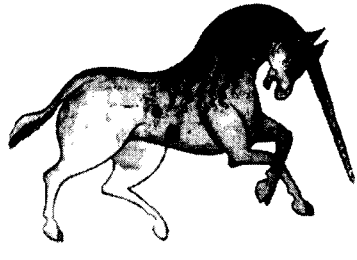
XIV МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ

ПИСЬМЕННОСТЬ, ЛИТЕРАТУРА И ФОЛЬКЛОР СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ



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

ПИСЬМЕННОСТЬ, ЛИТЕРАТУРА И ФОЛЬКЛОР СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

XIV Международный съезд славистов

Охрид, 10–16 сентября 2008 г.

ДОКЛАДЫ РОССИЙСКОЙ ДЕЛЕГАЦИИ

МОСКВА «ИНДРИК» 2008

УДК 82
ББК 82/83
П 34

Издание подготовлено
в рамках Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН
«Русская культура в мировой истории»
(проект «Русская филология на современном этапе»)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

Письменность, литература и фольклор славянских народов / XIV Международный съезд славистов. (Охрид, 10–16 сентября 2008 г.). Доклады российской делегации. — М.: Индрик, 2008. — 504 с.

ISBN 978-5-85759-473-5

Сборник докладов российских историков языка и литературы, фольклористов, исследователей культуры, подготовленный к XIV Международному съезду славистов в Охриде, 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, 2008
© Российская академия наук, 2008
© Издательство «Индрик», 2008

ISBN 978-5-85759-473-5

СОДЕРЖАНИЕ

I

Т. И. Афанасьева. Литургия Иоанна Златоуста в средневековой славянской письменности XI–XV вв. 7

Е. М. Верещагин. Остромирово евангелие как средство реконструкции греч. евангельского текста (второй половины IX в.) 29

О. Ф. Жолобов. Древнеславянские списки Паренесиса Ефрема Сирина: новые данные и новые аспекты исследования 51

Р. Н. Кривко. Византийские источники славянских служебных миней 76

К. А. Максимович. Западнославянское влияние на древнерусский книжно-письменный язык в XI–XIV вв. 102

Т. В. Пентковская. Видение монаха Козьмы в славянской традиции .. 126

А. А. Пичхадзе. Южнославянские традиции в древнерусской письменности (лексика и грамматика) 152

II

И. Е. Адельгейм. Поэтика как прогноз: типология тенденций в молодой прозе России и Польши 173

В. Е. Багно. Лев Толстой и смена вех на Западе в представлениях о России 187

Л. Н. Будагова. Сюрреализм в славянских литературах: специфика и судьба 197

А. В. Гулин. Объективное и субъективное в раннем творчестве Л. Н. Толстого 211

Е. Н. Ковтун. Новые горизонты фантастики: science fiction и fantasy в постсоциалистическом пространстве (на материале русской и иных славянских литератур) 228

М. Б. Проскурнина. Роман в македонском и русском постмодернизме. Границы жанра и проблема художественного целого 244

М. А. Робинсон. Противостояние старшего поколения русских славистов идеологизированным методологическим концепциям (1920-е годы) 254

Л. И. Сазонова. Формирование художественного языка барокко у восточных славян как проявление общеевропейских культурных процессов 274

Н. Н. Старикова. Славянские литературы в парадоксах постмодернизма 293

В. А. Хорев. Достоевский в сознании польских писателей второй половины XX века 309

А. Г. Шешкен. Особенности развития македонской поэзии 1950–1960-х гг. в свете русско-македонских литературных связей 329

III

Т. А. Агапкина. Топика восточнославянских заговоров (истоки и параллели) 345

С. Н. Азбелев. К сравнительному изучению древнерусского и древнегерманского эпоса 365

О. В. Белова. Восприятие «чужого» языка в народной культуре славян (этнолингвистический аспект) 380

Л. Н. Виноградова. К проблеме типологии и функции магических текстов: Формулы проклятий в народной культуре 397

В. Е. Добровольская. Мотив «сокрытия пола» в восточнославянской эпической традиции 412

М. В. Завьялова. «Блуждающие формулы» в заговорах балто-славянского ареала как маркеры традиции 422

Н. В. Злыднева. Русский художественный авангард и славянская мифология: мифопоэтика хтонического 442

В. А. Ковпик. Жанровые и эволюционные формы и воплощения сюжета «грешник на море» в славянском и западноевропейском эпосе 453

В. Я. Петрухин. Древнерусский пантеон: итоги и перспективы междисциплинарных исследований 473

А. Л. Топорков. Любовные заговоры славянских народов в компаративном отношении 484

I

Т. И. Афанасьева

Литургия Иоанна Златоуста в средневековой славянской письменности XI–XV вв.

Славянская литургия Иоанна Златоуста, полный текст которой сохранился в списках с рубежа XII–XIII вв., мало привлекала внимания филологов-источниковедов. Только И. И. Срезневский, работая над публикацией Синайских глаголических листков, предпринял сравнение этих отрывков с некоторыми древнерусскими служебниками и высказал ряд соображений о языке литургии, который, по его мнению, свидетельствовал о первичности кириллицы перед глаголицей [1]. Изучением последования литургии в XIX в. занимались историки церкви, такие как Н. Ф. Красносельцев, собравший и опубликовавший ценнейшие источники по истории византийской и славянской литургии [2], и А. А. Дмитриевский, описавший многие древние евхологии из библиотек православного Востока [3]. В самом конце XIX в. С. Д. Муретов задумал фундаментальное исследование всех известных ему славянских списков литургии, издал по ним наиболее интересные, с его точки зрения, фрагменты, однако его труд остался незаконченным [4], и обобщающие выводы были сделаны только по истории последования

Работа над статьей осуществлялась при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проекты 05-04-04147а и 07-04-00050а.

[1] *Срезневский И. И.* Отрывки из древнего глаголического служебника // Записки Императорской Академии наук. Т. IV. Кн. 1. СПб., 1863. С. 22–44.

[2] *Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885; *Он же.* Материалы для истории чинопоследования литургии Иоанна Златоуста. Казань, 1889.

[3] *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. II. Εὐχολόγια. Киев, 1901.

[4] *Муретов С. Д.* К материалам для истории чинопоследования литургии. Сергиев Посад, 1895. *Муретов С. Д.* Последование проскомидии, Великого входа и причащения в славяно-русских служебниках XII–XIV в. М., 1897.

проскомидии [5]. В 1908 г. А. Петровский опубликовал некоторые списки литургии в хронологическом порядке, тем самым пытаясь показать исторические изменения литургии в XII–XVI вв., но некритический метод в работе с источниками не дает возможность использовать эту публикацию в научных целях [6]. После революции изучение литургии как памятника переводной славянской письменности в России было полностью прервано. В чешской славистике поднимались вопросы о том, какова была древнейшая славянская литургия. Эти проблемы были сформулированы в работах Р. Вечерки, И. Вашицы, А. Достала. Наличие в древнейших источниках X–XI вв. (Киевские листки, Синайские глаголические листки) фрагментов из разных литургий породило две основные гипотезы. Первая, высказанная И. Вашицей, состояла в том, что Кирилл и Мефодий перевели литургию св. Петра [7], вторая, сформулированная А. Досталом, — что первоучители перевели византийские литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого [8]. Обе гипотезы до сих пор остаются недоказанными, так как для ответа на поставленные вопросы необходимо, прежде всего, исследовать рукописную традицию этих литургий. В нашей статье мы изложим основные положения и выводы, к которым мы пришли в ходе исследования славянского перевода литургии Иоанна Златоуста в служебниках XI–XV вв.

Источники. Мы использовали для исследования все известные на сегодняшний день славянские служебники XI–XIV вв. из российских хранилищ: Синайский глаголический служебник XI в., содержащий три листа с фрагментами литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого [9], 30 пергаменных служебников XIII–XIV вв. древне-

---

[5] *Муретов С.Д.* Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «устава литургии» патриарха Филофея Коккина. М., 1895.

[6] *Petrovskij A.* Histoire de la rédaction slave de la liturgie de S. Jean Chrysostome // Χρυσοστομικά. Studi e recerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del comitato per il XV centernario della sua morte. Roma, 1908. P. 859–928.

[7] *Vašica J.* Slavanská liturgie sv. Petra // Byzantinoslavica VIII. 1939–1946. 1946. S. 1–54.

[8] *Dostál A.* Origins of the Slavonic Liturgy // Dumbarton Oaks Papers. № 19. 1965. P. 73–87.

[9] Публикации: *Срезневский И.И.* Отрывки из древнего глаголического служебника // Записки Императорской Академии наук. Т. IV. Кн. 1. СПб., 1863.

русского извода, содержащие полные тексты литургии [10]. Также к исследованию были привлечены древнейшие южнославянские служебники, содержащие литургию Иоанна Златоуста, — болгарские рукописи ГИМ Хлуд. 117 конца XIII в., ГИМ Увар. 46 первой половины XIV в., сербские рукописи РНБ Q. п. I.48 XIII в., РНБ Погод. 37 3-й четверти XIV в. Кроме рукописей были привлечены издания южнославянских источников, связанных с деятельностью болгарского патриарха Евфимия Терновского [11]. Сохранившаяся рукописная традиция памятника XI–XIV вв. охвачена практически полностью [12], служебники XV в. были взяты для исследования преимущественно из петербургских собраний.

Греческие тексты литургии привлекались для сравнения по изданиям и описаниям, выполненным отечественными исследователями XIX в., прежде всего Н. Ф. Красносельцевым [13] и А. А. Дмитриевским [14]. Были использованы также греческие евхологии и свитки, хранящиеся в рукописных собраниях Российской национальной библиотеки, библиотеки Российской академии наук и Государственного исторического музея. Также для исследования использовались фундаментальные тру-

---

С. 22–44; *Frček J.* Euchologium Sinaiticum — Patrologia Orientalis. T. XXV, fasc. 3. Paris, 1939. P. 602–611; *Nahtigal R.* Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovenski spometnik. T. I, II. Ljubljana, 1941–1942.

[10] Полный перечень списков см.: *Афанасьева Т. И.* Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв. // Ruthenica. № 6. Киев, (в печати).

[11] *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1890. Т. I. Вып. 2.

[12] За рамками исследования остались некоторые рукописи XIV в. из западноевропейских хранилищ: Дечанские служебники сербского извода № 119, 120, 121, 122, Берлинский служебник Wuk. 19 болгарского извода, Загребский служебник ХАЗУ III а 33, — просмотренные нами, но детально не изученные. Эти рукописи так или иначе отражают процесс исправления службы по уставу Филофея и близки Афонской редакции, о которой см. ниже.

[13] *Красносельцев Н. Ф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки, с замечаниями о составе и особенностях богослужебных последований, в них содержащихся, и с приложениями. Казань, 1885; *Он же.* Материалы для истории чинопоследования литургии святаго Иоанна Златоустаго. Казань, 1889.

[14] *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. II. Εὐχολόγια. Киев, 1901.

ды по истории греческой литургии Иоанна Златоуста, выполненные современными европейскими учеными А. Жакобом [15], Х. Матеосом [16], Р. Тафтом [17], С. Паренти [18].

Методика. Последование литургии не является монолитным текстом, как, например, Евангелие или Паремийник. Оно предназначено не для одного, а для двух священнослужителей — священника и дьякона. Литургия состоит из иерейских молитв, дьяконских ектений, дьяконских и иерейских возглашений, а также из богослужебных указаний для священнослужителей, которые не произносятся во время службы. Иногда в литургии приводятся и гимнографические тексты. Разнородность входящих в последование литургии текстов, а также нестабильность состава последования требуют от исследователя выработки определенной методики изучения литургического текста.

Последование литургии эффективнее изучать, используя два подхода — типологический и лингвистический. Первый подход нацелен на изучение состава последования: количества и порядка следования молитв и дьяконских ектений, а также содержания богослужебных указаний. При типологическом исследовании важно выделить все основные литургические элементы службы, проанализировать изменение каждого путем сопоставления его с греческими источниками. А. Жакоб, Х. Матеос, Р. Тафт показали в своих исследованиях, что последование литургии не изменяется целиком, а содержит изменения в отдельных литургических элементах, поэтому они делят литургию на составные элементы и рассматривают изменения каждого. Таким об-

---

[15] *Jacob A.* Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome. Louvain, 1968 (неизданная диссертация). Использованный нами экземпляр хранится в библиотеке Санкт-Петербургской Духовной академии и семинарии. *Jacob A.* La tradition manuscrite de la liturgie de Saint Jean Chrysostome (VIII–XII siècles) // Eucharisties d'Orient et d'Occident. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge II. Lex Orandi N 47. Paris, 1970. P. 109–138.

[16] *Mateos J.* La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine // Orientalia Christiana Analecta 191. Roma, 1971.

[17] *Taft R.* The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom // Orientalia Christiana Analecta 200. Roma, 1975.

[18] *Parenti S.* Osservazioni sul testo dell'Anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII–XI sec.) // Ephemerides Liturgicae N 105. 1991. P. 120–154.

разом, типологическое исследование состава литургии нацелено на датировку последования по историко-литургическим критериям.

Объектом лингвистического исследования являются постоянные в последовании литургии тексты — молитвы, ектении, возгласы. Наличие разночтений в этих текстах позволяет выделять славянские редакции, появившиеся в результате стилистических правок по греческим оригиналам, и группировать списки литургии по лингвистическим признакам. Применение двухаспектного метода позволяет точнее выделять этапы изменения в рукописной традиции литургии, выявлять происхождение и регионы бытования редакций и прослеживать изменения норм церковнославянского языка раннего периода.

Типологическое исследование. Славянская литургия Иоанна Златоуста, к сожалению, не сохранилась в списках XI и XII вв., кроме трех листков Синайского глаголического служебника, поэтому одной из важнейших задач исследования является восстановление более раннего облика литургии, чем сохранившегося в списках XIII–XIV вв. Для решения этой проблемы наибольшую значимость имеют данные древнейших греческих источников (VIII–XII вв.), так как несомненно, что славянская литургия Иоанна Златоуста была переведена с греческих оригиналов.

В византийской традиции литургия входила в Евхологий — богослужебную книгу, содержащую службы, имеющие в своем составе иерейские молитвы (от греч. εὐχή — молитва и λέγω — собираю). В древнейших византийских евхологиях литургия Василия Великого находилась на первом месте, а литургия Иоанна Златоуста на втором. В XI в. происходит переход литургии Иоанна Златоуста на первое место, а литургии Василия Великого на второе, повлекший за собой ряд серьезных изменений в структуре обеих литургий [19], и многие из этих изменений находят отражение в славянских переводах. В древнеславянской традиции греческому Евхологию соответствовала книга Молитвослов или Молитвенник, которая впоследствии разделилась на две книги — Служебник и Требник. Кроме Евхология, литургия могла записываться на свитке, и в византийской рукописной традиции литургических свитков сохранилось гораздо больше, чем в славянской [20]. Текст литургии, записанный на свитке, отличался от литургии в Евхологии главным образом

---

[19] *Тафт Р.* Византийский церковный обряд. Краткий очерк. СПб., 2000. С. 64–70.

[20] Нам известны три свитка: два сербских — Vat. slav. 9 (сер. XIV в.) и Sin. slav. 38/N 1342 г., а также один русский РНБ F. п. I.33 XV в.

отсутствием богослужебных указаний для священника и дьякона, он содержал только молитвы священника и дьяконские ектении.

История греческой литургии Иоанна Златоуста была исследована Андре Жакобом. На материале более двухсот рукописей и печатных изданий им были выделены основные редакции литургии и выстроены взаимоотношения между редакциями в виде текстологической стеммы [21]. Древнейшая редакция литургии, названная Жакобом древней константинопольской редакцией, сохранилась в евхологиях X–XII вв. (типичный представитель — евхологий из собрания РГБ Sev. gr. 474 X в.). Главная особенность этой редакции — краткость. Она имеет неполное последование, в котором отсутствует начало — молитвы антифона, Трисвятого и входа, а также молитва Херувимской песни. В евхологиях литургия Иоанна Златоуста этой редакции следует за литургией Василия Великого, начинается с молитвы об оглашенных и не имеет заглавия.

Следующий этап эволюции литургии Иоанна Златоуста — восполнение ее начальной части за счет молитв предложения, кадила, Трисвятого, входа и Херувимской песни, заимствованных из восточных литургий — иерусалимской литургии св. Иакова и александрийской литургии св. Марка. Последования этого типа встречаются в рукописях южноитальянского происхождения VIII–XI вв., в том числе в древнейшем греческом евхологии Barberini gr. 336. Древняя южноитальянская редакция, так называет этот тип А. Жакоб, не такая стабильная по составу последования, как первая редакция, и количество молитв восточного происхождения в ней вариантно.

На рубеже X–XI вв. в Константинополе осуществляется реформирование последования литургии Иоанна Златоуста. Во-первых, создается унифицированный текст анафоры, textus receptus, упразднивший многочисленные варианты, вызванные начавшимся уже в IX в. процессом перехода литургии Иоанна Златоуста на основное место в византийском богослужении и перемещением литургии Василия Великого на второстепенное. Этот переход повлек за собой активные заимствования в анафору литургии Иоанна Златоуста из анафоры литургии Василия, что и привело к появлению разночтений в ее тексте [22]. Наиболее ранний евхологий, имеющий textus receptus анафоры литургии Иоанна Златоуста, — свиток из Патриаршей библиотеки Иеру-

---

[21] *Jacob A.* Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome. Louvain, 1968. P. 504.

[22] *Parenti S.* Osservazioni sul testo dell'Anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII–XI sec.) // Ephemerides Liturgicae N 105. 1991. P. 120–154.

салима cod. Stavrou 109 XI в. Во-вторых, начинается процесс восполнения начальной части литургии Иоанна Златоуста за счет заимствования молитв предложения, трех антифонов, входа и Трисвятого, а также молитвы Херувимской песни из литургии Василия Великого.

Литургия Иоанна Златоуста, содержащая textus receptus анафоры и имеющая полное последование, где начальная часть восполнена за счет молитв из литургии Василия Великого, названа Жакобом новой константинопольской редакцией. В своем первоначальном облике XI в. она сохранилась в немногочисленных греческих источниках, преимущественно в свитках (Parme 1217/2, Borgia gr. 27, Munich gr. 607, кодексы — Paris gr. 391, Vat. gr. 1170), а также представлена в переводах — в латинском переводе Амвросия Пеларгуса (изд. Worms, 1541), в грузинском переводе, известном по рукописи Sin. georg. 89[23], и арабском переводе, изданном К. Баха[24].

В XII в. новая константинопольская редакция литургии претерпевает некоторые изменения, о них свидетельствует латинский перевод, сделанный переводчиком имперской канцелярии Львом Тосканцем в 1174–1178 гг. По сравнению с последованиями XI в. литургия дополняется многими особенностями: появляется молитва кадила, отличающаяся от той, что была в древней южноитальянской редакции, литургия имеет краткое описание проскомидии, содержит рубрику на чтение Евангелия, диалог священника и дьякона после Великого входа, а также описание причащения.

Следующий этап изменений последования литургии относится к XIV в., когда патриархом Филофеем Коккином (1353–1354, вторично 1364–1376 гг.) был создан устав Божественной литургии. Под его влиянием в литургии окончательно укоренилась молитва перед чтением Евангелия. Появление этого устава способствовало стабилизации текста литургии и созданию единообразного последования, и в таком виде литургия вошла в первопечатное издание, вышедшее в Риме в 1526 г.

С конца XI в. новая константинопольская редакция начинает проникать на периферию Византийской империи, и в южноитальянских источниках с XII в. она обогащается новыми заимствованиями из восточных литургий (подготовительными молитвами перед литургией, молитвой перед Евангелием, некоторыми возгласами и проч.). Жакоб

---

[23] Изд.: *Jacob A.* Une version géorgienne inédite de la liturgie de Saint Jean Chrysostome // Muséon. № 77. 1964. P. 65–119.

[24] *Bacha C.* Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysotome suivies d'une ancienne version inédite // Χρυσοστομικά. Roma, 1908. P. 405–473.

выделяет несколько разновидностей южноитальянского формуляра литургии: отрантскую, калабрийскую, сицилийскую и другие. Сформировавшись в XII в., они мало менялись в течение последующих столетий, и в 1601 г. калабрийская разновидность легла в основу печатного издания в Риме. В отличие от константинопольских формуляров, которые имели очень скупые рубрики и мало изменялись с течением времени, южноитальянские последования литургии содержат очень подробные рубрики и весьма разнятся друг от друга.

Итак, в греческой рукописной традиции выделены 4 основные редакции литургии Иоанна Златоуста: древняя константинопольская, древняя южноитальянская, новая константинопольская и новая южноитальянская. Основные изменения литургии приходятся на рубеж X–XI вв. (редактирование анафоры и создание полного формуляра литургии), на рубеж XI–XII и XII в. (появление подготовительных молитв перед литургией, проскомидии, диалога священника и дьякона, описание причащения и некоторых других дополнений) и на вторую половину XIV в. (влияние Диатаксиса патриарха Филофея Коккина).

Фундаментальное исследование А. Жакоба, к сожалению полностью не изданное до сих пор, сделало огромный шаг в изучении литургии Иоанна Златоуста и заложило основы ее дальнейшего исследования. Важность работы Жакоба состоит еще и в том, что она позволяет уловить логику диахронического развития греческой литургии Иоанна Златоуста. Опираясь на нее, мы можем соотнести сохранившиеся славянские последования с основными этапами изменения греческого текста и приблизительно охарактеризовать несохранившиеся славянские источники.

В соответствии с основными этапами изменения греческого текста мы принимаем для славянских списков литургии Иоанна Златоуста следующие датирующие признаки изменения текста:

1. Textus receptus анафоры и молитвы Херувимской песни [25] (рубеж X–XI вв.);

---

[25] Молитва Херувимской песни отсутствовала в древних константинопольских последованиях литургии Иоанна Златоуста и была свойственна только литургии Василия Великого. Она появилась в составе литургии Иоанна Златоуста позже, и ее текст, так же, как и текст анафоры, подвергся стилистической и догматической редактуре, в результате чего был создан textus receptus, который фиксируется константинопольскими евхологиями с XI в. См.: *Taft R.* The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom // Orientalia Christiana Analecta N 200. Roma, 1975. P. 119–148.

2. Наличие в последовании особенностей конца XI–XII вв.: подготовительных молитв перед литургией, описания причащения, диалога священнослужителей.

3. Влияние на последование литургии Диатаксиса патриарха Филофея Коккина (вторая половина XIV в.).

Опираясь на эти признаки, мы разделяем сохранившиеся списки литургии Иоанна Златоуста XIII–XV вв. на три основных типа:

1. Последования с древней редакцией анафоры и молитвы Херувимской песни, корнями восходящие к греческим оригиналам IX–X вв. Это Синайские глаголические листки и древнерусские пергаменные служебники XIII–XIV вв. Однако древнерусские списки имеют следы позднейших интерполяций, характерных для византийских источников с XII в.: наличие проскомидии, диалога священнослужителей после Великого входа, описания причащения и др. Это свидетельствует о том, что на Руси в XII в. предпринималось редактирование последования литургии, однако тексты молитв не были сверены с греческими источниками и сохранили чтения древней редакции анафоры и молитвы Херувимской песни.

2. Последования с новой редакцией анафоры и Херувимской песни, но не зависящие еще от Диатаксиса Филофея. Это южнославянские служебники конца XIII — первой половины XIV в. Q. п. I.48, Хлуд. 117 и Увар. 46.

3. Последования, зависящие от Диатаксиса Филофея. Это все южнославянские служебники конца XIV–XV вв., некоторые древнерусские пергаменные списки рубежа XIV–XV в. (Син. 601, Син. 952, Погод. 36 и Vat. slav. 14) и все древнерусские списки XV в.

Первый тип. Для реконструкции облика древнейших славянских списков литургии представляют наибольший интерес последования первого типа, поскольку они генетически восходят к эпохе первых переводов. Несомненно, что обе древнейшие редакции греческой литургии Иоанна Златоуста — древняя константинопольская и древняя южноитальянская — были переведены у южных славян в Золотой век болгарской письменности.

Древняя южноитальянская редакция была в основе перевода, сохранившегося в составе Синайского глаголического служебника, три листа из которого содержат молитву предложения восточного происхождения, а также имеют чтения в анафоре, характерные для древней южноитальянской редакции [26]. Однако в глаголических листках этот

[26] *Parenti S.* Influssi italo-greci nei testi eucaristi bizantini dei «Fogli Slavi» del Sinai // Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1991. № 57. P. 145–177.

древний формуляр уже подвергается дополнениям — последование литургии Иоанна Златоуста начинается с подготовительных молитв иерея перед литургией, неизвестных в греческих евхологиях [27]. Молитвы восточного происхождения, свойственные древней южноитальянской редакции, известны во многих древнерусских списках литургии. Все это свидетельствует о том, что в эпоху Первого Болгарского царства был переведен формуляр литургии этого типа, который был известен и на Руси в XI в.

Славянских последований литургии неполного типа, восходящих к древней константинопольской редакции, не сохранилось. В большинстве славянских служебников литургия Иоанна Златоуста находится перед литургией Василия и имеет полное последование, что свойственно греческим евхологиям с XI в. Однако древнерусские списки литургии, судя по разночтениям в анафоре [28], на наш взгляд, являются прямыми наследниками этого типа, со временем интерполированного разного рода молитвами и богослужебными указаниями. Текст анафоры в древнерусских служебниках XIII–XIV вв. переведен с греческих оригиналов X в. (возможно, второй половины X в.), которые отражают процесс становления новой редакции анафоры, когда наряду с архаичными вариантами имеется значительное число вариантов новой редакции рубежа X–XI вв. [29]. Текст Херувимской песни также содержит ряд вариантов древней редакции до создания textus receptus.

Древнерусские списки литургии первого типа очень вариантны по составу последования, однако все они имеют приметы редактирования по греческим оригиналам конца XI–XII вв., например: 1) Великая ектения находится в начале литургии, а не перед Трисвятым, как это было свойственно подавляющему числу греческих источников XI в. [30]. 2) В последовании имеется диалог священнослужителей, который по-

---

[27] *Афанасьева Т. И.* К вопросу о порядке следования листов и составе Синайского глаголического служебника XI в. // Palaebulgarica. № 3. 2005. С. 26–27.

[28] Разночтения в анафоре в древнерусских списках чаще совпадают с древней константинопольской редакцией, известной в евхологиях X–XI вв. из Синайского монастыря Sin. gr. 958, Sin. gr. 962, а также Vat. gr. 1970 XII в.

[29] Подробнее см. в: *Афанасьева Т. И.* Древнеславянские переводы анафоры литургии Иоанна Златоуста в служебниках XI–XIV вв. // Вереница литер. К 60-летию В. М. Живова. М., 2006. С. 185.

[30] *Mateos J.* La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine // Orientalia Christiana Analecta 191. Roma, 1971. P. 30.

является в греческих источниках с конца XI в., а регулярно употребляется с XII в. В древнерусских источниках текст диалога представлен в весьма ранней редакции, так как он не совпадает с новой константинопольской редакцией, которая сформировалась во второй половине XII в. и зафиксирована в латинском переводе Льва Тосканца [31]. 3) Употребляется сиро-палестинская формула Соединения Даров соєдненнє ст҃го д҃ха перед причастием (известна в южноитальянских евхологиях из Отранто с XII в.) [32] вместе с обычной константинопольской формулой исполненнє ст҃го д҃ха.

Во многих древнерусских списках литургии имеются молитвы восточного происхождения, известные по греческим евхологиям древней южноитальянской редакции. Однако в отличие от греческих источников, где восточные молитвы выступали в качестве самостоятельных молитв предложения, входа, Трисвятого и Херувимской песни, в древнерусских служебниках они не являются таковыми. Они сосуществуют в последовании наряду с молитвами предложения, входа, Трисвятого и Херувимской песни, заимствованными из литургии Василия Великого, и выступают в смежной с ними функции. Восточная молитва входа бл҃годѣтелю всехъ и твари всякоѧ сдѣтелю используется либо как молитва входа в храм до начала литургии, либо как молитва входа в алтарь, когда дьякон идет за приготовленными для Евхаристии Дарами. Восточная молитва Херувимской песни вл҃дко г҃н животворѧн бл҃гымъ дателю используется как молитва «по поставлении Даров на трапезе», т. е. сдвинута на окончание Великого входа. Восточные молитвы предложения и Трисвятого употребляются в той же функции, но перенесены в литургию Василия Великого. Подобных изменений не наблюдается в греческих евхологиях, поэтому мы вправе предположить, что эти перестановки могли быть произведены у южных славян и на Руси.

На наш взгляд, восточные молитвы в древнерусских списках литургии появились как дополнительные: они были искусственно вставлены в последование, где в качестве основных молитв входа и Херувимской песни выступали константинопольские молитвы из литургии

[31] *Taft R.* The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom // Orientalia Christiana Analecta N 200. Roma, 1975. P. 291–299.

[32] *Jacob A.* Deux formules d'immixtion syro-palestiniennes et leur utilisation dans le rite byzantin de l'Italie méridionale // Vetera Christianorum. № 13. 1976. P. 32, 63–64.

Василия. Это может свидетельствовать о том, что в Древней Руси переводы с константинопольской редакции имели большее распространение, а переводы с древней южноитальянской редакции — меньшее. Чтобы унифицировать литургию, на Руси была предпринята работа по объединению различных последований в единое целое, для восточных молитв входа и Херувимской песни было выбрано место, близкое им по функции, и им было дано новое назначение. Такое кумулятивное развитие последования литургии, где тщательно сохраняются и соединяются вместе разные литургические традиции, характерно для периферийных регионов митрополий византийского патриархата, какими были северо-западные районы Древней Руси, откуда происходят большинство сохранившихся восточнославянских служебников.

В какое время было произведено подобное объединение, точно установить не удается, но, на наш взгляд, его можно приблизительно датировать концом XI — первой половиной XII в. Все древнерусские последования имеют диалог священнослужителей, не соответствующий новой редакции, известной в переводе Льва Тосканца второй половины XII в., и, следовательно, заимствованный из греческого богослужения не позднее этого времени, но и не ранее конца XI в., когда этот диалог впервые фиксируется в греческих евхологиях [33]. По-видимому, к этому времени относится трансформация последования (перенос великой ектении в начало литургии), а также появление новых заимствований из восточных литургий — молитвы перед причастием из литургии Иакова множьства радн грѣховъ монхъ не ѿвьрзн мене..., молитва в скевофилакии гн бе нашь прнимн оумаленоую нашю слоужбоу... (известна в Синайских глаголических листках), гн бе нашь нже в сем вторѣмь олтарн... (в греческих источниках пока не известна), а также подготовительных молитв священника перед литургией.

Следующий этап изменения последования литургии на Руси связан со второй половиной XIII в., когда в последование литургии вставляется подробное описание проскомидии, текстуально совпадающее со статьей из Сербской кормчей, созданной на Афоне в конце XII в. [34]: вѣдѣннє нзвѣстно ѡ том како подобаєть бытн бжственомоу прнношенню в стѣн слоужбѣ ѡ хлѣбѣ н о чашн прнношенна н о просфоурѣ н виннѣ. Сербская кормчая присылается на Русь в 1262 г. по инициативе митропо-

[33] *Taft R.* The Great Entrance. P. 292.

[34] *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI–XIII вв. М., 1978. С. 241–242.

лита Кирилла, и статья о проскомидии начинает переноситься в служебники и записываться в начало литургии. Вместе со статьей о проскомидии в литургию начинают попадать молитвы перед причастием, близкие южнославянским спискам литургии и вошедшие впоследствии в правленные в XIV в. последования [35].

Таким образом, в древнерусской традиции вплоть до реформы XIV в. в последование литургии Иоанна Златоуста вносились различные изменения, что привело к своеобразию состава последования, аккумулировавшего в себе как древние черты из разных греческих редакций, так и более поздние особенности, распространявшиеся с конца XI — первой пол. XII в. и в XIII в. При этом при редактировании состава последования литургии тексты молитв не подвергались сверке с греческими оригиналами, и это явилось причиной сохранения в молитвах древнего перевода X в.

Второй тип. Южнославянские списки литургии эпохи восстановления южнославянской письменности после византийского завоевания очень разнообразны, но все они составлялись на базе новой константинопольской редакции греческого текста, т. е. они имеют textus receptus анафоры и молитвы Херувимской песни. Все они имеют молитвы и богослужебные указания, характерные для византийских формуляров литургии XII–XIII вв. Это молитва облачения священника в начале литургии, описание причащения священнослужителей, которое во многом будет унаследовано Диатаксисом патриарха Филофея, и молитва на чтение Евангелия.

Третий тип. С конца XIV в. у южных славян и на Руси появляются последования, где число и порядок следования молитв весьма стабилен, что явилось следствием унификации литургии по уставу Филофея Коккина. Устав Филофея — Диатаксис — стал неотъемлемой частью славянского служебника, и его текст распределялся по последованию литургии или, что реже, писался полностью непосредственно перед литургией. В славянской рукописной традиции конца XIV–XV вв. выделяется три редакции Диатаксиса. Первая связана с деятельностью афонских книжников и встречается в рукописях всех изводов, вторая — с деятельностью болгарского патриарха Евфимия Терновского и известна в двух болгарских служебниках, связанных с именем Евфи-

[35] Подробное описание состава последования литургии в древнерусских пергаменных служебниках XIII–XIV вв. см. в: *Афанасьева Т. И.* Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв. // Ruthenica. № 6. Киев, (в печати).

мия [36], третья — с русским митрополитом Киприаном и встречается только в русских источниках.

Афонская редакция Диатаксиса всегда записывалась между молитвами литургии и объединяла чинопоследование литургии с указаниями Диатаксиса. В редакции Евфимия, наоборот, текст Диатаксиса записывается полностью перед литургией, а литургия не имеет рубрик. Диатаксис редакции Киприана известен в двух версиях — ранней, сохранившейся в пергаменных служебниках рубежа XIV–XV вв. (Ватиканская б-ка cod. slav. 14, ГИМ Син. 601 и Погод. 36), и поздней, имеющейся в русских служебниках с первой половины XV в. Обе версии имеют атрибуцию Киприану, поэтому А. М. Пентковский поставил вопрос об авторстве русского перевода Диатаксиса. Ранняя версия Диатаксиса в рукописях Vat. slav. 14 и Син. 601, по его мнению, создана митрополитом Алексием, а поздняя, известная в служебниках Син. 268 и Син. 326, Киприаном [37].

По нашему мнению, раннюю версию Диатаксиса все же следует связывать с деятельностью Киприана, а не Алексия, так как она не связана с литургическими традициями Великой церкви, что было одним из основных аргументов для А. М. Пентковского. Русская версия Диатаксиса имеет целый ряд особенностей, характерных для уставов из афонских обителей, предшествовавших Диатаксису Филофея: упоминание преподобных жен и мучениц на третьей просфоре, особую молитву священника при облачении в епитрахиль, обряд целования трапезы и св. Даров перед анафорой. Атрибуция русской версии Алексию противоречит также общей хронологии распространения Диатаксиса в славянских странах — конец XIV в., так как южнославянские списки Диатаксиса датируются концом XIV — началом XV в. Сербская рукопись РНБ Погод. 37, созданная предположительно в третьей четверти XIV в., а также рукопись Q. I.1178 70-х гг. XIV в. еще содержат дофилофеевский тип устава литургии. Алексий, умерший в 1378 г., не мог составить свою версию Диатаксиса раньше, чем она была переведена у южных славян. Русская версия Диатаксиса имеет совпадения с Афонской редакцией, составленной не ранее конца XIV в. [38]. Служба митрополиту Петру была составлена Ки-

---

[36] *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1890. Т. I. Вып. 2. С. 1–31.

[37] *Пентковский А. М.* Из истории литургических преобразований в Русской церкви в третьей четверти XIV столетия (литургические труды святителя Алексия, митрополита Киевского и всея Руси) // Символ. № 29. 1993. С. 225–234.

[38] Подробнее см.: *Афанасьева Т. И.* К вопросу о редакциях славянского перевода Диатаксиса Божественной литургии патриарха Филофея Коккина //

прианом [39], поэтому логичнее предположить, что именно Киприан ввел упоминание митрополита Петра на третьей просфоре в русский перевод Диатаксиса.

Существенные изменения в устав литургии начали вноситься в начале XV в., по-видимому, после Киприана, и они имели целью объединить в единое целое различия Афонской и Киприановской редакций. Об этом свидетельствуют многие древнерусские служебники, например, ГИМ Син. 952, РНБ Соф. 531 начала XV в., Соф. 536, Соф. 1537 первой половины XV в. Устав Филофея подвергся существенным сокращениям: была оставлена без изменения только его начальная часть, где описывается проскомидия, и этот устав проскомидии стал записываться как отдельная статья перед литургией. В самом последовании литургии были сохранены некоторые рубрики устава, вставлена молитва на чтение Евангелия (которой не было в ранней версии Диатаксиса), а в эпиклесис анафоры — тропарь 3-го часа. В таком виде литургия Иоанна Златоуста встречается в большинстве русских служебников XV и XVI вв., однако трансформация структуры чинопоследования никак не отражается на текстах молитв, которые сохраняют свои индивидуальные чтения вплоть до первопечатного русского служебника, изданного в Москве в 1602 г.

К смешанной редакции, где устав редакции Евфимия подвергается сильному влиянию ранней русской версии Диатаксиса, относится устав литургии в служебнике ГИМ Син. 268, который А.М.Пентковский связывает с деятельностью Киприана [40]. Такое смешение вряд ли могло возникнуть при Киприане, поскольку Киприан был инициатором литургических реформ и составителем редакций некоторых богослужебных книг. Процесс смешения редакций между собой, скорее всего, явление более позднее, относящееся к первой половине XV в. Это подтверждает и тот факт, что во всех смешанных редакциях Диатаксиса (ГИМ Син. 268, РНБ Соф. 970, Соф. 859) имеется тропарь третьего часа, появившийся в русском богослужении при митрополите Фотии (1408–1430) [41].

«Слова и золота вязь...» Сборник статей памяти В.М.Загребина. Москва, (в печати).

[39] Словарь книжников и книжности Древней Руси. Т. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 466.

[40] *Пентковский А.М.* Из истории литургических преобразований... С. 232–234.

[41] Подробнее см. в: *Афанасьева Т.И.* К вопросу о редакциях славянского перевода Диатаксиса Божественной литургии патриарха Филофея Коккина... (в печати).

Лингвистическое исследование. Лингвистическое исследование направлено на изучение литургии как славянского переводного памятника. Цель такого исследования — выявить редакции текста, вызванные лингвистической правкой по греческому оригиналу, установить их число и предположительно определить время и место создания. На основании результатов сличения (коллации) молитв и ектений в составе последования литургии нами были выявлены девять славянских редакций. Последования первого типа разделяются на две редакции, последования второго типа — на три, а последования третьего типа — на четыре. Рассмотрим каждую редакцию подробнее.

1. *Редакция, фрагментарно сохранившаяся в составе Синайских глаголических листков.* Она восходит к весьма раннему переводу (возможно, конца IX — начала X в.), потому что содержит чтения древней южноитальянской редакции в анафоре. Составление этой редакции можно связать с Охридским монастырем. Древность некоторых чтений этой редакции отчетливо проявляется в сравнении с редакцией, находящейся в древнерусских служебниках, например (вариант Синайских листков приводится на первом месте): 1) грецизмы первых переводов: евѣ҃ст·ѣхъ — бл҃говѣстнц·ѣхъ εὐαγγελιστῶν, каѳолнкнн — съборнѣн цр҃квн καθολικῆς; 2) неразличение при переводе греческих синонимов: оумеръшемъ — сконьчавшнмъсѧ τετελειωμένου, оумеръшаѧ — оусъпшаꙗ κεκοιμημένων, оумеръшнхъ — почившнхъ αναπαυσαμένων; 3) некоторые архаичные чтения: драгое тѣло — ч҃стноѥ тѣло τίμιον σῶμα; драгѫѭ кръвь — ч҃стноую кровь τίμιον αἷμα [42].

В редакции, представленной в Синайских глаголических листках, не наблюдается лексических моравизмов, которые бы свидетельствовали о переводе литургии во время миссии Кирилла и Мефодия. Отсутствие в тексте моравской литургической терминологии, например: прнносъ (проскомидия) [43], мьша (литургия), стрнжьннкъ (священнослужитель) [44], въсѫдъ (причастие) [45], известной по Киевским листкам и памятникам моравского происхождения, позволяет думать о том, что

---

[42] *Афанасьева Т. И.* Древнеславянские переводы анафоры литургии Иоанна Златоуста в служебниках XI–XIV вв. // Вереница литер. К 60-летию В. М. Живова. М., 2006. С. 187.

[43] *Львов А. С.* Чешско-моравская лексика в памятниках древнерусской письменности // Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов. М., 1968. С. 336.

[44] *Vašica J.* Nomokanon // Magnae Moraviae Fontes Historici. IV. Brno, 1971. P. 222–223.

[45] *Цибранска М.* Из славянската литургическа терминология. Въсѫдъ // Български език. № 5. 1996. С. 32–36.

литургия Иоанна Златоуста, скорее всего, была переведена в Болгарии учениками первоучителей славян.

2. *Редакция, содержащаяся в древнерусских пергаменных служебниках XIII–XIV вв.* Несмотря на разнообразие состава последования литургии, тексты молитв в древнерусских списках литургии единообразны и относятся к одной редакции. Она также восходит к раннему переводу (не позднее конца X в.), который осуществлялся с греческого оригинала древней константинопольской редакции. Эта редакция имеет большое число чтений, свидетельствующих о восточноболгарском происхождении перевода. Техника преславского перевода проявляется в более точном следовании греческому оригиналу: проводится поморфемный перевод слов, синтаксис перевода приближен к греческому, греческим синонимам подбирается определенное славянское соответствие. Однако некоторые списки литургии имеют весьма древние чтения. Например, служебник ГИМ Син. 605 содержит ряд таких чтений (они на первом месте, на втором месте чтения остальных списков редакции): нноѵадъıн — ѥднноѵадъıн μονογενής; хвалоѵ възгдавъ — бл҃годарнвъ εὐχαριστήσας. Весьма древние чтения содержатся и в рукописях РНБ О. п. I.4 и ГИМ Воскр. 8: не обѧтъıн мъıслью — нѣдомъıслнмъıн ἀπερινόητος; цр҃тво дасть грѧдоѵщеѥ — цр҃тво дарова хотѧщеѥ бъıти τὴν βασιλείαν ἐχαρίσω τὴν μέλλουσαν, хвалнмъ тѧ — бл҃годарнмъ тѧ εὐχαριστοῦμεν [46]. Таким образом, рукописи Син. 605, Воскр. 8 и О. п. I.4 отражают некоторые периферийные чтения, не вошедшие в ядро редакции. Эти чтения свидетельствуют о том, что на Руси были известны и другие славянские переводы литургии, но в условиях контролируемой рукописной традиции [47] чтения этих переводов были со временем вытеснены из употребления и как рудименты сохранились в некоторых списках. О смешанном характере древнерусской редакции свидетельствуют также многие чтения, свойственные кирилло-мефодиевским переводам, а не преславским текстам, например: въскрьшенне (вместо пресл. въстанне, ἀνάστασις), свѣдѣтельство (вм. пресл. послоѵшьство, μαρτυρία), а также свободное варьирование слов кирилло-мефодиевского и преславского лексического фонда, например: оставленнѥ — ѿпоѵщенне ἄφεσις; оѵпованнѥ — надежа ἐλπίς.

3. *Редакция в западноболгарском служебнике Хлуд. 117 конца XIII в.* Перевод сделан с греческого оригинала, содержащего textus receptus анафоры и Херувимской песни, и имеет в последовании особенность XIII в. — молитву облачения перед литургией. Список содержит много

[46] *Афанасьева Т. И.* Древнеславянские переводы анафоры… С. 187–188.

[47] *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 48–51.

архаичных чтений и генетически связан с глаголической традицией и Синайскими глаголическими листками. Для литургии Иоанна Златоуста в этой рукописи характерно большое число испорченных, вторичных чтений, а также древних чтений из Синайских глаголических листков. Это свидетельствует, с одной стороны, о связи Хлуд. 117 с древней македонской рукописной традицией и, с другой стороны, о правках по современным ей греческим источникам. Среди служебников второго типа эта рукопись имеет наиболее архаичный текст.

4. *Редакция в сербском служебнике Q. п. I.48 конца XIII в.* Перевод сделан с греческого оригинала XIII в., содержащего textus receptus анафоры и Херувимской песни, и связан с переводческой школой Саввы Сербского. Имеет много общих чтений с древнерусской редакцией, возможно, что редакция составлялась с привлечением древнерусских источников. Эта редакция также имеет много общих чтений с Афонской редакцией и является ее прямой предшественницей.

5. *Редакция в восточноболгарском служебнике Увар. 46 1-й половины XIV в.* Перевод сделан с греческого оригинала, содержащего textus receptus анафоры и Херувимской песни, и также является предшественником правленных в XIV в. редакций. Имеет очень подробные рубрики и дополнительные молитвы, некоторые из которых, например подготовительные молитвы перед литургией, те же, что в древнерусских служебниках. Текстуально близка литургии в служебнике Погод. 37 3-й четв. XIV в., переписанном с болгарского оригинала в Карейской келии Хиландарского монастыря на Афоне [48].

6. *Чудовская редакция.* Эта редакция названа нами так, потому что она, по нашему мнению, связана с началом литургических реформ на Руси в третьей четверти XIV в. при митрополите Алексии и по языковым особенностям схожа с Чудовским Новым Заветом. Литургия Иоанна Златоуста этой редакции представлена единственным русским списком Погод. 36 рубежа XIV–XV вв. Чудовская редакция выделена также для литургии Василия Великого (сохранилась в двух списках) и литургии преждеосвященных Даров (известна в четырех списках). Эта редакция выделяется только по языковым разночтениям, структура последования всех трех литургий этой редакции очень неустойчива. Неустойчивость состава последования для всех литургий Чудовской редакции может быть объяснена тем, что на Руси при Алексии только начался процесс исправления книг, во многом расшатавший сложившиеся литургические

---

[48] *Афанасьева Т. И.* Славянская литургия преждеосвященных Даров. Текстология и язык. СПб., 2004. С. 41–42.

традиции [49]. Литургия Иоанна Златоуста Чудовской редакции сохранилась в составе русского перевода Диатаксиса Филофея Коккина, в котором тексты молитв сильно отличаются от всех остальных списков (например, ГИМ Син. 601, в нем представлена Киприановская редакция молитв). Судьба Чудовской редакции литургий, не получивших в дальнейшем широкого распространения, схожа с судьбой Чудовского Нового Завета. Оба эти памятника представлены единичными русскими списками конца XIV — XV в. и были вытеснены из употребления.

Характер языковых разночтений в молитвах литургии во многом схож с лексическими вариантами Чудовского Нового Завета, что позволяет нам выдвинуть предположение об исправлении литургий и Нового Завета в одном кругу русских книжников. Чудовская редакция литургий имеет яркие индивидуальные чтения, отличающиеся либо буквализмом перевода, либо весьма редким употреблением в литургических текстах. Ряд разночтений Чудовской редакции свойственен узкому кругу четьих и толковых текстов Священного Писания, что сближает ее с Чудовским Новым Заветом, текстологически связанным с Толковым Евангелием Феофилакта Болгарского [50], например (вариант Чудовской редакции на первом месте): банн пакъроженнꙗ — бани пакъбытѣсцѣн, банн пакъбытнꙗ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας; кругодушнъꙗ — малодушнъꙗ ὀλιγοψυχούς; лнхновенне: прегрѣшенне, съгрѣшенне πλημμέλημα. Язык Чудовского Нового Завета отличает наличие грецизмов и буквальных греческих соответствий, калек, те же особенности наблюдаются в Чудовской редакции литургий, например: ѥтеръ ѥтеру — дроугъ къ дроугоу ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον; аеры — въздоухы ἀέρας; дѣтоводн — накажн, вьспитѣн παιδαγώγησον; знмнуемъимъ — волнꙗющемсꙗ, троуждающнмсꙗ, обоуреваемъимъ χειμαζομένων. Сопоставление Чудовской редакции с другими правлеными редакциями, прежде всего с Афонской и Киприановской, показывает, что Чудовская редакция, несомненно, выполнена в духе стилистических исправлений XIV века, однако имеет ряд своеобразных переводческих особенностей, сближающих ее с Чудовским Новым Заветом.

7. *Афонская редакция*. Представлена многочисленными источниками всех славянских изводов с конца XIV в. Является переводом с греческого оригинала XIV века, испытавшего правку в результате богослужебной

---

[49] Подробнее в: *Афанасьева Т. И.* К вопросу о литургической реформе на Руси при митрополите Алексии: Чудовский литургиарий третьей четверти XIV в. // ТОДРЛ. № 59. СПб., (в печати).

[50] Евангелие от Иоанна в славянской традиции / Изд. подгот. А. А. Алексеевым, А. А. Пичхадзе, М. Б. Бабицкой и др. СПб., 1998. С. 16–17.

реформы патриарха Филофея Коккина. Редакция представляет собой совмещение текста Диатаксиса и литургии в одном чинопоследовании. Диатаксис распределен по литургии, развернутые уставные рубрики и дополнительные молитвы соседствуют с текстами основных литургических молитв и дьяконских ектений. Эта редакция текстуально связана с литургией в рукописи Q. п. I.48 и имеет с ней большое число общих чтений. Таким образом, Афонская редакция формировалась в своей основе на текстах литургии рашской школы, аккумулируя со временем чтения других южнославянских редакций, и этот процесс проходил в течение всего XIV столетия. Она практически не имеет новых чтений, из уже существующих славянских вариантов как правило выбирается тот, который наиболее точно передает греческий оригинал. Эта редакция вошла в первопечатный славянский служебник сербского извода, изданный в Венеции в 1519 г.

8. *Редакция Евфимия Терновского.* Редакция представлена двумя болгарскими списками, изданными П. А. Сырку [51]. В русской рукописной традиции она легла в основу Киприановской редакции, но в самостоятельном виде в русских источниках не встречается. Она также известна в рукописи молдавского извода Солов. 1015/1124 XVI в., однако многие чтения, свойственные редакции Евфимия, здесь заменены чтениями Афонской редакции. Редакция Евфимия Терновского, в отличие от Афонской, имеет последование литургии без рубрик, а Диатаксис Филофея целиком записывается перед последованием литургии.

В текстах молитв редакции Евфимия имеются разночтения с Афонской редакцией, однако все они свидетельствуют о том, что процесс исправления в разных книжных центрах проводился не изолированно, стилистические приемы перевода, направленные на точное соответствие греческому оригиналу, являлись общими для всех справщиков. Наиболее последовательно в тексте литургии редакции Евфимия проводится одно грамматическое новшество — послелог ѩдѧ становится предлогом и так употребляется систематически. Остальные разночтения — это варианты, уже известные по рукописям первого и второго типов. Редакция Евфимия имеет много общих чтений с болгарской рукописью второго типа Увар. 46 и генетически связана с восточноболгарскими переводами эпохи восстановления славянской письменности.

---

[51] *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Литургические труды патриарха Евфимия Терновского. Т. 1. Вып. 2. СПб., 1980. С. I–44. *Коцева Е. К.* Евтимиев служебник Софийски препис от 80-те години на XIV в. София, 1985. С. 46–114.

9. *Редакция митрополита Киприана.* Известна только в древнерусских служебниках с конца XIV в. и является наиболее распространенной редакцией в русской рукописной традиции. Старшие представители списков этой редакции относятся к концу XIV в. — это служебник Ватиканской библиотеки Vat. slav. 14 и служебник ГИМ Син. 601. В редакции Киприана много общих чтений с редакцией Евфимия и есть соответствия Афонской редакции, которые свидетельствуют об общем стилистическом направлении переводов XIV в.: активизация атрибутивных конструкций с нже, еже, ꙗже, перевод целевого инфинитива новой конструкцией «во еже + инфинитив», внимание при переводе к внутренней структуре слова [52]. Индивидуальные чтения редакции в целом соответствуют общей тенденции, что резко отличает ее от Чудовской редакции, сохраняющей редкие лексемы и кальки Симеоновских и толковых переводов.

Структурные изменения, которые претерпела редакция Киприана в XV в., никак не отразились на текстах молитв, сохранившихся без изменения вплоть до первопечатного русского служебника, изданного в Москве в 1602 г.

Выводы. Изучение славянских списков литургии Иоанна Златоуста показало, что эта литургия, по-видимому, была впервые переведена в Болгарии, так как следов моравских переводов, например литургических моравизмов, в тексте литургии не наблюдается.

В Византии в IX–XI вв. были известны две редакции греческой литургии Иоанна Златоуста — древняя константинопольская (неполное последование) и древняя южноитальянская (последование, восполненное молитвами из восточных литургий), и обе эти редакции были переведены в Болгарии в Золотой век болгарской письменности. В Македонии, в Охриде, была переведена и записана глаголицей древняя южноитальянская редакция, о чем свидетельствуют Синайские глаголические листки конца XI в. В Восточной Болгарии, в Преславе, была переведена древняя константинопольская редакция, к ней генетически восходят древнерусские пергаменные списки литургии XIII–XIV вв., имеющие в анафоре некоторые чтения, характерные для этой редакции.

На Руси в XI в., по-видимому, оба славянских перевода были известны, но преобладающим был восточноболгарский перевод. В ус-

---

[52] *Тасева Л., Йовчева М.* Езикове образци на атонските редактори // Българска филологическа медиевистика. Сборник научни изследования в чест на проф. Иван Харалампиев по случай 60-годишния му юбилей. Велико Търново, 2006. С. 221–240.

ловиях контролируемой рукописной традиции происходит взаимовлияние двух разных редакций, что приводит к расширению состава последования литургии, так как восточные молитвы не упраздняются и начинают использоваться в новой функции. В конце XI — 1-й пол. XII в. производится трансформация состава последования литургии: в нее вносятся изменения по греческим оригиналам этого периода — появляется диалог священнослужителей, молитвы перед литургией и перед причастием. Следующий этап изменений литургии в Древней Руси связан с получением и распространением Сербской кормчей во 2-й пол. XIII в., откуда в последование литургии был заимствован устав о проскомидии. В это время оживляются связи Руси с Афоном, и в древнерусских последованиях литургии появляются новые молитвы перед причастием, близкие южнославянским источникам.

Южнославянские списки литургии эпохи восстановления славянской письменности после византийского завоевания крайне малочисленны (два болгарских и один сербский списки конца XIII — начала XIV в.), однако по ним видно, что в этот период интенсивно делаются новые переводы с современных греческих оригиналов. Последования литургии разнятся как по структуре, так и по чтениям в молитвах.

С третьей четверти XIV в. начинает распространяться устав Божественной литургии, Диатаксис патриарха Филофея Коккина, который положил начало унификации литургии в Византии и славянских землях. Три редакции славянского перевода Диатаксиса совпадают с тремя редакциями литургии Иоанна Златоуста, сделанными в разных регионах Slavia Orthodoxa: Афонской редакцией, редакцией Евфимия Терновского и редакцией митрополита Киприана. На Руси в конце XIV в. были известны все редакции, и в начале XV в. при митрополите Фотии редакция Киприана подверглась некоторым изменениям. В последование была внесена молитва перед чтением Евангелия из редакции Евфимия, в анафору был вставлен тропарь третьего часа, а Диатаксис Филофея был сокращен: его начальная часть как устав проскомидии стал записываться перед литургией и большинство рубрик, описывающих различные элементы литургии, было упразднено.

Несколько обособленно от трех правленых редакций находится Чудовская редакция литургии. Она изначально не была связана с Диатаксисом и, по-видимому, составлялась на Руси раньше его появления. Эта редакция выделяется только по разночтениям в молитвах, которые демонстрируют своеобразную переводческую технику, во многом близкую Чудовскому Новому Завету.

Е. М. Верещагин

Остромирово евангелие как средство реконструкции греч. евангельского текста (второй половины IX в.)

К юбилею первой точно датированной
славянской рукописи (1057–2007)

Доклад приурочен к 950-летию со дня исполнения Остромирова евангелия (далее: *Остр* [1]) и посвящен анализу этой рукописи [2].

Тем не менее в первом (пропедевтическом и потому необходимом) разделе доклада речь пойдет о другом — об эвристической ценности аналогии. Второй (собственно исследовательский) раздел, однако, действительно занят материалами Остр.

Нам предстоит изучить Остр в том аспекте, в котором рукопись, насколько знаем, еще не рассматривалась. С текстологическими аргументами в руках, постараемся показать, что в данном *славянском* (переводном!) источнике присутствуют чтения, имеющие определенное — как правило важное — значение для критики и виртуальной реконструкции [3] евангельского текста на языке *греческом* (языке оригинала!).

Сказать иначе, разыскания нацелены на расширение семантического объема христианского благовестия как такового: здесь каждая крупица дорогого стоит. Мы относим сюда и демонстрацию вклада славянства [4], в частности текстовой версии Остр, в провиденческое освоение смыслопространства Свщ. Писания разными народами.

Доклад написан в рамках двух исследовательских проектов 2006 г.: «Церковнославянское и синодального перевода русское Евангелие как самостоятельная духовная линия в мировой истории и культуре» (финансируется в рамках программы Отделения ИФН РАН «Русская культура в мировой истории») и «Филологическая история создания древнейшей версии славянского Евангелия и ее уроки для нашего времени» (№ 06-04-00107а; финансируется РГНФ).

[1] По примеру [ССС] и [СЯС] точки после сокращения не ставим.

[2] Доклад, будучи самостоятельным исследованием, в то же время продолжает наблюдения, изложенные нами в большой статье [Верещагин 2007].

[3] Относительно общих принципов виртуальной реконструкции древних слав. текстов см.: [Верещагин 2006].

[4] Мы сейчас, конечно, имеем в виду переводы Евангелия на первый общеславянский литературный язык, начавшиеся во второй половине IX в. О специфике этого языка и о своеобразии переводов на него евангельских текстов см. подробнее: [Верещагин 1971/1972, 1997].

