврила*, *Иван*, *Иван Золотоус*, *Веремей*, *Ничипор*, *Герасим*, *уж Аксён* и сын *Семён* (брянск.); *Сахон* (< *Сафон*), *Аврам*, *Ермолай*, *Яруслан Лазуревич*, *Симеон желтоголовый*, *Ёсип* (< *Иосиф*), *Халиман* (< *Филимон*) и др.;

Семейные списки: *Артамон* и *Улита*; *Савул*, *царица Олёна* и *царенко Хівря* (укр.); *царь Леон*, *царица Елена* и *царево Скорбие* (укр.); *гад Яков* и *гадзина Яковица* и др.;

4) Особую группу мифонимов, образованных от антропонимов, составляют имена *Хавроний*, *Хавронья*, *Хавра*, *Хевра*, *Хівря*, *Хома*, *Хо-*

<sup>7</sup> Об именах на *мар-* и именах типа *Катерина* см. специально: Юдин 1997: 167.

мец; *Хава с Хавою; Хам и Хама, Хама-Хамица, Хіма, Хов-Ховица*, активно поддерживаемые аттракцией к в.-слав. *ховать(ся)* ‘прятать(ся)’, а также к жарг. *хавать/хамать* ‘жадно есть; жрать’.

5) Пятую группу составляют мифонимы, мотивированные особенностями поведения змей, их видом, повадками, воздействием на человека и т. д.: производимыми ими звуками: *Шыпуха, Сипуха, Сопега, Сокатын, Сакатун, Сипаха-рыпаха, Хрипуха, Храпуха, Катерина-Ригатуха* (ср.: «Вужака, сипуха, хрыпуха, у межы ляжала, хрыпела ад усходу да захаду» — *Замовы*, № 400); особенностями движения: преим. укр. *гадюка-Шевелюха, змей Шевельда, Шевела, Шавела, Шавулица* (< *шевелиться*); *Веретеница, Верете(ы)льница* (< *вертеться*), *Ходос, Ходосья* (< *ходить*); см. также: *Лізуха* (< *лизать*), *царица-линица* (< *линять*), *Идало* (< *еда, есть*), *Яр-перяр, Ярец и Ярица, царица Ярыця* (< *ярый* ‘горячий; лютый; злой’ — о яде), *Жаглик, Жаглица* (< *жаглиць* ‘жалить’), *Гола-голица* (< *голый*, т. е. не покрытая шерстью), *Гладуш* (< *гладкий*; ю.-рус. *гладуш* ‘змея; безногая ящерица’, СРНГ 6), *Шкуропеча-Простопеча, змей Горячій* (< *печь, гореть* — об укусе); *Салепянта* (? < ‘слепой’).

6) Мифонимы, мотивированные местом обитания змей: укр. *Ела, Елына, Елица, царь Елей, Ялыця, Ялова* (< укр. *ялина, ялинка* ‘ель, елка’, *ялица* ‘пихта’, *ялівник* ‘можжевельник’, ср. ту же модель в лит. *Эгле* — ‘еловая’ королева ужей); ср. такие эпитеты змей (не имена собственные), как «подберезницы», «подарешницы» (Топорков 2010: 690, рукопис.); а также *Кутыня* (от *кут*); *Межыща и Кусыцица, Пуцимея, Пуциха, путиха* (от *путь*); *Яселуха* (? < укр. *ясла, яселка* ‘ясли’, ср. гнездо, в которое обычно помещают главную змею).

7) Мифонимы от названий (в т. ч. заимствованных) змей, змееподобных существ, земноводных: *Аспидница* (укр., от *аспид*), *Горгоня* (от *Горгона*), *Аспида Василиска* (владимир.), *Василиста* (олонец.), *Василиса* (пудож., гомел.) (от *василиск*), *царь Гадюн* (от *гад*), *Лага, Лаха; Рахля, змеица-рагаденица, Рог* (о последних названиях см.: Черепанова 1983: 110–112).

8) Мифонимы, родственные в.-слав. *+яга* в значении ‘змееподобное существо’ (Черепанова 1983: 107–110; от слав. *\*ęga-/\*ęza-* со значениями ‘болезнь’, ‘рана, язва’, ‘ужас’, ‘страх’, ‘ведьма’, ‘злодейка’ и мн. под., ЭССЯ 4: 68): рус. *змея Гый Ягинная*, бел. *Ягина*. Эти мифонимы активно взаимодействуют с именами, близкими географическому названию *Египет: Ягипина ляна* (?), *Ягипа; Шкуропечя, ягипецкая дочь* (бел.); *Марья Египецкая* (брянск.), укр. *Агыпа; царь Египет; ягінтянки*.

9) Мифонимы от географических названий: см. выше *Египет*, сомнительное *Македоница* (из Сахарова), ср., впрочем, *царь Микидыён; Сандомир* (укр.).

10) Мифонимы, образованные в результате онимизации титулов, чинов, знаков отличия и т. д.: *Баронеса, уж Царик, Хан и Ханица, Секлитарь, Шаверон, Партупея*.

11) Поэтические парные рифмованные имена (частично пересекающиеся с другими группами): *гадюка Сивилуха, гадина Ладина, гаданя Паланя, гадина Адаренадина, гад Рад, Кутыня и Мутыня, Кудыка и Мудыка, Шкурупея и Тарупея, Руся и Полюся; Пусиха и Росиха, Шахаваха, Рупия и Протупея, латура полатура, Галёна-Алёна, Шавра и Хавра, Осоха-солоха, Соха, Солоха*. Часто первое имя в таких сочетаниях является вполне прозрачным, тогда как второе создается ему в пару и обычно не несет в себе какого-то внятного смысла: *Сохва и Вохва, Сохва-Сорохва* (где *Сохва* < *София*); *Лаха* (< *Лага, Ляга*) и *Малаха, Ходосья* (< *ходить*) и *Долосья, Пуцимея* (< *путь*) и *Расхоцимея* и т. д.

Известно еще немало других имен, в том числе неясного происхождения и смысла.

Большинству мифологических змей, находящихся в «центре» и отмеченных именами собственными, кроме того, придается особый статус и титул: царя или царицы, старшей змеи, ужа с рогами (т. е. также наделенного властными полномочиями), а также матери всех змей:

*змея большая, старшая змея, старая змея Шкурапень, пан сливень, главный змей, змея-богатырка; змей лютый, золотая голова; вужице золотые рога, вуж рожки в золоте; гадюка Вильга, усёму гадови некельница и голова;*

ср. также название старшего змея по отчеству: «Старшы Захарэвіч, чаго ты замсціўся, чаго спакусіўся» (*Замовы*, № 412, гомел.);

*царь Артамон и царица Улита, вуж царик, змеиный царь, гадюка-царица, всем змеям царица, царь Египет, царица Елена, царица Ляга, царь Халиман, царь Сокатын, царь Саматуз, царь Микидыён; Баронеса; барыня Хивря;*

*всім змеям мати, змеиная мать.*

Помимо царей, матерей и старших змеев, в полесской традиции (уже вне сюжета «обращение в мифологический центр») встречаем также упоминание об одном из «первых» змеев. Рукописный заговор, использовавшийся для лечения коров от змеиного укуса и перепечатанный в 1982 г. из «заветной» тетрадошки брянской знахарки, в частности, гласит: «Хулай, Хулай, Синий, Синий, Ходос, Ходос,

вы забыли, что сам Господь Бог свет затопил и вы плавали в Аноевим потопах три годы, три часы, три години, три часины. Хулай потонул, Ходос потонул, а ты, Синий, выплыл. Коли ты выплыл, коли ты царюиши большуишь [царствуешь, «большуешь», т. е. являешься старшим над другими змеями. — Т. А.], на што ты мне большую обиду делаеш, выпускаеш своих слуг по мхах, болотах, по ширых борах, по зеленых лугах... Аной, Аной, откажи (забери) нам усе отходы (зло, грязь, порча)...» (Полесские заговоры, № 918). Обращение к первому, «до-потопному», змею, которого называют Аной (< Ной), которому вменяют в вину то, что он не следит за своими слугами, и от которого требуют навести порядок в своем царстве, придает всей описываемой ситуации прецедентный характер<sup>8</sup>. Всё это в целом, будучи спроецировано на текущий момент времени, должно обеспечить скотине защиту или излечение.

Если в русской традиции, как мы уже отметили, имя собственное старшей змеи регулярно предваряется родовым *змея, змей, уж* (и этот персонаж обычно один), то в украинской имени собственному чаще предшествует указание на титул *царица, царь*. Кроме того, для украинских заговоров характерно расширение состава змей, находящихся в «центре», — путем «моделирования» семьи царя змей: *царь Леон, царица Елена и царево Скорбие*. В белорусской традиции главную змею называют и змеей (змеем), и царицей (царем), прибавляя к этому также и имя собственное. Главная змея, находящаяся в «центре», может быть и одна, но также их может быть и две (царь и царица), ср. *царь змей Скурупей, царица змеица Скурупяица, царь змеиный Ир и царица Ирица*; «Ў том крэсле — цар и царыца, залатая спярыца» (*спярыца* ‘пара’) (Полесские заговоры, № 667, гомел.), и три (обычно три сестры), ср. также брянскую версию «царского семейства», состоящего исключительно из мужских особей: «На том дубу золотое гнездо, у том гнезде лежит уж Аксён и сын Семён и юныш Гладушь» (Полесские заговоры, № 675, рукоп.).

Случаи, когда родовое название (*змей, змея*) в заговоре отсутствует (что указывает, по всей вероятности, на сознательную табуизацию слова «змея»), немногочисленны, а сами эвфемизмы (*салка, куцы-буцы, хвост*) довольно прозрачны, см.: «укусила *салка* в ногу, прочь, рана, от сердца!» (Врадий 1898: 246, херсон.); «на той пярине

<sup>8</sup> Прецедентные имена и ситуации используются и в других лечебных заговорах, ср., например, эпизод убийства Авеля Каином, включаемый в заговоры от кровотечения.

*святы Гаўрыла* спачывае» (Замовы, № 355, гомел.); «Хадзіў *куцы-буцы* па лясам, па балатам, па шчырым барам, па жоўтым пяскам, яд пускаў рабу божаму Пятру» (Замовы, № 407, могилев.); «Ишоў *хвост* через высокий мост по чыстой вадзи, по шелковой траве. Там чорна раба коровушка ходзила, на йи наступала, она ий укусила» (Полесские заговоры, № 678, гомел.); ср. также известный по публикации Л. Н. Майкова новгородский заговор, где табуировано не только слово «змея», но и слово «яд»: «...Отчего это стало? — Стало это от *таля, червя землянаго*. — Ой же ты, *таль*, возьми свою *ять*...» (Майков 1992, № 185).

После того как эта главная змея названа по имени, ей адресуют конкретные директивы, и первой из них, как правило, становится **требование собрать, созвать и унять «своих» змей**: «Скаранея, Палагея, Праскавея, *сабирайтя сваих* детей...» (Добровольский 1905: 330, орлов.); «Царыця Лага... *собірай* свое військо гадюцькее...» (Чубинский 1872: 122, Подолия); «Ты, Змея Колупея, *созови* всех своих двенадцать змеев: запечных, зашельных, моховых, дворовых, болотных, рудовых, ползучих, летучих, крапивных, щелевых, домашних» (Русские заговоры, № 1968, калуж.); «Ты, царыця Веретеныця, ты выйды, *выгукны, высвысны* свое військо...» (Новицкий 1913: 88, рукопис.); «Царь Хавроний и царица Хавронья, *уймите* своего гада, гада-супостата (Нижегородские заговоры, № 112); «*Унимайтя* вы всех *сваих* змяёў... Што аны ходя збродничают, распутничают (Добровольский 1891: 183, смоленск.); «А ты, змея-шкурлупея... *змирай* своих змей...» (Романов 1891, № 276, могилев.), «Старшая сіпіць сіпуха, *садзіржай* *сваіх* дванаццать дачок...» (Проза Падзвіння 2: 122, витебск.).

После этого требования в заговоре выстраиваются более или менее подробные **перечни разных видов змей**. Перечисление их названий преследует цель выявить и назвать именно ту змею (тот вид змей), которая причинила вред человеку или скотине. При этом в источниках часто указывается, что если конкретный вид змеи, укусившей человека, заранее известен заговаривающему, то в тексте называется он один. О подобной роли имени в мифопоэтической традиции прямо говорят и сами заговоры, ср. такие экспликации, как «Ішов святыі Ёгор із Осіянських гор і *ніс гадючі імена* і приложи їх народжен., молитвен. імрек і опуху нема» (Драгоманов 1876: 29); «Гад-гадзіца, гадава царыца, я вас усіх знаю, *усіх на імя называю*» (Замовы, № 351), «Ишла змяя Шкурапея с своими змеями; яна усіх собирала, по *именню* *узывала*» (Романов 1891, № 288), ср. в литовском заговоре: «Я все ваши имена знаю, ни одной не боюсь» (Завьялова 2000: 219).

В этих перечнях змей описываются по нескольким признакам:

- прежде всего по месту обитания (дикая природа, двор, дом; более 80 наименований), например: «крушавень (*крушня* — куча полевых камней), крушавица; межавень, межавица; углавень, углавица, парававень, парававица; мхавень, мхавица, гнявавень, гнявавица; землявень, землявица» (Wegielko 1896: 204–205, витебск.);

- по цвету: серые, сивые, синие, черные, рудые, желтые, голубые, червонные, вишневые, половые (соломенные по цвету), полосатые, пестрые, рябые, пегие перепелёсые (от бел. *перепелясий* ‘с длинными пятнами’), желтохвостые, зеленые, краснопузые и т. д.: «я знаю, какая ты есть: всяких разных шерстей — белая, черная, рыжая, карья, мышатая, вороная, саврасая» (Русские заговоры, № 1956, калуж.)<sup>9</sup>;

- по особенностям поведения, способу передвижения, внешнему виду, возрасту и т. д.: гремучие, летучие, ползучие, бегучие, побегущие, полежущие, куцые, слепые, курдупые (от бел. *курдупый* ‘бесхвостый’); острохвостые, шилохвостые, круглохвостые; склизкие; трехсуточные, шестисуточные, часовые, «плавающие на реках, летающие на воздухах»<sup>10</sup>;

- по тому, какое действие они оказывают на человека: лютые, ярые, переярые, едовые (?ядовитые), кусючие.

Эти перечни называют разное количество видов змей, чаще других — 12. По представлениям псковских крестьян, существует 12 разных змей и от них есть 12 заговоров (Народная культура Псковской области 2: 185). На юге России также полагали, что в заговоре надо упомянуть 12 видов: «На той кровати лежат двенадцать сестер: рябая, желтая, серая, синяя, черная, моховая, речная, щелевая, полевая... *Их надо назвать двенадцать, каких хочешь*» (Русские заговоры, № 1966, калуж.) и т. д. Иногда требуется назвать тридцать змей.

<sup>9</sup> Рисунки на коже змеи заговоры сравнивают с вышивкой, см.: «закляну тебя со всеми твоими змеями, что в тебе есть в свете тридцать *покрасы*» (Барсов 1863: 105, орлов.; где *покраса* ‘украшение, цветная вышивка’ — СРНГ 29), ср. редк. болг. «Пили, пили, пиленце... писано, та везано...» [Цып, цып, цыпленочек... расписной да вышитый...] (Амроян 2005, № 267).

<sup>10</sup> О способности змей летать говорят отдельные эпитеты змеи: *полетущая, летучая, широкоперая*, а также соответствующие мотивы заговоров: «Змея Матрона, всем змеям и змеицам мати. *Все змеи прилетали*, змеи Мотроне пытали...» (Виноградов 1908, XV, № 90, из тетради костромского священника); «В полі стоить кійок. До того патица *прилітає змія*, я тую змію на себе беру. *Прилітайте до мене, чорнушкі, рабушкі... і всякій гад*, а я вас проклиная, заклинаю, кров’ю Господа Ісуса Христа» (Talko-Hryniewicz 1893: 331, № 13, Подолия).

Считается, что подобные перечни видов змей восходят к широко известной греческой и древнеславянской апокрифической Молитве апостола Павла от змеи, неоднократно публиковавшейся по материалам южнославянских и древнерусских сборников XIV–XVIII вв. (см.: Яцимирский 1913/13/3: 70–90), которая была распространена у восточных славян и в более поздних списках. При этом создается впечатление, что Молитве ап. Павла соответствует, скорее, сам принцип перечисления видов змей, в то время как конкретные их названия (кроме разве что цветовых), а также их количество в устной и книжной традиции разнятся, причем подобные списки практически неизвестны ни западным, ни южным славянам.

Требование собрать и унять своих змей заговор в принципе может и ограничиться, однако чаще всего в нем звучит еще одно, собственно, главное. Основной тактической установкой большинства восточнославянских заговоров от укуса змеи является **требование изъять из человека яд, зуб или жало** (последнее восходит к традиционному заблуждению, согласно которому у змей есть жало и они якобы, подобно пчелам, оставляют его в ране). Это требование адресуется либо царю змей, либо через него — всем тем змеям, которые были перечислены и названы, см.: «вчувайте вси гадуки!.. идить свой золотый зуб выймайте и яд сакрачайте» (Семенцова 1892: 285, чернигов.); «На гори, гори Ионьской, на води Иорданской, там лежала гадына Зофия. Гадыно Зофия, прикажь гаду, щоб не роспускав яду» (Киевское слово 1888/558: 3).

Требование вынуть яд (жало) известно в заговорах всех восточнославянских регионов, а на западе России и сопредельных территориях Белоруссии оно даже приобретает характер устойчивой рифмованной формулы типа «Гадя, гадя, гадя, уними свой яде» (Могилев. губ. вед. 1890/46: 189); «Гад, вынімай свой яд назад» (Проза Падзвіння 2: 122, витебск.); «Гад, гад, возьми свой яд» (Чернышев 1928: 359, псков.) и т. п.<sup>11</sup>

Действия змеи (кусающей человека или скотину), а также ощущения человека, испытывающего после укуса сильную боль, сопоставляются с жжением/горением и описывается в заговорах соответствующими глаголами: *опалить* (каково змея опалит), *пушить, жагать*,

<sup>11</sup> Высказано мнение, что с мотивом «змея, забери свой яд» связано редкое поверье о том, что укусившую человека змею не убивали: в противном случае подобная заговорная формула не могла бы найти своего адресата, и человек бы погиб (Фольклор старообрядцев Литвы 2: 387; то же у литовцев — Завьялова 2000: 201).

*жигануть, изжигать, обжагать, сжигать, ожаливать*: «змея жигавая-кусовая, она людей жигаает-кусает... Попрошу я змеи. Сними с имярек твоё жигало и кусало...» (Новгородский фольклор, № 440а). Также жало и яд получают в заговорах названия, связанные с темой огня и горения<sup>12</sup>: *жаркость, жгало, жыгалище, ярая жало, ярость, огонь*<sup>13</sup>; с темой горения сопоставимы также некоторые имена собственные типа *Ярец, Ярица*. См. примеры: «возьмица... жаркость, отдайца лёхкость» (Романов 1891, № 296, гомел.), «вынимайтя свае злая жигала и лютую (лихую) ярысть» (Добровольский 1891, № 180, смоленск.), «жала вынимай, ярасть высасай» (Полесские заговоры, № 673, брянск.); «змея Баронеса... прикажи ты отдать свое жагло» (Лиль-Адам 1871: 321, с.-петербург.).

Мы уже упоминали о том, что западнославянских заговоров от змей известно немного и они отличаются от восточнославянских. При этом, пожалуй, единственным, что их объединяет, оказывается именно тема извлечения/нейтрализации яда и жала змеи, см.: «...święty Piotr złożył przysięgę, że i trucizna i żądło muszą wyjść z twojego ciała» [св. Петр поклялся, что и яд, и жало должны выйти из твоего тела] (Dłużewska 1986: 52, кашуб.); «nešlechtný hade neb hadice... vystup jed z tebe a vypust' jej ihned od sebe, aby mně škoditi nemohl ani nižádnému křest'anu, ani nižádnému stvoření Vožimu» [неблагодарный змей или змея... выйди, яд, из тебя и выпусти его немедленно из себя, чтобы мне вредить не мог и ни одному христианину, и ни одной твари Божьей] (Вельмезова 2004, № 223, чеш.); ср. то же в редком болгарском заговоре: «Пили, пили, пиленце... явди си земи съзичата, явди си земи слюнчичата, явди си земи зъбиците...» [Цып, цып, цыпленочек... приди возьми слезинку, приди возьми слюнку, приди возьми зубик...] (Амроян 2005, № 267, от укуса змеи). Яд также объявляет-

<sup>12</sup> Эта особенность была отмечена уже древнейшей месопотамской заклинательной традицией, ср. о змее: «рот его — пламя» (Рудик 2005: 69).

<sup>13</sup> Яд ассоциируется в заговорах и лечебной магии с огнем, который надо потушить, для чего, естественно, более всего подходит вода. Этому в полной мере соответствует тот факт, что заговоры от укуса змей обычно читаются над водой, которой затем поят больного, мажут рану и т.д. О воде речь идет также в известном в разных этнических традициях поверье о том, что змея, укусив человека, стремится к воде; то же делает и человек, чтобы остудить рану; если человек доберется до воды раньше змеи, то выздоровеет, и наоборот. Это поверье легло в основу магических формул, получивших распространение в русской рукописной и устной традиции. К сожалению, за неимением места в данной работе эти формулы не рассматриваются.

ся не отвечающим Божьему замыслу: «Weże, weżycie... Pan Jezus w cie ducha włożył, a nie dał ci żadnego jadu ani mocy» [Уж, ужица... Господь Иисус в тебя вложил душу, но не дал тебе ни яда, ни силы] (Czernik 1984: 81); «...povořil Pán Ježiš... hadovi hadovici a jik vreceňici kusac. Aře jim nepovořil zleho jedu rozširovac» [...позволил Господь Иисус... гадам и гадовицам и их гадюкам кусать. Но им не позволил злого яду распускать/распространять] (Čárová-Gáborová DP: 61).

Наконец, у восточных славян, правда, редко встречается обращенное к змее требование замкнуть пасть (зубы), чтобы предотвратить возможность укуса: «старая змея-шкурапень, собери своих змей... замкни им густы зубы» (Евтеева 2007: 206, воронеж.); замыкание пасти змее приписывают святым-змееборцам: «А ици будзе Сус Хрыстос и Паўло з золотыми ключами, з серабраными замуками. Замукне реты и речыща и укине на трэцце морэ» (Полесские заговоры, № 682, гомел.).

После того как все эти требования изложены, в заговоре появляются обороты типа «а не то я...», «если не сделаешь этого, то я...» и под., вслед за которыми высказываются **угрозы причинить змеям вред / наказать их** в случае неповиновения.

Исполнителем наказания иногда выступает сам субъект заговора («...Дом твой сожгу, детей твоих на ветер спущу» — Русские заговоры, № 1950, пудож.), однако чаще функция наказания «вменяется» в обязанность сакральным персонажам. Обычно это вооруженный мечом Михаил архангел. Кроме него, в аналогичной роли могут появляться и другие сакральные персонажи, в том числе змееборцы — Георгий Победоносец: «Ехаў светы Рыгорий на кони, спасать девицу от змеи, девицу спасае, змею побеждае» (Полесские заговоры, № 700, брест.; ср. включение в текст заговора мотивов чуда Георгия о змии); «Георгий Победоносец... он нанижет их (змей) на конский хвост и расстреляет всех по чистому полю» (Новгородский фольклор, № 440), а также Кузьма и Демьян: «Святой Михайла сьйдзецъ з неба на землю, со своєю золотою меччу и цябе, змея-змеица, своєю меччу посячець и порубиць и Кузьме-Дземьяну в золотую кузьню отдасць. Кузьма своё жезло распекаецъ, и табе зубы, губы и жало запекаецъ» (Романов 1891, № 83а, могилев.); это также могут быть Господь, Богородица, пророк Илия, Никола и некоторые другие.

Субъект заговора угрожает змеям тем, что в случае неповиновения их настигнет кара небесная — небесный огонь в виде грома и молний: «Змей Шкурапей, собери всех своих змей... а не себе-решь... я пойду к самому Гавриилу да св. Николаю да попрошу их

напустить грозного грома, грозну тучу, чтобы громом побило да молнией сожгло» (Вич 1910: 2, Поморье); «я пойду к Михаилу, нашлеть на вас тучу, пожгёт вас огнями, молоньями, по чистому полю вихрам разнесеть, не будет вашего праха» (Миненок 2000, № 14, калуж.); «Господь нашлет на вас грим, дощ, огонь-лемонию: громом побье, дощем залле, огнем попалыть» (Гринченко 1896/2: 316, чернигов.); «...и естли ты их не уймешь, из них ярость не вынешь, то тебе Илья пророк громом убьет, а Николай Чудотворец из земли выгонит» (Топорков 2010: 690, рукоп.), ср. аналогичный мотив в литовском заговоре: «Убери жало, если не уберешь, в черном море зеленый дуб, на дубе гром, если не уберешь, тебя разобьет на 12 частей» (Завьялова 2006: 137). В белорусских заговорах небесная кара предстает также в образе трех туч — огненной, водяной и каменной, которые сожгут змей огнем, забьют камнем и потопят; громовые тучи и стрелы разобьют гнездо змей; каменная туча выбьет, «стреловая» выстрелит, грозовая вызнобит, дождевая вымочит, огненная выпечет и т. д.

Сакральный персонаж угрожает уничтожить змей и при помощи обычного огня: «я (Богородица) ваше золотое гнездо возьму, спалю, по синему морю пепел пушу» (Провинциал 1892: 3, смоленск.). Этот мотив находит параллель в упоминавшейся уже Молитве ап. Павла от змеи. В ней рассказывается о юноше Савле (он же Павел), уверовавшем во Христа и вместе со своими спутниками плывущем по морю, попавшем на остров Сицилию, где он собирает хворост, из которого выползает змея и жалит его; он сбрасывает змею в костер и остается жив: «...плывущу ми по морю к странам ликинским и, ко острову потщавшися, изыдоша вси из корабля, изыдох и аз, еже собрати рождия некая. И скочивши отонуду, ехидна некая обеси ми ся на десной руце. Аз же, имея в себе Святаго Духа, и отрясох ю на восходящий пламень, и сожжена бысть до конца...» (Тихонравов 2: 354, XVII в.; далее в молитве рассказывается сон, где к Павлу приходит архангел Михаил и дает ему книгу, которая придаст Павлу и другим страждущим силу не бояться укусов змей).

Угроза сжечь змею объясняется также расхожим представлением о страхе змей перед огнем, что отразилось в формулах, которые произносили при нападении змеи на человека: «Спереди агонь, сзади агонь, кругом агонь, Тьфу, Аминь» (Народная культура Псковской области 1: 685, № 12, псков.); «Гад, гад, земля (вода, трава) горыть, тебе спалыть» (Новицкий 1913: 88, № 21д, екатеринослав.). У восточных славян, кроме того, были широко распространены поверья о способности змей сростаться и оживать после того, как их разрубят

пополам, и для предотвращения этого змей сжигали. Поэтому упоминаемый в заговорах огонь может иметь сугубо земное происхождение, а само действие — приписываться субъекту заговора: «Если ты не вынешь (яд), то я нашлю на тебя огненное пламя; весь я ваш род сожгу; со света долой сгоню» (Вашкинский 1902: 7, № 32, владимир.); «Як не повиймеш своїх лютость... да я візьму ялового гонья, да я ж вас выпалю, да я вас выжму і вас ізведу с поколінья» (Бельский 1910: 11, житомир.)<sup>14</sup>.

Святые (в том числе святые воины) могут также поразить змей своим оружием (мечом, стрелами, ружьем, копьем, кнутом и т. д.), см. в белорусских заговорах из собрания Е. Р. Романова (1891): святой (Михаил/др.) наложит каленую стрелу, пробьет змею (№ 294); возьмет булатный меч, булатный нож, посечет змеиное мясо, поторкает по тычинам (№ 79а); нашлет 12 молодцов с острыми мечами, они посекут, порубят и в полон заберут змею (№ 77а); будет тулово на мелкие части рубить (№ 348); будет бить кнутами и стებაь прутами (№ 328); возьмет три прута медных, три прута железных и погонит змей на железный ток и будет бить, пробивать, сквозь землю прогонять (№ 92а). Среди воинских способов уничтожения змей особенно выделяется отрубание головы мечом или даже копьем (вновь вспомним чудо св. Георгия о змии, иконы на сюжет которого изображают святого, пробивающего копьем пасть змея или поражающего его мечом, см. Антонов 2012): «[Михаил:] буду на сивом коне наезжать, буду золотым копьем головы снимать, и буду на кол надевать» (Врадий 1898: 246, могилев.).

Заговоры продуцируют также множество других способов уничтожения и изживания змей со свету: «будем табе бить, пабиваць, асинавым колом прабиваць, твай зубы паганы прабиваць, кроў тваю пагану праливаць» (Полесские заговоры, № 685, гомел.), «будем соцкаго посилати, на страшний суд иззивати, осиковым колом прибивати» (Семенцова 1892: 285, чернигов.); «буду Господа прохати, щоб Господь послав чорнії тучі, витопив нірки-печери і твої

<sup>14</sup> Заговор подмечает своего рода зеркальность действий, производимых «противоборствующими сторонами»: змеей — которая печет человека своим ядом/жалом, и святыми/субъектом заговора — которые уничтожают змей огнем: «змея-скоропея Екатерина-сорокозубица... вынимамай... свою лютую жарость. Иначе нашлет на тебя Господь Савваоф тучу черную, огненную, она тебя спалит» (Евтеева 2007, № 23, воронеж.); «змея черна меня жгет жалом, а я ее жгу пламом» (Нижегородские заговоры, № 110).



дітки маленькі» (Словесна магія українців: 88, днепропетров.); см. у Романова (1891): буду из змей жилья-коренья волочить (№ 312,332), раскопаю я пески и пещеру, выведу род и племя змей (№ 278); буду сгонять змей во рвы широкие, в пещеры глубокие (№ 106а); в корабль посажу, на синее море спущу (№ 277) и др.

Если для белорусской традиции более типичны мотивы угрозы физической расправы над змеями и поражения их небесным и земным огнем, то в украинских заговорах речь скорее идет о наказании змей посредством проклятия: «...царица, веретиница, Елена-гаденица... приходи помощь подавать... если не придешь, то закляну тебя на семь лет» (Слобода Пена 1898: 3, курск.). В результате такого наказания змея может потерять хвост: «як не виймеш, *отпаде тобі хвіст* по самий нерест», т. е. она лишится потомства (Драгоманов 1876, № 21, харьков.) или у нее выпадут зубы: «тры гадыны сыдыть... ряба не дуже зла и полова не дуже зла, и *высыплютья у неї зубы од ши зла*» (Милорадович 1991: 283, полтав.).

\* \* \*

Известно, что рассмотренные здесь заговоры от змей — в более общем плане — соотносятся с балто-славянской мифологемой о преследовании небесным персонажем (Перуном, Громом, Богом, святым змееборцем или демоноборцем) своего хтонического противника (Змея, Сатаны, черта, др.). В свое время этот сюжет был исследован и реконструирован В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым в известной книге 1974 г. (Иванов, Топоров 1974). Эта мифологема имеет много общего с заговорами от укуса змеи: это и противопоставление небесного и хтонического персонажей, и включение в сюжет дерева, в котором или под которым может находиться Змей, и поражение Змея камнем, водой или огнем и мн. др. Обнаруживаются и более тесные пересечения мифологемы и изучаемых нами заговоров. В частности, мотив укрывания хтонического противника в разных предметах, где его преследует или поражает небесный персонаж, иногда встречается в заговорах от змей: «Змея скоропея... я пришел к тебе с нуждою. — С какою? — Найди ту змею, которая укусила раба Божия имярек? — Я, говорит, не пойду. — *А я тебя громом убью. — А я от грома спрячусь в землю...*» (Местные народные заговариванья: 12, владимир.).

У восточных славян эта мифологема разработана прежде всего в белорусской и в сопредельных ей традициях (в сказках, заговорах и паремиях главным образом). Исследуемый нами заговорный сюжет

известен фактически на тех же территориях, в то же время в других локальных и этнических традициях восточных славян (в украинской, центрально- и южнорусской), как мы уже отмечали, при наличии общей схемы (царь змей, находящийся в мифологическом центре) именно змееборческих мотивов в заговорах такого типа не обнаружено.

Иными словами, у белорусских сказок и паремий о преследовании небесным персонажем своего хтонического противника, с одной стороны, и белорусских и западнорусских заговоров от укуса змеи, в которых змееборец поражает змей, — с другой, явно имелась общая мифологическая основа, обусловившая пересечение их мотивов и образов, а также появление прямых текстуальных совпадений. Вместе с тем развитие основного корпуса лечебных заговоров от укуса змеи шло в соответствии с законами жанра магических текстов, призванных найти решение стоящих перед человеком проблем. Поэтому в заговорах от укуса змеи столь важное место занимают детали, основанные на практических знаниях о змеях и их укусах, а ключевой мотив этих заговоров — требование удалить яд из раны — имеет вполне рациональное объяснение.

\* \* \*

Помимо рассмотренных выше мотивов, в восточнославянских заговорах от укуса змеи получают развитие несколько сквозных тем, не ограниченных рамками какого-то конкретного сюжета и реализуемых в основном в виде отдельных мотивов и даже деталей. Эти сквозные темы имеют большое значение для понимания всего корпуса заговоров от укуса змеи и одновременно раскрывают важнейшие аспекты мифологии змей.

Одна из них — **тема множества змей, понимаемого как организованное сообщество**. Эта тема отвечает самым общим, глубинным представлениям о змеях как об одной из групп мифологического семейства гадов (см.: Гура 1997: 273–277). Отличительной особенностью семейства гадов<sup>15</sup>, куда, помимо пресмыкающихся и земноводных,

<sup>15</sup> Заговоры, кстати, активно используют обобщенное наименование *гад*, *гады*, *гадость* для обозначения всей группы змей: «Хам... избери *увесь свой гад*... из румяного тела» (Пригаровский 1866: 240); «Стояв дуб Точка. На дубе гадюка Вильга, *усёму гадови* пекельница и голова» (Комаров 1890: 107), а само слово *гад* окказионально приобретает значение 'много, множество': «Змея змеица... Собери ты весь свой *гад змей*» (Барсов 1863: 105, орлов.).

входят также насекомые, черви и даже птицы, является их множественность, которая — в заговорах от змей — символически осмысливается прежде всего через метафорику родства. Все змеи, называемые и перечисляемые в тексте, объявляются родственниками друг другу и главной змее (царице змей), к которой обращен заговор. Эта модель взаимного родства змей оказывается весьма продуктивной на почве восточнославянских (особенно русских и белорусских) заговоров.

Тема родства «включается» в заговоры от змей несколькими способами, и первый из них — это терминология родства, широкий ряд слов, обозначающих степени родства, семью, потомство и т. д.: *отрод, род, сродость, племя, плод, потомок, корень, поколение, фамилия, черь* (ср. бел. *черёвы* перенос. ‘собственные дети’ — Носович, с. 697). Эти термины обычно появляются в том фрагменте заговора, где речь идет об угрозе уничтожения змей: «Заклюнайця свою заклятую *черь*» (Романов 1891, № 312, могилев.); «вынішчыць ваш *род і плод і племя*, ня будзець вас от роду» (Wegęńko 1896: 203, витебск.); «пераваду ваш *род и поколение, усю вашу хвамилию*» (Романов 1891, № 281, оршан.); заговор подчеркивает также родство змей, обитающих на значительном удалении друг от друга: «В Киеве — змея... здесь — *отрод*» (Русские заговоры, № 1947, архангел.) и т. д. Многократно упоминаются в заговорах и конкретные термины родства: «*змеиная мать... уйми детей своих*» (Раевский 1870: 118, ярослав.); «Змия корпия... на што своих *дзцей* распусьчила?» (Шейн 1893, № 49, гомел.); «вы, царь Артямон, имеєт сабе 12 *братов*, 12 *побратимых*, и ты, царица Улита, имеєт сабе 12 *сестер* и 12 *полусестер*» (Романов 1891, № 287); «Ты, змея-шкуропея... собери ты свою *сродость: сестер, сестерней, внуков, правнуков, дочерей*» (Русские заговоры, № 1962, калуж.). Из сказанного становится понятно и то, почему главная змея, обитающая в «центре» — под деревом или камнем, также часто «мультиплицируется» и предстает в образах семьи: трех сестер-змеиц, царя с царицей либо, наконец, царя, царицы и царевны/царевича. В заговорах можно встретить и суффиксы родства, используемые для обозначения змеиного потомства, см.: «*змей Шкарапей, собери своих змей змеевичев*» (Вич 1910: 2, Поморье).

В рамках темы родства змей и их семейственности в заговорах даже развиваются мотивы воспитания «детей», отсутствием которого субъект заговора обычно попрекает царицу змей: «царица Вольга, *почему не учишь*, чтобы гадюка не кусала? — Не тільки *свій потомок поучю*, ать і сама перед Господом Богом крижем паду» (Драгоманов 1876: 30, полтав.); «Хава с Хавою и змьей Сакатун, унимаєт, *навучай своих дзцей и унуков, праўнуков...*» (Романов 1891, № 77а, могилев.);

«Змеица... брала три прута железны, *безчадно своих детей била*» (Воскресенский 1905: 43, новгород.).

Кроме терминологии, тема родства змей получает развитие в поверьях о том, что труднее всего нейтрализовать укус *супоросой гадюны*, поскольку в этом случае надо заговаривать не только саму змею, но и находящихся у нее в чреве детей (Фольклор старообрядцев Литвы 2: 388; ср. представление о том, что змеи — живородящие). На Витебщине также считали, что выбор заговора от укуса змеи определяется тем, «поросная ли была змея или яловка»: если змея поросная, то надо было читать два заговора, причем во втором задавался перечень змей, описываемых порядковыми числительными (от первой до десятой): «Змея же ты верещеница, змея первая и другая, трети́вая... и дзсятая». Такое перечисление основано «на поверье, будто что из множества рождаемых змеею детенышей в живых остается не более 10, остальных она пожирает тотчас по рождении» (Романов 1891: 108, № 278)<sup>16</sup>.

В украинских заговорах представление о змеях как о множестве однотипных элементов некоего ряда символически осмысливается через отношения подчинения, когда, например, всё сообщество змей понимается не как семья, а как войско, причем главная змея объявляется старшей, а остальные — младшими чинами: «збырай свои війська луговіи и писковіи, и пидпокутни, и из них зуба вынимаєт» (Манжура 1890: 150, харьков.); «гадюка царица... пришли к ней гадюки сотницы, полковницы, атаманицы и хорунжии» (Короленко 1892: 280, кубан.), что приводит даже к онимизация казачьего чина: укр. *осавул* ‘есаул’ > *Савул*, см.: «ця гадюна посылает за Савулом усих гадун збыраты, сего зуба выиматы» (Иванов 1913: 74, харьков.).

Такого рода иерархические отношения могут строиться и на других основаниях, например, царица — слуги: «Сидело тры царицы, все тры сестрыцы. Сбирали своих *служанок...*» (Полесские заговоры, № 688, гомел.); хозяин — имущество: «Уж ты, змея-царица, зачем ты распустила свою *майность* по пням, по колодам...» (Попов 1903, № 117, орлов., где *майно* ‘вещи, имущество’, брянск. — СРНГ 17); пастух — скот: «Уставай, вужэ Гарасіме, забірай сває *стада*, вядзі на сіне мора...» (Замовы, № 397, гомел.) и т. д.

<sup>16</sup> Представление о том, что змеи якобы кусают и едят самих себя, также нашло отражение в заговорах: «Падкалодная змея, дзе ты спіш, дзе ты ляжыш? Не еш людзей, а еш сваіх дзцей» (Проза Падзвіння 2, № 983, витебск.); «...змея кутыня, змея мутыня, змея Агарпина, всех своих детей паела. Возьми сває ела, атдай має тела» (Емельянов, л. 62, воронеж.).

Второй важнейшей темой, пронизывающей весь корпус восточнославянских заговоров от змей и, естественно, их мифологию, является **связь змей с землей**.

Известно, что само слово *змея* является табуистическим названием по связи змей с землей — как нечто земное, ползающее по земле (Фасмер 2: 100). Заговоры, называющие змею «землей», «земляной», подтверждают такую связь: «На мори акияни, на остроуви буяни, стати дуб Пиркаמיד. Пад тем дубам земля ляжить...» (Тростянский и др. 1916: 158, воронеж.): «Земляная зьяміца па землі ходзіць, людзям шкоды робіць» (Wegelko 1896: 203, витебск.). Известный в западной части Балкан заговор от змей также основан на табуировании — причем не только слова «змея» (*змија* и др.), которое заменяется на «земля» (*земља*), но и слова «кусать» (*уједати*), заменяемого на «целовать/любить» (*љубити*), см.: «Земља земљу љуби, немој да је љуби! Ела, ела, али немој! Рад' добрије' људи, рад рђавих жена, рад лудије деца. Земљо, земице, љубо, љубице, ражљути се, разблажи се; буди слатка као мед, као шећер, као пресно млеко» [Земля землю целует, пусть ее не целует! Ну-ка, ну-ка, не смей! Ради хороших людей, ради плохих женщин, ради глупых детей. Земля, земляца, любя, любяца, рассердится, успокоится; будет сладкой, как мед, как сахар, как неквашеное молоко] (Раденковић 1982, № 1). Можно с осторожностью предположить, что в этом тексте «землей» называется не только змея, но также и тело человека, и фраза «земля целует землю», таким образом, может означать 'змея кусает человека'.

В заговорах земля и покрывающая ее растительность — это та естественная среда, откуда появляются и где обитают змеи: «Зьмія... ат цаго ты, зьмія, зараділася... Зараділася я, зьмія, ня-т-лун, ня-т-звезд, ні ат яснага месяца, ні ат краснуй солнушкі — зараділася я, зьмія, с-над ракітага куста, с-над кацістага камня» (Шлюбскі 1927: 34, витебск.). При входе человека в лес змею вынуждают прятаться в землю: «Я ў лес, ты ў зямлю» (Проза Падзвіння 2, № 1370, витебск.); «Я, раба имярек, иду в лес, а ты, змея, три аршина в землю влезь» (Русские заговоры, № 1941, вятск.); если змея укусит человека, ее призывают вынуть яд (ядовитый зуб) и воткнуть его в землю: «Мла гадюка! Зберы вуж и вуженята, и гадюкы й гадючата, *встромы жыло в землю*» (Комаров 1890: 107); «склыч свій гад та *виймы зуб до земли* от имярек» (Новицкий 1913: 88, № 21г, рукопис.).

Отдельную и, пожалуй, самую представительную группу составляют мотивы, основанные на вере в то, что змею, укусившую человека, не принимает земля или из земли ее выгоняют: «...змея Катерина,

унимай своих друг и подруг... естли ты их не уймешь... то тебе... Николай Чудотворец *из земли выгонит*» (Топорков 2010: 690, рукопис.); «Гад, возьми свой яд! *Не примет тебя кувиль трава, сыра мать земля не пустит тебя* в колодые и сырые болота...» (Сафонов 1894: 12, № 6, псков.); «не будзець вам сбудзиша ни под кустом, ни под листом, ни под корнями... *не будзець принимаць вас сыра маць земля*» (Шейн 1893, № 55, смоленск.; *будовать* 'строить'; *будыня* 'постройка'); «*ня будзець вам поместья нигдзе*: ни у грудзи, ни у норы, ни на сухопутьци» (Романов 1891, № 281, могилев.); «Царь Хавроний и царица Хавронья, уймите своего гада, гада-супостата. Если не уймете, то *никуда не уйдете*: ни в ямы, ни в норы, ни в глухие колоды» (Нижегородские заговоры, № 112, нижегород.).

Змею, укусившую человека, отторгает и змеиное «сообщество»: «гадюко-шевелюхо, царице, изберы увесь свой гад и спытай, котора упустыла... рабу Божому яд — и *не прыймы йийи у лад*» (Гринченко 1896/2: 38, полтав.; ср. укр. *лад* 'порядок; строй; добрые отношения, др. '). Согласно поверьям, на Воздвижение змеи уходят в ирей и на поверхности остаются лишь те, которые укусили человека или скотину, поэтому для таких змей Воздвижение знаменует погибель: «На свентым Здзвіжэнні будзе вам там крушэнне» (Замовы, № 346); «...не будзе вам пашчады на святое Уздзвіжанне» (Там же, № 373); «Не вымете своих зуб... не примет святые Воздвиженье усих-усих» (Полесские заговоры, № 670).

Еще одна группа мотивов, о которой нельзя не сказать, связывает змею как хтоническое существо с земными недрами, точнее, металлами. Цари змей носят на голове золотые рожки: *вужище золотые рога, вуж рожки в золоте*, и другие части тела у них сделаны из металлов, прежде всего из золота: «вчувайте вси гадюки! катора вкусила, зло учынила... идиць свой *золотый зуб* выймайте» (Семенцова 1892: 285, чернигов.). Этим, на наш взгляд, обусловлено большое количество не только «металлических», но также и «желтых» и «красных» змей (как известно, эти цвета ассоциируются с золотом): *змея-меденица, змея-железница; желтохвостые, краснопузые, желтопузые, желтозадний, желтоязычный, желтоспинный, желтожилый, белогристые* (ср. блеск змей, часто понимаемый как золото; представление о змее как хранилище кладов и т. д.)<sup>17</sup>. Наконец, место, где обитает змеи-

<sup>17</sup> В литовской традиции змея также обнаруживает связь с огнем, золотом и блеском, откуда ее соответствующие эпитеты — сверкающая, блестящая, железная, медная (Завьялова 2000: 206).

ная царица, также описывается как золотое (возможно, оно находится в нижнем мире): «У золотім полі золота груша, а на золотій груші золоте гніздо, а в золотім гнізді гадина-цариця...» (Ви, зорі-зориці: 283, черкас.).

Принадлежность к нижнему миру **противопоставляет змею солнцу, небу и верхнему/сакральному миру** в целом (см. выше об угрозе уничтожения змей небесным персонажем). В славянской мифологии одним из главных противником змеи является солнце (ср. поверья о том, что если не убить змею, солнце станет плакать; что убитую змею надо обязательно закопать, иначе солнце будет полыхать красным пламенем, на землю падет град, начнется затмение и т. д. и т. п.). Солнце оказывает благотворное воздействие на рану, его отсутствие может привести к смерти человека, поэтому от змеиного яда можно спастись, только заговорив рану до заката, а ночной укус змеи считается особо опасным и неизлечимым (Фольклор старообрядцев Литвы 2: 472; Майков 1992, № 182, курск., то же у литовцев: Завьялова 2000: 211). Змея скрывается от солнца и других небесных светил: «у липовом кусту лежит... змея скоропея, укывши от частых звезд, от ясного месяца, от светлого солнца» (Майков 1992, № 176, тульск.) и в то же время пытается навредить небесным светилам: «Вужыще... сонцэ смоктае, зоркі глытае, мэсяцу рогі ў недзелю сымае» (Сербаў 1928: 43, брест.<sup>18</sup>; ср. мотив поглощения/похищения небесных светил ведьмами).

Вместе с небесными светилами змея противостоят также святые и сакральный мир в целом (см. выше, в первой части статьи): «Гадя, уними свой яд, а не унимешь, буду гаду заклинать ясным солнцем, дробными звездами и всем миром православным, архистратигом Михаилом, чудным Иеремюю, утреннею и вечернюю зарею» (Южанин 1890: 3, № 86, чернигов.); «Вийшла змія на небо, зачала гніздо вити, діти виводити, там її Бог заклъв» (Недзельський 1955: 276, русины); «Солце к Христу суду просить, на змею, ящеру, на касматую ведмицу; змеи, ящуря — на смертное; пораженнаго, крещеннаго, молитвеннаго Ивана — на живое...» (Перетц 1914: 76, ю.-рус.).

Последний пример в свою очередь подводит нас еще к одной теме — **суда над змеями**. Она присутствует в заговорах в виде отдельных

<sup>18</sup> Ср. то же мотив в поверьях: «Когда ящерицу увидят сидящей на солнышке, когда она сидит рот разиня, то говорят, что она *солнышко сосет, солнышко пьет, солнышко глотает*; солнышко сосать крестьяне считают за грех, почему и убивают ящериц нещадно» (Завойко 1914: 130).

мотивов, разрабатывающих всю «парадигму» суда, греха и наказания и складывающихся в единое сюжетно-смысловое поле. Здесь и подача жалобы: «Я... прихожу, *жалобу приношу* на казюлей, на ужей, что „твой пилаты съели мою скотину, а если ты их не будешь унимать, я буду жаловаться на тебя Николаю Угоднику и Николаю Солынскому“» (Майков 1992, № 180, орлов.), и объявление виновности: «змия скарапейная, найди сваю змию *винаватую*...» (Баранов 1927: 82, курск.); «выймь из ир зминый зуб та положить гадові в сруб, а не выймете, *виновати будете*» (Щербина 1883: 587, кубан.), и призывы к покаянию: «Все змеи-скоропеи... Кто из вас укусил или скотину сгубил, *выходите все на покаяние*» (Русские заговоры, № 1960, калуж.), и, наконец, мотивы прощения: «гадюка царица... пришли к ней гадюки... и все прося: *просты нас и благослови нас — я вас не простю и не благословлю*... поки не выймете зуба зубища жила жилища из ир» (Короленко 1892: 280, кубан.); «А коли будзешь унимаць, то *будзець Господзи сыгршения за нами умесьци прощаць*» (Романов 1891, № 86а).