Так конкретное и частное исследование (содержащееся в разделе II) приобретает общее значение и измерение.

Кроме того, надеемся показать уникальное своеобразие рукописи, написанной в 1057 г.[5].

I.

Как уже было помянуто, вначале необходимо коснуться методологии нижеследующих разысканий и, в том числе, условиться о компактных termini technici.

Чтобы, во-первых, поставить проблему и, во-вторых, далее, согласно нашему замыслу, судить по аналогии[6], нам, как водится, предстоит сначала рассмотреть известные прецеденты, допускающие и предполагающие пропорциональный перенос по сходству (fundamenta ad analogiam), а именно: следует изучить такие случаи в греч. рукописном наследии, когда девиативное (отклоняющееся) чтение некоторого евангельского стиха (например, Мф 1: 16; см. ниже), представленное лишь в одной конкретной рукописи (или в небольшой совокупности рукописей), *существенно* пополняет и/или *серьезно* изменя-

---

[5] К сожалению, Остр остается не изученным в должной (т.е. достойной его) мере и, несмотря на все значение лингвистического источника для российской культуры и русского литературного языка, до сих пор не имеет надлежащего научного издания (исполненного набором и содержащего текст, который был бы откомментирован и сопоставлен с подлинным греческим оригиналом). Естественно, надо благодарить Востокова за его публикацию (см.: [Остромирово евангелие 1843]; см. также: [Савваитов 1884]), но на практике она ничем не отличается от простого факсимильного воспроизведения. О недостаточной изученности Остр и необходимости его современного научного издания много говорилось и писалось во время торжеств по случаю 900-летнего юбилея (см.: [Жуковская 1957, 1958, 1961; Празднование 1958; Розов 1956а, 1956б; Смирнова 1961]), но за истекшие полвека ситуация не изменилась. Появилось, правда, еще одно — и роскошное! — факсимильное издание, однако с минимальным научным аппаратом (см.: [Остромирово 1988]). Опубликована, наконец, (насельниками Московского Новоспасского монастыря) капитальная монография К.И.Невоструева, в которой Остр уделено достаточно внимания (см.: [Невоструев 1997]); эти разыскания, естественно, — особенно в той части, которая посвящена месяцеслову, — устарели (но в указанной публикации так и оставлены без современного систематического комментария).

[6] Здесь мы следуем за древними. Ср.: analogiae fundamentum esse… naturam et usum (Варрон, De Lingua Latina).

ет смысл акцептированного (принятого корпорацией ученых) стиха, того же самого по счету.

Если сказать точнее, то *акцептированный* текст — это такой, который включается в основной текст двух ныне принятых изданий греч. Нового Завета, а также присутствует, например, у Тишендорфа (см. [Tischendorf 1869–1872], далее: TIS) или в других авторитетных печатных источниках. *Девиативный* текст — такой, который вводится в аппарат хотя бы части этих изданий, а временами и совсем игнорируется в них.

Упомянутые две (ныне общепринятые) версии греч. НЗ имеют различное происхождение.

Первая, *византийская* (далее: BYZ), сложилась путем естественного традирования. Если еще десятилетие назад текстологическая ценность BYZ ставилась под вопрос, то сейчас скептиков почти не осталось[7].

Вторая версия, т.н. текст *Нестле–Аланда* (далее: NA[8]), возникла компилятивным путем в итоге коллективных усилий поколений библеистов. (Она же воспроизводится в книгах, издаваемых от имени Библейских обществ; ср.: UBS.)

Практика постишной реконструкции греч. НЗ NA такова: сначала предпринималась коллация вариантов каждого стиха НЗ; затем эти варианты поэлементно взвешивались по важным критериям; после этого члены ученого комитета обычно признавали, иногда и путем голосования, один из вариантов наиболее обоснованным и включали его в основной текст реконструкции; наконец, остальные варианты или отвергались напрочь, или вводились в аппарат под чертой внизу страницы, причем как правило предпринималось ранжирование вариантов по критериям древности, распространенности, контекстной пригодности и т.д. (Обсуждению и обоснованию такой процедуры посвящена кн.: [Metzger 1994].)

Стихи, которые, согласно предложенной терминологии, названы акцептированными, в упомянутых двух версиях текста Нового Завета могут разойтись. Мы, однако, в данном докладе рассматриваем только такие случаи, когда акцептированные стихи обеих версий совпа-

---

[7] На всем протяжении статьи нас интересует не древнейший текст греч. Евангелия, а тот, который по предположению лег в основу слав. евангельских переводов (т. е. употребляемый в Константинополе во второй половине IX в.).

[8] Полнее было бы указывать: NA-27, поскольку мы пользуемся 27-м изданием стандартного греч. НЗ. Тот же текст воспроизведен (но с другим аппаратом) и в издании UBS(-4), т.е. в 4-м издании, осуществленном от имени United Bible Societies. Текстологический комментарий к UBS содержится в кн.: [Metzger 1994].

дают слово в слово. Так, в Мф 1: 16 в генеалогии Иисуса Христа в обеих версиях BYZ и NA праведный Иосиф одинаково назван *мужем* матери Иисуса: стало быть, именно так читается акцептированный стих.

В то же время тот же стих Мф 1: 16, как оказалось, может быть и девиативным, пусть и в абсолютном меньшинстве источников. Так, в них праведный Иосиф назван отнюдь не мужем, а *обручником* Девы Марии (т.е. хранителем ее девства), а это существенно меняет дело. Действительно, для знающего еврейскую брачную практику и знакомого с христианским теологуменом о непорочном зачатии Богородицы девиативный стих (может быть, и не восходящий к Urtext'у) все же весьма ярко свидетельствует о ментальности среды бытования Евангелия — христианской церковной общины.

Подобное радикальное изменение смысла акцептированного стиха Мф 1: 16 — явление довольно редкое. Аппарат критических изданий как BYZ, так и NA по преимуществу наполнен такими вариантами, которые лишь *немного* (или *легко*) меняют перлокутивный смысл вошедшей в основной текст фразы. Таковы, отвлекаясь от описок, перестановки слов, синонимические замены, механические сокращения или, напротив, расширения и т.д.

В намного меньшей мере в аппарате присутствуют девиации, свидетельствующие о *существенной* перемене интенции адресанта и ведущие к кардинально иному, вплоть до противоположности, перлокутивному смыслу.

Что́ считать *легким* изменением смысла и что́ *существенным*, можно всякий раз решать путем конвенции (но из-за нестрогости процедуры так поступать не хочется). Поэтому мы отказались от общего разграничения качественно разных степеней варьирования, но благодаря нижеследующим показательным примерам (которые пронумерованы) нетрудно увидеть, о чем пойдет речь.

1]. В обеих версиях BYZ и NA стих Мф 1: 16 (уже упомянутый выше) читается одинаково: Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς, ὁ λεγόμενος χριστός. В Остр этот текст передан точно так же: **иꙗковъ же роди иѡсифа мѫжа мариина иѫ нижже роди сѧ ї҃с нарицаемыи х҃ъ**[9]. В одной из рукописей (согласно данным UBS, в источнике Δ[10]) пропущен второй артикль τόν, а в одном се-

[9] За исключением титла, диакритика и знаки препинания Остр (и Мар) не воспроизводятся.

[10] Греч. рукопись Евангелия (IX в.), хранящаяся в Сент-Галлене.

мействе рукописей (f^1)[11] пропущено имя собственное Помазанника — Ἰησοῦς. (Сейчас в сносках мы расшифровали сиглатуру, но в дальнейшем просим обращаться непосредственно к доступному изданию UBS.)

Если учесть изъятия артикля и личное имя, перлокутивный смысл фразы, конечно, переменится, но — несущественно: отсутствие артикля объяснимо стилистическими причинами, а nomen proprium Христа безбоязненно можно не упоминать, поскольку оно, это имя, вытекает из стопроцентной пресуппозиции.

В ряде греч. рукописей, однако, содержится не столь легкое, а, напротив, именно существенное смысловое отличие: Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν τὸν Ἰησοῦν, τὸν λεγόμενος χριστόν «Иаков же родил Иосифа, [и] обрученная ему Дева Мария родила Иисуса, называемого христом[12]». Этот вариант поддержан, между прочим, древнейшей латинской версией Библии, известной как Itala, а также другими иноязычными источниками — сирийскими, коптскими и армянскими. О существенности данного чтения мы уже говорили: праведный Иосиф назван не *мужем* Марии, — такое именование ведет к спекуляциям о рождении Иисуса в обычном браке и естественным путем, — а *обручником*, что подкрепляет теологумен о его непорочном зачатии[13]. Кроме того, в отличие от версии BYZ и NA в девиативном стихе мать Иисуса Мария названа Девой, а по контексту выходит — и Приснодевой.

По значимости информации рассмотренный вариант далеко превосходит пропуск артикля или имени собственного.

2]. BYZ и NA одинаково читают фрагмент стиха Лк 11: 2, входящего в Молитву Господню: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου «да приидет Царствие Твое». Однако, на этом месте в одной-единственной[14] греч. рукописи XI в. византийского происхождения (№ 700), а также в трактатах Маркиона и Григория Нисского дано другое чтение: ἐλθέτω τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς «да приидет Дух Твой Святой на нас и да очистит нас». «Отче наш» занимает центральное место в

---

[11] Имеется в виду представитель т.н. «фамилии 1», группы греческих рукописей, впервые описанной К. Лейком (K. Lake, 1872–1946).

[12] Поскольку имеется в виду апеллятив «помазанник», используем строчную букву.

[13] Не случайно Б. Мецгер отводит обсуждению этого варианта непропорционально много места.

[14] Из числа обследованных. Возможно, в будущем отыщется еще не один аналогичный источник.

христианском молитвословии, и замена одного прошения другим не может оцениваться иначе, как существенное отличие. Наступление Царства Божия и нисхождение Св. Духа одинаково важны как для прекации, так и для богословия, но в обоих случаях говорится хотя и об одинаково благочестивом (по интенции), но все же (по содержанию) о разном.

3]. Первая половина стиха Мф 10: 23 в версиях BYZ и NA обнаруживает синонимическое варьирование последних лексем: Ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν/ἄλλην, но в переводе (например, на русский) оно неприметно: «Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой».

Однако, в рукописи D и в традиции лат. Италы имеется существенное пополнение: ...φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην, <u>ἐὰν δὲ ἐν τῇ ἀλλῇ διώκουσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην</u> «...бегите в другой, если же в другом будут гнать вас, бегите в соседний». Издатель NA допускает возможность того, что дополнительное придаточное предложение (оно подчеркнуто) изначально было в Urtext'е, но потом выпало, поскольку когда присутствуют гомеотелевты, глаз переписчика привычно перескакивает с первого из них на второй (или даже третий). Тем не менее Ученый комитет не ввел продолжения в акцептированный стих, поскольку, как сказано в комментарии, его, т. е. продолжения, нет в тексте «превосходной Александрийской редакции».

Между тем девиативный стих радикально меняет перлокутивный смысл. Акцептированная версия создает впечатление редкого события: учеников случайно не приняли в каком-то жестоковыйном городе. Девиативная версия отчетливо выражает мысль о том, что неприятие — не исключение, а правило. Ученикам надо будет обойти много городов, прежде чем найдется тот, который их примет.

4]. Акцептированный стих Мф 20: 28 читается одинаково: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι, καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν «Сын Человеческий не [для того] пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» [15].

Однако в некоторых рукописях, в том числе и в весьма древней рукописи D (о чем см. ниже), содержится существенное расширение текста, а именно: ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι. Εἰσερχόμενοι δὲ καὶ παρακληθέντες δειπνῆσαι μὴ ἀνακ-

---

[15] Цитируется *синодальная русская Библия* (сокращенно: СРБ), т. е. одобренная Св. Синодом Библия на русском языке.

λίνεσθε εἰς τοὺς ἐξέχοντας τόπους, μήποτε ἐνδοξότερός σου ἐπέλθῃ καὶ προσελθὼν ὁ δειπνοκλήτωρ εἴπῃ σοι, Ἔτι κάτω χώρει, καὶ καταισχυνθήσῃ. Ἐὰν δὲ ἀναπέσῃς εἰς τὸν ἥττονα τόπον καὶ ἐπέλθῃ σου ἥττων, ἐρεῖ σοι ὁ δειπνοκλήτωρ, Σύναγε ἔτι ἄνω, καὶ ἔσται σοι τοῦτο χρήσιμον «вы же старайтесь из малого возрастать и из большого уменьшаться. Когда приходите званы на трапезу, не располагайтесь на почетных местах, ибо как бы не пришел кто славнее [тебя] и позвавший на трапезу, подойдя, не сказал бы тебе: „Спустись ниже“, и будешь постыжен. Если же расположишься на более низком месте и придет кто ниже [тебя], тогда позвавший на трапезу скажет тебе: „Поднимись выше“, а сие будет тебе полезно».

Конечно, наставление о выборе места за праздничной трапезой имеет аналог в общепринятых версиях (ср. Лк 14: 8–10), однако перед нами отнюдь не привычная интерполяция с целью гармонизации. Действительно, лексика использована иная (ср. δειπνοκλήτωρ «позвавший на трапезу»), предпринято парафразирование, а совершенная в аспекте формы, но не совсем понятная апофтегма ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι «старайтесь из малого возрастать и из большого уменьшаться» в общепринятой версии Евангелия вообще не известна.

Сошлемся на текстологическую представленность данной прибавки. D — это Codex Bezae Cantabrigiensis (рубежа V–VI вв.), по критерию древности числимый на пятом месте. Прибавляемые строки имеются, с небольшими вариациями, еще в греч. рукописи, записываемой как Φ (VI в., возможно, афонского происхождения), а также в иноязычных версиях Евангелия — в древнелатинской Itala, а также в двух древних сирийских рукописях (syr^{c} и syr^{hmg}). Кроме того, данная прибавка засвидетельствована и в святоотеческом наследии, — она встретилась у Илария Пиктавийского, писавшего по-латыни. Сведения о перечисленных источниках, как упоминалось, можно почерпнуть в любом критическом издании греч. НЗ 1990-х гг. (например, в UBS).

5]. Стих Мф 12: 36 имеет в обеих версиях вариант в размере одного слова: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ (ἐὰν) λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. В скобки заключен и подчеркнут вариант BYZ. Обе древнейшие слав. рукописи (Остр и Мариинское евангелие [Мар]) следуют византийской версии[16]: **глѭ же вамъ ꙗко вьсꙗко слово праꙁдьно ѥже аще рекѫтъ чл҃вци въꙁдаѧтъ о немь слово въ день сѫдьнъıи.** Если из фразы вынуть условный союз **аще**, то,

[16] Выписка предпринята по Остр.

конечно, смысловой нюанс этой самой условности пропадает, но в целом перлокуция всего речения не меняется.

Иное дело — версия той же фразы в одной из древних новозаветных рукописей (а именно в рукописи C[17]), в которой, согласно [Διετριχη 1950″ 28–29], читается: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πᾶν ῥῆμα καλὸν ὃ οὐ λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. Если дерзнуть и смоделировать по этой версии фразу как бы из Остр, то получится: **глѭ же вамъ ꙗко *вьсꙗко слово доброе иже не рекѫтъ* чл҃вци въздадѧтъ о немь слово въ день сѫдьнъıи.**

Нравоучительное речение отнюдь не противоречит сильной (максималистской) этике Евангелия, но все же перлокуции акцептированной версии фразы и девиативной версии рукописи C существенно различны: в одном случае порицается реально сказанное человеком дурное слово, а во втором — неготовность человека сказать слово, которое, поскольку оно доброе, не следует удерживать в себе.

6]. В стихе Мк 3: 21 BYZ и NA дают текст: ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη. Οἱ παρ' αὐτοῦ — это те, «которые вокруг него», поэтому в русском переводе читается: «И, услышав, *ближние* Его пошли взять Его, ибо говорили, что Он вышел из себя». В Остр этого стиха нет, но в Мар[18] смысл стиха примерно тот же: ***слышавъше иже бѣахѫ ѹ него ізидѫ ꙗти и глахѫ во ѣко неистовъ естъ***. Между тем в рукописях D и W имеется радикально другая информация: ἀκούσαντες περὶ αὐτοῦ οἱ γραμματεις καὶ οἱ λοιποί ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν «и услышав о нем книжники и прочие пришли взять Его», и та же версия содержится также в готском Евангелии[19]. Перемена информации — существенна: Иисуса удерживали не его присные, т.е. (в импликации) расположенные к нему и спешившие на помощь люди, а, совсем напротив, откровенные враги.

7]. В стихе Мк 8: 26 NA дает краткий текст, а BYZ — продолжает его (это продолжение заключено в скобки): Καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, λέγων, Μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς, (μηδὲ εἴπῃς τινὶ ἐν τῇ κώμῃ) «И послал его домой, сказав: не заходи в селение и не рассказывай никому в селении». Так и в Мар: ***посъла и въ домъ его глѧ ни вь весь вьниди ни повѣждъ никомѹже вь вьси***. Между тем в Вульгате

---

[17] Имеется в виду кодекс Ephraemi Rescriptus (V в.), который по критерию древности обычно ставится на четвертое место.

[18] Здесь и далее текст Мар, в отличие от текста Остр, печатается курсивом.

[19] Ср.: jah hausjandans fram imma bokarjos jah anþarai usiddjedun gahaban ina [Streitberg 1919: 178].

имеется отчасти иной текст (как лексически, так и в синтаксическом аспекте): et misit illum in domum suam dicens vade in domum tuam et si in vicum introieris nemini dixeris «И послал его домой, сказав: иди в дом свой и если войдешь в селение, не рассказывай никому». Если судить по UBS, то в других рукописях этот текст не представлен.

На этом разбор показательного материала завершается. Сам фактический материал, однако, далеко не исчерпан[20].

Если подытожить, то, как видим, смыслопространство греч. Евангелия может быть расширено за счет *существенных девиативных* чтений, т. е. за счет информации, отчасти содержащейся в аппарате двух изданий, отчасти же в нее не вошедшей, но представленной, как в случае 5], в других печатных источниках. Это во-первых.

Во-вторых, для выявления смыслопространства имеет значение не только исключительная греч. традиция текста (как в случае 5]), а также цитирование Евангелия только в творениях греч. свв. отцов (как в случае 2]), но и древние переводы (например, как в случае 6], переводы Вульфилы на готский), а также евангельские цитаты в творениях латинских, сирийских, коптских и других свв. отцов, отчасти поддерживающие греч. девиативные чтения (как в случаях 1], 3], 4]), а отчасти не имеющие никаких греч. аналогов (как в случае 7]).

Что же касается учета роли слав. Евангелия в обогащении евангельского смыслопространства, то после коллаций Альтера (1787), Маттеи (1785) и Гризбаха (1806; восходят к Добровскому), которые затем воспринял и ввел в свой аппарат великий Константин Тишендорф, а за ним и другие издатели греч. НЗ (сделавшие, естественно, обусловленные временем пополнения), ссылки на слав. традицию (от древнейших рукописей вплоть до актуальной по сю пору Елисаветинской библии 1751 г.) стали частью издательского аппарата.

Если NA и UBS нацелены на реконструкцию текста, отражающую его древнейшее состояние, причем эта установка распространяется как на критический аппарат, так и на комментарии Метцгера, то TIS

---

[20] Так, в Ин 20: 16 девиативное чтение разъясняет, почему в следующем по порядку акцептированном стихе Иисус (по видимости немотивированно) сказал Марии Магдалине: «Не прикасайся ко Мне»; в Ин 8: 4 указан мотив, почему взятую в прелюбодеянии привели именно к Иисусу; в Мф 5: 47 прибавлено слово «мытари» и поставлено в ряд с «язычниками», и этим имплицируется революционная для I в. идея, согласно которой принадлежность к иудаизму сама по себе не дает спасения, и т. д. (см.: Мк 6: 3, 7: 6, 35, 8: 26, 9: 44, 46, 49, 10: 24, 11: 26; Лк 24: 35).

(хотя и дает в основном тексте версию, которая представлялась Тишендорфу наиболее архаичной) в аппарате указывает все варианты — вне зависимости, нужны они для реконструкции или нет. Отсюда TIS — это особо ценный источник информации при исследовании не столько греч. новозаветных текстов, сколько их переводов на другие языки.

Приведем пример. В полустихе Мф 17: 4 читается: εἰ θέλεις, ποιήσωμεν ὧδε τρεῖς σκηνάς; между тем в Остр отсутствует соответствие наречию ὧδε, и это отсутствие далее показано троезвездием: **аще хощеши да сътворимъ *** три кровъ**. Все печатные издания греч. НЗ (например, те, которые имеются в аппарате BW-7 [21]) единогласно это наречие приводят; казалось бы, такова цельная текстологическая традиция. Тем не менее в аппарате Тишендорфа есть указание на то, что и отсутствие наречия имеет серьезное текстологическое обоснование.

Итак, наречие пропущено [22]: 1) в греч. рукописи X в. Императорской библиотеки Петербурга (под шифром Corbey 21); 2) в греч. рукописи XI в. Дрезденской королевской библиотеки (под шифром A. 145); 3) в лат. рукописи VI или VII в. Британского музея (под шифром Hart. 1775, [ранее: Paris. reg. 4582); 4) в лат. рукописи VIII в., хранящейся в Париже (под шифром Lat. 11553 [ранее: Saint Germain 15]); 5) в армянских кодексах Ускани (1666) и Зохраби (1789), равно как в евангельских цитатах, представленных 6) в произведениях Оригена (II в.).

И далее в коллации цитат встретилось неожиданное и, с другой стороны, долгожданное: Тишендорф в поддержку традиции ссылается на *sl* — на «славянскую версию». В его списке рукописей, поддерживающих эту традицию, есть и Остр! Конечно, приятно повторить наблюдение, сделанное великим текстологом, но гораздо важнее сейчас напомнить, что Тишендорф считал принципиально возможным учитывать показания источников *славянских* для суждения о тексте — *греческом*. Иными словами, Остр (в данном случае совместно с шестью иными источниками) дает основание для поддержки реальной

---

[21] В BW содержатся следующие печатные издания греч. НЗ: Стефанус (1550), Беза («Textus Receptus», 1598, в переиздании [Скривенер 1894]), Тишендорф (1869–1872), Весткотт–Хорт (1881), Нестле–Аланд (27 изд., 1993 = NA), UBS(-4) (1994, воспроизводит Нестле–Аланда), Робинсон–Пьерпот (2005, «византийская текстовая форма» = BYZ) и НЗ Греческой Православной Церкви.

[22] Далее воспроизводим данные Тишендорфа, в том числе и по отношению к местам хранения рукописей и шифрам (согласно отождествлениям самого́ ученого, как они post mortem систематизированы в публикации [Gregory 1909]).

версии εἰ θέλεις, ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, которая в печатных изданиях греч. НЗ проигнорирована[23].

К сожалению, однако, коллации Тишендорфа остались случайными, временами недостоверными, а самое главное — они имеют всего лишь орнаментальный характер. По сути они излишни, поскольку только подкрепляют, но не увеличивают информацию. Они всегда присутствуют в аппарате как подтверждение того, что и без них ясно, — они подтверждают или греч. девиативное чтение, или девиативное чтение какой-либо иноязычной книги. Сплошным просмотром изданий TIS и NA не удалось обнаружить ни одного случая, когда существенное девиативное чтение было бы реконструировано (и введено в основной текст или в аппарат) на основании свидетельства исключительно одного *славянского* Евангелия, и только его.

Между тем текст Остр дает основания для расширения греч. смыслопространства Евангелия именно на основании собственных свидетельств, что и будет (как novum настоящего доклада) показано в следующем разделе.

На этом заканчивается пропедевтическая часть доклада: исследовательская процедура рассмотрена; проблема поставлена. Теперь начинается само исследование.

II

Для дальнейшего необходим еще один технический термин.

Он явился продуктом обыденной метафоризации. Представим себе добротное жилище: оно непременно имеет основание или *фундамент* (ср. притчу Sapiens super petram aedificat [Мф 7: 24–27, Лк 6: 47–49]). Соответственно пусть любой фрагмент греческого текста, имеющий точное соответствие в славянском переводе, выступает по отношению к последнему как его *фундамент* (или *базис*). Славянские евангельские тексты, покоящиеся super fundamentum, — иначе сказать: *фундированные*[24], — количественно абсолютно превалируют, тогда как тексты sine fundamento (*нефундированные*, или безбазисные) составляют абсолютное меньшинство.

---

[23] Тишендорф не мог знать Мар, иначе он не сослался бы на *sl* как на единую традицию (ибо в Мар наречие представлено: *аште хощеши да сътворилъ сѫде три кровъ*).

[24] Поскольку производное от лексемы *фундамент* прилагательное (*фундаментальный*) в общем языке уже занято, пользуемся дериватом от другого лат. слова, а именно: *фундированный* (от fundus «земля» [как основание и поддержка = субстрат]).

В то же время безбазисные слав. фрагменты имеют непропорционально большое значение для объективной реконструкции смыслопространства христианского благовестия. Далее рассматриваются конкретные случаи. Границы реконструируемых греч. слов и словосочетаний показаны звездочками.

сн҃ъ чл҃вѣчск҃ъı ~ г҃ь; ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ~ *ὁ κύριος*

Стих Мф 13: 41 Αποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ в греч. традиции не имеет текстологических разночтений, и в Мар представлен точный (= фундированный) перевод: *посълѥтъ сн҃ъ чл҃вѣчск҃ъı анг҃лъı своѩ*. Между тем в Остр на месте *сн҃ъ чл҃вѣчск҃ъı* поставлена другая номинация: посълѥть г҃ь анг҃лъı своѩ, и она (насколько можно судить не только по NA, но и по TIS) является безбазисной.

В то же время эта девиативная версия Остр вносит не легкое, а *существенное* различие в смыслопространство христианской Благой Вести.

Действительно, фраза взята из истолкования (Мф 18: 36–43) Иисусом Притчи о плевелах (Parabola zizaniorum [Мф 18: 24–30]), так что если держаться акцептированной версии, то интерпретация может и даже, пожалуй, должна остаться на обыденно-бытовом уровне: некто *сын человеческий* (парафрастическое именование *человека*[25]; вероятно, того са́мого, который посеял пшеницу) просто-напросто посылает своих слуг на прополку. Иначе говоря, когда упомиаются τοὺς ἀγγέλους, то это — не непременно бесплотные небесные существа, а, вероятно, земные работники.

Если же держаться девиативной версии Остр, то интерпретация перестает быть двусмысленной: г҃ь — это не господинъ, а (сложившаяся в церковнославянском языке) избирательная номинация Божества (подобно אדני ['ădōnāy]), так что на фоне действительной амбивалентности греч. κύριος слав. переводчик своим лексическим выбором показал, что в толковании фигурирует не человек, пусть даже и (ветхозаветный) Мессия, а Господь-Бог.

Объяснить текстовую версию Остр можно, конечно, по-разному. Сразу скажем, что мы принципиально отклоняем «всеобъясняющий аргумент» произвола переводчика, переписчика и справщика. Если это так, то в числе допущений может быть и такое, согласно которому фраза Остр переводит особую, не дошедшую до нас (или пока не вы-

[25] Ср. точную номинацию в Мф 13: 24. Надо отметить, что (по представлениям традиционного иудаизма) даже если под ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου имеется в виду Христос-Мессия, речь все равно идет о человеке, а не о Боге.

явленную) версию греч. текста, а именно: Αποστελεῖ *ὁ κύριος* τοὺς ἄγγέλους αὐτοῦ.

Реконструкция выполнена с опорой исключительно на *слав.* текст — а именно: на версию рукописи Остр.

отъ единаѧго бг҃а ~ отъ ѥдиноѹдаѧго сн҃а божиꙗ;
παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ ~ παρα τοῦ *μονογενοῦς υἱοῦ* τοῦ θεοῦ

В стихе Ин 5: 44 имеется синтагма: τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε, и она переведена в Мар слово в слово: *славъı ѣже отъ единаѧго бг҃а не ищете.*

Между тем в Остр дана принципиально другая версия: славъı ꙗже отъ ѥдиноѹдаѧго сн҃а божиꙗ не ищете.

Среди греч. разночтений есть версия с опущением лексемы θεοῦ: τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου οὐ ζητεῖτε, однако версии с упоминанием о единородном Сыне — нет (или она до сих пор еще не введена в научное обращение). Поскольку аргумент произвола книжника мы не принимаем во внимание, — да и трудно представить себе средневекового человека, который отважился бы на правку Евангелия, — остается допустить, что перед слав. переводчиком или справщиком была неизвестная версия греч. текста, а именно: τὴν δόξαν τὴν παρα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ οὐ ζητεῖτε.

къде ~ къто; ποῦ ~ *τίς*

Одна из синтагм стиха Ин 8: 19 читается: Ποῦ ἐστιν ὁ πατήρ σου; Поскольку вопросительное местоимение ποῦ «ubi?» имплицирует пространственное местонахождение («где? куда?»), версию Мар можно признать точным соответствием: *къде естъ отъцъ твои.* Между тем в Остр использовано другое вопросительное местоимение с семантикой «quis? кто? который?», и оно существенно меняет смысл фразы: къто есть оц҃ъ твои.

Синтагма взята из контекста, когда Иисус говорит о своем достоинстве и, по Закону[26], ссылается на свидетельство двух человек — собственное и своего отца.

В этом контексте возможны вопросы с двумя перлокутивными задачами. Если спрашивающим известен отец Иисуса как надежный свидетель, тогда логично спросить: «где он?» (имплицируется: пусть приходит и свидетельствует). Если же спрашивающим отец Иисуса не

[26] Ср. в Остр (Ин 8: 17): въ ꙁаконѣ вашемь писано есть ꙗко дъвоиѫ чл҃вкꙋ съвѣдѣтельство истиньно есть.

известен, тогда надо сначала спросить: «кто такой твой отец?» (имплицируется: заслуживает ли он доверия?).

Как показывает продолжение стиха, Иисус отвечает именно на второй, а не на первый вопрос, т.е. говорит о том, *кто* его отец, и отнюдь не указывает, *где* его искать: οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου· εἰ ἐμὲ ἤδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ἤδειτε, **ни мене вѣсте ни отьца моего аще мѧ бысте вѣдѣли и оц҃а моего бысте вѣдѣли** (так же и в Мар).

Соответственно греч. вопрос с заменой местоимения, т.е. τίς ἐστιν ὁ πατήρ σου;, хотя он и не отразился в традиции бытования Евангелия, представляется возможным. Во всяком случае, такая версия поддержана Остр, пусть даже она, судя по коллации разночтений в [И], является уникальной. Аналогичные по перлокуции вопросы с местоимением τίς в греч. Евангелии отнюдь не единичны. См. Мф 12: 48: Τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ τίνες εἰσὶν οἱ ἀδελφοί μου, ***къто естъ мати моѧ и кто сѫтъ братриѧ моѧ*** (по Мар; в Остр данного стиха нет). См. далее: Мф 6: 27, 21: 10; Мк 3: 33, 4: 41; Лк 5: 21, 9: 9, 10: 29; Ин 8: 25, 9: 36, 12: 34 и т.д.

*

До сих пор мы рассмотрели три случая, которые семантически гомогенны в том отношении, что направляют интерпретацию евангельского текста в сторону подчеркивания Божественной природы Иисуса Христа.

Если акцептированные версии допускают восприятие Иисуса как человека по природе, то девиативные версии, устраняя двусмысленность, такое восприятие исключают.

Вполне может быть (и даже весьма вероятно), что все три девиации для греч. Евангелия не являются исконными (т.е. не восходят к Urtext'у); для нас, однако, существенно подчеркнуть, что в IX в., — в эпоху первых переводов Евангелия на слав. язык, — имелась такая греч. версия Евангелия, в которой возобладала интенция акцентирования божественности Мессии-Христа. Не исключено, что становление такой версии является одним из итогов интенсивной полемики с иудеями (а об участии в ней Константина-Кирилла хорошо известно).

Переходим теперь к разрозненным наблюдениям. Их всего три.

Феномен сущностной девиации не является исключительным достоянием одного Остр. Напротив, он, почти безусловно, характерен для всех пяти древнейших слав. рукописей Евангелия. Ниже рассмотрены два девиативных случая, удержавшихся в Мар, тогда как Остр, напротив, отражает акцептированные чтения.

В самом конце доклада анализ версии Остр потребовал выхода за пределы греч. Евангелия и непосредственного обращения к Псалтыри на иврите.

въ пришьствие ~ ***въ дьни***; ἡ παρουσία ~ *ἐν ταῖς ἡμέραις*

Так, синтагма в Мф 24: 37 οὕτως ἔσται καὶ ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου точно передана в Остр: **тако бѫдеть и въ пришьствии сн҃а чл҃вьскаго**. В Мар имеется, однако, существенное лексико-грамматическое отличие: ***тако бѫдетъ и въ дьни сн҃а чл҃вьскаго***. Конечно, возможно следование предполагаемой гармонизация по Лк 17: 27[27], но реально ни печатные издания НЗ, ни аппарат Тишендорфа подобной гармонизации не показывают. Чтение ***пришествие***, однако, Мар известно — см. Мф 24: 39, и отсюда следует заключить, что на фоне этого обычного соответствия версия ***въ дьни*** не является личностным переводческим решением. Она есть рефлекс реконструируемого греч. варианта: οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

потопъ ~ ***вода***; ὁ κατακλυσμὸς ~ *τὸ ὕδωρ*

Аналогичный случай наблюдается и в синтагме Мф 24: 39: καὶ οὐκ ἔγνωσαν, ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας. Здесь подчеркнутая лексема, не имеющая варьирования в греч. книжности, в Остр и Мар переводится по-разному: **и не ощѫтиша доньдеже приде потопъ и възѧтъ вьсѣ**, ...***доньдеже приде вода***... Хотя в греч. ВЗ лексема *вода* (ὕδωρ), особенно в форме множественного числа, и способна обозначать *потоп* (κατακλυσμός), имеются, однако, и такие контексты, когда *вода* и *потоп* противопоставлены (например, Быт 9: 15: οὐκ ἔσται ἔτι τὸ ὕδωρ εἰς κατακλυσμὸν, по современной слав. Библии: **не бꙋ́детъ ктомꙋ̀ вода̀ въ пото́пъ**), так что посчитать в Мар лексему ***вода*** переводом лексемы κατακλυσμός едва ли возможно. Остается думать, что в Мар отразился перевод греч. версии, которая читалась иначе: ...ἦλθεν τὸ ὕδωρ..., тогда как в Остр удержалась (или возникла в результате редактирования) акцептированная версия греч. Евангелия.

савахтани ~ **азавтании**; σαβαχθανι ~ *ἀζαφθανι*

В заключение разысканий рассматривается интереснейший случай существенной девиации, представленный единственно в Остр и позволяющий высказать мотивированную догадку о том, что именно

[27] Ср.: οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

этот источник — избирательно! — наиболее близок к версии слав. перевода, вышедшего из-под пера первопереводчика Кирилла[28].

Речь идет о последнем перед смертью (предполагаемом аутентичным и состоящем из пяти синтагм) возгласе распятого Иисуса. Он, этот возглас, содержится в стихе Мф 27: 46, который в BYZ, NA и Остр (лист 190б) передан следующим образом:

1) περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν
   при девѧ|тѣи же годинѣ|
2) ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, λέγων,
   въꙁъпи ис҃ гла|съмь великъмь гл҃та ·
3) Ἠλί, Ἠλί, λιμὰ σαβαχθανί;
   ели · ели ·| ем҃ма аꙁав҃та|нии ·
4) Τοῦτ' ἔστιν,
   ѥже ѥсть ·|
5) Θεέ μου, Θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες;
   бе҃ мои · бе҃ мои ·| почьто мѧ ѥси | оставилъ

Этот стих Мф (в синтагме 3) воспроизводит записанную греч. литерами фразу на некоем семитическом языке: (NA и BYZ) Ἠλί, Ἠλί, λιμὰ σαβαχθανί (так же и в Вульгате). Что касается параллельного стиха у синоптика (Мк 15: 34[29]), то NA и BYZ дают его немного иначе: Ἐλωΐ, Ἐλωΐ, λιμὰ σαβαχθανὶ. Впрочем, в полной текстологии греч. Евангелия эта версия встречается также и в стихе Мф 27: 46. Она же отразилась в передаче данного стиха Мф в Мар: *елωι елωι лема саваχтани.*

Все согласны, что перед нами цитата из Псалтыри (21/22: 1/2). Однако, в дальнейшей интерпретации возгласа единогласия уже не наблюдается.

Начнем с вопроса: какому семитическому языку принадлежит эта цитата? В само́й Псалтыри на иврите (масоретской традиции) стих 21/22: 1/2 содержит глагол עזב [ʿăzaḇ] «оставлять, покидать»: אלי אלי למה עזבתני

[28] Вопреки распространенному мнению, согласно которому таким источником является Ассеманиев апракос. Ср.: «По-голямата част на учените предполагат, че неговият [= на Асеманиево евангелие] текст стои най-близко до първоначалния слаянски превод на Евангелието, направен от братята Кирил и Методий през третата четвърт на IX в.» [Иванова-Мавродинова, Джурова 1981: 19, библиография: 70].

[29] Греч. версия Мк (Ελωι, ελωι, λεμα σαβαχθανι) представляет собой мешанину из ивритских и арамейских форм, тогда как версия Мф является целиком арамейской.

[ʾēlî ʾēlî lāmāʰ ʿăzaḇtā́nî]. Между тем как в Мф, так и у синоптика этот ивритский глагол заменен на арамейский: соответственно в исполнении квадратичным письмом последние слова Распятого имели вид: אלי אלי למה שבקתני[30]. В этом, как полагают, нет ничего удивительного: Иисус, родным разговорным языком которого полагают не иврит, а арамейский, якобы произнес свой возглас со креста именно по-арамейски, с заменой ивритской лексемы עזב на синонимичный арамейский глагол.

Акцептированной греч. версией (как для Мф, так и для Мк) как раз и является текст, в котором употреблено арамейское слово[31]. Однако, тем не менее присутствие в греч. НЗ предсмертного возгласа Иисуса в произнесении на иврите свидетельствуется древней рукописью D (05)[32], которая (опять-таки как для Мф, так и для Мк) дает чисто одноязычную (а не макароническую) форму: Ηλι,ηλι, λαμα ζαφθανι[33].

Этот текст D содержит (по сравнению с масоретской версией) опущение в глаголе начальной гласной, которой предшествует сильное гортанное придыхание (= spiritus asper[34]; обозначается литерой ע «айин»: [ʿă-]). Иначе сказать, перед нами ошибка греч. писца, который явно не владел ивритом. Если поправить, получим: Ηλι, ηλι, λαμα ἁζαφθανι[35].

---

[30] В имеющихся руководствах по библейско-арамейскому языку (см., например: [Грилихес 1998]) эта фраза, к сожалению, как правило не рассматривается.

[31] Печатные издания греч. НЗ, не исключая и Тишендорфа, передают этот возглас или в чисто арамейской, или в макаронической версии.

[32] D (05) — это знаменитый Кодекс Безы VI в. Во времена Тишендорфа его (применительно к рассматриваемой версии) считали единственным свидетельством, но сейчас обнаружены и другие источники (а именно: b, ff2 и h).

[33] Впрочем, некоторые (например, толковники Лопухинской Библии) читают: ζαγθ-, а еще некоторые: σαφθ-.

[34] В. Гезениус в свое время определял этот звук как Kehllaut von aussen nach innen gezogen.

[35] Как бы то ни было, девиативный вариант источника D не исключает возможности того, что последние слова были сказаны Иисусом все-таки на иврите. Цитирование Свщ. Писания именно на иврите, а не на арамейском более соответствует традиции благочестия иудеев I в. Кроме того, если предположить, что Иисус обратился к Богу по-арамейски как ελωι (=*ʾĕlāhî*), то невозможно понять, почему окружающие услышали в этом обращении окличку пророка Илии (иное дело, если он сказал на иврите: ηλι). Подробные современные справки (с библиографией проблемы) см., например, в словаре: [EDNT: 1736] и в комментарии: [Davies, Allison 2004: 624].

Эта последняя версия, взятая в целом, по нашему мнению, может фундировать подражающий ивриту вариант, представленный в Остр: ели ели емма азавтании (синтагма 3). Мы не вправе требовать от древней транслитерации 100-процентной точности[36], но говорить о близости к исходному тексту или об удалении от него вполне допустимо. Отсюда заключение: в море славянских евангелий текст Остр является единственным, который своим девиативным чтением азавтании наиболее приближается к версии масоретов. Действительно, в достаточно полной коллации разночтений[37] все они, за исключением Остр, по форме восходят к арамейскому, а не к ивритскому глаголу.

Остановимся на версии Остр. Можно предположить, что в емма по причине тахиграфии (под влиянием предшествующего двукратного ели) в процессе бытования утратилась начальная литера л. Удвоение согласной м попытаемся понять как попытку передать написание מ с дагешем (forte), т. е. как למה. Что же касается азавтании, то, как упоминалось, в отличие от большинства греч. версий, перед нами транслитерация, почти полностью соответствующая עזבתני. При этом даже наличие второго и можно оправдать как рефлекс удлинения последней гласной, правильно понятой как личное местоимение[38].

Иначе говоря, в стихе Мф 27: 46 Мар и Остр разошлись в весьма важном пункте: в первом случае, несомненно, передается арамейская версия псалма, а во втором, столь же несомненно, — ивритская[39].

Заманчиво предположить, что Константин-Кирилл, знавший иврит[40] и, стало быть, помнивший знаменитый стих Пс 22: 2 непремен-

---

[36] Тем более, если принять во внимание, что возглас Иисуса со креста представляет собой, как правильно сказано в одном руководстве, the most textually uncertain citation of Scripture in Matthew.

[37] См. [М: 155, сн. 46]: савахтани(и), савахъѳани(и), савахфани(и), ѕавахъѳании, ѕавахтан(і)и, ѕевехтани(и), ѕамафтании и т. д.

[38] Постановка ударения в транслитерации BW на предпоследнюю литеру [ʿăzaḇtánî] отражает современное традиционное чтение, т. е. может быть оспорена. Кроме того, конечная длинная гласная (отразившаяся в греч. ориторaммах на -ει: ἀζαφθανει) по качеству может быть уподоблена гласной под ударением.

[39] Как ни удивительно, Ягич, обычно помечающий важные варианты Остр на фоне Мар, на сей раз, вероятно, не посчитал сего варьирования важным.

[40] Данный вопрос исследован нами в Разделе втором («Опосредованная роль иврита в церковнославянской книжности») в монографии [Верещагин 2001: 151–250].

но (другое исключено) в ивритской, а не в арамейской версии, дал в слав. переводе по памяти транслитерацию именно ивритского текста, хотя в греч. оригинале перед его глазами, скорее всего, лежал текст с арамейским глаголом. Невозможно, конечно, исключить и того, что перед ним была греч. рукопись, повторяющая D, но, вероятно, не содержавшая ошибки. А если ошибка и оставалась, то первоучитель ее исправил. Как бы то ни было, филологическое чутье подтолкнуло первопереводчика, во-первых, к отказу от макаронической версии и, во-вторых, к возврату к богословски безупречному ивритскому тексту (о чем говорится через абзац).

Последующие справщики, по предположению, вернули слав. текст к греч. акцептированной версии, но в Остр как уникальное исключение удержалась девиативная версия Кирилла и Мефодия. Из-за ограниченного объема настоящей нашей публикации переводоведческие доводы не умножаются, хотя они возможны.

Кажется, что мы постоянно говорим только о форме, но если транслитерацию ἀζαφθανι видит человек, начитанный в масоретском Ветхом Завете, то семантика глагола עזב позволяет ему правильно понять следующий за дословной цитатой перевод: (синтагма 5) Θεε, μου, Θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες // бѥ мои бѥ мои почьто мѧ иси оставилъ.

Нередко думают, что в этом возгласе выражается чувство полной богооставленности человека Иисуса, который не смог соединить в своем сознании попущенные Богом издевательства со своим богосыновством и потому пришел в отчаяние. Во всяком случае, так думала толпа, некогда глумившаяся над ним, и так думают некоторые современные богословы, особенно те, которые не признаóт за Иисусом божественной природы.

Между тем анализ ветхозаветных контекстов использования глагола עזב применительно к Богу показывает, что всякий раз имеется в виду не полная богооставленность некоего лица или группы лиц, а временный, имеющий промыслительные цели, отказ в помощи (исчерпывающий анализ контекстов см.: [BDB: 737]).

Надо отметить, что, конечно, в цитате действительно выражено глубочайшее человеческое страдание, но поскольку Иисус все-таки взывал к Тому, который, по мнению окружения, его оставил (бѥ мои бѥ мои), этим контекстно и по импликации свидетельствуется, что Иисус по человеческой природе все же не сознавал себя оставленным — скажем по-современному — партнером, а, напротив, верил в его присутствие, так что к нему всегда можно адресоваться.

К тому же заключению, несмотря на очевидное уничижение Распятого, пришел, явно подхватив возглас Иисуса, и римский сотник.

Поскольку соответствующего стиха (Мк 15: 39) в Остр нет, цитируем по Мар: Видѣвъ же сотьникъ стоѩи прѣмо емꙋ . ѣко тако възъпивъ иꙁдъше . рече въ истинѫ чл҃къ съ сн҃ъ бж҃ии бѣ.

Поскольку семантика арамейского глагола (по сравнению с контекстами ивритского глагола) досконально неизвестна и она явно менее определенна, чем семантика עזב, лексический выбор первоучителей говорит и о выборе ими точной богословской позиции.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Верещагин 1971/1972 — *Верещагин Е. М.* Из истории возникновения первого литературного языка славян. Ч. I. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М., 1971; Ч. II. Варьирование средств выражения в переводческой технике Кирилла и Мефодия. М., 1972.

Верещагин 1997 — *Верещагин Е. М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997.

Верещагин 2001 — *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001.

Верещагин 2006 — *Верещагин Е. М.* Виртуальная реконструкция смысла неисправных песнопений // Ильина книга 2006.

Верещагин 2007 — *Верещагин Е. М.* 950-летний юбилей первой датированной восточнославянской книги — «Остромирова евангелия»: смысл памятника для современного русского языка и культуры // IV Межд. научная конференция «Язык, культура, общество» (Москва, 27–30 сентября 2007 г.). Пленарные доклады. М., 2007.

Грилихес 1998 — *Грилихес Л.*, свящ. Практический ракурс библейско-арамейского языка. М., 1998.

Жуковская 1957 — *Жуковская Л. П.* Юбилей Остромирова евангелия // Вопросы языкознания. 1957. № 5.

Жуковская 1958 — *Жуковская Л. П.* Задачи дальнейшего лингвистического изучения Остромирова евангелия // Труды 1958.

Жуковская 1961 — *Жуковская Л. П.* Значение и перспективы изучения Остромирова евангелия (в связи с 900-летием памятника) // Исследования по лексикологии и грамматике русского языка. М., 1961.

Иванова-Мавродинова, Джурова 1981 — *Иванова-Мавродинова В., Джурова А.* Асеманиевото евангелие. Старобългарски глаголически паметник от X век. Художествен-историческо проучване. София, 1981.

Ильина книга 2006 — Древнейший славянский богослужебный сборник «Ильина книга». Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинеарно-

спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием / Подгот. Е. М. Верещагин. М., 2006.

М — Евангелие от Матфея в славянской традиции. СПб., 2005.

Невоструев 1997 — *Невоструев К. И.* Исследование о Евангелии, написанном для Новгородского князя Мстислава Владимировича в начале XII века, в сличении с Остромировым списком, Галичским и двумя другими XII и одним XIII века // Мстиславово евангелие XII века. Исследования. М., 1997.

Остромирово 1988 — Остромирово евангелие 1056–1057. Л.; М., 1988. (Факсимильное издание с сопровождающей брошюрой.)

Остромирово евангелие 1843 — Остромирово евангелие 1056–57 года. С приложением греческого текста евангелий и с грамматическими объяснениями. Изданное А. [Х.] Востоковым. СПб., 1843.

Празднование 1958 — (подписано: *Н. Р.* [= Н. Н. Розов]) Празднование юбилея Остромирова евангелия в Ленинграде // Труды 1958.

Розов 1956а — *Розов Н. Н.* К юбилею Остромирова евангелия // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинского дома). Т. 12. М.; Л., 1956.

Розов 1956б — *Розов Н. Н.* Судьба старейшей русской книги // «Нева». 1956. № 5.

Розов 1958 — *Розов Н. Н.* Остромирово евангелие в Публичной библиотеке (150 лет хранения и изучения) // Труды 1958.

Савваитов 1884 — *Савваитов П. И.* Об издании Остромирова евангелия и о содействии Московского митрополита Филарета выпуску в свет этого издания // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. № 2. Сергиев Посад, 1884.

Смирнова 1961 — *Смирнова Э. С.* Древнейший памятник русского книжного искусства // Искусство книги. Вып. 2. М., 1961.

СРБ — Библия, книги Свщ. Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1968 (на русском языке).

ССС — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.

СЯС — Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1958–1997.

Труды 1958 — Труды Гос. публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. 1958. 5 (8).

BDB — *Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A.* The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Aramaic. Electronic ed. Oak Harbor, WA, 2000. (По: BW-7.)

BYZ — The New Testament in the Original Greek. Byzantine Text Form / Compiled and arranged by Maurice A. Robinson and William G. Pierpont. Southborough, Mass., 2005. (По: BW-7.)

BW-7 — Bible Works. Bible concordance and morphological analysis program. Version 7. Интернет-ресурс: www.bibleworks.com.

Davies, Allison 2004 — *Davies W.D., Allison D.C.* A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. London; N.Y., 2004 (по эл. версии Libronix).

EDNT — Exegetical Dictionary of the New Testament / Ed. By H.Balz and G.Schneider. Grand Rapids, Mich., 1990. (По: BW-7.)

Gregory 1900/1902/1909 — *Gregory C.R.* Textkritik des Neuen Testamentes. 1. Band. Leipzig, 1900. 2. Band. Leipzig, 1902. 3. Band. Leipzig, 1909.

Metzger 1994 — A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition) / By B.M.Metzger. Stuttgart, 1994.

NA — Nestle–Aland: Novum Testamentum Graece / Ed. Barbara Aland et al. 27th ed. Stuttgart, 1993.

Streitberg 1919 — Die gotische Bibel / Herausgegeben von W.Streitberg. Erster Teil. Heidelberg, 1919.

TIS — Novum Testamentum Graece. Editio octava. B-de I–II / Herausgegeben von C.Tischendorf. Leipzig, 1869, 1872; III. Band. Prolegomena / Herausgegeben von C.R.Gregory. Leipzig, 1894.

UBS[41] — The Greek New Testament / Ed. Barbara Aland et al. Corrected 4th rev. ed. Stuttgart, 1994.

[41] Издание осуществлено от имени Объединенных библейских обществ (United Bible Societies), отсюда сокращение UBS.

О. Ф. Жолобов

Древнеславянские списки Паренесиса Ефрема Сирина: новые данные и новые аспекты исследования

Комплексное, многоаспектное исследование древнеславянских рукописных книг остается главной задачей палеославистики. Особый интерес представляют четьи тексты, которые по сравнению с богослужебными книгами более разнообразны по составу и содержанию и менее скованы письменной традицией. Их историко-лингвистическая ценность, в свою очередь, возрастает, когда в руках исследователей оказываются списки одной книги, которые имеют разную хронологическую и локальную отнесенность. Именно таким бесценным источником являются древнеславянские списки сборника поучений Ефрема Сирина XIII–XIV вв., называемого «Паренесис», который был переведен в Болгарии еще во времена Первого царства. Определенное значение имеет также то, что славянский Паренесис представляет собой довольно большую книгу и полные списки этого сборника насчитывают более двухсот сорока листов (см. список источников).

Старославянская традиция в отношении этого текста, как известно, документируется Рыльским и Македонским глаголическими листками, которые являются отрывками Паренесиса Ефрема Сирина (см. [Сводный каталог 1984: 67–68]). Честь атрибуции старославянского отрывка, представленного Македонским глаголическим листком, принадлежит И. И. Срезневскому. Именно он установил, что этот листок является отрывком Паренесиса Ефрема Сирина. После сравнения Македонского листка с древнерусскими списками Срезневский пришел к выводу, который согласуется с данными новых научных разысканий в этой области: «Как бы то ни было, очевидно, что Ефрем Сирин был известен глаголитам вместе с Иоанном Златоустым и Епифанием Кипрским. Тому же, кто вникает в разницу между изводом Кирилловским и глаголическим, не может не быть очевидным, что оба извода суть списки одного и того же перевода, отличающиеся правописанием, описками переписчиков и очень немногими словами» [Срезневский 1867: 36]. Известные списки Паренесиса, как подтвердили новые

Работа над темой проведена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 05-04-04292а).

исследования, восходят к одному протографическому источнику [Огрен 1989: 99, 128–130; Voss 1997: 25]. Это заключение очень важно, поскольку сопоставление родственных списков создает основание для выявления расхождений — иногда довольно существенных и зачастую индивидуальных — между рукописными копиями одного исходного перевода. Обнаруженные различия позволяют как лучше представить диапазон варьирования речевых единиц разных уровней, так и понять причины и мотивы изменений.

Уже самые ранние древнерусские оригинальные сочинения, написанные во второй половине XI в., обнаруживают знакомство с Паренесисом Ефрема Сирина. Для древнерусских писателей он стал источником словесных образов и композиционных приемов, которые они не просто использовали, но и перерабатывали — в соответствии с духом творческого заимствования, свойственного уже самым ранним образцам славянской литературы (см. [Жолобов 2007: 31–33]).

Исключительная историческая ценность славянского Паренесиса обусловила появление его издания: в 1984–1988 гг. этот памятник славянской письменности был издан в четырех томах Бойковским и Айтцетмюллером во Фрайбурге [Bojkovsky, Aitzetmüller 1984–1988] [1]. Важным завершением этого проекта стало издание словоуказателя, осуществленное в 1990 г. (см. [Paraenesis 1990]). Издание основывалось на древнейшем Погодинском списке, а также на среднеболгарском Лесновском Паренесисе 1353 г. Кроме того, были подведены — в условной транскрипции — разночтения по древнерусскому Фроловскому списку XIV в. и двум сербским спискам XIV в. Именно на это издание Паренесиса опирался в своем исследовании лексического состава и истории текста Фосс [Voss 1997], дополнив материал издания данными двух сербских и одного болгарского списка XIV в., а кроме того — показаниями южнославянских рукописей XV и XVI вв. См. также отдельные статьи, посвященные славянскому Паренесису: [Бојовић 2004; Макариоска 2004; Voss 1994; 1995].

К сожалению, за рамками издания Паренесиса и исследования Фосса остались три древнерусских списка Паренесиса — Типографский, Троицкий и Академический списки, которые до последнего времени оставались совершенно неизвестными и впервые были рассмотрены в наших публикациях. В издании Бойковского и Айтцетмюллера были приведены разночтения по Троицкому списку лишь к одному из более чем ста Поучений, входящих в Паренесис, в опоре на

[1] См. обстоятельную рецензию на издание — [Thomson 1985].

издание этого Поучения в работе профессора Императорского Казанского университета А. С. Архангельского [1890: 18–24].

Две древнерусские книги являются самыми ранними из сохранившихся славянских списков. Сейчас можно считать установленным, что Погодинский список (РНБ, Погод. 71а — ЕфрСир ок. 1289) был создан около 1289 г., а не в 1492 г., как предполагал А. И. Соболевский [1980: 79; 2004: 50], полагаясь на ошибочный разбор записи в конце книги (см. [Жолобов 2005])[2]. Типографский список (РГАДА, Тип. 38 — ЕфрСир XIII/XIV) в «Сводном каталоге славяно-русских рукописных книг» отнесен к концу XIII — началу XIV в., хотя особая архаичность этой книги скорее свидетельствует о более ранней датировке (см. [Сводный каталог 1984: 300–301]). Довольно ранними являются и три другие древнерусские рукописи: Троицкий список относят предположительно к середине XIV в. (РГБ, Тр. 7 — ЕфрСир сер. XIV) (см. [Предварительный список 1966: 225])[3]; Академический список 1377 г. содержит запись о времени, имени писца и месте написания (БАН, 31.7.2 — ЕфрСир 1377)[4]; Фроловский список датируется XIV в. (РНБ, F. п. I, 45 — ЕфрСир XIV). Ранние южнославянские списки относятся к XIV в.

Текстологическое изучение древнеславянского перевода, предпринятое И. Огрен, показало, что греческий печатный текст по изданию Ассемани, приведенный в публикации Бойковского и Айтцетмюллера, относится к другой редакции, нежели славянский [Огрен 1989]. Ей удалось обнаружить более близкие по составу греческие рукописи, однако, судя по всему, полностью тождественных славянскому сборнику греческих книг нет. На самостоятельность славянских составителей сборника указывает разнобой в количестве Поучений и их нумерации. Об этом же свидетельствует то, что, например, в Академическом списке рядом с Поучениями Ефрема Сирина помещено несколько Поучений других христианских авторов. См. один из многочисленных примеров расхождения между греческим текстом по изданию Ассемани и древнеславянским сборником Поучений Ефрема Сирина (ЕфрСир сер. XIV, 6б): ѧзъ (ἐγὼ) ѥфрѣмъ (Ἐφραὶμ) грѣ|шнъıй

[2] Датирование рукописи 1492 г. можно встретить и у современных исследователей (см. [Столярова 2000: 120 и сл.]).

[3] Первым на Троицкий список указал в работе 1890 г. профессор Казанского университета А.С.Архангельский. Он датировал его XIII в. и назвал самым ранним [Архангельский 1890: 32].

[4] См. [Жолобов 2007: 37].

(ἁμαρτωλὸς) и нерадꙋ|мнꙑй (нет у Ассемани) и (нет у Ассемани) слабꙑй| (χαῦνος 'рыхлый', *перен.* 'бессодержательный, пустой') присно (нет у Ассемани) оуноꙑлꙑй (ῥᾴθυμος 'нерадивый') на подвиꙁаниѥ (εἰς ἀγῶνα) дх҃о|вноѥ (πνευματικὸς) глю (λέγω) вамъ| (ὑμῖν) подвї|ꙁайтеся (у Ассемани ἀγωνισταὶ 'участники состязаний'; должно быть (Ват., 100 об., Огрен) ἀγωνίσασθε — императив аор.) х҃олюбивии| (φιλόθεοι 'боголюбивые') братиѥ (ἀδελφοί). Ср. также отсутствие целых контекстов в греческом издании по сравнению с редакцией славянского текста: тебе ради въꙁнемлї|дѣла ѥси жениха нб҃на|го и блгаꙗ ѥго неизрече|ннаꙗ ЕфрСир сер. XIV, 7а; ан҃ласкаꙗ ко мл҃тва| многꙑ ѿчїти и болѣꙁни| ѥсцѣли и бѣсꙑ ѩꙁгна 8а; имаже можеть срце сладостью и тихостью и радостью 8б и т.д.

Издание Паренесиса Бойковского и Айтцетмюллера нельзя не признать важным достижением палеославистики, однако оно не лишено недостатков. В основу издания были положены рукописи — древнерусский Погодинский и среднеболгарский Лесновский списки — которые отличаются наибольшим количеством индивидуальных особенностей, а Погодинский список к тому же является наиболее неисправным. Публикация текста не вполне соответствует принципам лингвистического научного издания, поскольку авторы прибегли к весьма существенным графико-орфографическим упрощениям. Кроме того, сличение с рукописью РНБ, Погод. 71а показало, что в наборном издании немало ошибок самого разного рода, начиная от неправильного словоделения, пропуска и замены букв и заканчивая неправильным набором слов или их заменой и даже пропуском (см. [Жолобов 2007: 35–36]). Таким образом, многие текстовые цитаты из этого издания в таких словарях, как СлРЯ XI–XVII, и научных работах оказываются неточными и требуют правки.

Нами завершается подготовка нового издания Паренесиса Ефрема Сирина по четырем древнерусским спискам — Погодинскому, Типографскому, Троицкому и Академическому. Кроме книжного издания названных рукописей, планируется публикация их электронной версии в Интернете в целях расширения электронной базы палеославистики и развития исторической корпусной лингвистики. В настоящее время Типографский список уже опубликован на сайте http://manuscripts.ru в разделе «Славянские учительные сборники» (три указателя словоформ — прямой, обратный и частотный — работают в режиме on-line). Только электронное воспроизведение большей части древнеславянских книг, сопровождаемое возможностями их поисковой автоматической обработки, позволит с наибольшей полнотой представить реальное разно-

образие языковых форм и их историческую динамику. Публикация Троицкого и Академического списков важна еще и потому, что в отличие от них Погодинский список сам по себе грешит массой ошибок, поскольку он готовился непрофессиональными переписчиками. Типографский список, к сожалению, сохранился не в полном составе: книга открывается 35-м Словом. Однако эта рукопись очень ценна тем, что на фоне других списков выделяется самым архаичным строем языковых форм и, таким образом, в этом отношении находится ближе всего к древнеславянскому переводному прототексту.

I. Динамика графико-орфографических систем. Каждый из списков Паренесиса Ефрема Сирина соотносится с особой графико-орфографической системой. Если же над той или иной рукописью работали несколько переписчиков, то таких систем в рукописи оказывается несколько, так как обычно каждый писец руководствовался собственными графико-орфографическими установками. Безусловно, это очень показательно для рукописных копий одного и того же источника, поскольку доказывает большую долю самостоятельности профессиональных переписчиков. Можно даже говорить о своеобразном стремлении к выработке самостоятельного, индивидуального стиля письма каждым из профессиональных копиистов. Как мы увидим ниже, желание проявить свою индивидуальность при работе по переписыванию книг проявлялось не только в графико-орфографических предпочтениях, но и при выборе тех или иных фонетических, грамматических или лексических вариантов, а также в использовании окказионализмов. Эта сторона работы писцов мало известна, она со всей очевидностью выступает как раз при сравнении списков одной и той же книги, приготовленных разными переписчиками. Несомненно, она напрямую связана с местом и статусом вариантных форм в древнеславянской письменности в целом. Варьирование узаконивало динамическую подвижность всех составляющих текста, являясь, как точно отметил А.А.Гиппиус [1989: 95], «не преходящим этапом в истории образования нормы русского извода, но принципиальным свойством самой этой нормы». Анализ графико-орфографических систем, где варьирование также является обычным явлением, позволяет понять основную причину его распространенности в рукописных книгах. Объяснение этому следует видеть в самом характере профессиональной подготовки переписчиков книг. Им приходилось сталкиваться в своей работе с рукописями разного происхождения и хронологической принадлежности. Понятно, что в этих условиях мастерство писца предполагало

владение всем сводом графических знаков и отражение его в том или ином виде на письме, иногда даже вопреки собственным навыкам копииста. Такую же осведомленность профессиональный переписчик должен был демонстрировать и в других областях — во владении возможными фонетическими, грамматическими и лексическими вариантами — не только сугубо книжными, но и нейтральными, разговорными, а также местными, диалектными их разновидностями. То, что употребление того или иного варианта обычно мотивировано, доказывается индивидуальными грамматическими или лексическими заменами в списках (см. ниже).

Упомянутые списки отличает графико-орфографическое варьирование — мена омофоничных букв или графем-коррелятов: ѻ/ѡ/ѻ/ѳ; ѹ/ꙋ/ᵒу/ꙋ/ѫ[5]; ꙗ/ї; є/ѥ/є; ѧ/ѧ/ѩ. Как правило, каждый из писцов придерживается не только определенного набора вариантных графем, но и их дистрибуции. Наиболее ярко эта черта выступает при смене почерков в одной рукописной книге. Так, в первом почерке Типографского списка вариантные обозначения гласного /о/ в виде ѻ и ѡ строго дифференцированы. За буквой ѡ закреплена следующая функция: она употребляется не после согласных, что означает обычно положение в начале слова или корня. При смене почерка эта новейшая орфографическая тенденция сменяется привычным варьированием графем.

Соотносятся с разными графико-орфографическими системами два почерка в Троицком списке. Если второй писец довольно консервативен и в целом придерживается одних и тех же избранных принципов, то первый писец, напротив, тяготеет к инновациям и варьированию графико-орфографических средств. В то же время нужно отметить, что оба почерка соотносятся с новыми графико-орфографическими приемами и в этом смысле близки друг другу. И в первом, и во втором почерке омофоничные буквенные обозначения дифференцированы по признаку положения в слоге — после согласного или не после согласного. После согласного пишутся є, ѻ, ꙋ, ѧ, а не после согласного, в начале слога ѥ, ѻ/ѳ/ѡ, ѹ, ѩ[6]. Однако в первом почерке иногда диграф ѹ сохраняется и после согласных и, напротив, ꙋ проникает в положение не после согласного и пишется в начале слова. В первом почерке чаще, нежели во втором почерке, варьируются в начале слога

[5] Юс большой встречается только в Типографском списке, и это подчеркивает особую архаичность данной рукописи. В ней отмечается также ѭ.

[6] Изредка ѧ отмечается после гласных, а ѩ — в единичных случаях — после согласных.

ѻ/ѻ и ѡ. Кроме того, в первом почерке хорошо выражена инновация — замена сложной буквы ѥ на новую простую букву є (е широкое). И в первом, и во втором почерке омофоничные буквы и и ї не различаются положением в слоге, а использование ї, і, ı определяется экономией места в строке. Позиционное распределение указанных вариантов впервые встречается только в Академическом списке. Лигатура ꙋ в Троицком списке, как и во всех остальных списках, встречается очень редко и соотносится исключительно с экономией места в строке.

Не обнаруживается определенных дифференциальных признаков у нескольких почерков, представленных в Погодинском списке. Это находит объяснение в том, что над книгой работали непрофессиональные переписчики-миряне и эту книгу можно считать ученической работой.

Хотя хронологически списки Паренесиса отстоят друг от друга на четверть столетия или полстолетия, все они связаны с динамической подвижностью графико-орфографических систем, а их эволюция имеет определенную направленность. Списки Паренесиса демонстрируют явственную тенденцию к стабилизации орфографии и функциональному распределению вариантов.

Типографский список указывает на то, что ранее всего начальная функция сложилась при дифференциации графем, обозначающих /о/. Понятна и логика закрепления в данной функции буквы ѡ. Нет сомнений в том, что она находится в прямой зависимости от начального употребления диграфа ѿ при сокращенной записи соответствующего предлога-приставки.

В Типографском списке зафиксированы все ступени преобразования диграфа ѻꙋ в однобуквенный вариант ꙋ. Для экономии места в строке здесь диграф записывается с выносной первой буквой ᵒꙋ, которая иногда пропускается, что и приводит к постепенному распространению однобуквенного обозначения ꙋ. В целом же для Типографского списка характерно сохранение двухбуквенного обозначения во всех позициях в слове. Это указывает на особую архаичность данной рукописи, поскольку во всех остальных списках начиная с Погодинского употребление ѻꙋ и ꙋ строго дифференцировано по принципу употребления не после согласного, в начале слога и слова или, напротив, использования в положении после согласного.

В Троицком списке Паренесиса отчетливо выступает еще одна инновация, связанная с маркировкой начала слога и слова. Начальная буква ѡ здесь хотя и встречается, но намного чаще начало слова маркируется ѻ (о широкое) или ѻ (о очное). Это явление в зачаточном

виде было представлено и в Погодинском, и в Типографском списках. В этом поновлении нельзя не заметить определенной логики. Новые начальные буквы коррелируют с диграфом оу, который начинается с буквы о и маркирует начало слова или корневой морфемы. Буквы о и ѳ, строго говоря, не являются новыми графемами, а в отличие от ѡ представляют собой модификации обычной буквы о, которая являлась нейтральным обозначением гласного /о/ и не могла сигнализировать о начальной позиции вне диграфа оу. Материал Троицкого списка доказывает, что утверждение о (о широкого) получило продолжение в одновременном распространении еще одной замены — ѥ на є (е широкое). Новый вариант графемы перенимает функцию буквы ѥ, которая обозначала целый слог. Замена сложных графем ѡ и ѥ модификациями простых букв о и є обеспечивала бóльшую легкость и быстроту написания при сохранении функций сложных букв. Движение к упрощению и облегчению письма проявилось здесь также в том, что иногда в начале слова или слога употребляется у вместо оу.

В Академическом списке тенденция к стабилизации графико-орфографических приемов проявилась отчетливее всего, что сказалось также и в отказе от инновационных принципов письма. Буквы о и є здесь отмечаются лишь в единичных случаях. Редкие примеры є, как правило, связаны с графической диссимиляцией (оудобеѥ єсть ЕфрСир 1377, 101в; сулеѥ єсть 117г; свершениѥ єѩ 122в и под.). В то же время в этом списке впервые позиционно дифференцируются буквенные обозначения гласного /і/: если и может находиться в любой позиции, то ї употребляется только не после согласного, тогда как в других списках і используется для экономии места в строке независимо от позиции.

Отчетливо проявляются при сравнении списков графические недостатки древней кириллицы, ведущие к смешению букв, которые имеют схожее написание (см., например: неприлежи|ваїїмъ ї славъимъ ЕфрСир XIII/XIV, 102а vs. неприлеживаимъ ї|| славъимъ ЕфрСир сер. XIV, 132в–г; ѿ славъі ЕфрСир сер. XIV, 98в vs. ѡславъі ЕфрСир 1377, 109г).

II. Фонетические особенности и диалектная принадлежность рукописей. В качестве нейтральных, разговорных форм во всех списках в том или ином количестве отражены восточнославянизмы. Во всех списках довольно обычными являются восточнославянские огласовки местоимений типа сокѣ ЕфрСир XIII/XIV, 70а; тобе ЕфрСир 1377, 9г. Отмечаются примеры первого полногласия: черепъ ЕфрСир ок. 1289, 56г; переднии 208в; керемъ 240а; жерело 296б; чересь 328г; смородомь

ЕфрСир XIII/XIV, 6б (наиболее ранний пример, судя по словарным материалам); черевоӧбьнѧденьѥ̈ ЕфрСир сер. XIV, 75г; норовомь ЕфрСир 1377, 15б; передъ 43г и др.[7]. Любопытны записи, которые могут пополнить перечень древнерусских примеров с рефлексом *trot* — оуздвижа про^хованьнѧ помѧслы ЕфрСир ок. 1289, 77г: запо|вѣдний твоихъ не сѧ|хр^оанихъ ЕфрСир сер. XIV, 135а. Встречаются словоформы с начальными *ро-*, *ло-*: роскопалъ ЕфрСир ок. 1289, 57б; не розвращан 251г; пророзоумѣ ЕфрСир XIII/XIV, 141а; рослаби ЕфрСир сер. XIV, 69б; ро^жжет 75г; локоть 152а и др. Одним из наиболее ранних случаев представлено второе полногласие нового типа: молони ЕфрСир 1377, 148а. Древнее второе полногласие засвидетельствовано архаичными орфограммами в Погодинском и Типографском списках: пьрьстѣнь ЕфрСир ок. 1289, 154в; тълъкы 256б; пьрьстѣхъ ЕфрСир XIII/XIV, 19а; дьрьзновѣнне 25в; пьръстъмь 97г; ѿвьръстъ 115г; вълъуьца 54г; пълъкъ 95а; тълъкноути 117а и др. Отражено *ч* < **tj*: плечю ЕфрСир ок. 1289, 75в; кѧпачь 206в; поглъчена 284в; молѧчи ЕфрСир XIII/XIV, 5г; хотѧче 51г; створѧче 77б; вдадуче ЕфрСир 1377, 34б; хотѧче 149в и др. Показательно, что чаще всего восточнославянский рефлекс представлен в причастных формах, и это доказывает их актуальность для разговорного языка. Нормой для позднедревнерусских текстов является восточнославянский рефлекс *ж* < **dj*. Разительно отличается от позднедревнерусских книг Типографский список, в котором около половины примеров, отражающих рефлексацию **dj*, содержит старославянский тип *жд*. Этот факт наряду с другими, которые будут приведены ниже, свидетельствует об особой архаичности данного списка и воспроизведении в нем форм раннедревнерусского антиграфа конца XI или начала XII в. Многочисленные примеры со старославянской огласовкой находят продолжение в гиперкорректных образованиях, как, в частности, в Новгородских служебных минеях 1095–1097 гг.: ждѧжюща ЕфрСир XIII/XIV, 24г; положденнѧ 46б; на| похоти брашьньнѧ тоу|ждить 97а и др. Есть примеры с восточнославянским *ч* на месте **kt*, **gt*: мочи ЕфрСир ок. 1289, 178а; оужьжечи 310г; пьтечи ЕфрСир XIII/XIV, 20б; ночью ЕфрСир 1377, 28б; изречи 152б; ѿсѣчи 152в.

В ряде случаев наблюдаются результаты праславянской палатализации **zg* > **ž'dž'*, противопоставленные старославянскому рефлексу жд и отраженные в особом типе орфограмм в Погодинском списке: ижченут ЕфрСир ок. 1289, 48г; изможчаньюмь 120а; ражченеши 177г и др.

[7] Встречается полногласная переработка грецизма: скоропии ЕфрСир ок. 1289, 15б; скоропинѧ ЕфрСир сер. XIV, 39г vs. скорпинѧ ЕфрСир 1377, 41г.

Для глухого коррелята этого рефлекса была приспособлена буква щ /=šč'/, поэтому орфограммы с этим согласным невозможно отличить от древнеболгарского рефлекса щ /=št'/.

В рукописях преобладает начальный оу-, противопоставленный старославянскому ю-, в то время как начальные о- и ꙗ- представлены единичными примерами: ѡзе||ро ЕфрСир ок. 1289, 327б; ꙗзъ 26в; ѿдиноѭ ЕфрСир XIII/XIV, 3в; ѻдва ЕфрСир сер. XIV, 149г; ꙗзъ ЕфрСир 1377, 21а; ѡдинъ 26в, 75б и др.

В списках Паренесиса нашли отражение довольно ранние примеры фонетических поновлений, обусловленных падением редуцированных: упрощение в группах согласных (послоушьстоуѥть ЕфрСир XIII/XIV, 24б; наслѣдьсвокаша 66а; съ но|здрьма 136в vs. ноздри 32а; възрати҃ ЕфрСир сер. XIV, 90а; ꙗзнѣвакеши 153б; серце 191в; безмолъствовати (×2) ЕфрСир 1377, 25г); ассимиляция по звонкости и глухости (здравъ ЕфрСир ок. 1289, 53б; во зборі||шихъ 101а; трижды 78в < тришьды vs. тришды 41а; въ зборѣ ЕфрСир сер. XIV, 38б; здѣ 223а; седмижды 112в; пчелы 85б (< бъчелы); ме|рьска 136в (< мьрзъка); токмо мало же|лѣсце возми съ собою 25в; здравиѥ ЕфрСир 1377, 16г; гдѣ 25б); ассимиляция по твердости и мягкости (оучит ны ЕфрСир сер. XIV, 13в; зубъ|ный 183б; во вь|нѣшнѣї 89г); отвердение конечных согласных (свободъ ЕфрСир XIII/XIV, 62в vs. сво|бодь 103а; очи||щаѭтъ ЕфрСир XIII/XIV, 111б–в; живетъ ЕфрСир сер. XIV, 38а; но ꙗкоже получи приноситъ брату 39б; въ вѣру и любов| х҃ву 84а); утрата конечных гласных в презенсе 2 л. ед. и в инфинитиве, а также в сложных именных флексиях (безмолвьствуюшь ЕфрСир ок. 1289, 48а; можеша 85б; оуготовиша ЕфрСир XIII/XIV, 53б; стѫжеша 73в; лѣнишьсѧ 106г; губиша ЕфрСир сер. XIV, 18в; будеша 48г; хощеть бо всїа ны| спсти и всѧ ны хощеть ищѣлить ЕфрСир XIII/XIV, 63г; с радостью| великой и веселиѥмь ЕфрСир сер. XIV, 80в) и др.

Вместо привычной формы существительного коньць в Погодинском списке встретилась форма на *-иц-*: люби же цѣломудриѥ до коницѧ ЕфрСир ок. 1289, 9г. Это написание вслед за Соболевским можно было бы объяснить простой опиской, если бы аналогичные формы не были отмечены в других рукописях. В.Б.Крысько приводит следующие близкие примеры из рукописей XII–XIV вв.: *агниць*, *близниць*, *ремениць*, *твориць*, *черниць* [Крысько 2003: 346]. Он полагает, что здесь представлен особый тип вокализации редуцированного гласного между мягкими согласными. Поскольку все эти слова принадлежат к одному словообразовательному ряду, возможно также в этом случае видеть примеры смешения суффиксальных образований

на *-ьц-* и *-иц-*. См. пример такого смешения: ·к҃· лѣ҃ черн|нечьствова с нимь ꙗко| а҆гньца ч҃та· і голубица| бесквернына ЕфрСир сер. XIV, 86в vs. ѿ лю|тѣ мнѣ а҆гницю мою| въсхꙑти волкъ 87в; ·к҃· лѣтъ чернечьство|ва с нимь. ꙗко агньца| ч҃та и голубица непоро|чна ЕфрСир 1377, 95г; оу лютѣ мнѣ ꙗ|ко агньцю мою въсхи|ти волкъ 96г.

Наблюдается формирование вторичной, аналогической беглости гласных: в ровѣ ЕфрСир сер. XIV, 220б vs. и҆зо рва 220г.

В Погодинском списке встречается один из самых ранних примеров новой огласовки слова *царство* (< цьсарьство, цѣсарьство): на главѣ цѧ||рьствѣ сиꙗти не можеть ЕфрСир ок. 1289, 183г–184а. По-видимому, исходное чтение здесь искажено, судя по параллели из Типографского списка: на главѣ ц҃ревѣ ЕфрСир XIII/XIV, 73г. Новую огласовку получило слово цѣсарьствиѥ, цьсарьствиѥ в Типографском списке: цсарествиѥ 69б > царьствиѥ ЕфрСир XIII/XIV, 76а (вместо цѧрьствиѥ с предвосхищением ь).

Происходит аллофоническое сближение и и ꙑ: разꙑдесꙗ (< разидесѧ) ЕфрСир ок.1289, 80а; пища възꙑщеть (< възищеть) ЕфрСир сер. XIV, 181а.

Среди наиболее ярких восточнославянских инноваций следует указать один из самых ранних примеров нового *ц*, образовавшегося после сокращения корневого гласного при аффрикатизации сочетания *дс'* в постоянном форманте составных числительных второго десятка на десѧте или на десѧть (и дѣлаꙗ весь дн҃ь чаѥть вторꙑꙗ надцѧть годинꙑ ЕфрСир ок. 1289, 266б; ср. разночтения: на десѧте ЕфрСир XIII/XIV, 137б; надесѧть ЕфрСир сер. XIV, 171г). Самый ранний пример данного изменения был обнаружен нами в рукописной книге примерно этого же времени — в Рязанской кормчей 1284 г. [Жолобов 2002: 298].

Погодинский список Паренесиса Ефрема Сирина имеет галицко-волынское происхождение. Наряду с другими галицко-волынскими памятниками он впервые был кратко рассмотрен в докторской диссертации А. И. Соболевского [2004: 50–58][8]. Он опубликовал также несколько небольших отрывков из этой рукописи, не избежав, к сожалению, разного рода ошибок [Соболевский 2004: 240–247].

В Погодинском списке находим масштабное отражение так называемого нового ѣ, передающего сужение гласного /е/ в новозакрытых слогах после утраты слабых еров (к нѣи ЕфрСир ок. 1289, 1в; вѣлькꙗмь 1в; молѣниѥ 4а; врѣмѣньнаго 5б; зѣмьнꙑхъ 6б; защититѣль 7б; слово-

[8] Как уже отмечалось, впервые указал на этот список и дал его палеографическое описание И.И.Срезневский, который, в отличие от Соболевского, небезосновательно отстаивал его раннюю датировку.

словѣсьѥ 7г и мн. др.); использование орфограмм с жч (= ž'dž'), противопоставленных старославянизмам с жд и отражающих праславянскую палатализацию сочетания *zg (дѫжчевнаго, дожчь ЕфрСир ок. 1289, 14а; ижченут, ижченуть 47в; дожчь 51в; ражчь|жеть 61в; изможчаньюмь 123а и др.; ср. также гиперкорректное написание тужчими 47в с жч на месте исходного *dj как замена старославянского тоуждими); отражение смягченного фрикативного /γ/, который в интервокальном положении переходит в /j/ (оу ѥюптѣ ЕфрСир ок. 1289, 102в; оу ѥванѥлиѫ103а; аньѥльскаѩ 151б; аналогичные орфограммы в новгородской берестяной грамоте № 715 (2 пол. XII — сер. XIII) анеело, арохаиело А.А.Зализняком [Зализняк 2004: 521] рассматриваются как примеры церковного произношения — южнорусского по происхождению); частое смешение графем в и оу, отражающее билабиальный /w/, который, вероятно, является продолжением праславянского согласного (оузглаѫ ЕфрСир ок. 1289, 1в; оудасть 1г; оу совѣ 2б; оукупѣ 4а; оу вѣкаѩ 5б; нѣ оузможе 6б и мн. др. vs. после гласного: повчахъсѧ 2б; во вѫжасѣ 2б; ѿто вности 9г; невгодно 8а; в начале слова: вѫмрѣти 14а и др.; перед гласным предлог въ может заменяться на оув, отражая, по-видимому, его дифтонгическое произношение (оув адъ ЕфрСир ок. 1289, 2г, оув адѣ 293б). По материалам берестяной письменности такие же орфограммы представляет псковско-новгородский регион, хотя орфограммы с заменой оу на в и использование оув отмечаются только с середины или конца XIV в. (см. [Зализняк 2004: 81, 91]). Столь большое сходство может свидетельствовать о фонетической диалектной изоглоссе.

Необходимо указать еще одну примету, свойственную как галицко-волынским, так и псковско-новгородским говорам. Это — смешение шипящих и свистящих согласных (так называемое соканье), которое В.Б.Крысько [2003: 344] считает псковской чертой, однако А.А.Зализняк [2004: 52] изредка отмечает это явление в собственно новгородских источниках. Ср. в ЕфрСир ок. 1289: помѣслѭѥши 11б; скрусьна (< сѫкрушена) ѥго бѫ крѣпость 56б; близьнѧго 183в; раздизаѥтьсѧ 204в; раздизаѥтьсѧ 205а; и не прѣ|мудиша въ зизни сѣи 255б. Подобные формы встречаются в галицко-волынском Поликарповом евангелии 1307 г. (*ѿверзешися* мене трижды 85; азъ ѥсмь виноградъ вы же *ложьѥ* 17 об.) и в галицко-волынском Луцком евангелии XIV в. (*такозде* 112 об.; *тозде* же 225 об.) [Соболевский 2004: 45]. Таким образом, судя по всему, названные явления одинаково наблюдаются вдоль всей западной границы восточнославянских земель, хотя и проявляются с разной интенсивностью на северной и южной ее окраинах. Они могут быть до-

полнены еще одной изоглоссой, на которую указал В. Б. Крысько [2003: 345], — переходом *мл' > мн'*.

Рассматривая Погодинский список, Соболевский в своих «Очерках» отмечает ряд изменений, которые следует признать новыми, если исходить из ранней датировки рукописи, а не из той, к которой Соболевский склонялся (1492 г.) [Соболевский 2004: 57]. Это прежде всего мена и и ѣ (в том числе нового), которая свидетельствует о нейтрализации соответствующего противопоставления: дитѣла ЕфрСир ок. 1289, 183г; разлучиньа 92в; радуить же сѧ 50в и др. vs. лѣцемѣрꙑ 86б; помѣзаюшесна 123б; ксифовѣ 302в (ДП ед.)[9]. Большая часть примеров Соболевского не связана со звуковым переходом, а отражает смешение морфем. Прежде всего это относится к смешению приставок прѣ- и при- и корней вѣд- и вид-, которое было обычным явлением начиная с самых ранних памятников древнерусского письма, ср.: прибꙑвающи ЕфрСир ок. 1289, 2а; притерьпимъ 46б; прилюбꙑ 73б; ср҃дцевидеца 20а и др. Необходимо внести коррективы в перечень примеров, указывающих на другую диалектную инновацию — мену гласных и и ꙑ, ограничив его следующими случаями: не видѣлъ лꙑ кси 69г; нинѣшнии 83г. В других случаях замены вызваны нефонетическими причинами, чем объясняется их наличие и в Погодинском, и в Типографском списке: это местоимение си вместо причастия сꙑ, прилагательное сꙑрꙑмъ вместо сирꙑмъ. В последнем случае в обоих списках имеется несколько примеров такой мены, что может свидетельствовать о смешении самих слов. Нельзя исключать и описку, как в следующем примере, хотя допустимо считать, что она была спровоцирована совпадением гласных и и ꙑ в одном звуке: сꙑрꙑмꙑ (так!) же и оудовами ЕфрСир ок. 1289, 103а.

В Погодинском списке представлены наиболее ранние в древнерусской письменности примеры глагольных форм повелительного наклонения в 1 л. мн. ч. на *-мо*: поразумѣимо 24а; безъмолвьствуимо 44г; не послѣдуимо 47в; работаимо 51б; не прѣлщаимо 79а и др. Несмотря на это, данные формы трудно признать инновацией. Вероятно, возраст форм праславянский, судя по тому, что они были известны сербским текстам начиная с XII в., отмечаются в западнорусских источниках

[9] Лексема свѣдительство 102б (а также связанные с ней слова) представлена и в других списках и поэтому выражает не фонетические изменения, а модификацию словообразовательных показателей — суффиксальный формант *-ительство*. Ср.: свѣдительствіа ЕфрСир сер. XIV, 133б; свѣдительствуютъ 180б; свѣдительствуютъ ЕфрСир 1377, 51в.

XIV–XVI вв., а в настоящее время являются принадлежностью сербского, словенского, словацкого и украинского языков (см. [Мейе 2000: 252–253; Соболевский 2004: 161]).

По имени счетчика Типографского двора Евдокима Федорова А. А. Покровский установил, что рукопись РГАДА, Тип. 38 поступила из Новгорода [Сводный каталог 1984: 361]. Разбор текста Паренесиса по Типографскому списку показал, что рукопись не просто доставлена из Новгорода, но и имеет псковско-новгородское происхождение.

Об этом свидетельствует прежде всего смешение аффрикат ц и ч: вѣньцани ЕфрСир XIII/XIV, 13б; плацемѫсѧ 16г; Ѿлоуценѫ 69г; велицахоусѧ 69г; сичевѫнимѫ 90г; срдче 95в; сичевѫни 105в; срдчѧ 105г; истоцѣникѫ 111в; срдчю 112а; вѫ вѣчѣ 114б; по личю 114в; ѩдеже вси цлвцѣ 114в; члвце 116б; сиче 122б; любимичи 126г; коньцаѩтьсѧ 129в; концина 133а; вѫ црѣвѣ 136б.

В единичных примерах отразилась замена оу на вѫ, что указывает на билабиальность *в* /w/: невѫгодьнѣ ЕфрСир XIII/XIV, 49а; повѫчаѥтсѧ 59г. Первая лексема в данной огласовке встречается и в старославянской Супрасльской рукописи (см. ССС, 128).

В рассматриваемом тексте отразилось псковско-новгородское изменение в группе *вл' > л'*: ожилѧѥть ЕфрСир XIII/XIV, 93г.

Немало случаев отвердения *р'*, которое выразилось в смешении сочетаний вроде *ру* и *рю*: крюпицѣ ЕфрСир XIII/XIV, 12б; крѫлѫ 37г; бороущаго 71в; оустрамисѧ 74а; сѫрѫще 93а; лазара 121б; обрѫщенина 138г. Некоторые орфограммы имеют и другое объяснение: так, первое ѫ в крѫлѫ может означать предвосхищение последующего ѫ, конечное а в лазара могло быть записано по инерции.

Похожие случаи относятся к плавным *л* и *л'*: блоудитесѧ 58г; оумалаѩ 105а; блюдѫ 117а (оу в блоудитесѧ может отражать смешение близкозвучных корней, ю в блюдѫ может выражать замену ѫ, как в следующем примере: вѫнютрьнїѩ 106в). А. А. Зализняк [2004: 80] приводит подобного рода примеры в берестяной письменности, предположительно связывая их с движением *л'* в сторону «среднего» *л*, а *л* — в сторону *ł* или *w*.

Перечень примеров берестяной письменности с отвердением *м'* перед гласным также может быть пополнен: крѣма 129в (см. [Зализняк 2004: 79]).

Псковское соканье напоминает следующий пример: поспѣствуѥть 9б. Однако и в собственно новгородских источниках, согласно Зализняку [2004: 52], это явление также изредка отмечается.

Яркой ранней инновацией в рукописи являются случаи аканья (с разной степенью надежности примеров): оустрамисѧ 74а (vs. оустрамишасѧ 39г; оу|страмивъсѧ 75б и др.); акаанъ 94б; акаанъ 98г; ѧ҆каѧньнѣи 98г (vs. ѡ҆каньнꙋ 9а; ѡкаанъ 54а; окаанъ 92г и др.); станоуть пакы| ѡ҆бацѧ ѻ҆ десноую ѧ҆ ка|зꙁлищи ѻ҆ шюю҆ю 110б; оуслышимъ оапл҃а глюща 133б (vs. оуслыша апл҃а глща 89в; послоушаі ѧ҆пл҃а| глюща 113г и др.); блѧдешиѧ пастрыѧ 141в (vs. бы|лѧдеиыа пестраиа ЕфрСир сер. XIV, 177в). Поэтому сохраняет амбивалентность приводимое ниже чтение: оно может объясняться как неразличением безударных *а* и *о*, так и неправильной интерпретацией контекста: ѡкого прѣже по|чтоу· дроугаго же оумо|лѧть 48б vs.

ЕфрСир ок. 1289	ЕфрСир сер. XIV	ЕфрСир 1377
ѡ҆кого прѣже почту|ть другаго же оумалѧть 153б	ѻкого преже по|чтуть. другаго же ѻ҆ѹмалѧють 90а	ѡкого| преже почтуть. друга|го же оумалѧють 99г

Ср. также следующую параллель: подобаѥть ѻ҆ѹбо всѧкыимъ| чл҃кмъ стѧжѧти любовь| чс҃тмь ср҃дцемь· на ѥ҆ паче| къ своѥимъ ѥ҆диноубрномъ ЕфрСир XIII/XIV, 5а vs. подобаѣть ѻубо ко всѣ|мъ чл҃вкомъ· стѧжати| любовь чс҃тмь срцмь· на|ипаче же къ своимъ вѣ|рныимъ ЕфрСир сер. XIV, 47в.

В. Б. Крысько обнаружил аканье в Пандектах Никона Черногорца по списку первой половины XIV в. (ГИМ, Муз. 3449), который он отнес к диалекту, переходному от псковского к западнорусским, исходя из того, что при наличии псковских примет в памятнике отсутствуют орфограммы с *жг* на месте палатализации сочетаний **zg* и **zd*. Нет таких орфограмм, характеризующих псковско-новгородские источники, и в нашей рукописи, однако такое отсутствие вполне объяснимо поздним происхождением рукописей и орфографическими предпочтениями и навыками переписчиков.

Целый ряд устойчивых орфограмм с ерами на месте обычных гласных склоняет к тому, чтобы видеть в этом явлении не просто факт графико-орфографической техники, а некое новое фонетическое явление — ослабление силы качественного противопоставления гласных, см.: житинскаѥ 30а; въ малъѥ врѣмѧ 138в; ꙁлобиваѥ стръпъталниѥ 107г; съ| дивавъломь 93в; дивавълоу 94б; къ похъти 97б; похъти 99а; похъти 119в; ѿ похътиѥ 127г; хътѣлъ 122б; похътѣниѥ 123а; дарьва 103в; дарьвавъшаго 132г; стоудъвитъ 106г; стоудъвитъ 128г; хъдити 110а; хъдѧи 112б; хъжю 119г; пашамоу 112а; соущамоу 138б; можьши 117в; съберьши 125в; тихъсти 119а; кр°|тъстию 135б; старъ|сть 138б; въ дрѣвъ 124в;

словъ въздаста 138в и др. То, что за такими ерами мог стоять новый гласный, доказывается следующей записью: блѧденнїѧ пѣстрѣїѧ 141в (vs. бл|ѧденьїѧ пестраїѧ ЕфрСир сер. XIV, 177в). Возможно, так же нужно понимать написание не ръзгнѣваїеши 120в — с ъ = а ~ о. Изменения такого рода нашли отражение в уникальных орфограммах с пропуском гласного: нчьнеть 114г; сицвїїи 118г.

Глагол поѡщрѧти, не отмеченный словарями, по-видимому, отражает исконную ступень долготы: поѡщрѧ||ѥши ЕфрСир XIII/XIV, 63в–г (так и в ЕфрСир сер. XIV: поѡщрѧѥши 101г; vs. поѡщрѧѥши ЕфрСир 1377, 113б; в ЕфрСир ок. 1289 текст испорчен: ѡ҆брѧѥши 170а); поѡщрѧѥть 134б. Однако наблюдается варьирование этого гласного с нормальной ступенью: поощрѧѥмъ ЕфрСир XIII/XIV, 133б; поощрѧѥть ЕфрСир сер. XIV, 168в (см. статью поощрѧти в СДРЯ VII, 186). Ср.: вънемлюще оученїю да не како зъле. пострадати себе ѡбѧщрѧють КЕ XII, 49б (СДРЯ, V: 471).

В Типографском списке наблюдаются случаи заударного яканья: радоующесѧ| и веселѧщѧ 59б; ѧщѧ 92в; часть| жѧ ѥго соупротивнаїѧ 127а; вольноѥ покаѧнїѧ 138г. Заударное яканье считают псковской чертой [Крысько 2003: 344]. В гораздо меньших масштабах оно известно новгородским грамотам, и только поздним (см. [Зализняк 2004: 76]).

Рукопись содержит новые свидетельства перехода ѣ > и. Он отразился во взаимной мене соответствующих букв: лѣшивѣ ѥсмъ 59г; оубижалъ| ѥсть 95б; дѣїеши лѣ 114б; излѣха 118в; кадѣло 122а; не лишисѧ 123б. В некоторых случаях такой переход содержит флективный показатель, и тогда можно говорить о наложении фонетических и морфологических факторов при его осуществлении: всихъ 19г; ѡ ѥдинѡмъ грѣшници 81в; въ ср҃дцѣ 105г; вси цр҃вцѣ 114в; малїїѧ ли кошници плетеши 124г. Слоговое ѥ, близкое ѣ, также может заменяться на и: присаждаїѧ истаствѣ нашемъ 61б; ѥмоуже слава 137в.

Смешение гласных *ы* и *и* обусловлено не фонетическими причинами, а паронимическим сближением или недодифференциацией корней: безначальнъ·| несъкажемъ непостыжимъ 40а vs. свѣте| непостижимыи 107в; штроковица| сира 44а vs. нищь и сыръ 25в; азъ бо рече ѥсмь ѡко|| слѣпынимъ и сыръинмъ 25в–г.

Встречаются замены ы на ъ, которые отмечаются также в новгородских берестяных грамотах: пакъ же ЕфрСир XIII/XIV, 42а; въсокъ 46в; пынѣ 58б и др.

Можно предположить, что Троицкий список имеет западнорусское происхождение. На это может указывать билабиальный характер /в/ в говоре писца, который отразился в «поглощении» такого /в/ после-

дующим огубленным гласным: жиоущихъ ЕфрСир сер. XIV, 117г; зооущю 144в (вместо обычных орфограмм живущихъ, зовущю). Представлено отвердение /р'/: скрогчюще| зубы ЕфрСир сер. XIV, 30в vs. скрегчюще зубы ЕфрСир 1377, 30г; скрагъатати Paraenesis 1994, 453; ꙗко зерно горушь|но ЕфрСир сер. XIV, 13а vs. ꙗко зерно горюшно ЕфрСир 1377, 10в; горюшьнъ Paraenesis 1990, 121. Отражено смешение ѣ, и и е: тре|звѣтель буди ЕфрСир XIII/XIV, 9г vs. трезвитель буди 45г; пре|пѣтаѥши мѧ 40б vs. препитани будуть 229б; оцищени|ѥ 110б vs. оцѣщениѥ 155г; погыбель 84в vs. погыбѣли 84в; на всѣхъ мѣстехъ 194г vs. в пустѣхъ| мѣстѣхъ 230г. Такой же приметой следует считать аканье (впрочем, примеры здесь ненадежны): бра^т^ꙗ моꙗ възлюбленоѧ ЕфрСир сер. XIV, 63б; не|стѧжатель любве · арь|ганъ ѥсть супротивь|наго 119г vs. котораго во| органа своего не поставь| на на^с^ супротивнъй 71а; акамо хотѧ ю ви|дѣти ЕфрСир сер. XIV, 88а vs. аще ли мы|слить оумъ нашь сѣ|мо и окамо ЕфрСир сер. XIV, 102в. Есть пример рефлексации типа *trot*: запо|вѣдний твоихъ не съ|хр^о^анихъ ЕфрСир сер. XIV, 135а vs. ничтоже| схранихъ ѿ ни^х^ ЕфрСир сер. XIV, 76а. Сюда же относятся следы смешения шипящих и свистящих: ражьзизаѥть мѧ печа|ль ЕфрСир сер. XIV, 71а vs. на котору раждни|заѥть^с^ 120б; обращеть овца ізгы|вашеѥ 89г vs. оску|дѣѥть овча ѿ часТи| ѥго 239а; не родѧ вшеля| ѥши 93в (вместо ѥси). Встречается отвердение конечных губных: въ вѣру и любов| х^с^ву 84а. Западнорусской диалектной приметой является развитие стяженных форм прилагательных и причастий типа велики, оуготованы (рече велики василии ЕфрСир сер. XIV, 4а; въ огнь| вѣчный оуготованы| дьяволу и англомъ ѥ|го 196а и мн. др.). Вероятно, западнорусское происхождение имеет лексическая инновация сяковы (сь + таковьи), поскольку в белорусском употребляется местоимение *сякі* «такой» (см. [Фасм. III: 826]). См., например: сяковы до|лготерпѣньꙗ и любве| кромѣ ѥсть ЕфрСир сер. XIV, 122а.

Академический список, судя по записи писца и общему характеру, имеет северо-восточное происхождение.

III. Грамматические инновации. В корпусе древнерусских списков представлены многочисленные грамматические инновации. Отметим, в частности, следующие явления: а) распространение именных форм мн. числа с обобщенным *-а-*: содомлянахъ ЕфрСир XIII/XIV, 81в; стр^а^тнамъ че|ловѣкомъ 41г; б) утверждение форм И=ВП мн. ч. муж. на *-ы*: Ѿри|новенъы быхомъ ЕфрСир XIII/XIV, 142б; да будуть сади ѥ|го плодовитъы и оугодны| г^с^ви ЕфрСир сер. XIV, 60а; попале|ны ѥсмы ЕфрСир 1377, 21б; в) взаимодействие твердого и мягкого типов склонения: не слоу|хъ ли

сихъ всихъ жаситъ| нꙗ ЕфрСир XIII/XIV, 19г; волѣ нашеї ЕфрСир 1377, 111г; ·в· тꙗсѧщѣ 123б; г) обобщение форм сравнительной степени с суффиксальным -ѣ-: сладꙗчѣйша паче медвꙗ|нѣйша сꙗтоу ЕфрСир XIII/XIV, 20г[10]; множѣишю дру|жину ЕфрСир сер. XIV, 81г; хотѧ легчѣ|ѥ трудꙗ имѣти ЕфрСир 1377, 35в; д) развитие общеродовых форм И–ВП мн. ч. на *-ыи* или *-ии*[11]: да поста|вить женꙗ гражꙗ|ныи вꙗ кровѣхꙗ ЕфрСир сер. XIV, 231в; и да ѥму своꙗ| печати скверньнꙗи 231г; свѣтлꙗи| свѣтилники имуще 240б; ра|зличнꙗи муки суть 240в; е) отражение местоименного характера слова *мъногъ*[12]: множѣ|ми ѥго бꙗдѣшиї ЕфрСир XIII/XIV, 43г; множѣмꙗ бо образо|мꙗ ЕфрСир сер. XIV, 74в; множѣмꙗ| поставленомꙗ бꙗвшемꙗ| прозвѥтеромꙗ и дꙗко|номꙗ 81б; множѣхꙗ слезꙗ| достоина 239в; ж) употребление В = РП основ на *-ĭ*: прѣподобно пожиша своѥ| жизни ЕфрСир XIII/XIV, 122г vs. праведно по|жиша свою жизнꙗ ЕфрСир сер. XIV, 155в; соулитꙗ си ꙗко исправивꙗ| жизнї 104г vs. хв^а^|литꙗ^с^ ꙗко исправивꙗ| жизнꙗ ЕфрСир сер. XIV, 135г; з) распространение адъективного склонения местоимений: всѧкꙗмꙗ ЕфрСир XIII/XIV, 5а; моѥго 45а, сичевꙗїмꙗ 90г; котораго ЕфрСир сер. XIV, 71а; сѧковꙗї 118а; которꙗꙗ ЕфрСир 1377, 35в; и) смешение РП и МП в субстантивном склонении — как и в современной русской речи — под влиянием омонимии РП и МП в местоименном и адъективном типах: ї҃збуде|ть множѣхꙗ напасте|хꙗ и скорбиї ЕфрСир 1377, 25г vs. ї҃збудеть| множихꙗ напастии и| скорбии ЕфрСир сер. XIV, 26б; к) адъективация причастных форм: пакꙗ бѣдꙗ тꙗрпѧть· со морьмꙗ борющисѧ ЕфрСир XIII/XIV, 16г; обрѧще|ть тꙗ бл҃гоприлѣжна| с радостию же великою приемлющии тѧ ЕфрСир сер. XIV, 133в; л) обобщение императивных форм с суффиксом -ѣ-: плачѣ||мꙗсѧ сѣдꙗ мало ЕфрСир XIII/XIV, 139в–г; имѣте и свѧжѣте ꙗ| крѣпко 225г; не| напишѣте лицꙗ жене|скꙗ ЕфрСир 1377, 82г; замена супина инфинитивом: приближишасѧ диꙗкони отꙗ клиросꙗ прѣломити хлѣбꙗ· прѣ|дꙗложениꙗ ЕфрСир XIII/XIV, 116а vs. приближишасѧ| дꙗꙗкони. ѿ клиро|сꙗ прѣломитꙗ хлѣ|бꙗ прѣдложенꙗѥ ЕфрСир ок. 1289, 241в (с формой ВП вместо РП

[10] Встречается сравнительная степень от обобщенной основы со второй палатализацией: ѥстꙗ^ми^ оубо горцѣѥ| рꙗданьꙗ плача сего ЕфрСир сер. XIV, 188в.

[11] Подобные формы недавно были рассмотрены [Кузнецов, Иорданиди, Крысько 2006: 195–197]. Происхождение их связывается с контаминацией (*-ии/-ыѣ*) либо с обобщением «форманта» нестяженных форм на *-ыи-*. Аналогичные формы ТП, которые в книге не приводятся, свидетельствуют в пользу второго решения. См.: горе| болѧщимꙗ нейста|лѣньнꙗи недуги ЕфрСир сер. XIV, 241в.

[12] См. также по мягкому образцу: многими образꙗ ЕфрСир сер. XIV, 151а.

хлѣба при супине); м) замена аориста перфектом: проси оу тебе| ... и дасть ѥму ЕфрСир сер. XIV, 116в vs. проси оу тебе ... и| далъ ѥси ѥму ЕфрСир 1377, 130в; сеѩ радма лю|бве бъ̃ въчлвчисѧ ЕфрСир 1377, 152г vs. сеѩ ра^х^ любве бъ̃ въ|члвчилъсѧ ЕфрСир сер. XIV, 141б; н) развитие новой, неспрягаемой, формы сослагательного наклонения: молѧше бо̃ да бъіша| спаслисѧ ЕфрСир 1377, 90г vs. мо|лѧше^е^ бу̃ да бъі сп^с^лисѧ ЕфрСир сер. XIV, 82б; да бъі|хъ того не слъішалъ ·| страшнаго Ѿкѣта ЕфрСир 1377, 105г vs. да бъі не слъішалъ| страшнаго ѡного Ѿкѣта ЕфрСир сер. XIV, 94б; о) окказиональное употребление дв. числа: ѩсть|ргни мѧ и–зоубоу ѥго ЕфрСир XIII/XIV, 104б; да <u>кѣ</u> съторю свѧ|тьца нб^с^нъіа̃ 107б (вместо 2 л. въі или васъ); п) развитие новых форм числительных: чаѥть вторъіа надцѧть годинъі ЕфрСир ок. 1289, 266б; ѥдинъ дн̃ь въ свѣтѣ ѡно|мь цр^с^тва бж̃ниѧ̃· тъісѧща лѣ|тъ ѥсть вѣка сего ЕфрСир XIII/XIV, 28а vs. ѐдинъ| дн̃ь въ свѣтѣ ѿномь ц^с^рь|ства бн̃ѧ· тъісущи лѣ^т^ ѐ||сть вѣка сего ЕфрСир сер. XIV, 68г–69а; до трею дн̃ъ ЕфрСир сер. XIV, 171а (см. [Жолобов 2006: 242–243, 264, 294])[13] и мн. др.

IV. Лексический состав. Словообразовательные факторы. Лексическая парадигматика. Изучение названных древнерусских списков показало, что их лексический состав по своему разнообразию далеко превосходит данные, содержащиеся в словоуказателе, охватывающем лексику издания Паренесиса, подготовленного Бойковским и Айтцемюллером (см. [Paraenesis 1990]). Приведем отсутствующие в словоуказателе лексемы в начальной форме, опираясь на материалы Троицкого списка (ЕфрСир сер. XIV) и сохраняя его орфографию (бо́льшая часть этих слов представлена лишь единичными примерами в других памятниках древнерусского периода — иногда более поздних)[14]: безвечерний 216б; безъѿкѣтенъ (в рук. скорее безъѡ̈кѣтенъ) 22б; безѡ̈чьнѥ 7в*; блаженикъ 129г; ватіна 224б; велегласно 237в; възнакъ 215в; внезапь 38г (в словоуказателе изд. вънезаапъ и вънезаапѫ); гладость 131а*; достоїні||къ 94а–б; домачадьца 228г; дрожати 157в; дѣтогубление 238б; ѥство 139в; жюпелъ 160в; закида 243б; избъітанъ 186в*; ѩзбъітьствовати (в рук. ѩзбъітьствуѐть) 38б*; изѧщенъ 61в; казатель 72г; клиросникъ 81в (в рук. клиросници); кузнь 114в;

[13] Формы числительных на *-надцять* и *трею* являются одними из наиболее ранних, а форма тъісѧща почти на столетие моложе аналогичных форм в грамотах юго-западной Руси.

[14] Слова располагаются в алфавитном порядке, при этом буквы редуцированных не берутся в расчет. Более поздние данные словарей отмечаются знаком *.

медовѣи 48в (в словоуказателе изд. медвѣнъ); многоо҆читѣи 207в; надѣиматисѧ 128а; намѣновати 125г; напастнѣи 33в; неблаемѣи 47г; неѕаходимѣи 216б; непостѣижимѣи 139г (в словоуказателе изд. непостижимъ); непроходимѣи 180а (в рук. в непроходимѣ|хъ вѣцѣхъ); нескаѕаненъ 83а (в словоуказателе изд. несѣказанъ); о҆брѣтатель 119в; о҆же 124г; о҆плть 245б*; повинѣникъ 118б; погребитель 228г; подобострастнѣи 66в (в словоуказателе изд. подобѣностраснѣнъ)*; по^смѣѩтисѧ 28г; поѕѣвати 132б*; пораѕумѣние 120г; посуленъ 5г; предѣлѧжити 149в (в словоуказателе изд. прѣдѣложити); предѣспѣѧнѣе 126а (в рук. пре^спѣ^ѧнѣй)*; прелестникъ 232г; работити (в рук. работивший) 19б; расхѣщение 243а; ретъ 238б; свидѣнѣе 189а (в словоуказателе изд. сѣвѣдѣние); снуѕникъ 229а; счетанѣе 74б (в рук. счетании); сѧковѣй 118а*; тотъ 13в; тѣсущѣнъ 51в; оукорѣмити 53в*; оунота 187а; оуступити 131в; о҆утѣшнѧти (в рук. о҆утѣшнѧюще) 30в; оуѧдрити 40а; фараѡ҆шъ 118в; хоругѣ 216г; хѣѩжа 149в; цѣленѣе 102б; цѣсаревати или цѣсаревати 219а (в рук. ц҆рюю); цѣста 235б; ширѣии 185г и др.

Десятки слов фиксируется лишь в названном древнерусском списке Паренесиса Ефрема Сирина и вовсе отсутствует в СДРЯ, а также в источниках XI–XIV вв. по материалам Срезневского и СлРЯ XI–XVII: баѧние 238б; безѣмл^рдъ 127в (в словоуказателе изд. безѣмилосрѣдѣнъ); блгоо҆кусиѣ 137б; блгоѡ҆родѣнъ 74б (в словоуказателе к изд. есть лексема благоотѣрадѣнъ); ближника 80г; вѣздержатель 128в; вѣзоривъ 153а; всенесѣтнѣи 205в; всѣсмраденъ 117в; всѣсмѣисленъ 5г; доброврѣменѣе 34а; добройскусенъ 41в; дшелюбѣи 215б; желатвеникъ 5в (в рук. желатвениче); ѕвѣровидѣца 74г; извѣсть 37б; каиноубніца 55в; ковение 238б; коренитѣскии 230г (в словоуказателе изд. коренитѣчѣскъ); крѣпкословие 100а; курѣлникъ 87г (в словоуказателе изд. коурѣлѣкъ); насилівъ 74г[15]; началостадѣца 52г (в словоуказателе изд. началостадѣникъ); небѣла 65а; непечалѣе 243в; неродѣе 239а; несумнитель 88г; о҆вполчатисѧ (в рук. о҆вполчаетѣсѧ); о҆лексанѣ|дрѧнинъ 37г; ѡ҆пасанѣе 57б; о҆стуженѣе 102в; помѣжатисѧ 74в (в рук. помѣжающе^); поселѧникъ 117б; поскрегѣтати 211в (в словоуказателе изд. скрѣгѣтати); посрѣда 192б; пооуроженъ 88г; похотолюбивѣи 46г; правовѣрѣствѣнѣи 17а; превеликовати 87г (в рук. превеликуюта); преглубина 207в (в рук. всѧ преглубинѣ); предолѧжати (в рук. пре|долѧжаю) 71г; презлобивъ 231в; преисходище 136б; преложенѣе 90а; престрадовати 118г (в рук. престрадуюта); премоганѣе 33в; примрачение 192б; приносъ 21в; причтавати 127в; приѣденѣе 243в; провѣзгласовати 195б; равнение 206в ‘равнина’ (в словоуказателе изд. равнѣ); равностие

[15] См. у Срезневского (II: 329–330) и в СлРЯ XI–XVII (10: 244) наречие насилико в позднем источнике.

25г; ригание 161б; роптитель 121а; рукавьца 74г; съгрозитися 206б; скарнѡтѧнинъ 44б; скверница 5в; склеветенъ 74а; скороскадникъ 123б; сплетаѥ 74г; съповолѣзьница 201а; съпросникъ 193б; стѣновитъ 113в; супутникъ 97в (в словоуказателе изд. пѧтьникъ); сурѧнинъ 13г; оуломъ 58г; оустьскии 74б (в словоуказателе изд. оустьнинъ); оухранити 68в; хлѣбодробленица 158а; и др.

Несколько слов, известных только по спискам Паренесиса Ефрема Сирина, приведены в СлРЯ XI–XVII со ссылкой на Срезневского без сверки. Все они представлены и в Троицком списке: водоность 26б; кавидина (в словоуказателе изд. каведь, -а) 37г; крачь 119г (в рук. крачеви); ѿрешение 63в (в значении 'освобождение, отмена'); покошие 233г; рѣсновати 194б; чепръ 39б[16].

Обращение к другим рукописным спискам позволяет еще больше расширить данный перечень слов. В лексическом варьировании наиболее важное место занимают словообразовательные факторы. Большой потенциал славянского словообразования демонстрируют прежде всего многоморфемные образования (см., например: безъмолъствениръ ЕфрСир сер. XIV 157в; желатвениръ 5в; проръзгласовати 195б; съповолѣзьница 201а; хлѣбодробленица 158а и мн. др.). Прилагательное корешитьчьскъ μαγικός (см. [Paraenesis 1990: 212]) содержит четыре суффиксальных морфемы. Оно выражает языческие реалии, и его чрезвычайно сложный состав косвенным образом свидетельствует о разработанности религиозной терминологии в праславянском языке.

Все списки Паренесиса отражают развитие словообразовательной системы. Это проявляется, в частности, в многочисленных примерах аналитического восстановления полного вида префиксальных морфем, который в древний период утрачивался в результате фонетических преобразований. См., например: исъшедъ ЕфрСир ок. 1289, 130в, 144а, 144б (вместо раннего ишьдъ); расѩщерпати 14г (вм. рашьрпати); преже расшествиѧ торгу ЕфрСир сер. XIV, 214г (вм. рашьствиѧ); расъскве|рѣпѣвъ ЕфрСир ок. 1289, 138б (вм. расверѣпѣвъ); и сблюди си дшю свою| ꙗко бесмртному жени|ху бесъскверноу ЕфрСир сер. XIV, 87а (вм. бескварьноу); ѥже ѥсть рассуженьѥ 75в (вм. расоужение); безъзлобивъи 175г (вм. безълобивъи);

[16] См. у Срезневского (III: 1498): чепорѣ — ? — Се ки искусенъ чепорѣ и нѣ подобенъ текѣ никто же на земли (в др. сп.: се кисть искоушенъ чѣрѣ; ἰδοὺ γέγονας δόκιμος παρὰ πάντας ἀνθρώπους). *Ефр. Сир. XIV в.* (*В.*). У Фасмера (IV: 372–373) в статье «чопорный» дается *чепориться*, *чепуриться* 'важничать' и русск.-цслав. чепрь 'deliciae', а затем приводятся попытки решения сложной задачи, связанной с этимологией этого слова.

бєзъ|страшьѥ бнѥ 159в (вм. бестрашиѥ); їсчезе ЕфрСир 1377, 107б (вм. ищезе) и мн. др.

Разночтения в списках Паренесиса весьма многочисленны[17]. Они свидетельствуют о развитии лексической парадигматики — синонимических отношений (в том числе словообразовательной, однокорневой синонимии), квазисинонимии, а также лексико-синтаксической трансформации. Ср., например, варьирование лексем на основе их семантической или формальной близости разной степени:

ЕфрСир XIII/XIV	ЕфрСир сер. XIV
• добрѣ ѥсть 45а	• трѣбѣ ѥсть 1в
• не вѣсте дньнїѧ годи||нъ 1г	• не вѣ|сте дни ни годинъ 45а
• дѣлма 45б	• радьма 2а
• Ѡ| лѣвъ части 2г	• Ѡ шюнаю части 45г
• братъ|кновенїѥ 2г	• преко|словьѥ 45г
• геѡньнъни 4б	• геѡньскъни 47а
• ради млстъниѧ 4г	• радма блгстиѧ 47в
• съ ѧнглъ·| ликъствовати 5б	• с англъ ликовати 47в
• хва блгодарованїѧ· ії|сполненъ 5б	• хва дарова|ньѧ исполнь 47в
• въ|лнами непотаплѧѥ|моѥ 5в	• в°дами непота|плѧемоѥ 48а
• възносѧщїѧ| на высоту 5в	• възводѧщїѧ| на высоту 48а
• разарѧюта оумъ 6в	• разъ|вращаюта оумъ 48г
• бъ не похоу|лита 49в	• бъ не оуничьжита 49в
• Ѡ соупротивни|ка· не тарпиши ли храбо|рьскъ 7в	• не| терпиши Ѡ супостата| храборьскъ 49в
• власомъ Ѡїѧтнїѥ 9г	• власо|мъ постриженьѥ 51б
• женоу ії дѣти 11а	• жену| ії чада 52б
• бѣхма 11в	• бесма 52в
• моужь ѩзъщѣнъ 14а	• мужь| оустатъ 54в
• пламени огньнѣ 22б	• пламеньнѣ ѡгни 63г

Анализ списков убеждает не только в том, что варьирование составляет неотъемлемую черту книжного языка, но и в том, что профессиональные писцы зачастую стремились не столько к точной пе-

[17] И.Огрен [1989: 129–130] выделяет три типа разночтений: а) чтения, обусловленные правкой отдельных глав по греческим спискам поздней редакции; б) индивидуальные чтения; в) чтения, которые повторяются в двух или более списках и свидетельствуют о сложной и длительной традиции бытования текста Паренесиса.