Основным судьей выступает архистратиг Михаил (ср. иконографию Страшного суда, где Михаил изображается с весами правосудия в руке), а также сам Господь: «Михаил, Великий Архистратих, *придись судить с свaim страшным судом, с жизлом зязлезным*» (Добровольский 1891: 183, смоленск.); «За што ж человека ўкусили? *Сам Господзь ездзиць... будзець жа ён вас збираць, судзиць, наказываць*» (Романов 1891, № 315, могилев.).

Здесь уместно заметить, что архангел Михаил, как мы показали выше, предстает в заговорах не только судьей, но и главным вершителем наказания над змеями. Разнообразие называемых в заговорах способов физической расправы над змеями (которую должны осуществить архангел Михаил и змеборцы) в общесемиотическом плане подобно тому, как на древнерусских иконах (иконография Воскресения — Сошествия во ад) и в мантиях некоторых святых изображается и описывается побивание сатаны и многочисленных бесов — толпу поверженных наземь бесов избивают, пронзают копьем их головы, бьют палицей или молотом, попирают, пригвозждают к земле и т. д. и т. п. (Майзульс 2009: 139–140, 150–157).

В этом контексте нельзя не вспомнить о роли Михаила архангела как демоноборца и победителя Сатаны, которого в Апокалипсисе олицетворяет дракон (змей): «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали [против них], но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе. И низвержен был великий дракон, древний змей, называе-

мый дьяволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр 12: 7–9). От архангела Михаила, явившегося во сне апостолу Павлу, исходит и текст заклинания от реальных змей (см. Молитву апостола Павла от змеи). Наконец, на амулетах-змеевиках именно архангел Михаил противостоит разного рода демонам, имеющим, опять-таки, змееподобный облик.

Такое «мерцание» змеборческих мотивов в сюжетах и изображениях, относящихся к архангелу Михаилу и его борьбе с демонами, подводит нас к последней теме заговоров от змей, о которой пойдет здесь речь, — о **связи змеи и дьявола**<sup>19</sup>.

Мотивы, связывающие змею и дьявола, будучи в восточнославянской фольклорной традиции довольно разрозненными, тем не менее не оставляют сомнений в том, что под личиной змеи заговор порой видит именно дьявола. Заговоры не только метафорически называют змею дьяволом или бесом: «Што ты, змія Шкурупея... распустила *детей сваих дьявалу?*» (Добровольский 1891: 181); «*Заклятий, будь проклятий!.. Іщез бись, пронав бись, в сині гори, в сині моря, в черлені моря, в глубі моря, жовті моря...*» (Недзельський 1955: 276, русины), но также усматривают дьявольские черты в ее облике, ср. редкую древнеславянскую параллель к устным заговорам, а именно молитву-заговор из сербской пергаменной рукописи (сборника попа Драголя, XIII в.): «*Въ имѣ ѿца и сна и стго дха, пондохъ оузъ море и низъ море, и лежаше мѣхъ на мѣстѣ и подъ тѣмъ мѣхомъ зло велико и подъ тѣмъ зломъ змиа хохлата, и оухопи члвка...*» (Яцимирский 1913/13/367–368), в которой змея получает эпитет «хохлатая», широко используемый для описания и изображения бесов в древнерусских изображениях и памятниках (Антонов, Майзульс 2011: 70–75).

Змея объявляется «беззаконной тварью» (подобно, к примеру, Иуде), нарушающей Христовы заповеди<sup>20</sup>: «*Ты, змея, Скорпня, беззаконная тварь, почему чрез Христовы заповеди ступаешь, почему ты раба или рабу (имя) за пяты кусаешь... Пойдем мы ко Христу на суд. Кого на суде осудят, тому на суде и умереть*» (Соколов 1861/11: 73, тульск.). Но главное, змея последовательно противопоставляется Богу, что яв-

<sup>19</sup> Напомним, что дьявол и черти подменяют Змею в мифологическом сюжете о небесном персонаже, преследующем хтонического противника. О нем мы упоминали выше, в первой части статьи.

<sup>20</sup> Вероятно, имеется в виду следующий фрагмент Евангелия от Луки: «се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам» (Лк 10: 18–19).

но напоминает противостояние Бога и Сатаны в дуалистических легендах — змея поклоняется дьяволу, а люди — Христу: «Гадюка каже: *наш бог Ялова*, а мы кажем: *наш Бог Сус Христос над нами віруе...* я піду до Господа Бога и возьму золоті ключі и позамикаю вам зуби и губи...» (Бельский 1910: 12, житомир.); а также она ведет от дьявола свое происхождение: «Васкресенка — змея веретейная, скорупейная — змея палзучия... пасылаю вас Господу Богу на суд. *Ат како ты зараждён* — ат Бога или ат луны? Господи сказал: „*Ат самага урага*“» (Народная культура Псковской области 2: 336); «*Weże, weżycse... diabeł cię stworzył, Pan Jezus w cię ducha włożył...*» [Уж, ужица... дьявол тебя сотворил, Господь Иисус в тебя вложил душу] (Czernik 1984: 81, пол.).

Впрочем, западнославянские заговоры чаще разрабатывают эту тему несколько иначе, не столько видя в змее порождение дьявола, сколько развивая библейские аллюзии, связанные с ветхозаветным Змеем, искусившим Адама и Еву.

После искушения Бог изгоняет первых людей из рая и говорит Змею: «ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей» (Быт 3: 14). Именно этот эпизод пересказывается, преломляется и переосмысливается в устной традиции западных славян в соответствии с задачами магического ритуала. Прежде всего, сквозь призму этого эпизода в западнославянских заговорах может излагаться вся будущая — бесславная — история Змея: «*Vuš, vuš... Zaklīnam ťa z žyvym bohom, jak ťa zaklāl hospod boh, jak jes v raju pokusil dvoch rabyv žyvuštych v dijavolskij škori. A ti gadal, že budeš s'a od hneska zvati vuš, a nigda nezdochneš, a po zemlī smykati s'a budeš, zemfū jisti budeš, a keď zochneš (zochceš?) s toho švyta iti, bude tebe holova bofīti, pyjdeš na chodnik, de raby žyvušty choďat, nuž nepride plaňčij človek od tebe a ťa neubje...*» [Уж, уж... заклинаю тебя живым Богом, как тебя заклял Господь Бог, когда ты двух рабов живущих искушал в раю в дьявольской шкуре. А ты говорил, что будешь до сегодняшнего дня называться ужом, и никогда не сдохнешь, и по земле будешь пресмыкаться, землю есть будешь, а когда захочешь с этого света идти, будет у тебя голова болеть, пойдешь на тропинку, где рабы живущие ходят, пока не придет к тебе глупый человек и не убьет тебя...] (Čárová-Gáborová DP: 60, словац., Спеш).

В других текстах описывается «участие» Змея в изгнании первых людей из рая: «*Wanz Wanz Wanz, skaradne imie, ktoreš wpuścił skaradne plemie... Adamowe plemie*» [Уж, уж, уж, поганое имя, который выпустил поганое племя... Адамово племя] (Fischer 1903: 125, Ясло, Подкарпатское воев.).

В следующих строках третьей главы Книги Бытия говорится о будущей вражде между змеем и «семенем жены» (т. е. потомством первых людей): «и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее<sup>21</sup>; оно будет поражать тебя в голову (ц.-слав. «и той твою вѣдетъ бяюсти (Евр. сотретъ главу»), а ты будешь жалить его в пяту» (Быт 3: 15). Глагол «стереть/стирать» (ср. ц.-сл. **СЪТРЕТИ** ‘стереть, искрошить, раздробить, разрушить’ — ССл X—XI; др.-рус. **сѣтирати** ‘молоть, размалывать; истязать мучить’; **сѣтиратися** ‘быть сокрушаемым, истребляться’ — Срезневский 3: 845) присутствует и в польском переводе этого отрывка из Книги Бытия: «Nieprzyjaźń też położę między tobą i niewiastą, i między nasieniem twoim, i między nasieniem jej; to potrzebie głowę, a ty mu potrzebujesz piętę». Речь, таким образом, идет о том, что человек и змей будут противостоять друг другу и потомство Адама и Евы будет поражать голову змеи.

Западнославянские заговоры активно используют данный мотив, сохраняя в нем именно этот глагол («стереть/стирать») и явно опираясь на соответствующий фрагмент Книги Бытия: «*At' je tvá hlava potřena, abys lidi nepodváděl svým jazykem falešným*» (Вельмезова 2004, № 221, чеш.) [Пусть будет искрошена (раздроблена) твоя голова, чтобы ты не обманывал людей своими лживыми речами]; «*Wanz Wanz Wanz, skaradne imie... ci zetsze ciemie*» [Уж, уж, уж, поганое имя... тебе уничтожу (снесу) темя] (Fischer 1903: 125, Ясло, Подкарпатское воев.); «*Stój gadzina, szła Najświętsza Panna Maryja, startła głowę węzowi, zetrze i tobie*» [Стой, гадина, шла Пресвятая Дева Мария, снесла голову ужу, снесет и тебе] (Zowczak 1994: 29, поляки в Литве) и др.

\* \* \*

Предпринятое исследование подводит нас к некоторым выводам.

1. Развитие славянских заговоров от укуса змеи, по всей видимости, шло в рамках этнических фольклорных традиций, с четким обособлением последних и формированием в каждой из них специфических сюжетов и мотивов, таких как мотивы змеборчества у восточных славян, мотив сближения змеи и земли на западе Балкан, ал-

<sup>21</sup> Ср.: «*Vuš, vuš... Skrs semeno ženy zaklínam te...*» [Уж, уж... семенем жены заклинаю тебя] (Čárová-Gáborová DP: 60, зап. Словакия), где выражение «семя жены» — цитата из Книги Бытия, означающая потомство первых людей.

люзии к ветхозаветным мотивам — у западных. Именно у восточных славян заговоры от укуса змеи получили наиболее широкое развитие и распространение.

2. В фольклоре восточных славян присутствует один общий для всех трех заговорных традиций (русской, украинской и белорусской) сюжет — «обращение в мифологический центр», который известен на самом северо-северо-западе (Олонекский край), продолжается на западе и юге России, повсеместно в Белоруссии, а на Украине встречается несколько реже. Этот сюжет соотносится с известной балто-славянской мифологемой — о небесном персонаже (Перуне, Громе, змеборце, др.), преследующем своего хтонического противника.

3. В разработке отдельных тем и мотивов восточнославянские заговоры обнаруживают выраженную локальную специфику. В наибольшей степени она проявляется на западе европейской России и на сопредельных территориях (западнорусские области, северная и северо-восточная Белоруссия, русское население Литвы). К особенностям этой заговорной традиции можно отнести мотивы «суд на змеями», «земля не принимает змею, укусившую человека», формулу «гад, возьми свой яд» и нек. др.

4. Заговоры от змей тесно связаны со всем корпусом мифологических верований, касающихся змей как таковых (подобной мифологической «укоренности» заговорных мотивов мы не наблюдаем в других лечебных заговорах). Среди таких мотивов, активно разрабатываемых как в верованиях, так и в текстах: «змеи составляют организованное сообщество», «змеи — живородящие»; «у змей есть жало, которое они оставляют в ране»; «если змею разругать, она срстется и оживет»; «змеи пожирают сами себя», «у змей есть царь», «у царя змей на голове золотая корона», «змеи связаны с золотом и кладами, являются их хранителями» и др.

5. Вместе с тем при всей своей мифологичности заговоры от укуса змеи сильно мотивированы с прагматической, рациональной точки зрения. Так, многочисленные имена змей и названия их видов, как мы показали выше, по большей части обусловлены не столько приписываемыми змеям мифологическими чертами, сколько реальным местом обитания змей, особенностями их внешнего облика или повадками. Основной мотив заговоров от укуса змеи, а именно «змея, вынь жало» и другие детали текстов, ясно указывают на то, что именно практический аспект бытования змей, особенностей их поведения, а также защиты от них и способов лечения укусов сформировал многие элементы заговорной сюжетики.

6. Заговоры от змей обнаруживают связь также и с книжной традицией, апокрифическими молитвами, дуалистическими легендами и народно-христианским мировоззрением в целом, которая особенно заметна в западославянских заговорах.

## ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ

- Агапкина 2010 — *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010.
- Агапкина, Топорков 2011 — Восточнославянские заговоры: Аннотированный библиографический указатель / Сост. Т. А. Агапкина, А. Л. Топорков. М., 2011.
- Амроян 2005 — *Амроян И. Ф.* Сборник болгарских народных заговоров. Тольятти, 2005.
- Антонов 2012 — *Антонов Д. И.* Дракон и бес: маркеры демонического в древнерусской иконографии змея // Демонология как семиотическая система. Москва, РГГУ, 15–16 июня 2012 г. Тезисы докладов. М., 2012. С. 5–14.
- Антонов, Майзульс 2011 — *Антонов Д. И., Майзульс М. Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии. Семиотика образа. М., 2011.
- Баранов 1927 — *Баранов С. Ф.* Об изучении народной поэзии в школе 2-й ступени (Методические заметки и материалы для занятий) // Изв. Курского губ. о-ва краеведения. 1927. № 6. С. 79–86.
- Барсов 1863 — Заговор от укушения змеи / Сообщен П. П. Барсовым // Летописи русской литературы и древностей. 1863. Т. 5. Отд. III.
- Бельский 1910 — *Бельский С.* Деревня Ковали Житомирского у. // Труды О-ва исследователей Волыни. 1910. Т. 3. С. 1–30.
- Вашкинский 1902 — *Вашкинский А.* (Смирнов А. В.) Заговоры (Наговоры, нашептывания, заклинания и пр.) // Владимирские губ. вед. Ч. неоф. 1902. № 30. С. 7–8.
- Вельмезова 2004 — *Вельмезова Е. В.* Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.
- Врадий 1898 — *Врадий В.* Три заговора и народные воззрения на змей в Могилевской и Херсонской губерниях // Живая старина. 1898. Вып. 2. С. 245–246.
- Ви, зорі-зориці — Ви, зорі-зориці. Українська народна магічна поезія (Замовляння) / Упор. М. Г. Василенка, Т. М. Шевчук. Київ, 1991.
- Виноградов 1908 — *Виноградов Н. Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы. Вып. 1–2 // Живая старина. 1908. Вып. 1–4. С. 2–99 (вып. 1).

- Вич 2010 — *Вич.* Поверья и легенды о змеях в Поморье // Архангельск. 1910. № 129. С. 2.
- Воскресенский 1905 — *Воскресенский В. А.* Из быта и поэзии крестьян Новгородской губ. / Публ. Д. К. Зеленина // Живая старина. 1905. № 1–2. С. 1–56.
- Встану, благословясь — Встану я благословясь... Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов и В. Н. Ильинская. М., 1992.
- Гринченко 1896/2 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1896. Т. 2.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Демич 1912 — *Демич В. Ф.* О змее в русской народной медицине // Живая старина. 1912. № 1.
- Добровольский 1891 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
- Добровольский 1905 — *Добровольский В. Н.* Песни Дмитровского у. Орловской губ. // Живая старина. 1905. № 3–4. С. 290–414.
- Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Евтеева 2007 — *Евтеева В. В.* Заговорная традиция с. Дереевск Погарского района Брянской области // Этнография Центрального Черноземья России. Вып. 6. Воронеж, 2007. С. 198–207.
- Емельянов — *Емельянов В.* Этнографическое описание сел Масаловки, Михайловского, деревень Сабуровки, Ивановки, Никольской Воронежской губ. Бобровского у. // Архив Импер. Русского географического общества. Разряд IX, оп. 1, ед. хр. 63.
- Завойко 1914 — *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этнографическое обозрение. 1914. № 3/4.
- Завьялова 2000 — *Завьялова М. В.* Модель мира в литовских и русских заговорах «от змеи» (сопоставительный анализ) // Балто-славянские исследования. 1998–1999. XIV. М., 2000. С. 197–238.
- Завьялова 2006 — *Завьялова М. В.* Балто-славянский заговорный текст. Лингвистический анализ и модель мира. М., 2006.
- Замовы — Замовы / Уклад., систэмац. тэкстаў, камент. Г. А. Барташэвіч. Мінск, 1992.
- Иванов 1913 — *Иванов П. В.* Несколько заговоров из Старобельского уезда // Вестник Харьковского историко-филологического общества. 1913. Т. 4. С. 74–76.

- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Кнежевић, Јовановић 1958 — *Кнежевић С., Јовановић М.* Јарменовци, Београд, 1958.
- Комаров 1890 — *Комаров М.* Нова збирка народних малоруських прыказок, прыслив'яз, помовок, загадок и замовлянь. Одесса, 1890.
- Короленко 1892 — *Короленко П.* Черноморские заговоры // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1892. Т. 4. С. 274–282.
- Курец 2000 — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Лахтин 1912 — *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1912. (Зап. Моск. археол. ин-та; Т. 17) (ГИМ, Синодальное собр., № 481; лечебник XVII в.)
- Лиль-Адам 1871 — *Лиль-Адам Вильер де.* Деревня Княжая Гора и ее окрестности // Зап. РГО по отделению этнографии. 1871. Т. 4. С. 235–366.
- Майзульс 2009 — *Майзульс М. Р.* «Демоном сокрушнице»: архангел Михаил как экзорцист в культуре средневековой Руси // Россия XXI век. 2009. № 5. С. 122–159.
- Майков 1992 — Великорусские заклинания / Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1992.
- Манжура 1890 — *Манжура И. И.* Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях. Харьков, 1890. С. 150–153.
- Местные народные заговариванья — Местные народные заговариванья (Из Судогодского у.) // Зап. Юрьевского О-ва сельского хозяйства. 1861. Вып. 3. С. 12–13.
- Милорадович 1991 — *Милорадович В. П.* Жит'є-быт'є лубенського крест'янина // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 170–341.
- Миненок 2000 — *Миненок Е. В.* Бабка Неживая // Живая старина. 2000. № 1. С. 32–34.
- Народная культура Псковской области — Народная традиционная культура Псковской области. СПб.; Псков, 2002. Т. 1–2.
- Недзельський 1955 — *Недзельський Є.* З уст народу. Пряшів, 1955.
- Нижегородские заговоры — Нижегородские заговоры (В записях XIX–XX веков) / Сост. А. В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.
- Новгородский фольклор — Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 г.) / Изд. подгот. М. Н. Власова, В. И. Жекулина. СПб., 2001.

- Новицкий 1913 — *Новицкий Я.* Малорусские народные заговоры, заклинания, молитвы и рецепты, собранные в Екатеринославщине. Екатеринослав, 1913.
- Новозаветные апокрифы — Новозаветные апокрифы / Сост. и коммент. С. А. Ершова. СПб., 2001.
- Носович — *Носович И. И.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.
- Перетц 1914 — *Перетц В. Н.* Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Нежин 18–20 февраля 1914 г. VIII. Занятия Л. Т. Белецкого. Киев, 1914.
- Полесские заговоры — Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская, А. Л. Топорков. М., 2003.
- Попов 1903 — *Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Пригаровский 1866 — *Пригаровский Г.* Село Меленск (Стародубского у.) // Зап. Черниговского губ. стат. комитета. 1866. Кн. 1. С. 209–241.
- Провинциал 1892 — *Провинциал.* Деревенские знахари в Смоленской губернии // Смоленский вестник. 1892. № 114. С. 3.
- Проза Падзвіння 2 — Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2. Народная проза беларусаў Падзвіння. Ч. 2 / Уклад. У. А. Лобача. Наваполацк, 2011.
- Раденковић 1982 — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.
- Раевский 1870 — *Раевский Н.* Народные суеверия в Ростовском уезде (Из записок сельского священника) // Ярославские губ. вед. 1870. Ч. неоф. № 30. С. 118.
- Романов 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 5.
- Рудик 2005 — *Рудик Н. Г.* О месопотамской заклинательной традиции // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 52–72.
- Русские заговоры — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. МГУ, 1998.
- Сафонов 1894 — *Сафонов М.* Народное знахарство // Сев. вестник. 1894. № 6.
- Семенцова 1892 — Сборник Ирины Антоновны Семенцовой, доставленный из с. Будниц Кролевецкого у. Черниговской губ. // Сборник Харьковского историко-филологического общества. 1892. Т. 4. С. 285–288.
- Сербаў 1928 — *Сербаў І. А.* Вічынскія паляне. Этнографічны нарыс па матар'яльнай культуры беларускага Палесся // Зборнік артыкулаў. Менск, 1928. С. 1–52.
- Слобода Пена — Слобода Пена Обоянского у. (Знахари) // Курские губ. вед. 1898. Ч. неоф. № 14. С. 3.
- Словесна магія українців — Словесна магія українців / Передмова В. Фісуна. Київ, 1998.



- Соколов 1861/11 — *Соколов Гл.* Этнографические сведения о государственных крестьянах Тульской губернии // Тульские губ. вед. 1861. Ч. неоф. № 11. С. 73–75.
- Сорокин 1890 — *Сорокин Г. И.* Местечко Дмитровка. Опыт историко-статистического и этнографического описания. Херсон, 1890.
- Срезневский 3 — *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1902. Т. 3. Р-Я и дополнения. СПб., 1912.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965. Вып. 1.
- Старославянский словарь X–XI — Старославянский словарь (по рукописям XI–XII веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М., 1994.
- Тихонравов 2 — Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 2.
- Топорков 2010 — Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подготовка текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова. М., 2010.
- Тростянский и др. 1916 — Диалектологические материалы, собранные В. И. Тростянским, И. С. Гришкиным и др. // Сб. Отделения рус. языка и словесности. СПб., 1916. Т. 95, № 1.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. 1–4.
- Фольклор старообрядцев Литвы 2 — Фольклор старообрядцев Литвы. Т. 2. Народная мифология. Поверья. Бытовая магия / Изд. подгот. Ю. Новиков. Вильнюс, 2009.
- Черепанова 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.
- Чернышев 1928 — *Чернышев В. И.* «Пушкинский уголок», его быт и предания // Изв. РГО. 1928. Т. 60, вып. 2. С. 327–360.
- Чубинский 1872 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1.
- Шейн 1893 — *Шейн П. В.* Материалы для характеристики быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.
- Шлюбскі 1927 — *Шлюбскі А.* Матэрыялы для вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Менск, 1927.
- Щербина 1883 — *Щербина Ф.* Наговоры от болезней у черноморцев // Киевская старина. 1883. № 7. С. 586–588.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М.

- Юдин 1997 — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Южанин 1890 — [Заговоры, употребляемые в Черниговской губ. от болезней] // Южанин. 1890. № 86. С. 3.
- Яцимирский 1913/13/3 — *Яцимирский А. И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Изв. Отделения рус. языка и словесности. 1913. Т. 13. Кн. 3. С. 1–102.
- Biegeleisen 1929 — *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.
- Čárová-Gáborová DP — *Čárová-Gáborová Z.* Súpis slovenských ľudových zaklínaní, zariekaní a ich analýza z hľadiska poetyky. Bratislava, Diplomová práca, ryководитель. E. Horváthová; Katedra etnografie a folkloristiky, Filozofická fakulta Univerzity Komenského.
- Czernik 1984 — *Czernik St.* Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć. Łódź, 1984.
- Dłużewska 1983 — *Dłużewska S.* Ludowa wiedza medyczna ludności kaszubskiej // Łódzkie studia etnograficzne. Łódź, 1983. Т. 25. S. 35–57.
- Fischer 1903 — *Fischer A.* Zamawiania // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1903. Т. 6. S. 124–125.
- Kotula 1969 — *Kotula Fr.* Folklor słowny osobliwy lasowiaków, rzeczowiaków i podgórczan. Lublin, 1969.
- Talko-Hryncewicz 1893 — *Talko-Hryncewicz J.* Zarys lecnictwa ludowego na Rusi południowej. Kraków, 1893.
- Wereńko 1896 — *Wereńko F.* Przyczynek do lecnictwa ludowego // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków, 1896. Т. 1. S. 99–228.
- Zowczak 1994 — *Zowczak M.* Mitologia zamawiania i mistyka zamów na podstawie współczesnych materiałów z Wileńszczyzny // Literatura ludowa. 1994. N 4/6. S. 3–33.

*О. В. Белова*

**ФОЛЬКЛОРНЫЕ НАРРАТИВЫ  
ПОГРАНИЧЬЯ: ПРОБЛЕМЫ  
И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ  
(НА ПРИМЕРЕ НАРОДНО-  
ХРИСТИАНСКИХ ЛЕГЕНД  
И ТОПОНИМИЧЕСКИХ  
ПРЕДАНИЙ) \***

В русле развития современной фольклорной текстологии комплексное изучение сюжетного состава, топики фольклорных нарративов, бытующих в регионах тесных этнокультурных контактов восточнославянских народов с их этническими соседями (внутри восточнославянской общности и вне ее), а также текстологический анализ легенд, преданий и т. п. (взаимодействие устных и книжных мотивов, механизмы адаптации заимствованных сюжетов и текстов, отражение динамики нарративной традиции в структуре текста, этнографический «конвой» фольклорных текстов, связь сюжетов легенд с поверьями) представляются крайне актуальными.

Благодаря разнообразному этническому окружению и разветвленным внутренним связям культура пограничья не только приобрела своеобразные черты, вобрав в себя элементы инославянских и неславянских традиций, но и сформировала уникальную межэтническую коммуникативную модель, отражающую специфику культуры «метрополии», «анклава» и непосредственно «пограничья».

В данной работе к рассмотрению предлагаются несколько сюжетов, связанных с фольклорно-мифологическими представлениями, бытующими на территории нескольких культурных ареалов: российско-белорусского, российско-украинско-белорусского, польско-литовско-белорусского и польско-украинско-белорусского пограничья. Для исследователя фольклорных текстов из регионов культурного пограничья чрезвычайно привлекательно, с одной стороны, выявить

---

*Ольга Владиславовна Белова,*  
Институт славяноведения РАН (Москва)

\* Статья подготовлена в рамках работы по проекту «Мифологические и легендарные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей» (БРФФИ-РГНФ, 11-24-01002a/Bel).

механизмы «этнического» и регионального варьирования общего корпуса восточнославянских сюжетов, а с другой — продемонстрировать, как региональные и «этнические» сюжеты проникают в соседние традиции, осваиваются там и, в конечном счете, начинают функционировать как свои собственные.

Анализируя отдельные мотивы и сюжеты, мы специально привлекали тексты, записанные как в XIX в., так и в последние годы. Благодаря таким хронологическим рамкам мы можем видеть, с одной стороны, устойчивые границы культурных ареалов (если новые и старые материалы совпадают), а с другой — проследить трансформацию традиции пограничья, подвижность границ, векторное распределение (иррадиацию) мотивов и сюжетов.

В статье также представлены некоторые результаты, полученные в ходе работы над исследовательским проектом «Мифологические и легендарные нарративы белорусско-русского пограничья в контексте внутренних и внешних связей», осуществлявшимся в 2011–2012 гг. Институтом славяноведения РАН и Институтом языка и литературы имени Якуба Коласа и Янки Купалы Национальной академии наук Беларуси (руководители проекта О. В. Белова и Н. П. Антропов).

Целью нашего проекта было показать единство фольклорной культуры белорусско-русского пограничья на материале таких разных в жанровом отношении групп текстов, как культурные нарративы (легенды, предания, мемораты) и заговоры, которые, тем не менее, разрабатывают общую базу «протомотивов», опираясь на архаические (мифологические) и книжно-апокрифические тексты. Мотивы последних, традиционно объединяемые в нарративы т.н. народной Библии, в сущности, не знают границ, и одни и те же сюжеты входят в повествовательную традицию православных, католиков и греко-католиков (униатов) (см.: Антропов, Белова 2012).

Исследования по текстологии фольклора пограничья и поликультурных регионов в целом при всей их популярности в настоящее время еще не оформились в специальное фольклористическое направление с разработанной методикой и концептуальной базой. До сих пор фольклористы и этнолингвисты прилагали усилия в области описания отдельных фрагментов «фольклорной картины мира» поликультурных и поликонфессиональных регионов, выбирая в качестве объекта определенные локальные этнические традиции и анализируя их бытование в инокультурном окружении.

С нашей точки зрения, проблема изучения и описания внутренних и внешних связей культуры пограничья предполагает работу

в двух основных направлениях: 1) анализ фольклорных связей (сюжетных, текстологических) внутри белорусской и русской традиций — на уровне этнокультурных диалектов и 2) изучение «фольклора пограничья» и влияния культурной границы на устную традицию контактных зон. В этой связи отдельного внимания заслуживает проблема векторного распространения сюжетов и мотивов несказочной прозы. Данный механизм бытования и функционирования элементов народной культуры более изучен в сфере обрядности и обрядовых текстов, но, как нам представляется, приложение этой схемы к легендарно-мифологическим нарративам также может быть продуктивно (ср. опыт картографирования сюжетов и мотивов народно-христианских легенд и заговоров: Боганева 2006, Володина 2011а, 2011б).

Безусловно, важными проблемами остаются осмысление соотношения языковых и культурных диалектов и их пространственное распределение. При этом необходимо иметь в виду, что разнородность в научном обосновании лингвогенетического статуса восточнославянских диалектов по обе стороны белорусско-русской границы, в особенности западно-восточной ее части, представляется на сегодняшний день очевидной. Анализ литературы вопроса показывает, что разъединение белорусских и русских (именно южно-псковских, западно-смоленских и западно-брянских) говоров, произведенное в 50–60-х гг. XX в., и их дальнейшее внутреннее членение в диалектологических атласах белорусского и русского языков, было во многом искусственным и диктовалось соображениями, далекими от науки (Антропаў, в печати). Аналогичная ситуация прослеживается и в исторических исследованиях (Борисёнок, Лобач 2002; Борисёнок 2003).

Принципиально иная ситуация с границей (этно)культурной — она фактически отсутствует. Показательными в этом смысле являются достаточно хорошо исследованные Подлясье/Подляшье и западное Полесье, составляющие в принципе единый культурный ареал. Именно поэтому пограничье, особенно «новое» белорусско-русское, интересно тем, что существует вне административных границ и в этнолингвистическом/этнокультурном плане часто представляет собой зону «нестандартных случаев».

### Микролокальные сюжеты

Для фольклора пограничья является весьма показательным формированием местных, микролокальных сюжетных комплексов, ср., например, специально исследованные нами нарративы о летающих

змеях (Белова 2010, 2012; Боганева 2012), комплекс мифологических представлений (и соответствующих текстов) о *доброхожих* (Лопатин 2005, 2008; Боганева 2009; Белова 2010), легенды о хлебном колосе (Белова 2009б), легенды о превращении человека в аиста (Белова 2009а), легенды о лунных пятнах (Белова 2009а). Отметим, что все перечисленные сюжеты в своих «пограничных редакциях» представляли варианты с нестандартными или уникальными мотивами.

Накопленный в последнее время материал позволяет дополнить картину регионального бытования этих сюжетов и выявить некоторые особенности структуры «пограничных» вариантов.

Так, уже рассматривавшийся нами сюжет о хлебном колосе (уменьшение колоса сакральным персонажем в наказание за грехи людей) в версии, зафиксированной на Смоленщине, совмещает два мотива: наказание ленивой жницы и дарование доли хлеба собаке. Ленивые жницы ропшут на колосья, растущие от самой земли, Бог решает стрясти все колосья и оставить одни стебли. Собака просит оставить часть колоса на собачью долю. «И так люди теперь питаются не своею долею хлеба, а собачью» (Смоленский уезд Смоленской губ.; Шейн 1893: 357–358; Добровольский 1891: 289; ср. вариант из Могилевской губ., где фигурируют ленивая жница и коты, которые «закурнывали» и выпросили свою долю хлеба — Романов 1891: 169–170). Таким образом, по обе стороны административной границы бытует один и тот же вариант сюжета, причем отличный от других вариантов, известных и в русской, и в белорусской традициях, что позволяет предположить наличие микроареала для этой версии сюжета. По доступным нам данным, подобное совмещение двух мотивов наблюдается только в брянском Полесье (брянско-гомельско-черниговское пограничье, Почепский и Стародубский р-н Брянской обл., см. НБ: 495–496, № 1165–1167; кроме того, в Стародубском р-не мотив уменьшения колоса и собачьей доли сочетается с мотивом наказания и поощрения — женщина не показывает дорогу, а мужчина показывает, но Бог все равно наказывает людей, оставляя хлеб только для собак, см. НБ: 496–497, № 1168).

На севере Черниговской обл. был зафиксирован еще один контактированный вариант легенды о хлебном колосе: мотив «кошачьей и собачьей доли» объединился с редким мотивом «убиения стариков» (СУС 981; о географии распространения см. СД 5: 339–341):

Жнива нажнэш, памалотиш, напэчеш, пэрвый хлэб садиш ў пэч, малэньку палянычку аддаеш сабаке. [Раньше в селе был обы-

чай:] старых свазили за село умирать. [Один молодец схоронил своего старика в подполе; тот ему посоветовал, как ниву обрабатывать,] и роды хлѣб ат самаво низу да верху. [Пришли начальники,] начали пытать [об этом], а признаваца нѣльзя ж была. [Но признался:] «У мэнэ батько захованный, [он посоветовал]». [С тех пор стариков] ныкуда нѣ свозят. [А Бог разгневался на людей и лишил их полного колоса.] Каты да сабаки голавы [как] пазадирают и скволют. [Им бог оставил немного зерна]. Патаму стали сабацы пѣрвый кусок ламать (с. Дягова Менского р-на, ПА 1985, зап. М. Дзюбенко).

Учитывая, что юг нынешней Брянской области и север современной Черниговской обл. исторически составляют единое этнокультурное пространство, для этого региона можно предположить и наличие других подобных версий — дело за материалом (возможно, в опубликованных или архивных источниках найдутся сходные версии, и в любом случае на эту связку мотивов стоит обратить внимание при сборе современного полевого материала).

Дополнить можно и базу данных, связанную с одним из наиболее интересных сюжетов, зафиксированных на литовско-белорусско-польском пограничье, — о затоплении села за грехи жителей: на месте поселения образуется озеро или «море» (Zowczak 2000: 102–105, НБ 118–119, ср. СУС 750В\*\*\*). В различных локальных «контекстах» этот сюжет развивается по-разному. Согласно одному типу, известному во всех трех традициях, на поверхности образовавшегося озера остается святыня — столик с Библией из местного храма, а из затонувшей деревни спасается лишь один праведный человек (ср. библейский сюжет спасения Лота и его семьи). Ранее мы анализировали версии этой легенды из с. Туховичи Ляховичского р-на Брестской обл., отметив, что мотив кары, насылаемой сакральным персонажем за негостеприимство, в этих локальных версиях отсутствует и сюжет полностью «перепрофилирован» на местную топонимию и историю — костел проваливается под землю или уходит в воду потому, что из него выносят священные книги и на его месте начинают строить православную церковь; «божественные» книги из костела чудесным образом плавают по поверхности образовавшегося озера (подробнее см.: Белова 2011а).

На белорусско-русском пограничье (Верхнедвинский р-н Витебской обл.) в 2003 г. было записано предание о Бездонном озере, которое якобы соединяется с Освейским озером:

...Там цѣркава стаяла. Матка ці баба гаварылі. А тады тамака мужык адзін Евангельню чытаў. Дзядзька зайшоўся начаваць і чытаў Евангеллю. А тады, што ета нешта случылася. Рабенак плакаў, ну, нешта такое было. І гэта сразу правалілася гэта цѣркава. Плаваў толькі стол, на тым возеры, дзе Евангелле ляжаў (ПЭЗ 2/1: 176–177, д. Городиловичи).

Типологическое сходство с брестскими вариантами прослеживается в том, что церковь затапливается водой, т. к. детский плач нарушает ход богослужения. На поверхности озера остается только столик с Евангелием.

Мотив чтения священной книги значим и в рассказе об ушедшей в землю церкви возле д. Городок (Суражский уезд Витебской губ., на границе со Смоленщиной):

...Церковь, которая за грехи ли молящихся, или по другим начертаниям промысла, ушла в землю со всем молящимися, в то самое время, когда священник читал Евангелие. [До сих пор из-под земли слышится колокольный звон, вопли молящихся, церковное пение и чтение. На месте провалившейся церкви разросся орешник — кусты выросли из орехов, которые находились в карманах у некоторых молящихся.] Подземное богослужение идет не одновременно с богослужением соседней и других церквей, а всегда то раньше, то позже, и только в светлую седмицу оно идет одновременно с наземными церковными службами (Шейн 1893: 422–423).

Данное свидетельство интересно еще и тем, что дает возможность установить хронологическую приуроченность так называемой Пасхи мертвых в данной локальной традиции. Здесь, как и в некоторых других регионах (Закарпатье, Волынь, Черниговщина, Ровенщина, Новгородчина), Пасха мертвых приходится на день настоящей Пасхи (см.: Агапкина 2002: 278–279; Власова 2009: 79–80, 85).

В некоторых современных вариантах, зафиксированных на Гродненщине, сюжетобразующим является мотив случайного забывания священного предмета (молитвенника, требника, облачения). При этом деревня тонет из-за неосторожно высказанного проклятия или причина затопления вовсе не указывается.

[На месте озера было село. Священник попросился на ночлег к одной женщине.]

А у гэты момант у яе прапала яйка. Ну і давай яна клясці:

— А каб гэтае месца затанула!

Свяшчэннік у гэту момант пачуў голас:

— Едзь, бо загінеш разам з усімі.

Голас быў чуваць тры разы. Свяшчэннік паехаў, але ўспомніў, што забыў свой трэбнік. Вярнуўся ён за трэбнікам. Аж бачыць замест сяла — возера (БФГ: 50–51; д. Яруга Кореличского р-на Гродненской обл., зап. 2005 г.).

А ехаў ксёндз. І пошоў дожджык. Ён заехаў на нач туда [в деревню]. <...> Паслалі яму, лёг спаць. І яму казало:

— Выходзь адгэтуль, уцякай. Бо тут няшчысьце будзе. <...>

І ён паехаў. А гэта ксёндз ідзе спавядаць у нас і стулу [стола — длинная шелковая лента с нашитыми крестами, элемент литургического облачения католического священника. — О. Б.] вешае на шыю. І ён пакінуў на сталё, боя е нідзе класці не можна, толькі на сталё. На століку палажыў яе і забыўся ўзяць. Ад'ехаўся мо кілометр які і абдумаўся, вярнуўся назад. Аж ужо стала возера, вада. Толькі столік плавае па-за беразе. <...> І ён тую стулу зняў — і столік патануў. <...> Гэта такм, кажуць, без дна тое возера (ТМКБ 3/2: 420; д. Погиры Дятловского р-на Гродненской обл., зап. 2000 г.).

Параллель к таким вариантам сюжета могут составить литовские легенды, например:

Ксёндз забыл свой молитвенник и возвратился за ним в усадьбу. На месте усадьбы он нашел озеро, в котором плавал столик, а на нем лежал его молитвенник (Кербелите 2001: 590).

На Гродненщине же (на территории современного Мостовского р-на) была записана еще одна оригинальная версия предания об Ольховском озере. Бог проклинает негостеприимных жителей деревни, кроме одного старика. Старик видит на месте деревни озеро, «на середине которого, как раз в том месте, где приходился его дом, плавал стол с раскрытою на нем книгою, которую читал он перед сном и закрыть не успел» (Шейн 1893: 437, ЛгП: 378, № 663). В данном тексте место храма занимает дом, логично появление книги («читал перед сном»), и при этом имплицитно указывается священный характер этой книги, ибо что же еще мог читать перед сном

«праведный старик»? Для сравнения укажем типологически сходные русские и белорусские варианты: проваливается под землю дом скупых хозяев, не пригласивших к ужину бедных странников; остается одна печь с рукавицами нищего (СУС 750\*; Романов 1891: 137–139, 196–197, 198–200). Здесь чудесно спасенным объектом является печь (как сакральный центр дома?).

Особый интерес для дальнейшего текстологического анализа представляют связки сюжетов, представленные в рамках одной легенды, — при этом традиционные сюжеты получают новую интерпретацию, в тексте появляются новые мотивы, а механизмы такой контаминации сами по себе заслуживают внимания. Так, например, в последние годы оригинальные тексты были записаны в Солигорском р-не Минской обл. (БНБ, № 20) и в Октябрьском р-не Гомельской обл. (БНБ, № 21) — здесь к сюжету о грехопадении первых людей привязывается сюжет о собирании Богом в мешок различных «гадов» (то и другое происходит в райском саду, а «гады» выпускаются из мешка в наказание людям). Пространный нарратив из Сморгонского р-на Гродненской обл. (БНБ, № 105) — о распятии и воскресении Христа — объединил в себе и собственно рассказ о распятии, и сюжет о превращении еврейской женщины в свинью (обычно эта легенда служит объяснением того, почему евреи не едят свинину, здесь же прятание еврейки под корыто — это неудавшаяся попытка мучителей поглумиться над распятым Христом, ибо даже на кресте он творит чудо и превращает женщину в животное), и сюжет с ожившим петухом (чаще бытует как отдельная легенда, входящая в цикл рассказов о чудесах после Воскресения).

В копилку микролокальных комплексов поверий можно добавить еще один показательный пример. В начале XX в. Д. К. Зеленин опубликовал зафиксированную в Себежском уезде Витебской губ. (ныне — Себежский р-н Псковской обл.) легенду о *Злыдне* — невидимой женщине без языка, глаз и ушей; прежде она была змеей, в болоте обвилась вокруг шеи черта и стала кусать его: на крик черта вышел *Люцихфир*, бросил черта со змеей в «пекельную» смолу, откуда поднялся смрад; *Люцихфир* вытащил змею, «вдарив ёю сабе па задницы» и «стала змея Злыдней. Заместо души у нее — черт с горшком, в коем разные мерзости», которые Злыдня раздает людям (Зеленин 1914: 135; ср. Романов 1891: 47–48, МБ: 189–190).

Как отмечают исследователи, поверья о мифологических персонажах — злыднях, приносящих людям несчастья и бедность, — характерны больше для южных и юго-западных районов России (Вла-

сова 2000: 184), при этом чаще всего злыдни являют собой «коллективный персонаж», однако могут выступать и индивидуально. Так, на Смоленщине бытуют поверья, что злыдня оборачивается ребенком, человечком, нищим стариком, бывает невидима, но имеет голос (Там же). Невидимость присуща и псковско-витебской злыдне. При этом только в пограничном белорусско-русском варианте данный персонаж имеет свою этиологию, представленную развернутой легендой.

Для белорусского Подвинья, расположенного на культурном и конфессиональном пограничье, показательным является комплекс стереотипов о представителях различных народностей. Рассмотрим только один пример. На западе Витебщины, в Поставском р-не отмечен чрезвычайно распространенный на пограничье восточно- и западнославянских традиций стереотип — представление о том, что инородцы и иноверцы рождаются слепыми и для того, чтобы дети прозрели, нужны специальные средства, например христианская кровь (подробнее см. Белова 2005: 54–55):

І вочы мазалі, яны сваіх дзяцей мазалі, то яны ня відзялі. Доўга ня відзялі яўрэйскія дзеці, як народзіліся, яны ня відзялі (ПЭЗ 2/2: 349, д. Гавриловичи Поставского р-на Витебской обл., зап. 2007 г.);

У іх як паявіцца гэты жызюк, дык тады яны мажуць вочы ім, а то, кажуць, яны б былі сляпяя, нашай кроўю. Гэта гаварылі старыя людзі (ПЭЗ 2/2: 350, д. Глинщина Поставского р-на Витебской обл., зап. 2007 г.).

Эти записи происходят из приграничного с Литвой района Витебской обл. Возникает вопрос — бытует ли мотив слепоты инородцев где-то еще на территории Белоруссии? Или это локальный, «пограничный» сюжет, обусловленный в данном регионе влиянием польско-литовской традиции (в т. ч. костельной)? Имеющийся сегодня в нашем распоряжении материал позволяет говорить о спорадической фиксации данного мотива в Гродненской обл. (что хорошо соотносится с соседней литовской католической традицией), а также в Минской обл. (Мядельский р-н), на границе с упомянутым выше Поставским р-ном Витебской обл. (где распространение сюжета также обусловлено католическим влиянием), ср.:

І есьлі б яны крыві нашай не патрэблялі, яны б сляпяя былі. Яны і так слонца не відзяць жыды, не відзяць, я гэта добра знаю, У нашага бацькі прыходзіў авечку часта купляць жыд, Янкель такі быў у Гальшанах. Ну, ён стаіць, з бацькам гаворыць:

— Уй, скажы, высака слонца?

А слонца во так во высака шчэ. Дык бацька прыйшоў да хаты ды:

— Божа мой! — кажа. — Я нігдэ не верыў. Чытаў у Бібліі, ну і шчэ не паверыў. А цяпер ужо добра ведаю, што жыды слонца не відзяць.

Відзяць людзей, яснасьць, но слонца не відзяць. А так, яны саўсем не відзілі б, есьлі б яны хрышчонай крыві не ўпатрэблялі ў мацу... (д. Плебанцы Ошмянского р-на Гродненской обл., 2002, зап. Е.М. Боганева);

Казалі, што абычна жыды хваталі маленькіх дзяцей. У іх была такая бочачка і з цвікамі. Яны тоя дзіця накалавалі, каб кроў была. А тады той кроўю... Уродзе як жыды радзіліся сляпяя. Яны хрысціянскай кроўю сабе мазалі вочы (ТМКБ 5/2: 513, д. Бояры Мядельского р-на Минской обл., зап. 2009 г.).

Именно в этом аспекте интересны для фольклористов нарративы, бытующие в зоне культурного пограничья или формирующиеся в русле «пограничной» традиции, отличающиеся от нарративов метрополии своей комплексностью, мозаичностью, неординарностью в силу того, что «пограничные» тексты являются представителями сразу нескольких соседствующих традиций.

#### Легенда и поверье: соотношение и взаимообусловленность

Интересный пример соотношения этиологической легенды и актуального верования дает брянско-черниговское пограничье. В материалах Полесского архива (ПА) Института славяноведения РАН содержится легенда из с. Радутино Трубчевского р-на Брянской обл., представляющая собой пересказ библейского сюжета об Исходе (подробнее см. НБ: 292–294), но с проекцией на местный ландшафт и местные поверья о водяных (русалках):

В ряке какой там хазяин? В ряке хварагоне патапилися, люди такие, хварагоне назывались. И вот, как их вёў адин святой, ета,

людей сваих, хто богу вереў, — жэзлам удариў патом, вада разашлась на двоі боки моря, и ён правёў. А хварагоне как гнались за их, хатели пабить, няверныи люди, а ён ыпать как пырявёў сваих людей, как жэзлам удариў па ваде — и моря ипать. Ины как увашли пасярёд, ета, моря, и ён жэзлам как уд... — ины ицталися ў ваде. Ета называица патапились хварагоне. [А их можно увидеть? они появляются?] А как их увидиш? В ваде разя увидиш их? [Они могут как-нибудь пугать людей?] В нашей рече нема. Эта ж па морих. А ў нашей рече — ‘на ж маленькая река. Ў нас, ета, нема их (ПА 1982, зап. А. Гура).

Помимо того, что в данном нарративе река Десна выступает в роли пограничного объекта, соединяющего библейскую древность с местной «устной историей», следует отметить, что только в Радутине, наряду с этой легендой, довольно редкой для Полесья (в Полесском архиве есть лишь единичные записи с этим мотивом, см.: НБ: 292, НДП 2 (в печати) — например, из Ветковского р-на Гомельской обл., Кобринского р-на Брестской обл.), было зафиксировано не менее редкое для Полесья представление о русалках с рыбьим хвостом — в материалах Полесского архива хранится всего девять лаконичных сообщений о русалках с рыбьим хвостом (см.: НДП 2):

[Бывают ли водяные русалки?] Ти аны вадяные? У ваде там жыветь на дне. В ваде и жыветь, как рыба. Деўка, а хвост как у рыбы. Волас па ваде плаваить. Деўка, толька голая, и каса на галаве распушченая. [Ночью один мужик хотел перейти реку вброд, а русалка хлопает в ладоши и кричит:] «Иди сюды, иди сюды, иди сюды! Дальшэ, дальшэ!». Ана яго и патянула у воду (с. Радутино Трубчевского р-на Брянской обл., ПА 1982 г., зап. А. В. Гура).

В Стародубском р-не Брянской обл. также было записано единичное поверье о «водяной» русалке: «Русаўка — валосся длинны и хвост, як у рыбы» (с. Картушино, ПА 1982 г., зап. Л. Г. Александрова), однако легенду о «фараонах» в связи с рыбьим обликом русалок зафиксировать не удалось. Современные записи из Брянской обл. показывают, что поверья о русалках с рыбьими хвостами бытуют в Новозыбковском, Климовском, Жуковском р-нах; поверье о поющих «водяных» русалках с рыбьими хвостами зафиксировано в Караческом р-не (на границе с Орловской областью) (см.: Былички и бывальщины 2011: 107, 112–113, 114, 115).

Можно предположить, что более развернутые представления о «водяных» русалках сохранились в тех микролокальных традициях Брянщины, где бытует легенда о «фараонах»; возможно также, что именно легендарный сюжет способствовал закреплению этого образа в местной традиции (как в с. Радутино).

«Водяные» русалки Брянщины, это, вероятно, самый северный, трансформированный вариант образов поющих и сочиняющих песни «сирен», «морских людей», широко известных в украинском фольклоре (Подолія, Новороссія — см. Чубинський 1995/1: 208; Драгоманов 1876: 96). Приведем для сравнения легенду, записанную в Козелецком р-не Черниговской обл.:

Вадяные — дики людны [живут в море]. Месячна ноч, так столько их вылезают и спивают под тем светом. [Раз] поймали вадяну женщину, красива, каса чорна. Она плакала и просилась назад [в море]. [А тот, кто ее поймал,] ў казане держай и вон з нею жил. [Эту печальную историю рассказал информантке ее дядька, который плавал на кораблях 8 лет.] (с. Олбин, ПА 1985, зап. Е. Чеканова).

Можно и в этом случае предположить, что на севере и западе черниговского Полесья легенда способствовала закреплению в местной традиции образа поющей «водяной» русалки, отличной от своих поющих же, но лишенных рыбьих черт полесских товарок, ср. записи из двух северных районов Черниговской обл. — Менского и Городнянского):

Кольсь адна тётка ходила, щавель збирае, на Зелэну нэдэлю, — багато девчат бегают, спивают, кружацэ, харавод водят. Она разобрала, шо у них не ноги, а хвосты рыбачи. Так вона тикать, поняла, што русалки (с. Дягова Менского р-на Черниговской обл., ПА 1985, зап. Е. В. Тростникова);

Бачили русалок. Вийдуть из речки деўки красивые, волосы доўгие, брови черные, половина — хвост рыбачий. Сидять голы на писочку и поють. У трох в один голос пеють. Хлопцы шли, бачили (с. Мощенка Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. О.Б. Заславская).

Так, бытуя в разных локальных фольклорных традициях, сюжеты о «фараонах» и «морских людях» переходят из жанра легенд в жанр

быличек (меморатов), включают в себя местные реалии, предполагают конкретных людей в качестве очевидцев и участников, содержат субъективную оценку рассказчика. Иногда и сама легенда начинает восприниматься как «импортный» продукт, характерный для соседней этнокультурной традиции:

[Русалки-фараонки] Як Мойсей пэрэводыў еврэюю чэрэз Чорнэ морэ, а йшлы гнались филистимляны, и жэзлом жэлезным удариў, и морэ разойшлося, стала суша. И еўрэи выйшли на сушу, и туйко-но выйшлы, а Мойсей знов ударыў жэзлом — вода седынылася зноў, и тые филистимляны потопилысь в води — морэ затопыло их. Нибы то з тых людэй, с филистимлян, русалкы абразовалыся. [Это в России так рассказывали.] (с. Засимы Кобринского р-на Брестской обл., ПА 1985 г., зап. А. В. Гура).

#### Внутрирегиональные связи

Второй важный аспект нашего комплексного исследования — описание и анализ «внутренних» связей легендарно-мифологических сюжетов культурного пограничья. И здесь белорусский материал дает чрезвычайно интересную и насыщенную картину благодаря разнообразному и неоднородному культурному ландшафту Белоруссии и региональной самобытности основных видов традиционной культуры.

Данное положение можно проиллюстрировать на примере подборки этиологических легенд про аиста (ПЭЗ 2/1: 28–30), в которой представлены как широко известные (общеславянские) версии сюжета (превращение человека в аиста за то, что не выполнил поручение Бога и распустил по земле гадов и насекомых), так и оригинальные варианты (Бог собирает в ковчег «по паре» всех насекомых и гадов, чтобы сохранить их вместе с другими животными, а люди отпускают их, за что превращены в аистов и вынуждены исправлять оплошность, собирая разбежавшуюся живность — Лепельский и Чашницкий р-ны; гадов в мешок собирает некий «знахарь», и он же обращается в аиста — Докшицкий р-н). Эти оригинальные версии бытуют на межобластной границе, на юге Витебской области, на границе с Минской областью.

Среди белорусских фольклорных текстов, интерпретирующих библейские события, представлены как сюжеты, известные всем славянским традициям, так и раритеты, параллели к которым в фольклоре иных славянских народов не известны. При этом исследователям еще предстоит оценить эти тексты с точки зрения их генезиса —

являются ли они остатками традиции, утраченной в иных регионах, представляют ли собой, наоборот, трансформацию «классических» сюжетов в результате разрушения традиции или это — продукт индивидуального творчества конкретного информанта.

Привлекают внимание такие оригинальные сюжеты и мотивы, как сотворение Богом котика, петушка и курочки прежде всех живых существ (БНБ, № 4, Слонимский р-н Гродненской обл.); наличие двух райских садов, отдельно для Адама и отдельно для Евы (БНБ, № 20, Солигорский р-н Минской обл.); появление кадыка у мужчины и груди у женщины в результате вкушения запретного плода (БНБ, № 13, Щучинский р-н Гродненской обл.); позволение цыганам не трудиться, поскольку они спрятали от преследователей Богородицу с младенцем (БНБ, № 83, Слонимский р-н Гродненской обл.).

В повествовательной традиции Брестщины также представлены уникальные варианты общеславянских сюжетов. Так, например, сюжет из Кобринского р-на о «собачьем и кошачьем хлебе» (отчего раньше колос рос от самой земли, а потом измельчал) связывается с рассказом о библейском Исходе:

Ну був голод, так кажуць: трэба даваты собаці хліба! трэба даваты котовы хліба! Він у Бога выпросыў. Кодыся ж хліба нэ було, манку Бог з нэба еврэям даваў. Дэсь там воны йишлы, як Мойсэй выводыв з Егіпта. Это ж сорок літ. Хліба нэ набэрэшыся на кажны раз, то ж манку з нэба сыпав. Ну а кіт, собака выпросылы хліба (ТМКБ 4/2: 383–384).

Данный текст «территориально» принадлежит к белорусской традиции, но «лингвистически» — к ареалу пограничных волыньско-брестских говоров. Также на территории брестского Полесья в живой традиции сохранились многие сюжеты, утраченные или не известные в других областях Полесья (например, сюжет о том, почему дети не ходят сразу после рождения, см. подробнее НБ: 248–251).

Ярчайшей особенностью Центральной Белоруссии является то, что данный этнокультурный регион, находясь на перекрестке различных локальных белорусских традиций, во многом аккумулировал черты, характерные для Полесья, Понеманья, Подвинья и Поднепровья (см.: Боганева 2011, Белова 2012б). Среди этиологических легенд Минской обл. встречаются редкие сюжеты, например о том, как Бог сшивал первых людей: у мужчины остался излишек ниток, а на женщину ниток не хватило — отсюда и различия между мужским и жен-



ским полом (ТМКБ 5/2: 389–390). Данный сюжет не зафиксирован в других регионах Белоруссии, запись из Узденского р-на (запад Минской области) — пока единственный белорусский вариант сюжета, известного украинцам, полякам и литовцам.

Отметим также такую особенность народно-христианских текстов, как их межконфессиональное бытование. Являясь регионом сосуществования православной и католической традиций, Белоруссия аккумулировала в своем «библейском» фольклоре сюжеты, характерные для обеих традиций. Более того, мы можем наглядно убедиться, как происходит межконфессиональный диалог, когда сюжеты и мотивы, в большей степени присущие, например, католической «народной Библии», приживаются и в православном дискурсе. Таков, например, мотив процветшего в руках Иосифа посоха при выборе «обручника» для Марии (БНБ, № 61, Шкловский р-н Могилевской обл.) — этот мотив очень популярен в польских легендах. Упомянем также мотив «неузнавания» евреями Христа как мессии — они ожидали пришествия мессии в блеске и славе, а явился им скромный человек, который «народился по-простому» (БНБ, № 88, Кобринский р-н Брестской обл.) — до сих пор этот мотив фиксировался лишь в пересказах католиков (Польша) и греко-католиков (Галиция, Ивано-Франковская обл.).

Интересен вариант широко распространенного у восточных славян сюжета («Бог наказывает завистливых» («Мать св. Петра»), СУС 804, см. также НБ: 105–106, № 174–177), записанный в Борисовском уезде Минской губ. Жадная и завистливая женщина (*кобета*) подает нищему только три луковых перышка. Она умирает тяжелой смертью, сын раздает милостыню во спасение ее души. После своей смерти сын на том свете ищет мать в раю, «ў вотхлани», в пекле и, найдя ее в аду, пытается спасти из кипящей смолы, сделав «ланцужок» из тех самых трех луковых перышек (Шейн 1893: 363). Это единственный пока восточнославянский вариант легенды с упоминанием чистилища-*вотхлани* (пол. *otchłań* 'чистилище'). Возможно, запись была сделана от католика, возможно, это факт влияния польско-католической традиции на православный дискурс (ср. также устойчивое наименование женщины «кобетой», ср. пол. *kobieta*).

### Перспективы исследования

Основным и перспективным направлением дальнейших исследований в области фольклорных нарративов пограничья нам видится составление аннотированного индекса-указателя основных сюжет-

тов и мотивов легенд, преданий, быличек и заговорных текстов, бытующих на пограничье, с учетом их географического распределения. Текстология фольклора базируется на представлении о вариативности фольклора как его сущностной характеристике; она предполагает максимально полный учет вариантов текста, разнообразных в географическом, историческом, социальном отношениях; учет специфических особенностей, накладываемых средой бытования и диалектом (языковым и этнокультурным). Совокупность вариантов дает возможность исследовать историю сюжета или мотива в реальном историческом времени и в реальном географическом пространстве.

Такой указатель позволит сравнить сюжетику и топику русских и белорусских нарративов с соответствующими текстами, бытующими в культуре этнических соседей: поляков, украинцев, евреев, литовцев, латышей на сопредельных территориях. Составление такого свода также позволит выделить среди всего корпуса сюжетов универсалии, характеризующие восточнославянский пласт нарративной традиции пограничья, локальные варианты и версии, характерные для микрорегионов. В результате можно не только проследить формирование особенностей фольклорных текстов (сюжетный и мотивный состав, структура, элементы заимствования, языковое воплощение, бытование письменных и устных форм текста и т. п.), но и провести мониторинг живой традиции (сравнение архивных и опубликованных материалов XIX — нач. XX в. с современными данными из этих же регионов).

Представляется также, что в отношении традиционной духовной культуры белорусско-русского пограничья по ряду позиций исключительно плодотворным может оказаться ареальный подход, т. к. только он даст возможность для: а) определения через призму картографической проекции лингвокультурных ареалов пограничья; б) выявления общих и локальных механизмов организации языка культуры и специально — языка фольклора; в) выявления организации (своеобразного «внутреннего устройства») лингвокультурного локуса; г) выявления иррадиации фольклорных мотивов и сюжетов и направления их «миграций»; д) определения перспектив научной реконструкции отдельных утраченных элементов в лингвокультурных локусах пограничья.

Руководствуясь этим положением, в рамках нашего проекта уже была начата работа по картографированию сюжетов и мотивов фольклорных нарративов пограничья. Для учета, сравнения и анализа распространенности сюжетов и мотивов осуществлено картографирование следующих этиологических и народно-библейских сюжетов по Гомельской области (данные экспедиционных исследований

Е.М. Боганевой 2004–2011 гг. в Чечерском, Добрушском, Гомельском, Лоевском, Буда-Кошелевском, Речицком, Светлогорском, Октябрьском, Петриковском, Житковичском, Лельчицком и Ельском р-нах): о происхождении аиста (*бусла*), о происхождении кукушки, о происхождении черепахи, почему колос от земли не растет, почему женщина всегда занята, а мужчина свободен; об Адаме и Еве (сотворение Евы, грехопадение, откуда у мужчин кадык, кожа как ногти), о Каине и Авеле (происхождение пятен на месяце), о Великом («Ноевом») потопе (в т.ч. почему ужа нельзя обижать), о Вавилонской башне (происхождение языков), о бегстве в Египет (почему осина дрожит), о страстях Христовых (почему евреи свинину не едят), о Воскресении Христовом (как жареные рыба и петух ожили). Осуществлено картографирование (по материалам гомельско-брянского пограничья) мифологических персонажей, встречающихся в быличках и верованиях: «доброхожих» (невидимых богатырей) и русалок.

Проблема пограничья и анклава применительно к фольклорным текстам непосредственно связана с тем, что фольклорная традиция может трактоваться как текст, представленный локальными версиями, границы бытования которых могут не совпадать с современным административным делением и зачастую не определяются доминирующей конфессией. На культурном пограничье и в пределах культурного анклава, как показывают исследования последних десятилетий, традиция может сохраняться лучше, нежели в метрополии, воспринимая при этом черты соседствующих культур (см., например: Белова 2011а; Белова 2011б).

Как показывает собранный материал, в условиях сосуществования, взаимовлияния и известной конкуренции традиций на этнокультурном пограничье происходит оживление фольклорных процессов, причем не за счет «реконструкции» обрядов работниками сферы культуры и образования, создание «местной мифологии» краеведами и историками-любителями (даже если они являются уроженцами данных мест и могут считаться носителями локального фольклора), а за счет внутренних ресурсов самой традиции в результате приложения традиционных фольклорных сюжетов к новому контексту.

## ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ

Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Антропаў, в печати — *Антропаў М. П.* 3 гісторыі навуковага абгрунтавання беларуска-рускага дыялектнага пагранічча: захад–усход // Беларуская лінгвістыка (в печати).

Антропов, Белова 2012 — *Антропов Н. П., Белова О. В.* Исследование традиционной культуры белорусско-русского пограничья: проблемы и перспективы // Межакадемический совет по проблемам развития Союзного государства. Вып. 4: Гуманитарное сотрудничество — основа углубления интеграции Союзного государства. / Под ред. С.М. Дедкова, В.К. Егорова. Минск, 2012. С. 49–60.

Белова 2005 — *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Белова 2008 — *Белова О. В.* Легенды пограничья: проблемы описания и каталогизации // Славяноведение. 2008. № 6. С. 14–18.

Белова 2009а — *Белова О. В.* Проблеми опису і каталогізації фольклорних текстів (на прикладі східнослов'янських легенд фольклорного пограниччя) // Слов'янський світ — 2008. Випуск 6. 2009. С. 117–129.

Белова 2009б — *Белова О. В.* Легенды о хлебном колосе: фольклорные универсалии и локальные варианты (по материалам белорусских регионов) // Беларуская мова ў культурнай і моўнай прасторы Славiі. Матэрыялы Міжнароднай навуковай канфэрэнцыі. Мінск, 2009. С. 26–29.

Белова 2010 — *Белова О. В.* Фольклор брянско-гомельского и брянско-черниговского пограничья: диалог региональных традиций // Русское наследие в странах Восточной и Центральной Европы. Материалы межгосударственной научной конференции 5–8 июля 2010 года (г. Брянск), приуроченной к 600-летию битвы при Грюнвальде. Брянск, 2010. С. 27–32.

Белова 2011а — *Белова О. В.* Легенды пограничья: ареалогия, сюжетика, топика (на материалах польско-литовско-белорусского и польско-украинско-белорусского пограничья) // Актуальныя праблемы паланістыкі. 2010: Зборнік навуковых артыкулаў / Рэд. С. А. Важнік, А. А. Кожынава. Мінск, 2011. С. 21–30.

Белова 2011б — *Белова О. В.* Портрет этнического соседа: евреи глазами славян (по фольклорно-этнографическим материалам с Витебщины) // Беларуская Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў: зб. навук. прац міжнар. навук.-практ. канф., Полацк, 21–23 красав. 2011 г.: у 2 ч. Ч. 1 / Полацкі дзярж. ун-т; пад агульн. рэд. Д. У. Дука, У. А. Лобача. Наваполацк: ПДУ, 2011. С. 130–136.

Белова 2012а — *Белова О. В.* «Литаить змей к людям...» Летающие змеи гомельско-брянско-черниговского пограничья // Живая старина (далее — ЖС). 2012. № 1. С. 24–26.

- Белова 2012б — *Белова О. В.* Продолжение серии «традиционная художественная культура белорусов» // *ЖС.* 2012. № 2. С. 60–62.
- БНБ — Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах / Уступ. артыкул, уклад. і камент А. М. Боганевай. Мінск, 2010.
- Боганева 2006 — *Боганева Е. М.* Региональность сюжетно-тематического фонда народных легенд белорусского «Запада» и «Востока» // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. Сборник докладов. М., 2006. Т. 4. С. 196–204.
- Боганева 2009 — *Боганева Е. М.* «Харошыя былі людзі, толькі з не видзеў ніхто» // *Живая старина.* 2009. № 4. С. 14–16.
- Боганева 2011 — *Боганева А. М.* Народная проза Цэнтральнай Беларусі // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 5. Кн. 2. Цэнтральная Беларусь. Мінск, 2011. С. 307–559.
- Боганева 2012 — *Боганева Е. М.* «Гаручы зьмей — так ён зваўся» // *ЖС.* 2012. № 1. С. 27–30.
- Борисёнок, Лобач 2002 — *Борисёнок Ю., Лобач В.* Формирование белорусско-русского порубежья // *Вопросы истории.* 2002. № 4. С. 143–146.
- Борисёнок 2003 — *Борисёнок Ю.* Белорусско-русское пограничье в условиях Российской империи (вторая половина XVIII — первая половина XIX вв.) // *Вопросы истории.* 2003. № 3. С. 116–122.
- БФГ — Беларускі фальклор Грозденшчыны: Народны эпас. Замавы. Варажба / Склад. Р. К. Казлоўскі. Гродна, 2007.
- Былички и бывальщины 2011 — *Былички и бывальщины: Суеверные рассказы Брянского края* / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и прилож. В. Д. Глебова. Орёл; Брянск, 2011.
- Власова 2000 — *Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 2000.
- Власова 2009 — *Власова М. Н.* Пасха мертвых (по фольклорно-этнографическим материалам XIX–XX вв. // *Временник Зубовского института.* Вып. 3: Пасха. Многообразие культурных традиций / Ред.-сост. В. В. Виноградов. СПб., 2009. С. 78–91.
- Володина 2011а — *Володина Т. В.* Текст болезни в этносемиотической перспективе / Т. В. Володина // IX Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов (Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г.) / Редкол. В. А. Тишков и др. Петрозаводск, 2011. С. 368.
- Володина 2011б — *Володина Т. В.* Еще раз о «литовском колтуне», или мифосемантика болезни в межэтническом контексте // *Балты и славяне: пересечения духовных культур* // Тезисы докладов Международной научной конференции, посвященной академику В. Н. Топорову (Вильнюс, 14–16

- сентября 2011 г.) / Сост. и ред. Т. В. Цивьян, А. Юджентис, М. В. Завьялова. Vilnius, 2011. С. 74–75.
- Добровольский 1891 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
- Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малоросские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Зеленин 1914 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского географического общества. Пгр., 1914. Вып. 1.
- Кербелите 2001 — *Кербелите Б.* Типы народных сказаний. Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий. СПб., 2001.
- ЛгП — Легенды і паданні / Склад. М. Я. Грынблат, А. І. Гурскі. Мінск, 1983.
- Лопатин 2005 — «Людзей жа нявидзімых столькі, сколькі відзімых». Белорусские мифологические верования о «доброхожих» / Публ. Г. И. Лопатина // *ЖС.* 2005. № 3. С. 34–37.
- Лопатин 2008 — *Лопатин Г. И.* Из народной демонологии белорусско-брянского пограничья: доброхожие, невидимые и др. // *Palaeolavica.* 2008. XVI/1. P. 183–217.
- МБ — Міфалогія беларусаў. Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2011.
- НБ — Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
- НДП 2 — Народная демонология Полесья. Т. 2: Демонологизация умерших людей / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2012.
- ПЭЗ — Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2, ч. 1–2: Народная проза беларусаў Падзвіння / Уклад., прадмова і паказ. У. А. Лобача. Наваполацк, 2011.
- Романов 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 4: Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.
- СД 5 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 2012. Т. 5.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг и др. Л., 1979.
- ТМКБ — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 1. Магілёўскае Падняпроўе. Мінск, 2001; т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004; Т. 3. Кн. 1, 2. Грозденскае Панямонне. Мінск, 2006; т. 4. Кн. 1, 2. Брэсцкае Палессе. Мінск, 2008, 2009; т. 5. Кн. 1, 2. Цэнтральная Беларусь. Мінск, 2011.
- Чубинський 1995 — *Чубинський П.* Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1.
- Шейн 1893 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1893. Т. 2.
- Zowczak 2000 — *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje watków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

Л. Н. Виноградова

ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ  
ПЕРСОНАЖЕЙ НАРОДНОЙ  
ДЕМОНОЛОГИИ  
В ОБЩЕСЛАВЯНСКОМ  
МАСШТАБЕ: КАТЕГОРИЯ  
ДУХОВ ТИПА *GENII LOCI*

Для славяноведения как комплексной науки на всех этапах ее развития ключевой и неизменно актуальной была и остается проблема выявления типов, форм, уровней славянской общности, которая по-разному проявляется в языке, мифологии, обрядности, фольклоре, материальной культуре славянских народов. На седьмом Международном съезде славистов (1973) прозвучал призыв известного фольклориста и этнографа К. В. Чистова периодически возобновлять обсуждение «элементарного вопроса»: имеют ли теоретическое обоснование и свой собственный, строго очерченный предмет изучения славяноведение в целом и славистическая фольклористика в частности? Его решение, по мнению ученого, зависит от того, как понимается «мера общности» при сопоставлении более или менее однотипных элементов в сфере языка, культуры, народного искусства, социальной организации, этнического самосознания. Вполне очевидной и многократно доказанной является языковая генетическая общность славян, тогда как для явлений материальной культуры разных славянских регионов (типы жилищ, сельскохозяйственных орудий, одежды и т. п.) такого очевидного единства обнаружить не удастся (Чистов 1973: 366). Именно язык признан главным выразителем и хранителем самых архаических слоев культурной информации, поэтому наиболее показательными для реконструкции славянского генетического единства являются схождения в области лексики, народной терминологии, фразеологии, вербальных стереотипов (Толстые 2010: 20–21). Фольклор, будучи тесно связанным с языком, с одной стороны, демонстрирует высокую степень устойчивости и традиционности, а с другой — обнаруживает (в разных жанрах по-разному)

признаки достаточно легкой проницаемости со стороны инокультурных влияний и процессов модернизации. Даже в обрядовой сфере, причисляемой к наиболее архаическим культурным пластам, гораздо более стабильным компонентом часто оказывается характер ритуальных действий, чем вербальное сопровождение.

Показательно, например, что при сохранении единства общеславянских содержательных и структурных элементов свадебной обрядности — песенные циклы, обслуживающие свадьбу, имеют весьма существенные отличия в разных славянских традициях.

При попытках установления «меры общности» разноэтнических фактов наиболее продуктивным оказывается давно апробированный и надежный метод сравнительно-типологического изучения их в максимально широком общеславянском контексте. Именно этой непростой задаче и было посвящено задуманное Н. И. Толстым еще в 80-е годы (и недавно завершенное его учениками и единомышленниками) издание пятитомного этнолингвистического словаря «Славянские древности», работа над которым значительно продвинула решение целого ряда вопросов, связанных с установлением общеславянских схождений и региональных различий в сфере традиционной культуры славян (СД 1995–2012).

В процессе этой многолетней работы над словарем были, в свою очередь, задуманы некоторыми из его авторов такие серьезные научные проекты (ныне уже осуществленные), как: сравнительное изучение на материале всех славянских традиций весенне-летнего народного календаря и его мифологической основы (Агапкина 2002), а также капитальное исследование структурных и семантических компонентов свадьбы в общеславянском масштабе (Гура 2012). В обоих трудах источниковедческой базой служат разножанровые формы славянской духовной культуры: ритуалы, обычаи, фольклорные тексты, мифологические верования, народная терминология, предметная символика и т. п., включенные в круг описываемых комплексов (календарь и свадьба). И оба автора приходят к заключению, что наибольшее число общеславянских схождений (условную «меру общности») удастся обнаружить на уровне культурно-мифологической семантики, лежащей в основе разноэтнических форм. Так, по наблюдениям Т. А. Агапкиной, чтобы в бесконечном множестве анализируемых фактов разглядеть ядро, сохраняющее межэтническое единство, необходимо исследовать весь перечень общеславянских «мифологических доминант», т. е. содержательных схождений в области весенне-летних календарных обрядов, обычаев, фолькло-

ра (Агапкина 2002: 20–21). К сходному выводу пришел второй из названных авторов: при всем многообразии этнических вариантов славянской свадьбы «в ней имеется общее, и это общее лежит в плоскости семантики — символическое содержание комплекса ритуальных, фольклорных и других форм народной культуры, объединенных понятиями брака и свадьбы» (Гура 2012: 11).

Если исследователю удастся понять и реконструировать стержневые смыслы, основные мифологические представления, стоящие за различными субстанциональными формами народной культуры, то становятся более заметными элементы, относящиеся к общеславянскому наследию. Из этого следует, что к числу наиболее устойчивых и традиционных явлений культуры можно отнести, кроме языка, мифологическую составляющую, т. е. архаические ментальные стереотипы.

К аналогичным выводам приходят и специалисты, которые пытаются обнаружить и описать уровни общеславянских сходжений в сфере народной демонологии. В целом образная система «низшей» мифологии каждой из славянских традиций имеет весьма существенные различия, но содержательная основа большинства демонологических мотивов и мифологических функций, формирующих образ конкретного персонажа, является общей, «что свидетельствует о генетическом единстве славянской мифологии» (Левкиевская 1999: 55).

Чтобы осуществить сравнительно-типологический анализ разнотнических мифологических образов (по-разному именуемых, но сходных по своей классификационной принадлежности), исследователю приходится установить степень идентичности каждого из персонажей. Например, необходимо определить — сопоставляя их демонологические признаки, — можно ли к категории «ведьм» причислить персонажей, именуемых у словаков — *bosorka*, у сербов — *veštica*, у болгар — *магьосница* и т. п. (см. об этом подробнее: Виноградова 1998: 405–421). Встречаются, конечно, демонологические термины чужого языка, смысл которых легко прочитывается в самой словесной форме (ср.: рус. *водяной*, укр. *водяник*, пол. *wodnik*, словац. *vodny človek*, хорв. *vodenjak*), либо такие, которые не требуют перевода (укр. *вовкулак*, серб. *вукодлак*, пол. *wilkodlak*, чеш. *vlkodlak*) и относятся к единому классу более или менее узнаваемых персонажей. Но мифологическая лексика с непрозрачной семантикой (например, пол. *rarek*, *pyrtek*, *mułek*, серб. *мацић*, *омаја* и др.) создает весьма значительные трудности для перевода с одного языка на другой, так как

непонятный термин необходимо соотнести с определенным категориальным понятием, а оно может вообще отсутствовать в языке перевода. Такая процедура соотнесения слова и понятия в сфере демонологии оказывается нетривиальной даже для специалистов в области «низшей» мифологии, а для лингвистов-составителей двуязычных словарей — это настоящий «камень преткновения».

Например, в мифологии сербов, македонцев и болгар под названием «караконджулы» известны вредоносные демоны, появляющиеся в святочный период. По своим демонологическим характеристикам они сближаются с одноименными образами греческих, албанских, турецких верований, но не имеют прямых аналогий в демонологии восточных и западных славян (Толстой 1991: 277; Седакова 1999: 466–468; Раденковић 2001: 259–261). Наряду с другими национально-самобытными терминами это название («караконджул») включается в словарный фонд южнославянских литературных языков, а затем и в словник славянских двуязычных словарей — и там оно толкуется на языке перевода. В результате пользователь болгарско-русского словаря узнает, что *караконджо* — это «упырь, вампир, ночной дух» (БРС 1960), а сербскохорватско-русского — что *караконцула* — это «ведьма, нечистая сила» (СХРС 1976). Оба перевода не соответствуют в полной мере мифологической трактовке упомянутого южнославянского демона, но это не вина составителей словарей (следующих за общепринятой лексикографической практикой), а скорее отражение реально существующей практики перевода трудно объяснимой мифологической лексики с одного языка на другой, поскольку более адекватный перевод потребовал бы подключения широкой экстралингвистической информации. А это уже задача других, более специализированных — фольклорных, мифологических, этнолингвистических — словарей, а не традиционных двуязычных. Характерная для книжной, лексикографической традиции «стихийная идентификация» по-разному называемых образов иноэтнической демонологии в лучшем случае упрощает, а в худшем искажает представление как об отдельных персонажах, так и обо всей мифологической системе того или иного этноса. Начиная с самых первых словарей и энциклопедий XVIII в. и до настоящего времени, сохраняется сомнительная практика толкования славянских демонологических терминов на языке греко-римской мифологии, например: болг. *орисница* «парка»; словац. *víla* «фея, лесная нимфа»; чеш. *divoženka* «лесная нимфа»; либо путем объяснения одного неизвестного через другое неизвестное: пол. *boginka* «русалка»; *południca* «мара»; словен. *rojenica* «вила»;

либо способом весьма произвольного сближения двух различных образов: чеш. *divý muž* 'леший', *polednica* 'полуденная ведьма'; словац. *mora* 'вампир'; рус. *кикимора* якобы соответствует пол. 'roczwaga' (т. е. страшилище) и т. п.

Именно благодаря книжной — литературной и лексикографической — традиции, прочно сложились в обыденном сознании людей (носителей славянских и западноевропейских языков) представления о восточнославянских русалках как о водяных девах, морских красавицах с рыбьим хвостом, заманивающих любовными призывами рыбаков и мореплавателей. Названия многочисленных водных и воздушных дев западноевропейской мифологии (ундин, сирен, нимф, nereid, мелюзин, фараонки и т. п.) традиционно переводятся на русский язык именем *русалки*, — что плохо согласуется с реально зафиксированными данными восточнославянского фольклора и народных верований. А в славяноязычных словарях слово *русалка* стало синонимом таких демонологических терминов, которые обозначают совершенно разные по своим характеристикам женские образы: ю.-слав. *вила*, з.-слав. *полудница*, пол. *богинка*, *житняя паненка*, чеш. *дивоженка*, словен. *дикая девица*, *морская девица* и т. п. В результате такой переводческой практики персонаж, известный в мифологии восточных славян под именем *русалка*, оброс не свойственными ему, чужеродными смыслами.

На самом деле полностью адекватных, совпадающих по всем показателям образов, принадлежащих разноэтническим мифологиям, обнаружить практически никогда не удастся, так как даже при сходстве основных характеристик их внутренняя структура и степень значимости в каждом конкретном случае оказываются разными. Зафиксированный в определенной этнической традиции малоизвестный демонологический термин уже отягощен своей неповторимой семантикой, и его — вообще говоря — не стоило бы использовать для обозначения персонажей других этнических мифологий. Другое дело, что некоторые из этих наиболее популярных терминов стали ассоциироваться с общепринятыми для конкретной этнокультурной традиции понятиями, для обозначения которых используются общепринятые лексические единицы литературного языка (рус. *ведьма*, *колдун*, *вампир*, *черт*, *водяной* и т. п.); тогда как многие диалектные названия, попавшие в словари, требуют специального толкования: рус. сибир. *вещица* 'ведьма'; сев.-рус. *гадаль* 'колдун'; зап.-укр. *дідько* 'черт'.

Необходимость в каждом конкретном случае учитывать общеславянский масштаб при описании того или иного персонажа (или пер-

сонажного типа) вынуждала авторов словаря «Славянские древности» осваивать и совершенствовать методику сравнительного анализа в сфере народной демонологии и формулировать некоторые предварительные наблюдения. Так, при сравнении разных типов домашних духов стало очевидным, что общеславянским (и судя по всему — самым архаичным) является образ домашней змеи-охранительницы, генетически связанный с душой предка-покровителя. В группе атмосферных демонов (при весьма значительной степени их различий) удастся установить общие для всех славянских мифологий представления о демонической природе ветра, вихря; о том, что на непогоду и атмосферные явления влияют души «нечистых» покойников. Общими для карпато-балканских верований являются образы облако-прогонников, т. е. людей, способных магическим способом бороться с градовыми тучами и ураганами, — а в восточнославянских верованиях этот образ известен только в карпато-украинской мифологии.

Для словарного описания каждого из мифологических персонажей требуется своя специфическая методика. Например, не создает особых трудностей описание конкретного демонологического образа одной локальной традиции: см., например, следующие статьи в словаре «Славянские древности»: Банник, Шуликун, Перехта, Хала, Здухач, Судженицы. Сложнее анализировать группы одноименных, но различающихся по содержательным характеристикам образов, зафиксированных в разноэтнических мифологических системах. И, безусловно, наибольшую трудность представляет для исследователя сравнительно-типологический анализ по-разному именуемых в разных этнических традициях, но принадлежащих к одной классификационной группе персонажей, т. е. таких, которые объединяются на основе главной (наиболее показательной) функции, например: духи-предсказатели судьбы новорожденным; мифические существа, вредящие роженицам и грудным детям; персонажи-устрашители, которыми запугивают непослушных детей; персонажи-олицетворения болезненных состояний человека; атмосферные демоны и люди-облакопрогонники, способные отгонять от сельских угодий градовые тучи; духи природных локусов; домашние духи-охранители; духи подземелья, шахт и рудников; мифические охранители кладов и подземных сокровищ и ряд др. На выявление такой структурной типологии славянских демонологических образов и направлены в настоящее время сравнительные исследования в области «низшей» мифологии, ставящие своей целью выявить общеславянские сходжения, а также специфические образы конкретных локальных традиций.

Наиболее существенных результатов в этом направлении удалось, как мне кажется, достичь (помимо авторов «Славянских древностей», которые лишь в самом первом приближении осуществили в жанре этнолингвистического словаря такой сравнительный анализ) известному сербскому фольклористу, успешно разрабатывающему методику славистической компаративистики — проф. Любинке Раденковичу, опубликовавшему целый ряд интересных статей, в которых анализируются разные классификационные группы персонажей славянской мифологии: например, духи лесные и водяные; бесприютно блуждающие души грешников; духи-властители подземных сокровищ, шахт, рудников, соляных копей; подброшенный людям демонический ребенок-подменыш; души умерших некрещеных детей и др.

Продолжая развивать это перспективное направление в области сравнительной мифологии, мы предпринимаяем в настоящем докладе попытку рассмотреть в общеславянском масштабе такую категорию персонажей, которая занимает одно из центральных мест в мифологической системе любой этнической традиции. Речь идет о группе персонажей типа *genii loci*, т. е. о духах-«хозяевах» конкретных локусов и строительных объектов. Первая такая попытка уже была предпринята в словаре «Славянские древности» (Левкиевская 1999а: 155–157), но жанровый формат предельно краткой словарной статьи не позволил автору затронуть многие вопросы, остающиеся в настоящее время дискуссионными.

\* \* \*

При попытках систематизировать все многообразие демонологических персонажей исследователи каждой этнической мифологической традиции выделяют — по признаку места обитания и сферы патронажа — группу «локативных демонов», «мифических хозяев природных локусов и строительных объектов», отмечая при этом некоторые признаки противопоставления между духами-«хозяевами» жилого, освоенного человеком (дом, двор, хозяйственные строения), и природного пространства (лес, поле, болото, водоемы, горы, пещеры, подземелья и т. п.). Иначе говоря, проявляется некоторая тенденция различать две разновидности внутри группы *genii loci* — духи домашние и духи природных локусов. «Такое деление, — пишет О. А. Черепанова, — является практически универсальным для всех мифологий, так как отражает мифологическую модель мира, однако у славян оно выражено менее ярко и нет общих совокупных названий

для обитателей каждой из этих сфер, как, например, в мифологии ряда сибирских народов...» (Черепанова 1983: 22–23).

Чтобы решить, какие персонажи славянских верований могут быть причислены к классу *genii loci*, приходится (как и во всех других случаях при классификации образов «низшей» мифологии) обозначить основной набор признаков, присущих каждому из представителей этой группы. В качестве наиболее устойчивых и мифологически значимых (идентифицирующих) выступают в данном случае следующие характеристики: 1. Принадлежность к мифическим существам; 2. Устойчивая связь с конкретным местом обитания (пребывания, появления); 3. Владение своим местом на правах «хозяина», опекуна-охранителя, покровителя, который требует от вторгшегося в это пространство человека соблюдения особых правил поведения. Еще один дополнительный признак может рассматриваться как необязательный, но весьма важный для идентификации персонажа: 4. Номинация по названию локуса (рус. *колодечник, подкустовник, межевик* и др.) или по статусу «хозяина» (рус. *лесной хозяин, полевой хозяин, хозяйка горы*; болг. *стопан, наместник*; серб. *сајбија*; чеш. *had-hospodař*).

Следующим шагом должна быть, на первый взгляд, достаточно простая процедура соотнесения демонологических характеристик каждого из анализируемых образов с набором перечисленных признаков; факт их совпадения должен свидетельствовать о принадлежности персонажа к классу духов-«хозяев». Однако при практическом применении этой методики на каждом этапе возникает множество трудностей, так как основные сформулированные нами дифференциальные признаки оказываются (при рассмотрении разноэтнических или диалектных данных) весьма многозначными, имеющими множество оттенков значений.

Однозначным, с нашей точки зрения, следует признать лишь первый пункт списка признаков, т. е. принадлежность к мифическим существам. По этой позиции я не разделяю мнения автора словарной статьи «Духи локусов», допускающего, что к этой классификационной группе можно отнести (даже и с определенной долей условности) известные в карпатоукраинских и южнославянских верованиях образы людей, наделенных сверхъестественными свойствами, которые защищают поля своего села от градовых туч и непогоды: укр. *хмарники, градивники*; серб. *здухач, вједогоња, змајевит човек* (Левкиевская 1999а: 156). Как мне кажется, к разряду *genii loci* «знающие» люди не могут быть причислены по определению, так как в самом названии персонажей этого типа фигурируют духи, демоны, т. е. мифи-

ческие «хозяева» места. Вполне закономерно, что люди защищают от вредоносных сил место своего проживания и плоды своего труда, но они, безусловно, не привязаны к своему единственному жилую пространству. Не случайно показательным для круга рассказов о духах-«хозяевах» является устойчивый мотив взаимоотношений реальных хозяев (людей) с мифическими «хозяевами», согласно которому человек признает за локативными духами право на владение частью земного пространства и старается вести себя в соответствии с правилами добрососедства. По очень точному замечанию С. Б. Адоньевой, когда тот или иной участок окружающего пространства оказывается в сфере интересов человека, он считает себя обязанным вступить в диалог с истинным (мифическим) «хозяином» места: «Эти отношения имеют ту же форму, что и отношения между людьми. Необходимо соблюдать правила поведения (этикет) и выполнять условия договора, поскольку его нарушение может привести к непредсказуемым последствиям» (Адоньева 2004: 171). Так что в мифологических верованиях предполагается сосуществование двух типов принципиально различающихся «хозяев»: людей и локативных духов.

А вот однозначно сформулировать признаки, по которым можно определить, является ли локативный дух полновластным «хозяином», патроном принадлежащего ему пространства, покровителем-опекуном всех природных богатств на своем участке суши, подземелья и воды, — действительно бывает непросто.

Во-первых, мы имеем дело с разными по составу содержательных характеристик образами: как с крупномасштабными, подробно разработанными, занимающими центральное место в своей мифологической системе (например, домовой, водяной, леший), так и с некими невнятными, лишенными индивидуальных характеристик образами (так сказать, «недо-персонажами»), наделенными единственной функцией — закрепленностью за данным локусом. Да и сама эта функция часто восстанавливается лишь на основе народной терминологии, мотивированной названием локуса (ср. сев.-рус. *подкустовник*, *ельник*, *подпольник*, *подпечник*, *колодечник*, *оржавенник*, *моховой*, *стоговой*, *межевой* и под.). Даже если о таких персонажах имеются краткие мифологические свидетельства, судить по ним о функции «быть хозяином своего локуса» бывает очень непросто. Возьмем для примера таких персонажей вологодской демонологии, как: *моховики* — «это маленькие, в четверть аршина старички, так что они могут прятаться во мху, им и питаются» (Черепанова 2005: 214); или: *боровики* — «заведуют грибами — груздями, рыжиками. Тоже маленькие старички,

вершка с два. Живут под грибами, ими же и питаются» (там же). Остается не вполне ясным из приведенных свидетельств, наделены ли эти персонажи статусом «хозяина», либо это разновидность лешего, либо они в подчинении у лешего? Тем не менее, такие лишенные мифологической конкретности локативные (если судить по их терминологии) духи неизменно классифицируются большинством исследователей как мифические «хозяева».

Во-вторых, даже имея дело с крупномасштабными, подробно описанными в народной демонологии образами, мы часто отмечаем особые оттенки значений в трактовке главной функции — «владеть местом своего обитания на правах хозяина». Например, анализируя образ полесского водяного, исследователи отметили, что — по сравнению с севернорусской традицией, где этот персонаж известен как полновластный хозяин своего места обитания и распорядитель всей водяной живности (рыбы и водоплавающей птицы), — полесский водяной практически полностью лишен этой функции, и потому в наборе его характеристик отсутствуют такие мотивы (чрезвычайно популярные в русской мифологии), как его отношения с людьми, профессиональные занятия которых делают их зависимыми от мифического «хозяина» водного источника, т. е. отношения водяного с мельниками, рыбаками, плотогонами (Левкиевская, Усачева 1995: 158–160). В качестве дефиниции слова *водяной* в словаре полесской этнокультурной лексики избрана следующая формулировка: «Мифологический персонаж, живущий в воде и затягивающий туда людей. В Полесье водяной осмысливается не как хозяин водоема, а как его обитатель, происходящий из утопленников, способный топить людей» (разрядка моя. — Л. В.) (ВСЭС 2001: 391). Близка к этой трактовка образа водяного в западнославянской мифологии, где представления о его происхождении из душ умерших преждевременной или неестественной смертью (прежде всего, из утопленников) являются наиболее характерной чертой, что подтверждается и народной терминологией (ср., например, пол. *topielec*, *topiec*, *utopiec*, *potopielec*).

В-третьих, расходятся мнения специалистов по вопросу о том, как понимать пункт второй списка идентифицирующих признаков («устойчивая связь с конкретным местом обитания»)? Можно ли, например, причислять к категории *genii loci* персонажей, которые хоть и имеют в перечне своих функций признак покровителя определенных природных локусов — водоемов, горных пастбищ, житного поля, полян с цветущим «росеном», особых деревьев (речь идет, например, о в.-слав. *русалках* и ю.-слав. *вилах*, *самодивах*), — но такая привязка



к локусу не является достаточно устойчивой, так как эти персонажи способны легко менять места своего пребывания, и кроме того, роль охранителя места они выполняют лишь на период своего пребывания в нем. По моему мнению, персонажи, легко меняющие места обитания (например, вездесущий черт) не могут быть причислены к типичным локативным духам.

В каждом конкретном случае приходится уточнять, что понимается под формулировками: «быть хозяином (или просто обитателем) своего места», «сохранять устойчивую связь с местом обитания», «распоряжаться природными богатствами в пределах своего локуса», «защищать свое пространство от человека» или, наоборот, «способствовать хозяйственному благополучию людей» и т. п.

По характеру взаимоотношений с человеком (добрососедство, сосуществование в одном локусе) особое место в группе *genii loci* занимают домашние духи, которые не считаются полновластными «хозяевами» дома и не выступают в роли защитников своего локуса от вторжения в него людей, так как и для человека домашнее пространство тоже является «своим». Если генезис духов-«хозяев» природных локусов остается чаще всего не оговоренным в мифологических текстах, то происхождение домашнего духа со всей определенностью связано во всех славянских традициях с умершими родовыми предками-опекунами, поэтому ему приписывается функция обеспечения семейного и хозяйственного благополучия. Общая типология славянских домашних духов представлена авторами соответствующей статьи в словаре «Славянские древности» (Виноградова, Левкиевская 1999: 153–155); эта группа персонажей не является предметом специального рассмотрения в настоящем докладе.

Большая степень обособленности от человека и агрессивности по отношению к нему отмечается в образах духов-«хозяев» дворовых построек (ср. рус. *банник*, *гуменник*, *овинник*, *хлевник* и др.), но они известны преимущественно в русских верованиях и не столь характерны для мифологии других славян. Генезис этих персонажей не конкретизирован в народных верованиях. Вместе с тем, универсальными для европейской мифологии являются поверья о том, что свой собственный дух-охранитель нужен каждой постройке, иначе она не будет долговечной (см. об этом подробнее: Зеленин 2004: 145–163). Вообще строительные обряды, включающие ритуал жертвоприношений при закладке дома, свидетельствуют, с одной стороны, о стремлении человека задобрить локативного духа, во владениях которого возводится строительный объект («откупить» у него уча-

сток земли), а с другой — обеспечить строение духом-охранителем: им должна стать душа погребенного (фактически или символически) человека, иначе здание будет непрочным или его вовсе не удастся построить. Ср. болгарское поверье: человек, замурованный в основании строящегося дома, погибает ради того, «за да се държи, т. е. да живее строежът» [чтобы держалась, т. е. жила постройка] (Лулева 2002: 26–27).

Таким образом, различие между духами-«хозяевами» природных и домашних локусов сводятся к тому, что первые существуют в мире природы изначально, независимо от людей и настроены по отношению к ним более или менее враждебно. А вторые — «заводятся» в постройках, благодаря усилиям людей (строительная жертва) и в их интересах; либо домашний дух-опекун появляется после смерти первого поселившегося в доме человека, что положительно оценивается домочадцами.

Из числа природных духов-«хозяев» наиболее известен у восточных и западных славян водяной, однако, при ближайшем рассмотрении оказывается, что в качестве эталонного (т. е. сохраняющего весь набор признаков, характерных для класса *genii loci*) выступает прежде всего восточнославянский персонаж, тогда как водяные духи западнославянской мифологии (терминология которых мотивирована названием утопленника) не дотягивают до статуса «хозяев» своего локуса (Левкиевская 2002: 82–83).

Что же касается лесных духов, то в качестве мифического хозяина леса и покровителя зверей выступает почти исключительно русский (частично также белорусский) персонаж — леший. Характерная для него функция «владения лесными богатствами» и связанный с нею мотив быличек о пастухах и охотниках, заключивших договор с лешим в расчете на его помощь, — весьма слабо представлены в южнорусских верованиях (Дынин 1993: 84–85). Эти признаки не фиксируются ни в полесских, ни в украинских представлениях о «лесовиках», на что в свое время обратил внимание еще польский этнограф К. Мошиньский (Moszyński 1967: 683). Лесного персонажа, подобного лешему, нет ни в карпато-украинской, ни в западнославянской демонологии; появляющиеся в лесу духи чаще всего отождествляются с чертом, либо это блуждающие в природном пространстве души нераскаявшихся грешников (Левкиевская 2004: 104–109). На прямо поставленный вопрос: «Известен ли южным славянам леший?», недавно был дан исчерпывающий и вполне убедительный ответ в статье Л. Раденковича. Проанализировав два десятка южнославянских мифоло-

гических персонажей, обитающих в лесу, автор заключил: «По своим функциям ни одно из этих существ не соответствует восточнославянскому лешему (прежде всего как хозяину леса и всех живых существ в нем)» (Раденкович 2011: 35).

Итак, представленные данные свидетельствуют о том, что наиболее детально разработан состав духов-«хозяев» локуса в русской демонологии и даже конкретнее — в поверьях русского населения европейского Севера. Причем это касается как крупномасштабных персонажей, имеющих большой набор индивидуальных характеристик, так и бесконечного множества слабо разработанных образов, причисляемых к этой категории лишь на основе локативной терминологии (всякого рода *подкустовники*, *моховики*, *луговики*, *подосиновики*, *ельники*, *колодязники* и т. п.). Вопреки распространенному мнению, такая картина не является типичной для всех славянских традиций и не очевидно, что она отражает древнейшую общеславянскую основу. В научной литературе не раз высказывалось мнение о том, что система мифологических персонажей Русского Севера (прежде всего: домовый, дворовой, леший, водяной) якобы обнаруживает набор архетипов, древних по происхождению и общеславянских по ареалу распространения (Черепанова 1983: 51). Между тем, высокая степень популярности локативных духов-«хозяев» у русских, со всей очевидностью, связана с влиянием финно-угорской мифологии, в которой этот класс демонов занимает первостепенное место. В «Указателе типов и мотивов финских мифологических рассказов» Л. Симонсуури число подобных персонажей составляет примерно треть от общего состава демонов. Это, например: духи дома, замка, бани, коровника, конюшни, риги, скотного двора, мельницы, кузницы, лесной избушки, лесопильни, смолокурной ямы, колодца, корабля, кладбища, зарытого клада; мифические «хозяева» леса, воды, горы, границы, водопада, родника, речного порога, моря, разного рода урочищ, покосов, болот, оврагов и т. п. Все эти персонажи не являются однозначно вредоносными или благорасположенными к человеку: они вредят тем, кто неправильно себя ведет в локусе мифического «хозяина», и помогают тем, кто соблюдает правила и обычаи (Симонсуури 1991: 130–159).

В южнорусской, украинской и полесской демонологии с природными локусами чаще всего связываются представления о душах людей, погибших вне дома, чьи души не смогли перейти на тот свет; они привязаны к месту своей гибели, но не осуществляют по отношению к нему никаких опекунских функций. Либо в качестве

локативных духов выступают вездесущие черти. Например, в Полесье поверья о лесных, водяных, полевых, болотных духах могут соотноситься с одним и тем же персонажем: «Ў лисе, ў води, ў лози — чорт сидит» (НДП 2010: 20).