редаче антиграфа, сколько к выражению своих речевых предпочтений и компетенции. Подобное свободное отношение к антиграфу должно было демонстрировать хорошую профессиональную подготовку писца, его способность к самостоятельному выбору речевых средств. Об этом же свидетельствуют свободные замены паронимического типа, которые могут носить весьма необычный характер:

ЕфрСир XIII/XIV	ЕфрСир сер. XIV
• нищє|тоу ії ꙗ҆ко прикꙑтокъ| творѧ 11б	• по тщету ѥ҆н а҆|кꙑ прикꙑтокъ творѧ 52б
• начало любꙑвꙑноѥ ꙗ҆вле|но· не дивисѧ ѿславле|нъ· ѿзирайсѧ на бꙋду|щюю бѣдоу 11б	• начало| любовноѥ ѻ҆бновлено·| не дивисѧ ѻ҆ славѣ но ѿ|зирайсѧ· на послѣдствую|щюю бесѣдоу 52в
• ненавидѣвъ|шеіі прелѣсти вѣка сего·| ка|ко во хощю бꙑти| славу на|сладимъ 12а	• ненавидѣвꙑ|ше прелѣсти мира сего·| тако во хотѧщюю бꙑти| славу наслѣдимъ 53а
• поне іімъ свѣтъ по|слалъ 22а	• понѧвꙑ| свѣтлꙑи постланꙑ 63г
• сеѥ радѧма любꙑ|ве сꙑвѧзанъ пѧсть крѣпꙑ|кꙑи 109г	• сеѥ радма| любве свѧзанъ бꙑ|крѣпкꙑи 141б
• пр҃тче· іі вселиче прѣст҃го дх҃а 5г	• свесе|личе и проповѣдниче| ст҃го дх҃а 48а

В то же время подобного рода расхождения между списками позволяют сделать вывод о том, как работали древние писцы, а в этом вопросе, как справедливо указывает В.М.Живов [2006: 146], нет ясности. Похожих на приведенные случаев разночтений очень много, и они могут указывать на то, что переписчики в каких-то случаях вели работу со слуха, под диктовку чтеца, без зрительной опоры на текст.

Таким образом, древнеславянские рукописные списки Паренесиса Ефрема Сирина содержат разнообразный историко-лингвистический материал и представляют новые данные по исторической грамматике, орфографии, диалектологии и лексикологии. Корпус данных источников требует издания и самого тщательного и детального рассмотрения.

ИСТОЧНИКИ

ЕфрСир ок. 1289 — Паренесис Ефрема Сирина, РНБ, Пог. 71а. 328 л.
ЕфрСир XIII/XIV — Паренесис Ефрема Сирина, РГАДА, Тип. 38. 143 л.
ЕфрСир сер. XIV — Паренесис Ефрема Сирина, РГБ, Тр. 7. 246 л.
ЕфрСир XIV — Паренесис Ефрема Сирина, РНБ, F. п. I, 45. 153 л.

ЕфрСир 1377 — Паренесис Ефрема Сирина, БАН 31.7.2. 258 л.

СДРЯ — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. I–VII–. М., 1988–2004–.

СлРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–27–. М., 1975–2005–.

Срезн. — *Срезневский И. И.* Материалы для Словаря древнерусского языка. Т. I–III. СПб., 1893–1903.

ССС — Словарь старославянского языка (по рукописям X–XI веков). М., 1999.

Фасм. — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. М., 1986–1987.

ЛИТЕРАТУРА

Архангельский 1890 — *Архангельский А. С.* Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений. III. Паренесис Ефрема Сирина. Казань, 1890.

Бојовић 2004 — *Бојовић Д.* Српски паренесиси Св. Јефрема Сирина из XIV века и однос према глагољској традицији // Преводите през XIV столетие на Балканите. Доклади от международната конференция. София, 2004. С. 387–396.

Гиппиус 1989 — *Гиппиус А. А.* Система формальных признаков языка древнерусской письменности как предмет лингвистического изучения // Вопросы языкознания. 1989. № 2. С. 93–110.

Живов 2006 — *Живов В. М.* Восточнославянское правописание XI–XIII века. М., 2006.

Жолобов 2002 — *Жолобов О. Ф.* Древнерусский счет: *деся*, *наця*, *тридевя*... // Russian Linguistics. 2002. Vol. 28, No. 3. С. 293–300.

Жолобов 2005 — *Жолобов О. Ф.* Летосчислительные обозначения и датировка рукописей // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. 3 (21). С. 31–32.

Жолобов 2006 — *Жолобов О. Ф.* Числительные. М., 2006 (Историческая грамматика древнерусского языка; Т. IV).

Жолобов 2007 — *Жолобов О. Ф.* Корпус древнерусских списков Паренесиса Ефрема Сирина. I: РГАДА, Тип. 38 // Russian Linguistics. 2007. Vol. 31, No. 1. С. 31–59.

Зализняк 2004 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект / 2-е изд., перераб. с учетом материала находок 1995–2003 гг. М., 2004.

Крысько 2003 — *Крысько В. Б.* Русско-церковнославянские рукописи XI–XIV вв. как источник по истории старославянского и древнерусского языков: новые данные // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Любляна, 2003 г. Доклады российской делегации. М., 2003. С. 339–355.

Кузнецов, Иорданиди, Крысько 2006 — *Кузнецов А. М., Иорданиди С. И., Крысько В. Б.* Прилагательные. М., 2006 (Историческая грамматика древнерусского языка; Т. III).

Макариоска 2004 — *Макариоска Л.* За Лесновскиот паренезис од аспект на преведувачката постапка // Преводите през XIV столетие на Балканите. Доклади от международната конференция. София, 2004. С. 413–427.

Мейе 2000 — *Мейе А.* Общеславянский язык. М., 2000.

Огрен 1989 — *Огрен И.* Паренесис Ефрема Сирина. К истории славянского перевода. Uppsala, 1989.

Огрен 1991 — *Огрен И.* К проблеме использования печатных изданий греческих текстов при исследовании древних славянских переводов. На примере славянского перевода Паренесиса Ефрема Сирина. Uppsala, 1991.

Предварительный список 1966 — Предварительный список славяно-русских рукописей XI–XIV вв., хранящихся в СССР. Археографический ежегодник за 1965 год. М., 1966. С. 177–272.

Сводный каталог 1984 — Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984.

Соболевский 1980 — *Соболевский А. И.* История русского литературного языка / Изд. подг. А. А. Алексеев. Л., 1980.

Соболевский 2004 — *Соболевский А. И.* Очерки по истории русского языка // Труды по истории русского языка. Том 1: Очерки из истории русского языка. Лекции по истории русского языка / Предисл. и коммент. В. Б. Крысько. М., 2004.

Срезневский 1867 — *Срезневский И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Вып. 1. СПб., 1867.

Столярова 2000 — *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков. М., 2000.

Bojkovsky, Aitzetmüller 1984–1988 — *Bojkovsky G., Aitzetmüller R.* Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers. Bd. I–IV. Freiburg i. Br., 1984–1988.

Paraenesis 1990 — Paraenesis. Die altbulgarische Übersetzung von Werken Ephraims des Syrers. Bd. 5: Index. Rückläufiges Wörterbuch. Faksimile / Herausgegeben von R. Aitzetmüller. Freiburg i. Br., 1990.

Thomson 1985 — *Thomson F. J.* The Old Bulgarian Translation of the Homilies of Ephraem Syrus // Palaeobulgarica. 1985. IX (1). P. 124–130.

Voss 1994 — *Voss Ch.* Zum lexikalischen Bestand des Textes der altbulgarischen Paraenesis von Ephraim dem Syrer // Palaeobulgarica. 1994. XVIII (2). S. 50–65.

Voss 1995 — *Voss Ch.* Die Handschrift Nr. 137(69) der Nationalbibliotek Bukarest: eine bisher kaum bemerkte Neuübersetzung der Paränesis Ephraims des Syrers // Palaeobulgarica. 1995. XIX (2). S. 27–44.

Voss 1997 — *Voss Ch.* Die Paränesis Ephraims des Syrers in südslavischen Handschriften des 14.–16. Jahrhunderts. Zur Lexik der altbulgarischen Erstübersetzung und ihrer Überlieferung. Freiburg i. Br., 1997.

Р. Н. Кривко

Византийские источники славянских служебных миней

Изучение и издание древних славянских служебных миней ставит перед исследователями две источниковедческих проблемы: установление оригиналов переводных славянских текстов и определение того, к какой части византийской рукописной традиции наиболее близки славянские переводы. При нынешнем уровне каталогизации византийских миней скорое и успешное решение этих задач на материале всего годового круга едва ли осуществимо [1]. Византинистика в этой области пока не готова дать исчерпывающие ответы на вопросы славистов, которые, в отсутствие подробных описаний, вынуждены самостоятельно обращаться непосредственно ad fontes в поисках необходимых греческо-славянских параллелей [2]. Важнейшей работой для сравнительных исследований славянских и греческих служебных миней является пока не опубликованная диссертация А. Ю. Никифоровой [2005] [3], в которой построена история и типология интересующих нас сборников на материале рукописных источников IX–XII вв.

В докладе представлены некоторые результаты сравнительного изучения состава древнерусских (XI–XII вв.) и византийских (IX–XVII вв.) служебных миней за месяц август. Как известно, большинство сохранившихся древнерусских служебных миней отражает далеко не самый ранний этап истории текста [Момина 1992], поэтому для определения

---

[1] Авторы каталогов, как правило, ограничиваются самой общей информацией о жанре памятника, сведениями о формате, материале, физическом состоянии и т. д. (При работе с использованными в докладе рукописными собраниями учтены каталоги, перечисленные в [Richard, Olivier 1995].) Исключением из общего правила являются описания [Hunger, Kresten 1976; Lilla 1985, 1996], в которых, однако, указываются только зачала канонов, тогда как малые жанры не упоминаются. Существенным вкладом в изучение состава византийских миней является каталог неизданных канонов [Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996].

[2] См. результаты сплошного просмотра всех доступных византийских источников: [Крысько 2005; Krys'ko 2005].

[3] Приношу искреннюю благодарность А. Ю. Никифоровой за предоставленную возможность ознакомиться с полным текстом диссертации.

той византийской традиции, с которой начинается история славянских минейных переводов, необходимо обращаться к более архаическим по языку и составу рукописям, среди которых одно из первых мест занимает Ильина книга [Крысько 2005; Верещагин 2006]. Относительно ее происхождения была высказана гипотеза, согласно которой эта рукопись является отражением византийского тропология — богослужебного сборника, предназначенного для совершения богослужений подвижного и неподвижного круга [Trunte 2002; Верещагин 2001: 270, 2006: XI]. После обнаружения в монастыре св. Екатерины на Синае в 1975 г. значительного количества унциальных рукописей исследователям стали доступны два византийских тропология VIII–IX вв. (Sn5 и Sn56 [фрагмент из пяти листов, включая первый лист с заглавием]), унциальные служебные минеи и фрагменты кодексов и свитков гимнографических сборников неустановленного жанра [Νικολόπουλος 1998][4]. Должное историко-литургическое исследование и подробное описание состава этих рукописей обязаны выполнить византинисты, однако уже сейчас можно сказать, что по целому ряду признаков новонайденные унциальные сборники монастыря св. Екатерины, включая тропологии, отражают тот этап развития византийской гимнографии, к которому славянская традиция не имеет отношения.

Общей особенностью некоторых новонайденных унциальных богослужебных рукописей, включая тропологий (Sn4, 5, 56, 80), является неизвестное в древней славянской традиции расположение песнопений разных жанров согласно порядку следования в службе: стихиры на «Господи, воззвах» (они могут отсутствовать), канон (всегда без кондака и икоса после шестой песни; иными словами, кондаки вообще не представлены в вышеупомянутых сборниках[5]), стихиры «на хвалитех», которые в ряде служб также могут отсутствовать. Такой тип расположения песнопений согласно порядку их следования в службе вслед за В. Ягичем в славистике неудачно называется «иерусалимским» (ср.: «традиционное деление миней на иерусалимские и студийские» [Нечунаева 2000: 31]), хотя расположение песнопений

[4] В рамках данного исследования просмотрены следующие единицы хранения: Sin. gr. μεγάλη γραφή, № 4 (IX–X вв.), 5 (VIII–IX вв.), 15 (IX–X вв.), 20 (IX–X вв.), 24 (IX–X вв.), 28 (IX в.), 37 (IX–X вв.), 49 (IX в.), 56 (IX в.), 80 (IX в.), 84 (IX–X вв.) (далее, соответственно, Sn4, Sn5 и т. д.).

[5] По этому признаку унциальные минеи сравнимы с некоторыми древнейшими минускульными, на что обратила наше внимание А. Ю. Никифорова. Нет кондаков и в Ильиной книге.

согласно порядку богослужения известно в славянских рукописях и до введения Иерусалимского устава [Нечунаева 2000: 61; Йовчева 2002а: 117] (см. также кодекс Ганкенштейна: cod. Vind. slav. 37, XIII в.). Тот тип расположения песнопений в составе службы, который представлен в Ильиной книге и в немногих других древних рукописях (канон — седален — стихиры), хотя и имеет соответствие в византийских минеях[6], синайским унциальным сборникам неизвестен. Следовательно, в Ильиной книге, Путятиной минее и в некоторых других источниках представлен не древнейший, а один из редких (возможно, локальных) типов расположения песнопений в византийской гимнографии.

Гимнографическая терминология, представленная в новонайденных унциальных сборниках, отражает начальные стадии становления стихиры как гимнографического жанра в его противопоставлении другим малым жанрам литургической поэзии. Свидетельством этого является неизвестное славянской традиции употребление термина *тропарь* в значении 'стихира', например: τροπάρια τοῦ ἁγίου Συμεῶν Sn4 27 об. (о стихирах) и др. Столь же чуждым древней славянской литургической терминологии, представленной в служебных минеях, является регулярное употребление слова κανών в значении 'чинопоследование' [Lampe 1982: 702]. Такое значение грецизма **канонъ**, хотя и фиксируется в лексикографии [СлРЯ XI–XVII вв., 7, 55–56], в заглавиях служб славянских миней почти не применяется. Единственным исключением является употребление термина **канонъ** 'чинопоследование, служба' в общих службах Климента Охридского [Станчев, Попов 1988: 140].

Наконец, отличительной особенностью синайских унциальных богослужебных сборников является неизвестное в славянской традиции такое употребление богородичных тропарей в составе канона, при котором тропарь не выписывается целиком, но указывается только его зачало[7].

---

[6] Н. А. Нечунаева [2000: 55] назвала пока единственный известный, ватиканский, список Vat. gr. 771, XI в.

[7] Такой прием указывает на то, что богородичные тропари, прежде чем стать устойчивым структурным элементом канона, первоначально были интерполяцией из внешнего источника, точнее, из известного в палестинской традиции ирмология под названием «Ирмосы и богородичны», содержавшего после каждого ирмоса соответствующий богородичный тропарь [см. Никифорова 2005: 91 (литература)].

Тропологий Sn5, в отличие от Ильиной книги, не содержит песнопений поэтов константинопольской школы IX в. (о творениях константинопольских гимнографов в Ильиной книге см. [Верещагин 2001: 265]). В связи с отсутствием константинопольского влияния в них почти нет вторых песней, которые во множестве известны в древнерусских служебных минеях [Мурьянов 2003: 391–402] и широко распространены в византийской традиции X–XII вв. [Никифорова 2005: (passim)]. Исключением являются интерполированные вторые песни в канонах Космы Маюмского на Рождество (sub diem предпразнства) и Иоанна Дамаскина и Космы на Богоявление. В синайском тропологии эти вторые песни являются поздней интерполяцией: в каноне Иоанна Дамаскина вторая песнь не написана ямбом, как остальная часть, в обоих канонах она находится вне акростиха[8]. О схожих интерполяциях в древнеболгарской переводной традиции писал Г. Попов [2005: 24–29; 2007: 305–306]. Интересно, что первый и третий тропари интерполированной второй песни в Рождественском каноне Космы в Sn5 являются греческими оригиналами древнеболгарского перевода, которые Г. Попов установил в более поздних, минускульных, рукописях. Практика интерполяции вторых песней в восьмипесненные каноны известна и в древнегрузинской гимнографии палестинско-синайского происхождения, в которой, однако, вторые песни не совпадают со славянскими [Кекелидзе 1907: 376]. Тропологий Sn5 доказывает, что отмеченная и в славянской письменности интерполяция второй песни в восьмипесненный гимнографический канон зародилась в палестинско-синайской гимнографической традиции VIII–IX вв. и сохранялась в тех культурных центрах, откуда были заимствованы греческие оригиналы славянских переводов.

В связи с гипотезой, согласно которой Ильина книга является в своей основе тропологием, полезно сопоставить последовательность служб на подвижные и неподвижные дни церковного года в Sn5 с Ильиной книгой. Согласно вышеупомянутой гипотезе, отсутствующая триодная часть славянской рукописи помещалась внутри февральских служб [Верещагин 2001: 265]. Следовательно, если прини-

---

[8] Зачала песней, соответственно: Πάλιν Ἰ(ησοῦ)ς, πάλιν μυστήριον (данный тропарь использовался в гимнографии как ирмос), Ἥμαρτεν Ἀδὰμ Χ(ριστὸ)ς βαπτίζετ(αι) (второй тропарь); Οὐρανὸς καὶ γῆ προσεχέτωσαν (известен в гимнографии как ирмос), Ὁλικῶς Χ(ριστ)ὲ τοῦ προπάτορος (второй тропарь) Sn5 (sub diem Богоявления).

мать точку зрения, что писцовая запись Ильиной книги **Въ сѫ҃. а҃. нѣ поста** (л. 125 об., 15 строка) действительно указывает на начало песнопений триодного цикла[9], то нужно признать, что весь этот цикл помещался между двумя датами, 2 и 11 февраля. По сравнению с такой гипотетической первоначальной структурой Ильиной книги синайский тропологий имеет иную композицию. Службы, вошедшие впоследствии в состав миней и триоди, образуют в памятнике последовательность, несопоставимую с известными и гипотетическими славянскими данными.

В начале рукописи Sn5 находится лакуна, тексты тропология сохранились со стихир на «Господи, воззвах» на предпразнство Рождества Христова. Фрагмент тропология Sn56 начинается непосредственно с песнопений Рождества (25 декабря). После службы 25 декабря в Sn5 следуют фрагменты службы свт. Василию Великому, затем, без указания даты, служба предпразнства свв. Светов (Богоявления, или Крещения Господня): κανὼν προεόρτιος τῶν ἁγίων φωτῶν (sub diem). Службы следующих семи после Богоявления дней также не содержат даты, вместо нее употребляются указания типа ἡμέρα β΄ τῶν ἁγίων θεοφανίων 'второй день св. Богоявления' и т. д. После служб Богоявления, с которыми комбинированы службы прп. Феодосию (шестой день Богоявления), св. Филофею (седьмой день Богоявления) и свв. отец, убиенных на святой горе Синайской и в Раифе (восьмой день Богоявления, τὸ πλήρωμα τῆς ἑορτῆς 'исполнение праздника'), с 15 января (сщмч. Вавилы) продолжается отсчет по числам месяца. После 15 января содержатся службы 16 января (τὰ ἐγκαίνια τῆς μονῆς ἁγίας Θεοτόκου τῆς ἐπιλεγομένης Χοζιβα) и 17 января (прп. Антония Великого). За службой 17 января следует без указания даты κανὼν (служба) εἰς ἐν τῷ σεισμῷ τελειωθέντας εὐεκτικός; затем помещены службы 20 января (прп. Евфимия Великого), 22 января (Максима Исповедника), 25 января (свт. Григория Назианзина), 27 января (свт. Иоанна Златоуста), 31 января (свв. Кира и Иоанна), 1 февраля (прп. Ефрема Сирина), 2 февраля (Сретение).

Один только описанный фрагмент тропология показывает, что этот сборник по составу памятей и служб гораздо полнее, чем Ильина книга, которая содержит иные даты: память прор. Давида, Обрезание

[9] Отсутствие тетради со службой Феодору Тирону или Феодору Стратилату объяснимо как результат известного в древнерусской письменности смешения праздников и служб обоим святым [Сергий II: 37–38, 46] и как попытка исправить допущенную ошибку.

Господне и память Василия Великого, Крещение, Собор Иоанна Крестителя, Поклонение честным веригам ап. Петра, Сретение. После службы на Сретение в тропологии следуют песнопения Великого поста, которые начинаются не со службы первой субботы (как предполагалось для Ильиной книги), а со второго (сыропустного) воскресенья перед постом: τροπάρια ψαλλόμενα τῇ κυριακῇ τῶν ἀποκρέων (sub diem). Великопостные песнопения продолжаются гимнами Страстной седмицы, Пасхи и завершаются памятью жен-мироносиц. С 23 апреля (вмч. Георгия) возобновляется гимнография неподвижного круга, причем после 25 апреля (ап. Марка) помещена служба (κανών) на преполовление Пятидесятницы. Затем следуют даты 27 апреля (мч. Христофора), 2 мая (свт. Афанасия), 5 мая (прав. Иова), 6 мая (воспоминание знамения Креста Господня), 7 мая (прп. Арсения Великого), 8 мая (Иоанна Богослова), 9 мая (мч. Епимаха), 12 мая (свт. Епифания), 14 мая (мч. Исидора), 18 мая (мч. Иулиана), 22 мая (Константина Великого). Затем ряд неподвижных дат прерывается праздником Вознесения, за которым следуют песнопения Пятидесятницы. После Пятидесятницы находятся даты 1 июня (свв. Веры, Надежды, Любови), 6 июня (Гавриила Архангела), 10 июня (Οὐενοφέρτου ἀσκητοῦ), 12 июня (Иосифа Аримафейского). После второго тропаря седьмой песни канона Иосифу Аримафейскому тропологий обрывается лакуной.

Как видно из описания, состав синайского тропология несравненно полнее праздничной минеи, сколь бы неопределенным и неустойчивым ни был ее состав на византийской и на славянской почве [Станчев 2007]. Более того, все названные службы тропология содержат канон празднику и, как правило, стихиры. Среди служб неподвижного круга не отмечено ни одного случая, который бы соответствовал «сверхкратким» [Верещагин 2001: 259] чинопоследованиям Ильиной книги, не имеющим канона. Было бы правильным поэтому рассматривать состав Ильиной книги и ее сверхкраткие последования не как свидетельство византийской архаики, а как результат сокращения доступного славянскому переводчику полного византийского материала[10]. В этом случае Ильина книга является праздничной минеей, сложившейся на основе полной византийской[11] (точнее, студийской), что не умаляет ее значения для истории древнеславянской письменности.

---

[10] См. критику гипотезы о сверхкратких последованиях: [Станчев 2007: 142–144].

[11] См. ниже примечание 12 о рукописи Sn4.

Таблица

дата	память	источник																
		T, C	P218	Vd	Gr12	Gr23	Mtr	Sn631	Sn630	Sn632	Sb71	Sb208	Sf	Ox	P245	Sn550	Ptr227	Ms140
1	Происхождение Креста	–	+	+	–	–	–	–	–	–	–	–	+	–	–	+	+[1]	–
	Мчч. Маккавеев	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	9 мчч. в Пергии	–	+	+	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
2	Обретение мощей првмч. Стефана	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	Пр. Иоанна	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Семи отроков Эфесских	–	–	–	+	–	–	+	–	+	+	–	–	–	–	–	–	–
3	Пр. Исаакия, Далмата, Фавста	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	Мч. Феодотии	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
4	Мц. Евдокии	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	–	–		–	+	+
	Мчч. Кандидия и Кантидиана	–	+	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–
	Прр. Иезекииля	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Семи отроков Эфесских	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+	–	–	+	–	–
	Максима Исповедника	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–
5	Предпразнство Преображения	+	+	–	–	–	+	–	+	+	–	+	+	+	+	+	+	+
	Мч. Евсигния	+	+	+	+	+	+	–	+	+	+	+	+	+	+	+	–	+
	Мч. Елевферия	–	–	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–

6	Преображение	+	+	+	+	+	+	–	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
7	Семи отроков Эфесских	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Мч. Дометия	–	+	+	+	+	+	–	+	+	+	+	+	+	+	+	–	+
	Прп. Иоанна	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Свт. Доната	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+	–
8	Мч. Дометия	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Мч. Емелиана	+	+	+	+	+	+	–	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	Пр. Кассиана и Феодосия	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
?	Пр. Кассиана [2]	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
9	Ап. Матфия	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	–	+	+	+
	10-ти мчч. при Константине Нечестивом	–	+	–	–	–	–	+	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–
	Птр. Мефодия	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–
	Пр. Феодосия	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
10	Сщмч. Лаврентия	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	Мчч. Ксиста, Авдона, Сенниса, Ипполита	–	+	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
11	Мч. Евпла	+	+	+	–	+	–	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	–
	Мчч. Фотия и Аникиты	–	–	–	+	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+
12	Мчч. Фотия и Аникиты	+	+	+	–	+	–	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	–
	Мч. Евпла	–	–	–	+	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+

дата	память	источник																
		T, C	P218	Vd	Gr12	Gr23	Mtr	Sn631	Sn630	Sn632	Sb71	Sb208	Sf	Ox	P245	Sn550	Ptr227	Ms140
13	Максима Исповедника	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+[3]	+	+	+	+
	Предпразиство Успения	–	–	–	–	–	–	+	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–
14	Предпразнство Успения	+	+	–	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	Прр. Михея	+	+	+	–	–	+	–	+	+	+	+	+	+	–	–	+	+
	Мч. Урсикия	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
15	Успение	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
16	Пренесение св. Убруса	+	+	+	–	–	–	–	–	+	–	–	+	–	–	+	+	–
	Мч. Диомида	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
17	Мч. Мирона	+	+	+	+	+	–	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	Мч. Урсикия	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Мчч. Павла и Иулианы	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
18	Мчч. Флора и Лавра	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	Пр. Макария	–	+	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
19	Мч. Андрея Стратилата	+	+	+	–	–	–	+	+	+	–	+	+	–	+	+	+	+
	Пр. Макария	–	–	–	+	+	+	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–
	Пмч. Леонида	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+	–	+	–	–
20	Прр. Самуила	+	+	+	+	+	–	–	+	+	+	–	+	+	+	+	+	+
	Ап. Фадея	+	+	–	–	–	+	+	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–
	Мч. Андрея Стратилата	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–

21	Мц. Вассы	+	+	+	–	+	–	–	+	–	–	+	–	+	+	+	–	
	Мч. Александра	–	+	–	–	–	+	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	
	Ап. Фаддея	–	–	–	+	–	–	–	–	+	+	–	+	–	–	+	+	
	Мц. Ии	–	–	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	
	Ап. Фортуната	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+
	Прр. Самуила	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
22	Мч. Агафоника	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	Мчч. Ора, Оропса, Иринея	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Мч. Луппа	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	+		–	–	–	–
23	Мч. Луппа	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	–	+	+	+	+	+
	Мц. Антусы	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Мч, Каленика	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Мчч. Ора, Оропса, Иринея	–	–	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–
24	Пренесение мощей ап. Варфоломея	+	–	–	+	+	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	+
	Георгия Лимнеота	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Мч. Евтихия	+	+	+	–	–	–	+	+	+	–	–	+	+	+	+	+	–
	Ап. Тита	–	–	–	–	–	+	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–
25	Ап. Тита	+	+	+	?[4]	+	–	+	+	+	–	+	–	+	+	–	+	+
	Ап. Варфоломея	–	+	–	?	–	+	+	–	–	+	–	+	+	–	+	–	–
26	Мчч. Андриана и Наталии	+	+	+	?	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	Мч. Адриана	–	–	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
27	Пр. Пимена	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	Мч. Симеона	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Свт. Либерия, папы Римского	–	+	–	–	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–

дата	память	источник																
		T, C	P218	Vd	Gr12	Gr23	Mtr	Sn631	Sn630	Sn632	Sb71	Sb208	Sf	Ox	P245	Sn550	Ptr227	Ms140
28	Прп. Моисея Эфиопа	+	+	+	+	?	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
	Мч. Дамаса	–	+	–	–	?	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Предпразнство Усекновения главы Иоанна Предтечи	+[5]	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
29	Усекновение главы Иоанна Предтечи	+	+	+	+	+	?	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
30	Мчч. Филика	+	+	+	–	–	?	+	+	+	–	–	–	–	+	–	–	–
	Мч. Филонида	–	+	–	–	–	?	+	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Мчч. Ора, Орепса, Иринея	–	–	–	+	–	?	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Положение пояса пресв. Богородицы	–	–	–	–	+	?	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
	Свв. патриархов Александра, Иоанна, Павла Нового	–	–	–	–	–	?	+	–	–	–	–	+	–	–	+	–	–
	Прп. Фантина	–	–	–	–	–	?	–	–	–	+	+	–	+	–	–	+	+
	Мч. Адриана	–	–	–	–	–	?	–	–	+	–	–	–	–	–	–	–	–
31	Положение пояса пресв. Богородицы	+	+	+	+	–	?	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+

Примечания

1 Праздник указан в заглавии службы, однако песнопений в его честь нет.

2 Канон пр. Кассиану находится сразу после службы мчч. Кандидию и Кантидиану, без указания даты. Согласно Сергию [Сергий II: 240; III: 640], память пр. Кассиана может приходиться на 8 августа. После канона пр. Кассиану в Sn631 следует дата 9 августа.

3 Этот праздник и служба помещены в данной минее дважды (ср. 4 августа).

4 Знак ? означает лакуну или нечитаемость рукописи или копии вследствие механического повреждения.

5 Рукопись С не содержит предпразнства Усекновения главы Иоанна Предтечи.

Сделанный обзор дает ответ на вопрос, чем не является славянская традиция по отношению к византийской. В то же время единичные параллели славянских и синайских гимнографических сборников указывают на сохранение отдельных архаических палестинских особенностей в рамках византийского обряда. О том, что представляла собой византийская традиция, на которую опирались славянские переводы, лучше свидетельствуют более поздние, чем синайские унциальные сборники, полные повседневные минускульные служебные минеи. В качестве отправной точки для сопоставления приведены календарные данные двух древнерусских (древнейших славянских) служебных миней за август (Т, С) и шестнадцати византийских (XI–XIII вв.) (см. таблицу).

Ото всех указанных источников отличается синайская унциальная рукопись Sn4, древнейшая из сохранившихся служебных миней за июль — август. Ее августовский календарь: 1/VIII мчч. Маккавеев (зачало канона: Τρόποις ἐγκοσμίων ἀληθῶν, л. 57; сведений о таком зачале в изданиях нет, в минускульных рукописях оно не отмечено); 9/VIII иер. Аарона и свт. Григория Нисского; 28/VIII (так!) канон свв. Киприана и Иустины, 13/VIII прп. Еглона [ср. Сергий III: 636 (sub diem 16 августа)]; память сщмч. Фоки (дата не указана); память прр. Самуила (дата не указана); 26/VIII прп. Савва. После службы прп. Савве следует дополнительная часть минеи. На л. 90 sub diem 17 октября помещена служба Маме (Маманту?), которая заканчивается на л. 93 об. Вслед за ней сразу же следует канон на Усекновение главы Иоанна Предтечи (память — 29 августа), приписываемый Иоанну Дамаскину [см. о каноне: Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996: № 864, 274–275][12]. Кроме мч. Мак-

[12] Рукопись хорошей сохранности, имеет сплошную архивную пагинацию, о лакунах в каталоге не сообщается, при ее прочтении разрывы в тексте не были отмечены. Первое, что обращает на себя внимание в составе Sn4, это отсутствие важнейших праздников — Преображения, Успения и Усекновения главы Иоанна Предтечи (последний содержится в дополнительной части), каноны которым написаны Иоанном Дамаскином и Космой Маюмским, гимнографами палестинской школы. Отсутствует в числе дат и память Максима Исповедника (празднуется дважды в год, 21 января и 13 августа), служба которому входит в состав тропология Sn5 (автор канона — Иоанн Мних [Дамаскин?]). Каноны Иоанна и Космы являются составной частью тропология, из чего, вероятно, следует, что минея Sn4 отражает те неподвижные праздники, которые в нем отсутствовали. Такая гипотеза заставляет серьезно усомниться в распространенном мнении, что византийская праздничная служебная минея

кавеев и Усекновения главы (в дополнительной части) упомянутые даты не имеют соответствий в славянских минеях[13]. Напротив, календарь, представленный в таблице, отражает «общевизантийское эортологическое ядро, близкое месяцеслову К<онстантинопольских> С<инаксарей>» [Никифорова 2005: 11]. Изучение отступлений от общих закономерностей невыполнимо в рамках доклада, отметим лишь, что среди византийских источников, использованных в данной работе, нет таких, которые бы отражали студийско-алексиевские даты: память отроков Эфесских 7 августа и Предпразнство Усекновения главы Иоанна Предтечи [Пентковский 2001: 106, 117]. Известно, что Студийско-Алексиевский устав сохранился лишь в славянской письменности [Пентковский 2001]. Добавим, что, как показывают календарные данные, служебные минеи, построенные согласно этому уставу, известны пока тоже только в славянском переводе.

В календаре древних славянских переводных миней, как августовских С, Т, так и других месяцев, показательно отсутствие каких-либо праздников, связанных не с константинопольским кругом (см. об итало-греческих святых в византийской гимнографии: [Follieri 1964]). Этим корпус переводных минейных текстов отличается от оригинальных служб, среди которых известно несколько текстов, посвященных так называемым «западным» святым [Йовчева 2002]: свт. Аполлинарию Равеннскому, сщмч. Стефану, папе Римскому (оба канона — творения Климента Охридского; см. [Йовчева 2002]), мч. Виту [Мурьянов 1983], св. Еразму [Stern 2007][14]. При отсутствии каких-либо локальных или периферийных праздников в корпусе переводных миней, наличие константинопольских дат в славянской традиции уже отмечалось в связи с Путятиной минеей [Йовчева 2003], а М.Ф.Мурьяновым [1991]

как тип сборника древнее минеи повседневной. Очевидно, на каком-то этапе развития гимнографии сосуществовали тропологий и минея на незначительные праздники, дополняющая службы, отсутствующие в тропологии.

[13] См. о славянской и синайско-палестинской гимнографических традициях в: [Кривко 2008].

[14] То, что каноны св. Виту и св. Еразму являются оригинальными славянскими сочинениями, строго говоря, не доказано, однако показательно то, что оригиналы этих служб до сих пор не найдены, при этом сами славянские тексты находятся в славянских праздничных минеях архаического (по отношению к славянскому материалу) типа [Йовчева 2002]. Отсутствие какой-либо связи с западной традицией отличает переводные минеи и от древнего славянского месяцеслова, и от агиографии [Миклас, Шнитер 1998; Иванова 2002].

был опубликован перевод редкого константинопольского канона Руке Иоанна Предтечи, греческий оригинал которого, творение магистра Феодора Дафнопата (после 956 г.), известен в одном списке (о связи этого канона со студийской традицией см.: [Пентковский 2001: 116]).

На таком фоне особенно показательно, что славянские минеи сохраняют не столь распространенный в рукописях XI–XIII вв. праздник пренесения Убруса из Эдессы в Царьград (кроме перечисленных в таблице источников, он отсутствует также в рукописях P245, P1575, P152), его распространение начинается в византийских минеях с XIV в. [см. ниже шифры просмотренных рукописей из афонских собраний]). Греческий оригинал древнего славянского перевода канона на пренесение Убруса известен в трех списках[15], причем ни один из них не является полным: в источниках отсутствуют один или два обычных тропаря в каждой песни, во всех списках отсутствуют богородичные тропари. В отличие от византийских рукописей, в древнеславянском переводе канон сохранился полностью [Krivko 2006]. Более того, славянская версия содержит богородичные тропари, начальные буквы которых образуют в обратном переводе на греческий имя автора: Γεωργίου [Plank, Lutzka 2006: 1059; см. затем: Krivko 2006], в результате чего в каноне оказываются два акростиха: азбучный в обычных тропарях и акростих с именем автора в богородичных. Э. Фольери считала возможным, что автору с этим именем может принадлежать до ста канонов в минеях, большинство из которых остается неопубликованными [Follieri 1964a] (ср. об общих стилистических особенностях канонов автора с этим именем: [AHG VIII: 413]). Поскольку пренесение Убруса состоялось в 944 г., то, благодаря славянскому переводу, оказывается возможным определить приблизительные временные рамки, в которых работал один из византийских гимнографов с именем Γεώργιος: X — начало XI в. Terminus post quem non в нашем случае определяется временем перевода Студийско-Алексиевского устава, на основании которого создана редакция служебных миней, представленная в древнерусских списках канона на пренесение Убруса. Если большинство канонов с акростихом Γεωργίου в богородичных тропарях действительно принадлежит одному автору [Follieri 1964a] (за исключением канонов на богородичные праздники, которые атрибутируются свт. Георгию Никомедийскому [Follieri V (1): 261–262];

[15] Два списка указаны в [Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996: № 839, 269], они легли в основу публикации канона [Plank, Lutzka 2006: 1112–1115]. Третий список найден автором этих строк в минее Ptr227: 63–63 об.

см. также: [Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1994–1995]), то это заставляет нас обратить самое серьезное внимание на их славянские переводы. В рамках изученного материала имеются два неопубликованных канона с акростихом Γεωργίου в богородичных тропарях, оба в славянской традиции связаны со студийско-алексиевскими датами: канон семи отрокам Эфесским и канон на предпразнство Усекновения главы Иоанна Предтечи. Греческий оригинал первого канона известен в трех списках, из которых два — синайские и один — александрийский, оригинал второго канона сохранился в двух синайских рукописях [Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996: № 816, 262; № 861, 274]. Наличие в корпусе древних славянских служебных миней переводных канонов с двойным акростихом (фразовый или алфавитный и Γεωργίου в богородичных) серьезно повышает доказательную силу того утверждения, что переводы повседневных служебных миней формировались на основе монастырских традиций константинопольского происхождения середины десятого века.

Выявление рукописей, наиболее полно отражающих состав и структуру славянских переводов, возможно только при сплошном сопоставлении содержания славянских и византийских источников. В рамках доклада мы ограничимся атрибуцией неизданных греческих параллелей [16]. Основная часть источников древних славянских переводов опубликована в MR I–VI, что еще раз подтверждает отсутствие прямой связи между традициями славянской и синайской унциальной.

Ниже указаны источники неопубликованных греческих параллелей древнейших августовских миней.

Стихиры и фрагменты канона Маккавеям: **Сълньце · елиазаре да пѣтъ боудеть** С 2 об. (Ἥλιος Ἐλεάζαρ ὑμνείσθω P218 2 об., Sn631 1 об.); **Ведена бѣаше съ сынъмь мати** С 3 (Ἤγετο σὺν υἱέσιν ἡ μή(τη)ρ P218 3, Sn631 2); **Имоуще матерьне · обоуванию** С 3 об. (Ἔχοντες τὰς μητρῴας ἀλείψεις P218 3, Sn631 2); **Къ симъ антиѡше рече** (третий тропарь седьмой песни канона Маккавеям) С 7 (Πρὸς ταῦτα, ὦ Ἀντίοχε, φησί P218 10, Sn631 6, Gr12 6 об., Gr23 151, Sb71 92 об., Ms140 sub diem, Ox 76 об.); **Елиазаре приемли · сынъ** (четвертый тропарь седьмой песни

[16] При поиске греческих оригиналов в изданиях учитывались публикации: MR I–VI, AHG I–XIII, [Plank, Lutzka 2006; Follieri I–V; Крысько 2005]. В том случае, если у песнопения опубликовано только зачало, оно приводится в нашем списке, факт публикации не отмечается. К таким случаям относятся некоторые параллели, содержащиеся в синайских рукописях. См. их краткое описание [Θεμέλης 1931], отраженное в справочнике [Follieri I–V].

канона Маккавеям) С 7 об. (Ὦ Ἐλεάζαρ, δέχου τοὺς υἱούς Р218 10, Sn631 6, Gr12 6 об., Sb71 92 об., Ms140 sub diem, Mtr 149 об., Ox 76 об.[17]); Храбъръиимъ благовѣрьꙗ · рьвьноуимъ С 7 об. (второй тропарь восьмой песни канона Маккавеям) (Τοὺς ἀριστέας τῆς εὐσεβείας ζηλώσωμεν Р218 10 об., Gr12 7[18], Gr23 151 об., Ms140 sub diem, Mtr 150, Ox 77); Ꙗко матерьнѧми сынъ ти молитвами (богородичен восьмой песни канона Маккавеям) (Ὡς μητρικαῖς ὁ Υἱός Σου δεήσεσιν Р218 10 об.[19], Sn631 6, Gr12 7 об., Sb71 93, Ms140, Mtr 150, Ox 77); Въ истиноу ꙁаконьно · страстьми 8 об. (четвертый тропарь девятой песни) (Ὄντως νομίμως τοῖς ἄθλοις Р218 11, Sn631 6 об., Gr12 8 об., Sb71 93 об., Ox 77).

Стихиры првмч. Стефану: Доуховьнъыихъ источьникъ · въ сьрдьци С 9 (Τὴν τοῦ πν(εύματο)ς πηγὴν ἐν τῇ καρδίᾳ Р218 14, Gr23 152, Sb71 94 об.); Ꙗко ст҃ъ токъ тꙗ С 9 об. (Ὡς θείαν σε πηγήν Р218 13 об., Sn632 7); Радоуисѧ моуѵеникомъ начало С 10 об. (Χαίροις μαρτυρικῶν ἀπαρχή Р218 14 об., Sn632 8 об.[20]).

Стихира и вторая песнь канона прпп. Исаакию, Далмату и Фавсту: Прѣподобьнии отьци · мьнихъмъ доброⱬта С 16 об. (Ὅσιοι π(ατέ)ρες, μοναζόντων ἐγκαλλώπισμα Р218 20, Sn631 11, Gr23 156 об.); Вьргъше сластии врѣмена (!) С 17 об. (Ῥίψαντες ἡδονῶν τὰ φορτία Gr12 19 об., Gr23 157, Sn632 17об., Δ17 29об., Mtr. 155об.[21].

Седален и стихиры прп. Евдокии: Просвѣтивъшисѧ сиꙗниемь Т 21 об. (Φωτισθεῖσα τῇ αἴγλῃ Р218 25 об., Sn631 15 об., Sn632 20 об., Sn636 3, Ptr227 44 об.); Прѣже постивъшисѧ Т 21 об. (Πρότερον ἀσκήσασα Р218 25 об., Sn631 16, Gr23 159 об., Sb71 101, Δ17 sub diem, Mtr 157 об., P152 179, Vd 1 (в службе на первое марта), Vd 149 (в службе на четвертое августа), Vt787 175, Sb208 116 об., P1575 186, Sn636 1[22]); Въ сьрдьчьнꙑꙗ враждꙑ Т 22 (Καρδίας τοῖς αὔλαξι Р218 25 об., Sn631 16, Gr23 159 об.,

---

[17] Ox содержит разночтение, не соответствующее слав. переводу: ...τοὺς βλαστούς.

[18] Gr12 содержит разночтение, не соответствующее слав. переводу: ...τοὺς εὐσεβεῖς ἀριστείας.

[19] В Р218 и Ms140 тропарь начинается с артикля ταῖς.

[20] В Sn632 разночтение: ἀθλητικῶν (vs. μαρτυρικῶν).

[21] На наличие греческого оригинала указал М. Ф. Мурьянов [2003: 398] со ссылкой на [Τωμαδάκη 1971: 184], где отмечены только два источника: «Crypt. Δ. α. XII, f. 19ᵛ καὶ Δ. α. XIII, f. 157». Шифр второй рукописи назван неточно, на самом деле имеется в виду минея Gr23.

[22] Нижняя часть листа оторвана, поэтому стихиры в рукописи сохранились не полностью.

Sb71 101, Δ17 sub diem, Mtr 157 об., P152 179, Vd 149, Vt787 175, Sb208 116 об., P1575 186, Sn636 1); Мьртвьца въскрѣсила еси Т 22 (Νεκροὺς ἐξανέστησας P218 25 об., Sn631 16, Gr23 159 об., Sb71 101, Δ17 sub diem, Mtr 157 об., Vt787 175, P152 179, Vd 149, P1575 186, Sb208 116 об.).

Стихира мч. Евсигнию: Ꙗко воинъ сильнъıи Т 26 об. (Ὡς στρατιώτης δυνατός P218 31, Sn632 24, P1575 187, P1568 32).

Стихиры и канон семи отрокам эфесским: Въ оу҃сти т<елесе> Т 3 (Ἐν νεότητι σώματος Sn562 107 об., P1568 24 об.); Неизслѣдьно промꙑшление Т 3 об. (Ἡ ἀπόῤῥητος πρόνοια Sn562 107 об., Sn632 8, P1568 24 об.); Ꙗко свѣтильникъ седмо/свѣтьлъıи Т 3 об. (Ὡς λυχνία ἑπτάφωτος Sn562 107 об., Sn632 8, P1568 24 об.); зачало канона — Ликъ свѣтонось/нъıи Т 3 об. (Χορέιαν τὴν φωτοφόρον Sn562 107 об., Sn632 14 [Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996: № 816, 262)]).

Стихиры мч. Дометию: Правѣрьно (!) прпд҃бне Т 6 об. (Ὀρθοδόξως, ὅσιε P218 52 об., Vt787 186).

Стихиры сщмч. Лаврентию: Обрѣтенъ г҃ви Т 16 об. (Ἀνατιθεὶς τῷ Κυρίῳ Gr23 178 об., Sn631 27, Sn632 55, Sf 36, P245 sub diem, P152 189 об., P1575 195, Ptr227 54, P1568 72); Оугли тебе дасть свѧте С 58 (Ἄνθρακάς σοι δέδωκε μάρτυς Gr12 56 об., Sn631 27 об., Sn632 55 об., Sb71 177, Mtr 174 об., Ox 88, Vd 157 об., Ms140 sub diem, Δ17 52 об., Ptr552 245); Оглье (!) възгорѣшаса · богъмь С 58 (Ἄνθρακες ἀνήφθησαν ἀπὸ Θ(εο)ῦ Sn632 55 об., Sb71 177, Mtr 175, Ms140 sub diem, Vd 157 об., Ox 88 об., Δ17 52 об., Ptr552 245).

Стихиры мч. Евплу: Хв҃ııхъ таинъ съподобисѧ Т 19 об. (Τῶν Χ(ριστο)ῦ μυστηρίων ἀξιωθεὶς Gr23 180 об., Sn631 31, Sn632 58 об., Ms140 sub diem, Δ17 54 об.).

Стихиры мчч. Фотию и Аниките: Просвѣтивъшесѧ разоумомь Т 23 (Φωτισθέντες τῇ γνώσει Gr23 183, Sn631 33, Sn632 64, P218 74, Ptr227 55 об.); Мчн҃че страстр҃пце фотие Т 23 об. (Μάρτυς ἀθλόφορε Φώτιε Gr12 60, Gr23 183, Sn631 33 об., Sb71 126 об., Δ17 sub diem, Ms140 sub diem, Mtr 177, Vd 159, P245 sub diem, P1575 196 об., Ptr227 55 об.); Блѧстивьѧ забрала Т 23 об. (Ὁ τῆς εὐσεβείας πρόμαχος Gr12 60, Gr23 183 об., Sn631 33 об., Sb71 127, Ms140 sub diem, Mtr 177 об., P245 sub diem, Ptr227 55 об.); Вѣрьнъıимъ ороужьемь ограждаема Т 23 об. (Πιστέως ὅπλοις φραττόμενοι Gr12 60, Gr23 183 об., Sn631 33 об., Sb71 127, Mtr 177 об., Vd 159, P245 sub diem, P1575 197 об., Ptr227 55 об.).

Стихиры предпразнству Успения: Нынѣ прѣдъпраздноующи · вселената С 77 (Νῦν προεορτάζουσα ἡ οἰκουμένη Втп1115 180 об.); Мироу бывъшиѧ · уловѣуьскаго съмѣше/нита С 77 (Κόσμος χρηματίσασα τοῦ ἀν(θρωπ)ίνου φυράματος Втп1115 180 об.).

Стихиры Успению: **Къими ѿ҆ѣнъі/ими словесъі** Т 38 об. (Ποίοις ὑμνῳδιῶν ἔπεσιν Sn631 53, Gr12 91).

Стихиры прр. Самуилу: **Бо҃ѵ прѣже ѕаѵала познанъ** Т 62 об. (Τῷ Θ(ε)ῷ πρὸ συλλήψεως γνωρισθείς Gr23 204 об., Sn632 112, Ms140 sub diem, Δ17 87 об., Ptr227 67); **Прѣже ѕаѵала данъ бъі҃** Т 63 об. (Πρὸ συλλήψεως δέδοσαι P218 124 об., Gr23 204 об., Sn631 83, Sn632 112, Gr23 204 об., Δ17 sub diem, P245 355, Vd 169 об., P1575 209, Ptr227 66 об.) (стихира опубликована и прокомментирована: [Кривко 2007_1]); **Блистаниемь бж҃ия дх҃а** 63 об. (Ἀστραπαῖς θείου Π(νευμάτο)ς P218 124 об., Gr23 204 об., Sn632 112 об., Vd 169 об., P245 355, P1575 209, Ptr227 66 об.); **Иѕдраилѵ прѣстоѵпающю** Т 63 об. (Ἰ(σρα)ὴλ παραβαίνοντι P218 124 об., Gr23 204 об., Sn632 112 об., Vd 169 об., P245 355, P1575 209, Ptr227 66 об.).

Стихира мч. Луппу: **Ороѵжие** (!) **бѣрьнъіимь** Т 76 об. (Τοῖς ὅπλοις τῆς πιστέως Gr23 213 об., Sn632 126 об., Ptr227 70).

Стихиры мчч. Адриану и Наталии: **Ѕьрѧши** (!) **наталиѧ прѣмоудраѧ** Т 89 (Βλέπουσα Ναταλία ἡ σώφρων Sn632 147 об.); **Трьпѧще мѵ҃нии болѣѕни** Т 89 об. (Φέροντες τῶν βασάνων τοὺς πόνους Sn632 147 об.).

Стихиры прп. Пимену Великому: **Стр҃анъіихъ стр҃ани · всѧ сьрпъмь** Т 92 об. (Τῶν παθῶν τὰς ἡδονὰς πάσας δρεπάνῃ Gr23 223 об., Sn632 152, Sb71 168 об., Ms140 sub diem, Ptr227 74); **Теплотою параклитовою прѣмоудре** Т 93 (Θερμῇ τοῦ Παρακλήτου, σοφέ Gr23 223 об., Sn631 111, Sn632 152, Sb71 168 об., Ms140 sub diem, P152 218 об., Mtr 218 об., Ptr227 74, P1575 215 об., Ptr552 270 об.); **Носи на рамѣ своемь** Т 93 (Φέρων ἐπὶ τῶν νώτων τῶν σῶν Gr23 223 об., Sn632 152 об., Sb 71 169, Ms140 sub diem, Mtr 218 об., Ptr227 74); **Радоуисѧ минихомъ ѕвѣѕда** Т 93 (Χαίροις, τῶν μοναζόντων ἀστὴρ Gr23 224, Sn632 153, Sb71 169, Ms140 sub diem, Mtr 218 об., P152 218 об., P1575 215 об., Ptr227 74); **Бъдро имѣѧ око** Т 93 об. (третий тропарь первой песни канона прп. Пимену Великому) (Ἄγρυπνον ἔχων ὄμμα P218 162, Sn632 153, Sb71 169 об.).

Стихиры прп. Моисею Эфиопу: **Страхомь х҃вомь ограѧ҆ѵъсѧ** Т 96 об. (Φόβῳ τοῦ Χ(ριστ)ῷ στοιχεωθεὶς Gr23 sub diem, Sn632 155 об., Sb208 139, Ms140 sub diem, Ptr227 74 об.); **Всѣхъ трьновъ · образьнъіихъ** (!) **стр҃ани** Т 96 об. (Πάσας ἀκανθόδης ἡδονὰς Gr12 141, Gr23 sub diem, Sn632 155 об., Sb71 171, Sb208 139, Ms140 sub diem, Mtr 221, Ptr227 75); **Тьмоѵ и грѣховьноѵю сладость** Т 96 об. (Σκότει τῶν παθῶν καὶ ἡδονῶν Gr12 141 об., Sn632 156, Sb71 171, Sb208 139, Ms140 sub diem, Ptr227 75).

Канон на предпразнство Усекновения главы Иоанна Предтечи: **Ѵашю исплъни блг҃дтии** Т 100 (Κρατήρα πλήσας τῶν χαρίτων Sn632 172 [Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996: № 861, 274]).

Богородичен восьмой песни второго канона на Усекновение главы Иоанна Предтечи: **Плътью рожьшюсѧ · единого ѿ тр҃ца б҃а** Т 108 (Τὴν ἐν σαρκὶ κυήσασαν Р218 175, Sn631 117 об.).

Стихиры мч. Филику *cum sociis* и канон им: **Агньца и пастыра и избавителѧ** Т 109 (Τοῦ ἀμνοῦ καὶ ποιμένος καὶ λυτρωτοῦ Р218 179 об., Sn631 120 об., Sn632 176 об.); **Филиче вседоблии** Т 109 (Ὦ Φίλιξ ὁ πανάριστος Р218 179 об., Sn631 121, Sn632 177, Vd 179 об., Р152 220); **Из града б҃жии/и приводими** Т 109 (Ἐκ πόλεως, μακάριοι, μεταφερόμενοι Р218 179 об., Sn631 131, Sn632 177 об., Sn630 193 об., Р245 sub diem, Vd 179 об., Р152 179); **Кропленниемь прѣсловоуще · божествьныі/ихъ кръвии** С 178 (Ῥαντισμῷ, παναοίδιμοι, θεῖων αἱμάτων Р218 181 об.); **Коньца блж҃нго о х҃е** Т 109 об. (Τέλους μακαρίου ἐν Χριστῷ Р218 180, Sn631 121 об., Sn632 180 об., Sn630 193 об., Vd 179 об., Р152 220).

Вторая песнь канона на Положение ризы и пояса Богородицы в Халкопратии: **Видите видите ꙗко азъ есмь богъ пода/ꙗи** С 182 (Ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμὶ Θ(εὸ)ς, ὁ παρασχών Р218 188 об., Sn631 124 об., Ms136 136; зачало второго тропаря второй песни греч. канона; зачало первого тропаря, отсутствующего в слав. переводе: Ἴδετε, ἴδετε, ὅτι ἐγὼ εἰμὶ Θ(εὸ)ς, ὁ θανατῶν καὶ ζῳογονῶν, ὁ δωρησάμενος ὕδωρ ἐκ πέτρας)[23].

Второй тропарь пятой песни канона на Положение ризы и пояса Богородицы: **Погашеши благаꙗ · силою и крѣпостию** С 183 об. (Ζωννύεις, Ἀγαθὴ, δύναμιν καὶ κραταίωσιν Sn631 125); третий тропарь пятой песни: **О благодати божиꙗ** С 183 об. (Ὦ χάριτος Θεοῦ Р218 189, Sn631 125).

Хронологические рамки, в которых находятся почти все необходимые греческие источники древнего славянского перевода, — XI–XII вв., время господства Студийского устава. Влияние константинопольской студийской традиции отражают и синайские минускульные минеи, при возможном наличии в них локальных синайских памятей [Никифорова 2005: 9], древней славянской минейной традиции неизвестных. В свете сказанного о календарных данных и редких службах становится очевидным, что в параллелях между минеями славянскими и синайскими минускульными отразились не прямые связи между славянским миром и Палестиной на уровне непосредственного заимствования, а «„византинизация палестинского литургического типа“, т.е. приспособление константинопольского календаря и гимнографии к палестинской литургической практике, в IX–X вв. в Палестине. См.: *Пентковский А.М.* Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы // ЖМП. М., 2001. № 4. С. 70–78» [Никифорова 2005:

[23] М. Ф. Мурьянов [2003: 399] указал на наличие второй песни в Р218.

9]. Из миней XI–XII вв., содержащих источники славянских переводов, наиболее важны минеи энциклопедического типа (термин А. Ю. Никифоровой), P218 и Sn631 [24], однако не в силу типологической или генетической близости, а потому, что составители таких сборников старались максимально полно собрать доступный им гимнографический материал. Кроме рукописей P218 и Sn631, достаточно полно отражает неизданные греческие параллели славянских миней Sn632, с которой сопоставимы гроттаферратские Gr12 и Gr23. Значимость итальянских миней для славянской традиции уже отмечалась в связи с греческими оригиналами для Путятиной минеи [Йовчева 2002а: 112, 115], однако, при отсутствии локальных итальянских праздников в переводной славянской традиции, нет оснований видеть в таких параллелях отражение прямых связей между итало-греческими источниками и славянской переводной гимнографией. Исторические рукописные собрания периферийных греческих монастырей являются свидетелями утраченных традиций византийских центров — Константинополя и Салоник. Этим и обусловлена их значимость для славянских переводов, которые, в свою очередь, также являются ценными свидетелями своих (пока?) неизвестных константинопольских или солунских источников.