Аналогичная ситуация отмечается и в западнославянских верованиях, где природные локусы не имеют своих духов-«хозяев», а населяющие их мифические существа не выступают в роли покровителей своего места обитания. Признаками персонажей типа *genii loci* наделяются у западных славян в какой-то мере духи, обитающие в жилых или заброшенных домах (змея домашняя, замковые привидения), а также мифические охранители подземных шахт, рудников, горных ущелий, где они стерегут природные богатства и скрытые клады (Левкиевская 1999а: 156).

Особенности южнославянских представлений о локативных духах рассмотрены А. А. Плотниковой в специальном разделе ее монографии «Этнолингвистическая география Южной Славии» (Плотникова 2004: 232–239). По признаку «выступать в роли мифического хозяина места» автор выделяет три типологически близкие разновидности: 1) демон-хозяин места; 2) атмосферный демон (в виде летающего змея, охранителя сельских полей и виноградников); 3) домашний дух-опекун. Однако первый из этих типов понимается весьма широко и включает два других типа; кроме того, в нем отражаются специфически балканские представления о духе-«хозяине» постройки (дома, моста, церкви, колодца), происходящем от строительной жертвы. Поверья об этой группе персонажей фиксируются преимущественно в восточной части южнославянского культурно-диалектного континуума (Болгария, Македония, Сербия, частично Черногория), а для западной части Южной Славии они не характерны (Словения, Хорватия).

В качестве балканской специфики автор отмечает отсутствие специализации локативных духов по месту обитания: любой участок окружающего пространства, согласно народным верованиям, имеет своего духа-охранителя, и все они обозначаются одним и тем же именем. То есть терминологически не различаются духи строений и духи — поля, огорода, виноградника, старого дерева, зарытого клада, села, общесельского колодца или водоема. К числу наиболее распространенных относится термин со значением «хозяин»: болг. *стопан*, *стопанин*, *наместник*; ю.-серб., макед., болг. *сајбија/сајбия*. Вторая модель номинации (*таласом*) связана со значением «строительной жертвы» либо «тени»: болг., макед. *сенка* 'демон постройки,

образовавшийся из тени существа, замурованного в ее фундаменте'. В южных балканославянских областях фиксируется также название, заимствованное из греческого языка: макед. *стия*, 'дух-охранитель реки в виде женщины'; *стих'а* 'дух-опекун дома в виде змеи'.

Существенным в наборе признаков славянобалканских локативных духов является пункт об их происхождении: чаще всего это души людей, принесенных в жертву при строительстве здания или при сокрытии в земле клада; либо это души людей, умерших «не-своей» смертью (Плотникова 2004: 232–239).

К категории *genii loci* в южнославянской мифологии относятся также духи-«хозяева» рудников, шахт, горных приисков, владеющие подземными природными богатствами. В западных областях Южной Славии такие властители земных недр обозначаются термином «перкман» (от нем. *Bergmann* 'горный человек'); словен. *berkmandeljic*; хорв. *perhmanec*; серб. *беркман, перкман*. Иногда названия этих духов мотивируются их связью с землей: серб. *земаљски дук, подземни дук*; либо присущей им функцией выступать в роли охранителя рудника: серб. *рударски чувар*. Генетически они чаще всего связаны с душами погибших шахтеров, которые умерли «не-своей» смертью, не смогли перейти на тот свет и так и остались сторожить место своей гибели. Для них характерны три основные функции: 1) они безраздельные хозяева-распорядители подземных богатств; 2) наделены правом контролировать поведение работающих под землей людей (помогают тем, кто правильно себя ведет, и вредят нарушителям правил поведения); 3) предупреждают шахтеров об опасности обвалов, взрывов, пожаров и прочих бед (Раденкович 2007). Этот круг локативных духов сближается с аналогичными персонажами западнославянской демонологии (Simonides 1988: 375–407).

Таким образом, общеславянскими можно признать универсальные представления о том, что все окружающее человека пространство населено духами, которые выступают либо в роли «хозяев» своего локуса, либо в роли его обитателей. Согласно стереотипам архаического мышления, статус особым образом выделенного (обозначенного границами) места определяется его условной заселенностью, заполненностью, принадлежностью кому-то, ибо абсолютно пустым земной локус (в отличие от потустороннего мира) быть не может. Любое обжитое человеком или дикое природное место — это, прежде всего,местилище чего-то, что придает данному месту самостоятельность и конкретность (о мифологической трактовке положительно оцениваемого «места» и негативно оцениваемой «пустоты»

см.: Топоров 2004: 12–19; Толстая 2008: 83–98). По многочисленным славянским свидетельствам, «земля не пустует, у нее есть „хозяева“» (Плотникова 2004: 233); «любое место, любая нива, всякое село имеют своего духа „хозяина“» (Лулева 2002: 24); «Домовой в подполе живет, банник в бане. Везде свой хозяин. На том мир стоит» (Власова 1998: 515).

Типологические различия отмечаются в разных славянских мифологиях в связи с функцией: «быть хозяином (и распорядителем природных ресурсов) конкретного места» либо «быть его обитателем, защищающим свое пространство от вторжения людей». Духи-«хозяева» не воспринимаются как однозначно злые или хорошие по отношению к людям, они вредят или помогают в зависимости от поведения человека, который старается расположить к себе мифического «хозяина» и заручиться его помощью. А духи-«обитатели места» осмысляются как преимущественно вредоносные, не терпящие присутствия «чужих» в своем пространстве. Происхождение тех и других чаще всего связывается с категорией «нечистых» покойников, души которых не могут перейти на тот свет. Всем славянам известны представления о том, что для придания строительному объекту крепости, витальной силы и устойчивости, его необходимо одушевить, т. е. наделить духом-охранителем (строительная жертва), способным обеспечить строению долговечность. По южнославянским поверьям, подобные духи-«хозяева» призваны охранять все участки возделываемой человеком земли: посевные поля, огороды, виноградники, сельские угодья, деревья, источники питьевой воды.

Что же касается духов природных локусов (водяных, лесных, горных, полевых и т. п.), то в качестве полновластных «хозяев» своей сферы обитания они известны преимущественно в восточнославянской мифологии. А те из них, которые владеют самыми дробными ландшафтными участками и имена которых образованы от конкретных топонимов (*моховики, болотники, зыбочники, боровики, кочечники, лозовики, подкустовники, луговики* и под.), характерны лишь для поверий Русского Севера. По мнению многих ученых, их генетические истоки восходят к древнейшему процессу олицетворения природных явлений и объектов. Однако, по народным свидетельствам, зафиксированным в XIX–XX вв., происхождение даже этих локативных духов часто связывается с душами людей, умерших «не-своей» смертью: «За отдельными силами природы в большинстве случаев скрываются духи умерших. Эта категория духов в очень значительной мере завладела мировоззрением восточных славян, вытеснив другие виды ду-

хов» (Зеленин 1991: 411); «в современных народных представлениях даже водяной и леший считаются заложными покойниками» (там же: 410). Согласно русским верованиям, многие персонажи нечистой силы — это и «хозяева» определенных мест, и покойники одновременно (Власова 1998: 348).

То, что персонажи типа *genii loci* лишь в редких случаях представляют собой результат олицетворения конкретного места, подтверждается известной у южных славян практикой обозначения «хозяев» строительных объектов и природных локусов одним и тем же именем. Будучи одухотворенным и очеловеченным, природное пространство, — как об этом пишет В. Н. Топоров, — «стало не просто „новым“ местом, но тем, что называют *Genius loci*, который можно понимать и как дух, усвоивший себе место сие, и обретший тем самым свои корни, свою опору, но ни в коем случае не как олицетворение места» (Топоров 1993: 44).

## ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ

- Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весеннее-летний цикл. М., 2002.
- Адоньева 2004 — *Адоньева С. Б.* Социальное пространство магии. Силы и хозяева // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения Н. И. Толстого. М., 2004. С. 164–173.
- БРС 1960 — *Чукалов С.* Българско-руски речник. Изд. 3-е. София, 1960.
- Виноградова 1998 — *Виноградова Л. Н.* Славянская народная демонология: проблемы сравнительного изучения // Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1998. С. 405–421.
- Виноградова, Левкиевская 1999 — *Виноградова Л. Н., Левкиевская Е. Е.* Духи домашние // СД 1999. Т. 2. С. 153–155.
- Власова 1998 — *Власова М. Н.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
- ВСЭС 2001 — Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.
- Гура 2012 — *Гура А. В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012.
- Дынин 1993 — *Дынин В. И.* Русская демонология: Опыт выделения локальных вариантов // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 78–98.
- Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

- Зеленин 2004 — *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов // Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934–1954. М., 2004. С. 145–163.
- Левкиевская, Усачева 1995 — *Левкиевская Е. Е., Усачева В. В.* Полесский водяной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 153–172.
- Левкиевская 1999 — *Левкиевская Е. Е.* Демонология народная // СД 1999. Т. 2. С. 51–56.
- Левкиевская 1999а — *Левкиевская Е. Е.* Духи локусов // СД 1999. Т. 2. С. 155–158.
- Левкиевская 2002 — *Левкиевская Е. Е.* Водяной // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М., 2002. С. 82–83.
- Левкиевская 2004 — *Левкиевская Е. Е.* Леший // СД 2004. Т. 3. С. 104–109.
- Лулева 2002 — *Лулева А.* Светът на вещите в традиционния български дом. София, 2002.
- НДП 2010 — Народная демонология Полесья (Публикация текстов в записях 80–90 гг.). Т. 1. Люди со сверхъестественными свойствами / Сост. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская. М., 2010.
- Плотникова 2004 — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- Раденковић 2001 — *Раденковић Љ.* Караконцула // Словенска митологија. Енциклопедијски речник. Beograd, 2001. С. 259–261.
- Раденкович 2007 — *Раденкович Л.* «Беркман» и другие духи-властители земных недр // <http://www.rastko.rs/rastko/delo/11699>.
- Раденкович 2011 — *Раденкович Л.* Известен ли южным славянам леший? // Живая старина. 2011. № 4. С. 34–37.
- СД 1995–2012 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. Т. 1–5. М., 1995–2012.
- Седакова 1999 — *Седакова И. А.* Караконджул // СД 1999. Т. 2. С. 466–468.
- Симонсуури 1991 — *Симонсуури Л.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.
- СХРС 1976 — *И. И. Толстой.* Сербскохорватско-русский словарь. Изд. 4-е. М., 1976.
- Толстая 2008 — *Толстая С. М.* Пространство слова: Лексическая семантика в общеславянской перспективе. М., 2008.
- Толстой 1991 — *Толстой Н. И.* Караконджалы // Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1991. С. 277.
- Толстые 2010 — *Толстые Н. И. и С. М.* О словаре «Славянские древности» // *Толстая С. М.* Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. М., 2010. С. 20–33.

- Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Эней — человек судьбы: К «средиземноморской» персонологии. М., 1993. Ч. I.
- Топоров 2004 — *Топоров В. Н.* О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // *Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения Н. И. Толстого.* М., 2004. С. 12–106.
- Черепанова 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 2005 — *Черепанова О. А.* Культурная память в древнем и новом слове. Исследования и очерки. СПб., 2005.
- Чистов 1973 — *Чистов К. В.* Этнические аспекты славянской фольклористики // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Межд. съезд славистов. Доклады советской делегации.* М., 1973. С. 365–385.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Kultura duchowa. Warszawa, 1967. T. 2. Cz. 1.
- Simonides 1988 — *Simonides D.* Wierzenia demonologiczne górników // *Górnicy stan w wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach.* Katowice, 1988. S. 375–408.

*А. А. Плетнева*

## ЛУБОЧНАЯ БИБЛИЯ: ТЕКСТ НА ПЕРЕСЕЧЕНИИ КНИЖНОЙ И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Предметом данной работы являются тексты библейских лубков, то есть лубочных листов и книг, так или иначе связанных с библейскими (ветхозаветными) сюжетами. Степень соотнесенности лубочных текстов с Писанием бывает различной. Это может быть воспроизведение текста по изданию Московской Библии 1663 г. или Елизаветинской Библии (текст в этом случае подвергался редактированию и сокращению). Встречаются и более или менее свободные пересказы, не позволяющие однозначно ответить на вопрос об источнике текста. Библейские лубки могут также опираться на фольклорные источники (духовные стихи), апокрифические тексты, бытующие в славянской литературной традиции (Палея и т. д.), агиографическую и дидактическую литературу и, наконец, они могут восходить к литературным произведениям на темы Писания («Потерянный рай» Мильтона и т. д.).

### 1. Общие проблемы лубочной письменности

Лубочная Библия — важная составляющая народной книжности, и прежде чем говорить непосредственно о листах на библейские темы, необходимо сказать несколько общих слов о специфике этой книжности. Лубки, или народные картинки, появились в России в XVII в., а в XVIII–XIX вв. они стали чрезвычайно популярными и издавались огромными тиражами. Соединение изображения и текста отвечало эстетическим и познавательным потребностям читателей лубка: купцов, мещан и крестьян. На протяжении XVIII–XIX вв. лубочная письменность играла роль массовой литературы. Лубочные тексты были основным письменным источником, из которого гра-

---

*Александра Андреевна Плетнева,*

Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

мотные крестьяне и мещане черпали сведения об окружающем мире. Тиражи лубочной продукции на порядок превышали тиражи, которыми выходили произведения русской классической литературы. В описаниях крестьянских домашних библиотек и круга чтения крестьян эти тексты преобладают.

Производство и распространение лубка связано с культурой русского города XVII–XVIII вв. В крупных городах (в первую очередь в Москве) во второй половине XVII в. начался процесс становления новой национальной культуры, которая испытывала значительное западное влияние [Панченко 1984]. Именно тогда в России появляется барочный театр, виршевая поэзия, получает широкое распространение гравюра. Но, в отличие от более позднего времени, для европеизации XVII в. противопоставление заимствований и национальной традиции было не столь жестким. В это время не было установки на вытеснение, на полную замену старого новым (поэтому, например, европейские гравированные листы были настолько адаптированы к соответствующей литературной и изобразительной традиции, что стали вполне органичной частью русской городской культуры).

Именно в городах начали перерабатываться и записываться фольклорные произведения. Здесь создавались и новые оригинальные произведения, ушедшие от средневековой письменной традиции, переводились тексты, имеющие западноевропейское происхождение. О языке этих переводов следует сказать особо. Городская письменная культура ориентирована не столько на церковнославянский язык, сколько на свой койне. Это наддиалектное образование так и не приобрело статуса литературного языка и обычно связывается с просторечием [Сорокин 1949; Князькова 1974: 7–9]. В юго-западной Руси близкий тип письменного языка назывался «простой мовой»<sup>1</sup>. Слово «просторечие», изначально не несущее в себе никаких негативных коннотаций, приобрело отрицательное значение в XVIII в., когда русская городская культура была объявлена простонародной и сниженной, а на роль национальной стала претендовать культура нового типа, во многом ориентированная на дворянскую.

Развитие городской культуры было прервано петровскими преобразованиями, моделировавшими идеологию и быт новой России на совершенно иных основаниях, как бы с чистого листа. Вплоть до XX в. эталон новой литературы и литературного языка формировался в столицах, в культурном отношении противостоящих ос-

<sup>1</sup> О языковой ситуации юго-западной Руси см.: [Успенский 2002: 388–392].

тальным городам, и был непосредственно связан с дворянством<sup>2</sup>. При этом представители податных сословий в большинстве своем принадлежали к иному типу культуры. Это была та самая городская культура, о которой мы говорили выше. С позиций дворянства культура податных сословий была второсортной. Но для купцов и городских мещан она еще очень долгое время сохраняла актуальность. И если дворянин читал русские и французские журналы и силлаботонические стихи, то для мещанина или купца более органичными были лубочная письменность и силлабика.

Лубочная книжность является прямым наследником письменной культуры русского допетровского города. При этом, вытесненные на периферию, городская (мещанская) культура и соотносимая с ней лубочная письменность оказались весьма неудобными объектами исследования. Городская письменность активно изучается в качестве источников по истории фольклорных текстов или как «испорченный» вариант современной ей русской литературы. Но как самостоятельная система, восходящая к культуре Древней Руси и просуществовавшая вплоть до начала XX в., эта культура не изучается. Связано это с тем, что история русской культуры описывает или дворянскую, или народную культуру (которая отождествляется с фольклором). При таком подходе городская письменная культура не замечается. Ведь городскую письменность нельзя отнести к фольклору, поскольку изучение русского фольклора ориентировано на устную традицию, а не на письменную. А в историю русской литературы городскую книжность XVIII–XIX вв. также не удастся включить, поскольку она нарушает все языковые и художественные нормы русской литературы.

## 2. Гравированная Библия как культурное заимствование. Способы адаптации этого заимствования

В XVII в. в числе прочих «фряжских листов» в Россию попадают немецкие и голландские гравированные Библии. Среди них можно назвать Библии Николая Пискатора, Маттиаса Мериана, Петера ван

<sup>2</sup> Характеризуя русскую культуру Нового времени как дворянскую, я отдаю себе отчет в том, что к ней принадлежали не только дворяне, но также разночинцы и определенная часть духовенства и купечества. Однако, начиная с екатерининской эпохи дворянская культура стала тем эталоном, на который ориентировались представители иных сословий. И кампания по ликвидации неграмотности 20–30-х годов XX в. воспроизводила именно дворянскую образовательную модель, а не крестьянскую. Подробнее см.: [Плетнева, Кравецкий 2009: 128–130].

дер Борхта, Кристофа Вейгеля. Главная их особенность заключается в том, что они содержат не библейский текст, а его краткий поэтический или прозаический пересказ. Эти Библии представляют собой альбомы гравюр, где избирательно иллюстрируются сюжеты из Ветхого и Нового Заветов. Каждая гравюра снабжена краткой подписью на латинском языке (или нескольких языках) и дополнена ссылкой на книгу, главу и стих Библии. Западные гравированные Библии хранились во многих монастырских библиотеках. Это говорит о том, что русские книжники и иконописцы имели возможность ознакомиться с этими изданиями [Белоброва 2001].

Для нашей темы особый интерес представляют те гравированные издания, в которых рядом с латинским текстом вписан его славянский перевод<sup>3</sup>. Латинские подписи под гравюрами или переводились на церковнославянский язык (причем порой так, что построчный перевод без латинского оригинала просто непонятен<sup>4</sup>) или же рядом вписывался соответствующий славянский текст. Использование в иллюстрированном иноязычном тексте церковнославянских глосс является способом включения чужого произведения в контекст русской культуры. Сопровождаемое славянским текстом изображение становится «своим». От снабженных славянскими подписями «фряжских листов» до русского библейского лубка расстояние совсем небольшое.

Граверы и иконописцы остро нуждались в переводах иноязычных подписей. Однако людей, способных это сделать, всегда не хватало. Из-за отсутствия переводчиков отдельные гравюры воспринимались неправильно и считались иллюстрациями не к тем сюжетам, которые на самом деле были на них изображены. В собрании альбомов Киево-Печерской (Лаврской) иконописной школы хранятся три переплетенных альбома гравюр на библейские сюжеты<sup>5</sup>. В одном из альбомов, поступивших в Лавру в 1744 г., наряду с типографскими стихотворными подписями на латинском, немецком и итальянском языке, имеются вписанные от руки цитаты из стандартной славянской Библии. При этом очевидно, что составители этих подписей не обращали внимания не только на иноязычный текст, но даже и на прямые ссыл-

<sup>3</sup> Об этом подробнее см.: [Белоброва 2005: 380–395].

<sup>4</sup> См. примеры, приведенные в статье: [Белоброва 2001: 316–318] (*Lux Deus in tenebris Lucem tristes quetenebras separat atque diem primo creavit* — Свет Бог во тме свет и скорбную тму разлучает и день первое и ночь сотвори и т. д.).

<sup>5</sup> Отдел рукописей Национальной биб-ки Украины им. В. Вернадского, ф. 229, № 5, 32, 33.

ки на Библию, которые имеются на каждом листе. Так, например, на л. 13 помещена гравюра, где на заднем плане изображена гибель Содома и Гоморры, на среднем — соляной столб, в который превратилась жена Лота, а на переднем — Лот с дочерьми в пещере. Кроме того, указано, что это изображение является иллюстрацией XIX главы Книги Бытия. Между тем, в славянской приписке приводится фрагмент Быт 18: 19–20 (*Рече Господь: вопль Содомский и Гоморрский умножается ко мне, грехи их велици зело*). Еще более серьезное несоответствие обнаруживается на л. 21. Помещенная здесь гравюра изображает месть сыновей Иакова Сихему и Аммору. На переднем плане изображено убийство Сихема и Аммора, а на заднем — сыновья Иакова Симеон и Левий ведут свою сестру Дину. Это изображение соответствует событиям, описанным в 34 главе книги Бытия (на нее имеется ссылка). Этим же событиям посвящен и помещенный рядом с гравюрой латинский текст:

*Dina stuprum patitur, Sichen violentior illam  
Vi rapit, uxorem postulat inde sibi.  
Vindictæ cupidi fratres crudelibus armis  
Bacchantes, gladio corpora multa necant*

Однако в качестве славянской подписи приведена цитата из Быт 14: 14–15 об освобождении Лота Авраамом. То есть составитель подписи увидел батальную сцену и соотнес ее с библейским текстом по своему разумению. Приведенные выше примеры показывают, что составители славянских подписей не всегда обращали внимание на иноязычный текст<sup>6</sup> и прямые ссылки на Библию. Они могли и самостоятельно рассматривать картинки и подбирать к ним подписи.

Иногда латинские подписи переводились стихами, а иногда для подписи составлялись оригинальные вирши. Наиболее ранним (1679) опытом создания подобной виршевой Библии является цикл подписей Мардария Хонькова к Библии Пискатора<sup>7</sup>, состоящий из 3824 одиннадцатисложных строк, срифмованных попарно и имеющих, как правило, глагольную рифму. Размеры подписей к гравюрам варьируются от четырех до 20 строк<sup>8</sup>. Эти вирши лишь отчасти явля-

<sup>6</sup> Сопровождение иностранных гравюр русскими подписями, не имеющими к оригиналу никакого отношения, зафиксировано и в лубочных листах небиблейской тематики [Ровинский V: 18].

<sup>7</sup> Издан О. А. Белобровой [Белоброва 1993].

<sup>8</sup> Подробнее об этом см.: [Богуславский, Каган 1993: 333].

ются переводом с латыни, существенная часть стихов — оригинальное сочинение. Так, например, в Библии Пискатора нет латинских стихов к Апокалипсису и ко многим сюжетам Нового Завета, а в цикле Мардария они есть.

Цикл подписей к гравюрам Библии Мериана<sup>9</sup> принадлежит Симеону Полоцкому [Белоброва 1996]. Этот текст для нас особенно интересен, поскольку именно Библия Мериана воспроизводилась в русской лубочной Библии ИД<sup>10</sup> [Ровинский III: № 811, 812], а потом в Библии Нехорошевского [Ровинский III: № 813; Белоброва 2005: 387], которая впоследствии неоднократно перепечатывалась. Любопытно, что в собрании Эрмитажа имеется экземпляр Библии Нехорошевского, который, судя по маргиналиям второй половины XIX в., использовался при обучении грамоте [Белоброва 1990: 448]. То есть в середине XIX в. дети могли учиться читать по виршам Симеона Полоцкого и, соответственно, формировали свое представление о Св. Писании на основе этого текста.

В ряде случаев подписи к западноевропейским Библиям получали самостоятельное бытование. Существуют рукописные сборники, куда как отдельные самостоятельные произведения входят подписи к иноязычным Библиям.

### 3. Письменные источники лубочной Библии

**3.1 Церковнославянские источники.** Основным источником церковнославянского библейского лубка являются тексты Св. Писания. Лубочный текст восходит или к Московской Библии<sup>11</sup> 1663 г., или к различным изданиям Елизаветинской Библии. Если с точки зрения истории Библии мы говорим, что Елизаветинская версия сменила Московскую 1663 г., то в лубочной традиции подобной смены не происходит. В течение продолжительного времени обе редакции библейского текста сосуществовали в лубочных изданиях. Созданные в середине XIX в. лубки нередко воспроизводили текст редакции 1663 г. Любопытно, что составители старо-

обрядческих рисованных лубков могли пользоваться Елизаветинской (то есть «никонианской») Библией<sup>12</sup>.

Несмотря на то, что основным источником лубка является стандартный библейский текст, содержание библейских лубков (как на уровне сюжета, так и на уровне текста) не всегда можно свести к Св. Писанию. Лубочная Библия пополняет набор сюжетов из агиографических сочинений и текстов апокрифического содержания. Остановлюсь подробнее на вопросе о влиянии апокрифов на библейские лубки. Прежде всего, речь пойдет о тех апокрифических сюжетах, которые лубки заимствуют из книжных источников. К сожалению, точно указать источник заимствования обычно очень сложно. Проблема состоит в том, что апокрифические сюжеты встречаются во многих письменных памятниках (они кочуют из одного текста в другой), поэтому почти никогда невозможно однозначно указать на источник заимствований. Обнаружив параллель, мы можем утверждать лишь то, что данный сюжет в письменной традиции присутствует.

Хорошо известно, что на иудейской почве ветхозаветные апокрифы «создавались с целью сообщить дополнительные сведения о судьбе лиц или истории событий, которые были лишь названы и недостаточно подобно охарактеризованы в канонических книгах Библии» [Мешерская 2001: 47–48]. Именно поэтому апокрифы оказали значительное влияние на святоотеческую и литургическую письменность, откуда они были позаимствованы огромным количеством памятников различных жанров и содержания. Тексты вроде «Плача Адама» входят в «народный библейский корпус», поскольку они не вступают в противоречие с существующим в народном сознании представлениями об Адаме, а лишь добавляют к этому образу новые детали.

Ряд встречающихся в лубочной письменности апокрифических сюжетов имеют параллели в церковном предании. Так, например, старообрядческий лубок (ГИМ И III № 22028) содержит рассказ о рождении Каина и рукописании Адама. Вкратце этот сюжет сводит-

<sup>12</sup> В обращении старообрядцев к Елизаветинскому тексту нет ничего уникального. По наблюдениям Е. А. Агеевой, сделанным в кон. 1970 — нач. 1990-х гг. в Поволжье, на Украине, в Подмоскovie и Ставропольском крае, в старообрядческих книжных собраниях достаточно часто встречаются издания Елизаветинской библии, причем преобладают издания XVIII в., а не XIX в. Многочисленные пометы на этих книгах свидетельствуют о том, что ими активно пользовались. Пользуюсь случаем поблагодарить Е. А. Агееву, сообщившую мне эти сведения.

<sup>9</sup> Опубликовано, см.: [Белоброва 1990].

<sup>10</sup> Граверами этой Библии были иеромонахи Дмитрий Пастухов (его инициалы ИД ПА, т. е. иерей Дмитрий Пастухов) и Григорий Тепчегорский (его инициалы ПГГ — «грыдыровал иерей Григорий»).

<sup>11</sup> Следов влияния Острожской Библии на лубочную традицию выявить не удалось.



ся к следующему. На теле новорожденного Каина, первенца Адама и Евы, было 12 змеиных голов, которые терзали Еву. Дьявол обещал Адаму исцелить его сына и жену в том случае, если Адам даст ему «рукописание». Адам омочил руки кровью жертвенного козла и приложил их к каменной плите, произнеся: «Живое Богу, а мертвое тебе», т. е. дьяволу. При этом руки Адама отпечатались на плите. Дьявол оборвал у Каина змеиные головы, положил их на каменную плиту с «рукописанием» и бросил в Иордан. Эти змеиные головы должны были стеречь Адамово обещание. Когда же в Иордане крестился Христос, змеиные головы были уничтожены. Тогда дьявол взял Адамово рукописание и отнес его в ад, где оно было окончательно разрушено Спасителем после крестной смерти и схождения в ад. Это означало окончательное освобождение душ умерших от власти дьявола.

Этот лубочный текст почти дословно соответствует пассажу одной из версий «Страстей Христовых», содержащих, как известно, большое количество апокрифических сюжетов. Косвенным образом он поддерживается и литургической традицией. Этот текст может ассоциироваться и со стихирой на стиховне Предпразднества просвещения (Богоявления): «Пакн ііієѡ мѡѡ ѡчищѡлетсѡ во іорданѣ, пакѣ же ѡчищѡлетсѡ грѣхѡи нашіѡ: градѣтсѡ во койотинниѡ на крещеніе, ѡмыти хотѡ адѡмово рѡкописаніе. И рече ко іѡаннѡ: градѡ, послѡжи, ѡ крѣтителю, чѡинства страннагѡ главѡицѡ. Градѡ, прострѡ рѡкѡ твоѡ ікорѡ, и прикоснѡтсѡ верхѡ стѣршагѡ смѡекѡ главѡ, и ѡкѣрзшагѡ рѡи, ѡбоже затворѡ прѣстѡплѣніе лѣстїю смѡекою, вѡдшеніемѡ дрѣѡа иіногдѡ»<sup>13</sup>. Конечно же в этой стихире речь идет не о змеях из апокрифа, а о змее-искусителе, однако упоминание в одной стихире крещения Господня, рукописания Адамова, попрапия главы змея и очищения в водах Иордана должно было ассоциироваться с этим сюжетом. О возможности такого восприятия свидетельствует мозаичная икона XX в. «Крещение Господне», которая находится в церкви св. Георгия в Мадабе (Иордания). На иконе изображен Спаситель, попирающий ногами лежащий на воде камень с рукописанием, из-под которого высовываются змеиные головы [Плетнева, в печати § 4.1].

Такого рода примеров можно привести довольно много. Например, Библия Кореня<sup>14</sup> в рассказе о четвертом дне творения (повествование соответствует Быт 1: 14; 16) после соответствующего библей-

скому тексту рассказа о том, что Бог сотворил светила, сообщает, что в этот же день произошло отпадение сатаны: «помыслисатана сотворюсебѣ прѣстоль и бѡдѡ равень бѡу и ѡбретесѡ вбезнѡ»<sup>15</sup>. Этот фрагмент опирается на апокрифическое предание о том, что в первый день творения были созданы бесплотные силы, а в четвертый сатана и все, кто пошел за ним, были низвержены. Апокриф отвечает на вопрос о том, откуда к моменту грехопадения Адама и Евы взялись силы зла. Библия, как известно, ответа на этот вопрос не дает. В славянской традиции этот сюжет был представлен в Палее: «Всїй оубо днѡ единѡ отъ аггелѡ нарицаемѡй сатанаиль <...> рече впомышленїи своемѡ <...> да прїиду на землю и прїиму землю и обладаю ею и буду яко бѡгѡ. и поставлю прѣстоль мой на облацѡхѡ. ту абїе сверже и тѡ снебесѡ <...> понемѡ же спадоша иже быша подѡ нимѡ <...> и проразишасѡ вѡ преисподнѡя» [Порфирьев 2005: 84–85].

Специального упоминания заслуживает содержащаяся в Библии Кореня версия обстоятельств убийства Каином Авеля. Согласно лубочному повествованию, после смерти Авеля Адам и Ева плакали о своем сыне и не знали, где им скрыть труп. И тогда Господь явил чудо: Адам и Ева увидели, как одна птица убила другую и закопала ее в песок. Таким образом люди научились предавать тела покойных земле. Этот принадлежащий апокрифической традиции сюжет отсутствует в Книге Бытия, но представлен, например, в Палее. «Всїй оубо днѡ единѡ отъ аггелѡ нарицаемѡй сатанаиль <...> рече впомышленїи своемѡ <...> да прїиду на землю и прїиму землю и обладаю ею и буду яко бѡгѡ. и поставлю прѣстоль мой на облацѡхѡ. ту абїе сверже и тѡ снебесѡ <...> понемѡ же спадоша иже быша подѡ нимѡ <...> и проразишасѡ вѡ преисподнѡя» [Порфирьев 2005: 106]. А в одном из вариантов «Откровения Мефодия Патарского» этот сюжет объединяется с упоминавшимся выше сюжетом о рукописании Адамовом. Согласно «Откровению» сатана требует от Адама рукописание, поскольку земля, где должен быть похоронен Абель, принадлежит сатане [Тихонравов 1863: 248–249]. В лубочной традиции этот сюжет впервые появился в Библии Кореня, а затем получил широкое распространение.

Судьба этого сюжета наглядно демонстрирует те изменения, которые лубочная письменность претерпела в результате введения цензуры гравированной продукции. На лубочном листе, выпущенном в 1851 г., мы видим изображение птиц, однако текст, рассказывающий историю погребения Авеля, здесь отсутствует.

<sup>13</sup> Миняя, 2 января, Предпразднество просвещения, стихира на стиховне Андрея Иерусалимского 2.

<sup>14</sup> Хранится в РНБ. Отдел редкой книги (V.4.2.; инв.1593).

<sup>15</sup> Цитаты из лубочных текстов приводятся в орфографии источника.

Фрагмент лубка 1839 г. <sup>16</sup>	Фрагмент лубка 1851 г. <sup>17</sup>
И плакаса адамъ иевва осыне своемъ инеразумеша где скрыти его аве бгъ чудо уби птица птицу инача песокъ копати адамъ иевва сотвори тако погребе сына своего авела свелікімъ плачемъ	И плакастася Адамъ и Ева осынѣ своемъ. И Адамъ погребе Сына своего Авела

Отсутствие истории про птиц во втором случае вполне понятно. Издание лубка 1851 г. было осуществлено с разрешения духовной цензуры (на листке указано, что цензором был прот. Федор Голубинский, известный философ, профессор МДА). Цензор исключил из текста все апокрифические и фольклорные сюжеты. При этом в центре его внимания оказывается текст, а не изображение, поэтому птицы на картинке остаются.

С историей Каина и Авеля связан еще один сюжет, происхождение которого весьма экзотично. Большинство «классических» ветхозаветных апокрифов в той или иной степени восходит к раввинистической традиции библейской экзегезы. Однако в русском лубке есть сюжет, имеющий иное происхождение. В лубочном повествовании о сотворении мира (ГИМ. Отдел изобразительных материалов, И Ш 9634/45857) рассказ об убийстве Каином Авеля сообщает, что Авель был убит «челюстью». В качестве орудия убийства *челюсть* впервые упомянута в средневековых английских мистериях и поэмах XIII–XV вв. [Kuhl, Vonnell 1924: 141–142]. По всей видимости, челюсть в руках Авеля появилась не в результате контаминации с Книгой Судей (15: 15–16), повествующей о Самсоне, избивающем филистимлян ослиной челюстью. М. Шапиро полагал, что появление челюсти в качестве орудия убийства объясняется игрой слов, созвучием староанглийского *cinbán* ('челюстная кость') и *Cain bana* 'убийца Каин' [Scharif 1942: 210–211]. Гипотеза М. Шапиро вызвала критику Г. Хендерсона, указывавшего, в частности, на то, что *cinbán* и *Cain bana* произносились по-разному [Henderson 1961: 108–109]. У нас нет необходимости вдаваться в подробности этой дискуссии. Для нас существенно лишь то, что, появившись в английской книжной миниатюре, этот сюжет достаточно рано перекочевал оттуда в континентальную Европу. В европейском изобразительном искусстве из-

<sup>16</sup> ГИМ И Ш хр-лит. 9634/45857.

<sup>17</sup> Воспроизведен в: [Сакович 1983: 57].

вестно значительное количество изображений Каина с челюстью в руках. Назовем миниатюру Лейденской псалтыри, иллюстрацию Любекской Библии 1494 г., фрагмент Гентского алтаря Яна и Губерта Ван Эйка «Жертвоприношение Авеля», гравюру Луки Лейденского «Авель». В славянскую традицию челюсть попала через посредство европейских гравированных Библий. В Библии Пискаatora челюсть изображена на двух листах — убийство Авеля и оплакивание Авеля Адамом и Евой [Theatrum biblicum I: 15–16]. Характерно, что и в Библии Кореня челюсть тоже изображена дважды (в руках убийцы и в изголовье мертвого Авеля), но в тексте не упомянута. А в более поздних лубках челюсть появляется не только на картинке, но и фигурирует в тексте.

Ситуация, когда апокрифический сюжет присутствует в изображении, но отсутствует в тексте, является достаточно распространенной. В Библии Кореня на одной из картинок изображен Адам с венком на голове. Хотя в тексте появление венка никак не комментируется, не вызывает сомнения, что его изображение связано с сочинениями «Слово о Адаме» и «Слово о древе крестном». Согласно этому апокрифу, однажды Адам заболел и отправил своего сына Сифа в рай, чтобы получить елей милосердия и исцелиться. Вместо елея милосердия ангел дал Сифу ветвь от райского древа, из которой был сделан венок. Этот венок был на главе Адама в день его смерти, в нем его и похоронили. Затем из этого венка выросло дерево, из которого впоследствии был сделан крест Господень [Порфирьев 2005: 38].

Отдельно следует сказать о влиянии на лубки агиографических текстов. В житиях библейских персонажей содержится много деталей, отсутствующих в Библии. Так, например, ряд деталей, встречающихся в лубочном листе «Житие Иосифа Прекрасного» из собрания Д. А. Ровинского № 829, нельзя объяснить, не обращаясь к тексту жития Иосифа, помещенного в Минеях Димитрия Ростовского. Причем эти детали из Четиих миней, в свою очередь, соотносятся со «Словом о Прекрасном Иосифе» Ефрема Сирина. В лубочном тексте говорится, что Иосиф отправился к братьям для того, чтобы принести им пищу. Указание на цель похода в Библии отсутствует, однако у Димитрия Ростовского говорится, что братья, бросив Иосифа в ров, ели, пили и веселились [Димитрий Ростовский 1764: 176]. У Ефрема Сирина эта тема развита более подробно. Ефрем сравнивает историю Иосифа с евангельским повествованием: Иосифа предали во время еды так же, как Христа во время праздничной пасхальной трапезы [Ефрем Сирий 1647: 277]. Не имеют параллелей

в Библии и слова лубка о том, что Иосиф поприветствовал братьев, а те его избили. В житии же сообщается, что Иосиф передал братьям приветствие от отца, а они «съѣрки костиша на него, и соклебша ех него пѣтрѣю ризѣ, въ нѣже бѣ ѡблечѣнъ, и скрежетѣша на него кѣждо зѣбы свои, ѣже живѣ пожрѣти ѣго: свирѣпя же и немилостивыя образы являху на стѣго стѣрока своѣю слобю, пастми бѣюще и догѣдами оуничжайуще»<sup>18</sup>. К житию Иосифа и сочинению Ефрема Сирина восходит и лубочное повествование о том, что на пути в Египет Иосиф видел могилу своей матери Рахили и долго плакал на ней. Вне всякого сомнения, плач Иосифа имеет книжное происхождение. В какой-то момент он был адаптирован и устной традицией: известны духовные стихи «Плач Иосифа»<sup>19</sup>.

Анализируя лубочную интерпретацию библейских сюжетов, не следует противопоставлять сюжеты, заимствованные непосредственно из Св. Писания, сюжетам, восходящим к иным, в том числе и апокрифическим, источникам, ведь для сознания читателей лубков не существовало границы между каноническим библейским текстом и его пересказом. Для народного сознания Библия — это не кодекс, начинающийся Книгой Бытия и заканчивающийся Апокалипсисом, а конгломерат священных сюжетов, с нечеткой границей. Поэтому частью народной Библии являются жития библейских персонажей, апокрифы, духовные стихи и т. д.<sup>20</sup>

**3.2. Дидактический пересказ Священной истории как источник лубочно-го текста.** Среди рассмотренных нами лубков имеется ряд текстов, написанных не на церковнославянском, а на русском языке. Появление таких лубков кажется достаточно неожиданным, поскольку лубочные тексты, как правило, следуют за языком оригинала. Лубочные молитвы и жития достаточно последовательно ориентированы на церковнославянский язык. Ожидалось, что с лубками на библейские сюжеты мы получим аналогичную картину. Тем более что массовых изданий Ветхого Завета на русском языке до 70-х годов XIX в. не было. Трудно ожидать, что ранее последней четверти XIX в. русские переводы могли

<sup>18</sup> См. [Димитрий Ростовский 1764: 176об.]

<sup>19</sup> См., например: [Бессонов I: 159–160].

<sup>20</sup> Отсутствие четкой границы между библейским текстом и небиблейским демонстрирует и древнерусская книжность. Так, например, в славянских паремейниках под 24 июля вместо фрагментов Св. Писания читаются тексты, рассказывающие об убиении Бориса и Глеба. Эти паремии имеют надписание «От Бытия чтение», хотя к тексту книги Бытия отношения не имеют [Кравецкий 1991].

оказывать какое-либо влияние на лубочную письменность. Ни осуществленный Российским библейским обществом перевод Восьмикнижия<sup>21</sup>, ни переводы прот. Герасима Павского<sup>22</sup>, ни переводы архим. Макария (Глухарева)<sup>23</sup> не получили сколько-нибудь широкого распространения [Чистович 1899: 16–207] и не могли оказать влияния на народную культуру. И действительно, сравнивая имеющиеся в нашем распоряжении библейские лубки с этими версиями переводов Библии, следов какого бы то ни было влияния заметить не удалось. Лишь в гравированных листах, выпускаемых синодальными типографиями после 1876 г., может присутствовать текст Синодального перевода<sup>24</sup>.

Сравнение «русских» библейских лубков с «церковнославянскими» демонстрирует, что русские тексты являются не адаптациями Писания к народной культуре, а самостоятельными литературными произведениями, которые достаточно свободно обращаются с текстом оригинала. Представить себе, что лубочные тексты на русском языке составлялись с опорой на славянский текст Св. Писания, совершенно невозможно. Поэтому вопрос о небиблейских источниках русского библейского лубка сохраняет свою актуальность. И для двух текстов этот вопрос удалось решить. Выяснилось, что источником лубочного листа *История о Иосифе Прекрасном* (РНБ, Отдел эстампов, Даль II, 11–16) является «Краткая история Ветхого и Нового Завета в назидание детей», впервые изданная в 1820 г.<sup>25</sup> в переводе А. Пеше. Об Андрее Николаевиче Пеше<sup>26</sup> известно, что он был чиновником, связанным каким-то образом с театром [Белоброва 2005: 104]. Он был достаточно плодовитым переводчиком. Среди его переводов преобладают тексты светского характера<sup>27</sup>. Источником текста *Злоключения*

<sup>21</sup> Напечатан в 1824–1825 г., но в продажу не поступил. Большая часть тиража была уничтожена.

<sup>22</sup> Изданы литографически в 1839–1841 гг., распространялись среди студентов духовных академий. Большая часть экземпляров была изъята и уничтожена.

<sup>23</sup> При жизни архим. Макария (1792–1847) эти переводы изданы не были.

<sup>24</sup> См., например: «Дело о печатании священных изображений с текстом к ним» (РГАДА. Ф. 1184. Оп. 3. Ч. 2 (1898), № 220).

<sup>25</sup> Эта книга была переиздана в 1821 г., см.: [СК 1801–1805, II: № 4052–4053].

<sup>26</sup> См.: [Геннади III: 131].

<sup>27</sup> Это перевод немецкого романа Христиана Августа Вульпиуса «Бобелина — героиня Греции» [СК 1801–1805: № 1393], «Жизнь Марии Стюарт, королевы шот-

*Иововы* (ГРМ, Отдел гравюры, инв. номер 2763) является «Священная история Ветхаго и Новаго Завета для употребления юношества». Эта книга была переведена с латыни придворным священником Михаилом Самуиловым и напечатана в Санкт-Петербурге в типографии Академии наук [СК XVIII: № 6382, Самуилов I—II].

Для других библейских лубков на русском языке источники пока не установлены, однако вероятность того, что их удастся обнаружить среди переводных библейских пересказов, достаточно велика. В культуре конца XVIII — перв. четверти XIX в. различные пересказы Св. Писания занимали заметное место, причем воспринимались они в контексте светской европеизированной, а никак не церковной культуры. Переводчиками практически всех известных нам пересказов Св. Писания были литераторы, творчество которых принадлежит светской культуре<sup>28</sup>.

Все упомянутые выше библейские пересказы печатались в обычных типографиях, что, вообще говоря, было нарушением закона, за-

ландской» [СК 1801—1805: № 2772], «Изображение одеяний и обычаев разных народов» [СК 1801—1805: № 3071], «Картина вселенной, или краткое описание обитающих на Земном шаре народов» [СК 1801—1805: № 3451], «Краткая греческая история» [СК 1801—1805 № 4041], «Краткая римская история» [СК 1801—1805: № 4048], «Мормион» и «Видение Дани Родерика» Вальтера Скотта [Рейтблат 2001: 112]. К числу его оригинальных произведений относятся, по всей видимости, «Подробное и верное описание монастырей, находящихся в Российской империи», «Училище для детей или собрание повестей», «Азбука французская для начинающих», «Азбука немецкая» [Рейтблат 2001: 112], а также «Краткое жизнеописание некоторых святых» [СК 1801—1805: № 4074]. Любопытно, что последний текст так же, как и «Краткая история Ветхаго и Нового Завета», имеет посвящение А. А. Орловой-Чесменской, покровительнице Юрьевского архимандрита Фотия (Спасского).

<sup>28</sup> Так, например, И. И. Виноградов (1765—1801), опубликовавший в 1799—1800 гг. перевод «Священной истории Ветхаго и Новаго завета...» [Виноградов I—III; СК 1801—1825, I: № 6386] был известен как переводчик античных авторов, Петрарки, Вольтера, Гете, Жанлис, а также как составитель «Библиотеки забавного и естественного волшебства» — пособия для фокусников [РП XVIII, I: 153—155]. Среди переводчиков библейских пересказов несколько особняком стоит фигура Стефана Писарева (1708—1775), основным делом которого были переводы церковных и святоотеческих текстов [РП XVIII, II: 436—437]. Однако и его перевод принадлежит, на наш взгляд, светской культуре. Любопытно, что автором переведенной Писаревым «Священной истории Новаго и Ветхаго Завета» [СК XVIII: № 6383] был А. Катифоро (Catiforo), написавший «Жития Петра Великого».

прещавшего печатать книги, имеющие отношение к церковным вопросам, где-либо кроме церковных типографий. В 1787 г., когда Екатерина II предписала московскому губернатору проследить, чтобы «ни в одной светской типографии или светской книжной лавке в Москве не были продаваемы <...> книги церковные или к Священному Писанию, вере, либо к толкованию закона и святости относящиеся, кроме тех, кои напечатаны в Синодской или иных духовных типографиях» [ПСЗРИ XXII: № 16556], в Москве было изъято 7 различных изданий библейских пересказов, в число которых входил и упомянутый выше перевод свящ. М. Самуилова [Лонгинов 1867: 283—285, 043]. Таким образом, издание переводных пересказов Библии воспринималось как вторжение светской культуры в церковную сферу. При этом популярные книги на духовные темы получили достаточно широкое распространение. Некоторые из этих текстов вошли в круг народного чтения и обрели там вторую жизнь.

**3.3. Литературные поэтические тексты как источник библейских лубков.** Использование в лубке литературных текстов привлекало внимание исследователей неоднократно. Сошлюсь хотя бы на работы А. С. Клепикова, посвященные лубочному бытованию текстов Пушкина и Лермонтова [Клепиков 1937; 1948; 1949]. Среди лубков на библейские сюжеты имеется определенное количество ярких авторских текстов, принадлежащих не лубочной культуре, а русской литературе XVII—XIX вв. Так, например, в лубочном варианте существует «Песнь песней» в переложении Мардария Хонькова (РНБ. Отдел эстампов, шифр: Элб Пог-Л/7-(341—342, 361—364)). Текст является фрагментом из цикла стихов 1679 г. к гравюрам Библии Пискатора.

Среди лубочных текстов оказалось и стихотворное переложение 1-го псалма М. В. Ломоносова (РНБ. Отдел эстампов, шифр: Элб 13722). Любопытно, что составитель лубка не указывает имени автора стихотворения. Для него это лишь перифраз псалма. Любопытно, что не вписал имени Ломоносова и цензор, в роли которого здесь выступил философ и публицист Н. П. Гиляров-Платонов.

Среди гравированных изданий на темы литературных произведений наиболее интересным представляется лубок «Сотворение мира» (ГИМ. Отдел изобразительных материалов И Ш 32185w/26660 втор. пол. XIX в.), где в качестве текста приведен фрагмент из «Потерянного рая» Джона Мильтона. Причем текст дается параллельно по-русски и по-английски. Адресат этого лубка неясен. Очевидно, что русским крестьянам английский текст нужен не был. Однако

считать этот текст не заслуживающим внимания курьезом мы не можем, поскольку в русской народной письменности Джон Мильтон занимает совершенно особое место. В относящихся к XIX в. списках книг, имеющихся в крестьянских домах, «Потерянный рай» встречается периодически. Приведем свидетельство С. А. Рачинского о круге чтения и интересах детей сельской школы, которую он возглавлял:

Имею случай много читать с ними, много говорить с ними о том, что они читают. Что же делать, если вся наша поделельная народная литература претит им, и мы принуждены обращаться к литературе настоящей, неподдельной? Если при этом оказывается, что Некрасов и Островский им в горло не лезут, а следят они с замиранием сердца за терзанием Брута, за гибелью Кориолана? Если мильтоновский сатана им понятнее Павла Ивановича Чичикова? («Потерянного рая» я и не думал заводить, они сами притащили его в школу) [Рачинский 1991: 48].

Свидетельство С. А. Рачинского далеко не единично. Вот что писали о круге чтения крестьян корреспонденты «Этнографического бюро князя Тенишева»:

У крестьян села не многим более десятка книг, среди них, например, Св. Евангелие, «Путь к спасению», книга Мильтона «Потерянный и возвращенный рай», «Япанча — татарский наездник», Библия, «Чем люди живы» Л. Толстого. Книги находятся в пяти семьях (Владимирская губ.) [Быт великорусских крестьян 1993: 164].

Читаются народом также повести, рассказы и романы. Так в особенности заинтересовываются чтением поэмы «Потерянный рай» — Мильтона и эту книгу имеют некоторые из крестьян собственно (Вологодская губ.) [РК V.1: 220].

Колоритное свидетельство о народном чтении «Потерянного рая» содержится в рассказе М. Горького «Нилушка», вошедшем в цикл «По Руси»:

- А читывал ты «Потерянный и возвращенный рай»?
- Возвращенный.

Он отрицательно мотает разноцветной бороною:

— Рай был потерян Адамом, потому что развращён Евою, а вернуть его Господь не мог, — кто достоин возвратиться в сени райские? Никто! Спорить с ним — бесполезно: молча выслушав возражение, он никогда не пытается опровергнуть его, а просто ещё раз тем же тоном и буквально повторяет свои слова:

— Рай был потерян Адамом, потому что развращён Евою... [Горький XI: 71].

По всей видимости, прозаические переводы «Потерянного рая» воспринимались традиционной аудиторией как занимательный пересказ событий Священной истории. Имеется, по крайней мере, одно свидетельство восприятия Мильтона в контексте благочестивого чтения. В созданных в конце XIX в. воспоминаниях Н. М. Ежова о торговле на Сухаревской площади читаем:

Вообще Сухаревка полезна для осторожного покупателя, но для простого народа, являющегося сюда купить «какую ни на есть книжицу для прочтения», Сухаревка весьма вредна. Я сам был свидетелем, как мужик купил «Потерянный и возвращенный рай», полагая, что приобрел «Молитвенник» [Ежов 1909: 91].

Корреляция текста Мильтона с Молитвенником весьма показательна. Прозаический перевод «Потерянного рая» был сделан архиеп. Амвросием (Серебренниковым) с французского перевода Мильтона и был впервые напечатан в 1780 г. в типографии Н. Новикова, а затем много раз перепечатывался [Одаховский 1976: 510]. Перевод Амвросия переиздавался вплоть до конца XIX в. и пользовался в народе огромной популярностью. Именно такого рода книги находили в крестьянских избах корреспонденты Тенишевского бюро. При этом язык и стиль этих переводов очевидным образом отличается от литературной нормы конца XIX в.

#### 4. Библейский лубок и устная народная традиция

Лубок связан не только с письменной культурой, но и с фольклором. Взаимные отношения лубочных текстов с устной традицией достаточно сложны, и определить направление влияния здесь не всегда возможно. Параллели к лубочным текстам мы обнаруживаем как

в фольклорных версиях библейских сюжетов<sup>29</sup>, так и в духовных стихах. Например, лубочный рассказ о том, что Иосиф колдовал с чашей, когда братья пришли к нему в Египет (иосиѡже волхвѡл предними биѡ вчашѡ перстомъ ирече больши братъ рѡвимъ то первы садеть по томъ идопоследнаго — Ровинский III: № 829), встречается и в духовном стихе, записанном П. В. Киреевским:

Стал же их Иосиф узнавати,  
Золотой чарой волховати,  
По имени их всех нарекати, —  
Большого брата Рувимом,  
А среднего брата Семионом,  
А меньшого Вельямином.

[Бессонов I: 182]

Сложно сказать, какой из этих текстов первичен. Не исключено, что оба текста возникли под влиянием жития Иосифа, в котором также упомянуто колдовство с чашей в руках [Димитрий Ростовский 1764: 184].

Другим примером параллельного существования сюжета в устной и лубочной традиции является популярный лубочный рассказ о пире, который Иосиф устроил в честь своих братьев.

исотвориша иосиѡ пирѡвели провца и брабратии своихъ ипосадиша противъ себя ѡца своего аподли себя вениамина понеже единыматери сынъ ипоживе леть сто и десѡтъ иѡтыде смиромъ (Ровинский III: № 829)

Осип же Прекрасный  
Сдеал с отцем с Яковом здоровье  
Приказал его в палаты проводить,  
Приказал за стол его посадить,  
Приказал кормить его хлебом-солью.

[Бессонов I: 172]

Этот сюжет не имеет соответствия ни в Библии, ни в тексте жития. Можно предположить, что история, где герой был несправедливо изгнан братьями, по законам фольклорного повествования обязательно должна заканчиваться пиром.

<sup>29</sup> См., например: [Белова 2004].

Следует также отметить рисованный старообрядческий лубок «Сказание о наказании Каину за убийство брата» (ГИМ. Отдел изобразительных материалов И III № 61108). Он соотносится с двумя духовными стихами, сохранившимися в рукописном сборнике середины XVII в., который был переписан и распет профессиональными книжниками и певчими, принадлежавшими кругу Александра Мезенца<sup>30</sup>.

Лубочный текст	Публикация П. Бессонова
<p>Рече гдѣ к каинѡ каине гдѣ твой братъ ѡвель. гдинестраждѣ есмь братѡ своему. Еще рече гдѣ к каинѡ. каинечто неправдѡглеши мене ѡутайти хошеши кровь его вопіетькомнѣ познаскаинѡ начатьстонатииплакати ѡгорѣмнѣсогрѣшихъ невѣли мене ѡубити положи бѣзнаменіе накаине повѣлѣемѡ стоѡ наземлі трастисѡ. стоѡ наземлі трастисѡ. начат рыдати горко плакати. ѡ горѣ мнѣ грѣшномѡ ѡубы беззаконномѡ гдѣ првѣнагоѡмщеніѡ скрѣ[тисѡ] нанѣси самъ живѣши. воѡдеже попраѡ смѣрть. во глѣбиниѡморскіѡ тѡ рука твоѡ влѣко. ѡко крѣпокъ исиленѣ и великѣ и прмѣрѣ гдѣ</p>	<p>Рече Господь ко Каину: «Каине, гдѣ твой братъ?» — Господи! Не стражъ есмь Брату своему. Еще рече Господь ко Каину: «Каине! Что неправду глаголеши? Мене утайти хошь? Кровь его вопіеть ко Мнѣ.» Познася Каин, Начать рыдати-плакати: — О горе, согрѣшихъ! Господи, согрѣшихъ! Не вели мене убить! Положи Богъ знаменіе На Каинѣ: Повелѣ ему Ходя по земле качатися. Пошелъ по земли Каинѣ Качаяся, Начать стонати-вопити, Рыдати горко-плакати: Охъ, увы мнѣ грѣшному, Увы беззаконному! И гдѣ иду, и камо бѣжу? На небесѣхъ — Самъ живеши; Во адѣ же — смѣрть попраѡ; Во глубинѣ морстѣй — Ту рука Твоя, Владыко: Яко крѣпокъ и силенѣ Богъ, И великѣ и премудрѣ Господи!</p>

<sup>30</sup> Об Александре Мезенце см.: [Парфентьев 1997].

Последний случай ставит перед нами общую проблему бытования духовных стихов параллельно в книжной, лубочной и фольклорной традиции. Для решения этой проблемы необходимо отдельное исследование.

Параллели с лубками обнаруживают не только духовные стихи, но и записанные фольклористами легенды. Примером может служить рассказ о том, что решение создать себе престол и стать равным Богу сатана принял на четвертый день творения, то есть до сотворения человека. Эта хронологическая подробность имеется в Палее [Порфирьев 2005: 84–85], а в Св. Писании, как известно, отсутствует. Однако рассказ об этом содержится в лубочном тексте Библии Кореня (вчетветый дѣнь помыслисатана сотворюсебѣ прѣстоль и бѣдѣ равень бгу и ѡбретеса везнѣ). Представления о том, что ангелы и демоны появились еще до сотворения людей, фиксируются и в записях легенд, относящихся к XX в.:

Бог злепиў з лины чоловека да дыхнуў, да пустиў их на землю, ў рай. Рай на земле быў. Пустиў Одама и Еву ў рай. До Одама и Евы ўже чорты були. Ўже ангелоў пэрэтвориў Бог [в чертей]. [Оболенная чертом Ева надкусила яблоко и дала Адаму] Одам ўкусиў, да тут Бог иде [Белова 2004: 222–223].

В некоторых случаях библейские сюжеты настолько прочно входят в народную культуру, что начинают функционировать совершенно самостоятельно, вне связи со Св. Писанием. К числу таких сюжетов относится история Иосифа Прекрасного, который был одним из любимых персонажей лубков и духовных стихов [Федотов 1991: 20]. Можно сказать, что эта история вошла в число регулярно воспроизводимых сюжетов как в народной письменности, так и в фольклоре. В этом отношении характерной является запись, сделанная в 1999 г. в Архангельской области. Приведу лишь ее начало:

[Было семь братьев.] Тожо одному приснился сон. Приснился сон, што, говорит, во сне, иду в полѣ, а стоят снопы. Стоят снопыте, говорит, все шесть снопов пали. А седьмой сноп стоит. Когда жали. Пришел, рассказывает одному <...> в общем, ну, знающему. Можо, апостолу какому. Рассказывает ему: такой вот мне сон приснился. Но другой раз приснился ему: идет река, а через реку идет перва семь коров хороших, а семь коров худых. Вот он и говорит: «Таких мне два сна приснилось». А он говорит: «А годов, — гово-

рит, — семь хороших, а семь годов худых. А это снопы, — говорит, — которые падали тебе в ноги, это будут братья тебе падать в ноги». — «Как, — говорит, — так можно: братья мне будут падать в ноги?». Они ёво не почитали, жалели да всё, он был последним, жалели родители. Они ушли пасти скотину свою, а отец-от да мать отправили ево с хлебом, говорят: сходи и снеси хлеб, снеси братьям хлеб. Но он сказал: «Пойду». И пошел, пришел к им, оне взяли да ёго, а в ту пору же были пароходы, оне продали его немцам, в другу страну продали. <...> А замест его козу каку-ту дикую убили да пальтишку евонну сняли да всю-ту в крове перемазали, принесли домой. «Где, — говорят, — што он ушел с хлебом к вам да и нет ево?» — «А его, — говорит, — волки разодрали и съели, вот пальтушку мы только одну нашли всю в крове». Жили да пожили, годы-те стали худые, хороши-те годы всё они прожили, стали годы-те худые, а вот она... не знай, как жить, хлеба нет, ничего нет, а знай што в той страны очень богатой. А он когда пришел, там этот ёво подобрал, какой-то богатый, верующий <...> Он ему как своёго родного берег.

[Мороз, Каспина 2002: 162–163]

Приведенная цитата демонстрирует полную утрату связи повествования с его источником. При этом фабула остается легко узнаваемой. То есть устойчивой оказывается сюжетная схема, а не ее связь с событиями Священной истории. Вместо измаильтян, которым был продан Иосиф, героя этого рассказа продают приплывшим на пароходе немцам, а место фараона занимает «какой-то богатый верующий». История Иосифа Прекрасного превращается в бытовое повествование, которое вполне могло бы опираться, например, на авантурный роман, а не на Библию. Конечно, лубочные тексты про Иосифа не теряют своей связи с Библией настолько, насколько это произошло с приведенным выше текстом, но именно романский сюжет делал историю Иосифа столь привлекательной для читателей.

## ЛИТЕРАТУРА

- Белоброва 1990 — Белоброва О. А. Древнерусские вирши к гравюрам Маттианса Мериана // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 443–479.  
Белоброва 1993 — Белоброва О. А. Вирши Мардария Хонькова к гравюрам Библии Пискатора // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 334–435.

- Белоброва 1996 — *Белоброва О. А.* Симеон Полоцкий — автор вирш к гравюрам Библии Маттиаса Мериана // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 526–528.
- Белоброва 2001 — *Белоброва О. А.* О Библиях с гравюрами в русских библиотеках второй половины XVII — начала XVIII в. // Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 306–322.
- Белоброва 2005 — *Белоброва О. А.* Очерки русской художественной культуры XVI–XX веков. М., 2005.
- Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
- Бессонов I–VI — *Бессонов П. А.* Калеки переходные. Т. 1–2. Вып. 1–6. М., 1861–1864.
- Богуславский, Каган 1993 — *Богуславский Г. А., Каган М. Д.* Мардарий Хонаков (Хоньков) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. С. 332–334.
- Быт великорусских крестьян 1993 — Быт великорусских крестьян. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.
- Виноградов I–III — Священная история Ветхаго и Новаго Завета, содержащая двести шестьдесят восемь священных повествований, изъясненных из писаний святых отцов... Переведена Иваном Виноградовым. Иждивением московского купца Тимофея Полежаева. Ч. I–III. М., 1799–1800.
- Геннади I–III — Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях и список русских книг с 1725 по 1825 / Сост. Г. Геннади. Берлин; М., 1876–1908. Т. 1–3.
- Горький XIII — *Горький М.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1951. Т. XIII.
- Димитрий Ростовский 1764 — *Димитрий Ростовский.* Жития святых. Киев, 1764. Кн. III.
- Ежов 1909 — *Ежов Н. М.* Записки москвича (Картинки, встречи, впечатления) // Исторический вестник. 1909, октябрь.
- Ефрем Сириин 1647 — *Ефрем Сириин.* Поучения. М., 1647.
- Клепиков 1937 — *Клепиков А. С.* Произведения Пушкина в народной картинке // Временник Пушкинской комиссии. М.; Л., 1937. Вып. 3. С. 44–49.
- Клепиков 1948 — *Клепиков А. С.* Лермонтов и его произведения в русской народной картинке // Лит. наследство. М., 1948. Т. 35–36. С. 794–802.
- Клепиков 1949 — А. С. Пушкин и его произведения в русской народной картинке / Науч. описание, коммент. и вступит. ст. С. Клепикова. М., 1949.
- Князькова 1974 — *Князькова Г. И.* Русское просторечие второй половины XVIII в. Л., 1974.

- Кравецкий 1991 — Кравецкий А. Г. Из истории Паримейного чтения Борису и Глебу // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 42–52.
- Лонгинов 1867 — *Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. М., 1867.
- Мешерская 2001 — *Мешерская Е. Н.* Ветхозаветные апокрифы // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. III. С. 47–50.
- Мороз, Каспина 2002 — *Мороз А. Б., Каспина М. М.* Библия в устной традиции. // Актуальные проблемы полевой фольклористики М., 2002. С. 160–174.
- Одаховский 1976 — Джон Мильтон. Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-борец / Примеч. И. Одаховского / Биб-ка всемирной литературы. Сер. 1. М., 1976. Т. 45.
- Панченко 1984 — *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- Парфентьев 1997 — *Парфентьев Н. П.* Александр Мезенец // Православная энциклопедия. М., 1997. Т. 1. С. 526–528.
- Плетнева в печати — *Плетнева А. А.* Лубочная Библия: текст и читатель (в печати).
- Плетнева, Кравецкий 2009 — *Плетнева А. А., Кравецкий А. Г.* Служба, промысел, работа: к истории слов и понятий // Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени. М., 2009. С. 102–200.
- Порфирьев 2005 — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. По рукописям Соловецкой библиотеки // Сб. ОРЯС. СПб., 1877. Т. XVII. № 1 (Репринт: М., 2005).
- ПСЗСРИ I–XLV — Полн. собр. законов Российской Империи (Собрание 1-е). СПб., 1830. Т. I–XLV.
- Рачинский 1991 — *Рачинский С. А.* Сельская школа: Сб. статей. М., 1991.
- Рейтблат 2001 — *Рейтблат А. И.* Как Пушкин вышел в гении. Историко-социологические очерки о книжной культуре Пушкинской эпохи. М., 2001.
- РК — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб., 2004–2008. Т. I–V. (Изд. продолжается).
- Ровинский I–V — *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. СПб., 1881. Т. I–V.
- РП XVIII I–III — Словарь русских писателей XVIII века. Л./СПб., 1988–2010. Вып. I–III.
- Сакович 1983 — *Сакович А. Г.* Народная гравированная книга Василия Кореня. 1692–1696. М., 1983.
- Самуилов I–II — Священная история Ветхаго и Новаго Завета для употребления юношества / Пер. с лат. яз. М. С<амуилова>. СПб., 1778. Ч. 1–2.



- СК 1801–1825 — Сводный каталог русской книги 1801–1825. М., 2000–2007. Т. 1–2.
- СК XVIII — Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800 / Сост. Е. И. Кацпржак, И. М. Полонская и др. М., 1962–1975. Т. 1–6.
- Сорокин 1949 — *Сорокин Ю. С.* Разговорная и народная речь в Словаре Академии Российской // *Материалы и исследования по истории русского литературного языка.* М.; Л., 1949. Т. 1. С. 95–160.
- Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. СПб., 1863.
- Успенский 2002 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка XI–XVII вв. М., 2002.
- Федотов 1991 — *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Чистович 1899 — *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. М., 1899 (Репринт: М., 1997).
- Henderson 1961 — *Henderson G.* Cain's Jaw-Bone // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.* 1961. Vol. 24. № 1/2. P. 108–114.
- Kuhl, Bonnell 1924 — *Kuhl E. P., Bonnell J. K.* «Cain's Jaw Bone» // *Proceedings of the Modern Language Association.* 1924. Vol. 39. № 1. P. 140–146.
- Schapiro 1942 — *Schapiro M.* Cain's Jaw-Bone that Did the First Murder // *The Art Bulletin.* 1942. Vol. 24. № 3. P. 205–212.
- Theatrum biblicum I–II — *Theatrum biblicum hoc est Historiæ sacræ Veteris et Novi Testamenti tabulis æneis expressæ. Opus... editum per Nicolaum Joannis Piscatorem.* Vol. 1–2. Amsterdam, 1674 (Экз. РГБ, ф. 304/II, № 370).

*А. Л. Топорков*

СЮЖЕТ О ЕГОРИИ ХРАБРОМ —  
ВОЛЧЬЕМ ПАСТЫРЕ  
В СЛАВЯНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ  
И В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ  
ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX В.<sup>1</sup>

Мифологическое представление о том, что волки имеют своего хозяина, известно у восточных и южных славян и у поляков, а также у многих народов за пределами славянского ареала. При этом в роли повелителя волков могут выступать св. Георгий Победоносец, св. Савва, св. Мартин, св. Николай, св. Петр, св. Павел, архангелы Михаил и Гавриил, пророк Даниил, а также леший (хозяин леса), белый волк и др. (Гура 1997: 131–132; Мencej 2001: 153).

Славяне и другие народы христианского мира чаще всего считают хозяином волков св. Георгия Победоносца. Такие поверья известны у русских, украинцев, белорусов, болгар, хорватов, у сербов в Боснии и Герцеговине, а также в Польше, Латвии, Финляндии, Германии, Австрии, Швеции, Франции, Румынии, Греции (Мencej 2001: 153).

Образ хозяина волков представлен в разных жанрах славянского фольклора, таких, как: сказки, легенды, духовные стихи, заговоры, пословицы. Этому мифологическому персонажу приписываются три взаимосвязанные функции: он держит волков в своем подчинении, распределяет между ними добычу и охраняет от них домашний скот (Мencej 2001: 142).

С середины XIX в. связь Егория Храброго с волками привлекала внимание русских ученых (Ф. И. Буслаев, А. П. Щапов, А. Н. Афанасьев, П. С. Ефименко, А. И. Кирпичников, А. Н. Веселовский, А. С. Фаминцын, Е. В. Аничков, А. В. Рыстенко и др.). В 1910–

*Андрей Львович Топорков,*

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва)

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке программы Фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Язык и литература к контексте культурной динамики», проект «Биобиблиографический словарь русских фольклористов».

1920-х гг. к данной теме обращались Г. Л. Малицкий, В. Чайканович и И. Поливка (Малицкий 1915; Чайканович 1924: 157–65; Polívka 1927). В 2001 г. появилась обобщающая монография М. Менцей «Хозяин волков в славянской мифологии» (Менсей 2001).

В настоящей статье рассматриваются литературные произведения о Егории — волчьем пастыре: апокриф А. М. Ремизова «Отчего нечистый без пят и о сотворении волка. Слово Егория волчьего пастыря Николе Угоднику» (1906) и сказка «Пес-богатырь» (опубл. в 1923), стихотворение А. Н. Толстого «Егорий — волчий пастырь» (1908) и его рассказ под тем же названием (1912), стихотворение С. А. Есенина «Егорий» (1914), поэма М. И. Цветаевой «Егорушка» (1921–1928) и «Повесть о Светомире царевиче» Вяч. Иванова (1928–1949). Из перечисленных произведений только сочинения А. М. Ремизова и А. Н. Толстого были закончены и сразу после этого увидели свет. Остальные три текста так и остались незавершенными; опубликованы они были после смерти их авторов: «Егорий» С. А. Есенина — в 1956 г., «Повесть о Светомире царевиче» Вяч. Иванова — в 1971 г., а «Егорушка» М. Цветаевой — фрагментарно в том же 1971 г., а полностью — только в 1988 г.

Тексты о волчьем пастыре до сих пор не рассматривались в совокупности, хотя литературоведы писали по отдельности о каждом из них. В своем докладе мы предполагаем установить, каковы причины столь широкого интереса к данному образу в эпоху модернизма, как русские писатели переосмыслили фольклорный сюжет и какими источниками они пользовались при этом.

### Произведения А. М. Ремизова

А. М. Ремизов (1877–1957) неоднократно обращался к образу св. Егория. Апокриф «Отчего нечистый без пят и о сотворении волка. Слово Егория волчьего пастыря Николе Угоднику» включен в его книгу «Лимонарь, сиречь: Луг духовный» (1907). Апокриф состоит из двух частей: рамочного повествования о странствии Егория и Николы Угодника<sup>2</sup> и рассказа Егория о творении вол-

<sup>2</sup> Источник первой части апокрифа — украинские легенды, в которых св. Юрий, св. Николай или апостолы Петр и Павел странствуют в сопровождении волка или ночуют в лесу вместе с волками (Чубинский 1872: 51–52, 167, 171–172). Позднее А. М. Ремизов переработал апокриф и включил его в собрание сочинений под заглавием «Страсти сатанинские»; при этом он снял первую часть

ка<sup>3</sup>. Егорий и Никола Угодник, заблудившись в лесу, собрали хвороста и развели костер.

«И три волка поджарых ютились с ними у костра, караулили; один волк Самоглот святым варил кашу.

Обратился тут Никола Угодник к Егорию:

— Расскажи, Егорий, ты — Волчий Пастырь, почему Нечистый твоих волков боится?» (Ремизов 1907: 66)

По словам Егория, Сатана решил слепить из глины женщину, чтобы она соблазнила Адама, однако у него получилось что-то бесформенное; все же он вдохнул в глину жизнь, отчего «кости наполнились мозгом, в жилах брызнула кровь, и зашевелились члены» (там же: 70). Тут Бог решил пресечь деятельность Сатаны и ударил глиняную фигурку своим жезлом по боку. «И тотчас сорвался из глины волк, бросился на Сатану, Сатана от него — хотел Нечистый взлезть на дерево, но догнал его волк, схватил за ноги и откусил ему пяты» (там же: 71). С тех пор волки стали заклятыми врагами Сатаны и его воинства. «И боятся их нечистые пуше креста, и гонятся волки за нечистыми, не дают им пощады» (там же).

В примечаниях к апокрифу А. М. Ремизов сообщает, что «материалом Слову послужила малорусская легенда о сотворении волка» (там же: 127)<sup>4</sup>. Подборку таких легенд опубликовал П. П. Чубинский (Чубинский 1872: 145, 52, 56), а позднее пересказал и частично процитировал А. Н. Веселовский в своих «Разысканиях в области русских духовных стихов» (Веселовский 1883: 329–30)<sup>5</sup>. А. М. Ремизов привел в своих примечаниях к апокрифу и другие легендарные сюжеты

апокрифа и оставил только рассказ о сотворении волка (Ремизов 1910–1912/7: 113–115). Егорий Храбрый в некоторых легендах выступает вместе с Николаем Угодником и даже выглядит как седой старик, то есть внешне уподобляется Николе (Малицкий 1915). Ср. в стихотворении М. А. Волошина «Дикое поле» (1920): «Лишь Никола-Угодник, Егорий — / Волчий пастырь — строитель земли — / Знают были пустынь и поморий, / Где казацкие кости легли» (Волошин 2003/1: 284; здесь и далее курсив в цитатах мой — А. Т.).

<sup>3</sup> Об апокрифе см.: (Грачева 2000: 60–61).

<sup>4</sup> См. также современное переиздание книги А. М. Ремизова: (Ремизов 2001: 23–25 (текст апокрифа), 41 (примеч. А. М. Ремизова), 670 (коммент. А. М. Грачевой).

<sup>5</sup> Сведения о публикациях данного сюжета в славянских источниках см. в кн.: (Гура 1997: 122–123; Белова 2004: 168–169).

и поверья о волках (Ремизов 1907: 128–129), основываясь на той же работе А. Н. Веселовского (Веселовский 1883: 328–334). Внимание А. М. Ремизова, несомненно, привлекло сообщение А. Н. Веселовского о том, что Егория «представляют на белом коне, либо стариком, вокруг которого волков видимо-невидимо; волки — его хорты <...>; он — *волчий пастырь*, как у осетин другой змеборец — св. Феодор Тирон (Тутыр)» (там же: 333).

Позднее А. М. Ремизов переработал сказку «Про охотника и Егория Храброго», опубликованную в журнале «Живая старина» в 1911 г. В сказке говорилось, что охотник в ночь на 23 апреля заночевал в лесу; к его костру стали выходить белые волки, а потом выехал Егорий Храбрый. Он предложил охотнику, чтобы его собака сразилась сначала с двумя волками, потом с пятью, а потом с десятью, и каждый раз собака побеждала волков. Тогда Егорий приказал охотнику связать его собаку, и волки загрызли ее. Егорий Храбрый объяснил охотнику: «Я за то тебе наказываю, што ты не должен ночевать под мое праздновство на охоте, потому што *я и над зверями пастырь...*» (Васильев 1911: 127). Свою версию, озаглавленную «Пес-богатырь», писатель опубликовал в книге «Сказки русского народа, сказанные Алексеем Ремизовым» (Ремизов 1923: 312–316). У А. М. Ремизова Егорий Храбрый говорит охотнику: «*Я над зверями пастырь! По моему повелению режут звери скотину. И вот я со своим стадом и настиг тебя, чтобы наказать*» (Ремизов 1923: 315). Вместо безымянного охотника А. М. Ремизов сделал героем своей сказки писателя М. М. Пришвина.

В 1910 г. А. М. Ремизов написал на основе духовных стихов «Действо о Егории Храбром». В примечаниях к «Действу» автор сообщает, что для своего сочинения он пользовался работами А. И. Кирпичникова, А. Н. Веселовского и А. В. Рыстенко, а стихотворный фрагмент о Георгии, помещенный в конце «Действа», представляет собой «обработку народного стиха» (Ремизов 1910–1912/8: 284). В «Апофеозе», которым завершается «Действо», Егорий назван «змеиным пастырем» (там же: 265), однако тема «волчьего пастыря», которая нас интересует, в «Действе» не получила разработки.

#### Стихотворение А. Н. Толстого «Егорий — волчий пастырь» (1908)

Писатель А. Н. Толстой (1882–1945) начинал свою литературную деятельность как поэт. По свидетельству К. И. Чуковского, «еще в Петербурге он под влиянием Алексея Михайловича Ремизова стал

изучать по книжным материалам русские народные сказки и песни, на основе которых и создал целый цикл стихов, стилизованных под древнерусский фольклор» (Чуковский 1973: 34). В 1908 г. в журнале «Образование» появилось стихотворение А. Н. Толстого «Егорий (Волчий пастырь)»:

В поле голодном  
Страшно и скучно.  
Ветер холодный  
Свищет докучно.

Крадется ночью  
Стая бирючья,  
Серые клочья,  
Лапы — что крючья.

Сядут в бурьяне,  
Хмуро завоют;  
Землю в кургане  
Лапами роют.

Пастырь Егорий  
Спит под землею.  
Горькое горе,  
Время ночное!

Глянул из ямы,  
Бурый, лохматый;  
Двинул плечами  
Ржавые латы.

Прянул на волка;  
В степь поскакали.  
С воем, в потемках  
Мясо искали.

Месяц из тучи  
Глянул рогами,  
Пастырь бирючий  
Лязгнул зубами.

Горькое горе  
В поле томится.  
Ищет Егорий,  
Чем поживиться...

Крестится странник,  
Став на кургане,  
Носится всадник  
В черном бурьяне.

(Толстой 1908: 41)

Стихотворение А. Н. Толстого не включалось ни в его сборники «За синими реками» (1911) и «Приворот» (1923), ни в дореволюционные собрания сочинений. Оно было опубликовано повторно только в 1-м томе собрания сочинений А. Н. Толстого в 1929 г., а позднее — в собрании сочинений в 1951 г. В этих изданиях стихотворение печаталось под заглавием «Егорий — волчий пастырь», автор снял последнюю строфу и подверг текст стилистической правке (Толстой 1951: 126–127, 625–626).

Полностью переработана была 6-я строфа, которая стала читаться таким образом:

Прянул на зверя...  
Дикая стая,  
Пастырю веря,  
Мчит, завывая.

На мысль о том, что волчий пастырь появляется в образе волка, писателя могло навести следующее описание хорватских поверий в трехтомном исследовании А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»<sup>6</sup>: «По хорутанским преданиям, *vučji pastir*

<sup>6</sup> Среди рукописных материалов А. Н. Толстого сохранилась тетрадь выписок из книг и журналов по фольклору и русской истории, озаглавленная «Черная книга» («Приметы, присказки, песни, поверия, заговоры и исторические справки») (ОР ИМЛИ. Ф. 43. Оп. 1. Ед. хр. 70). Среди книг, которыми пользовался А. Н. Толстой, фигурируют «Поэтические воззрения славян на природу» А. Н. Афанасьева (там же, л. 60об.; Самоделова 2011: 71). Е. А. Самоделова обратила внимание на то, что А. Н. Толстой, по-видимому, заимствовал из книги А. Н. Афанасьева некоторые образы своих ранних сочинений (Самоделова 1998: 356–363).

выезжает верхом на волке, имея в руках длинный бич, или *шествует впереди многочисленной стаи волков и умирят их дубинкою* (громовой палицею). *Он то показывается в виде старого деда, то сам превращается в волка, рыщет по лесам хищным зверем и нападает на деревенские стада*» (Афанасьев 1869/3: 529). Последняя строфа стихотворения, снятая во второй редакции, является стихотворным переложением слов А. Н. Афанасьева: «В глухую полночь выходя из могил, где лежат они нетленными трупами, упыри принимают различные образы, летают по воздуху (Харьков. губ.), *рыщут на конях по окрестностям, поднимают шум и гам и пугают путников...*» (Афанасьев 1869/3: 557).

Еще одним источником А. Н. Толстого могли быть баллады его однофамильца А. К. Толстого (1817–1875): «Волки», «Курган», «Князь Ростислав» и «Чужое горе». В балладе «Волки» (1840-е гг.) описывается, как ночью стая отправляется на добычу:

Семь волков идут смело.  
Впереди их идёт  
Волк осьмой, шерсти белой;  
А таинственный ход  
Заключает девятый.  
С окровавленной пятой  
Он за ними идёт и хромает. <...>

Их глаза словно свечи,  
Зубы шила острей.  
Ты тринадцать картечей  
Козьей шерстью забей  
И стреляй по ним смело,  
Прежде рухнет волк белый,  
А за ним упадут и другие.

На селе ж, когда спящих  
Всех разбудит петух,  
Ты увидишь лежащих  
Девять мёртвых старух.  
Впереди их седая,  
Позади их хромая,  
Все в крови... с нами сила Господня!

(Толстой А. К. 1984/1: 112–113)

В балладе «Курган» (1840-е гг.) говорится о погребенном витязе:

В степи, на равнине открытой,  
Курган одинокий стоит;  
Под ним богатырь знаменитый  
В минувшие веки зарыт.

(Толстой А. К. 1984/1: 114)

В первоначальной редакции баллады тень витязя выходила из кургана, предавалась печальным размышлениям, а потом возвращалась обратно под землю:

...Тогда он обратно уходит,  
В подземный уходит он дом,  
А ветер по-прежнему бродит,  
И грустно и пусто кругом.

(Толстой А. К. 1984/1: 114)

В балладе А. К. Толстого «Князь Ростислав» (1840-е гг.) фигурируют «боевая кольчуга» и «ржавый щит» убитого князя (Толстой А. К. 1984/1: 115–116), что напоминает «ржавые латы» в стихотворении А. Н. Толстого. Наконец в балладе «Чужое горе» (1766) фигурирует олицетворение Гора (Толстой А. К. 1984/1: 135–136).

В начале стихотворения А. Н. Толстого Егорий «спит под землею», а потом встает из ямы, что делает его похожим на покойника, выходящего из своей могилы по ночам. Егорий бурый, лохматый, лязгает зубами, вместе с волками скачет по степи и ищет, чем поживиться. В первоначальной редакции шестой строфы не было понятно, кто является субъектом в предложении «В степь поскакали»: одни волки или волки вместе с Егорием; поэтому читатель мог подумать, что Егорий в образе волка несется вместе с волками в поисках мяса. Во второй редакции эта двусмысленность устранена: строка про поиски мяса снята, стая волков мчится за своим пастырем.

В стихотворении создается атмосфера тревоги, однако избыточное нагнетание страха придает тексту несколько пародийный характер (ср., например, балладу Козьмы Пруткова «Путник»). В строфе, снятой во второй редакции, говорилось про всадника, который «носится... / В черном бурьяне». Глагол «носится» (вместо ожидаемого «несется») давал образ беспорядочных перемещений, лишенных определенной цели. Впечатление бессмысленности происходящего уси-

ливалось то, что всадник скачет не в поле или по дороге, а «в черном бурьяне».

### Рассказ А. Н. Толстого «Егорий — волчий пастырь» (1912)

А. Н. Толстой вновь обратился к образу волчьего пастыря в 1912 г., написав на ту же тему прозаический текст «Егорий — волчий пастырь (Легенда)» (первая публикация в газете «Речь», 1912, № 80, 22 марта). Позднее текст напечатан без подзаголовка «Легенда» в 3-м томе собрания сочинения А. Н. Толстого (1913 г.; 2-е изд. — 1917 г.) в разделе «Призраки» вместе с рассказами «Американский подводный житель», «Синее покрывало» и «Фавн». В начале рассказа говорится, что князь Егорий жил «в давнее время в греческой земле» и был «до того лютый, что уж и сам был не рад своей лютости» (Толстой 1913: 77). В течение дня Егорий переполнялся злобой, а вечером надевал железную рубашку и острый колпак, брал нож и спускался с горы к людям, которые «слушали сказки и сказание про страшного Егория» (Толстой 1913: 77).

«От сказания становилось всем боязно. Каждый думал про себя, что не загубит же его безвинно Егорий. За какую-нибудь вину да карает князь, ведь у волка и у того есть совесть.

А за кустами в это время, слушая сказателя, уже сидел Егорий.

Когда же умолкал сказатель, стихал страх, и девушки зачинали грустную песню о наливном яблоке, вставал из-за кустов Егорий, гремя железом, шагал по траве к осевшему в страхе народу и, схватив первого, убивал ножом.

Разбегался с криками народ: кто ползком, кто, спотыкаясь, затворялся по избам, а Егорий шел к реке, мыл руки и, присев на берегу, вздыхал от жалости к самому себе» (Толстой 1913: 78).

Наконец, народ решил огородить гору, на которой жил Егорий, «глубоким рвом и острым частоколом», чтобы Егорий умер от голода. Только одна женщина заступилась за него, крикнув: «Егория-то пожалеть надо; не от легкого сердца душегубом стал» (Толстой 1913: 79).

«И с тех пор стал Егорий есть корни и мучился голодом, и пуше голода мучила его гордыня и гнев». И вот однажды к Егорию в дом «вбежала большая серая волчица с красными глазами и тяжелым брюхом, на котором трепались сосцы» (Толстой 1913: 80).

«Волчица оценила двух волчат, перегрызла им пуповины и лапами подбила слепых детей к сосцам, чтобы сосали молоко. <...>

Егорий долго смотрел на волчат, потом подошел, *прилег и губами осторожно взял волчью грудь*.

Волчица и Егория подбила лапой и, разинув рот, высунула влажный язык.

«Унизиться более невозможно, — подумал Егорий, — убить надо ее и самому помереть».

И только подумал, как закинула волчица морду и облизнула Егорию лицо.

Вскочил он на ноги и, плечом распахнув набухшую дверь, выбежал на волю, где в темноте хлестал дождь и ветер рвал листья, качал дубы...» (Толстой 1913: 81).

Утром Егорий спустился к частоколу и обратился к женщине:

«— Тошно мне, проститься хочу, <...> позови народ, выпусти меня, боюсь — помру, так навек на горе непрощеный и останусь. <...>

— Грешен я, — сказал Егорий твердым голосом, — через злобу мою и через гордыню, хотел утопить ее в вашей крови и сам в ней захлебнулся. Спасения мне нет, коли вы меня не пожалеете, *как меня зверь пожалел*. А можно ли меня пожалеть — не знаю, трудно и помыслить об этом; а за все — простите меня покорно.

И Егорий поклонился народу в землю. Зашумел народ, задивился; кого страх взял, кто усмехнулся, кто не захотел поверить; только женщина, все та же, сказала, не стыдясь:

— Встань, милый человек, без жалости жить нельзя. Прости и ты меня» (Толстой 1913: 72).

Егорий направился к лесу и «шел долго Егорий, не день и не месяц, изнемогая от великой и радостной тяжести, которую на себя взял.

И вот в лесу нагнала его волчица с двумя волчонками и пошла сзади, по следам.

Однажды Егорий, утомясь, присел у корней дерева; остановилась и волчица неподалеку и стала лапами копать яму. Выкопала, отошла и завyla, подняв морду, она и волчата.

А Егорий усмехнулся весело, подошел к яме, лег в нее и представился. И с тех пор, говорят, определено ему быть добрым пастырем волчьим» (Толстой 1913: 83).

Сюжет рассказа напоминает легенды о великих грешниках, которые совершили убийства и другие страшные преступления, но потом раскаялись и заслужили прощение. Такие легенды широко известны и в книжной традиции, и в славянском фольклоре (СУС 756С). Источником рассказа А. Н. Толстого могла быть легенда А. М. Ремизова «Злоубийца» (1909), герой которой убил родных отца и мать, однако снискал божественное милосердие (Ремизов 1910—1912/7: 75—82).

Рассказ А. Н. Толстого вызывает ассоциации и с другими литературными версиями легенд о великих грешниках. Например, с повестью Н. В. Гоголя «Страшная месть» (1831) рассказ связывают образ преступника, испытывающего приступы сверхъестественной злобы и убивающего невинных людей, темы раскаяния великого грешника и погребения заживо. У Н. В. Гоголя колдун переполнялся ненавистью (Гоголь 2003: 212—213); убил свою дочь, ее мужа и их сына. Катерина рассказывает своему мужу Даниле: «Меня устроили чудные рассказы про колдуна. Говорят, что он родился таким страшным... и никто из детей сызмала не хотел играть с ним. Слушай, пан Данило, как страшно говорят: что будто ему все чудилось, что все смеются над ним. *Встретится ли под темный вечер с каким-нибудь человеком, и ему тотчас показывалось, что он открывает рот и выкаливает зубы. И на другой день находили мертвым того человека*» (Гоголь 2003: 187).

Колдун убеждает Катерину в том, что раскается и обещает зарыться в землю, если его простят: «*Слышала ли ты про апостола Павла, какой был он грешный человек, но после покался и стал святым.* <...> И когда не снимет с меня милосердие Божие хотя сотой доли грехов, *закопаюсь по шее в землю или замуруюсь в каменную стену; не возьму ни пищи, ни питья, и умру...*» (Гоголь 2003/1: 200). О заживо погребенном говорит безумная Катерина: «Мне пришла на ум забавная история: я вспомнила, как погребали моего мужа. *Ведь его живого погребли...*» (Гоголь 2003/1: 209). В повести Н. В. Гоголя люди не раз уподобляются волкам. Например, колдун щелкает зубами: «...зашипев и *щелкнув, как волк, зубами*, пропал чудный старик» (Гоголь 2003/1: 186). В порыве отчаяния Катерина кричит своему мужу: «О! я теперь знаю тебя! *ты зверь, а не человек! У тебя волчье сердце, а думы лукавой гадины*» (Гоголь 2003/1: 191).

Сцена покаяния Егория наполнена аллюзиями на «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского. Например, мысль Егория: «Унизиться более невозможно...» напоминает мысли Раскольникова: «О, как низко упал я!» (Достоевский 1982: 509—510). Слова Егория: «...через злобу мою и через гордыню, хотел утопить ее в вашей кро-

ви и сам в ней захлебнулся» отсылают к словам Раскольникова о крови, «которую все проливают... <...>, которая льется и всегда лилась на свете, как водопад, которую льют, как шампанское...» (там же: 504). Описание того, как Егорий просит прощения у людей: «И Егорий поклонился народу в землю» совпадает с описанием покаяния Раскольникова на Сенной площади: «Он стал на колени среди площади, поклонился до земли...» (там же: 511). Образ женщины, готовой простить Егория, — явная параллель к образу Сонечки Мармеладовой.

Некоторые эпизоды рассказа восходят к древнерусским памятникам. Волчица выкапывает яму для Егория и потом закапывает его в ней — аллюзия на эпизод из «Жития Макария Римского»: после того как Макарий согрешил, он умолил львов выкопать для него яму, а потом заживо засыпать его в ней; через три года земля разошлась и Макарий вылез на поверхность (ПОРЛ 1863: 66). Эпизод, в котором Егорий ложится и сосет молоко у волчицы, напоминает сцену из «Жития Прокопия Устюжского»: спасаясь от лютого мороза, юродивый ложится возле собак, чтобы согреться; правда, в житии собаки гнушаются Прокопием и убегают (ЖППУ 1893: 52–53).

В конце рассказа Егорий ложится в яму, то есть оказывается как раз в таком положении, в каком Егорий находился в начале стихотворения 1908 г. Таким образом, в рассказе как бы описана предыстория того, что произошло в стихотворении под тем же названием. Будущее воскресение Егория подразумевается словами о том, что «с тех пор... определено ему быть добрым пастырем волчьим». В этом обороте соединяются словосочетания «волчий пастырь» и «Пастырь Добрый», восходящее к самоименованию Христа в Евангелии от Иоанна (Ин 10: 11)<sup>7</sup>.

Тот факт, что из двух рассмотренных произведений первое написано стихами, а второе — прозой, соответствует общей логике творческого развития А. Н. Толстого, который на рубеже 1900–1910-х гг. переходил от поэтического творчества к прозаическому и активно экспериментировал с литературной формой. Влияние А. М. Ремизова можно видеть в том, что А. Н. Толстой не пересказывал фольклорные источники, а резко трансформировал их содержание, причем фольклорные персонажи приобретали подчас гротескный и даже отталкивающий характер. И в стихотворении, и в рассказе А. Н. Толстого Егорий

<sup>7</sup> Отметим, что св. Георгий именуется «пастырем добрым» в «Слове Аркадия архиепископа Кипрского на обновление храма Св. Георгия», опубликованном А. Н. Веселовским по рукописи XV в. (Веселовский 1880: 25).

не имеет почти ничего общего со св. Георгием Победоносцем и может быть воспринят скорее как злая пародия на христианского святого.

### Стихотворение С. А. Есенина «Егорий» (1914)

Стихотворение С. А. Есенина «Егорий» записано «на обороте первого листа чернового автографа поэмы „Марфа Посадница“» (Ломан 1975: 219). Учитывая, что «Марфа Посадница» датируется сентябрем 1914 г., Р. Б. Заборова высказала предположение, что «Егорий» представляет собой отклик на начало Первой мировой войны (Заборова 1968: 157, 159). Приведем стихотворение по изданию в последнем академическом собрании сочинений поэта:

В синих далях плоскогорий,  
В лентах облаков  
Собирал святой Егорий  
Белых волков.

«Ой ли, светы, [ратобойцы],  
Слушайте мой сказ.  
У меня в лихом изгойце  
Есть поклон до вас.

Все волчицы строят гнезда  
В муромских лесах.  
В их глазах застыли звезды  
На ребячий страх.

И от тех ли серолобых  
Ваш могучий род,  
Как и вы, сторает в злобах  
Грозовой оплот.

Долго злились, долго бились  
В пуще вы тайком,  
Но недавно помирились  
С русским мужиком.

Там с закатных поднебесий  
Скочет враг — силен,  
Как на эти ли полесья  
Затаил полон.

Чую, выйдет лохманида —  
 Не ужиться вам,  
 Но уж черная планида  
 Машет по горам».

Громовень подняли волки:  
 «Мы ль тросовики!  
 Когти остры, зубы колки —  
 Разорвем в клоки!»

Собирались все огулом  
 Вырядить свой суд.  
 Грозным криком, дальним гулом  
 Замирал их гуд.

Как почуяли облаву,  
 Вышли на бугор.  
 «Ты веди нас на расправу,  
 Храбрый наш Егор!»

«Ладно, — молвил им Егорий, —  
 Я вас поведу  
 Меж далеких плоскогорий,  
 Укрочу беду».

Скачет всадник с длинной пикой,  
 Распугал всех сов.  
 И дрожит земля от крика  
 Волчьих голосов.

(Есенин 1996/4: 68–70)

Источниками стихотворения, вероятно, послужили сведения о волчьем пастыре из книги А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»<sup>8</sup>, легенды и духовные стихи из сборни-

<sup>8</sup> У С. А. Есенина имелся экземпляр «Поэтических воззрений славян на природу» А. Н. Афанасьева, который он активно использовал как источник мифопоэтических образов (Нейман 1929; Базанов 1978; Самоделова 1998: 377–384). Поэт В. Ф. Боков (1914 г. рожд.) в 1995 г. сообщил, что «когда он слушал курс фольклора у Юрия Матвеевича Соколова, то пользовался хранившимся у него „Поэтиче-

ка А. Н. Афанасьева «Народные русские легенды», а также повесть Н. В. Гоголя «Страшная месть». С. А. Есенин мог быть знаком с апокрифом А. М. Ремизова и его «Действом о Егории Храбром»<sup>9</sup>, а также с обоими произведениями А. Н. Толстого<sup>10</sup>.

В сборнике А. Н. Афанасьева «Народные русские легенды», который имелся в личной библиотеке С. А. Есенина (Субботин 2006: 341), он мог прочитать два варианта «большого» духовного стиха о Егории Храбром<sup>11</sup>, легенду из собрания В. И. Даля, записанную в Егорьевском у. Рязанской губ., и подборку других текстов о Егории и волках. Легенда, переданная А. Н. Афанасьеву В. И. Далем, начинается с описания вражеского нашествия: «А тут набежал злой татарин, заполнил всю землю мешчерскую, выстроил себе город Касимов и начал он брать выюниц и красных девиц себе в прислугу, обращал в свою веру поганую...» (Афанасьев 1914: 254). Татары разорили церкви Божии, негде стало молиться, а «православные по лесам разбежались, *поделали там себе землянки и жили с волками*» (там же).

В той же мешчерской стороне мужичку Антипе и его жене красавице Марье дал «Господь сына красоты невиданной» (там же: 255). Однажды хан Брагим, которого народ прозвал Змием Горюнычем, встретил родителей Егория; Антипа он тут же приказал казнить, а Марью забрал к себе в Касимов. Когда Егорий подрос, он отправился в Касимов, повалился хану в ноги и стал просить за родную мать;

скими воззрениями...», которые принадлежали прежде Есенину и имели его пометы чуть ли не на каждой странице» (Самоделова 1998: 381).

<sup>9</sup> С. А. Есенин был знаком с А. М. Ремизовым и передал ему для публикации записанные им в с. Константинове легенды (Ремизов 2001: 263–264). В личной библиотеке поэта хранилось собрание сочинений А. М. Ремизова в 8-ми томах, в том числе том 7-й «Отреченные повести», в который включены легенды из книги «Лимонарь», и том 8-й «Русальные действия», в который включено «Действо о Егории Храбром». Обе книги имеют владельческие надписи С. А. Есенина (Субботин 2006: 345).

<sup>10</sup> Знакомство С. А. Есенина с ранним поэтическим творчеством А. Н. Толстого подтверждается тем, что стихотворение С. А. Есенина «Зашумели над затонном тростники» (1914) явно написано под влиянием стихотворения А. Н. Толстого «Семика» (1909) (см. коммент. в издании: Есенин 1995/1: 434).

<sup>11</sup> С. А. Есенин процитировал «большой» духовный стих о Егории Храбром в своей статье «Ключи Марии» (1918), назвав его при этом неточно «нашей былинной „о хоробром Егории“» (Есенин 1997/5: 189–190, 462–463). О связи «Егория» с духовными стихами см.: (Заборова 1968: 157; Коржан 1969: 118; Ломан 1975: 222–225).