Почти все неопубликованные греческие оригиналы древних славянских служебных миней за август обнаруживаются в минускульных рукописях XI–XII вв., которые также наиболее полно представлены в собраниях монастыря св. Екатерины и Гроттаферраты. В синайских унциальных рукописях искомых параллелей для славянских переводов нет, соответствия касаются лишь крупнейших поэтов палестинской школы (Иоанна Дамаскина, Космы Маюмского), творения которых вошли в более поздние источники. В рукописях XIII в. и младше нет параллелей, которых бы не было в рукописях XI–XII вв. [25].

---

[24] В Sn631 — лакуна между л. 8 и 9: л. 8 об. заканчивается IX песнью канона мчч. в Пергии, л. 9 начинается V песнью канона мчч. Эфесским. Вероятно, из-за этой лакуны мы не встречаем Sn631 среди ожидаемых источников стихир првмч. Стефану и отрокам Эфесским.

[25] Этот вывод сделан на основе просмотра следующих служебных миней XII — XVII вв., помимо уже названных (нижеследующие рукописи в списке источников в конце статьи не указаны): Российская государственная библиотека (Москва) — ф. 270/Ia (собр. Севастьянова), № 42 (№ 486/2), XII–XIII в.; Российская национальная библиотека (Петербург) — Греч. 528 (XIV–XV в.), Греч. 552 (XIV в.); Афон — Μεγίστη Λαύρα Δ 45 (XI в.), Θ 33 (XV в.), Θ 43 (XVII в.), I 73 (XV в.), I 200 (1341 г.), Ω 147 (1435 г.); Βατοπεδίου: № 1114

ИСТОЧНИКИ

Славянские

С — Государственный исторический музей (Москва), Син., № 168. Служебная минея за август. XII в.

Т — Российский государственный архив древних актов (Москва), ф. 381 (Тип.), № 125. Служебная минея за август. XI–XII вв.

Греческие [26]

Издания

AHG I–XIII — Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / Ed. J. Schirò. T. I–XIII. Roma, 1966–1983.

MR I–VI — Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ. T. I–VI. 'Εν Ρώμῃ, 1888–1901.

(XIV в.), 1116 (XIV в.), 1117 (XVII в.), 1118 (XVI в.), 1119 (XVI в.), 1120 (XIII в.), 1121 (XIV в.), 1144 (XVI в.); Κωνσταμονίτου: № 38 (XIV в.), 39 (XVI в.); Ἐσφιγμένου: № 58 (1316 г.); Δοχειαρίου: № 32 (XII в.), 178 (XV в.); Св. Пантелеймона (Ῥωσικόν): № 54 (XII в.), 500 (XV в.), 705 (XV в.), 706 (XV в.); Παντοκράτορος: № 183 (XIV в.); монастырь св. Екатерины (Синай) — Sin. gr. 550, XIII в.; Sin. gr. 551, XI в.; Sin. gr. 633, XIV в.; Sin. gr. 634, XV в.; Sin. gr. 635, XV в.; Sin. gr. 636, XV в.; Sin. gr. 639, 1484 г.; Sin. gr. 642, 1523 г.; Sin. gr. 647, XV в.; Sin. gr. 648, 1514 г.; Sin. gr. 1627, 1361 г.; Париж (Bibliothèque Nationale de France) — Par. gr. 13, XIII в.; Венеция (Biblioteca Nazionale Marciana) — Marc. Gr., cl. II, 137B (coll. 1456), XVI в.; Ватикан (Bibliotheca Apostolica Vaticana) — Vat. gr. 1560, XVI в.; Vat. gr. 2069, XVII в.; Vat. gr. 2288, XVI в.; Vat. gr. 2292, XVI в. Последнее наблюдение имеет единственное исключение. Речь идет о рукописи Втπ 1115 (XIV в.), где были найдены две неизвестные в других списках стихиры на предпразнство Успения (см. выше). После основного текста, заканчивающегося службой на Положение пояса Богородицы в Халкопратии (31 августа), на л. 180 написаны другим почерком, чем тот, которым написан остальной текст, стихиры предпразнству Преображения. На л. 180 б. третьим почерком, более поздним, чем предшествующие, написаны уникальные стихиры на предпразнство Успения, неизвестные в других доступных источниках. Помимо того, что текст на л. 180 об. относится к более позднему времени, чем XIV в., сам этот лист, как кажется, был вклеен в рукопись, насколько об этом можно догадываться по микрофильму (между л. 179 об. и 180 на кадре находится белая матовая полоса).

[26] В списке отсутствуют унциальные рукописи, сокращения которых расшифрованы в основном тексте статьи, и рукописи, названные в предыдущем примечании.

Рукописи

Biblioteca della Badia greca di Grottaferrata (regione Roma)

Gr12 — Crypt. Δ. α. XII. Служебная минея за август. XI в.

Gr23 — Crypt. Δ. α. XXIII. Служебная минея за июль — август. XI в.

Biblioteca regionale e universitaria di Messina

Ms136 — Mess. gr. 136. Служебная минея за январь — август. XIII в.

Ms140 — Mess. gr. 140. Служебная минея за июль — август. XII в.

Biblioteca Nacional d'España (Madrid)

Mtr — Matrit. gr. 4694. Служебная минея за июнь — август. XIII в.

Bodleian Library (Oxford)

Ox — Bodl. gr. Auct. E. 5.2 (S.C. 5778). Служебная минея за июнь — сентябрь. XIII в.

Bibliothèque Nationale de France, Paris

P218 — Coisl. gr. 218. Служебная минея за август. XI в.

P245 — Par. gr. 245. Служебная минея за июль — август. XIII в.

P1568 — Par. gr. 1568. Служебная минея за август. XV в.

P1575 — Par. gr. 1575. Служебная минея за март — август. XII в.

P152 — Par. Suppl. gr. 152. Служебная минея за март — август. XIII в.

Российская Национальная библиотека (Петербург)

Ptr227 — Греч. 227 (Порф. IV). Служебная минея за июль — август. XII–XIII вв.

Βιβλιοθήκη τοῦ Πατριαρχείου (Иерусалим)

Sb71 — Sab. 71. Служебная минея за июнь — август. XI в.

Sb208 — Sab. 208. Служебная минея за март — август. XI в.

Народна библиотека свв. Кирил и Методий (София)

Sf — Греч. 22. Служебная минея за август. XII — XIII вв.

Ἱερὰ Μονὴ καὶ Ἀρχιεπισκοπὴ Σινᾶ
(библиотека монастыря св. Екатерины, г. Синай)

Sn550 — Sin. gr. 550. Богослужебный сборник, включающий в себя и полную служебную минею на весь год. XIII в.

Sn630 — Sin. gr. 630. Служебная минея на июнь — август. XIII в.

Sn631 — Sin. gr. 631. Служебная минея на август. 1048–1049 гг.

Sn632 — Sin. gr. 632. Служебная минея на август. XII в.

Österreichische Nationalbibliothek, Wien

Vd — Theol. gr. 33. Служебная минея на март — август. XIII в.

Bibliotheca Apostolica Vaticana

Vt787 — Vat. gr. 787. Служебная минея на май — август. XIV в.

Λαύρα Μεγίστη (Ἅγιον Ὄρος)

Δ17 — Δ 17. Служебная минея на июль — август. XIII в.

ЛИТЕРАТУРА

Верещагин 2001 — *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси. М., 2001.

Верещагин 2006 — Ильина книга. Древнейший славянский богослужебный сборник. Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинеарно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием. Подг. Е. М. Верещагин. М., 2006.

Иванова 2002 — *Иванова Кл.* «Западни» светци в състава на староизводните чети-минеи (предварителни бележки) // Средновековна християнска Европа: Изток и Запад: Ценности, традиции, общуване. S. l., 2002. С. 382–396.

Йовчева 2002 — *Йовчева М.* Новооткрито химнографско произведение на Климент Охридски и проблемът за западните памети в старобългарския календар // Средновековна християнска Европа: Изток и Запад: Ценности, традиции, общуване. S. l., 2002. С. 382–396.

Йовчева 2002а — *Йовчева М.* Предизвикателства на ранните славянски служебни минеи // Palaeobulgarica = Старобългаристика. 2002. № 4. С. 104–120.

Йовчева 2003 — *Йовчева М.* Календарните особености на Путятиния миней — отправна точка за многопосочни разисквания // Slavia Orthodoxa. Език и култура. Сборник в чест на проф. Р. Павлова. София, 2003. С. 182–193.

Кривко 2007 — *Кривко Р. Н.* Язык и текст древнейших славянских служебных миней за август // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung. Bonn, 7.-10. Juni 2005 / Hrsg. von H. Rothe, D. Christians. Paderborn et al., 2007. С. 236–270.

Кривко 2007_1 — *Кривко Р. Н.* К толкованию библейских аллюзий в древнеславянской переводной гимнографии: (1Цар 2. 18–19 в неопубликованной стихире прор. Самуилу) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия III: Филология. 2007. Вып. 1 (7). С. 138–153.

Кривко 2008 — *Кривко Р. Н.* Синайские унциальные гимнографические сборники и их значение для славянской традиции // The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs (= Jews and Slavs. Vol. 19) / Ed. S. Nikolova et al. Sofia; Jerusalem, 2008. (В печати.)

Крысько 2005 — Ильина книга. Рукопись РГАДА. Тип. 131. Лингвистическое издание, подготовка греческого текста, комментарии, словоуказатели В. Б. Крысько. М., 2005.

Миклас, Шнитер 1998 — *Миклас Х., Шнитер М.* Имена и дати — предварителни резултати от изследването на т. нар. «западен фонд» в славянските месецословы // Медиевистика и културна антропология. София, 1998. С. 27–36.

Момина 1992 — *Момина М. А.* Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в. // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) Российской академии наук (= ТОДРЛ). СПб., 1992. Т. XLV. С. 200–219.

Мурьянов 1983 — *Мурьянов М. Ф.* Старославянские метаморфозы западного агиологического сюжета // Духовная культура славянских народов: Литература. Фольклор. История. Л., 1983. С. 74–87.

Мурьянов 2003 — *Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси. М., 2003.

Нечунаева 2000 — *Нечунаева Н. А.* Минея как тип славяно-греческого средневекового текста. Tallinn, 2000.

Никифорова 2005 — *Никифорова А. Ю.* Проблема происхождения служебной минеи: структура, состав, месяцеслов греческих миней IX–XII вв. из монастыря святой Екатерины на Синае. Автореферат диссертации ... кандидата филологических наук. М., 2005.

Пентковский 2001 — *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.

Попов 2005 — *Попов Г.* **БОГОѢВЛЕНИЕ ТИ ПОѢЩЕ ХРИСТЕ СЛАВЕИМ** (Старобългарски *Канон за Богоявление*) // Старобългарска литература. Кн. 33–34. София, 2005. С. 13–63.

Попов 2007 — *Попов Г.* Каноны на Рождество Христово в древней славянской минейной традиции // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung. Bonn, 7.-10. Juni 2005 / Hrsg. von H. Rothe, D. Christians. Paderborn et al., 2007. C. 298–315.

Сергий I–III — Архиепископ Сергий (Спасский). Полный месяцеслов Востока. Т. I–III. Владимир, 1901 (репринт: М., 1997).

СлРЯ XI–XVII вв., 7 — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 7. М., 1980.

Станчев 2007 — *Станчев К.* К начальной истории одного типа служебной минеи у славян // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung. Bonn, 7.-10. Juni 2005 / Hrsg. von H. Rothe, D. Christians. Paderborn et al., 2007. C. 135–149.

Станчев, Попов 1988 — *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: живот и творчество. София, 1988.

Follieri 1964 — *Follieri E.* Santi occidentali nell'innografia bizantina // Atti del convegno internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà (Roma, 4 aprile 1963) (= Accademia Nazionale dei Lincei. Anno CCCLXI — 1964. Problemi attuali di scienza e di cultura. Quaderno n. 62). Roma, 1964. P. 251–271.

Follieri 1964a — *Follieri E.* Problemi di innographia bizantina // Actes du XIIe congrès international d'études byzantines. T. II. Beograd, 1964. P. 311–325.

Follieri I–V — *Follieri H.* Initia hymnorum Ecclesiae Gracae. Vol. I–V (1/2). Città del Vaticano, 1960–1966.

Hunger, Kresten 1976 — *Hunger H., Kresten O.* Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. Teil 3/1. Codices theologici 1–100. Wien, 1976.

Krivko 2006 — *Krivko R.* Rekonstruktion der griechischen Akrostichis im Kanon auf das hl. Mandylion: zur Bedeutung altkirchenslavischer Übersetzungen für die byzantinische Überlieferung // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 2006. Bd. 52. S. 63–83.

Krys'ko 2005 — *Krys'ko V. B.* Nuove fonti greche di testi innografici slavi nei manoscritti di Grottaferrata // Bolletino della badia greca di Grottaferrata. Terza serie. 2005. Vol. 2. P. 43–55.

Lampe 1982 — *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1982.

Lilla 1985 — *Lilla S.* Codices Vaticani graeci. Codices 2162–2254. Vatican, 1985.

Lilla 1996 — *Lilla S.* Codices Vaticani graeci. Codices 2644–2663. Vatican, 1996.

Plank, Lutzka 2006 — Das byzantinische Eigengut der neuzeitlichen slavischen Menäen und seine griechischen Originale. I–III Teilbände / Erarb. von P. Plank, C. Lutzka, hrsg. von Ch. Hannick. Paderborn, 2006.

Richard, Olivier 1995 — Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs de Marcel Richard / Troisième édition entièrement refondue par J.-M. Olivier. Turnhout, 1995.

Stern 2007 — *Stern D.* Der heiligen Erasmus in der slavischen und byzantinischen Hymnographie // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit. Beiträge einer internationalen Tagung. Bonn, 7.-10. Juni 2005 / Hrsg. von H. Rothe, D. Christians. Paderborn et al., 2007. S. 352–381.

Trunte 2002 — *Trunte N.* ΑΣΑΤΕ ΤΩ ΚΥΡΙΩ ΑΣΜΑ ΚΑΙΝΟΝ. Vor- und Frühgeschichte der slavischen Hymnographie // H. Rothe (Hrsg.). Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen. München, 2002. S. 27–76.

Θεμέλης 1931 — *Θεμέλης Τ.Π.* Τὰ Μηναῖα ἀπὸ τοῦ ΙΑ΄ μέχρι τοῦ ΙΓ΄ αἰῶνος // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ. Τ. 30. 1931. Σ. 287–312, 348–387, 520–566.

Νικολόπουλος 1998 — *Νικολόπουλος Π.Γ. et al.* Τὰ νέα εὑρήματα τοῦ Σινᾶ. Ἀθῆναι, 1998.

Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1994–1995 — *Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου Ε.* Προβλήματα βυζαντινῆς ὑμνογραφίας ἢ περί τινων ἀκροστιχίδων τοῦ ὑμνογράφου Γεωργίου // Δίπτυχα. Τ. ΣΤ΄. Ἀθῆναι, 1994–1995. Σ. 431–478.

Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου 1996 — *Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου Ε.* Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ᾀσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e Cidicibus eruta Orientis Christiani. 1. Κανόνες Μηναίων. Ἀθῆναι, 1996.

Τωμαδάκη 1971 — *Τωμαδάκη Ε.* Ἰοσήφ ὁ ὑμνογράφος. Βίος καὶ ἔργον. Ἀθῆναι, 1971.

К. А. Максимович

Западнославянское влияние на древнерусский книжно-письменный язык в XI–XIV вв.

Этапы, особенности и основные пути южнославянского влияния на русский книжно-письменный язык Средневековья давно и плодотворно изучаются российской славистической наукой. Гораздо меньше изучено западнославянское влияние, которое справедливо рассматривается как характерная особенность позднего периода истории русского литературного языка (XVI–XVII, частично XVIII вв.). Может сложиться впечатление, что в древнейший период (XI–XIV вв.) русский литературный язык испытывал влияние только со стороны древнеболгарского языка, поскольку культурные связи Руси и Болгарии были чрезвычайно тесными. Они особенно усилились после крещения Руси в 988 г. и византийской оккупации Болгарии в 1014–1018 гг., когда многие образованные болгарские книжники нашли убежище в русских землях.

Однако не следует забывать, что вплоть до середины XIII в. существовали интенсивные торговые, политические (и матримониальные — как вид политических) связи между восточными и западными славянами. Поскольку Киевская Русь имела в то время непосредственные границы с Чехией и Польшей, между ними происходил интенсивный культурно-конфессиональный обмен, о котором свидетельствует целый ряд прямых и косвенных исторических данных[1]. Таким образом в истории русского литературного языка раннего периода, основу которого составил язык отредактированных в Болгарии моравских библейских переводов и собственно болгарских памятников, можно и нужно искать следы не только южнославянского (болгарского), но и западнославянского влияния.

Статья написана при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант № 07-04-00245а).

[1] Непревзойденным и по сю пору остается фундаментальное исследование А. В. Флоровского о русско-чешских культурных и матримониально-политических связях X–XVII вв. [Флоровский 1935]. Специально интересующему нас периоду X–XIV вв. посвящено более 200 страниц первого тома этой монографии. Из новых работ о западнославянском фонде древнерусской книжности см. [Живов 2000: 574–576; Bláhová 2005; Vepřek 2007].

Западное влияние на древнерусский книжно-письменный язык происходило, как представляется, несколькими путями. Первый, опосредованный — это архаичные западнославянские языковые элементы, попавшие из моравских кирилло-мефодиевских переводов библейских текстов в болгарские книжные памятники, и уже вместе с последними ставшие известными на Руси. Эти элементы не ограничиваются лексикой, но затрагивают в некоторой степени и словообразование (ср. нередкое употребление в болгарской и русской книжности такого словообразовательного богемизма как суф. *-stvij-* в словах на *-ствие*). Второй путь, непосредственный — это проникновение западнославянизмов в древнерусский язык из западнославянских памятников, известных только в русской традиции (например, «Закон судный людем» или «Беседы» Григория Двоеслова). Существовал также третий путь — проникновение западнославянских лексем в русские памятники из разговорного языка, в котором благодаря русско-западнославянским культурным и торговым связям такие слова имели локальное распространение.

Определение региональных (книжных и диалектных) лексем в лексическом фонде старославянского языка представляет немалые трудности, однако достижения современной славянской этимологии и праславянской диалектологии позволяют выработать достаточно надежные критерии отнесения тех или иных лексем к русизмам, болгаризмам или моравизмам — иными словами, провести предварительную диалектную стратификацию лексики древнеславянского книжно-письменного языка в его региональных изводах [Максимович 2001; 2003; 2004; 2005а; 2005б; 2006а; 2006б (с литературой)].

При этом следует, вероятно, различать диалектные славянские лексемы, проникавшие в письменные памятники в различных регионах славянского мира, и книжные лексемы, распространявшиеся в локальных изводах общеславянского книжно-письменного языка, однако не обязательно генетически связанные с местным славянским (над)диалектом.

Предлагаемый доклад посвящен описанию методики исследования и предварительных результатов, достигнутых в рамках этого научного направления, определению лексических западнославянизмов в древнерусских книжных памятниках, анализу возможных путей проникновения западных языковых элементов в древнерусский книжный язык [2].

---

[2] Под «древнерусским книжно-письменным языком» (в отличие от «некнижно-письменного» языка) понимается язык оригинальных и переводных

Определение западнославянских лексем, попавших в древнерусские памятники через посредство южнославянской книжности должно проходить в два этапа. На первом этапе западнославянские лексемы (моравизмы) квалифицируются как таковые на основании ряда критериев.

Эти критерии следующие (подробнее см. [Максимович 2004: 86–89; 2005а: 119–121, 153]):

1) генетическая связь лексем с западнославянскими языками и западнославянскими элементами словенского и сербохорватского — в первую очередь это касается германизмов (кроме ранних заимствований из готского), а также латинизмов, заимствованных в славянский как непосредственно из западной церковной латыни, так и через посредство романских диалектов или древневерхненемецкого языка;

2) отсутствие *верифицируемой* генетической связи с современным болгарским и македонским;

3) раннее заимствование в венгерский язык (для отдельных лексем);

4) преимущественное употребление в древнейших памятниках моравo-паннонского происхождения.

Как станет ясно из дальнейшего изложения, эти критерии каждый в отдельности не являются абсолютно строгими и дают гарантированный результат только при условии их комплексного применения.

На втором этапе устанавливается сам факт южнославянского книжного посредства. Доказать факт посредства является довольно сложной задачей, поскольку нельзя a priori отметать возможность заимствования этих слов непосредственно из известных на Руси западных памятников. Тем не менее, в отношении терминов христианского культа наиболее вероятным представляется южный путь заимствования (особенно если они наличествуют в богослужебной книжности — евангелиях, Апостоле и т. д.), поскольку в период непосредственно до и сразу после крещения Руси основные культурно-конфессиональные приоритеты восточных славян определялись с южного направления — из Византии и Болгарии.

Важным критерием заимствования западных лексем в древнерусский книжный вокабуляр именно из древнеболгарского языка служит отсутствие (или маргинальность) этих лексем в живых восточнославянских диалектах, поскольку в противном случае возникает возмож-

---

древнерусских текстов, принадлежащий к так наз. «стандартному» и «гибридному» регистрам, ср. [Живов 1996: 31–33].

ность трактовать их как заимствования в древнерусский книжный язык из языка разговорного (это не относится к церковной лексике, которая может присутствовать и в диалектах).

Определение состава западнославянской лексики, которая проникла в древнерусский книжный язык минуя болгарское посредство, производится также в два этапа. На первом этапе следует выяснить, в составе каких западных письменных памятников эта лексика вообще могла стать известной на Руси. Важно оговориться, что это должны быть такие западные памятники, для которых ранняя болгарская традиция не поддается реконструкции[3]. Соответственно, для избранной нами темы релевантны памятники западного происхождения, сохранившиеся только в русских рукописях.

«Западнославянский канон», *сохранившийся только в русской книжности*, состоит из следующих текстов: 1) «Беседы на Евангелия» папы Григория Двоеслова, перевод с латыни[4], 2) апокрифическое «Никодимово евангелие», перевод с латыни[5], 3) Первое житие св. Вячеслава Чешского (имеется также в хорватской редакции) [Mareš 1979: 104–109; Фет 1987: 181], 4) Второе житие Вячеслава, перевод с латыни [Mareš 1979: 123–130; Фет 1987: 182], 5) Пространная (кириллическая) версия мучения свв. Вита и Кресценции, перевод с латыни [Соболевский 1904: 1–19; Vašica 1948; Kappel 1973; Mareš 1979: 135–145; Thomson 1983: 340–344; Атанасова 1998], 6) Мучение св. Аполлинария Равеннского, перевод с латыни (наиболее правдоподобная гипотеза) [Соболевский 1904: 20–37; Mareš 1979: 178–192; Thomson 1983: 339–340], 7) Мучение св. Анастасии Римской, перевод с латыни [Соболевский 1903; Kappel 1971; Mareš 1979: 162–168; Thomson 1983: 345–347; Атанасова 2006: 30–36][6], 8) Мучение Стефана I, папы римского — перевод с латыни [Mareš 1979: 192–207; иначе — Thomson 1983: 334–336], 9) Паннонское житие св. Мефодия[7], 10) моравская молитва против дьявола [Конзал 2002],

---

[3] Выражение «не поддается реконструкции» означает, что в нашем распоряжении отсутствуют *достоверные* данные о древнеболгарской рукописной традиции этих текстов.

[4] См. новейшее издание: [Konzal I–II].

[5] См. изд.: [Vaillant 1968].

[6] Существует список этого жития в сербской четьей минее 3-й четверти XIV в., которая хранится в Архиве Хорватской Академии наук в Загребе, сигн. IIIc24 [Атанасова 2006: 33–36].

[7] Пространные жития Константина и Мефодия в дошедшем до нас виде представляют собой болгарские переработки, однако моравский лексический

11) моравская молитва св. Григория Двоеслова, перевод с латыни [Vepřek 2007], 12) «Закон судный людем» [Илиевска 2004 (с литературой); Максимович 2004 (с литературой)], 13) Моравский Номоканон («Номоканон Мефодия») [Maksimovich 2007 (с литературой)].

В совокупности эти тексты содержат очень большой объем западнославянского языкового материала, влияние которого на древнерусский книжный язык остается практически неизученным.

На втором этапе решается вопрос о том, можно ли предполагать заимствование конкретных лексем в древнерусский книжно-письменный язык именно из книжных текстов, а не текстов деловой письменности и не из живого языка.

Ставить вопрос о проникновении западнославянизмов в русский книжно-письменный язык из русского разговорного можно при наличии как минимум двух условий: 1) наличие лексемы в русских (и шире — восточнославянских) диалектах, 2) принадлежность лексемы к бытовой или административной сфере. Таким образом, из третьй группы исключаются лексемы с церковной семантикой. Даже если они имеются в диалектах, их следует относить к первой группе.

Ниже помещен обзор ряда лексем, усвоенных древнерусским книжным языком из западнославянских источников (книжных или некнижных, через болгарское посредство или непосредственно).

Слав. **боль** (м. р.) в знач. 'больной' впервые зафиксировано в Моравском Номоканоне (один пример) и Синайском евхологии (восемь примеров). Помимо этих текстов термин хорошо документирован древнеболгарскими памятниками, возникшими в рамках Преславской (восточноболгарской) книжной школы [SJS I: 135; Miklosich 1862–1865: 39; Срезневский I: 146; Сл XI–XVII 1: 284]. Известен этот термин и старосербским памятникам [Miklosich 1862–1865: 39]. Сходное с зап.-слав. *bol*, *ból'*, род. п. *bolu* [Kott I: 81; SJP I: 197; Sychta 1967: 55] новообразование м. р. *біль*, род. п. *болю* 'боль' в украинском и *боль* м. р. (наряду с ж. р.) в белорусских диалектах [СлУМ I: 186; СБГ I: 201] служит подтверждением древних языковых связей восточных и западных славян. В русские книжные памятники («Мерило праведное», кормчие книги) слово проникло, вероятнее всего, из церковнославянского языка, испытавшего западное (паннонское) влияние. Употребление этого

пласт этих текстов настолько очевиден, что позволяет говорить о «прото»-версиях этих житий, возникших на паннонской почве — отсюда укоренившееся в науке именование этих житий «паннонскими».

слова в «гибридном» языковом регистре (летописи, поучения, вопросоответы и т. п.) может восходить к влиянию живой древнерусской речи [Срезневский I: 146; III Доп.: 24; Сл XI–XIV I: 288]. Подробнее см. [Максимович 2005а: 144–149].

Слав. **вельми** 'очень, весьма' представляет собой в славянском книжном языке древний западнославянский диалектизм, противопоставленный югославянизму **зѣло**. Об этом свидетельствует, в частности, иррегулярное ударение *ве́льми* в украинском [УРС I: 120] и *ве́льма*, *ве́льмо* в белорусском языке [СБГ I: 295], ср. [Львов 1968: 320–322; 1976: 162]. Слово **вельми** широко распространено в древнерусских памятниках — оно есть в Изборнике 1076 г. (в сильно русифицированной «Повести о милостивом Созомене»), Хронике Георгия Амартола, Житии Феодосия Печерского, «Пандектах» Никона Черногорца, Новгородской I летописи по Синодальному списку, Лаврентьевской и Ипатьевской летописях, «Слове о полку Игореве» и мн. др. [Срезневский I: 240; Сл XI–XIV I: 389–390]. Один раз слово встретилось в берестяных грамотах — точнее, в единственной грамоте (второй половины XI в.) [Зализняк 2004: 275]. В болгарской книжности **вельми** представлено в Супрасльской рукописи, Изборнике 1073 г., «Пандектах» Антиоха, ряде южнославянских апостолов (кроме Христинопольского) и Синайском евхологии; из западных памятников его знают «Номоканон Мефодия», Киевские листки, жития св. Вячеслава, «Никодимово евангелие», Паннонские жития Константина и Мефодия и ряд других текстов [Срезневский I: 240; SJS I: 177–178]. На основании только материала памятников определить праславянский диалектный характер этого слова весьма затруднительно, однако данные современных славянских языков дают более ясную картину: слово *вельми* (*велми*, *velmi*) отсутствует в русском, словенском, македонском и болгарском языках (диалектах), но является основным средством выражения высокой степени качества ('очень, весьма') в чешском и словацком (*velmi*). В ф. *ве́ома* слово представлено также в сербохорватском [Толстой 1976: 49], в ф. *wielmi* — заимствовано из чешского в польский [Linde VI: 209; Basaj, Siatkowski 2006: 431][8]. Путь проникновения **вельми** в древнерусские книжные тексты не поддается точному определению — однако несмотря на присутствие этого слова в восточнославянских диалектах, наиболее вероятным представляется

[8] Можно согласиться с идеей А. С. Львова о заимствовании *вельми* в древнерусский (староукраинский) из польского языка, ср. фиксацию этого слова с 1352 г. в староукраинских памятниках [ССУМ 1: 163].

влияние (непосредственное или опосредованное) западнославянской книжной традиции[9].

Слав. диѣкъ (диѩкъ) (?) 'диакон'. Слово представляет собой заимствование из греческого бытового сокращения διάκος < διάκονος 'диакон'. Оно встречается в западных памятниках («Заповеди св. отец», «Никодимово евангелие», Моравский Номоканон, «Беседы на Евангелия» Григория Двоеслова) а также в Изборнике 1073 г. [Сл XI–XVII 4: 398], Супрасльском сборнике, Древнеболгарском Номоканоне («Ефремовской кормчей»), древнейших списках Апостола — Христинопольском и Шишатовацком [SJS I: 485], а также в «Огласительных поучениях» Кирилла Иерусалимского, «Пандектах» Антиоха по сп. XI в., болгарском патерике XIV в. с о. Крк, сербской минее Михановича XIV в., поздних влахо-болгарских грамотах [Miklosich 1862–1865: 162]. Современные продолжения ст.-сл. диѩкъ имеются в сербохорватском (*ђâк* 'ученик'), чешском (*žák* 'ученик, школьник'), словацком (*žiak* 'школьник; ученик, последователь; *уст.* студент') [SSJ V: 800], а также, начиная уже с Галицко-Волынского свода и Новгородской I летописи, в украинском и русском (*дьяк*) [Сл XI–XVII 4: 398]. Через посредство славянского это слово было заимствовано также в венгерский язык в ф. *diák*, *dëák* [Хелимский 1993: 52–53]. Поскольку в средневековой латыни нет аналогов греч. διάκος (термин *diacus* словарями не фиксируется), можно полагать, что термин диѩкъ попал в древнеславянский язык паннонской редакции непосредственно из греческого[10]. Это, в свою

---

[9] В. И. Даль дает *вельми* с пометой *орк.* и замечает: «весьма слышно иногда в речи грамотеев, стариков» [Даль I: 434]. В русских воронежских говорах, скорее всего, под книжным влиянием (в фольклорно-эпическом контексте) один раз встретилось диал. *вельмо* (из *вельми*) [СРНГ 4: 110–111]. В бытовом языке высокая степень качества, вероятно, выражалась специфическим восточнославянизмом очень (очюнь) (фиксируется с начала XVII в.) [Сл XI–XVII 14: 95] или (также русским?) словом вьсьма (во всей древнейшей книжности отмечено лишь один раз — в русском Христинопольском апостоле XII в.; в болгарских списках Апостола южнославянизм отънѫдь) [SJS I: 370].

[10] Мнение В. Махека, что чеш. *žák* могло быть заимствовано из романских диалектов Альп или окрестностей Венеции — «od Románů, asi alpských nebo z Benátek» [Machek 1968: 721], не выглядит обоснованным, поскольку автор сам определяет источник чешского слова как *diakos* — в полном соответствии с морфологией греческого языка. Правда, наличие в северных итальянских диалектах таких форм, как венец. *zago* 'клирик' [Boerio 1856:

очередь, могло произойти только во время кирилло-мефодиевской миссии. Другой путь заимствования — прямые контакты западных славян с греческоговорящим населением — можно исключить по географическим причинам. Таким образом, сербохорв. *ђâк*, чеш. *žák* (и заимствованное из чешского польск. *żak*), словац. *žiak* представляют собой современный культурный термин, прямо восходящий к мефодиевскому времени. Что касается русского *дьяк* (заимствованного также в украинский), то это слово может восходить и к болгарским переводам с греческого (например, к переводу «Синтагмы XIV титулов без толкований» из Ефремовской кормчей XII в., где это слово неоднократно зафиксировано).

Слав. **догонити** в значении 'заставить, понудить' встретилось в моравском «Номоканоне Мефодия» [SJS I: 500; Срезневский III Доп.: 91; Сл XI–XVII 4: 282] а также в поучениях новгородского епископа Моисея [Сл XI–XIV III: 33]. Новгородские примеры из поучений еп. Моисея свидетельствуют о влиянии западнославянского книжного узуса, хотя нельзя исключать и влияния живого языка. Подробнее см [Максимович 2005а: 122–123].

Нареч. **изница**, **изница** 'исподлобья, искоса' употреблено в Паннонском Житии Мефодия (гл. XI), Супрасльской рукописи и древнерусской Хронике Георгия Амартола (**изница очима** — βλοσυρῷ τῷ βλέμματι 'свирепым взглядом') [SJS I: 755; Срезневский I: 1071; Сл XI–XVII 6: 189]. Слово имеет соответствия только в чешском языке, ср. ст.-чеш. *znice* 'искоса, уклончиво' [Kott V: 571; Трубачев 1987: 35], отсутствует в [БЕР]. Его наличие в Хронике Георгия Амартола объясняется, на наш взгляд, западнославянским влиянием через болгарское книжное посредство.

Слав. **кметь** происходит из лат. *comes*, род. п. *comitis* 'военачальник, офицер' в народнолатинской форме **comite(m)*. Впервые в славянской книжности слово **кметь** в значении 'знатный воин' фиксируется в гл. 3 «Закона судного людем», трактующей о порядке раздела воинской добычи [Vašica, ZakSud: 180.20]. Вероятно, вместе с ЗСЛ, слово **кметь** попадает к восточным славянам. Зафиксировано в ряде древ-

---

805] и ломбард. *šago* (*sciago*) [Rohlfs 1966: 247], может свидетельствовать об утраченной латинской праформе — однако более вероятным представляется все же заимствование этих терминов из славянского. Если бы заимствование в романские (итальянские) диалекты произошло из церковной латыни, то слово имело бы общеитальянское распространение, однако это не так — итал. *zago*, *šago* явно тяготеют к областям, граничащим со Словенией.

нейших русских памятников — «Повести временных лет», Новгородской I летописи, «Девгениевом деянии», «Слове о полку Игореве», в том числе в виде производных кметиць, кметичиць, кметъство [Сл XI–XIV IV: 352; Сл XI–XVII 7: 195]; ср. [Добродомов 1997; Максимович 2004: 58–68] с поправками в [Максимович 2005б: 114–115]. Слав. кметь является, пожалуй, единственным западным словом, о котором можно почти наверное сказать, когда оно проникло в книжный язык Древней Руси — это произошло в первой половине XI в. при Ярославе Мудром, причем из всех известных нам текстов источником этого слова мог быть только моравский «Закон судный людем» (аргументацию см. в наших работах, указанных выше).

Слав. комъкати 'причащаться', комъканиѥ 'причащение'. По Ягичу, комъкати (< лат. *communicare* 'причащаться') заимствовано в Моравии из языка немецких проповедников [Jagić 1913: 203; Miklosich 1886: 126; Фасмер II: 303]. Латинизм комъкати и его рефлексив комъкатиса вместе с церковным культом широко распространились в славянском мире — от Хорватии и Болгарии до Руси. Они представлены многочисленными контекстами в южнославянской и древнерусской книжности [Miklosich 1862–1865: 300; Срезневский I: 1266–1268; Сл XI–XIV IV: 248–249; Сл XI–XVII 7: 263–264] и в славянских диалектах. Подробнее см. [Максимович 2005а: 133–135]. На примере термина комъкати хорошо видно, что моравизмы, связанные с христианским культом, могут быть *географически* широко распространены в южнославянских языках и диалектах, оставаясь при этом *генетически* связанными с западнославянским ареалом (ср. выше о критериях выделения моравизмов в славянском книжном языке).

Др.-рус. король < зап.-слав. (полаб.) **kor(o)lь* < др.-ниж.-нем. *Kar(a)l* [Фасмер II: 333–334; ЭССЯ 11: 85–86; Трубачев 1987: 36]. Заимствовано на исходе эпохи Карла Великого (не ранее конца VIII в.). Из древнейших памятников слово встретилось только в Житии Мефодия (4 раза, включая производное кралевъ) и переведенном с латыни «Никодимовом евангелии» (в соответствии с лат. rex) [Соболевский 1900: 162], контекст из кн. Иова III.4 в хорватско-глаголическом сборнике Вайса XIV–XV вв. скорее всего вторичен — ср. вариант цѣсарь [SJS II: 59]. Это слово с широким набором дериватов (кральство, кралевьство, кралевати, кралевьскъ, кралевьствовати) было распространено в старой сербохорватской книжности [Miklosich 1862–1865: 308; РСА 10: 413–420], а также в болгарском [БЕР 2: 712–713], македонском, словенском, чешском (*král* и производные) [Kott VI: 708], польском (*król* и производные) [SJP II: 566–570] и других славянских языках [ЭССЯ 11: 82].

В форме *király* заимствовано из славянского в венгерский [Spinei 1996: 35]. В древнерусской книжности термин король широко использовался для обозначения западноевропейских монархов — он встречается в «Слове о полку Игореве», «Девгениевом деянии», Лаврентьевской и Ипатьевской летописях, новгородских и псковских летописных сводах, широко представлен в актовой письменности [Срезневский I: 1290; Сл XI–XIV IV: 269; Сл XI–XVII 7: 338–339]. С другой стороны, церковнославянизм краль с его производным кралевскии фиксируется в русской книжности поздно — лишь с XV в. [Срезневский I: 1312–1313; Сл XI–XVII 8: 11], в староукраинской письменности — с 1445 г. [ССУМ 1: 509–510]. Следовательно, для древнерусского периода можно говорить о проникновении западнославянизма *kor(o)lь* в ф. король в книжные тексты из разговорно-бытового языка и/или деловой письменности (грамот).

Слав. кошоула заимствовано в словенском ареале из нар.-лат. *cas(s)ula* 'плащ с капюшоном', 'облачение священника' [Du Cange II: 215; Popović 1960: 589] в специфическом венецианско-фриульском варианте с шепелявым [s] [ЭССЯ 11: 192]. В древнейшей западнославянской и болгарской книжности слово не сохранилось (отсутствует в [SJS]); указание [Срезневский I: 1306] на его наличие в Синайском патерике XI в. (л. 85) не соответствует действительности. Адъектив кошоульнъ отмечен в минее Михановича, сербском «Законнике» (Стефана Душана?) по сп. XVII в., диминутив кошоулица — в номоканоне XVI в. из архива Миклошича [Miklosich 1862–1865: 307]. Слово имеется во всех славянских языках: западноболгарских диалектах (*кошуля*, в прочих — *риза*), македонском (*кошула*), сербохорватском (*кошуља*), чешском (*košile*), словацком (*košul'a*), польском (*koszula*), украинском (*кошуля*), белорусских диалектах (*кашуля*), русском и др. [ЭССЯ 11: 191–192]. В староукраинском не фиксируется. Из древнерусских памятников слово отмечено только в Переяславском летописце XV в., отражающем Владимирский летописный свод XIII в. [Miklosich 1862–1865: 307; Срезневский I: 1306], в контексте об обычаях западно-католических народов. В результате языковых контактов с западными славянами слово проникло во многие русские диалекты. На русской почве значение трансформировалось в 'сорочка, рубашка' (западные и южные диалекты, смол., брян., великолук., орл., курск.) и 'верхняя одежда на меху' (северные диалекты, яросл., новг., волог., беломор., костром., вят.) [СРНГ 15: 157–158]; ср. актовый материал XVII в. в [Сл XI–XVII 7: 397]. Последнее из этих двух значений представляется наиболее архаичным, поскольку семантически ближе всего к романскому образцу [ЭССЯ 11: 192–193].

Слав. малъжена 'супруги' происходит из праслав. ф. дв. ч. *malъžena, образованной соединением д.-в.-н. *mahal*, *mâl* 'брачный договор, союз' (ср. нем. *Gemahlin* 'супруга' — *высок.*) и слав. *жена* [Machek 1957: 285; 1968: 351; Фасмер II: 562; ЭССЯ 17: 78–179]. Западный (моравский) характер лексемы доказывается не только ее полным отсутствием в южнославянских диалектах (ее нет в словаре Н. Герова и [РСА]), но и наличием раннего чешского соответствия *manžel*, *manželka* (с метатезой согласных), перешедшего в ф. *małżonka*, *małżenka* также в старопольский [Sł. stpol. IV: 158; Basai, Siatkowski 2006: 142][11]. Из южно- или западнославянских памятников это слово рано попадает в древнерусскую книжность: так, оно отмечено уже в «Вопрошаниях» Кирика Новгородца и Хронике Георгия Амартола, ср. [Львов 1968: 327–329; Бенешевич 1987: 93 (гл. 40), 94 (гл. 50); Сл XI–XIV IV: 498]. В формах *малжонки*, *малжона*, *малжонца* слово известно южно- и западнорусским диалектам [Даль II: 760]; видимо, сюда же следует отнести переосмысленное в духе народной этимологии совр. рус. *молодожены*. Таким образом, древнерусскому книжному языку это слово стало известно из церковнославянских памятников, диалектные формы могли возникнуть только под западнославянским влиянием. Подробнее см. [Максимович 2004а: 94].

Слав. милосрьдъ 'милосердный' с производными милосрьдие, милосрьдовати, милосрьдьнъ, милосрьдьно, милосрьдьствие относится к древнейшему вокабуляру церковнославянской книжности. Оно употребительно в очень многих библейских, литургических и гомилетических текстах, как западных, так и южнославянских, в соответствии с греч. φιλάνθρωπος 'человеколюбивый', εὔσπλαγχνος 'милостивый, *букв.* благоутробный', οἰκτίρμων 'сострадательный' [Фасмер II:

[11] Болгарский лингвист Р. Станков отстаивает отвергаемую авторитетными учеными этимологию В. Георгиева и Е. Хемпа, согласно которой ф. *malъžena происходит из гипотетического праславянского dvandva *manъžena с дистантной диссимиляцией первого *n* в *l* (при этом надежные рефлексы с *man-* отмечены только в ф. ж. р. *manъženka* — очевидно, под влиянием чеш. *manželka*). Отсутствие этого слова в болгарском языке (диалектах) автор объясняет тем, что оно, якобы, было вытеснено словом сѫпрѫгъ [Станков 2006: 269]. Однако ст.-слав. сѫпрѫгъ должно было дать болг. *съпръг*, в то время как мы находим в болгарском *съпруг* — очевидный русизм XIX в. Кроме того, будь слово *malъžena* общеславянским (а это прямо следует из гипотезы Р. Станкова), оно обязательно сохранилось бы хотя бы в одном болгарском, македонском или сербохорватском диалекте.

621; SJS II: 206–207; ЭССЯ 19: 42]. Это слово имеется и в церковнославянском языке русской редакции — ср. контексты из Изборника 1076 г., несторовских «Чтения о Борисе и Глебе» и жития Феодосия, «Пандектов» Никона Черногорца, Пролога (Лобковский пролог XIII в., «Финляндские отрывки» XIII–XIV вв.), Новгородской I и Ипатьевской летописей, княжеских грамот XIV в. и др. [Срезневский II: 138–139; Сл XI–XIV IV: 532–533; Сл XI–XVII 9: 151–152]. Появление этого термина в славянском убедительно объясняется калькированием лат. *misericors* 'милостивый, *букв.* жалостносердый', поскольку слав. корень мил- уже в древнейших контекстах демонстрирует значение 'вызывающий жалость' [SJS II: 209]. Таким образом, в качестве кальки слав. милосръдъ может считаться западным элементом древнейшего славянского языка, продолжения которого сохранились в чеш. *milosrdí*, *milosrdný* с их дериватами [Kott I: 1018], польск. *miłosierdzie*, *miłosierny*, а также старосербохорв. *milosrd*, *milosrdan* и произв. [RJA VI: 682–686], серб. *ми̏лосрдан*, макед. *милосрден* [Кон. I: 114], словен. *milosŕčen*, *milosŕčje*, *milosŕčnost* [SSKJ 2: 779]. Болг. *милосърд* заимствовано из русского [БЕР 3: 795, 796].

Слав. мѣсто в знач. 'город' (греч. μητρόπολις, πόλις) впервые отмечен в двух контекстах Моравского Номоканона [Vašica, Nom: 358]. Общеслав. *město* 'место, местность; locus' в значении 'город' является маркированным западнославянизмом, поскольку основные изосемы лежат западнее и севернее Дуная (словен. *město*, чеш. *místo* и *město*, словац. *miesto*, ниж.-луж. и верх.-луж. *město*, ст.-польск. и совр. польск. *miasto* 'город'). Случаи употребления этой лексемы южнее Дуная маргинальны (Герцеговина, македонские диалекты) [ЭССЯ 18: 203]. В древне- и старорусских памятниках лексема фиксируется с конца XIII в. преимущественно в контекстах, связанных с западнорусскими землями [Сл XI–XVII 9: 114]; ср. укр. *місто* 'город' и ст.-блр. *место* в том же значении [ЭССЯ 18: 204], а также ст.-рус. *прѣдмѣстие* 'пригород' (А. Курбский) [Сл XI–XVII 18: 198]. В центральных русских диалектах значение 'город' у слова *место* отсутствует [там же: 205]. Важное значение имеет также то обстоятельство, что древняя южнославянская книжность не знает слова мѣсто в значении 'город' (единственная цитата с этим значением из приведенных в [SJS II: 261] происходит из Моравского Номоканона). Правда, Срезневский приводит две цитаты из русской рукописи XV в. с преславским переводом толковых пророков Упыря Лихого: *живуще на сеоу мѣстоу*; *се же есте мѣстѣ Галілеистѣ* [Срезневский II: 246].

Эти цитаты интересны, но фактически содержат одно словоупотребление (в обеих речь идет о городах Тире и Сидоне) и общей картины не меняют[12]. Предполагается, что значение 'город' у слав. *město* развивается у западных славян под влиянием нем. *stat* [ЭССЯ 18: 205], однако едва ли это произошло в XIV в. [там же] — как показывает материал Моравского Номоканона, значение 'укрепленное поселение, город' было свойственно этому слову ранее XIII в. (датировка древнейшего, Устюжского списка), возможно, уже в кирилло-мефодиевскую эпоху.

Слав. неприꙗзнь в знач. 'дьявол' представляет собой, по всей видимости, семантическую кальку с д.-в.-н. *unhold* 'неприязненный, враждебный'. Как показала И. Виль, речь здесь едва ли может идти о структурном калькировании германской лексемы — скорее следует предполагать существование праславянского термина **neprijaznь* 'злоба, враждебность' который под влиянием немецкого аналога получил новые, религиозные коннотации [Wiehl 1974: 52–53]. Авторитетные этимологические словари на основании происхождения (генетический критерий) характеризуют неприꙗзнь как «моравизм» [Фасмер III: 64; Skok III: 40]. Слово неприꙗзнь (как и его производные) употребляется преимущественно в памятниках западного происхождения, в том числе переводах с латыни[13], через богослужебные тексты оно проникло также в древнеболгарские и древнерусские книжные памятники [Сл XI–XIV V: 343; Сл XI–XVII 11: 256]. Подробнее см. [Львов 1968: 330–331; Максимович 2004а: 95–96].

Слав. нетии 'племянник; сын брата или сестры' (< прасл. **neptijo-*) встречается в древнеболгарском (преславской редакции) и старосербском книжном языке [Срезневский II: 433]; отсутствует в SJS[14]. Из

---

[12] Приводимая Срезневским под значением 'город' цитата из Златоструя XII в. (*Мнози бо вьси имоуть и мѣста и села*) не вполне вразумительна, а греческая параллель πολλοὶ κώμας ἔχουσι καὶ χωρία (консультация В. Б. Крысько) однозначно подтверждает здесь значение 'деревня, село'.

[13] [ЭССЯ 24: 216; SJS II: 393–393]; ср. [Соболевский 1900: 168, 170; Вашица 1963: 30; Mareš 1963: 436; Львов 1968: 330–331; Auty 1969: 5; Schaeken 1987: 126].

[14] Ст.-сл. нети(и) (вероятно, древний дублет, как сѫди и сѫдии [Вайан 1952: 119]) возводится к прасл. **ne(p)ti-jo-*; ср. его производные — ст.-польск. *nieć*, *nieść* 'племянник', ст.-серб. *netjak* (с 1230 г. — [Mažuranić I: 745]), сербохорв. *nećāk* и *netjak* 'сын сестры', *nečac*, *nečaca* 'племянник', словен. *nečák* и *netják* 'сын сестры' [Iveković, Broz I: 790; Machek 1957: 324; Фасмер III: 67; Трубачев 1959: 76–77; ЭССЯ 24: 224]. Чеш. *neteř* и

древнейших памятников слово нетии отмечено в Изборнике 1073, л. 263б: Маркъ нетии Варнавль, епископа Аполониискааго (греч. ὁ ἀνεψιός 'племянник') [Изб. 1073: 719], «Повести временных лет» (в договоре кн. Игоря с греками 945 г.: Якоунъ нетии Игоревъ), Новгородской кормчей ок. 1291 г., русских прологах [Сл XI–XIV V: 377], сербской Иловицкой кормчей 1262 г. (л. 328: сестричиць нети глаголеть се), сербских прологах, переведенном с латыни житии св. Григория Акрагантского, Львовской минее (XVI в., рус.) [Miklosich 1862–1865: 444], а также в Хронографе 1512 г. (сербский раздел) [Сл XI–XVII 11: 319]. Полное отсутствие продолжений **ne(p)ti-jo* в болгарских и русских диалектах (не отмечено в [БД], [БЕР], [СРНГ]) при наличии чеш. *neteř*, словац. *netera*, ст.-польск. *nieć*, *nieść*, словен. диал. (приморск.) *nêta*, *neta* и сербохорватских производных заставляет считать слово нетии западнославянским диалектизмом в болгаро-преславском и древнерусском книжном языке.

Слав. олътарь 'алтарь' восходит к лат. *altare* 'алтарь'. Как большинство позднепраславянских заимствований из латыни, термин олътарь (в Синайской псалтыри алътарь) может считаться надежным западнославянизмом (моравизмом) [Гутянова 1986: 23][15]. Х. Шустер-Шевц полагает (на наш взгляд, неоправданно), что термин олътарь возник не раньше X в. (иначе, в соответствии со славянской метатезой плавных, он выглядел бы как латарь) [Шустер-Шевц 2003: 89]. Как представляется, ничто не мешает считать олътарь заимствованием начала — середины IX в.[16], поскольку христианизация западных славян начинается именно в это время. Слово употребля-

словац. *netera* 'племянница' восходят к прасл. **neti* < **ne(p)ti-*, р. п. *netere* [Kott I: 1180]. Вероятно, сюда же относится словен. диал. (приморск.) *nêta*, *neta* 'дочь брата, сестры' [Furlan 1991].

[15] Р. Станков, вопреки мнению большинства специалистов, полагает, что слав. **олътарь* заимствовано из «балканской латыни» в болгарский в очень раннее время [Станков 2003: 275–277]. К сожалению, он не уточняет хронологию — ведь если это заимствование имело место до VII в. (что отрицается всеми исследователями), то в это время болгарского языка еще не было, если же это произошло в VII или VIII в., после переселения славян на Балканы, то следовало бы указать, о какой «балканской латыни» идет речь. Нам уже приходилось писать о том, что термин-фантом «балканская латынь» используется некорректно и давно нуждается в уточнении [Максимович 2005а: 120].

[16] Ср. [Skok I: 29]: «ne potječe iz prgog vremena (7 v.)».

ется также в «Законе судном людем» [Vašica, ZakSud: 193, 194], «Номоканоне Мефодия» [Vašica, Nom: 253, 260, 351], древнейших евангелиях и Апостоле [SJS II: 539–540]; через церковный язык и письменность усвоено хорватской (с XV в. — ср. [Mažuranić I: 823]) и болгарской книжностью [Цибранска-Костова 2000: 81]. Употребительно также в древнерусском книжном [Срезневский II: 662–663] и современном русском языке. Заимствовано в русскую книжность из церковнославянского языка западно- и/или южнославянской редакции.

Слав. **попъ** 'священник' < д.-в.-н. *pfaffo* < лат. *papa* < греч. πάπας заимствовано в славянский «в западно-придунайских землях», о чем убедительно свидетельствуют венг. *pap* и румын. *pop*, *popă* [Фасмер III: 326; Хелимский 1993: 56][17]. Широкое распространение этого германизма в славянским землях объясняется его связью с христианским церковным культом. В древнерусской книжности термин представлен очень широко [Срезневский II: 1200–1201; Сл XI–XIV VII: 202–203; Сл XI–XVII 17: 77]. Его источником могли быть как церковнославянские тексты западного происхождения, так и древнеболгарские памятники, принесенные на Русь. Подробнее см. [Максимович 2005а: 140].

Слав. **притъча** происходит от того же корня, что и гл. **притъкнѫти** 'приложить, присоединить', в специально западнославянском юридическом употреблении — 'доказать, привести в доказательство' [Максимович 2004: 92–93]. Соответственно, первоначальную семантику слова **притъча** можно реконструировать как 'нечто присоединенное, приведенное в обоснование (доказательство, сравнение и т. п.)' [Skok III: 40; Mažuranić II: 1114–1115; SJS III: 318–319]. Продолжения ст.-сл. **притъча** отмечены только в сербохорватском, словенском, польском и восточнославянских языках — русском и белорусском (юго-западно- и севернославянский ареалы), в литературном болгарском слово носит книжный характер [БЕР 5: 740], в диалектах отсут-

[17] Р. Станков, вопреки мнению авторитетных специалистов, принимает греческую этимологи. слав. **попъ** < нар. греч. πάπ(π)ας или παπ(π)ᾶς 'священник' [Станков 2006: 278]. Однако автор упускает из виду наличие *а*-основы у греческого слова, которое должно было дать в славянском **popa*, но никак не **poryъ*. Кроме того, допуская заимствование из греческого в болгарский, Р. Станков вынужден постулировать последующий переход этого слова из болгарского в западнославянские языки (видимо, также в сербохорватский и венгерский?).

ствует. У юго-западных славян (и только у них) бытовали юридические термины *pričati* 'давать свидетельские показания' и *priča* 'свидетель' [Škrubej 2002: 173–176]. В староукраинском слово не зафиксировано, зато оно известно белорусским диалектам (*прытча, прычча, прыча*) в знач. 'болезнь, немочь' [СБГ IV: 166–167]. В северно- и западнорусских диалектах (наряду с *притка*) слово имеет вторичное значение 'порча, сглаз; припадок (болезни); несчастье; заклинание, снимающее порчу и т. п.' [СРНГ 32: 33; ср. Сл XI–XVII 20: 60], в южнорусских диалектах отсутствует. В русскую книжность слово заимствовано из древнейших библейских переводов в соответствии с греч. παραβολή, παροιμία 'притча, морализирующее иносказание, поучение', а в значении 'доказательство' («Вопрошания» Кирика Новгородца, ок. 1156 г.) — определенно из западнославянского книжно-юридического узуса [SJS III: 318–319; Срезневский II: 1481–1482; Сл XI–XVII 20: 59–60].

Слав. пѣнѧзь из др.-в.-н. *pfenning*, *penning* 'франкский серебряный динар', заимствовано в Моравии не ранее VIII в. Впоследствии распространилось почти во всех славянских языках — ср. болг. *пéнез* 'монета для мониста', *пенез, пеняз, пеняг* 'монета' (БЕР 5: 151–152), сербохорв. *пѐнези* 'деньги', словен. *penez* 'монета', ст.-чеш. *peniez* [Staročeský slovník 15: 135–138], чеш. *peníz* 'монета' [Kott II: 527–528], полаб. *pangs* 'пфенниг' [Фасмер III: 233–234]. Из восточнославянских языков отмечено в староукраинском (*пинязь, пиняз, пенезь, пенязь*) [ССУМ 2: 146]. Впервые слово фиксируется в древнейших славянских евангелиях (Зогр., Мар., Остр., Асс., Сав.), затем в западнославянских «Беседах» Григория Двоеслова, в болгаро-преславском Изборнике Симеона (Святослава) 1073 г., в старосербохорватских памятниках [Miklosich 1862–1865: 760; SJS III: 526]. В древнерусской книжности слово отмечено в «Пандектах» Никона Черногорца, «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, Новгородской, Псковской и Переяславской летописях, западнорусских грамотах и дипломатических документах, отражающих сношения с Европой [Срезневский II: 1784–1785; Сл XI–XVII 14: 195]. Несомненно заимствование в русские книжные тексты из церковнославянского языка болгарской редакции. В грамотах, скорее всего, отражает разговорно-бытовой узус.

Слав. скълѧзь, стьлѧзь из герм. *skillings* 'монета франкских королей' [Фасмер III: 642–643; IV: 508]. Отмечено в хорватских средневековых текстах в форме *clez* (контексты с 1250 г. — ср. [Skok I: 270; Mažuranić I: 125–126], в сербском и болгарском отсутствует. Из

древнейших славянских памятников это слово сохранили «Закон судный людем», некоторые евангелия (Мар., Зогр., Савв.) и западнославянские переводы с латыни [SJS IV: 97, 195; Срезневский III: 376, 586, 1615–1616]. Старопольский вариант цьлагъ, цѣлагъ (*śćląg из нем. *Schilling*) проник в древнерусские книжные памятники — например, в «Повесть временных лет» по Лаврентьевскому и Ипатьевскому спискам [Львов 1968: 317]. Из польского слово перешло также в украинский язык [Machek 1968: 608]. Поскольку др.-рус. ф. цьлагъ, цѣлагъ в южнославянской книжности не фиксируется, следует предполагать ее проникновение в русские книжные тексты из живого разговорного языка, затронутого западнославянским (польским) влиянием.