хан закипел гневом и повелел предать его различным мукам, а потом посадить в глубокий погреб. Егорий тридцать лет просидел в погребе и все это время молился Богу, наконец, поднялась буря, и Егорий вышел на вольный свет. «Увидал в поле — стоит оседланный конь, а возле лежит меч-кладенец, копьё острое. Вскочил Егорий на коня, приуправился и поехал в лес; *повстречал здесь много волков и напустил их на Брагима хана грозного*. Волки с ним не сладили, и наскочил на него сам Егорий и заколол его острым копьём, а мать свою от злой неволи свободил» (Афанасьев 1914: 257).

В легенде имеются два эпизода, близкие стихотворению Есенина: «православные разбежались по лесам... и жили с волками», и Егорий «встретил много волков и напустил их на хана» (Ломан 1975: 230–231). Не исключено, что поэт слышал подобные тексты в своем детстве (там же), хотя все же более вероятно, что он прочитал их в сборнике А. Н. Афанасьева.

А. Н. Афанасьев опубликовал также духовный стих, в котором Егорий напускает волков на своих врагов: «Въехал Егорий в леса дремучи, / Встретились Егорию волки прискучи, / Где волк, где два: / „Соберитесь вы, волки! / Будьте вы мои собаки, / Готовьтесь для страшных драки“» (Афанасьев 1914: 259).

Особенностью стихотворения Есенина является то, что его действие разворачивается на небесах: волки названы белыми и Егорий собирает их «в лентах облаков». Можно предположить, что образы Есенина восходят к книге А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу»: «Любопытны славянские предания о волчьем пастыре: под *этим именем разумеется владыка бурных гроз, которому подвластны небесные волки, следующие за ним большими стаями и в дикой (грозовой) охоте заменяющие собою гончих псов*. В германской мифологии это — Один, в услугах которого состоят два славные волка; на Руси волчьим пастырем считается Егорий Храбрый, наследовавший подвиги и заботы древнего громовника. Позабыв о мифических волках-тучах, народ отдал ему во власть волков обыкновенных лесных. Так как бог-громовник является очам смертных в облачном одеянии, то создано представление, что он сам рядится в мохнатую шкуру волка, принимает на себя образ этого зверя и становится вовулаком» (Афанасьев 1869/3: 529).

В приведенном фрагменте из книги А. Н. Афанасьева скандинавские мифы об Одине и славянские поверья о Егории Храбром даются настолько нерасчлененно друг с другом и с их интерпретацией в духе грозовой мифологии, что перед глазами читателя возникает образ

Егория Храброго в виде всадника-громовника, за которым несутся стаями, как гончие псы, «небесные волки». Ничего подобного мы в русском фольклоре не найдем, однако этот образ подается в «Поэтических воззрениях» как совершенно реальный и имеет полную визуальную убедительность.

О мифологических источниках мотива «тучи = небесные волки» Есенин писал в статье «Ключи Марии» (Есенин 1997/5: 190; см. также: Нейман 1929: 215). Этот мотив неоднократно встречается в его стихах, например: «*Стая туч твоих, по-волчьи лающих, / Словно стая злющих волков...*» («Инония», 1918; Есенин 1997/2: 63); «Иль это взвыли в небе облака?» («Пугачев», 1921; Есенин 1998/3: 10).

Одним из источников стихотворения С. А. Есенина (так же как рассказа А. Н. Толстого), по-видимому, была «Страшная месть» Н. В. Гоголя. Есенинский Егорий напоминает гоголевского богатырского всадника: «Но кто среди ночи, блещут или не блещут звезды, *едет на огромном вороном коне? Какой богатырь с нечеловечьим ростом скачет под горами, над озерами*, отсвечивается с исполинским конем в недвижных водах, и бесконечная тень его страшно мелькает по горам? *Блещут чеканенные латы; на плече пика; гремит при седле сабля; шелом надвинут...*» (Гоголь 2003: 190)<sup>12</sup>.

Стихотворение Есенина можно сравнить с описанием воображаемого плаката, на котором представлен вооруженный всадник, несущийся по небесам в сопровождении волчьей стаи. При этом всадник и волки окружены облаками, которые во своей форме также напоминают волков. Внешность Егория не описана, однако поскольку в руках он держит пику, а не копьё, он может выглядеть как казак. В стихотворении не определено, кто является врагом Егория, однако для визуального восприятия это и не важно: скачущий всадник и его волки готовы поразить и растерзать любого противника. Появление такого плаката было бы вполне уместно в начале Первой Мировой войны.

### Поэма Марины Цветаевой «Егорушка» (1921–1928)

М. И. Цветаева (1892–1941) работала над поэмой «Егорушка» в январе-марте 1921 г., а позднее обращалась к ней в январе 1923 г. и в феврале-марте 1928 г. В январе-марте 1921 г. М. Цветаева напи-

<sup>12</sup> В библиотеке С. А. Есенина хранилось полное собрание сочинений Н. В. Гоголя в одном томе (Субботин 2006: 344).

сала три главы поэмы («Младенчество», «Пастушество», «Купечество») и начала четвертую. В январе 1923 г. она снова вернулась к своей поэме и, в частности, зафиксировала ее план, согласно которому поэма должна была включать 9 глав. В дополнение к уже законченным трем главам М. Цветаева предполагала написать еще шесть: «Серафим-Град», «Река», «Елисавета», «Престол-Гора», «Орел Златоперый» и «Три плача» (Коркина 1995: 41). Сохранился еще один набросок содержания ненаписанных глав поэмы под заглавием «Дальнейшая мечта об Егории» (Цветаева 1994: 734–35).

В главе первой «Младенчество» рассказывается, что Егорушка был зачат чудесным образом и с детства проявлял строптивый нрав. Когда нянька спела над его колыбелью: «Ты лежи, сыночек, тихо, / Серый волк, сыночек, близко! / Придет серый волчок, / Схватит <Ерку> за бочок!», ребенок ответил ей из люльки: «Придет серый волчок, / Схватит няньку за бочок!» (Цветаева 2009: 654)<sup>13</sup>, а потом ударил няньку пятками по зубам. Однажды мать обнаружила, что Егорушка пропал из колыбели и нашла его в хлеву, сосущим молоко у волчицы: «Причмокивая лихо, / Егор сосет волчиху. / А рядом — полукругом в ряд — / Шесть серых волченят» (с. 655). С тех пор Егорушка признал волчицу своей матерью и начал требовать мяса (с. 656).

Когда Егорушка подрос, они с его другом волком забрались в чудесный сад и встретили там «Мать с дитей» в белых цветах и с голубочком над плечом. Ребенок протянул ручки к Егорию, назвал его родным братцем и пригласил приходить «по яблочки», а Егорка «с великой наглостью» ответил, что он вор и жрет сырых овец. Услышав это, дитячко уронило слезку, а Святой Дух (голубок) сказал: «Егор, весь грех твой снят / Одной слезкою!» (с. 659)<sup>14</sup>. От этого Егорушка упал на землю и зарыдал. Как отмечает С. Я. Сендерович, «Цветаева не попадает в плен возникающей здесь возможности воспользоваться парадигмой преображения великого грешника в великого святого — повествование разворачивается сложнее: Егор действительно становится святым героем, но он сохраняет при этом до конца черты своей страшной звериной принадлежности» (Сендерович 2002: 246).

В главе второй Егорка пасет стадо, а волк помогает ему. Егорушке снится, что он избран царем в лесу. Тем временем волки украли ягненка из стада; Егор отправляется в лес и встречает там пятерых

волков и волчицу, которая выкормила его в детстве. Волчица признает в Егоре своего сына и призывает его стать царем в лесу: «Над всей страной волчиной / Тебя поставлю я Царем!» (с. 664). Однако Егор отказывается от такой чести со словами: «Не вам я — царь, / Стадам я — царь!» (там же).

Перед героем встал выбор: или отдать волкам ягненка и стать царем в лесу, или принести себя в жертву за ягненок. Егорушка выбирает второе и только чудом спасается от гибели. Когда волки уже готовы его растерзать, снег под деревом, на которое он забросил ягненка, вдруг безо всякой причины вспыхнул, волки бросились врассыпную, а посреди пламени предстал «как в ризе ценной / Ягненок нетленный» (с. 665).

В главе «Купечество» в дом к матери Егория попросились на ночь трое купцов, которые не назвали своих имен, однако признались, что славятся по всей Руси: «Назвать по имени — / По всей Руси мы чтимые» (с. 666). Так открывается подтекст этой ситуации: три купца — это трое святых, которые в народных легендах часто просят переночевать к бедной вдове. Имя третьего купца позднее названо: это Никола, спаситель на водах (с. 674). Купцы пригласили Егорушку быть приказчиком у них в лавке. День за днем Егорушка отдавал их товары даром, однако как ни странно купцы не прогоняли его, а каждый вечер обещали посмотреть, как сложатся дела назавтра. Только в субботу Егорушке удалось заработать кучу денег, однако пришел несчастный мальчик в тряпье и сказал Егорушке, что хочет повеситься или утопиться, так как потерял денежку лютого хозяина. Тогда Егорушка насыпал ребенку в карманы все вырученные им деньги. И только тут мальчик напомнил ему про их первую встречу в райском саду, а после исчез как голубок. Когда один из купцов услышал об этой истории, он не только не заругал Егорушку, но весь расцвел от радости и сказал ему, что искал его с тех пор, «как Русь стоит» (с. 673). Трое купцов послали Егорушку за серебряным кувшином с отлитым сверху голубком (с. 674); можно предполагать, что имеется в виду Грааль в виде чаши с кровью Христа.

В главе «Серафим-град» Егорушка с волком попадают в чудесный град, сошедший с небес. Перед Егорушкой предстает огненная река, «А по воде навстречу / Солдат идет с крылами» (с. 675), то есть, по-видимому, архангел Михаил, который в духовных стихах выступает как перевозчик через огненную реку. Крылатый солдат перевозит Егорушку и волка через огненную реку, однако налагает при этом три запрета: не оглядываться, не брать воду руками и не ругаться. Уже ко-

<sup>13</sup> Ссылки на данное издание далее даются в тексте с указанием страниц.

<sup>14</sup> Мотив «слезинки ребенка» восходит к Ф. М. Достоевскому (Клинг 1995: 76).

гда крылатый солдат с Егорушкой и волком почти достигли берега, сзади послышались крики грешников. Егорушка обернулся, выругался, уронил свой картуз и бросился за ним в воду, нарушив этим все три запрета. Впрочем, крылатый солдат не только спас Егорушку, но и одобрил его действия:

Кто на призыв молчит: спаси! —  
Тот к нам не со Святой Руси,  
Кто черта не шумнет спроста —  
На той на шее нет креста (с. 676).

Таким образом, и похищение ягнечка, и торговля в лавке, и переправа через огненную реку оказываются испытаниями, которые Егорушка выдерживает с честью. Хотя он ведет себя как дурак из сказки, нарушая правила и запреты, каждый раз выясняется, что именно такого поведения от него и ожидали. Соответственно образы других персонажей поэмы также дwoятся: три купца оказываются святыми, солдат с крылами — архангелом Михаилом, а «малец в тряпье» — ребенком Иисусом (Коркина 1988: 137, 141). При этом читателю предоставляется возможность самому догадаться, с кем на самом деле встречается Егорушка.

В поэме, по мнению Е. Б. Коркиной, «получился некий гибрид сказки и жития, герой которого несет в себе черты сказочного дурака, былинного богатыря и житийного праведника» (Коркина 1995: 40). Е. Б. Коркина отмечает в поэме «во-первых, мифологические реминисценции: полубожественное происхождение героя, «силовые» подвиги младенчества, капитолийская волчица и др., во-вторых, агиографические клише: побратимство с животным, чудо, происшедшее с героем в детстве и оказывающее влияние на дальнейшую жизнь, испытание его праведности и т. д.» (там же: 41).

Дочь Цветаевой А. Эфрон писала о фольклорных источниках поэмы: «Цветаеву поразило и захватило богатство и разнообразие фольклорных материалов о Егории Храбром, фантастические повороты баснословной его судьбы — «крестьянского праведника», землелашца-воителя, пастуха — покровителя стад и волков, освободителя премудрой Елисаветы от змеиных чар» (Эфрон 1981: 91). По замечанию С. Я. Сендеровича, «поэма — своеобразная энциклопедия русского фольклора о Егории Храбром с его житийными, былинными, песенными и сказочными гранями» (Сендерович 2002: 244). Драчун Егорка напоминает былинного бойца Василия Буслаева, а описания

райского сада и переправы через огненную реку близки образам духовных стихов. С. Я. Сендерович интерпретирует такое сочетание мотивов былин и духовных стихов как попытку создать «полнозначный синтез этих двух жанров» (там же: 245).

Из всех Егориев русской литературы герой Цветаевой теснее всего связан с волками: он выкормлен волчихой, в три годика спит вместе с волчонком, потом вместе с волком идет на разбойничий промысел. По-видимому, он и внешне походит на волка: «...В штанах — а морда волчья!» (с. 675). В планах поэмы Цветаева записывает: «Жалоба Егория на *долю*, обратную *воле!* — Волк в нем!» (Цветаева 1994: 734).

В то же время Егорушка соотносится со св. Георгием Победоносцем; в продолжении поэмы ему предстояло победить змея и освободить Елисавету. Цветаева видит в Егорушке свою достойную пару, о чем она говорит в лирическом отступлении:

Где меж парней нынешних  
Столп-возму-опорушку?  
Эх, каб мне, Маринушке,  
Да тебя — Егорушку!

За тобой, без посвисту —  
Вскачь — в снега сибирские!  
И пошли бы по свету —  
Парни богатырские!

Не видала б горюшка  
Русь по день по нынешний —  
Каб тебе, Егорушке,  
Да меня, Маринушку! (с. 661)

Образ Егорушки как желанного внука и одновременно брата Маринушки появляется в стихотворении Цветаевой «Бабушка» (1919); здесь Егорушка уже в младенчестве проявляет строптивость и даже требует ружье (с. 219–220), то есть ведет себя так же, как герой поэмы «Егорушка». В июле 1921 г. М. И. Цветаева пишет цикл из 7-ми стихотворений «Георгий», посвященный ее мужу С. Эфрону (с. 358–361). Егорий упоминается в поэме «Царь-Девница» (1920), в стихотворении «Не лавром, а терном...» (1921), в цикле «Благая весть» (1921) и в ряде других произведений Цветаевой (с. 312, 336, 361, 362).

### «Повесть о Светомире царевиче» Вячеслава Иванова (1928–1949)

Поэт, переводчик, эссеист и теоретик символизма Вяч. Иванов (1866–1949) работал над «Повестью о Светомире царевиче» в период своей жизни в Италии с перерывами в течение примерно 21 года — с 1928 г. до самой смерти 16 июля 1949 г. Центральный персонаж повести Владарь происходит из рода Горынских, ведущих свою генеалогию и от Егория, и от дракона, которого победил Егорий, поэтому его сознание трагически раздвоено между христианской праведностью и языческим чудесничеством. Владарь обладает чудесной властью над волками, которые выполняют его тайные желания.

Образы волков в повести имеют антиномичный характер. В одних сценах волки вселяют в людей ужас, а в других демонстрируют свое расположение к ним. Некоторые сцены имеют сказочно-мифологический характер; например, Егорий пасет стада волков, Светомир едет верхом на волке, волк разговаривает с Владарем и т. д.

Тематический ключ к образу волков в Повести дают слова Богородицы, посылая св. Георгия в его страну, дала ему наказ: «Иди и просвети их, и с ними всю землю ту и все в ней живущие, и дубравы те окрести. *Естество не премени, но и волков Слову Божию научи*» (V, 11, 16)<sup>15</sup>. Напрашивается сопоставление с известной сценой из «Цветочков Франциска Ассизского». Святой Франциск проповедовал лютому волку из Губбио и изменил его естество: волк стал вести себя как собака и питался после этого тем, что ему давали горожане (Цветочки 1913: 67–71). Иванов же рисует совсем другую ситуацию: волки принимают Слово Божие, но при этом остаются бойцами и хищниками; они готовы сражаться на стороне христиан и расправляться с их врагами.

В одном из сновидений Владарь видит волчьего пастыря Егория: «И проходит мимо серых волков многое множество, и гонит их копьем Свет-Егорий. И запрещает волкам Егорий овец резать, иным же повелевает, назначая овцу или агнца или овна, и тогда хватает волк ловитву указанную и несет в стаю» (I, 14, 2–3). О подобных поверьях А. Н. Афанасьев сообщал: «Георгий Храбрый между простолюдинами почитается покровителем стад и начальником волков, которым

<sup>15</sup> Ссылки на публикацию повести в первом томе брюссельского собрания сочинений Вяч. Иванова (Иванов 1971/1) здесь и далее даются сокращенно: римская цифра обозначает книгу, первая арабская — главу, вторая арабская — номер стиха.

раздает приказания: где и чем кормиться. Народные поговорки говорят... „Что у волка в зубах, то Егорий дал“. Существует поверье, что волк ни одной твари не задавит без Божьего дозволения» (Афанасьев 1914: 258).

Владарь отождествляет себя с волком св. Егория, облакая свою точку зрения в чеканную формулировку: «Не горазд властодержец послушествовати, ниже волк выти аллилуию; *аз же Егорьева стада волк есмь, и со мною вождь волчий*» (III, 13, 19). Данная формула имеет параллель в сонете 5-м из цикла «Зимние сонеты» (1920):

Близ мест, где челн души с безвестных взморий  
Причалил, и судьбам я вверен был,  
*Стоит на страже волчий вождь, Егорий*<sup>16</sup>.  
(Иванов 1995/2: 136)

Особое внимание к образу св. Георгия Победоносца в значительной мере вызвано обстоятельствами личной биографии Вяч. Иванова. Он родился в Москве в Георгиевском переулке и был крещен в церкви св. Георгия. С Георгиевским переулком пересекался Волков переулок (названный так по имени домовладельца Волкова); он очерчивал границу московского Зоологического сада, с которым связаны наиболее яркие детские воспоминания Иванова<sup>17</sup>. Свой индивидуальный миф, связанный с волками и Егорием Храбрым, Иванов вписывает в широкий круг мифологических верований о волках, волках-оборотнях и волчьем пастыре.

При выстраивании волчьей темы в «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванов использовал довольно разнородные источники: фольклорные материалы (духовные стихи и легенды о Егории Храбром, сказка об Иване-царевиче и сером волке, былина о Волхе), памятники древнерусской литературы (главным образом, «Слово о полку Игореве», «Задонщина» и «Сказание о Мамаевом побоище»), сведения античных авторов о ликантропии, культе волков и функциях Аполлона и Марса как покровителей волков (Геродот, Плиний, Пав-

<sup>16</sup> Аналогичная формулировка имеется в книге А. Н. Афанасьева: «Предания о мифических, облачных волках, сопутствующих бога-громовника во время его грозного шествия по небу, заставили признать св. Юрия вождем и владыкою волков...» (Афанасьев 1865/1: 709).

<sup>17</sup> См. об этом в поэме Вяч. Иванова «Младенчество» (Иванов 1995/2: 14) и в автобиографическом письме Вяч. Иванова к С. А. Венгеру (1917) (Иванов 1974/2: 8–9).

саний и др.), сочинения о жизни Франциска Ассизского и произведения новой европейской литературы («Дракула» Бр. Стокера). Иванов учитывал также образы волков-оборотней германского, исландского и скандинавского эпосов («Сага о Вэльсунгах», «Старшая Эдда», «Вольфдитрих», «Беовульф», «Песнь о Нибелунгах») и последующую переработку этих текстов в тетралогии Р. Вагнера «Кольцо нибелунга»<sup>18</sup>.

### Некоторые итоги

Обращаясь к русскому фольклору, писатели имели дело, как правило, не с устной традицией, а с текстами, опубликованными в фольклорных сборниках либо включенными в извлечениях и пересказах в ученые труды о славянской мифологии. Особую роль в популяризации фольклорных сюжетов о Егории Храбром сыграли книги А. Н. Афанасьева (его компендиум «Поэтические воззрения славян на природу» и сборники «Народные русские сказки» и «Народные русские легенды»), а также «Разыскания в области русских духовных стихов» А. Н. Веселовского.

Образ Егория Храброго обладал особой притягательностью, в силу того, что миф о Егории — волчьем пастыре воспринимался на фоне государственного и религиозного культа св. Георгия Победоносца как небесного заступника царской России и русского воинства, с учетом изображения св. Георгия на государственном и московском гербах, на наградных знаках и в древнерусской иконографии.

У А. М. Ремизова, А. Н. Толстого, М. И. Цветаевой и В. И. Иванова образ Егория окрашен романтической иронией или даже воспринимается как пародия на своего сакрального двойника. Парадоксальным образом это может сочетаться с героизацией Егория или изображением его как выразителя национального идеала (у А. М. Ремизова, С. А. Есенина, М. И. Цветаевой и В. И. Иванова). Некоторые эпизоды имеют абсурдный характер (например, в апокрифе А. М. Ремизова волки готовят ужин Егорию и Николе Угоднику).

Значимость Георгиевского мифа возросла в период Первой мировой войны и революции. Стихотворение С. Е. Есенина «Егорий» отражает подъем патриотических чувств и напоминает агитационный плакат, призывающий на битву с врагами и выражающий уверенность в победе. В стихотворении «Московский герб: герой пронзает гада»

(1918) Цветаева призывает св. Георгия сойти с изображения на московском гербе и вступить в битву с драконом (с. 134–35). В одном из эпизодов поэмы М. И. Цветаевой Егорушка выковывает Георгиевский крест, правда, без изображения св. Георгия; хотя сам Егорушка не понимает, что он выковал и почему, автор разъясняет, что посередине этого креста будет когда-нибудь изображен сам Егорушка.

Образ Егория естественно вписался в противопоставление Москвы и Петербурга как важной идеологической координаты российской культуры. Большинство писателей, разрабатывавших Егорьевский миф, были по своему рождению москвичами (А. М. Ремизов, М. И. Цветаева, В. И. Иванов) или какое-то время жили в Москве (С. А. Есенин). В этом смысле важно не только то, что писатели-москвичи осознавали св. Георгия как часть московского мифа, который формировался в противопоставлении петербургскому мифу, но и то, что в Петербурге был свой всадник, соотношенный со св. Георгием. Характерно в этом смысле стихотворение А. А. Блока «Поединок» (1904), в котором описывается, как св. Георгий сражается с Медным Всадником и побеждает его (Сендерович 2002: 233–237). М. И. Цветаева и В. И. Иванов осмыслили образы Егория и волков в контексте своих личных мифов; каждый из них настойчиво обращался к этим темам на протяжении всего творческого пути.

После 1917 г. в стране победили воинствующие безбожники, и началось массовое уничтожение церквей и православных реликвий. Изображение св. Георгия было исключено из гербов страны и Москвы, георгиевские кресты, как и все остальные награды царской России, упразднены, а за белым цветом, который традиционно был цветом коня св. Георгия, закрепилась символика белого движения. В результате св. Георгий стал прочно ассоциироваться с образом ушедшей России.

В рассмотренной группе произведений образ Егория Храброго имеет предельно двойственный характер. С одной стороны, Егорий предстает как святой-воин, спаситель веры и защитник угнетенной невинности, а с другой — как покровитель хищных волков, отдающий им ягнят и овец на растерзание. Подчас даже трудно понять, какова интенция того или иного автора: желает ли он прославить Егория как борца со злом или заклеить его как предводителя волчьей стаи. Князь Егорий, убивающий своих подданных, а потом кающийся перед ними (А. Н. Толстой), Егорушка, который заходит с волком в райский сад (М. И. Цветаева), Свет-Егорий, пасущий несметные стада волков и указывающий им, какую овцу или ягненка они могут

<sup>18</sup> Об источниках «Повести о Светомиरे царевиче» см.: (Топорков 2012).

задрать (Вяч. Иванов), — все это образы, которые ярко характеризуют свою эпоху.

В этой сложной гамме тезисов и антитезисов, по-видимому, и кроется одна из причин особой востребованности рассмотренного образа в эпоху социальных катаклизмов, перехода от общества религиозного к обществу атеистическому и выработки новых идеалов общественной жизни, в которых насилие над личностью и озверение масс получали моральную санкцию, оправдывались социальной необходимостью и становились нормами повседневной жизни.

Весьма значимой для культуры эпохи модернизма была тема зверя и, в частности, образ зверя внутри человека. Эта тема решалась амбивалентно: с одной стороны, зверь воплощал собой зло, жестокость, агрессию, а с другой — естественное начало и возвращение к природе. Чувство ужаса перед тотальным озверением людей в сознании художников парадоксальным образом уживалось с умилением перед миром наших «братьев меньших».

За пределами обозначенного нами хронологического периода остается роман Б. Л. Пастернака «Доктор Живаго» (1945–1955), в котором важную роль играют образы св. Георгия Победоносца и волков, а в стихотворении Юрия Живаго «Сказка» рисуется поединок всадника и змея.

Если обратиться к разработке темы волков в зарубежной литературе первой трети XX в., то наше внимание неизбежно привлечет роман Германа Гессе «Степной волк», в котором имеются многочисленные параллели к произведениям русских авторов, прежде всего к «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова.

## ЛИТЕРАТУРА И СОКРАЩЕНИЯ

- Афанасьев 1865–1869/1–3 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. 1–3 (репринт: М., 1994).
- Афанасьев 1914 — *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды / Ред. и предисл. С. К. Шамбинаго. М., 1914.
- Базанов 1978 — *Базанов В. Г.* Древнерусские ключи к «Ключам Марии» Есенина // Миф — фольклор — литература. Л., 1978. С. 204–249.
- Белова 2004 — *Белова О. В.* «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и комм. О. В. Беловой. М., 2004.
- Васильев 1911 — *Васильев А.* Шесть сказок, слышанных от крестьянина Ф. Н. Календарева // Живая старина. 1911. Вып. 1. С. 117–130.

- Веселовский 1880 — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880.
- Веселовский 1883 — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов. VIII. Илья — Илья (Гелиос?) // *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов. СПб., 1883. Вып. 4. Ч. VI–X. С. 293–353.
- Волошин 2003 — *Волошин М.* Собр. соч. Т. 1: Стихотворения и поэмы 1899–1926. М., 2003.
- Гоголь 2003 — *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: В 33 т. М., 2003. Т. 1.
- Грачева 2000 — *Грачева А. М.* Алексей Ремизов и древнерусская культура. СПб., 2000.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Достоевский 1982 — *Достоевский Ф. М.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1982. Т. 5.
- Есенин 1995–2002/1–7 — *Есенин С. А.* Полн. собр. соч. М., 1995–2002. Т. 1–7.
- ЖППУ 1893 — Житие преподобного Прокопия Устюжского. СПб., 1893.
- Заборова 1968 — *Заборова Р. Б.* Изучая рукописи Есенина // Рус. лит. 1968. № 4. С. 155–162.
- Иванов 1971–1987/1–4 — *Иванов В.* Собр. соч. Брюссель, 1971. Т. 1; 1974. Т. 2; 1979. Т. 3; 1987. Т. 4.
- Иванов 1995/1–2 — *Иванов В.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия. СПб., 1995. Кн. 1–2.
- Клинг 1995 — *Клинг О. А.* После «Крушения гуманизма» («Егорушка»: диалог Цветаевой с Блоком) // Поэмы Марины Цветаевой «Егорушка» и «Красный бычок»: Третья межд. научно-тематическая конф. (9–10 октября 1995 г.): Сб. докладов. М., 1995. С. 69–77.
- Коркина 1988 — *Коркина Е.* О поэме М. Цветаевой «Егорушка» // Поэзия: Альманах. М., 1988. Вып. 50. С. 137–142.
- Коркина 1995 — *Коркина Е. Б.* «Егорушка» М. Цветаевой: (К вопросу об истории создания и жанровой принадлежности незавершенного произведения) // Поэмы Марины Цветаевой «Егорушка» и «Красный бычок»: Третья межд. научно-тематическая конф. (9–10 октября 1995 г.): Сб. докладов. М., 1995. С. 40–42.
- Ломан 1975 — *Ломан А. П.* Материалы к исследованию источников поэмы Есенина «Егорий» // Есенин и современность. М., 1975. С. 219–232.
- Малицкий 1915 — *Малицкий Г.* Св. Георгий в облике старца в русской народной легенде и сказке // Беседы. Сб. Об-ва литературы в Москве. М., 1915. Т. 1. С. 144–179.
- Нейман 1929 — *Нейман Б. В.* Источники эйдологии Есенина // Художественный фольклор. М., 1929. Т. 4/5. С. 204–217.

- ПОРЛ 1863 — Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд. Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 2.
- Ремизов 1907 — *Ремизов А.* Лимонарь, сиречь: Луг духовный. СПб., 1907.
- Ремизов 1910—1912/7 — *Ремизов А.* Сочинения. Т. 7. Отреченные повести. СПб., 1910—1912.
- Ремизов 1910—1912/8 — *Ремизов А.* Сочинения. Т. 8. Русальские действия. СПб., 1910—1912.
- Ремизов 1923 — Сказки русского народа, сказанные Алексеем Ремизовым. Берлин; СПб.; Москва, 1923.
- Ремизов 2001 — *Ремизов А. М.* Собр. соч. Т. 6. Лимонарь. М., 2001.
- ОРИМЛИ — Отдел рукописей Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН.
- Самоделова 1998 — *Самоделова Е. А.* Роль «Поэтических воззрений славян на природу» А. Н. Афанасьева в развитии русской литературы XIX—XX веков // Начало: Сб. ст. молодых ученых. М., 1998. Вып. 4. С. 329—392.
- Самоделова 2011 — *Самоделова Е. А.* Фольклорная основа сказки А. Н. Толстого «Алена» (1919) // От конгресса к конгрессу: Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сб. докладов. Т. 3. М., 2011. С. 70—83.
- Сендерович 2002 — *Сендерович С.* Георгий Победоносец в русской культуре: Страницы истории. М., 2002. 2-е изд., перераб.
- Субботин 2006 — *Субботин С. И.* Библиотека Сергея Есенина // Есенин на рубеже эпох: Итоги и перспективы. М.; Константиново; Рязань, 2006. С. 331—355.
- СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Барга, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979.
- Толстой А. К. 1984/1—2 — *Толстой А. К.* Полн. собр. стихотворений: В 2 т. Л., 1984. Т. 1—2.
- Толстой 1908 — *Толстой А. Н.* Егорий (Волчий пастырь) // Образование. 1908. № 4. С. 41.
- Толстой 1913 — *Толстой А. Н.* Соч. Т. 3. Мелкие рассказы. М., 1913.
- Толстой 1951 — *Толстой А. Н.* Полн. собр. соч. Т. 1. Стихотворения, сказки, повести и рассказы. 1907—1911 гг. М., 1951.
- Топорков 2012 — *Топорков А. Л.* Источники «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова: древняя и средневековая книжность и фольклор. М., 2012.
- Цветева 1994 — *Цветева М.* Собр. соч.: В 7 т. М., 1994. Т. 3.
- Цветева 2009 — *Цветева М.* Полн. собр. поэзии, прозы, драматургии: В 1 т. М., 2009.

- Цветочки 1913 — Цветочки святого Франциска Ассизского / Пер. А. П. Печковского. Вступ. ст. С. Н. Дурьлина. М., 1913.
- Чайкановић 1924 — *Чайкановић В.* Студије из религије и фолклора. Београд, 1924 (Српски Етнографски зборник. Књ. 31).
- Чубинский 1872 — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной имп. Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. СПб., 1872. Т. 1. Вып. 1: Верования и суеверия.
- Чуковский 1973 — *Чуковский К.* [Воспоминания об А. Н. Толстом] // Воспоминания об А. Н. Толстом: Сб. М., 1973. С. 27—54.
- Эфрон 1981 — Святое ремесло поэта: Письма и воспоминания А. Эфрон о матери — Марине Цветаевой / Публ. и комм. Л. Мнухина // Лит. обозр. 1981. № 12. С. 89—103.
- Mencej 2001 — *Mencej M.* Gospodar volkov v slovanski mitologiji. Ljubljana, 2001.
- Polívka 1927 — *Polívka J.* Vlčí pastýř // Sborník prací věrovaných prof. dru V. Tillovi k šedesátým narozeninám. 1867—1927. Praha, 1927. S. 159—179.

*Л. П. Лантева*

СЪЕЗД РУССКИХ СЛАВИСТОВ  
В 1903 Г.

К концу XIX — началу XX вв. славяноведение как комплексная дисциплина, изучающая жизнь славянских народов, достигла значительных успехов как в Европе, так и в России. Но интенсивно развивающейся науке не хватало координации, обмена мнениями, было ещё много нерешённых вопросов. Для обсуждения имеющихся проблем в научном сообществе славистов созрела мысль созыва съезда славянских филологов<sup>1</sup>. Эту задачу взяло на себя Отделение русского языка и словесности Академии наук в Петербурге. Было решено создать предварительное совещание «представителей кафедр славяноведения, русского языка и литературы всех университетов Российской империи, а также всех проживающих в Петербурге славистов и других заинтересованных в устройстве съезда лиц». Предварительное совещание должно было выработать программу будущего съезда русских и зарубежных учёных. В качестве председателя предварительного совещания, которое вскоре стало называться «съездом», ОРЯС пригласило академика И. В. Ягича. Всего были приглашены 123 специалиста по славянской филологии и истории и ещё 20 приглашений посланы учреждениям и обществам.

*Людмила Павловна Лантева,*

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва)

<sup>1</sup> «Предварительный съезд филологов» — так назывался съезд по документации и в периодике. Литературы о нём мало. Настоящая статья основана на материалах съезда: «Предварительный съезд славянских филологов и историков: Материалы по организации съезда, 1 авг. 1903 — май 1904. СПб., 1904. 31 с.; Предварительный съезд русских филологов (10–15 апреля 1903 г.): Бюллетени. СПб., 1903. 145 с. В литературе наиболее подробные сведения см.: Съезд русских славистов в 1903 г. // *Лантева Л. П.* История славяноведения в России в конце XIX — первой трети XX вв. Москва, 2012. С. 17–32.

Предварительный съезд русских славистов проходил с 10 по 15 апреля 1903 г. В его работе участвовали 100 человек.

Положение в славяноведении и трудности на пути его развития охарактеризовал профессор Киевского университета Св. Владимира Т. Д. Флоринский. Он констатировал, что «результаты деятельности местных учёных мало известны в других славянских странах... Сводные работы редки. Обмен мнениями обставлен трудностями... Учёные силы славян разъединены... Чувствуется отсутствие определённых программ в разработке предмета, замечается недостаток строго выработанных научных методов, наблюдается внесение национального субъективизма в решении научных вопросов и отстаивании взглядов и теорий, не подкреплённых современным состоянием науки. Отсюда неудивительно, что литература по славяноведению очень бедна цельными и систематическими трудами, охватывающими целые отделы науки о славянстве. Так, у нас нет сравнительной грамматики славянских языков, нет ни полной славянской диалектологии, ни сравнительно-этнографического описания славянских племён, ни общего обзора политической и культурной жизни разновидностей славянского племени. Отсутствуют славянские учёные журналы по истории, этнографии, языкознанию<sup>2</sup>. Оценка как успехов, так и трудностей на пути развития славистики в целом относится и к её состоянию в России. На обсуждение съезда было вынесено шесть крупных проблем: об организации международного съезда славистов; о славянской энциклопедии; об издании церковнославянского словаря; о славянской библиографии; об издании церковнославянских памятников; о межславянском книжном обмене.

Хотя устроители Предварительного съезда декларировали свою непричастность к политике, обсуждение ряда вопросов приняло политическую окраску. Так, жаркие дебаты вызвали вопросы о времени созыва будущего международного съезда славистов<sup>3</sup> и о рабочих языках. По последнему вопросу академик И. В. Ягич выступил с предложением допустить для докладов на пленарных заседаниях только один русский язык, а для докладов и прений в секциях — любой из славянских, романских или германских языков. Академик А. А. Шахматов предложил разрешить в общих собраниях съезда выступления немецких и французских учёных на их родных языках, поскольку славян-

<sup>2</sup> Бюллетень № 1. Общее собрание. Речь Т. Д. Флоринского.

<sup>3</sup> См. Бюллетень № 2. Заседание 1 секции 10 апреля 1903 г.; Бюллетень № 4. 2-е заседание — 12 апреля.



ские языки представляли для них практические трудности. Принятое постановление гласило, что языком делопроизводства съезда будет русский, а на пленарных и секционных заседаниях допускаются доклады и выступления на всех славянских языках, а также на французском, английском, немецком и итальянском. Однако такое решение вызвало протест со стороны известного своими правыми взглядами профессора А. С. Будиловича, который несколько позднее послал в ОРЯС письмо, где выступил против разрешения пользоваться на съезде любимыми славянскими «наречиями». Особенно резко отзывался он о «русско-украинском языке» галицких русинов и «Товарищества имени Шевченка», где главную роль играли такие известные деятели, как М. Грушевский и Н. Франко. А. С. Будилович заявлял, что «русский язык» есть «искусственный русско-украинский жаргон, которым сочиняется ныне во Львове и Черновцах», что он создан на почве червоно-русских говоров под сильным воздействием польского языка и никак не может считаться тождественным ни с «малорусскими говорами, ни с диалектом Квитки и Шевченка». «Допущением этого жаргона, — заключает А. С. Будилович, — поддерживается сепаратизм, чему съезд не должен способствовать»<sup>4</sup>. Архивные материалы показывают, что при обсуждении этого вопроса А. С. Будилович вступил в резкую полемику с А. А. Шахматовым по поводу того, что следует называть диалектом и что языком.

Приведённый пример, на наш взгляд, свидетельствует о том, что Предварительный съезд русских славистов 1903 г. являлся ареной столкновений, по крайней мере, двух тенденций русской славистики, проявляющихся в двух политических линиях: консервативной, представленной А. С. Будиловичем и находившей сочувствие в правой прессе, и либеральной, признававшей и языки славянских народов, и сами эти народы равноправными. Необходимо отметить, что съезд своим либеральным большинством не поддерживал предложений А. С. Будиловича и устоял на либеральных позициях как в вопросе о рабочих языках, так и некоторых других. Учёную полемику на съезде нередко комментировала пресса с позиций направления той или иной газеты. Особенно много нападок вытерпели те учёные, которые предлагали издавать славянскую энциклопедию на западных языках. В связи с этим немецкий славист Л. К. Гётц сделал заявление о своём «сердечном желании, чтобы не только славянский, но и весь

западный учёный мир познакомился с состоянием славянской науки и культуры». «Ввиду того, что лишь немногие из западноевропейских учёных знают русский язык, — говорил он, — я предложил как „общеупотребительный“ научный язык сперва латинский, а когда этот был отклонён собранием, как другой в учёном мире общеупотребительный — немецкий. Лица, знающие ближе меня и мои научные стремления о распространении верных сведений о России среди немцев, убеждены, что я не говорил как „немецкий патриот“, а только как учёный в интересах славянского мира»<sup>5</sup>.

Важнейшим обсуждавшимся на съезде вопросом был пункт программы об издании «славянской энциклопедии», то есть большого комплекса монографий по отдельным отраслям славистики — литературе, истории, языку, этнографии, археологии, искусству славян. Кроме того, планировалось включить в неё некоторые исследования по смежным областям, например: общий очерк физиологии звуков, славянские элементы в языках соседних со славянскими народов, обзор тех произведений византийской и средневековой западноевропейской письменности, которые в большей или меньшей степени отражались в славянских литературах или с течением времени становились их достоянием, и т. п. Проект славянской энциклопедии, представленный ОРЯС, подвергся на съезде внимательному и всестороннему обсуждению.

Весьма основательно на съезде был проанализирован проект исторической части славянской энциклопедии. Обсуждение отразило уровень исторической науки о славянах вообще и в России, в частности, и наметило дальнейшие задачи её развития. В ходе обсуждения выявился также различный методологический подход учёных к истории славян. Обсуждение плана исторического раздела энциклопедии велось в основном на двух заседаниях подсекции истории и права. Председательствовал проф. А. С. Лаппо-Данилевский. Он сформулировал в своей речи при открытии заседания 12 апреля 1903 г. основные принципы работы. Первым из них профессор считал «строгость научных приёмов исследования прошлых судеб славянства», вторым — «отыскание единства в развитии славянских народов». Этот принцип имел серьёзное методологическое значение. Если близость славянских языков не может вызывать никаких сомнений, то общность развития, быта, культуры, литературы и тем более истории, очевидно, далеко ещё не предопределяется «генетическим родством».

<sup>4</sup> ПФА РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 798. Л. 162 — Письмо А. С. Будиловича в ОРЯС. 25.04.1903.

<sup>5</sup> Гётц Л. К. Письмо в редакцию // Санкт-Петербургские ведомости. 1903. № 102.

Тезис об «общих чертах всего славянства» находил, как известно, широкое распространение в идеологии славянофилов. И хотя к началу XX в. многие учёные уже преодолели увлечение поисками «общих черт славянства», следы прежних теорий ещё давали о себе знать. А. С. Лаппо-Данилевский заметил, что «самобытность можно понимать не только как развёртывание искони данных свойств, но и как самостоятельность в приобретении новых свойств путём выбора образцов для подражания и в их комбинировании». Учёный предлагал исследовать «сходные черты» славянских народов, считая, что такие черты «легко узнать, например, и в семейно-задружном, общинном, вечевом быте славян и в культурном фонде, образовавшемся под влиянием византийским у болгар, сербов и русских; или у чехов, поляков, галичан... под влиянием западноевропейским». Профессор считал также возможным «выяснение междуславянских отношений культурных и политических» и выражал мнение, что подобное указание сходств в истории славянских народов <...> может придать некоторое единство работе при строгой научной объективности её». Таким образом, А. С. Лаппо-Данилевский, не отрицая общих черт жизни славянских народов, подходил к ним без славянофильских и провиденциалистских крайностей, стремился удержаться на почве фактов. Другие учёные в значительно большей мере сохранили взгляды, близкие к славянофильским, высказывались также прямо противоположные славянофильской концепции мнения. Дальнейшее обсуждение исторического отдела энциклопедии сосредоточилось вокруг вопроса о научной группировке разделов. П. Н. Милюков предложил проект разделения материала по принципу «народности», а проф. Юрьевского университета А. Н. Ясинский защищал идею группировки «по предметам» (вспомогательные науки, политическая история славянских народов — внешние и внутренние отношения, история права, история церкви, история материального быта и экономических отношений, история просвещения). Большинство голосов был принят принцип группировки материала «по предметам», и А. Н. Ясинскому поручили представить проект для дальнейшего обсуждения. Это и было выполнено, но проект А. Н. Ясинского<sup>6</sup> вызвал на заседании 13 апреля новые споры. В результате окончательный проект

<sup>6</sup> Бюллетень № 13. В приложении к бюллетеню см.: *Ясинский А. Н.* Пробный проект исторического отдела общеславянской энциклопедии, составленной применительно к основаниям, принятым гг. членами исторической секции в заседании 12 апреля 1903 г.

исторического отдела энциклопедии на съезде выработан не был. Съезд принял лишь предварительную программу из четырёх пунктов, в которой намечалось желательное направление будущей работы над проектом. Историческая подсекция ходатайствовала перед ОРЯС о назначении особой комиссии по разработке программы исторической части славянской энциклопедии. Вскоре после съезда такая комиссия была создана под председательством акад. В. И. Ламанского. Она выработала программу «Исторической подсекции», которую ОРЯС разослало всем русским историкам-славистам с просьбой сообщить замечания не позднее 1 октября 1903 г. с тем, чтобы комиссия, рассмотрев предложения, выработала проект и представила его на обсуждение намеченного съезда славянских учёных в 1904 г. От нескольких профессоров замечания были получены и сохранились в архиве ОРЯС. Эти документы имеют важное историографическое значение, поскольку свидетельствуют об уровне развития исторической мысли в области славяноведения и о различных направлениях в ней.

Но окончательный вариант исторического отдела славянской энциклопедии, видимо, так и не был выработан.

Более удовлетворительное решение нашёл на съезде вопрос о разделе славянской энциклопедии по славянским языкам. Он рассматривался в лингвистической подсекции съезда под председательством академика Ф. Ф. Фортунатова. Представленный на обсуждение план, подготовленный ОРЯС, был составлен обдуманно и основательно и не вызвал большого числа замечаний. Однако петербургский профессор И. А. Бодуэн де Куртенэ отметил, что в проекте не выделены вопросы об отношении славянских языков к другим языкам индоевропейской группы и о психологии языка<sup>7</sup>. Затем профессор Варшавского университета А. Л. Погодин указал на необходимость ввести в энциклопедию элементы литовской филологии. Его предложение было поддержано другими учёными. В целом же предложенный ОРЯС проект удовлетворил требования языковедов. Этот факт свидетельствует о том, что славянское языкознание в начале XX в. являлось наиболее разработанной частью славяноведения. И именно здесь сосредоточились наиболее крупные учёные-слависты. Так, в обсуждении плана языкового раздела славянской энциклопедии принимали участие, кроме Ф. Ф. Фортунатова, — А. А. Шахматов, И. А. Бодуэн де Куртенэ, И. В. Ягич, Ф. Будде, В. Н. Перетц, С. К. Булич и ряд

<sup>7</sup> Бюллетень № 3 — Заседание 2-й секции 11.04.1903.

других учёных, известных далеко за пределами России, признанных авторитетов европейской лингвистики.

В целом принятая съездом программа языковедческого раздела энциклопедии состояла из 11 следующих пунктов: введение в языкознание применительно к славянским языкам; очерк физиологии звуков; очерк грамматики праславянского языка; словообразование в славянских языках; очерк сравнительного синтаксиса славянских языков; грамматика древнеболгарского языка; исторический очерк древнеболгарского языка; характеристики всех славянских языков с изложением их истории, а также диалектологии и, наконец, грамматики современных литературных языков; взаимовлияние славянских наречий; славянские элементы в соседних со славянскими языками; иноязычные элементы в славянских языках<sup>8</sup>.

Вопросы изучения и освещения славянских литератур и вообще письменности в рамках славянской энциклопедии обсуждались в подсекции литературы и искусства. Детальная разработка плана осуществлена не была, её отложили «на будущее время», но в целом в энциклопедии планировалось осветить следующие вопросы и темы: деятельность Кирилла и Мефодия; древнеболгарская литература; обзор произведений византийской литературы, отразившихся на русской и южнославянской письменности; обзор произведений средневековых европейских литератур, отразившихся на славянских литературах; история отдельных славянских литератур; взаимные влияния славянских литератур; славянская литература в Молдавии и Валахии<sup>9</sup>. Та же подсекция обсудила программу создания в рамках энциклопедии трудов по славянской палеографии — кирилловской, глаголической и латинской в применении к славянской письменности, а также по славянской метрике (народная песня и искусственная поэзия) и искусству (живопись, зодчество, музыка).

Из изложенного материала можно видеть, что уровень славяноведения в России по языкознанию и литературе соответствовал состоянию европейской лингвистики и филологии в целом. Славянская лингвистика особенно наглядно отражала успехи всего славяноведения. Однако оказалось, что не все проблемы славянского языкознания были решены безупречно. Уже в первое десятилетие после съезда

<sup>8</sup> Бюллетень № 10 — Заседание подсекции языковедения 13.04.1903. Бюллетень № 15 — Общее собрание 15.04.1903. Выступление Б. Ляпунова.

<sup>9</sup> Бюллетень № 11 — 1-е заседание подсекции литературы и искусства 12.04.1903; 2-е заседание 13.04.1903.

подверглись пересмотру многие коренные положения, особенно такое, как соотношение языка и диалекта. Если на съезде даже такие языки, как украинский и белорусский ещё не признавались самостоятельными, то спустя сравнительно короткое время те самые лица, которые участвовали в съезде и приняли упомянутую программу (А. А. Шахматов, В. Н. Перетц, Е. Ф. Карский, П. А. Лавров), много сделали для изучения украинского и белорусского языков как самостоятельных.

Самое непосредственное отношение к обсуждению перспектив развития славянской филологии имел вопрос об издании церковнославянского словаря. Подобный труд, с одной стороны, подвёл бы итог изучению памятников древнеславянского языка к началу XX в., а, с другой, явился бы важным подспорьем для дальнейших исследований — прежде всего в области древних, но также и в сфере живых славянских языков. Доклад о словаре церковнославянского языка был сделан на третьей секции А. И. Соболевским, который поставил вопрос об объёме словаря и предложил ограничить его материал только памятниками IX—X вв. Другие учёные выступили за включение материалов также XI—XII вв., и это предложение было принято<sup>10</sup>.

На пятой секции обсуждался доклад А. В. Михайлова об издании церковнославянских памятников. Докладчик — лектор русского языка в Варшавском университете — констатировал, что в издании древнеславянских текстов много недочётов: одни памятники вообще не опубликованы, другие нуждаются в переиздании. Докладчик ратовал за сводные издания текстов памятников по разным спискам, поскольку лишь такой метод даёт возможность «правильно судить как о первоначальном виде памятника, так и о дальнейшей судьбе его в литературе»<sup>11</sup>. Из доклада следовало, что число изданных славянских памятников выражено единицами и что огромная работа предстоит целым поколениям будущих славистов. А. В. Михайлов предложил перейти к «кооперативному» методу издания, когда над памятником крупных размеров одновременно работает 8—10 лиц, а организацию всего дела издания поручить комиссии при Академии наук, которая начала бы работу с публикации памятников общеславянского

<sup>10</sup> Бюллетень № 8, секция 3. Заседание 12.04.1903; Бюллетень № 15. Общее собрание 15.04.1903. Выступление А. И. Соболевского.

<sup>11</sup> К вопросу об издании памятников славянской письменности. Доклад А. В. Михайлова — Приложение к Бюллетеню № 9. Заседание 5-й секции 14.04.1903.

значения. Вопреки возражениям И. В. Ягича секция выразила сочувствие докладчику. Было решено также оставить полный критический список древнейших русских произведений и приступить к изданию одного из сводных исторических памятников — «Еллинского летописца» — по древнейшим спискам<sup>12</sup>. Большинство намеченных мероприятий по изданию памятников по разным причинам выполнено не было, но съезд показал, что в славяноведении назрели новые формы научной работы, реализовать которые могло бы только авторитетное научное учреждение, например, Академия наук.

Обстоятельному обсуждению на съезде подвергся вопрос об издании славянской библиографии. К моменту открытия съезда выходило два библиографических ежегодника по славяноведению. Один из них был издан ОРЯС в Петербурге, другой выходил в Праге, причём ОРЯС оказал пражскому изданию материальную поддержку. Обе библиографии содержали много идентичного материала. Поэтому обсуждались вопросы о координации библиографической работы и характере единого издания. Окончательное решение было отложено до «съезда славистов в 1904 г.»<sup>13</sup>.

Вопрос о «межславянских книжных сношениях» специально обсуждался в шестой секции съезда. Было признано, что ранее осуществлявшийся книгообмен не соответствовал общим задачам славяноведения. Выдвигались проекты улучшения деятельности в области научных контактов. Среди предложений было, в частности, и такое: «Попросить II отделение (ОРЯС. — Л. Л.) ходатайствовать об ограждении профессоров и вообще учёных от стеснительных цензурных условий получения из-за границы книг». Большинство выдвинутых предложений было принято собранием. Одобрено решение открыть в Вене постоянное книжное агентство русских книг и расширить деятельность славянского отдела библиотеки Академии наук в Петербурге.

Общим собранием съезда обсуждался также вопрос о состоянии славяноведения в университетах России. Отмечалось, что подготовка кадров славистов и постановка преподавания славяноведения в русских университетах архаична. Академик И. В. Ягич в своём выступлении указал на излишне резкое отделение науки о языке, литературе и истории русской от других областей славяноведения. Он отметил

также различие в постановке преподавания славяноведения в отдельных университетах Австрии: «...некоторые университеты имеют по одному профессору славяноведения, а в других их гораздо больше. Например, в Праге: помимо представителя чешского языка ещё три по славяноведению, помимо доцентов». В Вене, например, четыре профессора: он, Ягич, читающий разные отделы славяноведения (в том числе русский язык и литературу), проф. К. Иречек, преподающий историю славян, преимущественно южных, профессор Вондрак — по чешскому языку и литературе и проф. Решетар — по языкам и литературам южных славян. Точно так же и в русских университетах славяноведение могло быть поставлено различно — резюмировал И. В. Ягич<sup>14</sup>. В России же даже в Петербургском и Московском университетах было по одному штатному профессору. Также и другие участники съезда считали необходимым разделение славянской кафедры в университетах на несколько, а также более рациональную постановку славянских предметов и на факультативных курсах, и в составе специальных групп предметов. Проф. П. А. Лавров полагал, что для правильной постановки славяноведения в университете необходимо учреждение трёх кафедр: славянского языкознания, славянских литератур и истории славянских народов. По мнению П. А. Лаврова, необходимо учреждение во всех университетах истории славянских законодательств по образцу университета в Варшаве. Представитель этого университета Ф. Ф. Зигель развил мысль о потребности такой кафедры в русских университетах: «даже западноевропейская и американская наука заинтересована историей права славянских народов, на почве юридического быта которых отлично можно изучать скрещивающиеся культурные влияния Запада и Востока. Выводы науки истории славянского права имеют громадное значение для юридической и политической науки вообще», — констатировал Ф. Ф. Зигель. Академик В. И. Ламанский в своём выступлении припомнил, что вопрос о создании двух кафедр славяноведения — славянской истории и славянской филологии — уже ставился при обсуждении нового устава для университетов России в 1901 г.<sup>15</sup>, однако никакого решения Министерства народного просвещения России не последовало. В. И. Ламанский предложил от имени съезда русских славистов хода-

<sup>14</sup> Бюллетень № 5 — Общее собрание 12.04.1903 г.

<sup>15</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 151. Д. 267. Л. 302–305 — Мнение, высказанное профессорами П. А. Лавровым, А. И. Соболевским, В. И. Ламанским и др., при обсуждении нового устава в Петербургском университете.

<sup>12</sup> Бюллетень № 9. Бюллетень № 15 — Выступление М. Н. Сперанского.

<sup>13</sup> Бюллетень № 12. Заседание 4-й секции 13.04.1903 — по вопросу о славянской библиографии.

тайствовать об увеличении числа славистических кафедр и об отпуске средств на устройство семинаров при кафедрах, на стипендии для научных командировок студентов-славистов, на приобретение фотографических аппаратов и фонографов для научных экспедиций. Проф. К. Я. Грот высказал общую мысль, что разделение кафедры славянской филологии на несколько самостоятельных является важнейшим условием развития славянской науки в России и культурного сближения всех славян. По мнению К. Я. Грота, необходимо было и в средней школе больше знакомить подрастающее поколение «со славянским миром, прошлым и настоящим».

В результате обсуждения была образована специальная комиссия, которая выработала проект соответствующего ходатайства и представленного Министерству народного просвещения. В документе говорилось: «Съезд русских филологов считает своим долгом ходатайствовать перед Министерством народного просвещения о более прочной и всесторонней постановке славяноведения во всех русских университетах, а именно полагает необходимым: учредить особую ординатуру по истории и древностям славянских народов; дать университетам возможность располагать двумя кафедрами по славянской филологии, имея в виду разделение на две группы: языка и литературы; восстановить на юридических факультетах ординатуру по истории славянских законодательств; дать возможность историко-филологическим факультетам иметь от 2 до 4 лекторов по живым славянским наречиям»<sup>16</sup>. Это ходатайство было отправлено в министерство, но осталось без ответа, как и прежние попытки изменить порядок преподавания славяноведения в университетах.

Работа съезда русских славистов в 1903 г. была в целом успешной. Сразу же после его окончания ОРЯС развернуло подготовку к созыву международного славистического съезда. Была создана организационная комиссия под председательством академика А. Н. Пыпина, получено санкционированное царём официальное разрешение на проведение съезда «русских и иностранных» славистов с 31 августа по 10 сентября 1904 г.<sup>17</sup> Одновременно был выработан проект программы съезда, получены нужные ассигнования и разосланы пригла-

<sup>16</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 151. Д. 609. Л. 2. См. также Бюллетень № 5. Второе общее собрание 12 апреля 1903 г.

<sup>17</sup> ПФА РАН. Ф. 134. Оп. 1. Д. 237. Л. 7 — Официальное письмо председателя ОРЯС академика А. Н. Веселовского академику А. А. Шахматову об избрании последнего в Комитет по организации съезда в 1904 г.

шения во все славянские и некоторые неславянские страны. Всего было приглашено 219 человек, отрицательный ответ прислали 10 славистов. Были решены и другие вопросы, например, о содержании докладов, о выставке рукописей, этнографических предметов, предметов из Нумизматического кабинета и т. д. Однако на заседании организационной комиссии 10 марта 1904 г. её председатель сообщил, что по решению Государственного совета съезд славистов отложен ввиду начавшейся русско-японской войны. Собрание приняло текст извещения об отсрочке съезда до 1906 г. и поручило члену комиссии С. Л. Пташицкому подготовить к изданию на правах рукописи труды комиссии, что и было им исполнено<sup>18</sup>. Съезд же в конечном счёте вообще не состоялся. Не осуществилось и большинство мероприятий, намеченных Предварительным съездом 1903 г. Тем не менее, он занимает важное место в истории славяноведения вообще и русского в особенности. Предварительный съезд русских филологов-славистов выявил достоинства и недостатки в развитии науки о славянах. На съезде были высказаны и обсуждены многие проблемы славяноведения и принято немало перспективных решений. Подведя итоги одному этапу развития славяноведения, он наметил дальнейшие перспективы этой науки, превратившейся уже в целый комплекс научных дисциплин. На съезде выяснилось наличие разных мнений и направлений в изучении истории славян, как и других аспектов славянского прошлого и настоящего, существование разных методов научной работы в этой области, что свидетельствовало о позитивной динамике в науке о славянах. Разумеется, от решений съезда дальнейшее развитие славяноведения не зависело, ведь съезд не обладал административной властью. Но его решения отражали насущные потребности науки, и именно поэтому её дальнейшее развитие пошло в значительной мере по намеченному съездом направлению. Памятником этого съезда остались девять книг славянской энциклопедии, выходявшие в период с 1908 по 1921 гг. Материалы этого съезда представляют важный источник по истории русского дореволюционного славяноведения на его заключительном этапе.

<sup>18</sup> ПФА РАН. Ф. 9. Оп. 1. Д. 820. Л. 246 — Письмо А. А. Шахматова А. Н. Пыпину 26 мая 1904 г. (В письме речь идёт об упомянутом издании «Первый съезд славянских филологов и историков...»).

*К. В. Никифоров*

65 ЛЕТ РАЗВИТИЯ  
АКАДЕМИЧЕСКОЙ  
ИСТОРИЧЕСКОЙ СЛАВИСТИКИ  
В МОСКОВСКОМ ИНСТИТУТЕ  
СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

Любое фундаментальное научное направление получает нормальное развитие только с началом его университетского преподавания. Однако организация науки в России уже много лет так устроена, что полноценное функционирование любой научной дисциплины наступает только тогда, когда к университетам кафедрам добавляется еще и академический институт.

В полной мере это относится и к славистике. Однако, не считая трехлетнего периода существования в начале 30-х годов ленинградского Института славяноведения, который был совсем небольшим (около десяти сотрудников)<sup>1</sup>, академическая славистика в нашей стране отсутствовала. Она стала развиваться только после войны.

В годы Великой Отечественной войны, по мнению некоторых исследователей, в Советском Союзе отмечался своего рода «идеологический НЭП»: когда в целях сплочения народа против внешнего врага были в известной степени реабилитированы религия и славянская идея. Последнее привело к тому, что в самом начале 1947 г. на базе сектора славяноведения Института истории АН СССР, балто-славянского сектора Института русского языка АН СССР и находившейся в составе Академии наук Славянской комиссии в Москве стал функционировать нынешний Институт славяноведения. И вот уже 66 лет именно он олицетворяет и в значительной степени определяет развитие отечественного славяноведения (в том числе и его истори-

*Константин Владимирович Никифоров,*  
Институт славяноведения РАН (Москва)

<sup>1</sup> Подробнее см.: *Аксенова Е. П.* Очерки из истории отечественного славяноведения. 1930-е годы. М., 2000.

ческой составляющей), является важнейшей частью мировой славистики<sup>2</sup>.

Главная заслуга в создании в системе Академии наук Института славяноведения принадлежала академику В. И. Пичете, одним из инициаторов воссоздания Института был и бывший директор еще ленинградского Института славяноведения и тогдашний глава Славянской комиссии академик Н. С. Державин. Однако возглавил Институт академик Б. Д. Греков, являвшийся в те годы академиком-секретарем Отделения истории и философии АН СССР и директором Института истории. (Оба института находились тогда в одном здании в доме № 14 на Волхонке, вернее — в этом доме Институт славяноведения получил одну комнату). Заместителем директора и фактически подлинным руководителем Института стал В. И. Пичета, который, к сожалению, очень скоро умер. Державин же возглавил созданное через несколько лет и просуществовавшее совсем недолго ленинградское подразделение Института. В первое время в штат Института славяноведения входило всего 18 человек, еще девять человек работали в ленинградском филиале.

В становление Института большой вклад внесли заведующие «славянскими» кафедрами исторического и филологического факультетов Московского государственного университета — С. А. Никитин и С. Б. Бернштейн. Они вскоре возглавили по совместительству два, единственных на то время, институтских сектора — истории и филологии. (Позже, когда совместительство запретили, оба выбрали местом своей единственной работы Институт славяноведения). Затем каждый из этих секторов был поделен надвое. Так, сектор истории разделился на сектор истории славянских стран периода феодализма и капитализма (заведующий — С. А. Никитин) и сектор новейшей

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Она же.* Краткая историческая справка // Двадцать пять лет деятельности Института (1947–1972). М., 1971; *Аксенова Е. П., Васильев С. В.* Краткая историческая справка // Институт славяноведения и балканистики (1947–1977). М., 1977; *Аксенова Е. П.* Институт славяноведения и балканистики РАН за 50 лет (1947–1997). Краткий исторический очерк // Институт славяноведения и балканистики. 50 лет. М., 1996; Как это было... Воспоминания сотрудников Института славяноведения. М., 2007; *Волков В. К.* Российское славяноведение: вчера, сегодня, завтра. (К 50-летию Института славяноведения и балканистики РАН) // Институт славяноведения и балканистики. 50 лет; *Никифоров К. В.* Шестидесять лет Институту славяноведения РАН // Славяноведение. 2007. № 4. С. 3–11; Сотрудники Института славяноведения Российской академии наук: Биобиблиографический словарь / Отв. ред. М. А. Робинсон, А. Н. Горяинов. М., 2012.

истории славянских стран (заведующий — Л. Б. Валев). Первых заведующих секторами также надо, без сомнения, относить к отцам-основателям Института славяноведения, а значит — и академической славистики в целом и ее исторической составляющей в частности.

Институт в значительной степени создавали вчерашние фронтовики, только что снявшие шинели, и их младшие товарищи, заставшие войну подростками. Это во многом определило его лицо. Сегодня в Институте работают представители разных поколений послевоенных славистов, идет смена поколений, приходит много совсем молодых исследователей.

Шесть с половиной десятилетий истории Института были разными. Менялась ситуация в стране, менялись условия работы в самом Институте, менялись его руководители. В Институте сменилось шесть директоров: после академика Б. Д. Грекова директором был член-корреспондент П. Н. Третьяков (1951–1958), затем — И. И. Удальцов (1959–1962), после — И. А. Хренов (1963–1969), затем — академик Д. Ф. Марков (1969–1987) и, наконец, до конца 2004 г. — член-корреспондент В. К. Волков. Из всех директоров только Марков был филологом, остальные — историки (Третьяков — археолог), что отражало повышенное внимание в то время именно к исторической части славистики.

В целом в истории Института можно вычленить три периода. В первый, длившийся чуть более 20 лет, сменилось пять директоров Института. Два последующих периода, продолжавшиеся чуть менее 20 лет каждый, почти полностью совпали со временем пребывания на посту директора Института академика Д. Ф. Маркова и члена-корреспондента В. К. Волкова. В настоящее время уже более восьми лет протекает четвертый период, и чем он запомнится, каким войдет в историю Института, — покажет будущее.

Первый период — это становление Института. Оно пришлось в основном на 1950-е и первую половину 1960-х годов. В общественной жизни страны время после смерти Сталина и особенно после XX съезда КПСС отмечалось известным послаблением. Работать ученым стало легче. Усилились международные связи сотрудников Института с зарубежными коллегами. В частности, Институт с самого начала активно участвовал в работе Международного комитета славистов, созданного в 1955 г. Развивалась структура Института, росла его численность. К середине 1960-х годов в нем насчитывалось уже 147 сотрудников. Забегая вперед, скажем, что это примерно столько, сколько и сейчас.

Конечно, у каждого из первых директоров Института были свои особенности. При И. И. Удальцове, например, большое внимание уделялось проблеме актуализации исследований, что соответствовало бытовавшему тогда лозунгу «приблизить науку к производству». Для фундаментальной гуманитарной науки это было так же «продуктивно», как много позже спускаемые сверху советы «вписаться в рынок»<sup>3</sup> или современные указания активнее «внедрять инновации».

В 1961 г. в исторической части Института появились подразделения по истории культуры славянских народов (руководитель — И. Ф. Бэлза), межславянских связей (руководитель — И. С. Миллер) и славяно-германских отношений (позже — Средних веков, руководитель — В. Д. Королук). Еще в 1956 г. в состав Института влилась Археографическая комиссия (фактически — ее постоянно действующие сотрудники, своего рода аппарат), воссозданная при Отделении истории Академии наук по инициативе академика М. Н. Тихомирова. С 1968 г. и вплоть до недавнего времени Археографическую комиссию и ее отдел в Институте славяноведения возглавлял С. О. Шмидт.

В этот период, в конце 1950-х — начале 1960-х годов, историки Института уже смогли выйти на написание двух-, трехтомных академических трудов по истории стран Центральной и Юго-Восточной Европы. Для того времени это было крупным научным достижением.

Институт нуждался в своем печатном органе. Им стали выходившие с 1948 по 1966 г. «Ученые записки» и с 1951 по 1965 г. «Краткие сообщения Института славяноведения». Качественно новый этап в этом плане начался с 1965 г., когда Институт стал издавать свой журнал «Советское славяноведение» (ныне — «Славяноведение»).

Следующий большой период в истории Института связан с его переименованием в Институт славяноведения и балканистики в 1968 г. и 18-летним директорством академика Д. Ф. Маркова. Страна в это время постепенно катилась к застою, но с формально-организационной точки зрения Институт, можно сказать, достиг своего расцвета. Наука по тем временам неплохо финансировалась, а авторитет ученых еще был высок. Конечно, советский режим, подавлявший любую свободу самовыражения, цензурировавший все и вся, не мог не мешать, особенно тем, кто был занят современной проблематикой. Однако Институт всегда отличала довольно либеральная в условиях того времени атмосфера. В частности, именно в нем получили

<sup>3</sup> Шерлаимова С. А. ...А еще были «капустники» // Как это было... С. 231.

пристанище некоторые лингвисты, открыто продемонстрировавшие свою оппозиционность и потерявшие в связи с этим работу в других местах.

Добавление к славистическим исследованиям балканистики имело глубокий смысл: «в плане историческом ни одно явление, ни одно событие регионального масштаба, будь то в Центральной или Юго-Восточной Европе нельзя ни понять, ни исследовать исключительно на славянской основе»<sup>4</sup>. Точно так же невозможно было изолированно изучать славянские языки и литературу. После переименования в Институт влились специалисты по балканским странам и Венгрии. В сферу его интересов попадали также Турция, Австрия и даже Восточная Германия, особенно ее славянское серболужицкое население. В конце 1970 г. в Институте работало около 190 специалистов. В Институте был создан сектор новой истории балканских народов (руководитель — академик Ю. А. Писарев). С 1968 по 1970 г. существовал также сектор византиноведения, переведенный затем в Институт всеобщей истории. Но византийская тематика в Институте сохранилась, в основном благодаря трудам академика Г. Г. Литаврина.

В это время значительное место в исследованиях Института заняли работы обобщающего, комплексного, сравнительно-типологического характера. В частности, можно назвать реализацию в 1970–1980-е годы крупномасштабного проекта «Центральная и Юго-Восточная Европа в эпоху перехода от феодализма к капитализму. Проблемы истории и культуры». В этой серии вышло более 10 книг, в том числе «Освободительные движения народов Австрийской империи»<sup>5</sup> и ряд коллективных трудов по проблемам формирования наций в Центральной и Юго-Восточной Европе. В рамках марксистской идеологии труд «Освободительные движения народов Австрийской империи» являлся одним из высших и непревзойденных достижений в отечественной исторической славистике.

Институт отпраздновал свои первые юбилеи — 25- и 30-летие со дня создания. Они были отмечены специальными справочно-информационными сборниками. В 1975 г. было создано специальное подразделение, занимавшееся историей славяноведения и в целом вопросами историографии (руководитель — В. А. Дьяков). Историографический сектор издал капитальный труд — «Славяноведение

<sup>4</sup> Виноградов В. Н. Былое без дум // Как это было... С. 114.

<sup>5</sup> Освободительные движения народов Австрийской империи: В 2 т. М., 1980–1981.

в дореволюционной России»<sup>6</sup>. Все это также доказывало, что Институт вступил в зрелую фазу своего развития.

Резко возросло и международное сотрудничество. В 1963 г. под эгидой ЮНЕСКО была создана Международная ассоциация по изучению Юго-Восточной Европы. Сотрудники Института приняли активное участие в ее работе так же, как и в деятельности Международной комиссии по историко-славистическим исследованиям при Международном комитете исторических наук. В 1976 г. также под эгидой ЮНЕСКО была учреждена Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур (МАИРСК). Ее первым президентом был избран академик Д. Ф. Марков. Долгие годы Институт издавал специальный «Информационный бюллетень МАИРСК» на русском, английском и французском языках<sup>7</sup>.

Наконец, еще один 17-летний период в истории Института связан с директорством члена-корреспондента В. К. Волкова. Это было непростое время конца 1980-х — начала 2000-х годов, время перестройки, распада Советского Союза и радикальных демократических реформ. Для историков наступила пора отмены идеологического диктата и открытия архивов (затем во многом приостановленного). В то же время материальное положение ученых резко ухудшилось.

В конце 1980-х годов в Институте работало свыше 220 научных сотрудников — максимальная численность за все время его существования. Но уже в первой половине 1990-х годов из-за резкого снижения зарплат и постоянных задержек с их выплатами Институт покинули многие ученые, особенно среднего поколения — именно те, кто мог бы в наши дни активно работать. Резко сократилось количество командировок сотрудников Института в изучаемые страны, были приостановлены многие двусторонние и многосторонние проекты. Прекратила работу МАИРСК.

Празднование 50-летия Института<sup>8</sup> фактически совпало с угрозой его закрытия. К сожалению, уже не в первый раз за его историю<sup>9</sup>. Однако, благодаря прежде всего усилиям В. К. Волкова (его поддер-

<sup>6</sup> Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь. М., 1979.

<sup>7</sup> Аксенова Е. П. Институт славяноведения и балканистики РАН за 50 лет. С. 46.

<sup>8</sup> См.: Институт славяноведения и балканистики. 50 лет. М., 1996.

<sup>9</sup> На Институт славяноведения РАН покушались, как минимум, во второй раз. Первый — в конце 1960-х — начале 1970-х годов прошлого века, когда его хотели переименовать в Институт истории и истории культуры европейских социа-



жали очень многие, в том числе академики Д. С. Лихачев, Н. И. Толстой и др.), Институт был сохранен, но из его названия выпало слово «балканистика», которым пришлось пожертвовать. Этому не было никакого внятного объяснения, и балканистика из исследовательских планов Института никуда не делалась. Более того, в связи с распадом СССР, добавились исследования по украинистике и белорусистике. В Институте этой проблематикой занимается сегодня отдел восточного славянства. В результате интерес ученых Института распространяется сегодня на все ветви славянства и не только на Центральную и Юго-Восточную Европу, но и частично — на Восточную. В Институте образовалось, то, что В. К. Волков называл «сплошным фронтом славяноведения».

Кроме того, сегодня даже формально в сферу интересов Института славяноведения попадают русские, оказавшиеся после 1991 г. компактно проживающими за пределами современной России — в Латвии, Эстонии, Приднестровье, Казахстане и т. д. Большие русские диаспоры образовались также в некоторых странах традиционного зарубежья. Явление это для славистики новое, и оно требует своего подхода. В какой-то степени найти его может помочь опыт изучения в Институте проблем первой волны российской эмиграции в балканских и центральноевропейских странах.

В целом в последние годы российскими учеными-славистами неоднократно проводилась мысль об «интегральной модели» отечественного славяноведения, которая бы охватывала не только зарубежных славян, но и русских в России. Волков писал, что перед отечественной славистикой стоит задача, не дублируя работу других научных учреждений и исследователей, найти собственный ракурс изучения русистики<sup>10</sup>. И действительно, исключать из славистики Россию, русских, составляющих половину всех славян, — не всегда оправдано. Это не находит понимания и у зарубежных коллег.

Однако ученых, которые могли бы все это изучать, становится все меньше. Сейчас после нескольких волн сокращений Институт располагает чуть более 150 ставками для штатных сотрудников. Правда,

---

листических стран. К чему бы привело такое конъюнктурное рвение после краха европейского социализма, нетрудно догадаться.

<sup>10</sup> См., например: Волков В. К. Российское славяноведение: вчера, сегодня, завтра // Волков В. К. Узловые проблемы новейшей истории стран Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 2000. С. 288–289; *Он же*. Российская историческая славистика на пороге XXI века // Там же. С. 298.

на самом деле, учитывая частично занятых, ученых, связанных с Институтом, несколько больше.

Со дня своего возникновения Институт славяноведения традиционно тесно сотрудничает со славистическими кафедрами исторического и филологического факультетов МГУ. Именно они изначально были и остаются базовыми для пополнения Института новыми кадрами. Сегодня выпускниками МГУ является заметное большинство его сотрудников. Кроме того, научные кадры готовит и сам Институт, прежде всего через свою аспирантуру. За годы его существования около 120 аспирантов успешно закончили обучение в институтской аспирантуре и защитили кандидатские диссертации.

В октябре 2003 г. в стенах Института славяноведения состоялось Всероссийское совещание славистов «Российское славяноведение в начале XXI века: задачи и перспективы развития»<sup>11</sup>. Итоги развития славистики и деятельности Института были подведены еще раз в начале 2007 г., когда ему исполнилось 60 лет. Тогда было подсчитано, что за это время Институт только под своим грифом издал около двух тысяч книг<sup>12</sup>. Сегодня их стало уже около двух с половиной тысяч. Можно сказать, что за время работы в системе Академии наук специализированного славяноведческого учреждения создана крупная славистическая библиотека. И многие из трудов Института заслуженно вошли в золотой фонд отечественной и мировой науки.

Перспективы развития академического славяноведения неразрывно связаны с его общественной поддержкой. Институт славяноведения РАН был одним из инициаторов возобновления ежегодного празднования в разных городах России Дня славянской письменности и культуры. Составной частью праздника стали проводимые учеными Института международные научные конференции «Славянский мир: общность и многообразие». По итогам этих конференций издается ежегодник «Славянский альманах». До настоящего времени увидели свет семнадцать его выпусков. Не так давно стал издаваться еще один подобный ежегодник — «Славянский мир в третьем тысячелетии».

---

<sup>11</sup> См.: Межрегиональная конференция славистов. Российское славяноведение в начале XXI века: задачи и перспективы развития. Материалы Всероссийского совещания славистов (23–24 октября 2003 г.). М., 2003.

<sup>12</sup> См.: Никифоров К. В. Шестьдесят лет Институту славяноведения РАН; см. также: Труды Института славяноведения. 1997–2007. Библиографический указатель. М., 2007.

В последние годы Институт активно сотрудничает с такой международной общеславянской организацией, как Форум славянских культур. В частности, под эгидой этого Форума по инициативе Института и при его непосредственном участии в Российском этнографическом музее в Санкт-Петербурге осенью 2007 г. была развернута юбилейная экспозиция и проведена международная конференция «Славяне Европы и народы России», посвященные 140-летию проведения в России первой Этнографической выставки<sup>13</sup>.

\* \* \*

Повторим, что пока еще, конечно, рано давать оценки протекающему в настоящее время четвертому периоду развития Института славяноведения. Однако вполне возможно сказать о печатной продукции Института славяноведения, которой стало заметно больше. В среднем сотрудниками Института в последние годы ежегодно издается около 70 книг. Опубликованные книги, и прежде всего монографические исследования — основной показатель деятельности любого научного института гуманитарного профиля или целого гуманитарного научного направления, в том числе и славистики.

Остановимся немного подробнее на работах институтских историков последних лет.

В Институте реализовывался большой проект по исследованию общественной мысли славянских народов в Средние века. Вышел из печати первый том, посвященный этой проблеме в эпоху раннего Средневековья — «Общественная мысль славянских народов в эпоху раннего Средневековья» (отв. ред. Б. Н. Флоря; М., 2009). В книге анализируются содержащиеся в литературных текстах представления о древнейшей истории славян, зарождении первых славянских государств и их властных структур. Завершена работа над вторым томом проекта, охватывающим период перехода от раннего к развитому Средневековью. Следующим будет том, относящийся к эпохе развитого Средневековья.

Необходимо отметить многолетние исследования А. А. Турилова, нашедшие отражение в книге «Slavia Cyrillomethodiana: Источнико-

ведение истории и культуры южных славян и Древней Руси: Межславянские культурные связи эпохи средневековья» (М., 2010). В книге на большом фактическом материале рассматривается судьба кирилло-мефодиевского наследия в разных странах и регионах славянского мира с X по XVI в. Особое внимание уделено межславянским культурным связям на рубеже XII—XIII вв. («первое восточнославянское влияние») и в XIV—XV вв. («второе южнославянское влияние»). В следующем году им опубликовано фактическое продолжение этой книги — «От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софиянина. История и культура славян IX—XVII веков». К обеим этим работам примыкает и третья книга этого автора: «Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики» (М., 2012). Работа представляет собой комплексное исследование по истории средневековой культуры православных славянских стран, связанных общностью книжно-письменной традиции, восходящей к эпохе Кирилла и Мефодия.

Несколько работ последнего времени относились к ранней истории Руси. В монографии В. Я. Петрухина «Русь и все языки: Аспекты исторических взаимосвязей: Историко-археологические очерки» (М., 2011) рассматривается широкий спектр культурных взаимосвязей формирующегося древнерусского этноса (руси) с окружающим миром и народами («языками»). Книга С. С. Михеева «Кто писал „Повесть временных лет“?» (М., 2011) посвящена истории текста этого летописного свода, определению того, какие его части, когда и кем были написаны.

Увидел свет труд Б. Н. Флори «Русское государство и его западные соседи. 1655–1667 гг.» (М., 2010). Монография посвящена исследованию отношений России с ее соседями в те годы, когда после Переяславской рады и присоединения Украины Русское государство прилагало большие усилия для решения главных стоявших перед ним внешнеполитических задач — объединения всех восточнославянских земель и завоевания выхода к Балтийскому морю. Работа основана на обширном документальном материале. В публикации «Русская и украинская дипломатия в международных отношениях в Европе середины XVII в.» (отв. ред. Б. Н. Флоря, рук. проекта Л. Е. Семенова; М., 2007) также представлен корпус источников, преимущественно неопубликованных, из российских и зарубежных архивов, освещающих деятельность дипломатии России и Украинского гетманства в период международного кризиса середины XVII в.

<sup>13</sup> См.: Славяне Европы и народы России. К 140-летию Первой этнографической выставки 1867 года. Каталог выставки. СПб., 2008; Россия и славянский мир на Этнографической выставке 1867 г. Материалы Международной конференции, посвященной 140-летию Первой этнографической выставки России. СПб., 2009.

И в целом можно сказать, что в Институте получили заметное развитие относительно новые для него направления — украинистика и белорусистика. Это исследовательское направление представлено даже специальным тематическим изданием — «Белоруссия и Украина: История и культура». Последняя книга серии вышла в свет в 2011 г., готовится очередная.

В 2006 г. появилось сразу несколько серьезных монографий по украинистике. В книге И. В. Михутиной «Украинский Брестский мир» дипломатические действия сторон рассматриваются в связи с развитием стремительных и разнообразных событий внутренней жизни на Украине и в России. Одному из самых сложных и запутанных периодов в истории Закарпатья и борьбе европейских держав за контроль над этим краем посвящена работа А. И. Пушкаша «Цивилизация или варварство. Закарпатье 1918–1945 гг.». Наконец, в труде Е. Ю. Борисёнок «Феномен советской украинизации. 1920–1930-е годы» впервые в отечественной историографии анализируется национальная политика большевиков в отношении Украинской ССР. В книге представлены предпосылки, этапы и результаты политики украинизации, прослеживается ее связь с общим курсом партийного и советского руководства.

Вышел в свет сборник «Украина и украинцы: образы, представления, стереотипы. Русские и украинцы во взаимном общении и восприятии» (отв. ред. Е. Ю. Борисёнок; М., 2008). Статьи сборника посвящены ретроспективному анализу взаимного восприятия русских и украинцев, формированию и функционированию у них стереотипов и имиджей, пропагандистских клише и мифов. Его своеобразным продолжением являются очерки «Русские об Украине и украинцах» (СПб., 2012). Эти очерки посвящены анализу стереотипных представлений об Украине и украинцах в русской культуре и общественном сознании в XVII–XX вв. Еще один сборник — «Западная Белоруссия и Западная Украина в 1939–1941 гг.: Люди, события, документы» (отв. ред. Е. Ю. Борисёнок; СПб., 2011) — посвящен анализу сложных процессов, сопровождавших советизацию в 1939–1941 гг. Западной Украины и Западной Белоруссии.

В прошедшие годы в рамках исследовательского проекта «Человек на Балканах» (рук. Р. П. Гришина и А. Л. Шемякин) вышло семь сборников, в которых рассматриваются различные аспекты процесса модернизации в Юго-Восточной Европе в конце XIX — начале XX вв. Методологически работа строилась на базе общей теории модернизации, включая дополнительные разработки об особенностях проте-

кания этого процесса в «другой», незападной Европе. В этом же ряду следует отметить и индивидуальную монографию Р. П. Гришиной «Лики модернизации в Болгарии. Конец XIX — начало XX в.» (М., 2008). Упомянем в этой связи и первый том сборника под редакцией А. Л. Шемякина «Русские о Сербии и сербах» (СПб., 2006). Представленные в книге свидетельства позволили реконструировать тот социокультурный контекст, в котором проходил процесс модернизации «по-сербски». Завершается работа над вторым томом этого издания.

Еще один цикл работ Института затрагивал тему «Власть и общество» на протяжении длительного исторического периода — от Средних веков и до современности. Упомянем, в частности, очередной, 12-й выпуск серии «Славяне и их соседи» (ред. выпуска Г. Г. Литаврин, ред. серии Б. Н. Флоря; М., 2007). Сборник посвящен проблемам взаимодействия власти и общества в славянских странах в Средние века и раннее Новое время, особое внимание уделяется отношениям правителя и элиты, правителя и подданных. На противоположном хронологическом полюсе — сборник «Власть — общество — реформы. Центральная и Юго-Восточная Европа. Вторая половина XX века» (отв. ред. Э. Г. Задорожнюк; М., 2006). Развитие стран Центральной и Юго-Восточной Европы представлено в книге через рассмотрение взаимосвязей и взаимозависимостей в вынесенном в заглавие треугольнике.

Продолжилось традиционное для Института изучение славянских и соседних с ними народов в Новое время. Отметим несколько работ. В книге К. А. Кочегарова «Речь Посполитая и Россия в 1680–1686 гг. Заключение договора о Вечном мире» (М., 2008) исследованы основные проблемы русско-польских отношений в конце XVII в. и роль украинского вопроса в политике обоих государств. Монография была награждена медалью РАН для молодых ученых в области истории. Лауреатами Макариевской премии стали авторы индивидуальных монографий И. И. Лещиловская («Сербский народ и Россия в XVIII веке». СПб., 2006), С. С. Лукашова («Мирыне и Церкви: религиозные братства киевской митрополии в конце XVI века». М., 2006) и М. М. Фролова («Александр Чертков. 1789–1858». М., 2008).

Монография И. Ф. Макаровой «Болгары и Танзимат» (М., 2010) посвящена изучению влияния реформ, проводившихся турецким правительством в 1826–1878 гг. с целью коренной модернизации Османской империи, на экономическую, социальную и политическую историю болгарского народа. Особое внимание уделено анализу позиции России по отношению к мероприятиям Порты, затрагиваю-

щим интересы православных христиан. 300-летию установления постоянных связей между Россией и Черногорией посвящен сборник статей «Черногорцы в России» (отв. ред. К. В. Никифоров; М., 2011). В сборнике представлены очерки о черногорцах, побывавших в России или оставшихся в ней навсегда, о людях выдающихся или самых обыкновенных.

Как известно, освобождение балканских народов от османского ига заняло более двухсот лет. И каждый шаг на этом долгом и мучительном пути делался ими с опорой на Россию в ее противоборстве не только с Османской империей, но и с Великобританией, Австрией, а временами и с Францией. Десять русско-турецких войн, одна из которых, Крымская, являлись своего рода вехами на пути Балкан к свободе. Долгой освободительной миссии России посвящен обобщающий труд В. Н. Виноградова «Двуглавый российский орел на Балканах. 1683–1914 гг.» (М., 2010). Под редакцией того же В. Н. Виноградова продолжается работа над «Историей Балкан». Вслед за первой книгой — «История Балкан. Век восемнадцатый» (М., 2004) вышла вторая — «История Балкан. Век девятнадцатый (до Крымской войны)» (М., 2012). Недавно увидела свет третья книга серии — «История Балкан. Судьбоносное двадцатилетие 1856–1878» (М., 2013).

Большое внимание уделялось изучению XX века — как в страноведческих, так и в региональных исследованиях. Монография Е. П. Серапионовой «Карел Крамарж и Россия. (1890–1937 гг.)» (М., 2006) повествует о судьбе великого чеха — депутата австрийского парламента, председателя правительства Чехословацкой республики, славянофила и русофила, женатого на русской Н. Н. Абрикосовой (урожденной Хлудовой). В. В. Марьина написала книгу об еще одном чешском «великане», которая называется «Второй президент Чехословакии Эдвард Бенеш: политик и человек» (М., 2013). Ей же принадлежит двухтомник «Советский Союз и чехо-словацкий вопрос во время Второй мировой войны. 1939–1945» (М., 2007–2008) — первое в отечественной и чехословацкой (чешской и словацкой) историографии комплексное исследование истории советско-чехословацких отношений в период Великой Отечественной войны.

Монография К. В. Никифорова «Сербия на Балканах. XX век» (М., 2012) на широком балканском фоне рассматривает важнейшие события истории сербского народа в прошлом столетии. В центре исследования особенности его государственности в различных исторических формах — в качестве королевской и республиканской Сербии в начале прошлого и начале нынешнего веков, а также в составе кара-

георгиевичевской, титовской и милошевичевской Югославии. На основе впервые вводимых в научный оборот документов в монографии А. Б. Едемского «От конфликта к нормализации. Советско-югославские отношения в 1953–1956 годах» (М., 2008) показан процесс подготовки и принятия решений правящими кругами обеих стран по проблемам взаимных отношений.

Сборник «Миграция и эмиграция в странах Центральной и Юго-Восточной Европы в XVIII–XX вв.» (отв. ред. Т. А. Покивайлова; СПб., 2011) посвящен исследованию процессов миграции и эмиграции в странах Центральной и Юго-Восточной Европы, особенностям адаптации и сохранения национальной идентичности эмигрантов и беженцев. Особое внимание уделено перемещению российских граждан в соседние страны восточноевропейского региона после Первой мировой войны, Февральской и Октябрьской революций и Гражданской войны в России. В сборнике «Славянский мир в эпоху войн и конфликтов XX века» (отв. ред. Е. П. Серапионова; СПб., 2011) показано, как менялась жизнь славянских народов в периоды войн и конфликтов XX в. В центре внимания авторов — военные и гражданское население, титульные нации и национальные меньшинства, движение Соппротивления и коллаборационизм, политические партии, благотворительные и общественные организации, эмигранты, беженцы, женщины, молодежь, творческая интеллигенция.

Т. В. Волокитина, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова в коллективной монографии «Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века» (М., 2008) на основе новых документов из федеральных архивов России исследуют процесс формирования в странах региона директивно-централизованной системы государственной власти и нового правящего строя — партийно-государственной номенклатуры. Следует также отметить два сборника, посвященных ключевым событиям второй половины XX в.: «1968 год „Пражская весна“ (Историческая ретроспектива)» (отв. ред. Г. П. Мурашко; М., 2010); «Революции и реформы в странах Центральной и Юго-Восточной Европы: 20 лет спустя» (отв. ред. К. В. Никифоров; М., 2011). Оба сборника подготовлены после больших международных конференций, посвященных двум важнейшим событиям в истории восточноевропейских стран — «Пражской весне» 1968 г. и «бархатным революциям» в 1989 г.

Особое внимание в исследованиях историков Института уделялось проблеме оппозиции в европейских социалистических стра-

нах. В монографии Э. Г. Задорожнюк «От крушения Пражской весны к триумфу „бархатной революции“. Из истории оппозиционного движения в Чехословакии (август 1968 — ноябрь 1989 г.)» (М., 2008) впервые в отечественной историографии освещается история чехословацкого диссидентства, прослеживается формирование широкого спектра противостоявших «режиму нормализации» независимых инициатив и структур, дана их типология и эволюция программных установок. В. В. Волобуев в монографии «Политическая оппозиция в Польше. 1956—1976» (М., 2009) прослеживает путь польской политической оппозиции — от первых клубов и групп в 1956 г., через «малую стабилизацию», студенческие волнения 1968 г., рабочие манифестации декабря 1970 г. и до выхода на историческую арену открытых оппозиционных организаций в 1976 г. Рассматривается социальная база оппозиции, идеология различных ее течений, место в политической системе ПНР. Этому же автору принадлежит книга «Польша—1970: Репетиция „Солидарности“» (М.; СПб., 2012).

Впервые в отечественной исторической науке предпринята попытка сформировать документальную базу для комплексного исследования различных моделей движений протеста в шести странах Центральной и Юго-Восточной Европы (Болгария, Венгрия, Польша, Румыния, Чехословакия, Югославия). Увидела свет публикация документов «Анатомия конфликтов: Центральная и Юго-Восточная Европа: Документы и материалы последней трети XX века. В двух томах». Т. I. «Начало 1970-х — первая половина 1980-х годов» (СПб., 2012) и Т. II. «Вторая половина 1980-х — начало 1990-х годов» (СПб., 2013)

Завершен большой институтский проект — «Славянские страны в XX веке». Вслед за «Историей Болгарии в XX веке» (отв. ред. Е. Л. Валева; М., 2003) и двухтомником «Чехия и Словакия в XX веке» (отв. ред. В. В. Марьина; М., 2005) в 2011 г. были опубликованы «История Югославии» (отв. ред. К. В. Никифоров), а в 2012 г. — последний труд серии — «История Польши» (отв. ред. А. Ф. Носкова). Реализация такого крупного этапного проекта оказалась возможна только в Институте славяноведения РАН. Инициатор этого проекта В. К. Волков называл его институтской серией «третьего поколения», учитывая созданные в конце 1950-х — начале 1960-х годов двух-, трехтомные труды по истории стран Центральной и Юго-Восточной Европы и их краткие однотомные истории, выпущенные в конце 1980-х годов. Отдельно отметим и подготовленную И. В. Чуркиной, Л. А. Кириловой и Н. С. Пилько «Историю Словении» (М., 2011) — первую историю этой страны на русском языке.

Много внимания уделялось в Институте публикации документов. Кроме уже упомянутых, нужно отметить труд «Россия и восстание в Боснии и Герцеговине. 1875—1878 гг. Документы» (отв. ред. К. В. Никифоров; М., 2008), завершивший начатый еще в советские годы большой международный проект. В этом сборнике введены в научный оборот ранее неопубликованные документы по истории Восточного кризиса 70-х гг. XIX в. в западной провинции Османской империи. Также увидела свет российско-словенская публикация «Российско-словенские отношения в документах. XII в. — 1914 г.» (ред. И. В. Чуркина; М., 2010), являющаяся уникальной по временному охвату. Основной корпус документов отражает не только русско-словенские связи, но и касается самых разнообразных сторон истории словенцев и русских в Средние века и Новое время.

Вышла в свет двухтомная публикация документов из российских архивов «Власть и церковь в Восточной Европе. 1944—1953 гг.» (отв. ред. Т. В. Волокитина; М., 2009). Документы из основных федеральных архивов России характеризуют церковную обстановку в Албании, Болгарии, Венгрии, Польше, Румынии, Чехословакии и Югославии. К публикаторской деятельности относится и четырехтомное издание «Албанский фактор в развитии кризиса на территории бывшей Югославии» (отв. ред. Е. Ю. Гуськова; М., 2006—2011). Основной массив документов относится к периоду с 1990 по 2010 гг. и позволяет проследить развитие событий в Косово и Метохии в период резкого обострения в этом крае межнациональных отношений, а также переговорный процесс вокруг его нового статуса.

Несколько крупных работ были посвящены истории славистики. Е. П. Аксенова в монографии «А. Н. Пыпин о славянстве» (М., 2006) обратилась к выдающемуся ученому XIX в. Особое внимание уделено его взглядам на славянский мир в целом, на исторические судьбы каждого славянского народа. О трагедии отечественного славяноведения после революции повествуется в монографии М. А. Робинсона «Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917 — начало 1930-х годов)» (М., 2004). Ему вторит в своей книге «В России и эмиграции. Очерки о славяноведении и славистах первой трети XX в.» (М., 2006) А. Н. Горяинов. Наконец, в монографии М. Ю. Досталь «Как Феникс из пепла... (Отечественное славяноведение в период Второй мировой войны и первые послевоенные годы)» (М., 2009) анализируются факторы возрождения отечественного славяноведения, прослеживаются сложные перипетии борьбы за созда-

ние в системе Академии наук комплексного научного славистического центра — Института славяноведения.

К работам об ученых-славистах примыкает монография И. В. Чуркиной «Протоиерей М. Ф. Раевский и югославяне» (М., 2011), посвященная одному из горячих поборников возрождения славянства второй половины XIX в.

В Институте сложилась традиция отмечать юбилеи его ведущих ученых. В последнее время увидели свет сборники, посвященные И. И. Костюшко<sup>14</sup>, Р. П. Гришиной<sup>15</sup>, И. С. Достян<sup>16</sup>, а также памяти многолетнего директора Института В. К. Волкова<sup>17</sup>.

\* \* \*

Говоря о работе Института последнего времени, следует упомянуть, что несколько лет назад по его инициативе была реорганизована Российская комиссия по изучению Юго-Восточной Европы, что, несомненно, оживило ее работу. С заметным участием институтских балканистов прошел X Международный конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы в Париже (2009)<sup>18</sup>. Более активным стало российское участие в Международной комиссии по историко-славистическим исследованиям при Международном комитете исторических наук. Не без участия Института славяноведения проходили последние всемирные съезды историков: XX — в Сиднее (2005) и XXI — в Амстердаме (2010).

Сотрудники Института славяноведения традиционно играют большую, часто решающую роль в работе двусторонних Комиссий историков России и Болгарии, России и Польши, России и Сербии, России и Словакии, России и Чехии. В 2008 и 2009 гг. в рамках «Года

<sup>14</sup> «Studia Slavica-Polonica» (К 90-летию И. И. Костюшко). М., 2009.

<sup>15</sup> Studia Balcanica: к юбилею Р. П. Гришиной. М., 2010.

<sup>16</sup> В «интерьере» Балкан: юбилейный сборник в честь Ирины Степановны Достян. М., 2010.

<sup>17</sup> Славянство, растворенное в крови... Сб. в честь 80-летия со дня рождения В. К. Волкова (1930–2005) М., 2010.

<sup>18</sup> См.: Доклады российских ученых. X конгресс по изучению стран Юго-Восточной Европы (Париж, 24–26 сентября 2009 г.). СПб, 2009; см. также: Образ России на Балканах. Мифологемы, идеологемы, религиозные, исторические и культурные связи / Доклады российских ученых к научному colloquium Международной ассоциации по изучению стран Юго-Восточной Европы (Варшава, 7–9 ноября 2011 г.). М., 2011.

России в Болгарии» и «Года Болгарии в России» в Софии и Москве прошли, например, представительные российско-болгарские научные конференции<sup>19</sup>. В целом в Институте ежегодно проходит более 30 научных конференций. Большинство из них носит международный характер.

Столь же плодотворно, как и историки, трудятся и филологи Института славяноведения. Не случайно, более двухсот лет назад славистика зародилась как прежде всего филологическая дисциплина. После разгрома в 1920–1930-е годы прошлого века она возродилась в нашей стране уже как преимущественно часть исторической науки. Таковой славистика оставалась весь послевоенный период вплоть до последнего времени. Однако последующий период развития славистики вполне может отдать пальму первенства исследованиям, так или иначе связанным с культурой славянских народов. По крайней мере, увеличение в славяноведении удельного веса культурологических дисциплин прогнозируют многие ученые<sup>20</sup>.

Историко-культурные, конфессиональные проблемы изучаемого региона и ранее привлекали внимание ученых Института славяноведения — от медиевистов до изучающих современные проблемы. И здесь, конечно, большим подспорьем являлся комплексный характер Института, наличие в нем не только историков, но и лингвистов, литературоведов, культурологов.

Когда-то МАИРСКом перед славистами всего мира была поставлена задача создания многотомной истории славянской культуры, причем каждая страна получала для написания определенный хронологический отрезок. Как известно, эта задача так и не была выполнена, и только ученые из России, а именно — из Института славяноведения написали свою часть намеченной работы — «Очерки истории культуры славян» до XIII в. включительно<sup>21</sup>. Частично похожий, но более скромный проект был реализован недавно в Государственной академии славянской культуры, где под редакцией Г. П. Мельникова и вновь силами преимущественно специалистов из Института

<sup>19</sup> См.: Болгария и Русия между признательности и прагматизма. София, 2008; Россия — Болгария: векторы взаимопонимания. XVIII–XXI вв.: Российско-болгарские научные дискуссии. М., 2010.

<sup>20</sup> См., например: Волков В. К. Российская историческая славистика на пороге XXI века: смена исследовательской парадигмы // Волков В. К. Узловые проблемы... С. 313.

<sup>21</sup> Очерки истории культуры славян. М., 1996.

славяноведения был подготовлен трехтомник «История славянских культур»<sup>22</sup>.

Определенным этапом в развитии славистики в России могло бы стать создание 12-томной Славянской энциклопедии. Однако работа над ней заморожена из-за отсутствия финансирования.