Рассмотренные лексемы, разумеется, не исчерпывают всего богатства западнославянского диалектного вокабуляра, представленного в древнейшей русской книжности. В рамках одного доклада нет возможности рассмотреть судьбу в русском яыке таких западно- и юго-западнославянских слов как *вьсемога*(*и*), *баня*, *древле*, *дъска*, *зьрьцало*, *крижьма*, *мънихъ*, *оплатъкъ*, *папежь*, *пекло*, *полата* (*полать*), *прапроудъ*, *скарѣдие* с производными и ряд других, однако и рассмотренный материал дает основание для ряда историко-лингвистических и историко-культурных выводов.

1) Древнерусский книжно-письменный язык представлял собой в лексическом отношении сложный гетерогенный конгломерат. В результате интенсивных межславянских связей в эпоху между концом X и серединой XIII в. в русский книжный язык проникали как южнославянские, так и западнославянские элементы, на которые наслаивался собственно восточнославянский языковой пласт. Исследование системного взаимодействия этих трех пластов, их распределение по регистрам книжного языка в науке до сих пор не проведено. Как следствие, научные представления о лексической системе древнерусского книжного языка раннего периода не сформулированы, ее корректное описание отсутствует.

2) Западнославянская по происхождению лексика еще до ее попадания в древнерусский книжный язык была усвоена древнеболгарским языком. Этот лексический пласт старославянского языка достаточно хорошо изучен — дело остается только за тем, чтобы оценить его роль для формирования на основе транслированных на Русь древнеболгарских образцов собственно древнерусского книжного языка.

3) Заимствование западнославянской книжной лексики в древнерусский язык облегчалось в ряде случаев бытованием соответствующих лексем в разговорно-бытовом языке (*боль*, *вельми*, *догонити* 'заставить', *король*, *кошоуля*, *малъжена*, *мѣсто* 'город', *щьлягъ*). Наличие одних и тех же западных элементов в некнижном (письменном и разговорном) и книжном древнерусском языке, их взаимное влияние сближало две разновидности языка в лексическом отношении.

4) По аналогии с двумя южнославянскими влияниями на русскую письменность можно, вероятно, говорить о первом (XI–XIV вв.) и втором (XVI (А. Курбский) — XVIII в. (Ф. Поликарпов)) западнославянском влиянии на русский книжно-письменный язык. Западное влияние прослеживается прежде всего в лексике и словообразовании книжного языка.

5) Изучение первого (древнейшего) западнославянского влияния XI–XIV вв. наталкивается на ту существенную трудность, что славянские (прежде всего севернославянские) языки в этот период были еще очень близки между собой если не в фонетическом, то по крайней мере в лексическом и грамматическом отношениях, тогда как в XVI–XVIII вв. они уже довольно далеко разошлись друг от друга. Эта трудность, однако, вполне преодолима при условии применения исследовательских методик, основанных на комплексных критериях локализации древних лексем с привлечением данных праславянской этимологии, ареальной лингвистики, диалектологии и, разумеется, исторической лексикографии.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВЯ — Вопросы языкознания. Москва.

ГИМ — Государственный Исторический музей. Москва.

РГБ — Российская Государственная библиотека. Москва.

РНБ — Российская Национальная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Санкт-Петербург.

ЛИТЕРАТУРА

Атанасова 1998 — *Атанасова Д.* За почитанието на св. Вит сред славяните // Palaeobulgarica/Старобългаристика. Т. 22. 1998. № 1. С. 26–34.

Атанасова 2006 — *Атанасова Д.* За едно рядко срещано житие на св. Анастасия Римска (Предварителни бележки) // Palaeobulgarica/Старобългаристика. Т. 30. 2006. № 2. С. 27–36.

БД I–X — Българска диалектология. Проучвания и материали. Т. I–X. София, 1962–1981.

Бенешевич 1987 — *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. II / Подготовлен к изданию и снабжен дополнениями Ю. К. Бегуновым, И. С. Чичуровым и Я. Н. Щаповым. София, 1987.

БЕР — *Георгиев В., Гълъбов И., Заимов Й., Илчев Ст.* Български етимологичен речник. Т. I–V–. А–С–. София, 1971–1996–.

Вайан 1952 — *Вайан А.* Руководство по старославянскому языку. М., 1952.

Вашица 1963 — *Вашица Й.* Кирилло-мефодиевские юридические памятники // Вопросы славянского языкознания. Вып. 7. М., 1963. С. 12–33.

Гутянова 1986 — *Гутянова Я.* Моравизмы в лексике старославянских рукописей. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1986.

Даль I–IV — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I–IV. М., 1998.

Добродомов 1997 — *Добродомов И. Г.* Еще раз: *куряне сведоми къмети* «Слова о полку Игореве» // ВЯ. 1997. № 3. С. 53–62.

Живов 1996 — *Живов В. М.* Язык и культура в России XVIII века. М., 1996.

Живов 2000 — *Живов В. М.* Slavia Christiana и историко-культурный контекст «Сказания о русской грамоте» // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М., 2000. С. 552–585.

Зализняк 2004 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 2004.

Изб. 1073 — Симеонов Сборник (по Светославовия препис от 1073 г.) в три тома / Под общата редакция на акад. Петър Динеков. Т. 1: Изследвания и текст. София, 1991.

Илиевска 2004 — *Илиевска К.* Ꙁаконъ соудѧнъіи людьмъ. Скопје, 2004.

Кон. — *Димитровски Т., Корубин Б., Стаматоски Т.* Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувања. Т. I–III / Ред. Б. Конески. Скопје, 1950.

Конзал 2002 — *Конзал В.* Старославянская молитва против дьявола. М., 2002.

Лосева 2006 — *Лосева О. В.* Молитва над болящим в составе требника РНБ Q. п. I.24 XIV в. // KANIΣKION. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора Игоря Сергеевича Чичурова. М., 2006. С. 280–303.

Львов 1968 — *Львов А. С.* Чешско-моравская лексика в памятниках древнерусской письменности // Славянское языкознание. VI Международный съезд славистов. М., 1968. С. 316–339.

Львов 1976 — *Львов А. С.* Старославянские нищть — оубогъ — небогъ — бѣдьнъ — маломошть // Slovo. Br. 25–26. 1976. S. 151–168.

Максимович 2001 — *Максимович К. А.* Текстологические и языковые критерии локализации древнеславянских переводов (в связи с новым изданием

«Пандектов» Никона Черногорца) // Русский язык в научном освещении. Т. 2. 2001. С. 191–224.

Максимович 2003 — *Максимович К. А.* Восточнославянские переводы с греческого: итоги и перспективы изучения // Русистика на пороге XXI века: проблемы и перспективы. Материалы международной научной конференции (Москва, 8–10 июня 2002 г.). М., 2003. С. 276–280.

Максимович 2004 — *Максимович К. А.* ꙁАКОНЪ СОУДЬНꙋІИ ЛЮДЬМЪ. Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника. М., 2004.

Максимович 2005а — *Максимович К. А.* Региональные лексические архаизмы в моравских книжно-славянских памятниках IX в. // Русский язык в научном освещении. 2005. № 1(9). С. 116–162.

Максимович 2005б — *Максимович К. А.* Западнославянская культурная лексика в древнерусском языке: ст.-сл. витѧзь // Лингвистическая герменевтика. Вып. 1. К 70-летию доктора филологических наук, профессора Игоря Георгиевича Добродомова. М., 2005. С. 111–116.

Максимович 2006а — *Максимович К. А.* Древнерусская Ефремовская кормчая XII в.: локализация перевода в связи с историей текста // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2004–2005. М., 2006. С. 102–113.

Максимович 2006б — *Максимович К. А.* К изучению региональных архаизмов старославянского языка: союз толи // Русский язык в научном освещении. 2006. № 1(11). С. 246–256.

РСА — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Т. I–. Београд, 1959–.

СБГ I–V — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Т. I–V. Минск, 1979–1986.

Сл XI–XIV — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). Т. I–. М., 1988–.

Сл XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–. М., 1975–.

СлУМ I–IX — Словник української мови. Т. I–IX. А–С. Київ, 1970–1978.

Соболевский 1900 — *Соболевский А.* [*И.*] Церковно-славянские тексты моравского происхождения // Русский Филологический Вестник. Т. 43. № 1–2. 1900. С. 150–217.

Соболевский 1903 — *Соболевский А. И.* Мучение святой Анастасии Римлянки и Хрисогона по русскому списку XVI века // ИОРЯС. Т. 8. 1903. С. 320–326.

Соболевский 1904 — *Соболевский А. И.* Жития святых в древнем переводе на церковно-славянский с латинского языка. СПб., 1904.

Срезневский I–III — *Срезневскій И. И.* Матеріалы для Словаря древне-русскаго языка по письменнымъ памятникамъ. Т. I–III. СПб., 1893–1912 [переизд.: М., 1989].

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Т. 1–. Л./СПб., 1965– .

ССС — Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. М., 1994.

ССУМ I–II — Словник староукраїнської мови. Т. I–II. Київ, 1977–1978.

Станков 2006 — *Станков Р.* О лексических моравизмах в древних славянских рукописях (2) // Българска филологиеска медиевистика. Сборник: Научни изследвания в чест на проф. дфн Иван Харалампиев по случай 60-годишния му юбилей. Велико Търново, 2006. С. 261–287.

Толстой 1976 — *Толстой Н. И.* Сербскохорватско-русский словарь. М., 1976.

Трубачев 1959 — *Трубачев О. Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.

Трубачев 1987 — *Трубачев О. Н.* Несколько лингвистических глосс к моравско-паннонским житиям // Древнерусский литературный язык в его отношении к старославянскому. М., 1987. С. 30–36.

УРС I–VI — Українсько-російський словник. Т. I–VI. Київ, 1953–1963.

Фасмер I–IV — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. М., 1986–1987.

Фет 1987 — *Фет Е. А.* Жития Людмилы и Вячеслава чешских // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI — первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1987. С. 181–183.

Флоровский 1935 — *Флоровский А. В.* Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X–XVIII вв.). Т. I. V Praze, 1935.

Хелимский 1993 — *Хелимский Е. А.* Ранняя славянская христианская терминология в венгерском языке // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 46–64.

Цибранска-Костова 2000 — *Цибранска-Костова М.* Формиране и развитие на старобългарските лексикални норми в църковноюридическата книжнина. София, 2000.

Шустер-Шевц 2003 — *Шустер-Шевц Х.* Славянская метатеза плавных и процесс дезинтеграции праславянского // ВЯ. 2003. № 1. С. 78–91.

ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд / Под ред. акад. О. Н. Трубачева. Т. 1–. М., 1974–.

Auty 1969 — *Auty R.* The Western Lexical Elements in the Kiev Missal // Slawisch-deutsche Wechselbeziehungen in Sprache, Literatur und Kultur / Hrsg. von W. Krauss, Z. Stieber, J. Bělič, V. I. Borkovskij. Berlin, 1969. S. 3–6.

Basaj, Siatkowski — *Basaj M., Siatkowski J.* Bohemizmy v języku polskim. Słownik. Warszawa, 2006.

Bláhová 2005 — *Bláhová E.* Literarische Beziehungen zwischen dem Sázava Kloster und der Kiever Rus' / Hrsg. P. Sommer // Der heilige Prokop, Böhmen und Mitteleuropa. Colloquia mediaevalia Pragensia, 4. Praha, 2005. S. 237–253.

Boerio 1856 — *Boerio G.* Dizionario del dialetto veneto. Venezia, 1856 [переизд.: Firenze, 1993].

Du Cange I–X — *Du Cange Charles du Fresne, D.* Glossarium mediae et infimae latinitatis. T. I–X. Graz, 1883–1887.

Furlan 1991 — *Furlan M.* Od izvora do etimologije besed // Slavistična revija. T. 39. 1991. Št. 2. S. 256–257.

Hauptová 2005 — *Hauptová Z.* Staroslověnské a církevněslovanské termíny pro eucharistii // Cyrillomethodiana 2005. Ad honorem Zdeňka Ribarova et Ludmila Pacnerová. Praha, 2005. S. 266–270.

Iveković, Broz I–II — *Iveković F., Broz I.* Riečnik hrvatskoga jezika. Sv. I–II. Zagreb, 1901.

Jagić 1913 — *Jagić V.* Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Berlin, 1913.

Kappel 1971 — *Kappel G.* Die kirchenslavische Anastasienlegende // Slavia. XL. 1971. S. 9–19.

Kappel 1974 — *Kappel G.* Die slavische Vituslegende und ihr lateinisches Original // Wiener Slavistisches Jahrbuch. Bd. 20. 1974. S. 71–85 (S. 75–83: издание двух латинских житий св. Вита).

Konzal I–II — Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na Evangelia v českocírkevněslovanském překladu / K výdaní připravil Václav Konzal. Díl I. Homilie I–XXIV. Praha, 2005. Díl druhý. Homilie XXV–XL. Praha, 2006.

Kott I–VII — *Kott F. Št.* Česko-německý slovník. D. I–VII. Praha, 1878–1893.

Linde I–VI — *Linde S. W.* Słownik języka polskiego. T. I–VI. W Warszawie, 1807–1814.

Machek 1957 — *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého a slovenského. Praha, 1957.

Machek 1968 — *Machek V.* Etymologický slovník jazyka českého. Druhé, opravené a doplněné vydání. Praha, 1968.

Maksimovich 2007 — *Maksimovich K.* Byzantine Law in Old Slavonic Transformations and the Nomocanon of Methodius // Byzantinoslavica. T. LXV. 2007. P. 9–18.

Mareš 1963 — *Mareš F. V.* Česká redakce církevní slovanštiny v světle Besěd Řehoře Velikého (Dvojeslova) // Slavia. Roč. XXXII, 3. 1963. S. 417–451.

Mareš 1979 — *Mareš F.* An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. München, 1979 [= Slavische Propyläen, Bd. 127].

Mažuranić I–II — *Mažuranić V.* Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik. D. I–II. Zagreb, 1908–1922.

Miklosich 1862–1865 — *Miklosich F.* Lexicon palaeo-slovenico-graeco-latinum emendatun auctum. Vindobonae, 1862–1865.

Miklosich 1886 — *Miklosich F.* Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. Wien, 1886.

Popović 1960 — *Popović I.* Geschichte der serbokroatischen Sprache. Wiesbaden, 1960.

RJA — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Sv. 1–23. Zagreb, 1880–1976.

Rohlfs 1966 — *Rohlfs G.* Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti. Fonetica. Torino, 1966.

Schaeken 1987 — *Schaeken J.* Die Kiever Blätter. Amsterdam, 1987.

SJP I–VIII — *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W.* Słownik języka polskiego. T. I–VIII. Warszawa, 1900–1927 [переизд. 1952–1953].

SJS I–IV — Slovník jazyka staroslověnského — Lexicon linguae palaeoslovenicae / J. Kurz, Z. Hauptová (eds.). T. I–IV. Praha, 1966–1997.

Skok I–IV — *Skok P.* Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Kn. I–IV. Zagreb, 1971–1974.

Škrubej 2002 — *Škrubej K.* «Ritus Gentis» Slovanov v Vzhodnih Alpah. Ljubljana, 2002.

Sławski I–II — *Sławski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. T. I. Kraków, 1952–1956. T. II. 1958–1965.

Sł. stpol. — Słownik staropolski. T. I–XI. Warszawa; Kraków, 1953–2000.

Spinei 1996 — *Spinei V.* Ultimele valuri migratoare de la nordul Mării Negre şi al Dunării de Jos. Iaşi, 1996.

SSJ — Slovník slovenského jazyka. D. I–VII. Bratislava, 1959–1968.

SSKJ I–V — Slovar slovenskega knjižnega jezika. Kn. I–V. Ljubljana, 1970–1991.

Staročeský slovník — Staročeský slovník / Hl. red. B. Havránek. D. I–IV–. Praha, 1968–1998–.

Sychta 1967 — Sychta B. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. I. A–Ġ. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967.

Thomson 1983 — *Thomson Fr. J.* A Survey of the Vitae Allegedly Translated from Latin in Slavonic in the Tenth and Eleventh Century // Atti del 8o Congresso internazionale di Studi sull' alto medioevo. Spoletto, 1983. P. 331–348.

Vaillant 1968 — L'Évangile de Nicodème / Texte slave et texte latin par André Vaillant. Genève; Paris, 1968.

Vašica 1948 — *Vašica J.* Staroslovanská legenda o sv. Vítu // Slovanské studie. Sbírka statí, věnovaných prelátu univ. profesoru Dr. Josefu Vajsovi k

učtení jeho životního díla / Usp. J. Kurz, M. Murko, J. Vašica. V Praze, 1948. S. 159–163.

Vašica, Nom — *Vašica J.* Nomokánon // Magnae Moraviae Fontes Historici. IV. Brno, 1971. S. 205–363.

Vašica, ZakSud — *Vašica J.* Zakonъ sudnyi ljudьmъ — Soudní zákoník pro lid // Magnae Moraviae Fontes Historici. IV. Brno, 1971. S. 147–177 (введение), 178–198 (текст).

Vepřek 2007 — *Vepřek M.* Církevněslovanská *Modlitba sv. Řehoře* a její původ v komparaci s latinskou předlohou // Slavia. Roč. 76. 2007. S. 1–11.

Wiehl 1974 — *Wiehl I.* Untersuchungen zum Wortschatz der Freisinger Denkmäler. Christliche Terminologie. München, 1974.

Т. В. Пентковская

Видение монаха Козьмы в славянской традиции

Видение монаха Козьмы (BHG 2084, 2085) принадлежит к числу эсхатологических текстов константинопольского происхождения [1] и тесно связано с константинопольской агиографической продукцией второй половины X — начала XI в., характеризующейся наличием апокалиптических элементов (видений), к которой относятся также Житие Василия Нового (BHG 263, далее — ЖВН) и Житие Андрея Юродивого (BHG 115, далее — ЖАЮ), Видение монахини Анастасии (BHG 1870) и др. Особую содержательную близость ВК обнаруживает к ЖВН, повествуя кратко о сюжетах, которые подробно обсуждаются в ЖВН: посмертный путь души (ср. мытарства Феодоры), посещение праведников и грешников (ср. так называемые малое и большое Видения Григория) [Angelidi 1983: 73]. Наконец, в обоих текстах имеются сходные мотивы, связанные с дворцовой жизнью Константинополя. Причиной особого усиления интереса к данной тематике, постоянно привлекавшей внимание византийцев, послужило напряженное ожидание конца света, который, по различным расчетам, должен был наступить в середине седьмого тысячелетия от Сотворения мира, то есть в конце X века [Ševčenko 2002; Magdalino 2003].

В византийской традиции известно по крайней мере две версии Видения монаха Козьмы — пространная и краткая. Пространная версия, находящаяся в девяти рукописях, опубликована К. Ангелиди [Angelidi 1983] [2]. Краткая версия входит в состав византийского синаксаря (в редакции M) [Delehaye 1902 1902: 107–112, ср. Angelidi 1983: 74]. В отличие от пространной, она не содержит пролог, эпилог, опущено в ней название монастыря Козьмы (ἔν τινι τῶν βασιλικῶν κοινοβίων... ᾧ ἐπώνυμον τοῦ κυροῦ Εὐσεβίου). Однако и краткая, и простран-

---

[1] О принадлежности Видения Козьмы к константинопольской традиции и о датировке этого текста (после 963 г.) см. [Angelidi 1983: 75–77].

[2] Примечательно, что по крайней мере в двух рукописях Видение Козьмы инкорпорировано в состав иных текстов: Луга Духовного (сост. в посл. четв. VII в. Иоанном Мосхом — в славянской традиции это Синайский патерик) в рукописи Ambrosianus M 83 sup. (gr. 529), XIV–XV вв., и Лавсаика (сост. ок. 420 г. Палладием — в славянской традиции его часть вошла в Египетский патерик) в рукописи Venet. Marc. gr. 346, 992 г. [Angelidi 1983: 77].

ная версии упоминают название другого императорского монастыря, τοῦ Τραϊανοῦ, расположенного неподалеку от монастыря св. Богородицы [Angelidi 1983: 74].

Из византийского синаксаря Видение монаха Козьмы должно было попасть в славянский Пролог, но в краткой редакции Нестишного пролога этот текст не зафиксирован. В просмотренных рукописях второй редакции Нестишного пролога он также не обнаружен, не отмечает его среди дополнительных статей I и II редакций Нестишного пролога и С. А. Давыдова [Давыдова 1990: 263–281] [3].

В составе Стишного пролога (далее — СП) Видение монаха Козьмы читается под 5 октября и соответствует краткой византийской версии. Оно находится в составе рукописей Тырновской (основной представитель — рукопись собрания София, БАН № 73, 1368–1376 гг., сент.–февр., л. 58–62) [4], Варлаамовой (основной представитель — рукопись собрания Белградского университета № 16, 1365–1375, сент.–дек., л. 21 об.–25; далее — УБ 16) [5] и Московской редакций (основной представитель — рукопись РГБ, ф. 304/I (ТСЛ) № 717 первой половины XV в., л. 354 об.–358) [6] Стишного пролога [Петков 2000: 472] [7]. Примечательно при этом его отсутствие в Новгородской редакции Стишного пролога, характеризующейся самостоятельным отношением к подбору назидательных и повествовательных текстов (так, из 14 назидательных и повествовательных текстов, представленных в Тырновской редакции, в Московской редакции представлено 10, а в Новгородской — ни одного) [Петков 2000: 91, 147].

---

[3] РГБ, ф. 304/I (ТСЛ) № 33 XIV в., РГБ, ф. 304/I (ТСЛ) № 725 1562 г., РГБ, ф. 304/I (ТСЛ) № 726 XVI в., РГБ, ф. 304/I (ТСЛ) № 727 1632 г.

[4] Археографические данные см. [Петков 2000: 109–118].

[5] Археографические данные см. [Там же: 124–125]. Благодарю И. В. Бегунц за помощь в получении копии этого текста.

[6] Археографические данные см. [Там же: 130–131]. Орфография рукописи имеет черты второго южнославянского влияния, в частности, т пишется в виде треножного твердо, используется последовательность їн, ы, расширено употребление надстрочных знаков и пр.

[7] Данный текст опубликован А. И. Яцимирским по сербской рукописи Стишного пролога XV в. собрания Тимофея Ципариу в Блаже [Яцимирский 1909: 148–156]. Поздний список того же текста (по лицевой рукописи 1688 г., списанной с печатного Иосифского пролога), с разночтениями по двум рукописям РНБ, ОЛДП № 354 и 1575, опубликован В. Георгиевским [Георгиевский 1898].

Тырновская, Московская и Новгородская редакции СП восходят к переводу, осуществленному к середине XIV в. в тырновской книжной школе [Петков 2000: 38, 46, 57]. Что касается Варлаамовой редакции, то она принадлежит к иному (как считается, сербскому) переводу СП, который отличается от тырновского как по составу (в нем отсутствуют проложные жития тырновского цикла), так и по лингвистическим особенностям. Этот перевод известен только в сербских списках [Там же: 36–37, 47–56].

Сопоставление текста Видения Козьмы (далее — ВК) в различных редакциях Стишного пролога показывает, что в Варлаамовой редакции находится перевод, не совпадающий с переводом, имеющимся в Тырновской и Московской редакциях. Так, не совпадает начало текста по двум представителям редакций СП: УБ 16 въ третнннадесетноѥ лѣто царства романа рнмлѧнъı бл҃говѣрно дрьжещоу· бѣ нѣкто моужь вь томь градѣ, єднннь ѿ царева чрьтога· вь малѣ прѣже царство дрьжещоу ѧлеѯандроу· н кь оугожєнїю своностьвномоу· сь ѩноческоѥ жнѥ желаѥ бы пастырь, нже на сагарн рѣцѣ монастнрн ѩнокоующн҃ мннхь (л. 22) — ТСЛ 717 въ третїєє на деса҃ лѣто҃· въ царство романа гречскаго· бѧше нѣкто моужь, в томь царствоующемь градѣ єднннъ сын ѿ царкыхь лежаположець· нже бѧше къ оустрабленїю своєѧ сн҃· тон ѩночскоє жнтїє въспрїнмь· бы пастырь к саранстѣн рѣцѣ, ѿбнтелн нноч'ствоующн҃ мннхь (354 об.) — ἐν ἔτει τρισκαιδεκάτῳ τῆς βασιλείας Ῥωμανοῦ τὰ Ῥωμαίων εὐσεβῶς διιθύνοντος (add. σκῆπτρα) ἦν τις ἀνὴρ ἐν ταύτῃ τῇ βασιλευούσῃ εἷς ὢν τῶν ἐκ τοῦ βασιλικοῦ κοιτῶνος τοῦ μικτῷ πρόσθεν τὴν βασιλείαν διέποντος Ἀλεξάνδρου, καὶ πρὸς θεραπείαν οἰκειοτέρων. Οὗτος τὸν μονήρῃ βίον ἐπανελόμενος, γέγονε ποιμὴν τῶν ἐν τῇ πρὸς Σάγγαριν ποταμὸν[8] μονῇ μοναζόντων μοναχῶν [Delehaye 1902: 107–108]. Помимо разницы в переводе отдельных лексем и конструкций, обращает на себя внимание более точное следование Варлаамовой редакции греческому тексту, ср. рнмлѧнъı бл҃говѣрно дрьжещоу: гречскаго — τὰ Ῥωμαίων εὐσεβῶς διιθύνοντος; кроме того, в Московской редакции СП отсутствует упоминание о том, что Козьма занимал свою должность при предыдущем василевсе, Александре.

Подобное соотношение между текстами выдерживается на всем их протяжении, ср., например, следующий фрагмент: УБ 16 н на коємжо ѡдрѣ, чл҃вкь· ѿ нннхже позна҃вѣ многыє оубо, ѿ ѡбращающнх се царствїа· многыє же ѿ града· нѣкыє жнвоущєє на села҃· н нѣкыє кь снмь ѿ нашего монастнра (23 об.–24) — ТСЛ 717 н на коємьжо ѡдрѣ бѧше чл҃кь· ѿ нннхже многыа познах'· въспнтѣвшнхсѧ в домѣхь царкыхь· н многїа ѿ гражанъ·

[8] О названии реки см. [Angelidi 1983: 75].

нѣкыꙗ ѥ҆же на селѣхь жнвоуцїꙗ· дрꙋгїꙗ ѥ҆ ѿ ѻ҆бнтєлн нашїꙗ (356 об.) — καὶ ἐφ' ἑκάστην κλίνην ἄνθρωπος, ἐν οἷς ἀνεγνώρισα πολλοὺς μὲν τῶν ἀναστρεφομένων εἰς τὰ βασίλεια, πολλοὺς δὲ τῶν κατὰ τὴν πόλιν, τινὰς δὲ καὶ τῶν οἰκούντων ἐν τοῖς ἀγροῖς καί τινας πρὸς τούτοις τῶν ἐκ τῆς καθ' ἡμᾶς μονῆς [Delehaye 1902: 111–112]. В этом отрывке Варлаамова редакция также отражает стремление к точному следованию греческому оригиналу, ср. ѿ ѡ҆бращающнх се ц҃рствїꙗ: въспнтѣвшнхсѧ в домѣхь ц҃рькыхь — τῶν ἀναστρεφομένων εἰς τὰ βασίλεια [9]; ѿ града: ѿ гражанъ — τῶν κατὰ τὴν πόλιν; кь снмь: н — πρὸς τούτοις. Встречающаяся дважды форма τινας в УБ 16 дважды переводится одинаково — нѣкыѥ … нѣкыѥ, а в ТСЛ 717 этому соответствует последовательность нѣкыꙗ … дрꙋгїꙗ. Лексема μονή так же, как и выше, передается в Варлаамовой редакции грецизмом монастнрь, а в Московской редакции славянским соответствием обнтель.

Сопоставление переводческих принципов, отраженных в Видении Козьмы, с переводческими принципами основного корпуса текстов Стишного пролога Варлаамовой редакции по списку УБ 16 демонстрирует их сходство. Это проявляется в стремлении более точно воспроизводить греческий оригинал, что порождает, в частности, значительное число лексических грецизмов — как прямых заимствований, так и калек. Например, в памяти св. Отцов, убиенных на горе Синай (14 января), в УБ 16 без перевода остается греческое слово ἕτερος — ему соответствует етеръ, лексема φυλάρχος буквально (и к тому же ошибочно, ср. старѣншнна в болгарском переводе СП) переводится как любонаѵельннкь. Греческие имена святых оставлены в болгарской версии СП без перевода, а в сербской версии они переводятся (*Никия* — *Победа* и пр.) [Петков 2000: 53].

Наличие разных переводов ВК в разных редакциях Стишного пролога и совпадение переводческих принципов, реализованных в ВК, с переводческими принципами основного корпуса проложных текстов свидетельствует о том, что этот текст оба раза переводился вместе с основным корпусом текстов СП, а не был внесен в его состав какой-либо редакции позднее как дополнение, как это произошло, например, с выдержками из Жития Василия Нового [Пентковская 2003а: 53–54].

---

[9] Глагол ἀναστρέφω означает, в частности, 'обращаться, пребывать, жить'. Варлаамова редакция демонстрирует здесь буквализм перевода, пренебрегающий изменением значения слова в условиях данного контекста. В переводе, представленном в ТСЛ 717, по всей вероятности, отражается смешение с ἀνατρέφω 'вскармливать, кормить, воспитывать'.

Перевод ВК, представленный в Тырновской и Московской редакциях СП (далее — болгарский перевод), отличается следующими особенностями. Выражению, обозначающему должность кувикулария (императорского постельничего), подобран славянский эквивалент, как кажется, не встречающийся в других источниках: ТСЛ 717 єднъ сынъ ѿ цр҃кыхь лежаположець (354 об.)[10] — εἷς ὢν τῶν ἐκ τοῦ βασιλικοῦ κοιτῶνος [Delehaye 1902: 107–108][11]. В Варлаамовой редакции (далее — сербский перевод) находим буквальное соответствие для данного выражения: УБ 16 єднь ѿ цр҃єва чрьтога (л. 22).

Еще один вариант передачи этой византийской должности представлен в древнейшем славянском переводе ЖВН, который появился, по вероятности, в к. XI в.[12]: Егор. 162 въ єднъ оубо ѿ дн҃н· ꙗко ѿнноудь оудневїшасѧ цр҃ца· посла к немꙋ єдного старѣшнноу кнтоннтъ цр҃въ· прннтн прп҃номоу въ цр҃кын домъ ꙗко да бл҃гвнтсѧ ѿ него (л. 21б) — Dionisiou 187 (XIV в.) μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν ὡς συνεχῶς κατεπλήττετο ἡ αὐγούστα ὑπὸ τῶν τὰ περὶ τοῦ ὁσίου αὐτῇ διηγουμένων, ἀποστείλασα ἐν αὐτῷ ἕνα τῶν προσεδρευόντων τῷ κοιτῶνι[13] τοῦ βασιλέως μετεστείλατο τὸν ὅσιον ὅπερ ἐν ταῖς βασιλείοις ἐλθὼν εὐλογηθῇ παρ' αὐτοῦ (f. 19 v). Наличие в ЖВН грецизма, точно отвечающего греческому ὁ κοιτωνίτης, а не имеющемуся в греческом тексте выражению, свидетельствует об укорененности этого слова в языке переводчика, хотя существующими словарями он и не зафиксирован.

В той греческой редакции текста ЖВН, которая легла в основу древнейшего славянского перевода, подробно описывались небесные жилища праведников, устройство которых с большой степенью точности повторяло устройство византийских дворцов, в особенности императорского Большого дворца в Константинополе. Греческий оригинал в этих фрагментах изобилует архитектурными терминами, которые адекватно переданы в славянском переводе ЖВН [Пентковская 2004а: 124; Пентковская 2004б: 89]. Подобное описа-

[10] Ср. София, БАН 73 єднъ сынъ ѿ цр҃скын ложеположець (л. 58а–62б) [Петков 2000: 472].

[11] Ср. ὁ ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος 'the king's or emperor's cubicularius'; ὁ κοιτωνίτης 'cubicularius, chamberlain' [Sophocles 1992: 674].

[12] Здесь и далее текст древнейшего перевода ЖВН цитируется по рукописи РГБ, ф. 98 (собр. Е. Е. Егорова) № 162, XV в. Описание рукописи см. [Михайлычева 1998: 33–41].

[13] Ср. ГИМ, Син. греч. 249 ἐν τῷ κοιτῶνι [Вилинский 1911: 302].

ние находится и в греческом тексте ВК[14], однако в этом случае болгарский переводчик обнаруживает незнание реалий и допускает ошибки, передавая соответствующий пассаж: ТСЛ 717 на конець же чертогоу мала чаша бѣше, паче сл҃нца сїаюшн, на тон же лежащнн трапезѣ (л. 357) — πρὸς δὲ τῷ τέλει τοῦ θαλάμου μικρὸς κοχλίας ἐτύγχανε· τὸ δὲ τοῦ κοχλίου τέλος τερπνὸν ἡλιακὸν διεδέχετο, πρὸς αὐτὴν ἐπινεῦον τὴν τράπεζαν [Delehaye 1902: 111–112][15]. Выражение μικρὸς κοχλίας 'маленькая винтовая лестница' переводчик ошибочно передает как мала чаша, возможно, спутав ὁ κοχλίας 'винтовая лестница' и τὸ καυχίον 'чаша'[16].

Соответствующий фрагмент ВК в Варлаамовой редакции СП свидетельствует о том, что сербский переводчик нашел более приемлемое решение, калькируя греческий термин: УБ 16 кь краєвн же чрьтогоу, мало прѣдверїа бѣ· прѣдверїа же коньць краснь сльньуннкь ѡбьюмаѭше· тон трапезѣ покнвающе (24 об.). В данном случае подобран более адекватный эквивалент греческой лексемы, однако не передается узкое значение ὁ κοχλίας, поскольку значение лексемы прѣдъдвьрие 'место перед дверьми, перед входом' не уточняет характер постройки (это могут быть и сени, и крыльцо, и порог и пр.) [СлРЯ XI–XVII вв., вып. 18: 184; Срз. II: 1634]. В этой версии обращает на себя внимание и буквальный перевод греческого глагола ἐπινεύω, сопоставимый со столь же буквальным переводом глагола ἀναστρέφω[17].

---

[14] Здесь устройство небесного дворца также сходно с императорскими дворцами в Константинополе: в частности, банкетный зал с винтовой лестницей, выходящей на террасу, имелся в императорском дворце Кафизмы (le palais de Kathisma) в Константинополе [Angelidi 1983: 97, примеч. 19].

[15] Тот же текст читается и в греческой пространной версии Видения Козьмы [Angelidi 1983: 96–97].

[16] Менее вероятно, что такая ошибка находилась в его греческом подлиннике. Об ошибках греческих писцов см., например: [Огрен 1991: 73–94]. Об ошибках славянских писцов, вызванных некорректным прочтением минускульного письма см., например: [Thomson 1988: 357–367].

[17] Как уже упоминалось, буквальный перевод слов и выражений присущ не только ВК, но и всему сербскому переводу СП. Сходные приемы калькирования встречаются в афонском переводе триодных синаксарей Никифора Ксантопулоса XIV в., где систематически употребляются славянские соответствия благовѣстне для Εὐαγγέλιον, отьценачальннкъ для πατριάρχης, Μιχαὴλ ὁ ἁγιοπολίτης καὶ Σύγκελλος становится михаилъ ст҃оградьннкъ и съклѣтьннкъ [Тасева 2000: 209; Тасева 2004: 198–199].

В славянской традиции известен грецизм колхнн (из ὁ κοχλίας), зафиксированный в древнеболгарском переводе Хроники Иоанна Малалы: н повелѣ оубнтн арматна акы клѧтвопрестꙋпннка, н оубнша в полатнѣмь колъхнн, въсходѧщѫ емꙋ на подромъ позороватъ (Мал. XV 5, 28) въсходѧщоу емꙋ къолхнемь (διὰ τῶν πουλπιτῶν)[18], оударн меуемь скораль (Мал. XV 9, 7) [Чернышова 1994: 441–442].

Винтовая лестница упоминается и в Хронике Георгия Амартола; в славянском переводе этого текста представлен еще один вариант, отличающийся от двух предыдущих: шнрока бо бѧше стѣна, оугрьнообразꙁнын въсходъ нмѧше (κοχλιοειδή) [Срз. III: 1142; СлРЯ XI–XVII вв., вып. 3: 69]. Не исключено, что лексема оугърь и ее производное оугърьнообразꙁнын являются русизмами [Пичхадзе 2002: 240; 244].

Ошибся болгарский переводчик ВК и в значении греческого ἡλιακὸν 'илиак, терраса' (ср. ἡλιακός 'солнечный'). Перевод паує сл҃нца сніа́ющн появился, по всей вероятности, из-за необходимости согласовать это чтение с чтением «чаша» (мотив сияющей чаши на небесных пирах праведников характерен и для ЖВН[19]). В Варлаамовой редакции представлен буквальный перевод τὸ ἡλιακὸν словом слъньчьннкъ, в данном значении не зафиксированным словарями церковнославянского языка[20].

В другом случае, когда в греческом тексте ВК (во всех его редакциях) снова встречается лексема ἡλιακὸν, в тырновской версии данный фрагмент пропущен: кажннко҃ же на многѣ времени къснѣвшн҃ (л. 106) — ср. οἱ τοίνυν εὐνοῦχοι, ὡς πρὸς τὴν ἔνδον τῆς ἐπὶ τὸν ἡλιακὸν δῆθεν οἰκίας εἰσέδυσαν καὶ ἐπὶ πολλάς τὰς ὥρας ἐχρόνιζον [Delehaye 1902: 111–112]. Однако в Варлаамовой редакции соответствующее выражение присутствует, что свидетельствует о понимании переводчиком его значения: УБ 16 скопцн оубѡ ꙗко кь вьноутрьшнюмоу сльньчннкоу храмнны, тоу҃ вьнндоше· на многы часы кьснѣше (л. 24 об.).

В славянской традиции находим несколько вариантов передачи значения этой реалии. В древнейшем переводе Хроники Георгия Амартола ὁ ἡλιακός 'портик' передается русизмом сѣнн [Пичхадзе 2002:

---

[18] Греч. τὸ πούλπιτον < лат. pulpitum 'дощатый помост, подмостки', 'трибуна, кафедра', 'сцена' [Sophocles 1992: 913].

[19] Егор. 162 черпахоуть же нмъ ѡ́бразомъ нѣкымъ червленоѡ́гнено вндѣнїе́мъ· ꙁѣло свѣтло сиѧюще· безвещественынхъ снѣжносиѧнными нѣкыми чашами (ποτηρίοις) (66 а, 7).

[20] Ср. солнечннкъ 'навес из тканей, балдахин'; 'зонт от солнца или дождя'; 'подсолнух' в поздней русской традиции [СлРЯ XI–XVII вв., вып. 26: 128–129].

239]. Лексема τὸ ἡλιακόν 'терраса' встречается также в греческом тексте ЖАЮ, древнерусский переводчик которого, хорошо знакомый с константинопольскими реалиями, подобрал для этого слова славянский эквивалент отродъ: видѧше же ѹ҆тьнъıи єпифанъ на ѿродѣхъ стоѩ свѣщнмъ къ въстокꙋ ложнницн єго· ст҃го ѡ҃ца д҃шю — ἐν τῷ ἡλιακῷ ἐστῶς [Молдован 2000: 101–102]. С ЖАЮ объединяется ЖВН, где словом отродъ передается греческое ἡ τροπική 'портик': н се въ тѣхъ полатахъ вноутрь въ входѣ[21]. н в прнтворѣхъ нхъ. н въ ѡтродѣхъ нхъ, н въ тмахъ нхъ. ѡдрн бж҃твенїи н постелн. н столн, н поконща. н прѣстолн. н дрꙋгаѧ нѣкаѧ прнстроєнїа (184 в-г) — Dionisiou 187 καὶ ἰδοὺ ἐν τοῖς θείοις παλατίοις ἐκείνοις, ἔνδον ἐν τοῖς περιπάτοις καὶ ἐν τοῖς ἀκκουβίτοις αὐτῶν· καὶ ἐν ταῖς τροπικαῖς αὐτῶν· καὶ ἐν ταῖς κοιτῶσιν αὐτῶν· κλίναι θεῖαι καὶ στρωμναὶ καὶ δίφροι καὶ ἀναπαυστήρια καὶ θρόνοι· καὶ ἕτερα τινὰ κατασκευάσματα (f. 165 v) [Пентковская 2004б: 89].

Не вполне совпадает в двух рассматриваемых версиях ВК передача слов, обозначающих темный цвет. В тырновском переводе, в традиционном для подобного рода текстов описании внешнего вида бесов посннѣлъ и снн передает греческое πελιδνός 'темно-синий, почерневший': н҆ абье нмѧхꙋ лнца развращена н н҆ны оуеса снна (л. 102 об.) — τοὺς ὀφθαλμοὺς πελιδνούς [Delehaye 1902: 109–110]; н҆ ѻ҆вому оустнѣ посннѣлн · ꙗко н҆ ѻ҆тек'шн (л. 102 об.) — ср. καὶ τοῦ μὲν πελιδνὰ τὰ χείλη καὶ πολλὴν τὴν ὄγκωσιν ἔχοντα [Delehaye 1902: 109–110].

В отношении данного словоупотребления болгарский перевод XIV в. продолжает древнеболгарскую традицию, ср. снин оун πελιδνοί (Пандекты Антиоха, сп. ГИМ, Воскр. 30 XI в.), по толкованию И. И. Срезневского 'багровый, налитый кровью' [Срз. III: 356].

В Варлаамовой редакции в данных случаях используется прилагательное модръ (ср. болг. *модър* 'синий, голубой, бирюзовый', сербск. *модар* 'синий, сизый'): УБ 16 н҆ ѡ҆вы же развращенна нмѣхоу лнца, ѡ҆вы же ѡ҆ун модрѣ (л. 22 об.); ѡ҆вомоу же модры оу҆стны, н҆ многоу тльстотоу н҆моуще (л. 22 об.). Выбор эквивалента, характерного только для южнославянской традиции и в то же время отсутствующего в древнейших памятниках, свидетельствует об ориентации сербского переводчика на современный ему узус.

Причастие μεμελανωμένος переводится в тырновской версии как почернѣлъ: прнлꙋн҆ мнѣ вндѣтн ѿ шюѩ мн страны· быти множьство ꙋлвкъ лнца нмъ почернѣла паче смолы (л. 102 об.) — μεμελανωμένων τὰ πρόσωπα

[21] В соответствии с греческим текстом требовалось бы читать въ входѣхъ (ἐν τοῖς περιπάτοις).

[Delehaye 1902: 109–110], а в Варлаамовой как тьмнъıн: УБ 16 мнѣхь вндѣтн· ꙗко ѿ шоуєє страны бы҃ множ҃тво ѵл҃вкь, ненꙁьѵтеннынхь· тьмнн҃ лнцн (л. 22 об.).

Из синтаксических черт сербского перевода следует отметить единичный случай употребления настоящего исторического: УБ 16 вьнєг҃а же [рꙁмы]шлꙗю прѣпнрах се, кто толнкын ѵюдны масллнь, варают мн старцн вьпрошенїе, ѵто рꙁмышлꙗюшн сє҃ гл҃юще· кто велнкын сь҃ н҃ красны масллнь· н҃ кла соуть вса ꙗже вь нємь (л. 24) — ТСЛ 717 варнша (л. 356 об.) — φθάνουσιν οἱ γηραιοὶ τὴν ἐρώτησιν [Delehaye 1902: 111–112].

Единичное вкрапление настоящего исторического известно уже старославянским памятникам: отдельные случаи его употребления отмечены в списках Евангелия (Мф. 22: 16 в Мар. и Ассем., Мр. 15: 16 в Ассем. и Ио. 1: 29 в Зогр.), а в Супрасльском сборнике зафиксировано 28 случаев употребления этой формы [Дограмаджиева 1966: 122–128]. Ряд переводов XIV в. (например, перевод Жития Григория Синаита, Чудовская редакция Нового Завета) характеризуются более последовательным употреблением этой формы [Пентковская 2003: 23–24].

Сербский перевод СП, по всей вероятности, не был известен на Руси, куда перешел более распространенный болгарский тырновский перевод. Появление Стишного пролога на Руси относится к концу XIV в. (этим временем датируется старейший русский список СП ГИМ, Чуд. № 17, март–май) [Турилов 1980: 8]. Еще одна рукопись Чудовского собрания — пергаменный сборник ГИМ, Чуд. № 21, также датирующийся концом XIV в. — имеет в своем составе ВК, текст которого взят из Стишного пролога. ВК в Чуд. 21 занимает л. 103а–106г и соседствует с выписками из Патерика (в частности, л. 195в–103а) и Стишного пролога (здесь за ВК также следует Житие царицы и чудотворицы Феофании, л. 106г–108в). Орфография ВК в Чуд. 21 практически не отражает признаков второго южнославянского влияния, представляя в то же время черты позднедревнерусской нормы (ѵ с маленькой ножкой, н с косой перекладиной, перекладина букв ю и ѥ поднята вверх, употребляется о-широкое и иногда є-якорное при обычном использовании ѥ, везде пишется ъı; из надстрочных знаков, кроме титла, употребляется в основном ʹ)[22]. Такое несовпадение между особенностями орфографической системы и типом текста (то есть когда пришедшие от южных славян «новые» тексты переписываются «старым» почерком) характерно, в частности, для рукописи РГАДА,

[22] В рукописи несколько почерков, исследуется только тот, которым написано ВК.

Тип. 45 XIV в., в которой текст синаксарной части ИТ, восходящий к первому болгарскому переводу нач. XIV в., переписан позднедревнерусской орфографией [Пентковская, в печати]. Замечено, что почерки памятников последней четверти XIV в., переписанных с южнославянских оригиналов русскими писцами, в области графики и орфографии воспроизводят нормы, сложившиеся в русской письменности к середине XIV в., а маркированные южнославянизмы в них устраняются [Гальченко 2001: 328]. Вместе с тем, «начальный этап изменений в графико-орфографических системах древнерусских рукописей по времени довольно близок к моменту появления новых текстов. Интервал между появлением этих текстов в древнерусской письменности и началом определенных изменений в графике и орфографии древнерусских рукописей... составляет около десяти лет» [Гальченко 2001: 333]. Следовательно, попасть в русскую книжность ВК должно было в последней четверти XIV в. (по всей вероятности, в составе Стишного пролога).

По своему составу Чуд. 21 практически совпадает со сборником РГАДА, ф. 357 № 2 (РС Саровск.) нач. XV в. [Творогов 1988: 103 (№ 18); Каталог РГАДА XV в. 2000: 264]. ВК занимает в нем л. 101–107. В сборнике содержатся также Поучения из Евангелия учительного патр. Каллиста, Слова и поучения из Златоуста, Слова из Паренесиса Ефрема Сирина и Патериковые повести. Непосредственно за ВК следует чтение на 16 декабря — Житие царицы и чудотворицы Феофании со стихами по СП[23] (л. 107–110) [Каталог РГАДА XV в. 2000: 261].

Сопоставление лексических данных списков болгарского перевода ВК выявляет некоторые отличия между ними. Прежде всего, выделяется группа чтений, в которой сербский список, опубликованный А. И. Яцимирским, противопоставлен русским:

ложеположьць Я[24]: лежаположець ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2 — τῶν ἐκ (τοῦ βασιλικοῦ) κοιτῶνος
своаншїн Я: своєѧ сѝ ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г[25] — οἰκειοτέρων
по прѣтеченїн Я: по прешествїн ТСЛ 717: по пришествїн Чуд. 21, Саров. 2, по пришествїю Г — μετὰ (δέ τινα χρόνων) περίοδον
възбнувъ Я: въспрянувъ ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — ἀνανήψας
сѣде Я: сѣдъ ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — ἐν τῷ καθῆσθαι

[23] Ср. [Петков 2000: 297].

[24] На первом месте приводятся чтения сербского списка пролога по изданию А. И. Яцимирского (далее — Я).

[25] Издание В. Георгиевского [Георгиевский 1898].

н всѣмь несмотрьна Я: н вся нерасмотрена ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — καὶ πάντη ἀκατανόητα

ѡповѣдати Я: исповѣдати ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — διηγήσασθαι

ѡбѡнми братїи оукрѣпляемь Я: двѣма братома подъкрѣпляемь ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — ὑπὸ τῶν δύο ἀδελφῶν στηριζόμενος

ѡвѣмь... нинѣмь Я: нинѣмъ... нны ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — τοῖς μὲν... τοῖς δὲ

ѡни же Я: нїи же ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — οἱ δὲ

доблестьвно Я: доблественѣ ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — γνησίως

старци Я: старни ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — οἱ γηραιοὶ

прѣпльнена Я: исполнена рѣка ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — ἀνάπλεως

ѿсели Я: ѿныня ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — (отныне) ἀπάρτι

прѣставльшасе Я: оумерша ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — τοῦ σώματος ἐκδημήσαντα

ѿстоахꙋ Я: стоꙗхоу ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — нет соответствия

до нынашнаго бо дне Я: до днешнаго дне ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — μέχρι τοῦ νῦν

наѕыраемни Я: ѡ́кормляемни ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — κυβερνώμενα

н нже слышн Я: нже слышнши ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — ὃν ἀκούεις

въсма не виждѣхѡмъ Я: виждѣхѡ ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — ὅλως κατίδομεν

не точїю Я: не тоуно ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2: не точна Г — οὐκ ἐπίσης

В рамках этой группы можно указать случаи, когда сербский список содержит первичные чтения:

въ недꙋгъ Я: в болѣѕнь ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — ἀρρωστίᾳ. На первичность чтения Я указывает оставленное ниже без замены в русских списках в томь, относящееся к данному существительному.

мнѡжьство чл҃чьць Я: мнѡжство чл҃кь ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — πλῆθος ἀνθρωπαρίων.

поемше Я: поꙗша ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — λαβόντες

ндеже добрѣншаа села н краснаа бѣхꙋ Я: ндѣже добраа н веселаа н краснаа бѣхоу ТСЛ 717: ндеже добра н веселаꙗ н краснаꙗ бѧхꙋ Чуд. 21, Саров. 2 — ἐν ᾧ κάλλιστα χωρία καὶ ὡραῖα ἐτύγχανον

Сюда же примыкает случай: къ десномꙋ ребрꙋ Я: къ десномоу брегоу ТСЛ 717, Г: к тѣсному брегу Чуд. 21, Саров. 2 — πρὸς τὸ δεξιὸν πλευρὸν. Примечательно, что в данном фрагменте чтение ребро имеет и сербский перевод ВК: УБ 16 на десноѥ ребро вьсланѣѥсе (л. 23).

К первичным чтениям Я должны быть причислены случаи, когда сербский список содержит лексические южнославянизмы, которые устраняются в русских списках:

въпаднꙋ Я: впадоу ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — κατενεχθῶ, ср. ἐκπέσω, вар. ἐμπέσω, ἐπιπέσω [Angelidi, 81: 105]. Ср. болг. *падна* ‘упасть’.

похваща́е Я: въсхыщаѥ ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — δρασσόμενος. Ср. болг. *похващам* ‘хватать, схватывать’, ‘трогать’, ‘красть’.

протегсе Я: проторгьсѧ ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — σπασθεὶς. Ср. болг. *протегна се* ‘протянуться, растянуться, лечь’, ‘протянуться, растянуться, простереться’.

н къ себѣ съскоутахсе Я: н к себѣ спрѧта̑сѧ ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2: н в себе спрѧтахсѧ Г — πρὸς ἐμαυτὸν συνεστάλην. Ср. болг. *скътам* ‘спрятать, скрыть’.

В других случаях, наоборот, русские списки имеют лучшее чтение:

послѣ̑ же Я: посредн же ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, посредѣ же Г — ἐν τῷ μέσῳ οὖν

быше Я: бывъше ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — γενόμενα

прнскрьбнѣн Я: скорбьнѣн ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — τεθλιμμένην [Angelidi, 81: 103][26].

нѣкон бꙋн моужь Я: велнкь бꙋѩкъ мужь ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2 — μέγας γιγαντιαῖος ἀνήρ

абїе съкрысе Я: абые скоутавсѧ скрысѧ ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г (доб. н) — εὐθέως συσταλεὶς ὑπεκρύβη

меташе Я: вмѣташе ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2: вмѣтаѧ Г — ἀπέρριπτεν

грозномꙋ Я: днвнемоу ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — ἀγρίῳ

доведѡше Я: доведше ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — φέροντες

нмоуще Я: муцѣ ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — κολάσεως

въ малѣ Я: помалѣ ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2, Г — μετὰ μικρὸν

В отдельных случаях русский список ТСЛ 717 объединяется с сербским, вместе с ним противопоставляясь остальным русским:

пнтае Я, ТСЛ 717 (пнтае (sic!), Г: цюпаѩ Чуд. 21, Саров. 2 — ψηλαφῶν

вндимь Я, ТСЛ 717: вндѣ̑ Чуд. 21, Саров. 2, Г — ἀναλογιζόμενος

ведоущее ме Я: ведѧщаѩ мѧ ТСЛ 717[27]: водѧща мѧ Чуд. 21, Саров. 2, Г — τοὺς ἀπαγοντάς με

---

[26] Чтение вариантов полной редакции. В проложной версии, как и в большинстве представителей полной редакции, этому соответствует чтение λεπτότατην [Delehaye 1902: 109–110].

[27] В этой форме, по всей вероятности, отражается результат мены юсов.

раздѣляемыи Я: раздѣляемы ТСЛ 717: раздѣлїмы Чуд. 21, Саров. 2, Г — μεριζόμεναι
сѣдѡше Я, ТСЛ 717 (сѣдоша): сѣдоста Чуд. 21, Саров. 2, Г — ἐκάθισαν
състоюща Я, ТСЛ 717: стоюща Чуд. 21, Саров. 2, Г — καὶ τοσοῦτον τῆς γῆς ἀπέχουσα ὅσον ἐπερείδεσθαι ἄνθρωπον
въпросн Я, ТСЛ 717, Г: вспросн Чуд. 21, Саров. 2 — πυθόμενος

В последней группе чтения Г противопоставлены как остальным русским спискам, так и сербскому:

а оустнѣ гымзае бесѣдоваше Я: оустнамн козма ꙗко бесѣдоваше ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2: ѹстнамн тогда бесѣдоваше Г — καὶ τὰ χείλη ὑποκινῶν τίνι συνελάλεις
мнѣхь Я: мннхъ Г: мѣннхь ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2 — ἐνόμιζον
въ себе дондѹ Я: в себе прндоу ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2: в себѣ прїнмѹ Г — ἂν εἰς ἐμαυτὸν συνέλθω
мн Я: ємоу ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2: н Г, греч. отс.
нно смрьдещѹю мьглѹ Я: нно смердѧщїа мъгла ТСЛ 717, Чуд. 21, Саров. 2: нно смердѧщїѧ мглы Г — ἡ μὲν δυσώδους ὁμίχλης

Наконец, в одном случае чтение архетипа сохраняет только ТСЛ 717: н кто соуть нже ѡкрьсть его мнѡжьства бесчнсльнаа Я: н кто соуть около єго глотн бесчнсленыа ТСЛ 717: н кто сѹть нже около єго плотн безчнсленныѧ Г: н кто суть нже около ѥго дѣтн бецнсленъıѧ Чуд. 21, Саров. 2 — τίς ὁ περὶ αὐτὸν ἀναρίθμητος ὅμιλος. Ср. глота 'толпа' в Беседах на 1Шестоднев Севериана Гавальского (сб. XV в.) [Срз. I: 520; СлРЯ XI–XVII вв., вып. 4: 34]. Чтения других русских списков представляют собой неудачные конъектуры.

Анализ лексических замен показывает, что они не были связаны с правкой по греческому тексту. В то же время выделяются две ветви развития славянского текста, южнославянская и русская, в каждой из которых проводилось лексическое поновление текста. Особого внимания заслуживает список ТСЛ 717, который, по всей видимости, недалеко отстоит от первоначального вида текста на русской почве, так как сохраняет многие южнославянские чтения и содержит лишь несколько замен, которые характерны для русской традиции копирования текста.

Еще один перевод краткой версии ВК находится в составе Сводного патерика, который содержит произведения из Синайского, Скитского, Азбучно-Иерусалимского и Римского патериков. Принято считать, что эта компиляция возникла в XIV в. в Болгарии во времена ца-

ря Ивана-Александра. Однако на основании того, что уже в самом начале XIV в. в рукописях фиксируются извлечения из него, С. Николова считает, что Сводный патерик возник раньше и даже высказывает гипотезу о его переводе св. Мефодием [Николова 1980: 20–21]. Начало текста ВК не совпадает с началом проложных версий: Зогр. повѣдашѫ намъ и се ꙗко бѣ ре́че нѣкъıи ѡтц҃ь велікъ именемъ кѡзма иже добро^ѣтѣлми многъıми и сложь ст҃го дх҃а просвѣщень съıн и многъıми ѹ҃сы и знаменми ꙗкѡ слъньце сиѧ́щѧ· къ сими же и еще ѡтц҃ь съıн нѣкоемоу ѡпщемоу житию мнїхѡмъ монастирѣ иже при рѣцѣ гл҃емѣи сагаръ [Николова 1980: 234][28]. Заголовок, имеющийся в проложных версиях, здесь отсутствует, ср. ТСЛ 717 видѣнїе козмы мнїха, страшно и зѣло полезно (354 об.) — УБ 16 видѣнїе нѣкоего козмы мнїха· страшно и̇ полезно (21 об.) — ὀπτασία Κοσμᾶ μοναχοῦ φοβερὰ καὶ ὠφέλιμος [Delehaye 1902: 107–108].