Несмотря на все сложности, можно констатировать, что за послевоенные десятилетия славистика, в том числе ее историческая часть, превратилась в одно из мощных гуманитарных направлений в Российской академии наук. Подробнее об этом можно узнать из книги «Сотрудники Института славяноведения Российской академии наук: Биобиблиографический словарь» / Отв. ред. М. А. Робинсон, А. Н. Горяинов. (М., 2012). Словарь включает материалы обо всех научных сотрудниках Института славяноведения РАН с момента начала его работы в 1947 году. В биограммах, кроме данных об их образовании, научных степенях и званиях, работе в научных учреждениях и учебных заведениях, содержатся краткие сведения о тематике выполненных исследований и избранная библиография.

В заключение отметим, что славистическое направление удачно вписывается в общую схему функционирования отечественной академической науки. Ведь Россия издавна ищет себя между Западом, Востоком и славянским миром. Отсюда и такие течения в отечественной общественной мысли, как славянофильство, западничество и евразийство. Отсюда и такие институты в системе РАН, которые занимаются историей, как Институт всеобщей истории (традиционно понимаемой преимущественно как западной), Институт востоковедения и Институт славяноведения. Все эти три направления одинаково важны и без каждого из них ни Россия, ни ее гуманитарные науки существовать не могут.

<sup>22</sup> История культур славянских народов: В 3 т. Т. 1. Древность и средневековье. М., 2003; История культур славянских народов: В 3 т. Т. 2. От барокко к модерну. М., 2005; История культур славянских народов: В 3 т. Т. 3. Культура XX века: от модерна до постмодернизма. Народная культура славянского региона. М., 2008.

*М. А. Робинсон*

ПЕРВЫЙ МЕЖДУНАРОДНЫЙ  
СЪЕЗД СЛАВИСТОВ:  
НЕСБЫВШИЕСЯ НАДЕЖДЫ,  
ОБМЕН МНЕНИЯМИ ВЕДУЩИХ  
РУССКИХ СЛАВИСТОВ  
ДО И ПОСЛЕ СЪЕЗДА

Первая мировая война, революция 1917 года и Гражданская война разрушили устойчивые научные связи русских ученых-гуманитариев с зарубежными коллегами. Практически прекратился обмен научной литературой, резко сократилось количество командировок, усложнились условия переписки.

Особенно безрадостной ситуация оказалась для славистов. Политические режимы большинства как старых, так и новообразованных славянских государств и Советской России были враждебно настроены друг к другу. Именно в славянских странах нашли убежище многие представители русской научной эмиграции. Последнее обстоятельство, кроме политических подозрений русских славистов в панславизме, добавляло еще и подозрение в связях с «белоэмигрантскими кругами».

Выдающиеся ученые, составлявшие элиту русской академической славистики, очень болезненно воспринимали свою оторванность от мировой науки, и если переписка с коллегами, хотя и со сложностями, но восстанавливалась, то командировки в славянские страны, как для научной работы, так и для участия в научных мероприятиях превратились в явление исключительное. Так, повезло Е. Ф. Карскому, посетившему Первый съезд славянских географов и этнографов, состоявшийся в июне 1924 г. в Праге. Его коллеги по Отделению русского языка и словесности могли ему только завидовать. Так, П. А. Лавров с горечью писал М. Н. Сперанскому: «В старое время мы бы были все в Праге, а теперь это выпало на долю, вероятно, не многих. Разве от Вас из Москвы больше поехало, быть может, кого-либо из молодых? [...] Расскажет ли Карский о всей тяжести нашего положения?»<sup>1</sup>.

*Михаил Андреевич Робинсон,*  
Институт славяноведения РАН (Москва)

<sup>1</sup> ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 166 Л. 52, 52об.

Карскому удалось получить еще одну командировку, в ходе которой он посетил несколько славянских стран. Отчет о командировке<sup>2</sup> вызвал неожиданный скандал с политическим оттенком. В газетах появилось несколько разгромных статей. Травлю начала белорусская пресса<sup>3</sup>, затем подключилась всесоюзная «Правда», за перо взялся известный журналист М. Кольцов<sup>4</sup>, опубликовавший свой фельетон под броским названием: «И академик, и герой». Обязательный ответ Карского на критику, естественно, напечатан не был<sup>5</sup>. После этих событий у властей, по-видимому, пропало всякое желание отправлять академиков с дореволюционными заслугами в какие-либо заграничные командировки. Лавров сетовал Сперанскому в письме от 21 сентября 1927 г.: «Вообще мы очень плохо поставлены в знакомстве с славянскими новостями. Оттого я и просил себе командировки и жалею, что в ней отказано»<sup>6</sup>. Вскоре, в ноябре, Лавров вновь в письме Сперанскому возвращался к неосуществившейся мечте: «Если бы я мог выехать в слав[янские] земли, я хотел бы в Б[елгра]де прочесть доклад на тему, когда, в какие сроки и какими путями слав[янская] пис[ьменность] была перенесена из В[еликой] М[оравии] и П[аннонии] на Балк[анский] п[олуостров] в пределы Византии и Б[олгарии]»<sup>7</sup>. Жажда личного общения с коллегами особенно остро ощущалась Лавровым и по причине, о которой он писал в том же письме: «Ни от кого из славян не получал я писем»<sup>8</sup>.

Сложившаяся ситуация, безусловно, затрудняла работу ученого. Второго августа 1928 г. Лавров писал Сперанскому: «Вообще, если моя книга в 2 ч[астях] П. и К. будет представлять интерес, я обязан буду много своим друзьям. Годы были такие, что ни в славянские земли, ни на Афон, нельзя было съездить — а, будь иначе, я бы это сде-

<sup>2</sup> Отчет о командировке с научной целью за границу на летние месяцы академик Е. Ф. Карского. Приложение к протоколу VIII заседания ОС Академии Наук СССР 9 октября 1926 года // Известия АН СССР. VI серия. 1926. Т. XX. № 12–18. С. 1701–1713.

<sup>3</sup> Рублевская Л., Скалабан В. Околонаучный спор. Злополучная командировка профессора Карского // Советская Белоруссия. 20.01.2006. № 12 (22422).

<sup>4</sup> См., например: Досталь М. Ю. Е. Ф. Карский в годы «советизации» Академии наук // Известия Академии наук. Сер. лит. и яз. 1995. Т. 54. № 3. С. 77–82.

<sup>5</sup> См. подробнее: Рублевская Л., Скалабан В. Околонаучный спор.

<sup>6</sup> ПФ АРАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 166. Л. 60–60об.

<sup>7</sup> Там же. Л. 72.

<sup>8</sup> Там же. Л. 72об.

лал. Вот и теперь я не доехал к Вам»<sup>9</sup>. Последнее замечание Лавров сделал явно в шутку, ведь Сперанский жил в Москве. Под «книгой в 2 частях», очевидно, имеются в виду две следующие работы Лаврова: под «П» — «Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности» (Л., 1930) и под «К» — «Кирило та Методій в давньослов'янськїй письменствї» (Киев, 1929).

Однако коллеги, особенно чешские и русские, осевшие в Праге, не оставляли надежды принять русских славистов у себя, о чем Лавров сообщал Сперанскому 7 августа 1928 г.: «Мурко, которому я писал о своем издании, радуется этому, а также и тому, что я приеду осенью в Прагу. Но удастся ли это мне?»<sup>10</sup>. Под «осенью» в письме, безусловно, имеется в виду осень следующего, 1929 г., когда намечалось провести Первый международный съезд славистов, о чем Францев сообщал Сперанскому 19 ноября 1928 г.: «В окт[ябре] 1929 устраиваем Съезд славянских филологов в память Добровского. Столетие его смерти (6 янв[аря] 1929) почтим торж[ественным] заседанием ученых обществ и изданием (со временем) сборника статей о Добровском. — Těším se, že navštívíte, že bude našim hostem na siezdu»<sup>11</sup>.

С конца 1928 г. началась активная рассылка приглашений на съезд. Ильинский сообщал 5 января 1929 г. Попруженко, своему постоянному адресату в Болгарии: «На днях я имел честь получить приглашение на I Съезд славистов. Хотя получить командировку в наст[оящее] время чрезвычайно трудно, я все-таки попытаю счастья. Надеюсь, между прочим, встретиться в Праге с Вами и лично поблагодарить за все сделанное для меня»<sup>12</sup>. С самого начала надежды на поездку сопровождались сомнениями не только у Ильинского. Ляпунов делился своими сомнениями с Соболевским 7 января 1929 г.: «Наша Словарная комиссия озабочена ответом на запрос об участии в Съезде славянских филологов в Праге. По-видимому, едва ли кто-нибудь из наших славистов решится при всем желании пуститься в дальний и рискованный путь, если бы даже и нашлись деньги, — тем более, что ответ просят дать срочно»<sup>13</sup>.

Несмотря на сомнения, академики Лавров и Ляпунов подали официальные прошения о командировках. В протоколе Отделения гума-

<sup>9</sup> Там же. Л. 83об.

<sup>10</sup> Там же. Л. 84.

<sup>11</sup> Там же. Оп. 1. Д. 312. Л. 19.

<sup>12</sup> Българо-руски научни връзки XIX–XX век. Документи. София, 1968. С. 145.

<sup>13</sup> РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 238. Л. 42.



нитарных наук от 11 января 1929 г. мы читаем: «§ 42. Академик-секретарь доложил о желательности командирования на Съезд Славянских Филологов, имеющий состояться в Праге с 6–13 октября 1929 г., П. А. Лаврова и Б. М. Ляпунова». Каких-либо возражений на уровне Отделения не возникло: «Положено: признать желательным и передать в Президиум»<sup>14</sup>.

Ученые продолжали обсуждение как собственных перспектив отправиться на Съезд, так и делились предположениями, кто бы из среды профессиональных славистом мог получить командировки. Так, Туницкий 3 апреля 1929 г. писал Лаврову: «Что касается поездки на съезд, то я не думаю, чтобы мне удалось поехать. Я и шагов особенных к этому не делаю. Г. А. Ильинский на днях мне тоже говорил, что большой надежды на успех своего ходатайства не имеет. Больше всего шансов имеет, кажется, А. М. Селищев, но как он смотрит на это, не знаю»<sup>15</sup>. Эти соображения сам Ильинский повторил 30 апреля в письме Ляпунову: «Есть ли надежда, что Вы и П. А. Лавров осуществите Ваше намерение съездить в Прагу в этом году? У нас только на днях в Главнауке будут решать принципиально вопрос о командировках на Съезд, но, конечно, я не смею и мечтать об этом счастье. Поедут, вероятно, А. М. Селищев и кто-либо из братьев Соколовых»<sup>16</sup>. Сомневался в своих возможностях и Н. Н. Дурново, хотя в это время он еще состоял академиком Белорусской Академии наук. «Теперь я подготавливаю для Пражского съезда (куда, видно, поехать не удастся) доклад о времени распада о[бще]сл[авянского] языка. В связи с этим изучаю Фрейзинг[енские] отрывки»<sup>17</sup>, — писал он Ляпунову 19 апреля 1929 г. Как видно из переписки, несколько известных славистов, обладавших международным авторитетом, предприняли попытки попасть на Съезд славистов.

Дата начала съезда приближалась, а определенности в составе делегации все еще не было. Ученые начали проявлять естественное беспокойство. Так, Лавров интересовался у Ляпунова в конце августа 1929 г. «...не получен ли ответ по вопросу об участии русских ученых на съезде в Праге. Я пишу о том же и Е[вфимию] Ф[едоровичу Карскому]»<sup>18</sup>. Абсолютно уверенным в своей поездке был, пожалуй, только Бузук, сообщавший Ляпунову 28 сентября 1929 г. о том, что он за-

кончил «статью „Значение лингвистической географии для истории языка“ (до 30 страниц), приготовленную для съезда славистов». Бузук продолжал: «Если опоздал настолько, что нельзя будет напечатать ее в работах съезда, попрошу Мурку, чтобы он поместил ее в „Slavia“». Еще не знаю, повезу ли статью сам или пошлю по почте»<sup>19</sup>. Такая уверенность имела под собой прочное обоснование, Бузук хорошо зарекомендовал себя перед властями Белоруссии активным участием в процессе «белорусизации».

И вот, наконец, настал канун Съезда и с ним полное разочарование практически всех представителей русского академического славяноведения. Ильинский эмоционально писал Ляпунову 5 октября 1929 г.: «Чуть не в последнюю минуту Главнаука назначила представителями московских славистов на Съезде славистов в Праге Сакулина (это еще куда ни шло) и... Волгина, специалиста по истории социализма! А из П[етрограда] кто едет?»<sup>20</sup>. А на следующий день, 6 октября, Ильинский сообщил, что уверенность Бузука полностью подтвердилась. «Бузук мне пишет, что он получил разрешение на поездку в Прагу, на Съезд славистов. Счастливее!»<sup>21</sup>, — восклицал Ильинский.

Как мы видим, решение о московском представительстве было чисто политическим. П. Н. Сакулин, отличавшийся и до революции левыми взглядами, развивал теорию «социологизма», занимался поисками социалистических элементов в русской литературе, попадал в категорию «попутчиков» и располагал доверием властей. Кандидатура Волгина, для которого власти намечали блестящую политико-академическую карьеру, в данном случае действительно выглядела столь странно, что, по-видимому, вызвала в более высоких, чем Главнаука, властных сферах решение на съезд его все-таки не посылать.

Итак, Первый международный съезд славистов прошел в назначенное время: с 6 по 13 октября 1929 г. Вскоре после возвращения, 29 октября, на заседании Отделения гуманитарных наук: «Ак[адемик] П. Н. Сакулин сделал краткое сообщение о работах Конгресса Славянских Филологов в Праге [в] 1929 году, на котором он возглавлял Советскую научную Делегацию»<sup>22</sup>. Позже, 3 апреля 1930 г., Сакулин выступил на Отделении гуманитарных наук со специальным докладом «Литературоведение на I Конгрессе филологов-славис-

<sup>14</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 1–1929. Д. 253. Л. 4.

<sup>15</sup> Там же. Ф. 284. Оп. 3. Д. 190. Л. 7об.

<sup>16</sup> Там же. Ф. 752. Оп. 2. Д. 117. Л. 208об.

<sup>17</sup> Там же. Д. 90. Л. 72об.

<sup>18</sup> Там же. Д. 171. Л. 101.

<sup>19</sup> Там же. Д. 32. Л. 82об.

<sup>20</sup> Там же. Д. 117. Л. 227.

<sup>21</sup> Там же. Л. 228.

<sup>22</sup> ПФА РАН. Ф. 1. Оп. 1–1929. Д. 253. Л. 47об.

тов»<sup>23</sup>. Сакулин сообщал, что делегация, прибывшая на Съезд, состояла из 7 человек, «председателем делегации (по назначению Отдела научных учреждений Совнаркома) был я; далее от РСФСР — С. Н. Быковский (из Вятки), Н. С. Державин и Н. М. Каринский; от Украины — К. Т. Нимчинов и С. В. Пилипенко; от Белоруссии П. Аф. Бузук; в качестве восьмого члена входил в нашу делегацию также советник полпредства в Чехословакии Н. М. Калюжный»<sup>24</sup>.

Из докладов делегации Сакулин выделил доклад с методологическими новациями: «Особое место занял доклад Н. С. Державина с яфетической окраской „Перун в языковедении и в фольклорных переживаниях у славян“»<sup>25</sup>.

Из статьи Сакулина следует, что еще несколько ученых из СССР изъявили желание прибыть на съезд, и даже ожидалось на нем. «Можно пожалеть, — отмечал также Сакулин, — что, за неприбытием советского ученого, А. Н. Вознесенского (Минск), конгресс не выслушал его доклада: „Цели и методы сравнительного изучения славянских литератур“. Судя по конспекту, автор хотел возражать против выделения славянских литератур „из общей сокровищницы художественных богатств“, так как „методы их изучения те же, что и других литератур — романо-германских, англо-саксонских и пр.“»<sup>26</sup>.

«В личной беседе со мною, — также отмечал Сакулин, — он (Г. Геземан<sup>27</sup>. — М. Р.) очень жалел, что на Конгресс не прибыл проф. Ю. М. Соколов, который обещал привезти с собой севернорусского сказителя: проф. Геземану так хотелось послушать русского певца, чтобы сравнить его с югославянскими певцами и вообще сделать его предметом исследования»<sup>28</sup>.

Почти обо всех участниках Съезда от Советского Союза мы можем обнаружить сведения и оценки в переписке славистов (и прежде всего Ильинского), не получивших разрешения посетить Прагу. Уже 27 октября 1929 г. Ильинский возмущенно писал Ляпунову: «Теперь окон-

<sup>23</sup> Сакулин П. Н. Литературоведение на I Конгрессе филологов-славистов // Изв. АН СССР. VII Секция. Отделение Гуманитарных наук. 1930. № 6.

<sup>24</sup> Там же. С. 415.

<sup>25</sup> Там же. С. 421.

<sup>26</sup> Там же. С. 436.

<sup>27</sup> Герхард Геземан, профессор Немецкого университета в Праге, специалист по югославянскому фольклору, один из редакторов «Slavische Rundschau», газеты, в которой активно сотрудничал Р. О. Якобсон.

<sup>28</sup> Сакулин П. Н. Литературоведение на I Конгрессе филологов-славистов. С. 420–421.

чательно выясняется: состав советской делегации в Прагу был назначен Марром. Только этим можно объяснить, почему в ее состав попал никому не известный Быковский из Перми: он читал в Праге доклад о происхождении славян от яфетидов!! Странен также состав укр[аинской] делегации: она состояла из Немчинова и никому не известного Пилипенка!»<sup>29</sup>. Много позже, когда Ильинскому удалось получить том трудов Съезда, он 20 мая 1932 г. следующим образом отозвался о статьях некоторых представителей советской делегации: «От статей Державина и Быковского у меня волосы на голове буквально стали дыбом. Удивляет, что чехи не пожалели бумаги для напечатания этой ерунды»<sup>30</sup>. С подобным мнением Ильинского о названных статьях явно совпадали оценки и некоторых зарубежных коллег. Тот же Ильинский писал Ляпунову уже 26 июня 1933 г.: «В последней книжке Slavia напеч[атан] обширный отзыв Brückner'a на Сборник трудов I Съезда славистов. Между пр[очим], там им сказано несколько горьких истин по поводу яфетидологии и ее новейших элаборатов»<sup>31</sup>.

Сразу можно отметить, что собственно ученых, которых можно отнести к славистам, в делегации немного. О Сакулине мы уже писали. Напомним, кстати, что выборы Сакулина в состав Отделения русского языка и словесности сопровождались серьезным скандалом, так, В. Н. Перетц высказывал в резкой форме сомнения в научных достоинствах теоретических работ претендента, а также отмечал его политическую ангажированность<sup>32</sup>.

Державин, имевший стойкую репутацию «подлаживающегося»<sup>33</sup> к властям, активный приверженец учения Марра, авторитетом среди славистов не пользовался. В выборной кампании 1928 г. в Академию наук академиком-славистам, несмотря на сильное давление, удалось найти повод отклонить его кандидатуру еще на стадии предварительного обсуждения. Ляпунов писал 14 октября 1928 г. Соболевскому: «Хотя председатель (Марр. — М. Р.) старался навязать нам Н. С. Державина на кафедру языковедения, указав на его важные для славистов

<sup>29</sup> К истории создания второго издания «Праславянской грамматики» Г. А. Ильинского / Вступ. ст. и подгот. текста Г. С. Баранковой // Русский язык в научном освещении. 2002. № 2(4). С. 228.

<sup>30</sup> ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 117 л. 346об.

<sup>31</sup> Там же. Л. 379.

<sup>32</sup> См. подробнее: Робинсон М. А. Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917 — начало 1930-х годов). М., 2004. С. 320–322, 329–332 и др.

<sup>33</sup> РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 161. Л. 70об.

труды по албанскому яз[ыку] (где они напечатаны?), но Д[ержавин] был отстранен на основании заявления Е. Ф. Карского, что у нас уже два академика слависта, а Державин — славист — был бы третий»<sup>34</sup>. А позже, в выборную кампанию 1931 г. при обсуждении кандидатур Лингвистический разряд Института языка и литературы РАНИМ-ХИРК<sup>35</sup> «отклонил — и притом единогласно, — как писал Ильинский Ляпунову, — и Державина, ввиду слабого значения его научных работ»<sup>36</sup>. Официальное заключение, опубликованное в «Литературной газете», гласило: «В трудах профессора Н. С. Державина нет ни полноты материала, ни тщательной обработки его, они изобилуют ошибками в изложении фактов славянского языкознания и их объяснении». Кстати, и о докладе, с которым Державин выступал на съезде славистов, отзыв был весьма скептический: «Одна из последних работ профессора Державина — о Перуне — написана в свете яфетической теории; но и эта работа грешит в отношении языковых фактов и недостаточно выражает методологию применяемой теории»<sup>37</sup>.

Всего в заседании участвовало не менее 12 человек, представлявших течения от традиционного (А. М. Селищев), до «марксистского» (Г. К. Данилов). Такое единодушие в оценке работ Державина даже удивило Ильинского, чья кандидатура также была отклонена как «нежелающего перестроиться на новые рельсы», но за него хотя бы двое — Селищев и П. А. Расторгуев — подали свои голоса. Мнение лингвистического сообщества не помешало, однако, Державину избраться в 1931 г. в академики.

Труды С. Н. Быковского, воинствующего марриста, к славистике и в целом к академической филологической науке отношения не имели. С. В. Пилипенко (Сергей Слепой, Плугатарь, Книгочий), писатель, публицист, баснописец, журналист, редактор газет, издатель, борец за возрождение украинской культуры, основатель первой украинской писательской организации «Плуг», был фигурой очень заметной в общественной жизни Украины. В конце 1920-х был директором научно-исследовательского института Тараса Шевченко в Харькове,

<sup>34</sup> РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 238. Л. 38.

<sup>35</sup> Российская ассоциация научно-исследовательских институтов материальной, художественной и речевой культуры, наследница РАНИОНа, была создана в 1930 г. и просуществовала менее года.

<sup>36</sup> Цит. по: К истории создания второго издания «Праславянской грамматики» Г. А. Ильинского... С. 235

<sup>37</sup> Отвод кандидатура профессоров: Шербы, Державина, Ильинского в Академию Наук СССР // Литературная газета. 19.01.1931. № 4 (103).

но единственным его достижением в славистике были несколько лет учебы в Киевском университете (1909–1912), откуда он был исключен за революционную деятельность. К. Т. Нимчинов, национально ориентированный лингвист, занимался изучением истории украинского языка, возводя его непосредственно к праславянскому.

С полным основанием к славистам можно отнести Бузука и Каринского. Но и тот, и другой стремились быть на хорошем счету у властей, что не могло остаться незамеченным их коллегами. Так, Дурново писал 13 февраля 1930 г. Ляпунову: «На Пражском съезде многие остались недовольны его (Бузука — М. Р.) поведением, п[отому] ч[то] он держал себя слишком развязно и, вероятно, старался афишировать свою советскость. Но все же он человек не злой, а добродушный, готов помочь другим, поскольку это не страшно. Научные интересы у него есть»<sup>38</sup>.

Репутация Каринского в академических кругах уже давно была неважной<sup>39</sup>. Так, еще 16 января 1924 г. Сперанский делился своими впечатлениями о нем в письме В. М. Истрину: «На днях поехал к Вам в Петербург пронырливый М. Н. Каринский. Зная его прежде мало, я представлял его себе скорее человеком самонадеянным, несколько заносчивым, но не знал, что он такой ловкач. Вижу, имея с ним дело в Музее, что с ним приходится держать себя осторожно»<sup>40</sup>. Вскоре после Съезда, 20 февраля 1930 г. Ильинский с горечью отмечал новое проявление сближения и Каринского, и Бузука с официально одобряемым властями направлением в сфере науки: «Здешней Коммун[истической] Академией подготовлен I-й Съезд лингвистов-марксистов (!!). В избранной по этому поводу Комиссии главную роль играют Аптекарь, Данилов и... Н. М. Каринский. Впрочем, туда скоро будет введен П. А. Бузук, недавно читавший (судя по газетам) доклад о „марксистских“ основах языкознания. Быстро же он эволюционирует!»<sup>41</sup>. И маррист В. Б. Аптекарь, и «языкофронтовец» Г. К. Данилов, яростно враждовавшие друг с другом, представляли конкурирующие ветви «марксистской лингвистики», отличались единодушием в травле классической филологии, «буржуазной индоевропеистики». Участие в одной компании с такими персонажами могло свидетельствовать только об откровенно карьерных целях Каринского. Именно

<sup>38</sup> ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 90. Л. 82об.

<sup>39</sup> См., например: *Анатол В. М.* Филологи и революция // Новое литературное обозрение. 2002. № 53. С. 205–206 (раздел «Вариант второй: конформисты»).

<sup>40</sup> ПФА РАН. Ф. 332. Оп. 2. Д. 153. Л. 59.

<sup>41</sup> Там же. Ф. 752. Оп. 2. Д. 117. Л. 250об.

так это было воспринято в научном сообществе. Ильинский считал выборы Каринского, как и Державина, в академики делом уже решенным, называл обоих «Подхалюзины от науки» и особо отмечал, что Каринский ведет себя «последнее время как „православный иезуит“ чистой воды»<sup>42</sup>.

В отличие от Державина Каринский академиком все-таки не стал. Ему в марровском Институте языка и мышления была поручена другая работа, о которой Ильинский, не скрывая раздражения, писал Ляпунову 13 апреля 1932 г.: «После того, как „ушли“ Ушакова, во главе Диалектологической Комиссии стал Н. М. Каринский, [нрзб.] лаврами Державина, Орлова et tutti quanti [нрзб.] проституированием лингвистики [нрзб.] glogia и Маркса и... Марра»<sup>43</sup>. Д. И. Ушаков был одним из основателей Московской диалектологической комиссии и бессменным ее руководителем с 1915 г. до ее ликвидации в 1931 г. То, что возникло в Институте языка и мышления, не воспринимается в научной литературе как продолжение деятельности Комиссии. А диалектологические изыскания в этом институте характеризуются как «неудачные попытки»<sup>44</sup>.

Что касается «восьмого члена» делегации Н. М. Калюжного (Шайтельмана), советника Полномочного представительства СССР в Чехословакии, то миссия его достаточно очевидна — партийно-государственный контроль.

Таким образом, перечисленный состав делегации вряд ли мог вызвать особый интерес у зарубежных ученых славистов. Это обстоятельство сразу же отразилось и в переписке. Буквально по горячим следам, через неделю с небольшим после завершения съезда, Ильинский получил информацию о нем от одного из участников. Он тут же передал ее Ляпунову в письме от 27 октября 1929 г.: «Вчера я получил письмо от St. Szaber'a с подробным описанием Съезда. О нашей делегации он хранит гробовое молчание. Зато он сообщает, что с Кульбакиным он провел целый вечер в Брне: „Jest to nadzwyczaj miły człowiek!“ Понравился ему также Трубецкой. Приятные впечатления от Съезда будто бы были порушены в Братиславе, где один словацкий юрист Jwanka внес проект ввести русс[кий] язык в качестве междуславянского. Польские делегаты, по словам Шабера, немедленно по-

<sup>42</sup> Цит. по: К истории создания второго издания «Праславянской грамматики» Г. А. Ильинского... С. 235.

<sup>43</sup> Там же. Л. 340об.

<sup>44</sup> Аванесов Р. И. Достижения современного языкознания в области русской диалектологии // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1958. Т. XVII. Вып. 1. С. 16.

дали против этого проекта мотивированный протест!»<sup>45</sup>. Совершенно ясно, что на фоне представителей русской научной эмиграции, советская делегация выглядела очень слабо, а если и с профессиональной точки зрения претензий не было, то слишком очевидная «советскость», например, Бузука, производила нежелательный эффект.

Интересно отметить, что для Калюжного его участие в советской делегации на съезде славистов стало последним дипломатическим поручением. Его работа в полпредстве в Праге закончилась в октябре 1929 г. На этом основании можно с некоторой долей вероятности предположить, что и его работа, и участие советских ученых в съезде были признаны неудачными. Дальнейшая судьба Калюжного (как и некоторых советских участников съезда) сложилась печально. Каких-либо сведений о нем после ареста в 1933 г. не сохранилось.

Из участников делегации от Советского Союза именно Бузук поделился своими впечатлениями о съезде. Из его письма Ляпунову от 5 января 1930 г. видно, что, несмотря на некоторое недовольство организацией съезда, он активно использовал его для налаживания полезных контактов с коллегами. «О съезде, — писал Бузук, — к сожалению, могу сообщить мало интересного. Не была проделана предварительная работа по отбору тем; наряду с более интересными темами (напр[имер], о составлении атласа, о хронологии, об языке как системе) — целый ряд докладов на очень незначительные темы (напр[имер], о суффиксах собствен[ных] мужских имен в укр[аинском] яз[ыке] и т. п.). А главное то, что на самые доклады было назначено только 4 дня (и то вперемежку с длинными обедами и ужинами), пришлось поэтому ограничить (20 м[инутами]) и докладчиков, и оппонентов (2 минутам[и]). Познакомился на съезде и с О. Брокком, и с Миколой, из болгар — с Милетичем, Младеновым (потерпевшим, между проч[им], неудачу со своим предлож[ением] ст[аро]-слав[янский] яз[ык] называть исключительно староболгарским). Более внимательно к нам отнеслись молодые чешские ученые — Важный (очень живой молодой ученый, продемонстрировавший в Братиславе свой приготовленный к печати атлас словацк[ого] языка с 250 приблизит[ельными] картами), Курц, из французов Теньер (заезжавший, м[ежду] проч[им], как Вы, д[олжно] б[ыть], знаете, на день в Минск)»<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Цит. по: К истории создания второго издания «Праславянской грамматики» Г. А. Ильинского... С. 228.

<sup>46</sup> ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 32. Л. 85об.—86.

Ничего, однако, Бузук не написал Ляпунову об одном важном научно-организационном событии, состоявшемся на съезде, к которому он имел прямое отношение. Но к этому вопросу мы вернемся позже. Возможно, Бузуку было не до некоторых решений, принятых на съезде, он вернулся в Белоруссию в период, когда резко началось свертывание процессов «белорусизации», сопровождавшееся вначале травлей в прессе, а потом и арестами представителей национальной интеллигенции, т. н. «нацдемов».

Московские коллеги еще не успели осознать столь радикально изменившейся обстановки в Белоруссии, поэтому поведение Бузука вызывало у них удивление. Так, Ильинский писал Ляпунову 20 января 1930 г.: «Вчера был у меня П. А. Бузук проездом в Харьков или Краснодар, где он надеется найти себе места. Меня очень удивляет, что П. А., которого отнюдь нельзя упрекнуть в недостатке приспособляемости и белорусс[кого] патриотизма, недоволен Минском и стремится вырваться из него»<sup>47</sup>.

«Белорусский патриотизм» становился в Белоруссии уже политически опасен. ОГПУ БССР приступило к фабрикации дела «Союза освобождения Белоруссии», начались аресты наиболее видных членов Белорусской Академии наук — гуманитариев: И. Ю. Лёсика (17 июля 1930), В. У. Ластовского, С. М. Некрашевича (21 июля 1930) и др. Лишился 26 декабря 1930 г. своей должности президент Белорусской академии наук В. М. Игнатовский, объявленный «лидером национально-демократической контрреволюции». Арестован был в начале августа 1930 г. и Бузук. Он, как и еще ряд арестованных, проявил упорство в отрицании контрреволюционной деятельности. ОГПУ, по-видимому, не подобрало для него особой важной роли в «организации», удовлетворившись «введением» в ее руководство Ластовского и Некрашевича, и привлечением к делу таких видных фигур как Я. Купала и Я. Колас.

Бузуку повезло, его через некоторое время выпустили, но пребывание под арестом и допросы, безусловно, нанесли ему тяжелую психологическую травму. Его жена решила написать Ляпунову 2 февраля 1931 г.: «Петр Аф[анасьевич] действительно был болен довольно долгое время нервным расстройством, но теперь уже почти поправился и начал работать»<sup>48</sup>. А через несколько дней и сам Бузук подтвердил свое состояние, однако, можно предположить, что истинные

<sup>47</sup> Там же. Д. 117, Л. 251об.—252.

<sup>48</sup> Там же. Д. 32. Л. 91.

причины возникновения расстройства он решил не уточнять. Бузук писал Ляпунову 6 февраля: «Я действительно был болен своей старой болезнью — психоневрастией; принимал курс водолечения, но еще чувствую себя не совсем здоровым [...] мое здоровье является барометром: осенью и зимой я чувствую себя хуже»<sup>49</sup>.

Ничего не предвещало резкого поворота в карьере Бузука, однако, 25 апреля 1931 г. он был утвержден директором Института языкознания Белорусской АН. С присущей ему активностью Бузук принялся за дела, о которых сообщал Ляпунову 30 мая 1931 г.: «Благодарю Вас за поздравления с назначением на должность директора Ин[ститу]та языкознания. Постараюсь вполне оправдать возложенное на меня доверие. Сейчас мы ускоренными темпами работаем над приготовлением русско-белорусского словаря, а также над вопросами правописания; отдельные сотрудн[ики] готовят также монографии по вопросам методологии, белорусской диалектологии и белорусской грамматики литературного языка, Летом собираемся предпринять три экспедиции»<sup>50</sup>.

Новое очень значимое выдвижение Бузука в академической системе Белоруссии совпало с началом полной перестройки этой системы после удаления из нее «нацдемов». В январе 1931 г. из Москвы прибывает уроженец Белоруссии, один из ближайших учеников еще всесильного М. Н. Покровского, П. О. Горин-Коляда (1900—1938). Его срочно избирают не только академиком, но и президентом Академии наук Белоруссии. И теперь, надеясь, по-видимому, на прочность своего положения, Бузук решил вспомнить об одной важной и научно, и лично для него проблеме, прозвучавшей на съезде в Праге, — о создании славянского лингвистического атласа.

О том, как возник этот вопрос, кто был его инициатором, чем закончилось его обсуждение, и особенно о позиции советской делегации, мы узнавали до сих пор<sup>51</sup> исключительно из специальной статьи С. Б. Бернштейна<sup>52</sup>. Ученый был не только известным лингвистом, но и живой памятью о многих событиях, касавшихся отечественной гуманитарной науки, и о которых невозможно было долгие десяти-

<sup>49</sup> Там же. Л. 92.

<sup>50</sup> Там же. Л. 89.

<sup>51</sup> См.: Вендина Т. И. С. Б. Бернштейн и Общеславянский лингвистический атлас // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 2009—2011. М. 2011. С. 6.

<sup>52</sup> Бернштейн С. Б. Общеславянский лингвистический атлас (ОЛА). Критические заметки // Вопросы языкознания. 1990. № 6. С. 6.

летия написать что-либо по политико-идеологическим причинам. Так, например, как вспоминал известный белорусский славист, еще в 1970 г. в Минске именно «Самуил Борисович рассказал нам кое-что об одесском и минском лингвисте П. А. Бузуке, погибшем в застенках в тридцатых годах»<sup>53</sup>. Бернштейн первым опубликовал статью, содержащую интересные подробности, о «Деле славистов» 1934 г.<sup>54</sup>, когда доступа к документам этого сфабрикованного ОГПУ дела еще не было.

Бернштейн писал: «На заседании 9 октября 1929 г. по инициативе Теньера было принято решение об организации во всех заинтересованных странах специальных комиссий по Славянскому лингвистическому атласу. Однако на закрытом заседании советской делегации Н. С. Державин решительно выступил против участия советских ученых в совместной работе с зарубежными лингвистами, отрицающими новое учение о языке Н. Я. Марра. Н. С. Державина поддержали Н. М. Каринский и руководитель делегации литературовед П. Н. Саккулин. В данной научной проблеме хорошо разбирался только один член делегации — белорусский ученый П. А. Бузук, но он промолчал. Позже позиция Державина была санкционирована руководством Института языка и мышления АН СССР. Это решение явно противоречило тому интересу к проблемам лингвистического картографирования, который уже существовал в нашей стране.

Еще в 1928 г. П. А. Бузук опубликовал работу, содержащую обширное введение и 20 карт по фонетике и морфологии. На самом Пражском съезде Бузук прочитал доклад „Лінгвістичная географія як дапаможны мэтод пры вывучэньні гісторыі мовы“»<sup>55</sup>.

Сообщая о закрытом заседании советской делегации, Бернштейн не ссылается на какие-либо источники, мы полагаем, что никаких официальных документов об этом заседании и не было. Однако приведенное ученым подробное описание позиции основных делегатов удивительно точно соответствует их научно-общественной характеристике, и сомнений в его достоверности не вызывает.

Казалось бы, вопрос об участии советских ученых в каких-либо совместных работах с зарубежными коллегами по составлению ат-

<sup>53</sup> Супрун А. Е. Письмо коллективу кафедры славянской филологии МГУ // Филологический сборник памяти профессора Самуила Борисовича Бернштейна: К пятилетию со дня кончины. М., 2002. С. 6.

<sup>54</sup> Бернштейн С. Б. Трагические страницы из истории славянской филологии (30-е годы XX века) // Советское славяноведение. 1989. № 1. С. 77–82.

<sup>55</sup> Бернштейн С. Б. Общеславянский лингвистический атлас (ОЛА). С. 6.

ласа благополучно был закрыт. Тем более, как отмечал Бернштейн, после съезда в Советский Союз приезжал Теньер, и «в Москве у него состоялась длительная беседа с Д. Н. Ушаковым, в Ленинграде — с Б. А. Лариным. Однако эти встречи не дали никаких положительных результатов»<sup>56</sup>.

Но обнаруженные архивные документы свидетельствуют, что вопрос о работе над атласом возник вновь и на очень высоком академическом уровне. И поднял этот вопрос на столь высокий уровень именно тот единственный участник делегации, который «хорошо разбирался» в данной проблематике, и кто промолчал на «закрытом заседании».

Итак, 18 июня 1931 г. на имя неперменного секретаря АН СССР В. П. Волгина поступило письмо от президента Белорусской АН П. О. Горина. В письме сообщалось следующее: «На состоявшемся в Чехо-Словакии в октябре 1929 г. 1-м Международном Конгрессе славянских филологов, на пленарном заседании Лингвистической секции после докладов проф. Теньера и Бузука на соответствующие темы было признано необходимым составление общего лингвистического атласа славянских языков, ввиду того, что границы в значительной части языковых явлений пересекают территории нескольких языков. В комиссию для проведения этого постановления были избраны проф. Гуер (Чехо-Словакия), Нич (Польша), Белич (Юго-Славия), Теньер и Мейе (Франция) и Бузук (СССР); вхождение в комиссию представителя от советских ученых считал, между прочим, очень важным присутствовавший на съезде советник нашего Полпредства т. Калюжный»<sup>57</sup>.

Далее из текста становится ясно, кто инициировал это послание. В письме сообщалось, что организационная работа «уже началась в буржуазных государствах, о чем двоекратно извещал т. Бузук секретарь названной комиссии страсбургский проф. Теньер, справлявшийся о ходе работы в пределах СССР. Считая необходимым официальное оформление указанной работы по линии государственных научных учреждений Советского Союза — Коммунистической Академии, НИЯЗ, Академии наук СССР, Украинской и Белорусской, каковыми должен быть поставлен прежде всего вопрос о тех научно-методологических требованиях и условиях (напр., четкое классовое расслоение подлежащих изучению говоров, строгое отмежевание от возможных

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> ПФА РАН. Ф. 1. Оп. 1–1931. Д. 259. Л. 83.

в подобном атласе панславистических тенденций), на каких советские лингвисты могли бы войти в сотрудничество с лингвистами буржуазных государств (без какого лингвистического атласа славянских языков сорвется), — т. Бузук обратился с этим вопросом к Президенту Белорусской Академии Наук»<sup>58</sup>.

Далее в письме следовали конкретные предложения: «Поскольку т. Бузук является сотрудником Белорусской Академии и поскольку соответствующими ее частями ведется уже работа по изучению говоров в социальном и географическом разрядах и результаты такового смогут послужить материалом при создании марксистско-ленинской лингвистики, Президиум Белорусской Академии Наук предлагает сконцентрировать общее руководство этой работой в Белорусской Академии Наук, возложив на нее наблюдение за развертыванием в СССР работы по составлению лингвистического атласа славянских языков. Президиум БАН просит сообщить нам, не встречается ли с Вашей стороны возражений против поручения БАН этой работы и обращается к Комакадемии, к НИЯЗ и к Академиям Наук СССР и УССР с просьбой высказаться о возможности и путях официально оформления и организации работы над данным вопросом»<sup>59</sup>.

Может показаться, что решение советской делегации, инициированное Державиным, и данные из письма президента Белорусской АН противоречат друг другу. Очевидно, однако, что решение не сотрудничать с зарубежными славистами явно носило внутренний характер. Демонстративный публичный отказ вызвал бы на съезде ненужный скандал с политическим оттенком. Поэтому и «проломчавший» на заседании Бузук продолжил оставаться членом организованной на съезде международной комиссии.

На запрос от П. О. Горина необходимо было отреагировать. И ответ должна была дать Группа языка и литературы (ГЯЛ) Отделения общественных наук АН СССР, которую после смерти Сакулина возглавлял новоизбранный академик Державин. На заседании Группы 3 октября 1931 г. «Присутствовали: ак[адемики] В. М. Истрин, Б. М. Ляпунов, Н. К. Никольский, А. С. Орлов, В. Н. Перетц и представители учреждений Н. К. Кузмин (ИНЛИ<sup>60</sup>), М. Н. Куфеев (КДЛ<sup>61</sup>)»<sup>62</sup>. В протоколе заседания сообщается, что обсуждалось:

<sup>58</sup> Там же. Л. 83–83об.

<sup>59</sup> Там же. Л. 83об.–84.

<sup>60</sup> Институт литературы.

<sup>61</sup> Комиссия по древнерусской литературе.

<sup>62</sup> ПФА РАН. Ф. 1. Оп. 1–1931. Д. 259. Л. 77.

«Переданное Н[епременным] С[екретарем] на заключение отношение БАН за № 118 от 18. VI. по вопросу организации составления общего лингвистического атласа славянских языков при БАН (под руководством проф. Бузука). При этом было оглашено соотв[етствующее] суждение по вопросу, представленное Отделом диалектологии КРЯЗ. В обмене мнений приняли участие ак[адемики] В. М. Истрин, Б. М. Ляпунов, В. Н. Перетц, отметившие научную ориентацию проф. Бузука в области белор[усского] и укр[аинского] языков»<sup>63</sup>. К сожалению, ни «суждения», ни материалов выступлений академиков не сохранилось. В результате обсуждения было принято следующее решение: «Довести до сведения Н[епременного] С[екретаря], что Группа считает целесообразным возглавление и руководство данной работой со стороны КРЯЗ; работа должна вестись в тесном контакте с БАН, в частности, при сотрудничестве проф. Бузука»<sup>64</sup>.

Уже на следующий день, 4 октября, состоялось заседание Отделения общественных наук. В протоколе Отделения записано следующее: «Акад[емик] Н. С. Державин сообщил о получении предложения Белорусской Академии наук о принятии участия КРЯЗ в работе по составлению общего лингвистического атласа славянских языков с концентрацией общего руководства этой работой в Белорусской Академии Наук». Безусловно, он доложил и о решении, которое приняла ГЯЛ, так как в разделе «постановлено» занесено следующее решение Отделения: «Согласиться с постановлением группы о целесообразности возглавления и руководства данной работой со стороны АН при условии тесного контакта в работе с БАН»<sup>65</sup>.

Державин никак не проявил при обсуждении письма Белорусской АН своего отрицательного отношения к идее международного сотрудничества в работе над атласом. Возможно, ему не хотелось вступать в конфликт со своими коллегами по Группе, председателем которой он только что стал. Тем более, что на том же заседании Группы обсуждались вопросы, в которых Державин был лично заинтересован. Прежде всего, это решение: «Представить от Группы кандидатом на должность директора Института славяноведения ак[адемике] Н. С. Державина»<sup>66</sup>. Рассматривались на заседании и предложенные Державиным планы создаваемого Института славяноведения.

<sup>63</sup> Там же. Л. 80–80об.

<sup>64</sup> Там же. Л. 80об.

<sup>65</sup> Там же. Л. 73.

<sup>66</sup> Там же. Л. 77.

Возможно также, что Державин так спокойно отнесся к идее передать дело руководства работой над атласом Комиссии русского языка (КРЯЗ) потому, что он хорошо знал о том, какая судьба ей уготована. На уже упомянутом заседании Группы 3 октября разгорелась оживленная дискуссия о положении КРЯЗ, которую предполагалось передать в ведение Института языка и мышления (ИЯМ). Сама идея оторвать КРЯЗ от ГЯЛ и передать ее в марровский институт вызвала решительные возражения, предлагалось несколько вариантов решения проблемы<sup>67</sup>. Но «по поводу высказанных суждений» Державин внес ясность, он объявил собранию ученых следующее: «Что касается КРЯЗ. Ее упразднение предрешено постановлением Президиума от 13.VI, определившего передачу Комиссии в ведение Института яз[ыка] и мышления на правах самостоятельного его отдела»<sup>68</sup>. В преобразованный из Яфетического института ИЯМ вообще передавалась из других академических учреждений вся лингвистическая проблематика. Как уже отмечалось, в ИЯМе проблемами диалектологии заведовал с 1931 г. Каринский, другой противник идеи атласа. Таким образом, решение о работе по проекту атласа оказалось во власти ИЯМа, то есть Марра, и уже ничто не мешало спокойно отказаться от каких-либо попыток реанимировать проект. И, безусловно, прав Бернштейн, отметивший, что «позже позиция Державина была санкционирована руководством Института языка и мышления АН СССР»<sup>69</sup>.

Таким образом, казалось бы, логичное решение о руководстве проектом атласа в филологическом центре союзной Академии наук, за которое единодушно выступили наиболее видные отечественные ученые, объективно вело к ликвидации проекта. Возможно, при другом решении — передать работу над атласом в руки БАН, где ее возглавил бы Бузук, дело могло бы и продвинуться, хотя времени для этого у Бузука оставалось бы уже немного, в начале 1934 г. он был арестован.

Незавидная судьба ожидала почти всех участников советской делегации на Первом съезде славистов. Пережил репрессии 1930-х годов только Державин. Сакулин и Каринский умерли до начала большого террора. О судьбе Калюжного мы уже писали, погибли оба предста-

вителя Украины: С. В. Пилипенко расстрелян в 1934 г., К. Т. Нимчинов репрессирован в 1937 г., и дальнейшая его судьба неизвестна; С. Н. Быковский расстрелян в 1936 г., П. Аф. Бузук — в 1938 г. Из тех ученых, прибытие которых ожидали на съезде, избежать репрессий удалось Ю. М. Соколову, а А. Н. Вознесенский был осужден по «Делу славистов» в 1934 г.

Не менее трагичной оказалась судьба и тех славистов, которые получили приглашения от организаторов съезда, собирались поехать или только мечтали об этом, но не были допущены на съезд советскими властями. П. А. Лавров умер через месяц с небольшим после завершения съезда. Н. Н. Дурново, Г. А. Ильинский, А. М. Селищев, М. Н. Сперанский, Н. Л. Туницкий были арестованы и осуждены по «Делу славистов» в 1934 г. Сперанский скончался в 1938 г., находясь под надзором органов, Туницкий погиб в 1934 г. вскоре после завершения следствия, Дурново и Ильинский были расстреляны в 1937 г. Не пострадал один только Б. М. Ляпунов.

Можно смело утверждать, что достойного представительства на Первом международном съезде славистов русская наука не получила. Ведущие отечественные слависты, обладавшие европейской известностью и уважением зарубежных коллег, остались по политико-идеологическим причинам за бортом делегации. Во многом по вине советской делегации были созданы препятствия для начала серьезной работы над важнейшим международным проектом по созданию Славянского лингвистического атласа. Идея создания Общеславянского лингвистического атласа (ОЛА) возродилась почти через три десятилетия, в 1958 г., на IV Международном съезде славистов, проходившем в Москве.

<sup>67</sup> См. подробнее: Робинсон М. А. К истории создания Института славяноведения в Ленинграде (1931–1934 гг.) // Славянский альманах 2004. М., 2005. С. 225–226.

<sup>68</sup> ПФА РАН. Ф. 1. Оп. 1–1931. Д. 259. Л. 79–80.

<sup>69</sup> Бернштейн С. Б. Общеславянский лингвистический атлас (ОЛА). С. 6.



Научное издание

**ПИСЬМЕННОСТЬ, ЛИТЕРАТУРА, ФОЛЬКЛОР  
СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ.  
ИСТОРИЯ СЛАВИСТИКИ**

XV Международный съезд славистов  
Минск, 20–27 августа 2013 г.  
Доклады российской делегации

Оформление и макет:

*А. В. Иванов*

*С. С. Ермолаев*

Гарнитура «Newton». Формат 60×90/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 38.

Тираж 800 экз. Заказ №

Издательство «Древлехранилище».

Лицензия № 00226 от 11.10.1999.

Тел./факс: +7 (499) 245-30-98

Отпечатано в ЗАО «Гриф и К».

300062, г. Тула, ул. Октябрьская, д. 81а.

Тел.: +7 (4872) 47-08-71;

тел./факс: +7 (4872) 49-76-96