Следующие факты позволяют предположить, что текст в Сводном патерике вторичен. В его начале отсутствует упоминание о том, что события происходят в Константинополе, на 13-м году правления императора Романа (ср. начало двух проложных версий, цитированное выше). Не упоминается должность, которую Козьма занимал при дворце, которая в то же время указывается в двух проложных версиях. Вместе с тем в Сводном патерике сохраняется указание на место, где находилась обитель Козьмы: Зогр. къ сими же и еще ѡтц҃ь съıн нѣкоемоу ѡпщемоу житию мнїхѡмъ монастирѣ иже при рѣцѣ гл҃емѣи сагаръ [Николова 1980: 234]. В патериковой версии пропущено и упоминание о том, что в райском саду Козьма узнал помимо горожан, сельских жителей и монахов своей обители некоторых придворных (τῶν ἀναστρεφομένων τὰ βασίλεια), которое имеется в обеих проложных версиях: Зогр. и потъ кыниждѡ дрѣвѡмъ сѣни красны бѣхѫ, и при кѡенждѡ сѣни ѡдръ, и на кѡемждѡ ѡдрѣ ѵл(о)в(ѣ)къ [Николова 1980: 236]. Кроме того, при перечислении присутствовавших на небесной трапезе в патериковой версии появляется выражение, не находящее опоры в опубликованных греческих текстах [см. Angelidi 1983: 87]: УБ 16 нѣкыи же и̇ ѿ ѻ̇бращающихъ се вь полатѣ̑ (24 об.) — Зогр. нѣкыѭ же и ѿ воинъ ц(а)р(е) вѣхъ [Николова 1980: 237] — τινὰς δὲ τῶν ἀναστρεφομένων εἰς τὰ βασίλεια. В болгарском переводе СП это упоминание вообще отсутствует, что также (наряду с ошибками перевода) свидетельствует о невоспринятости константинопольского контекста X в. болгарским переводчиком XIV в.

[28] В основу этого издания положена болгарская рукопись из библиотеки Зографского монастыря № 83 (Зогр.) XIV в. с разночтениями по пяти болгарским рукописям XIV в. [Николова 1980: 384].

(ТСЛ 717, л. 357, то же Чуд. 21 (л. 106а), то же Саров. 2 (л. 106), то же [Яцимирский 1909: 155]). Наконец, в патериковой версии при описании небесной трапезы лексемы каженнкъ и скопьць проложных версий, употребленные в соответствии с ὁ εὐνοῦχος, меняются на абстрактную лексему юноша, что разрушает связь небесных прислужников с евнухами-прислужниками в константинопольских дворцах [ср. Angelidi 1983: 97]. Данные примеры показывают, что переработка ВК для Сводного патерика осуществлялась таким образом, чтобы устранить в общем-то ненужную для этого жанра хронологическую привязанность и сделать его начало сходным с началом патериковых повествований. По всей вероятности, при этом был использован несколько иной греческий оригинал краткой версии ВК.

В версии Сводного патерика ὁ κοχλίας передается как въсходъ, и таким образом, отсутствие ошибки свидетельствует о независимости данной версии от СП. Слову ἡλιακόν здесь соответствует прнтворъ: Зогр. прн чрътозѣ же ѡномъ въсхо҃ нѣкъін бѣ на въсходѣ же ѡномъ прнтворъ нѣкъін оутвръжен' бѣ нз негоже свѣтовнднa два юношѫ прѣннкша н лице нхъ ꙗко млънїн внднѣнемъ зрѣше сѧ н всѣкоѫ свѣтлостн свѣтлѣншнн ... юношѫ ѡнн ꙗко въ вънѧтрънѣншннхъ чрьтога внндошѫ н на многъ часъ покъснѣта [Николова 1980: 236–237].

Отсутствуют в этом переводе прилагательные поснннѣлъ и снньі: Зогр. ꙗкѡ ѹбо сѣдѣхъ на ѡдрѣ н ѿ двою братоу дръжнмъ мнѣх сѧ зрѧ ꙗко ѿ лѣвъіѫ странъі моеѫ множъство чл҃вкъ бесуснлъно чрьна нмѧще лнца паче смолъі н ѡвн оубѡ нскрнвлена нмѧще лнца ѡвн же ѡчн разврѧщеннъі дроузнн же ꙗкѡ ѕвѣрне възнраѫще бѣхѫ ѡвн же оуста раз'крнвлена нмѧще н дебелоу оустноу· снцевн же чл҃вцн къ ѡдроу моемоу прншѣше тъщаахѫ сѧ въсхытнтн мѧ ѿ васъ [Николова 1980: 234–235].

Переводы ВК различаются при передаче лексемы κύκλῳ ‘вокруг’: в сербском переводе (по списку УБ 16) используется только окрьстъ (4 раза), а различные списки болгарского перевода отражают вариативность двух лексем. Так, в сербском прологе собрания Т. Ципариу XV в. около встречается 3 раза и окрьстъ дважды [Яцимирский 1909: 148–156]. Динамика распределения этих лексем в русских списках болгарского перевода весьма выразительна: в ТСЛ 717 около встречается четырежды, а окрьстъ один раз, то же и в Чуд. 21. В Саров. 2 зафиксировано только около (5 раз). Абсолютное преобладание около в русских списках болгарского перевода ВК, по всей вероятности, обязано влиянию древнерусского узуса, так как регулярное использование лексемы около в качестве основного средства для выражения значения ‘вокруг’ характерно для древнерусских памятников [Молдован

2000: 82–83][29]. В Сводном патерике по Зогр. ѡкрьстъ зафиксировано дважды при отсутствии около [Николова 1980: 234–237].

В следующем случае болгарский перевод ВК в составе СП сохраняет грецизм, тогда как в сербском переводе ВК и в переводе, вошедшем в Сводный патерик, отмечается его славянский эквивалент: ТСЛ 717 и҆ на конець ꙁаведше мѧ· к нѣкоѥ҆моу брегоу ѕѣло превелікоу, ѥ҆гоже шнрота бѧше ѥ҆лико камен҆номоу верженїю· глоубина же ѥ҆го даже и҆ до тар҆тара (355 об.); УБ 16 и҆ на коньць доведоше се кь нѣкон прѣвеликон стрьмиинѣ· ѥ҆нже шнрота бѣше вещьшн врьженїа камене· глоубина же, даже до прѣисподнꙑ (22 об.) — καὶ τέλος ἀπαγαγόντες με πρός τινα παμμεγέθη κρημνόν, οὗ τὸ μὲν πλάτος ἦν οὐ πλέον λίθου βολῆς, τὸ δὲ βάθος ἕως ταρτάρου, ср. Зогр. кѡнѣунѣе же прнведше мѧ къ нѣкоемоу прѣвеликоу брѣгꙋ, емоуже ꙋбѡ шнрѡта бѣ ꙗкоже врѣженне каменѣ виденнемъ, глѫбина же до беꙁдны бѣ [Николова 1980: 235]. Грецизм тартаръ ‘ад, преисподняя’, фигурирующий в данном контексте в болгарском переводе ВК в составе СП, не встречается в собственно старославянских памятниках [Цейтлин 1994] и довольно редко фиксируется в церковнославянской традиции: он отмечен в Хронике Георгия Амартола, Посланиях Кирилла Туровского, Служебнике Сергия Радонежского XIV в. [Срз. III: 925], а также в Диоптре Филиппа Пустынника [Тасева 2000: 209]. Напротив, прѣисподьнѩѧ в соответствии с τάρταρος употребляется уже в Синайском Евхологии, Клоцевом и Супрасльском сборниках [Цейтлин 1994: 542]. Старославянским является и вариант беꙁдъна [Там же: 80].

Подобное соотношение лексем в разных переводах представлено еще в одном фрагменте: ТСЛ 717 н прн кончиинѣ ѡного ꙁлачнаго мѣста· стоѩше велїн ѥ҆леѡнъ· ѥ҆гоже доубрава древесе, мн҃жае ꙁвѣ҃зъ нб҃ныхь (356 об.) — καὶ πληρουμένης ἐκείνης τῆς κοιλάδος διεδέχετο μέγιστος ἐλαιών, οὗ τὰ δένδρα πλείονα τῶν ἄστρων, ὡς ὑπολαμβάνω, ἦσαν τοῦ

[29] Праславянское **okolo* имеет продолжение во всех современных славянских языках [Фасмер III: 129], однако оно не встречается в старославянских памятниках, в которых данное значение выражалось с помощью лексем окрѫгъ и окрьстъ. Лишь единичными примерами лексема около представлена в среднеболгарских памятниках. См., в частности, Мучение св. Петки н распнанїе конобное н каль нже бѣше вь нѥмь. нѫже все прѣстоѥщеѥ около ѥлиин. н нꙁмрѣше [Бдинский сб., л. 69v]. В качестве варианта около отмечается в русских списках Восьмикнижия, представляющих собой редакцию древнеболгарского происхождения, а также в списках русской редакции в книге Бытия XXIII: 17 (в южнославянских списках обнмо) и в книге Исход XL: 18 (в южнославянских списках окрьстъ) [Пичхадзе 1998: 476–477].

οὐρανοῦ; что ѥ́сть сїн днвныи ѥ́лєѡнъ (356 об.) — τίς ὁ τηλικοῦτος καὶ θαυμαστὸς ἐλαιών; варнша ѡ́нн старнѝ рекоша мн что помышлаєшн гл҃а, что се ѥ́сть велнкыи красныи ѥ́лєѡнъ (356 об.) — φθάνουσιν οἱ γηραιοὶ ἐκεῖνοι ἄνδρες τὴν ἐρώτησίν μου λέγοντες· Τί λογίζῃ, ὦ ἄνθρωπε, λέγων τὸ τίς ἐστιν ὁ μέγιστος οὗτος καὶ περικαλλὴς ἐλαιών; и ̀ помнноувше того ѥ́лєѡна бѧше градъ, ѥ́гоже доброта н красота ѥ́же ѡ́ стѣна̑ ѹ̀правленїе, н слогь немощно сказати (356 об.) — μετ' ἐκεῖνον δὲ τὸν ἐλαιῶνα πόλις ἦν, ἧς τὸ κάλλος καὶ τὴν ποικιλίαν καὶ τὴν περὶ τὸ τεῖχος ἁρμονίαν καὶ σύνθεσιν ἀμήχανον ἐξειπεῖν.

Грецизм в данном случае, возможно, возникает в результате соотнесения с новозаветным контекстом, ср. Лк. 19: 29 ι бысть ѣко прнближи сѧ· въ внтъфагнїѧ· ι внтанїѧ· къ горѣ нарицаемы елеонъ Зогр., Мар. — τῶν ἐλαιῶν, тж. Лк. 21: 37 [Цейтлин 1994: 208].

Буквальный перевод лексемы ἐλαιών, как и в случае соответствия для ἡλιακὸν, находится в Варлаамовой редакции: УБ 16 и ̀ конуваюмоу ѹ̀дѻлоу, ѡ̀бьюмлѧше велнє масланнїє, юмоуже дрѣвеса веще ѕвѣздѣ̀ ꙗко мню бѣхоу нѣ̑сныи̑ (л. 23 об.); кто толнкыи чюдны масланнь (л. 24); варают мн старцн выпрошенїє, что размышлѧюшн сѐ гл҃юще· кто велнкыи сѣ̀ и ̀ красны масланнь (л. 24); по ѡ̀номоу ѹ̀бѡ масланноу, градь бѣ, ю̀мѹже добротоу и ̀ разлнчїє· и ̀ ѡ̀ стѣнахь сьставлєнїє и ̀ сложенїє, невьзможно и̇зрецн (л. 24).

Иной перевод этого слова зафиксирован в Сводном патерике: Зогр. н прѣшедшемъ намъ краснжѧ онжѧ доль, вънндѡхомъ в нѣкое садовне днвно, ꙗко мнѣтн мн ран быти семоу, емоуже чнсла дрѣвесемъ бѣ ꙗкоже мнѧ множае ѕвѣздъ н(є)б(є)снынхъ; коего н чїи есть ран съ; старца же ѡнѧ прѣдварнста моего въпрошенїа н рѣста мн: «Что снце помышлѣешн «чнн есть снцевын н толнкы садъ сън»; прн садовн же ѡномъ град бѣше велнкъ, емоуже красѡтж н простотж (вар. пъстротж) н съвжзы н зн̇зданна каменноу не мощно нзрецн [Николова 1980: 236].

Переводы ВК обнаруживают различия и при передаче выражения ἄρτος ξηρός. В болгарском переводе ВК в составе СП[30] в данном случае употребляется лексема посмагъ: ТСЛ 717 ѡ̀нъ же мн подаде чашоу златоу· и ̀ полноу внна· паче медоу сладчанша, н трн посмагн· и ̀же ѥ̀дїного покваснвъ въ внне̑ и̇зѣдѡ̑, и ̀ ѡ̀но вино все и̇спнхь· дроугаа же два̑ посмага вложи̑ в надра своа (357 об.) — ὁ δὲ μοι χρυσοῦν ποτήριον δίδωσιν οἴνου πεπληρωμένον γλυκυτέρου τοῦ μέλιτος καὶ ἄρτου ξηροῦ κλάσματα τρία· ὧν τὸ μὲν ἓν τῷ οἴνῳ βάψας, ὡς ἐδούκουν, ἔφαγον καὶ τὸν ὅλον οἶνον ἐξέπιον, τὰ δὲ ἕτερα δύο τῷ ἐμαυτοῦ κόλπῳ ὑπέθηκα. Значение этой лексемы — 'сухой хлеб, хлебная лепешка, сухарь' (ср. παξαμᾶς, παξαμάτιον

[30] В УБ 16 отсутствует лист, поэтому данных о сербском переводе ВК нет.

(παξαμάδιον), среднеболг. пазнмадъ)[31]. Предполагается, что это слово родственно рус. *смага* 'жар, пламя, сухость во рту', с-х *смàгнути* 'темнеть', словен. *смáга* 'смуглая кожа', чеш. *smaha* 'жар, зной, ожог', польск. *smaga* 'сухость во рту', в-луж. *smaga* 'загар', н-луж. *smaha* 'ожог, поле под паром' [Срз. II: 1248; Фасмер III: 682–683], причем возможно вторичное сближение с греческим παξαμάτιον.

В Сводном патерике этому соответствует выражение хлѣбъ соухъ, формально отвечающее греческому: Зогр. ѡн же мн ѕлатѫ стьклѣнницѫ въдасть, нсплъненѫ вїна паче меда сладчаншѫ, н хлѣба сѹха, н (отс. в других списках) оукроухы трн, ѿ нихже оубѡ еднн въ вїно ѡно ѡмочнвъ, ꙗкоже мнѧ, н снѣдѡхъ, н вїно въсе нспнхъ, дроусѣн же двѣ чѧстн въ нѣдра моа въложнх [Николова 1980: 237].

Лексема посмагъ зафиксирована в Египетском патерике, перевод которого возник, по всей вероятности, в Болгарии в X в. (но не в кругу непосредственных учеников Кирилла и Мефодия) [Петков 2005: 166]. Наряду с этим, в Египетском патерике находится другой вариант перевода — хлѣбъ соухъ [Там же: 173], что соответствует варианту патериковой версии ВК. Кроме того, посмагъ употребляется в древнейшем переводе ЖАЮ русского происхождения: полъ посмага — τοῦ ἥμισυ τοῦ παξαμαδίου; въсхытн ѿ еднно нхъ посмагъ — ἥρπασε τὸ ἐξ ἑνὸς αὐτῶν κρατούμενον παξαμάτιον [Молдован 2000: 188, 255]. Этот грецизм есть и во втором, южнославянском, переводе ЖАЮ (см. посмагъ РНБ, ф. 728, Соф. 1286, сер. XVI в., л. 11 об.). Посмагъ и посмажьнъ имеются в ряде других текстов, среди которых Азбучно-Иерусалимский патерик, Синайский патерик, Пандекты Никона Черногорца, Хроника Георгия Амартола[32], пролог [Срз. II: 1248; СДРЯ XI–XIV вв. VII: 270].

Таким образом, болгарский перевод ВК в составе СП чаще, чем два других перевода, использует прямые заимствования из греческого, что сближает его с рядом появившихся в этот период переводов (например, с южнославянским переводом ЖАЮ, переводом Жития Григория Синаита и пр.) [Молдован 2000: 132; Delikari 2004: 282–283] и правленых редакций богослужебных книг [Пентковская 2003б: 24–32; Пентковская 2004в: 237–243]. Вместе с тем соответствует переводческим тенденциям эпохи и калькирование определенных лексем (масланнъ, слъньчьннкъ), представленное в сербском переводе ВК[33].

---

[31] Этот особый вид хлеба из ячменной муки получил свое название от имени Паксамас, автора трактата по кулинарии [Петков 2005: 166].

[32] Здесь в виде глоссы: намоунвъ же старець коврнгъ, рекше соухъна посмагъ.

[33] Ср., например, калькирование лексем в новоизводном Октоихе [Йовчева 2004: 220–224].

Для синтаксической характеристики рассматриваемых переводов ВК значима передача греческих конструкций с субстантивированным инфинитивом. Так, в греческом тексте ВК несколько раз зафиксирована конструкция ἐν τῷ + inf. во временном значении. В сербском переводе ВК при передаче этой конструкции последовательно используется союз вънегда, а в одном случае конструкция целиком калькируется. В болгарском переводе ВК вънегда отмечается только дважды, при этом средства передачи конструкции разнообразны: это дательный самостоятельный, вънегда с причастием в им. п., донеле с личной формой глагола. Перевод в Сводном патерике один раз использует конструкцию с отглагольным существительным и один раз дательный самостоятельный.

ТСЛ 717 и҆ внегда оу҆же потомъ, пѧтомѣсѧчномоу врѣменн и҆сполнѧющесѧ... молча на ѡ҆дрѣ въставъ сѣде (354 об.); УБ 16 вьнеѣ҇а нспльнѧе҆ оу҆же петнмь мцѣмь врѣме... и҆ оутншнвь се и҆ ѿ ѻ҆дра вьставь сѣдѣ (л. 22) — Зогр. по скончанн же пѧтнмъ мѣсѧцемъ ... н хотѧ въсклонитн сѧ н сѣстн [Николова 1980: 234] — ἐν δὲ τῷ συμπληροῦσθαι πενταμηναῖον ἤδη καιρόν [Delehaye 1902: 107–108].

ТСЛ 717 и҆ внегда сѣдъ н бы҇ въ и҆стоупленнн· ѿ третїаго часа до девѧтаго (354 об.); УБ 16 и҆ вьнеѣ҇а сѣстн е҆моу· вьнѩ бывь себе ѿ г҇го часа, даже н до ѳ҇го (л. 22) — Зогр. н сице сѣдѧщоу емоу, быст абїе въ нзстѫпленн ѿ третнаго часа даже до девѧтаго [Николова 1980: 234] — καὶ ἐν τῷ καθῆσθαι [Delehaye 1902: 109–110].

ТСЛ 717 и҆ донеле ѡ҆нн коснѣша· смотрѝ а҆зъ на ѡ҆нон трапезѣ, н многыѧ ѿ възлежащнхь позна (л. 357); УБ 16 вьнеѣ҇а же снмь кьснещнмь· неоудобь а҆зь вьзнраіе ѥже по ѡнон трапезѣ многыѥ ѡбычнн ѿ вьзлежещнѝ позна҆ (л. 24 об.) — Зогр. отс. выражение [Николова 1980: 237] — ἐν δὲ τῷ χρονίζειν [Delehaye 1902: 113–114].

Одним примером в греческом тексте ВК представлена конструкция διὰ τὸ + inf. в значении причины. Соответствующий фрагмент отсутствует в версии Сводного патерика, для которой характерно сокращение подробностей. Болгарский перевод ВК использует здесь инфинитив с союзом занеже, а сербский перевод — глагол в личной форме с союзом понеже: ТСЛ 717 занеже блнзь нм' бытн и҆ до д҇нешнаго д҇не е҆днннѣмь наставннкѡ ѡ҆кормлѧемн бывають (л. 358); УБ 16 понеже блнзь врать прѣ҇лежаше· и҆ даже и҆ до нн҇нѩ е҆днннѣмь вожѣмь крьмнма ѥста (л. 25) — διὰ τὸ ἀγχίθυρα ταῦτα κεῖσθαι [Delehaye 1902: 113–114].

Таким образом, три перевода ВК, как правило, не стремятся калькировать греческий субстантивированный инфинитив (в болгарском переводе на четыре примера представлен один случай использования буквальной конструкции, то же и в сербском переводе). Это заметно

отличает их от других переводов XIV в. и от правленых редакций богослужебных книг, в особенности от ранних опытов редактирования (типа Норовской Псалтыри и Чудовской редакции Нового Завета), в которых такие кальки — обычное явление. Вместе с тем это сближает переводы ВК с такими текстами, как ранние южнославянские переводы Иерусалимского Типикона (болгарский и сербский), появившимися в первой половине XIV в., а также с южнославянским переводом Жития Василия Нового, выполненным в XIV в. [Пентковская 2006; Пентковская 2007].

Для грамматической характеристики трех переводов значимо употребление в них двойственного числа в контекстах различного типа. Прежде всего, выделяется группа контекстов, в которых употребляются числительные дъва и оба (так называемое конгруэнтное дв. ч.)[34]. В первом случае все три перевода используют дв. ч. глагола: ТСЛ 717 и҆ внезапоу ꙗ҆́ко нѣкоторыи҆ посланїемь ꙗ҆вистасѧ моужа два҆ сѣда соуща и҆ сщ҃еннолѣпна· и҆хже ан҆дрѣа и҆ ꙗwана сщ҃еныа а҆пл҃ы мѣнихь быти (л. 356) — УБ 16 и҆ а҆бїе ꙗ҆ко [посланиемь] нѣкыимь ꙗвиста се моужа два, сщ҃енноѡ҆бразна· и҆хже андрею быти и҆ ї҆ѡанна сщ҃енные а҆пл҃ы мнѣхъ (л. 23 об.) — Зогр. и абїе в҆неꙁапѫ ꙗвиста сѧ мѫжа два· състарѣвша сѧ ѕѣлѡ и краснѣиша ве҆лмн ихже ꙗкѡ андреа и ꙗwана с(вѧ)тыѫ ап(о)с(то)лы мнѣх быти [Николова 1980: 235] — καὶ παραχρῆμα, ὥσπερ ἐξ ἀποστολῆς τινός, ἐφάνησαν ἄνδρες δύο πεπολιωμένοι καὶ ἱεροπρεπεῖς, οὓς Ἀνδρέαν εἶναι καὶ Ἰωάννην τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους ἐνόμιζον [Delehaye 1902: 110–111].

В другом случае проложные версии употребляют координируемые формы во мн. ч., а патериковая имеет дв. ч.: ТСЛ 717 и҆ тако поемши мѧ доблественѣ, тыꙗ ѡ҆ба҆ старца и҆ прошедше преднѧа врата малаꙗ, и҆ прошедше внoутрешнѧа врата· и҆ и҆ѕидохо҆ в нѣкое полито мѣсто (л. 356) — УБ 16 и҆бо приемше ме любьꙁнѣ сниꙗ҆ д҆ва старца· и҆ прѣшѣше вь малѣ [прѣ҆ре҆]нныи҆ д҆врии· и҆ вьноутрьнии д҆ри градь прѣшѣше, и҆ꙁыдохѡ҆ на нѣкоие равно мѣсто (23 об.) — Зогр. ѵьстна же сниꙗ мѫжа ѡба поемша мѧ любеꙁнѣ и ѡблобыꙁаста· и проѵее проведоста мѧ сквозѣ тѣснаа ѡна врата и иꙁыдѡхомъ в҆ нѣкое краснѣише и ѵюдно ꙁѣло поле [Николова 1980: 235] — καὶ δὴ λαβόντες με γνησίως οἱ δύο οὗτοι γηραιοὶ καὶ διελθόντες τὰς μικρῷ πρόσθεν εἰρημένας πύλας καὶ τὴν ἔνδον τῶν πυλῶν πόλιν περάσαντες, ἐξήλθομεν εἴς τινα πεδιάσιμον τόπον [Delehaye 1902: 111–112].

Наконец, в третьем случае все три перевода употребляют глагол в форме мн. ч., а формы причастия в болгарском переводе в составе СП

[34] О конгруэнтном дв. ч. см. [Жолобов, Крысько 2001: 47].

и в патериковой версии ставятся или во мн., или в дв. ч. (с колебанием по спискам): ТСЛ 717 ...ѿ негоже и҆ каженнка два҃ пріннкше[35]... и҆ рекоша ѡ҆нѣмь и҆же съ мною старцемь (л. 357) — УБ 16 ѿ нѥгоже свѣтловнднаа скопца д҃ва прѣзрѣвше... гл҃ше ѡ҆нѣмь старцемь дрьжещнмь ме (л. 24 об.) — Зогр. ...нꙁ негоже свѣтовнднa два юношѫ[36] прѣннкша... н рѣшѫ къ старцома ѡнѣма водѧщннмъ[37] мѧ [Николова 1980: 236] — ἐξ οὗ φωτοειδεῖς εὐνοῦχοι δύο προσκύψαντες λέγουσιν ἐκείνοις τοῖς γηραιοῖς τοῖς κρατοῦσί με [Delehaye 1902: 111–112].

В следующей группе контекстов употребление дв. ч. требуется по смыслу, поскольку речь идет о двух людях, а в последнем примере — о двух объектах[38]:

ТСЛ 717 и҆ а҆бїе словѡ҃ и҆ подаѧше е҆моу мѣсто· и҆ доведше[39] мѧ ѡ҆нн старцн посадниша· ѡ҆нн же на е҆дїнѡ҃ мѣстѣ ѵертога шед'ше сѣдоша[40] (л. 357) — УБ 16 н вькоупѣ сь словомь мѣсто покаꙁаше· на нѥже старцн пріведше ме посадніше (л. 24 об.) — Зогр. въкоупѣ же съ словѡ*м* покаꙁаста мн н мѣсто сѣстн, ндеже пріведша мѧ посаднста б(о)голѣпнаа ѡна старца· сама же ѿ ѵрьтога ѡного вънъ нꙁшедъша, сѣдоста [Николова 1980: 236–237] — καὶ ἅμα τῷ λόγῳ τὸν τόπον ἐπιδεικνύουσιν, ἐφ' ὃν οἱ γηραιοί με φέροντες ἀνακλίνουσιν [Delehaye 1902: 111–112].

ТСЛ 717 и҆ а҆бїе прїнмше мѧ старцн ѡ҆нн и҆ꙁведоша мѧ и҆с ѵертога, и҆ и҆ꙁъ града· и҆ и҆ꙁндѡхо҃ ѡ҆нѣмь поутемь (357 об.) — в УБ 16 отсутствует лист. — Зогр. н абїе старца ѡна поемша мѧ ѿ ѵрътога ѡного н града н ннѣмь пѫтемъ нꙁндѡхѡмъ [Николова 1980: 237] — καὶ παρευθὺ οἱ γηραιοὶ λαβόντες με, τοῦ τε θαλάμου συντόμως καὶ τῆς πόλεως δι' ἄλλης ὁδοῦ ὑπεξήλθομεν [Delehaye 1902: 113–114].

В этих случаях дв. ч. координируемых и согласуемых форм последовательно употребляется в патериковой версии, в то время как оба перевода СП используют только мн. ч. (лишь в одном случае в списке Саров. 2 имеется форма дв. ч. глагола на месте мн. ч. ТСЛ 717). Однако в следующем примере и в патериковой версии мн. ч. и дв. ч. употребляются в одном ряду, относясь к тем же субъектам:

---

[35] пріннкша [Яцимирский 1909: 153].

[36] двѣ юношн [Там же: 154].

[37] водѧщнмѧ [Там же].

[38] В конце текста сообщается, что оба монастыря (тот, где игуменом был Козьма, и Траянов) были объединены под управлением Козьмы.

[39] доведѡше [Яцимирский 1909: 154].

[40] Саров. 2 сѣдоста (105 об.).

ТСЛ 717 кажнѩком же на мнѡѕѣ врѣменн коснѣвшнмь, ѝ донеле ѿнн кьснѣша· смотрѝ азъ на ѿнон трапезѣ, н многыа ѿ възлежащнхь позна[41] (л. 357) — УБ 16 скопцн оубѡ ꙗко кь вьноутрьшнюмоу сльньуннкоу храмины, тоу вниндоше· на многы часы кьснѣше· вьнега же снмь кьснещнмь· неоудобь азь вьзраѥ ѥже по ѿнон трапезѣ многые ѡбыуни ѿ вьзлежещїн позна (24 об.) — Зогр. юношѫ ѡнн, ꙗко въ вънѧтрънѣшнихъ чрьтога вниндошѫ н на многъ часъ покъснѣта· възрѣх же азъ на трапезѫ н познахъ многы ѿ възлежѫщнихъ [Николова 1980: 237] — ἐν δὲ τῷ τούτους χρονίζειν, οὐ παρέργως ἐγὼ θεωρῶν τὰ κατ' ἐκείνην τὴν τραπέζαν, πολλοὺς συνήθεις ἐκ τῶν ἀνακειμένων ἐγνώριζον [Delehaye 1902: 113–114].

Имеется, впрочем, пример, когда дв. ч. отсутствует во всех трех версиях, в том числе и в переводе ВК в Сводном патерике, не регистрируясь в его старейших болгарских списках:

ТСЛ 717 пакы кажнщн прннкше· гласнша старцемь рекше (л. 357) — УБ 16 пакы скопцн прѣннкше н старце ѡне прнгласнвше (л. 24 об.) — Зогр. пакы юношѫ ѡнн прншедше н старцѧ ѡны прнгласнвше, рѣшѫ [Николова 1980: 237] — πάλιν οἱ εὐνοῦχοι προκύψαντες καὶ τοὺς γηραιοὺς φωνήσαντες [Delehaye 1902: 113–114].

В следующем примере только сербский перевод ВК в составе СП последовательно употребляет дв. ч., а болгарский перевод и перевод патерика его не используют, несмотря на то, что в патериковой версии употребляется числительное ѡба:

ТСЛ 717 недалеуе бѡ манастырн сн ѿ себе стоѧхоу, занеже блнзь нм' быти· н до дн҃ешнѧго дн҃е (л. 358) — УБ 16 не вь мноз҃ѣ же н манастырѣ выкоупѣ ѥднинь быста· понеже блнзь врать прѣлежаше· н даже н до нн҃ѧ ѥднинѣмь вожемь крьмнма ѥста· л҃ оубѡ лѣть снмь нже сне вндѣвь, достаюмо бѣ то житнюмь н ѥже кь боу дрьзновенніе· ѡбѣма монастнрема нсправлѧемома (л. 25) — Зогр. ѿтолн оубо н ѡба монастнрѣ въ едино съвъкоупншѫ сѧ н ѿ о(т)ца козмы наставлѣемн бѣхѫ [Николова 1980: 237] — οὐκ εἰς μακρὰν δὲ καὶ ἄμφω τὰ μοναστήρια εἰς ἓν γεγόνασι, διὰ τὸ ἀγχίθυρα ταῦτα κεῖσθαι καὶ μέχρι τοῦ νῦν ὑφ' ἑνὸς καθηγητοῦ κυβερνώμενα [Delehaye 1902: 113–114].

Итак, всем трем переводам присуще колебание в употреблении дв. и мн.ч. как в конструкциях с числительным дъва и оба, так и в контекстах, где употребление дв.ч. требуется по смыслу. Вместе с тем патериковая версия употребляет формы дв.ч. глаголов и причастий чаще, чем проложные версии[42]. Складывается впечатление, что оба

[41] позна́хь [Яцимирский 1909: 154].

[42] Примечательно, что только в этой версии используется и старая форма сигматического аориста рѣшѧ.

перевода, вошедшие в состав СП, в выборе форм руководствовались, как правило, греческим оригиналом, в котором употреблялось только мн. ч.[43]. Специальных объяснений в болгарском переводе в составе СП требуют, скорее, формы дв. ч., непоследовательность употребления которых возникает или из-за принципиальной синонимичности форм дв. и мн. ч. для переводчика (формы дв. ч. как особые варианты в парадигме мн. ч.), или же потому, что в списках в некоторых случаях восстанавливаются формы дв. ч. под влиянием традиционной нормы, предписывающей его употребление в данных контекстах.

Случаи использования мн. ч. вместо дв. ч., продиктованные стремлением более точного отражения грамматических характеристик оригинала, а также вариативность форм мн. и дв. ч. глагола в подобных контекстах представлены также в раннем болгарском и сербском переводах Иерусалимского Типикона, причем так же, как и в переводах ВК, полного отказа от употребления дв. ч. не происходит [Пентковская 2006: 412–413].

Рассмотренный материал позволяет сделать следующие выводы. Видение монаха Козьмы известно в славянской традиции в трех переводах. Возникновение всех трех переводов связано с формированием в славянской традиции в XIV в. новых сборников устойчивого состава — Стишного пролога (в болгарском и сербском переводах) и Сводного патерика[44]. Все три перевода ВК соотносятся с краткой греческой версией, однако их греческие оригиналы не совпадают. Наиболее значительно отличается от синаксарной версии текст ВК в Сводном патерике, однако для решения о том, были ли изменения (сокращения) внесены в него на славянской почве или же при переводе был использован оригинал, имеющий такие особенности, необходимы дальнейшие исследования. В русской традиции получил известность проложный вариант ВК, который появился на Руси вместе

[43] Наиболее ранние примеры употребления 3 л. мн. ч. глаголов при дв. ч. существительных (в том числе и при сочетании существительного со словом дъва) отмечаются уже в XII в. (Ефремовская Кормчая, Минея служебная за август ГИМ, Син. 168) и связаны именно с воспроизведением форм греческого текста [Жолобов, Крысько 2001: 142].

[44] Перевод ВК, находящийся в составе Сводного патерика, есть, кроме того, в добавлениях к Римскому патерику (в болгарских и сербских списках XIV в.) [Яцимирский 1909: 147]. Возможно поэтому, что этот текст был добавлен в Сводный патерик при его составлении в Болгарии, а оттуда мог проникать как присоединение к другим патерикам и прочим сборникам.

с болгарским переводом Стишного пролога в конце XIV века. Именно этот вариант послужил основой поздних изданий данного текста[45].

ЛИТЕРАТУРА

Бдинский сб. — Bdinski Zbornik. Ghent Slavonic Ms 408 A. D. / Facsimile edition with a presentation by Ivan Dujcev. London, 1972.

Вилинский 1911 — *Вилинский С. Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. Ч 2. Тексты. Одесса, 1911.

Гальченко 2001 — *Гальченко М. Г.* Второе южнославянское влияние в древнерусской книжности // *Гальченко М. Г.* Книжная культура. Книгописание. Надписи на иконах Древней Руси. М.; СПб., 2001. С. 325–382.

Георгиевский 1898 — *Георгиевский В. Г.* Рукописная повесть о видении Кузьмы игумена. Владимир, 1898.

Давыдова 1990 — *Давыдова С. А.* Патериковые чтения в составе древнерусского Пролога // ТОДРЛ. Т. 43. Л., 1990. С. 263–281.

Дограмаджиева 1966 — *Дограмаджиева Е.* Към въпроса за praesens historicum в старобългарски език // Български език. 1966. Кн. 2. С. 122–128.

Жолобов, Крысько 2001 — *Жолобов О. Ф., Крысько В. Б.* Историческая грамматика древнерусского языка. Двойственное число. М., 2001.

Йовчева 2004 — *Йовчева М.* Новоизводният славянски Октоих по най-ранния препис в кодексите 19 и 20 от манастира «Св. Екатерина» в Синай // Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004. С. 205–234.

Каталог РГАДА XV в. 2000 — Каталог славянско-русских рукописных книг XV в., хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. М., 2000.

Михайлычева 1998 — *Михайлычева Т. В.* Житие Василия Нового в древнейшем славянском переводе. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1998.

Молдован 2000 — *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.

Николова 1980 — *Николова С.* Патеричните разкази в българската средновековна литература. София, 1980.

Огрен 1991 — *Огрен И.* К проблеме использования печатных изданий греческих текстов при исследовании древних славянских переводов. На примере славянского перевода Паренесиса Ефрема Сирина. Uppsala, 1991.

Пентковская 2003а — *Пентковская Т. В.* Извлечения из Жития Василия Нового в составе Пролога // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2003. № 4 (14). С. 53–54.

[45] О поздней русской традиции Видения монаха Козьмы см. [Георгиевский 1898; Пигин 2006: 11, 16, 108, 117, 210].

Пентковская 2003б — *Пентковская Т. В.* Чудовская редакция Нового Завета и ее взаимоотношение с другими редакциями // Старобългаристика. XXVII (2003). № 3. С. 18–46.

Пентковская 2004а — *Пентковская Т. В.* Древнейший славянский перевод Жития Василия Нового и его греческий оригинал // Византийский временник. 63 (88). 2004.

Пентковская 2004б — *Пентковская Т. В.* Житие Василия Нового в Древней Руси: проблемы оригинала и перевода // Вестник Московского университета. Серия 9 (филология). 2004. № 1. С. 75–96.

Пентковская 2004в — *Пентковская Т. В.* Переводы византийско-славянской контактной зоны XIII–XIV вв.: литургическая терминология // Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004. С. 235–248.

Пентковская 2006 — *Пентковская Т. В.* Ранние южнославянские переводы Иерусалимского Типикона: особенности лексико-грамматической нормы // Многократните преводи в Южнославянското средновековие. София, 2006. С. 397–419.

Пентковская 2007 — *Пентковская Т. В.* Сербские переводы Иерусалимского Типикона в XIV столетии: особенности языка и переводческой техники // Манастир Банска и доба краља Милутина. Зборник са научног скупа одржаног од 22 до 24 септембра 2005 године у Косовској Митровици. Ниш-Косовска Митровица — Манастир Бањска, 2007. С. 315–336.

Пентковская (в печати) — *Пентковская Т. В.* Адаптация раннего болгарского перевода Иерусалимского Типикона в Древней Руси (рукопись РГАДА, ф. 381, № 45) // Сборник в честь С. Николовой. София (в печати).

Петков 2000 — *Петков Г.* Стишният пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV–XV век). Археография, текстология и издание на проложни стихове. Пловдив, 2000.

Петков 2005 — *Петков П.* Из лексиката на Египетския Патерик: монашеска лексика // Културните текстове на миналото. Носители, символи, идеи. Кн. 4. Текстове в архитектура и образи. София, 2005. С. 166–180.

Пигин 2006 — *Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.

Пичхадзе 1998 — *Пичхадзе А. А.* Языковые особенности древнерусских переводов с греческого // XII Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М., 1998. С. 475–488.

Пичхадзе 2002 — *Пичхадзе А. А.* О происхождении славянского перевода Хроники Георгия Амартола // Лингвистическое источниковедение и история русского языка <2001>. М., 2002. С. 232–249.

СДРЯ XI–XIV вв. — Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М., 1988–2004. Т. 1–7.

СлРЯ XI–XVII вв. — Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975–2006. Вып. 1–27.

Срз. — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Репринтное издание. Т. I–III. М., 1989.

Тасева 2000 — *Тасева Л.* Езикът на преводача Закхей: между книжовното наследство и формалитичните тенденции на епохата // Slavia. 2002. 2. S. 189–210.

Тасева 2004 — *Тасева Л.* Книжные взаимоотношения между Святой горой и Тырново в свете текстовой традиции Триодного Синаксаря // Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004. С. 185–203.

Творогов 1988 — *Творогов О. В.* Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. (статья первая) // ТОДРЛ. Т. 41. Л., 1988. С. 202–203

Турилов 1980 — *Турилов А. А.* Болгарские и сербские источники по средневековой истории Балкан в русской письменности конца XIV — первой половины XVI вв. АКД. М., 1980.

Фасмер 1996 — *Фасмер М. М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. СПб., 1996 (3-е изд.).

Чернышова 1994 — *Чернышова М. И.* Греческие слова, способы их адаптации и функционирование в славянском переводе «Хроники» Иоанна Малалы // Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Репринтное издание материалов В. М. Истрина / Подготовка издания, вступ. статья и примеч. М. И. Чернышовой. М., 1994. С. 402–468.

Яцимирский 1909 — *Яцимирский А. И.* Из истории апокрифов и легенд в южно-славянской письменности // ИОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 3. С. 147–156.

Angelidi 1983 —*Angelidi C.* La version longue de la vision du moine Cosmas // Analecta bollandiana. Revue critique d'hagiographie. T. 101. Bruxelles, 1983. P. 73–99.

Delehaye 1902 — *Delehaye H.* Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Bruxelles, 1902.

Delikari 2004 — Zur Übersetzung Hesyhastischer Viten am Beispiel der Vita des Gregorios Sinaites // Преводите през XIV столетие на Балканите. София, 2004. С. 279–286.

Magdalino 2003 — *Magdalino P.* The year 1000 in Byzantium // Byzantium in the year 1000 / Ed. By P. Magdalino. Leiden; Boston: Brill, 2003. P. 233–270 (= The Medieval Mediterranean Peoples, Economies and Cultures, 400–1500. Vol. 45).

Sophocles 1992 — *Sophocles E. A.* Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods. Georg Olms Verlag. Hildesheim. Zürich; New York, 1992.

Ševčenko 2002 — *Ševčenko I.* Unpublished byzantine texts on the end of the world about the year 1000 AD // Mélanges Gilbert Dagron. Paris, 2002. P. 561–578 (= Travaux et mémoires, 14).

Thomson 1988 — *Thomson Fr.* Towards a Typology of Errors in Slavonic Translations // Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius / Orientalia Christiana Analecta, 231. Roma, 1988. P. 351–380.

А. А. Пичхадзе

ЮЖНОСЛАВЯНСКИЕ ТРАДИЦИИ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ (ЛЕКСИКА И ГРАММАТИКА)

После крещения на Руси распространились многочисленные церковнославянские тексты южнославянского происхождения. Для зарождающейся восточнославянской книжной письменности они служили образцами, языковые параметры которых воспроизводились в качестве нормативных, и источниками, откуда заимствовались фрагменты разной величины — от одного слова до пространных пассажей. Однако южнославянские тексты были неоднородны в языковом отношении. На Руси переписывались и читались как памятники кирилло-мефодиевской традиции — Псалтырь, Апостол, Паримейник, гимнографические произведения, так и памятники, возникшие или отредактированные в X в. в восточной Болгарии (Преславе) и, возможно, в других южнославянских областях, — Евангелие-апракос преславского типа (самый распространенный на Руси тип евангельского текста), гомилетические, агиографические, дидактические и другие произведения. В языке древнерусских церковнославянских памятников отразились разнообразные южнославянизмы в разнообразных и порой причудливых сочетаниях.

Одной из наиболее ярких грамматических особенностей кирилло-мефодиевских текстов является архаичный асигматический аорист. Формы асигматического аориста последовательно устранялись преславскими редакторами. Поэтому они сохранились только в тех памятниках, которые не редактировались в восточной Болгарии начала X в.: в евангельском тетре[1] и кратком апракосе, в Паримейнике, древнейших гимнографических произведениях, Учительном Евангелии Константина Преславского и некоторых других, сравнительно немногочисленных текстах. На восточнославянской почве асигматический аорист в эпоху древнейших письменных памятников не употреблялся. В XI–XII вв. формы асигматического аориста иногда копировались при переписке с южнославянских протографов, но в произ-

---

Сердечно благодарю Р. Н. Кривко и Д. Кристианс за помощь в подготовке этой статьи.

[1] За исключением Галицкого евангелия 1144 г., отражающего восточноболгарскую редактуру.

ведениях, созданных на Руси, никогда не использовались. Несмотря на авторитет кирилло-мефодиевских памятников, эти формы были отторгнуты восточнославянской письменностью — очевидно, не без влияния и поддержки со стороны восточноболгарской письменности.

Судьба форм аориста с приращением -тъ, характерных для кирилло-мефодиевских и древнейших гимнографических текстов, сложилась иначе (см. подробно [Пичхадзе 2006]). Преславские редакторы устраняли формы с приращением, но, в отличие от форм асигматического аориста, не вполне последовательно. Восточнославянским говорам аорист с приращением был так же чужд, как и асигматический аорист. В некоторых древнерусских памятниках — в Поучении Владимира Мономаха, в переведенных с греческого на Руси в домонгольский период Житии Андрея Юродивого, Александрии и Чудесах Николы — аорист с приращением практически отсутствует. Тем не менее, поскольку формы с приращением в той или иной пропорции фигурировали во всех южнославянских текстах, церковнославянские памятники восточнославянского происхождения, как правило, воспроизводят их как обязательную примету книжного стиля. В ранних киевских сочинениях — в Слове о законе и благодати митрополита Илариона, Сказании о Борисе и Глебе с чудесами, Житии Феодосия Печерского — формы с приращением господствуют, как в текстах кирилло-мефодиевской традиции. Однако более широкое распространение в древнерусской книжности получил восточноболгарский тип употребления приращения — не регулярного, а факультативного, от случая к случаю; этот тип, по-видимому, воспринимался как компромисс между кирилло-мефодиевской нормой и восточнославянским узусом. Именно этот тип характерен для древнерусских переводов Истории Иудейской войны Иосифа Флавия и Пчелы. Он был усвоен и древнерусским летописанием — с той только разницей, что в летописях приращение употреблялось еще реже, чем в древнерусских церковнославянских текстах.

Нетематические формы аориста рѣхъ, рѣша глагола рещи заменялись преславскими редакторами на тематические рекохъ, рекоша, но тоже далеко не всегда. Древнейшие восточнославянские памятники, как и в случае с приращением в аористе, демонстрируют неоднородную картину. В древнейшей части Повести временных лет форма рѣша употребляется с исключительной регулярностью, а в позднейших добавлениях появляется форма рекоша [Гиппиус 2001]. В Вопрошании Кирика второй четверти XII в. форма рѣхъ всегда употребляется при введении прямой речи, однако в самом диалоге однажды

появляется новая форма **рекохъ** [Там же: 173]. У Владимира Мономаха дважды встречается **рѣхъ**, по одному разу **рѣша** и **рекохъ** [ПСРЛ I: 241, 249; 241 и 252]. Регулярным употреблением нетематических форм эти древнерусские тексты отличаются от многих памятников, переписанных на Руси с южнославянских (по большей части — восточноболгарских) оригиналов [Гиппиус 2001: 148–149]. Похожая картина наблюдается в некоторых текстах, переведенных на Руси в домонгольское время. В Житии Андрея Юродивого фиксируется 13 форм **рѣхъ** при одной **рекохъ**, две формы **рѣхомъ** при одной **рекохомъ** и две формы **рѣша**[2]. В Александрии один раз отмечено **рѣхъ**, 33 раза **рѣша**, 4 раза **рекоша**[3]. В Чудесах Николы по списку XII в. 8 раз употребляется **рѣхъ**, один раз **рѣхомъ**, 7 раз **рѣша** и только 4 раза **рекохомъ** [Макеева 2004]. По соотношению старых и новых форм древнейшее ядро Начальной летописи, Вопрошание Кирика, Житие Андрея Юродивого, Александрия и Чудеса Николы ближе к Псалтыри и древнейшим редакциям Евангелия и Апостола, чем к текстам восточноболгарского происхождения — точно так же, как произведения киевских книжников конца XI — начала XII в. по употреблению форм аориста с приращением. Однако в других произведениях домонгольского периода представлено соотношение, характерное для восточноболгарских памятников. В ктиторской части Студийского устава, переведенного во второй половине XI в. и сохранившегося в списке XII в., по одному разу зафиксированы старые формы **рѣхъ** и **рѣша** (при двух новых **рекоша**), а в малочастотной в канонических текстах форме 1 лица множественного числа фиксируется только **рекохомъ** (9 раз)[4]. Новые формы господствуют в Киевской летописи (95 тематических образований против 12 нетематических), Истории Иудейской войны [ИИВ II: 327] и Пчеле [Семенов 1893: 261, 442, 379].

Достаточно терпимо относились преславские редакторы к форме 1 лица единственного числа настоящего времени **вѣмь**, хотя в восточноболгарских говорах была распространена форма **вѣдѣ** [Вайан 1952: 348; Ван-Вейк 1957: 331]. В преславском полном апракосе **вѣмь** исправ-

---

[2] [Молдован 2000: строки 731, 749, 771, 946, 1022, 3100, 3189, 3220, 4590, 4755, 4773, 6062, 5881, 620, 1269, 1787, 4338, 4445].

[3] [Истрин 1893: 78; 16, 25, 26, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 44 дважды, 66, 72, 83, 84, 85 — 7 раз, 86, 87 дважды, 88, 92, 99 — 4 раза, 100 дважды; 85 дважды, 87, 94].

[4] [Пентковский 2001: л. 269, 203 об., 264, 251, 196 об., 202, 205, 210 об., 221, 228 об., 229 об., 257 об. дважды].

ляется на **вѣдѣ** лишь в единичных случаях: в Евангелии от Иоанна — один раз (12. 50), в Евангелии от Матфея — дважды, в 25. 12 (здесь **вѣдѣ** читается также в Зографском и Остромировом евангелиях и Саввиной книге) и 26. 70 (здесь в Саввиной книге также **вѣдѣ**) [Алексеев 1998; 2005]. Восточнославянские говоры, по-видимому, не знали формы **вѣмь**: в Киевской и Волынской летописях, а также в новгородских берестяных грамотах зафиксировано только (**съ**)**вѣдѣ**[5]. Почти не употребляются формы **вѣмь** в Житии Андрея Юродивого (только одна форма на 38 **вѣдѣ**, **повѣдѣ**, **ꙁаповѣдѣ**, **исповѣдѣ**)[6] и Чудесах Николы (тоже единственная форма на 11 **вѣдѣ**) [Макеева 2004]. В Александрии 3 раза фиксируется **вѣдѣ**, один раз **повѣдѣ** и по одному разу **вѣмь** и **повѣмь**[7]. Такая же картина в Повести временных лет: здесь наряду с **вѣдѣ**(**сѧ**) (4 раза) два раза употреблено **повѣмь**[8]. Однако в восточнославянских текстах Успенского сборника форма **вѣмь** преобладает: в Сказании о Борисе и Глебе отмечено по одному разу **вѣдѣ**, **съвѣдѣ** и **повѣдѣ**, 3 раза **вѣмь** и один раз **съвѣмь**, а в Житии Феодосия — 4 раза **вѣмь** и один раз **исповѣмь**, при этом **вѣдѣ** встретилось 2 раза, **повѣдѣ** — один раз[9]. В этом отношении восточнославянские тексты заметно отличаются от остальных, южнославянских по происхождению, текстов Успенского сборника, в которых (**по**)**вѣмь** фиксируется 11 раз, а (**по**)**вѣдѣ**, **ꙁаповѣдѣ**, **проповѣдѣ** и **оувѣдѣ** — более 50 раз. Наконец, в некоторых восточнославянских переводных текстах господствует **вѣмь**: в Пчеле употребляется исключительно эта форма (9 раз)[10], в Истории Иудейской войны она представлена 15 раз наряду с одиночным **вѣдѣ** [ИИВ I: 800].

Варьирование глагольных форм в древнерусских памятниках дает некоторое представление о том, как происходил отбор вариантов, характерных для разных южнославянских текстов, восточнославянскими авторами и переводчиками. Асигматический аорист, которого не

---

[5] [ПСРЛ II: 340, 341, 414, 542 и 924; Зализняк 2004: 723].

[6] [Молдован 2000: строки 3552; 84, 107, 256, 317, 638, 761, 768, 888, 1085, 1301, 1565, 1568, 1732, 1903, 2304, 2802, 2978, 3341, 3465, 3524, 3542, 3553, 3579, 3860, 3889, 3982, 3992, 4909, 4916, 5115, 5450, 5556, 5575, 5905, 5940, 5942, 5975, 6014].

[7] [Истрин 1893: 14, 71, 81, 104; 24 и 60].

[8] [ПСРЛ I: 123, 257, 279, 265; 211, 272].

[9] См. словоуказатель в [Князевская, Демьянов, Ляпон 1971].

[10] [Семенов 1893: 66, 135, 138, 163, 185, 206 дважды (в первом контексте переправлено позднейшим редактором на **вѣдѣ**), 343, 389].

было в восточнославянских говорах, отсутствовал и в восточноболгарских памятниках и потому не был усвоен древнерусскими книжниками несмотря на авторитет кирилло-мефодиевских текстов. Приращения в аористе также не было в восточнославянских говорах, однако оно употреблялось во всех южнославянских памятниках, хотя с разной степенью последовательности. Поэтому лишь очень незначительное число древнерусских переводчиков обходятся без форм с приращением; подавляющее большинство книжников, в том числе и летописцев, относятся к приращению как к необходимому элементу книжного текста. Вероятно (хотя из-за недостатка данных трудно утверждать это с полной определенностью), восточнославянские говоры не знали также нетематических форм глагола **рєщи** и формы **вѣмь**. Однако и эти формы с той или иной частотностью встречались в южнославянских памятниках разного происхождения. Благодаря этому они активно используются восточнославянскими книжниками, причем нетематические формы глагола **рєщи** имеют более широкое распространение, чем форма **вѣмь** (особенно хорошо это заметно по летописям), — очевидно, в силу частотности форм глагола **рєщи** в образцовых текстах.

Комбинации варьирующихся форм в разных памятниках различны. Пожалуй, более всего привержены кирилло-мефодиевской традиции восточнославянские тексты Успенского сборника — Сказание о Борисе и Глебе с чудесами и Житие Феодосия. Это проявляется прежде всего в последовательном употреблении аориста с приращением, которое отличает эти тексты от летописей и древнерусских домонгольских переводов [Пичхадзе 2006: 137–139]. Кроме того, в них хорошо представлена форма **вѣмь** (глагол **рєщи** в аористе встречается в этих памятниках слишком редко, чтобы можно было охарактеризовать соотношение нетематических и тематических форм [Гиппиус 2001: 149]). Все древнерусские летописи спорадически употребляют приращение в аористе; нетематические формы глагола **рєщи** чаще всего фиксируются в древнейших летописных текстах; форма **вѣмь** встречается только в Повести временных лет. В Житии Андрея Юродивого, Александрии и Чудесах Николы почти не употребляется приращение в аористе и форма **вѣмь**, однако регулярно используются нетематические формы глагола **рєщи**. Отказ от приращения в аористе и употребление формы **вѣдѣ**, по-видимому, нужно расценивать как отражение восточнославянского узуса, причем форма **вѣдѣ** сближает эту группу переводных текстов с летописями, а последовательное употребление нетематических форм глагола **рєщи** — с текстами кирилло-мефодиев-

ской традиции и Повестью временных лет. История Иудейской войны и Пчела по употреблению приращения в аористе и нетематических форм глагола **рєщи** очень близки восточноболгарским текстам, а по употреблению формы **вѣмь** — кирилло-мефодиевским. Таким образом, комбинации грамматических черт, характерных для кирилло-мефодиевских и позднейших южнославянских текстов, имеют в восточнославянских памятниках компилятивный характер.

Аналогичным образом обстоит дело и с лексикой. Лексически восточнославянские говоры также ближе к восточноболгарским, чем к македонским. Поэтому древнерусские книжники часто предпочитали кирилло-мефодиевской лексике синонимы, характерные для восточноболгарских памятников, если они совпадали с их собственным узусом: они охотнее употребляли **(оу)корити**, чем **досадити** [Пичхадзе 2002а: 161–164], **печаль**, чем **скърбь**, **лѣвыи**, чем **шоуии** [Пичхадзе (в печати)], **ближьнии** 'близкий человек; родственник', чем **искрьнии**. В Сказании о Борисе и Глебе, Повести временных лет, Киевской летописи, Житии Андрея Юродивого, ктиторской части Студийского устава представлено только **ближьнии**[11]; в Истории Иудейской войны [ИИВ I: 718; II: 69] и в Пчеле[12] **ближьнии** употребляется намного чаще, чем **искрьнии**. Однако некоторые лексемы, характерные для кирилло-мефодиевских текстов, получили в восточнославянской письменности широкое распространение, превратившись в неотъемлемую принадлежность книжного стиля. Этому способствовало и то обстоятельство, что все южнославянские памятники в той или иной степени сохраняли кирилло-мефодиевскую лексику. К числу таких слов принадлежит в первую очередь послелог **ради**, безусловно господствующий в древнейших памятниках — Повести временных лет, ктиторской части Студийского устава, Сказании о Борисе и Глебе и Житии Феодосия, Чудесах Николы — несмотря на то, что в восточнославянских говорах употреблялся его синоним **дѣлꙗ**, который проникает в древнерусскую письменность при поддержке авторитетных восточноболгарских памятников [Пичхадзе 2002а: 150–151; Пичхадзе 2006 (в печати)]. Довольно активно, хотя и с разной частотностью по памятникам, функционируют в восточнославянских текстах такие типичные для кирил-

---

[11] В Сказании о Борисе и Глебе в цитате из Псалтыри (Пс. 100, 5) **искрьнии** заменено на **ближьнии** [Князевская, Демьянов, Ляпон 1971: л. 23а, строка 22].

[12] [Семенов 1893: 16, 47, 56, 57 дважды, 75, 85, 174, 189, 202, 210, 214, 217, 260, 279 дважды, 281, 331, 333, 341 дважды, 345 дважды, 377, 394, 411, 438 и 333, 382, 403].

ло-мефодиевских переводов лексемы, как **поносити** [Пичхадзе 2002а: 161–165] и **нищь**. Прилагательное **нищь** преславские редакторы последовательно заменяли в евангельском тексте на **оубогъ**[13], на восточнославянской почве аналогичную замену производил редактор Изборника 1076 г. [Пичхадзе 2003: 22]. В Чудесах Николы, Истории Иудейской войны, Пчеле, Повести временных лет и Сказании о Борисе и Глебе **оубогъ** и его производные используются гораздо чаще, однако в Житии Андрея Юродивого **нищь** имеет почти такую же частотность, как и **оубогъ**, а в Киевской летописи **нищь** значительно преобладает[14]. Небольшое преобладание отмечается и в Житии Феодосия, которое по соотношению частотности синонимов **нищь** : **оубогъ** (4 : 3) заметно выделяется на фоне текстов Успенского сборника, переписанных с южнославянских оригиналов (21 : 39).

Как и грамматические варианты, лексические синонимы представлены в восточнославянских памятниках в различных комбинациях; если же принять во внимание сочетание грамматических и лексических элементов, число комбинаций увеличится; например, по комбинации грамматических особенностей Чудеса Николы близки Житию Андрея Юродивого и Александрии, а по лексическим предпочтениям — Истории Иудейской войны и Пчеле. Тем не менее обращает на себя внимание, что архаизмы, восходящие к кирилло-мефодиевской традиции, концентрируются больше всего в оригинальных восточнославянских памятниках рубежа XI–XII вв. — Сказании о Борисе и Глебе и в особенности в Житии Феодосия Печерского. К фактам, отмеченным в [Пичхадзе 2002а], можно добавить последовательное употребление приращения в аористе, преобладание формы **вѣмь** и частотность слов **нищь** и **скърбь**, особенно в Житии Феодосия Печерского[15], где **скърбь** и **печаль** употребляются 12 и 14 раз соответственно (в Сказании о Борисе и Глебе 3 и 8, в остальных текстах Успенского сборника — 18 и 47). В Житии Феодосия Печерского встречаются слова, характерные для древнейших старославянских текстов, которые рано

---

[13] [Алексеев 1998: XII 5, 6, 8; 2005: XI 5, XIX 21, XXVI 9, 11], но в заповедях блаженств в Мф. V 3 (**блажени нищии доухомъ**) замена не была произведена.

[14] [ПСРЛ II: 473, 563, 584 дважды, 610 дважды, 617, 656 дважды, 657, 681, 682 и 531, 583, 610].

[15] Это слово, между прочим, внесено во фрагмент, заимствованный из Жития Саввы Освященного: **многоу же скърбь и мьчтаніе ѕълии доуси творяхоуть ѥмоу въ пещерѣ тои** 12 а — в Житии Саввы **многы же печалї приꙗ въ мѣстѣ томь ѿ бѣсъ** [Шахматов 1899: 12].

устранялись даже в южнославянских памятниках, — например, глагол **помоудити** 'помедлить' [Князевская, Демьянов, Ляпон 1971: л. 47а]. Объясняются ли факты влияния кирилло-мефодиевской традиции на древнерусскую письменность только подражанием авторитетным текстам?

На вопрос о непосредственных контактах южнославянских и восточнославянских книжников на Руси в XI в. был дан положительный ответ в связи с изучением формирования древнерусской орфографии: отраженное восточнославянской письменностью книжное произношение **ъ** как [о] и **ь** как [е] могло быть усвоено на Руси только от носителей западноболгарских (македонских) диалектов [Дурново 1933/2000: 662–663; 1924–27/2000: 439–450]. Видимо, именно о непосредственных контактах свидетельствуют также памятники, в языке которых сочетаются южнославянские и восточнославянские элементы. К их числу относятся прежде всего Хроника Георгия Амартола, перевод которой датируется временем между 963 г. и серединой XI в., и близкая к ней в языковом отношении Повесть о Варлааме и Иоасафе, переведенная не позже середины XII в. [Пичхадзе 2002а; 2002б; (в печати)]. Оба перевода, судя по всему, выполнены южнославянскими переводчиками [Пичхадзе 2002б]; в то же время по крайней мере об одном из русизмов Повести о Варлааме и Иоасафе можно утверждать, что он принадлежит переводчику, а не позднейшему редактору [Пичхадзе (в печати)].

В настоящее время появилась возможность уточнить, какой литературно-языковой традиции следуют переводчики этих двух памятников. Опираясь на материалы изданий и исследований последних лет, можно констатировать, что славянский перевод Хроники Георгия Амартола и Повести о Варлааме и Иоасафе обнаруживает систематическое сходство с произведениями древней славянской гимнографии, в первую очередь со служебными минеями — как праздничными (т.е. содержащими службы только на определенные праздники), так и повседневными (содержащими службы на каждый день). К числу миней, содержащих службы на избранные праздники, относятся изданные со словоуказателями Минея Дубровского XI в. (сохранился лишь отрывок объемом в 15 лл. [Мурьянов 1999]) и так называемая Ильина книга XI–XII вв. [Крысько 2005], к числу повседневных — Путятина минея XI в. [Баранов, Марков 2003], новгородские минеи 1096–1097 гг. за сентябрь, октябрь, ноябрь [Ягич 1886] и минея за декабрь по спискам XII–XIII вв. (см. словоуказатель: [Christians 2001]).

Из грамматических черт, объединяющих Хронику Амартола с минеями, необходимо прежде всего указать на наличие форм асигматического аориста. Отметив в Хронике Георгия Амартола две формы

аориста 3 лица мн. числа **ѡбрѣтоу(сѧ)**, А. Вайан [1952: 265] сделал вывод, что «они являются несомненным свидетельством древнемакедонского, или, скорее, западного происхождения текста». К ним можно добавить две формы аориста 3 л. мн. ч. **въꙁидоу** [Истрин 1920: 287]. Форма асигматического аориста **придѫ** сохранилась и в Ильиной книге [Крысько 2005: 807]. Другая черта, общая Хронике, служебным минеям и кирилло-мефодиевским текстам, — последовательное употребление приращения в аористе. У глагола **рещи** в Хронике формы **рѣхъ** и **рѣша** значительно преобладают над тематическими формами[16]. У Хроники и служебных миней есть еще одна общая грамматическая особенность — окончание **-ми** в творительном падеже множественного числа существительных твердой разновидности *о-склонения и согласного склонения: в Хронике фиксируются формы **соупостатъми, гл҃ми, снъми** δι' ὀνείρων, **вѣтръми, проугъми**[17] [Истрин 1920: 136, 168, 169, 182, 297], в минеях — **помыслъми, глаголъми, ѡбраꙁъми, ꙗꙁыкъми** [Иорданиди, Крысько 2000: 91], **грѣхъми** [Словарь–индекс I: 179; Баранов, Марков 2003: 528], **чюдесъми** [Мурьянов 2003: 349, 350].

Лексикон Хроники Георгия Амартола, Повести о Варлааме и Иоасафе и служебных миней тоже во многом сходен: в этих памятниках используется практически только послелог **ради**, частотными являются слова (**прѣ**)**велии, скръбь, досадити** и его производные, **шоуи** (**лѣвыи** почти не употребляется), (**не**)**пьщевати, вѣща(ва)ти, мьчьтъ, томити** и его производные **томитель, неоутомленыи** 'безнаказанный' и др. [Пичхадзе (в печати)]. К общим словообразовательным архаизмам относится большая продуктивность именного суффикса **-ствие**. Наиболее характерные лексические схождения Хроники Амартола с Повестью о Варлааме и Иоасафе (ПВИ[18]), Минеей Дубровского (МДуб), Путятиной минеей (ПМ), Ильиной книгой (Ил), декабрьской минеей (МДек) и минеями 1096–1097 гг. за сентябрь, октябрь, ноябрь (СОН)[19] показаны в таблице.

---

[16] [Истрин 1920: 108, 120, 136, 198, 246, 259, 271, 293, 379, 398 и 115, 123, 142, 255, 274; мн. ч. — 55, 68 дважды, 70, 77, 96, 114 дважды, 120, 172, 193, 261 дважды, 301, 313, 316, 331, 334, 336, 345, 363, 367 и 114, 134, 271, 331, 338, 349, 403]. В служебных минеях аорист глагола **рещи** крайне редок; можно отметить **рѣша** [Мурьянов 2003: 314].

[17] Не показательна форма **станъми** [Истрин 1920: 146], поскольку **станъ** в древнейших памятниках имеет формы по *u-склонению [ССЯ IV: 158].

[18] Данные приводятся по указателю [Лебедева 1988].

[19] Данные приводятся по [Срз. I–III] или оговариваются особо.

	ПВИ	МДуб	ПМ	Ил	Мдек	СОН
тоуждь		+	+	+	+	+
коварьство ‘ремесло, умение’			+			
область ‘власть’	+	+	+	+	+	
выспрь(нии), прѣвыспрьнии		+	+		+	[20]
искрь	+		+			
искрьнии	+					
прапржда	+		+	+	+	+
тржтъ	+					+
омраченыи, омрачьныи	+	+	+	+	+	+
изноурити, изноурати	+		+			+
пленица				+	+	+
изѫщенъ, изѫщьнъ	+	+	+	+	+	+
ино- ‘тот же самый’	+		+	+		
истовыи	+	+	+		+	+
оукромие, оукромьнъ	+		+			
рѣснъ					+	
отълогъ ‘луг’			+			+
издрѣшити(сѧ)						+

Некоторые из этих слов — **искрьнии**[21], **область** ‘власть’[22] — типичны для кирилло-мефодиевских памятников. К числу кирилло-мефодиевских лексем принадлежит и **коварьство** в лишенном пейоративного оттенка значении ‘ловкость, умение’. Помимо Хроники Георгия Амартола [Истрин 1920: 151] и Путятиной минеи [Баранов, Марков 2003: 431], оно засвидетельствовано в Апостоле, Паримейнике [ССЯ II: 34] и книге Иисуса Сирахова, причем болгарский книжник, который составил в X в. компиляцию, лежащую в основе Изборника 1076 г., и включил в нее выборку из книги Иисуса Сирахова, заменил синонимами во всех без исключения случаях слова **коварьнъ** и **коварьство**

[20] **Прѣвыспрьнъ** отмечено в синодальной минее № 163 XII в. [Мурьянов 2003: 258].

[21] **Искрьнии** и его производные встречаются в памятнике многократно [Истрин 1920: 38, 45, 48, 82, 84, 105 трижды, 166, 168, 190 дважды, 214, 240, 267, 274, 276, 332, 349, 353, 356 396, 397, 405, 420, 436, 448, 458, 475, 502, 506, 514, 520, 530, 533, 571], **ближьнии** только трижды [Истрин 1920: 346 дважды, 349].

[22] [Истрин 1920: 41, 83, 101].

в положительном значении, которое было ему чуждо [Пичхадзе 2003: 18–19]. Архаизмом, распространенным только в памятниках западного происхождения [ССЯ III: 251], является многократно засвидетельствованное в Хронике Георгия Амартола **прапрѫдъ/прапрѫда** и его производные[23]. Примечательно, что Хроника и Повесть о Варлааме и Иоасафе знают только это название багряницы и не употребляют не только его славянского синонима **багърѣница**, характерного для восточноболгарских текстов, но и грецизма **порфира/перфира**, известного древнейшим старославянским памятникам. В этом отношении Хроника Георгия Амартола и Повесть о Варлааме и Иоасафе более консервативны, чем служебные минеи, которые употребляют все три синонима [Кривко 2007: 252]. Преимущественно западный ареал распространения имеют в древнейший период славянской письменности и слова с корнем **рѣсн-** (**въ рѣснъ** 'поистине' в декабрьской минее [Christians 2001: 180], **оуꙋрѣснити** в Хронике Георгия Амартола [Пичхадзе 2002б: 237]). Только в памятниках западного происхождения встречается наречие и предлог **искрь** 'рядом, близко' [ССЯ I: 794]; оно отмечено в августовской служебной минее XI–XII вв. и — в качестве специального термина, обозначавшего глас, очень близкий по ритмико-мелодическому рисунку к своему парному основному гласу, — в разных гимнографических памятниках XI–XIII вв. [Мурьянов 1981].

В Хронике Георгия Амартола есть и другие слова, которые не зафиксированы в опубликованных служебных минеях, но известны старославянским памятникам западного происхождения: **кокотъ** 'петух' 544, **малъжена** 175, 429, **бальство**, **оубальствовати** [Пичхадзе 2002б: 235]. Еще один архаизм Хроники— прилагательное **тоуѫжь** 'чужой' [Истрин 1920: 40] с начальным **т-**, характерным для старославянских памятников, за исключением восточноболгарской Супрасльской рукописи [Вайан 1952: 91; Ван-Вейк 1957: 111]. К числу слов, распространенных на западе южнославянского ареала, относится глагол **измьлѣти** 'выступать, выдаваться, ἐξέχομαι' [Истрин 1920: 140] и существительное **измолиште** 'выступ, выступающая часть, ἐξοχή' [Истрин 1920: 150]. Помимо Хроники, глагол **измьлѣти** засвидетельствован в книге пророка Иезекииля, перевод которой восходит к мефодиевской эпохе[24]. Продолжения корня ***mьl-/*mil-/*mol-/*mal-** со значе-

[23] [Истрин 1920: 24, 25, 37, 42, 43 дважды, 44, 45 дважды, 140, 344, 372, 373, 374 дважды, 406].

[24] Иезек. 42.6: **измьлѣахꙋ**, ἐξείχοντο в списке РГБ, ф. 304, Тр.-Серг., № 90, 1489 г., л. 357, то же в Геннадиевской библии 1499 г. и др., ср. [Срз. I: 1066].

нием 'выступать, выступ' сохранились только в сербо-хорватском и словенском (с.-хорв. *измѝлати* 'высунуться, выглянуть', *измѝлети* 'вылезти, выползти', словен. *ротół* 'выступ; балкон' и т. п., см. [Куркина 1975: 34–36]) [25]. Обращает на себя внимание орфографический болгаризм в гапаксе **измолиштє** в древнейшем Троицком (XIV в.) и других списках Хроники — единственный случай написания **шт** вместо **щ**, используемого во всех остальных позициях. Это написание свидетельствует о том, что восточнославянские писцы не решались русифицировать орфографию слова, не знакомого им ни по каким другим источникам.

Примечательно также прилагательное **крижьможелоудьныи**, употребленное в глоссе: **мюроваланъ, рекше крижьможелоудныи** [26] [Истрин 1920: 181]. Оно представляет собой кальку греч. μυροβάλανον, где первая часть μυρο- 'благовонное масло' передана при помощи моравизма **крижьма**, обозначающего помазание. Даже если допустить, что глосса не одновременна переводу, придется признать, что для позднейшего глоссатора была актуальна моравская христианская терминология.

Архаичным и редким в славянской письменности словом является **тржтъ** 'военный отряд; сонм', φάλαγξ, στῖφος, σύλλογος. Кроме Хроники, Повести о Варлааме и Иоасафе и служебных миней, оно засвидетельствовано только в Супрасльской рукописи, Клоцевом сборнике и Гомилиарии Михановича [ССЯ IV: 517]. Поскольку восточнославянским писцам это слово не было известно, они обычно воспроизводили его в искаженной форме **троудъ** [Пичхадзе 2002б: 236]. Так выглядит оно в древнерусской августовской повседневной минее [Stern 2002: 176] и в некоторых списках сентябрьской повседневной минеи [Ягич 1886: 0225]. Ограниченное распространение в славянских памятниках имеют характерные для Хроники, Повести о Варлааме и Иоасафе и служебных миней слова **изноурити** и его многочисленные производные [Пичхадзе 2002б: 236] и **оукромик** 'край, предел', **оукромьнъ** 'крайний, предельный, чрезвычайный', также засвидетельствованные в древнейших южнославянских текстах [Срз. III: 1187–1188, 1376; ССЯ I: 755]. Реликтовыми архаичными образованиями являются и слова с основой **ино-** 'тот же самый' [Пичхадзе 2002б: 236].

---

[25] Изолированный на восточнославянской почве рефлекс этого корня представляет белорусское (полесское) *прымóл* 'крутой берег реки' [Калужская 2000: 65].

[26] Во всех изданиях Хроники и древнерусских словарях это слово дается с ошибочным словоделением **крижьмо желоудныи**, неоправданным с синтаксической точки зрения.

К лексическим совпадениям, перечисленным в таблице, стоит добавить редкий грецизм **метарси** < μετάρσιος 'поднятый вверх', засвидетельствованный в Путятиной минее (**метар(ъ)си** 'вознесенный ввысь' (о Симеоне Столпнике) [Баранов, Марков 2003: 406, 408]) и в Хронике Георгия Амартола (**мьтърси** 'отрешенный' [Истрин 1920: 150]).

Перечисленные выше языковые факты составляют набор особенностей, характеризующих Хронику Георгия Амартола, Повесть о Варлааме и Иоасафе и служебные минеи. Каждая из указанных особенностей в отдельности может быть обнаружена в различных памятниках славянской письменности древнейшей эпохи, однако взятые вместе, они образуют специфический комплекс, свойственный довольно узкому кругу текстов. В наиболее полном виде этот набор, помимо разбираемых памятников, представлен в произведениях учеников Кирилла и Мефодия.

Их сочинениям свойственны те же грамматические особенности, причем не только архаичные (асигматический и сигматический нетематический аорист, приращение в аористе), но и (что особенно показательно) инновации — в частности, формы типа **грѣхъми**. В канонических старославянских памятниках такие формы единичны [Вайан 1952: 112], но для учеников Кирилла и Мефодия и их круга они весьма характерны: в акростихованных песнопениях Климента Охридского встречается **чоудесъми** [Крашенинникова 2006: 74, 76; Йовчева 2002: 29] и особенно часто **грѣхъми** [Крашенинникова 2006: 40, 52, 53, 70; Мошкова, Турилов 1999: 35], в триодных песнопениях Константина Преславского — **грѣхъми** и **потокъми кръвє** [Попов 1985: 194, 438, 600], в анонимном каноне св. Троице — **ꙁѫбъми** [Крашенинникова 2006: 232].

Еще одна общая инновация — исключительная продуктивность глагольного суффикса **-ова-/-єва-**. К перечисленным в [Пичхадзе (в печати)] можно добавить следующие глаголы, зафиксированные в Хронике Георгия Амартола: **ѡсвѣтъловати**, **ликъствовати**, **оуметовати**, **нарѣчьствовати**, **жизньствовати**, **ꙁаконодавьствовати**, **ꙁаконьствовати**, **измѣновати**, **привѣтовати**, **єдиньствовати**, **варварьствовати**, **плѣновати**, **дарьствовати** и мн. др. (подчеркнутые глаголы отмечены также в Повести о Варлааме и Иоасафе). Изобилуют аналогичными образованиями и служебные минеи (см. обратные словники в [Баранов, Марков 2003] и [Крысько 2005]). Нередки они и у учеников Кирилла и Мефодия, ср. у Климента Охридского — **искоренєвати**, **прѣсвѣтьловати** [Станчев, Попов 1988: 190, 191], **ѡꙁаревати** [Йовчева 2002: 29], **измѣновати** [Христова 1994: 118], у Константина Преславского и Наума Охридского — **просвѣтовати** [Кожухаров 1984: 8; Попов 1985: 412], у Константина — **проꙁьбовати** [По-

пов 1985: 247], у Наума — **обличевати** [Кожухаров 1984: 8] и т. п. У существительных сохраняется высокая продуктивность суффикса **-ствик**.

Лексикон переводчиков Хроники Георгия Амартола, Повести о Варлааме и Иоасафе и служебных миней во многом сходен с лексиконом ближайших последователей Кирилла и Мефодия. В произведениях Климента и Константина тоже за единичными исключениями употребляется послелог **ради** и частотны другие типичные для кирилло-мефодиевских текстов лексемы (**велии**, **скръбь** и т. п.), а также многие из слов, представленных в таблице. Существительное **область** в значении 'власть' многократно фиксируется в акростихованных канонах Климента Охридского [Крашенинникова 2006: 63, 66 дважды, 78, 88, 99] и его общих службах [Станчев, Попов 1988: 200], в не имеющих византийских аналогов стихирах ап. Петру, возможно, принадлежащих Клименту [Крашенинникова 2006: 279, 286, 287], в триодных песнопениях Константина Преславского [Попов 1985: 615]. Название багряницы **прѣпрѫда**, **прѣпрѫдь** отмечено в триодных песнопениях Константина [Попов 1985: 181, 463] и в Толковой литургии Германа [Красносельцев 1885: 337, 344], перевод которой возник в Болгарии в конце IX или начале X в. и приписывается Константину [Thomson 1986]; в приписываемых Клименту стихирах первомученику Стефану и Стефану I папе Римскому читается причастие **оупрѣпрѫжденыи** [Йовчева 2001: 36].

В таблице можно обнаружить излюбленную лексику первых славянских гимнографов. К ней относится прежде всего причастие **омраченыи**, которое активно употребляется в значении прилагательного (ср. его греческие соответствия в Хронике Георгия Амартола: γριφώδης 'темный, загадочный (о словах)', τοῦ τύφου 'мрачный', ἐμβρόντητος 'помешанный, с помраченным разумом' и т. п.[27]), в связи с чем суффикс причастия **-ен-** заменяется на суффикс прилагательного **-ьн-** (в форме **омрачьныи** это слово фиксируется не только в Хронике, но и в Повести о Варлааме и Иоасафе, причем также в значении прилагательного при греч. τοῦ ἀχλύος, ζοφερός, ζοφώδης [Лебедева 1988: 107]). В качестве эпитета души или сердца, омраченного грехами, это слово многократно встречается в акростихованных канонах Климента Охридского [Крашенинникова 2006: 39, 41, 44, 45,46, 54 и мн. др.] и его общих службах [Станчев, Попов 1988: 195, 204], в триодных песнопениях Константина Преславского [Попов 1985: 483, 511, 513, 549].

В акростихованном каноне Климента Охридского первомученику Стефану и Стефану I папе Римскому [Йовчева 2001: 37, 38 дважды]

[27] [Истрин 1920: 28, 72, 75, 98 и др.]

зафиксировано, пожалуй, самое характерное общее слово Хроники Георгия Амартола, Повести о Варлааме и Иоасафе и служебных миней, почти не встречающееся за пределами этой группы текстов, — причастие **изѧщенъ**, как и **омраченъ**, рано ставшее прилагательным со значением 'лучший, превосходный' (примечательно, что глагол **изѧщити(сѧ)** зафиксирован только в праздничной минее [Срз. I: 1086]). Это причастие-прилагательное является общей инновацией рассматриваемых памятников; в кирилло-мефодиевских текстах оно не встречается, а из старославянских памятников только в Супрасльской рукописи засвидетельствовано производное **изѧщьничьскъ** 'самый главный' [ССЯ I: 759]. Такая же ситуация с глаголом **изноурити** 'растратить' и его производными [ССЯ I: 755]; он встретился в акростихованном каноне Климента [Крашенинникова 2006: 89].

В сочинениях учеников Кирилла и Мефодия можно обнаружить и другие лексемы из таблицы: **выспрь** — в стихирах на Рождество Климента Охридского [Станчев, Попов 1988: 186] и в триодных песнопениях Константина Преславского [Попов 1985: 516], **инодоушие** 'единодушие' и **троутъ** — в Толковой литургии Германа [Красносельцев 1885: 347 и 359], **искрьнии** — в общих службах Климента Охридского [Станчев, Попов 1988: 208], **пленица** — в акростихованном каноне Октоиха Климента [Крашенинникова 2006: 52] и триодных песнопениях Константина [Попов 1985: 615], **издрѣшити** — в акростихованном каноне св. Аполлинарию Равеннскому Климента [Йовчева 2002: 32], **истовыи** — в его Словах [Христова 1994: 124].

У ближайших последователей Кирилла и Мефодия обнаруживаются и другие лексемы, характерные для Хроники Георгия Амартола и Повести о Варлааме и Иоасафе: прилагательное **тимѣнъ** 'грязный' встречается в сентябрьской служебной минее [Ягич 1886: 0226] и в акростихованном каноне Климента [Крашенинникова 2006: 43], **тимѣние** 'грязь' — там же [Крашенинникова 2006: 46] и в триодных песнопениях Константина Преславского [Попов 1985: 557], где употребляется также существительное **гърныль** 'горн, печь' [Попов 1985: 441], от которого образован редкий глагол **гърнылъствовати** 'отливать в печи', фигурирующий в Хронике и Повести о Варлааме и Иоасафе [Пичхадзе 2002б: 235–236]. Наконец, Хроника имеет индивидуальные схождения с произведениями учеников Кирилла и Мефодия: **крижьма** зафиксировано в Толковой литургии Германа [Красносельцев 1885: 324], **баловати** 'врачевать', **бальство** 'лекарство' — в приписываемом Константину Учительном Евангелии [Горский, Невоструев 1859: 432] и в Похвале Козьме и Дамиану, которая, судя по форме **чюдесъмы**, принадлежит

если не самому Клименту Охридскому, то его ближайшему окружению [Lavrov 1905: 382].

Итак, можно констатировать систематическое и нетривиальное языковое сходство Хроники Георгия Амартола и Повести о Варлааме и Иоасафе со служебными минеями. К числу сходных черт принадлежат как архаизмы, так и инновации, что свидетельствует о генетической близости этих текстов. Их объединяет, помимо чисто языковых особенностей, и качество перевода, часто темного и невразумительного, нарушающего синтаксические связи между словами, чрезмерно буквального и отражающего во многих случаях неправильное понимание переводчиками греческих слов. Перевод служебных миней, Повести о Варлааме и Иоасафе и в особенности Хроники Георгия Амартола содержит немало архаичных языковых элементов, распространенных прежде всего на западе южнославянского ареала. Единственным регионом, где эти элементы могли сохранять свою актуальность в конце X — начале XI в. (греческий оригинал Хроники, как говорилось выше, возник не раньше 963 г.), была Македония. Только здесь, по-видимому, мог сложиться тот набор грамматических и лексических особенностей, который объединяет Хронику Георгия Амартола и Повесть о Варлааме и Иоасафе со служебными минеями и все эти памятники вместе — с произведениями учеников Кирилла и Мефодия. Разумеется, в Хронике Георгия Амартола, Повести о Варлааме и Иоасафе и служебных минеях наличествуют и восточноболгарские языковые элементы [Максимович 2003: 64–67; Кривко 2007: 248–254; Christians 2007: 162], однако в этом нет ничего удивительного: взаимопроникновение западно- и восточноболгарских элементов началось очень рано и наблюдается уже у ближайших последователей славянских первоучителей.

В Хронике Георгия Амартола и Повести о Варлааме и Иоасафе языковые особенности, сближающие эти памятники с древнейшей славянской гимнографией и продолжающие, судя по всему, традиции охридской книжности, соседствуют с лексическими русизмами. Выше уже говорилось, что по крайней мере некоторые русизмы бесспорно принадлежат переводу, а не позднейшим редакторам. Сосуществование южнославянизмов и русизмов в Хронике Георгия Амартола и Повести о Варлааме и Иоасафе можно объяснить, предположив, что их перевод был выполнен на Руси выходцами из Македонии [28]. Это пред-

[28] Гипотезу о переводе Хроники Георгия Амартола болгарином на Руси выдвигал М. Вейнгарт [Weingart 1922-1923: 88, 91-95]. Д. Кристианс полага-

положение хорошо согласуется с упомянутым выше фактом усвоения на Руси книжного произношения македонского типа[29].

Если македонские книжники действительно работали на Руси в начале XI в., то это означает, что их восточнославянские коллеги имели возможность в какой-то мере контактировать с продолжателями кирилло-мефодиевских традиций. Может быть, не только авторитетом канонических текстов, но и непосредственным влиянием западноболгарских наставников объясняется устойчивое воспроизведение некоторых грамматических и лексических особенностей, присущих кирилло-мефодиевским текстам, в произведениях восточнославянских авторов и переводчиков XI–XII вв., особенно у Нестора. Однако решающая роль оставалась в любом случае за каноническими текстами. Языковые черты, определяющие специфику переводов Хроники Георгия Амартола, Повести о Варлааме и Иоасафе и служебных миней, не получили широкого распространения в восточнославянской письменности древнейшей поры. Тем не менее они выполняли важную стилеобразующую функцию, являясь необходимой принадлежностью и приметой книжного узуса, подобно многим словам и формам, заимствованным из кирилло-мефодиевских текстов.

Сильную конкуренцию западноболгарскому влиянию на восточнославянской почве составляла восточноболгарская письменность. Восточноболгарский узус был ближе древнерусскому, и опора на него оправдывала отступления от кирилло-мефодиевских норм в случае, если аналогичные отступления имелись в текстах восточноболгарского происхождения, получивших на Руси чрезвычайно широкое распространение. Ориентация на восточноболгарские тексты означала одновременно и частичную легализацию древнерусского узуса. Черты, свойственные македонской традиции, оттеснялись на второй план и занимали нишу стилистически маркированных элементов в древнерусской письменности, которая вырабатывала своего рода компромисс между несхожими текстами, служившими для нее образцами, с одной стороны, и древнерусским узусом — с другой.

ет, что перевод повседневных миней выполнен специально для их употребления за богослужением в монастырях Древней Руси [Christians 2007].

[29] О существовании прямых контактов с Охридской архиепископией в начале XI в. свидетельствует и то, что именно оттуда были перенесены на Русь богослужебные книги архаичного состава — Изборный Октоих, Параклитик и Шестоднев с праздниками, содержащие песнопения Климента Охридского и, возможно, других славянских гимнографов [Крашенинникова 2006: 382].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Алексеев 1998 — *Алексеев А. А.* Евангелие от Иоанна в славянской традиции / Изд. подг. А. А. Алексеев и др. СПб., 1998.

Алексеев 2005 — *Алексеев А. А.* Евангелие от Матфея в славянской традиции / Изд. подг. А. А. Алексеев и др. СПб., 2005.

Баранов, Марков 2003 — Новгородская служебная минея на май (Путятина минея). XI в. / Изд. подг. В. А. Баранов, В. М. Марков. Ижевск, 2003.

Вайан 1952 —*Вайан А.* Руководство по старославянскому языку. М., 1952.

Ван-Вейк 1957 — *Ван-Вейк А.* История старославянского языка. М., 1957.

Гиппиус 2001 — *Гиппиус А. А.* Рекоша дроужина Игореви... К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // Russian Linguistics. 25. 2001. P. 147–181.

Горский, Невоструев 1859 — Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки / Сост. А. В. Горский, К. И. Невоструев. Отд. II. Ч. 2. М., 1859.

Дурново 1924–27/2000 — *Дурново Н. Н.* Русские рукописи XI и XII вв. как памятники старославянского языка // *Дурново Н. Н.* Избранные работы по истории русского языка. М., 2000. С. 391–494 (Јужнословенски филолог. Кн. IV–VI. 1924–1927).

Дурново 1933/2000 — *Дурново Н. Н.* Славянское правописание X–XII вв. // *Дурново Н. Н.* Избранные работы по истории русского языка. М., 2000. С. 644–682 (Slavia XII/1–2. 1933).

Зализняк 2004 — *Зализняк А. А.* Древненовгородский диалект. М., 2004.

ИИВ — «История Иудейской войны» Иосифа Флавия: Древнерусский перевод / Изд. подг. А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева, Г. С. Баранкова, А. А. Уткин. Т. I–II. М., 2004.

Иорданиди, Крысько 2000 — *Иорданиди С. И., Крысько В. Б.* Множественное число именного склонения // Историческая грамматика древнерусского языка / Под ред. В. Б. Крысько. Т. I. М., 2000.

Истрин 1893 — *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов: Исследования и текст. М., 1893.

Истрин 1920 — *Истрин В. М.* Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Т. I. Пг., 1920.

Йовчева 2001 — *Йовчева М.* Старобългарската служба за първомъченик Стефан и Стефан I папа Римски // Старобългарска литература. Кн. 32. 2001. С. 21–44.

Йовчева 2002 — *Йовчева М.* Старобългарската служба за св. Аполинарий Равенски от Климент Охридски 2002 // Старобългаристика. 26. № 1. 2002. С. 17–32.

Калужская 2000 — *Калужская И. А.* Две балканские этимологии (к вопросу о палеобалканских истоках некоторых румыно-албанских лексических параллелей) // Этимология 1997–1999. М., 2000. С. 62–70.

Князевская, Демьянов, Ляпон 1971 —Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон / Под ред. С. И. Коткова. М., 1971.

Кожухаров 1984 — *Кожухаров С.* Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски // Литературна история. 1984. № 12. С. 3–19.

Красносельцев 1885 — Толкование на литургию св. Германа в редакции VIII–X в. // *Красносельцев Н.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885. С. 323–370.

Крашенинникова 2006 — *Крашенинникова О. А.* Древнеславянский Октоих св. Климента, архиепископа Охридского: По древнерусским и южнославянским спискам XIII–XIV вв. М., 2006.

Кривко 2007 — *Кривко Р. Н.* Язык и текст древнейших славянских служебных миней за август // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei der Slaven im ältester Zeit: Beiträge einer internationalen Tagung. Bonn, 7.–10. Juni 2005 / Hrsg. von H. Rothe und D. Christians. Paderborn; München; Wien; Zürich, 2007. С. 236–270.

Крысько 2005 — Ильина книга: Рукопись РГАДА, Тип. 131 / Изд. подг. В. Б. Крысько. М., 2005.

Куркина 1975 — *Куркина Л. В.* Славянские этимологии III // Этимология 1973. М., 1975. С. 34–43.

Лебедева 1988 — Словоуказатель к тексту «Повести о Варлааме и Иоасафе», памятнику древнерусской переводной литературы XI–XII вв. / Составитель И. Н. Лебедева. Л., 1988.

Макеева 2004 — *Макеева И. И.* Электронный ресурс «Чудеса Николая Мирликийского», база данных на сайте Удмуртского гос. университета (www.manuscripts.ru).

Максимович 2003 — *Максимович К. А.* Служебная майская минея как памятник древнеболгарского книжного языка (К новейшему изданию Путятиной минеи XI века) // Славяноведение. 2003. № 6. С. 62–70.

Молдован 2000 — *Молдован А. М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.

Мошкова, Турилов 1999 — *Мошкова Л. В., Турилов А. А.* Неизвестный памятник древнейшей славянской гимнографии (канон Климента Охридского на Успение Богородицы) 1999 // Славяноведение. 1999. № 2. С. 24–36.

Мурьянов 1981 — *Мурьянов М. Ф.* О старославянском **искрь** и его производных // Вопросы языкознания. 1981. № 2. С. 115–123 (= Мурьянов 2003: 420–429).

Мурьянов 1999 — Das Dubrovskij-Menäum. Ed. der Hs. F.п.136 (RNB). Besorgt und kommentiert von M.F.Mur'janov / Hrsg. von H. Rothe. Wiesbaden, 1999.

Мурьянов 2003 — *Мурьянов М. Ф.* Гимнография Киевской Руси. М., 2003.

Пентковский 2001 — *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М. 2001.

Пичхадзе 2002а — *Пичхадзе А. А.* Литературно-языковые и переводческие традиции в словоупотреблении церковнославянских памятников и русских летописей XI–XIII вв. // Русский язык в научном освещении. 2002. № 2 (4). С. 147–170.

Пичхадзе 2002б — *Пичхадзе А. А.* О происхождении славянского перевода Хроники Георгия Амартола // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2001. М., 2002. С. 232–249.

Пичхадзе 2003 — *Пичхадзе А. А.* Книга Иисуса Сирахова в Изборнике 1076 г. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2002–2003. М., 2003. С. 7–26.

Пичхадзе 2006 — *Пичхадзе А. А.* Южнославянские традиции в древнерусской письменности: приращение *-тъ/-сть* в аористе // Вереница литер: К 60-летию В. М. Живова. М., 2006. С. 129–146.

Пичхадзе (в печати) — *Пичхадзе А. А.* К группировке древнейших переводов с греческого, содержащих восточнославянские элементы в лексике // ТОДРЛ. Т. 59.

Попов 1985 — *Попов Г.* Триодни произведения на Константин Преславски. София, 1985.

ПСРЛ I — Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1997.

ПСРЛ II — Полное собрание русских летописей. Т. II. Ипатьевская летопись. М., 1998.

Семенов 1893 — Древняя русская Пчела по пергаменному списку / Изд. В.Семенова // Сборник ОРЯС. Т. 54. № 4. СПб., 1893.

Словарь-индекс I — Словарь-индекс русской редакции древнеболгарского языка конца XI — начала XII в. Т. I. Szeged, 1989.

Срз. I–III — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I–III. СПб., 1893–1912.

ССЯ I–IV — Словарь старославянского языка. Репринтное издание. Т. I–IV. СПб., 2006 (= Slovník jazyka staroslověnského. I–IV. Praha, 1958–1997).

Станчев, Попов 1988 — *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988.

Христова 1994 — *Христова И.* Речник на словата на Климент Охридски. София, 1994.

Шахматов 1899 — *Шахматов А. А.* Несколько слов о Несторовом Житии св. Феодосия // Сборник ОРЯС. Т. 64. 1899. С. 1–20.

Ягич 1886 — Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. / Труд И. В. Ягича. СПб., 1886.

Christians 2001 — Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember slavisch-griechisch-deutsch nach ostslavischen Handschriften des 12 und 13 Jahrhunderts mit einem Glossar griechisch-slavisch / Bearbeitet von D. Christians. Wiesbaden, 2001.

Christians 2007 — *Christians D.* Zur Genese des ostslavischen Gottesdienstmenäums // Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei der Slaven im ältester Zeit: Beiträge einer internationalen Tagung. Bonn, 7.–10. Juni 2005 / Hrsg. von H. Rothe und D. Christians. Paderborn; München; Wien; Zürich, 2007.

Lavrov 1905 — *Lavrov P. A.* Zwei Lobreden, vielleicht von Klemens geschrieben // Archiv für slavische Philologie. Bd. 27. 1905. S. 373–384.

Stern 2002 — *Stern D.* Variation in Mehrfachübersetzungen von Theotokia in altrussischen Gottesdienstmenäen // Die Übersetzung als Problem sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschung in Slavistik und Baltistik. Hamburg, 2002. S. 167–184.

Thomson 1986 — *Thomson F. J.* Constantine of Preslav and the Old Bulgarian Translation of the 'Historia ecclesiastica et mystica contemplatio' Attributed to Patriarch Germanus I of Constantinople // Старобългаристика. 10. 1986. № 1. P. 41–48.

Weingart 1922–1923 — *Weingart M.* Byzantské kroniky v literatuře církevně-slovanské. I–II. Bratislava, 1922–1923.

И. Е. Адельгейм

Поэтика как прогноз: типология тенденций в молодой прозе России и Польши

Тему статьи можно было бы сформулировать и так: «Что за постмодернизмом?», поскольку период 1990-х, переломный для жизни постсоциалистических стран, прошел под знаком освоения культурным сознанием художественного феномена, который принято называть постмодернизмом и который в этих странах обнаруживает собственную типологию возникновения и бытования, отличную от его западноевропейского варианта. Постмодернизм, оказав значительное влияние на художественное сознание и язык литератур постсоциалистических стран (в частности, России и Польши как более крупных из них), а также саму культуру восприятия, эмоционально казался чуть ли не *надысторическим* явлением, но к началу XXI в. практически себя исчерпал. (Неслучайно молодой российский прозаик, выступивший с попыткой манифестации «нового поколения» литераторов, называет постмодернизм явлением «сверхархаичным», а литературную практику деструкции — попросту «скучной» [1].) Очевидно, что литературная генерация, следующая за новой прозой 1990-х, отталкиваясь от ее результатов и опытов и одновременно их осваивая и «присваивая», неизбежно предлагает литературному процессу существенно иные формы художественного самосознания.

Сетовать по поводу несбывшихся литературных прогнозов — занятие лишь немногим более благодарное, чем сердиться на ошибки метеорологов. От новой литературы новой Польши и России в начале 1990-х гг. естественно ожидали, что она станет описывать новую действительность. Однако произошло скорее снижение внимания к коллизиям «здесь» и «теперь» в их миметическом варианте, «к первичному „тексту“ жизни — и к ее наглядной поверхности, и к глубинной ее мистике» [2]. Интерес к реалиям и конфликтам повседневности, сложность и новизна которой

---

[1] *Шаргунов М.* Отрицание траура // Новый мир. 2001. № 12 (http://www.magazines.russ.ru/novyj mi/2001/12/shargunov-pr.html).

[2] *Роднянская И.* Гамбургский ежик в тумане // Новый мир. 2001. № 3.

по-прежнему требуют эстетической рефлексии и адекватного языка, сохраняет в основном тривиальная (массовая) литература. Она частично взяла на себя задачи предварительного и довольно торопливого отслеживания происходящих изменений «в измерениях самой жизни» и в своих облегченных формах выполняла задачу коммуникации, говоря с читателем на уровне его ожиданий. (А он нуждался хотя бы в первичном структурировании хаотических впечатлений от менявшейся действительности, в выработке набора сценариев поведения, чувствования.)

Реакция литературы на полученную свободу началась в большей степени с языкового, чем с фактографического уровня описания. В фокусе внимания молодой прозы 1990-х оказалось изображение *не столько жизни* как новой реальности, сколько осмысляющего новую реальность *сознания*. Для этого поколения писателей ключевым эмоциональным переживанием повседневности явилась не непосредственная жизнь с ее привычной социальностью, историчностью, психологичностью, а культура в ее разнообразных знаках, в которой эта социальность, историчность, психологичность сложно сублимировалась.

Обращений непосредственно к новым реалиям тогда, в 1990-е гг., оказалось сравнительно немного, и в основном они касались предметного мира (особенно в Польше) и маргинальной действительности. Полноценное же описание нового быта и нового сознания оказалось объективно главной задачей, а субъективно — потребностью следующего поколения. Его российские представители открыто заявляют, что «было бы глупо и подло игнорировать политику и социологию в наши дни! На фиг тогда нужен этот писатель?» [3], выдвигая принцип эстетики «прямого зеркала» и «нового реализма» [4] (или, как возразил другой представитель этой генерации, — реализма не нового, а просто «одного-единственного — честно отражающего окружающую действительность» [5]. Российская критика заговорила о «субъективной документалистике», «минимальном расстоянии между жизнью и страницей» [6] и т. д.

---

[3] *Прилепин З.* Интервью «Новой газете». Цит. по: *Беляков С.* Заговор обреченных, или Захар Прилепин как зеркало несостоявшейся русской революции // Новый мир. 2006. № 10. (http://www.magazines.russ.ru/novyj mi/2006/10/be15.html)

[4] *Шаргунов М.* Отрицание траура // Новый мир. 2001. № 12.

[5] *Свириденков М.* Ура, нас переехал бульдозер // Континент. 2005. № 125. (http://www.magazines.russ.ru/continent/2005/125/sv25-pr.html)

[6] *Славникова О.* К кому едет ревизор? Проза «поколения next». (http://www.magazines.russ.ru/novyj mi/2002/9/slav.html)

Главный опыт молодых писателей — стремительно пройденная граница между двумя системами (а для российских — еще и череда внутренних войн, криминализация общества и т. д.). Существуя в пространстве капитализма, авторы и их герои-повествователи еще связаны с социализмом детскими впечатлениями. Но это не юношеский, более зрелый, опыт, как у их предшественников, — а потому постсоциалистической повседневности эта 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, патриотически завывают, что коммунисты не дали им смотреть „Телеутро“» [7], а у российских и вовсе отсутствует: «Красное знамя. Под ним меня принимали в октябрята и в пионеры. Мы все клялись Родине. Той Родины больше нет. Я не клятвопреступница?» [8]). «Экологическая ниша» нового поколения персонажей-повествователей — память о детстве на излете социализма и наивном восхищении импортными товарами: «...В Варшаве появится польский Макдоналдс и вскоре пакеты с изображением двух булок с котлетой перестанут быть святым причастием» [9]. Психологическую ущербность своей генерации, утратившей детские иллюзии и не получившей ничего взамен, И.Стогоff (р. 1970) формулирует достаточно категорично: «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... верить теперь?» [10].

Отсюда, в частности, — значительно больший катастрофизм молодой прозы 2000-х гг. Она приносит очень жесткое неприятие современной цивилизации, отчаянную критику последствий экономического пе-

---

[7] *Czerwiński P.* Pokalanie. Warszawa, 2005. S. 12.

[8] *Орлова В.* Вчера. М., 2003. С. 217–218.

[9] *Czerwiński P.* Pokalanie. Op. cit. S. 90.

[10] *Стогоff И.* mASIAfucker. M., 2002. (http://lib.aldebaran.ru/author/stogov_ilya/stogov_ilya_masiafucker/stogov_ilya_masiafucker__0.html)

релома, ощущение тупиковости подобного существования. Закономерно поэтому появление в 2000-е гг. своего рода «нет-повествований», «нет-монологов» с обилием отрицательных конструкций (в Польше — «Поругание», 2005, П. Червиньского, р. 1972; «Устрица», 2005, М. Дзидо, р. 1981; «Польско-русская война под бело-красным флагом», 2002; Д. Масловской, р. 1983; «Ничто», 2005, Д. Беньковского, р. 1963; в России — «Афинские ночи», 2001, «Минус», 2002; «День без числа», 2006, Р. Сенчина, р. 1971; «Пока прыгает пробка», 2001, М. Свириденкова).

Социально более устроенные герои молодых польских прозаиков бунтуют против новой несвободы — обязательной и унифицированной политкорректности — «служебной маски»[11], «предусмотренной договором улыбки»[12] и пр. Сл. Схуты (р. 1973) принадлежит также (реализуемая им) идея создания целого художественного проекта под названием «Схуты™, сделано в Польше», сверхзадача которого — описание современной Польши как общества потребления. Для молодых российских прозаиков главным объектом критики выступает не цивилизация потребления как таковая, а персонаж-обыватель, «идеальное быдло» (Ник Лухминский) и вечный враг — власть («рыла по ящику»[13]). Они выводят неприкаянных, нереализовавшихся, неудачливых, утомленных, пьющих или колющихся персонажей (проза Р. Сенчина, И. Стогоffa, А. Геласимова, В. Орловой, р. 1979, И. Кочергина и др.), самоощущение которых может быть выражено фразой: «Все вокруг счастливей меня»[14]. В лучшем случае жизнь воспринимается как «На вечеринке у Маши ели грибы. Говорили о бифуркации. Пили. А потом кто-то блевал в туалете»[15], в худшем — как «цепь одинаково мертвых дней»[16]. «Куда тут, с подводной лодки»[17], «и нечего метаться, нечего жаловаться, будем жевать жвачку дальше, жизнь стынет»[18], — обреченно констатируют герои.

---

[11] *Dzido M.* Małż. Kraków, 2005. S. 55.

[12] *Ostaszewski R.* Dola idola i inne bajki z raju konsumenta. Kraków, 2005. S. 95.

[13] *Лялин М.* Солдаты армии ТРЭШ // Антология прозы двадцатилетних. Второй выпуск. СПб.; М., 2005. С. 176.

[14] *Сенчин Р.* Афинские ночи. (http://www.magazines.russ.ru/znamia/2000/9/sench-pr.html)

[15] *Орлова В.* Вчера. М., 2003. С. 95.

[16] *Сенчин Р.* Общий день. (http://www.magazines.russ.ru/znamia/1999/3/ sench.html)

[17] *Сенчин Р.* Чужой // Знамя. 2004. № 1. (http://www.magazines.russ.ru/znamia/2004/1/sen.html)

[18] *Shuty Sl.* Zwał. Warszawa, 2004. S. 126.

О потребности обрести ориентацию в мире «ускоренным» литературой путем — через концентрированный ею в слове опыт — свидетельствуют своего рода аналоги «производственных романов» и обилие бытописательской прозы: о банковских служащих, рекламщиках, журналистах, менеджерах западной корпорации, шоу-бизнесе, провинциальном бизнесмене («Отходняк», 2004, Сл. Схуты; «Апокалипсо», 2004, М. Цегельского, р. 1975; «Несколько ночей вне дома», 2002, Т. Пёнтека; «Ничто» Д. Беньковского; «Плевок королевы», 2005, Д. Масловской; «Лесопилка», 2003, Д. Одийи, р. 1974, и пр.), о молодых литераторах («Вперед и вверх на севших батарейках», 2004, Р. Сенчина), телецентре («Алексеев — счастливый человек», 1999, Р. Сенчина), сотрудниках издательского дома («Стоп, снято!» А. Болкисевой), попытках провинциальных актеров устроиться в столице («Минус», 2001, Р. Сенчина; «Собачья свадьба» В. Юрченко, р. 1972), киношной тусовке («Тик», 2007, А. Евдокимова), мире «лимоновцев» («СанькЯ», 2006, З. Прилепина, р. 1975), чеченских войнах («Патологии», 2004, З. Прилепина), богемной буржуазии («Серая слизь», А. Гарроса-Евдокимова, р. 1975) или наркоманах, алкоголиках (проза Д. Киверской; «Героин» Т. Пёнтек; «Ура», 2006, С. Шаргунова, р. 1980; «Газ» К. Максимова; «Общий день», «Минус» Р. Сенчина и др.). Многочисленные сборники рассказов повествуют о буднях спальных районов или провинции («Сахар в норме», 2002, Сл. Схуты; «Баллада о добром качке», 2005, Марека Кохана, р. 1969; «Доля идола», 2005, Р. Осташевского, р. 1972; «Улица», 2001, Д. Одийи и пр.; рассказы Р. Сенчина; повесть «Солдаты армии ТРЭШ», 2005, М. Лялина; сборники рассказов «Предчувствие», 2002, Л. Сычевой и «Хроники деревни Долгинихи» Н. Клевалиной; проза Е. Маркова и О. Зоберна, р. 1980).

Выбирая в качестве отправной точки сюжета *здесь и сейчас*, узнаваемую современность, молодые писатели однако нередко погружают его затем в фантасмагорию. Предсказуемая как будто поначалу повседневность ставится с ног на голову, открывая свою абсурдную и жуткую изнанку, но подчиняется, в конечном счете, стереотипам и критериям сегодняшней реальности (М. Витковский, р. 1975, Т. Пёнтек, Сл. Схуты, М. Сеневич, р. 1972, А. Лукьянов, А. Фридлянд, А. Иванченко, Д. Осокин, И. Малышев, К. Букша, р. 1983, В. Орлова, Н. Калинина). За пятнадцать лет, прошедших после перелома 1989 г., т. е. именно на глазах готовившегося вступить в литературу младшего поколения писателей, жизнь продолжала меняться очень интенсивно (массовое распространение Интернета, сотовой связи и прочих технологий). И значимым для них опытом оказывается не столько необычность действительно-

сти как таковая, сколько уже привычка к ней. Это отсутствие самого психологического «пространства» для удивления молодые авторы словно бы пытаются восполнить в своих текстах.

Введение в реалистическое, а то и просто бытописательское повествование мистики объясняется, очевидно, также ощущением, что это наиболее действенный способ изображения (через остранение и отстранение) абсурда постсоциалистической повседневности. М.Сеневич утверждает: «Реализм изображения общественных язв имеет свои границы. Этот деградировавший, дьявольский мир, этот реализм... требует магии и гротеска. Позитивизм обращается в метафизику... Дьявол здесь вполне уместен — для него нашлась бы работенка» [19].

Таким образом, если дебютанты 1990-х гг. (особенно «поздние») испытывали некоторое *разочарование*, то следующую за ними генерацию отличает вообще полное *отсутствие иллюзий* относительно постсоциалистической действительности. Это ключевой для нее психологический, мироощущенческий, мировоззренческий опыт. Западная реалистическая проза подобный путь описания и критики реального капитализма проходила в свое время постепенно, «по мере поступления», молодые же авторы России и Польши рубежа XX–XXI вв. оказались в мире, в котором стремительные перемены, а значит и надежды, были уже позади. «...нынешние двадцатипятилетние-тридцатилетние оказались наиболее неприкаянными в нашем времени. Их родители встретили перестройку уже сформировавшимися, с профессией, с интеллектуальным багажом, устоявшимися принципами; те, кто входит во взрослую жизнь сегодня, формируются по сегодняшним законам, принципам, понятиям. А мои герои, повзрослевшие в конце 80-х — начале 90-х, до сих пор находятся в растерянности, многие из них мечутся между теми принципами, что пытались привить им в комсомольской юности, и теми, что установились нынче» [20], — признается Р. Сенчин. «Переполненный вакуум, вакуум, все пополняемый, улучшаемый и полируемый. Больше вещей и информации, лучше связь. Вакуум обжорства» [21], — описывает опыт своего поколения Д. Масловская. «Я родился в Семидесятом. Это не возраст, это судьба... Дальше начались девяностые — и не каждая война обернулась

---

[19] Wywiad z M. Sieniewiczem. (http://www.wm.pl/index.php?ct= kultura&id= 721980)

[20] Говорят лауреаты «Знамени» // Знамя, 2002, №3. (http://magazines.russ.ru/znamia/2002/3/laur.html)

[21] Gazeta Wyborcza. 24.09.2003.

такими потерями, как это десятилетие»[22], — пишет И. Стогоff. Добавим, что поколение поляков, родившихся в 1970–1980-е гг., в целом — «дети худшей конъюнктуры», хлебнувшие безработицы. Это еще одна причина характерного отличия: если у предшествующей генерации необычайно популярная в 1990-е гг. тема нежелания или неумения человека взрослеть облекалась в метафизику, то молодые герои 2000-х гг. испытывают абсолютно реальные трудности с вхождением в зрелую жизнь.

Важнейшей чертой поэтики этой прозы оказывается ее «дискурсивизация». «Я болезненно много слышу. Мир является мне через язык», «Меня интересует, можно ли написать этот язык»[23], — признается Д. Масловская. М. Сеневич утверждает, что «шел за языком»[24]. Молодые польские и российские писатели вводят голос своего поколения, своего социального пласта, выполняя одновременно эстетическую и социологическую задачи.

Широко поэтому используется форма монолога или набора/коллажа монологов. В произведения молодых авторов не просто вводятся, комментируясь и пародируясь, всевозможные сегодняшние языки, но из них сотканы сами тексты. Именно окружающие нас дискурсы являются и главным инструментом, и главным объектом изображения. Эта проза фиксирует значимое последствие пережитого слома — изменение культурного языка, иерархии составляющих его представлений, способов выражения переживаний, их структуры.

Стержнем повествования и основой самоидентификации повествователя становятся в польской прозе, например, десятки раз повторенные «ключевые слова» современности: «трендовый», «лайфстайл» («Поругание» П. Червиньского), «стандарт», «таргетинг», «приоритеты», «процедура» («Ничто» Д. Беньковского), «улыбайся, будь красивой» («Устрица» М. Дзидо). Это отражение самоощущения сегодняшнего человека, по сознанию которого ежедневно «бьют» однообразные слоганы цивилизации потребления. 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:

[22] http://www.bs-books.ru/ws/47/4684.html

[23] Gazeta Wyborcza. 24.09.2003.

[24] http://www.radio.com.pl/kultura/kultura.asp?id=1122

TV, Интернет, тим-спирит и корпоративные кодексы. 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», — «ура». Однако и в том, и в другом можно увидеть реакцию на потерянность в современном мире.

В центре польских (в большей степени) текстов находится язык рекламы и глянцевых журналов, не призывающих, но жестко требующих: «будь красивой, будь красивой, будь красивой»[25], ибо современный мир — это «мир, в котором волосы приобретают природный блеск»[26], а очередной «лайфстайл» неизбежно уступает место очередному «ультрагиперсуперлайфстайлу»: «Что-то разъедает меня изнутри. Какой-то доместос, доместос, 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?»[27]; «Знаете, почему Бася сияет с утра до вечера? Во-первых, придание матовости. Во-вторых, увлажнение. В-третьих, долговременный эффект»[28], «стандартно-добротный продукт под названием «удачный пятничный вечер»[29], «контактные процедуры»[30] и пр.

Это также своего рода бизнес-сленг — язык быта компаний и корпораций, слоган фирм, речь менеджеров («Ничто» Д. Беньковского, «Доля идола» Р. Осташевского, «Отходняк» Сл. Схуты, «Стоп, снято!» А. Болкисевой 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 зави-

[25] *Dzido M.* Małż. Op. cit. S. 111.

[26] *Shuty Sł.* Zwał. Op. cit. S. 70.

[27] *Dzido M.* Małż. Op. cit. S. 83, 85, 108–110.

[28] *Shuty Sł.* Zwał. Op. cit. S. 14.

[29] *Комарова А.* Те, которым повезло // Молодая литература России. Сб. прозы, поэзии, критики и публицистики. М., 2006. С. 75.

[30] Там же.

симости от происхождения и индивидуальности. Примером анализа языка и ментальности служащих банка оказывается «Отходняк» Сл. Схуты. Язык собеседования при приеме на работу, резюме, корпоративных мероприятий — дискурс «Апокалипсо» М. Цегельского, «Домофона» З. Милошевского, «Отходняка» Сл. Схуты, «Ничто» Д. Беньковского, «Устрицы» Марты Дзидо и пр. Это также поп-музыка («Плевок королевы» Д. Масловской полностью написан в стиле рэп). И англицизмы как знак времени, подчиненного бизнесу и всевозможным технологиям: «и кликают в мауспед, и сейвуют копи, и снифуют кул стаф...» [31]. И всевозможные аббревиатуры как символ ритмов эпохи: «PIT-ов, NIP-ов, WAT-ов, ZUS-ов, PIC-ов, TIP-ов, VIP-ов, трюков и нервных тиков... ЭКГ, УЗИ, ABC, SOS» [32]. Даже технические, сугубо функциональные элементы современного быта оказываются метафорой катастрофического самоощущения: «Нажми цифру один, чтобы прослушать сознание. Чтобы удалить сознание, нажми цифру два... www.otzovites! com www. ne-otzovutsia.com www.spasite.pl www. poehali.dalshe.com» [33] и т. д. Это также язык всевозможных «анти»: антиглобализма, антикапитализма, антиклерикализма, антикоммунизма, антирусских стереотипов («Четвертое небо» М. Сеневича, «Поругание» П. Червиньского, «Польско-русская война под бело-красным флагом» Д. Масловской, «Апокалипсо» М. Цегельского, «Global nation. Картинки эпохи попкультуры», 2004, Г. Копачевского, р. 1977). В прозе сегодняшних молодых закрепляется и характерный *антиваршавский* дискурс («Апокалипсо» М. Цегельского, «Плевок королевы» Д. Масловской, «Баллада о добром качке» М. Кохана). Одним из клишированных языков оказывается также язык самоидентификации поколения как очередного «потерянного», «воспитанного на рекламных акциях... и клипах MTV» [34]; «выросшее в период, когда бороться никто не хотел, но и лизать задницу системе тоже» [35] («Апокалипсо» М. Цегельского, «Четвертое небо» М. Сеневича, «Поругание» П. Червиньского); «тараканы, сидящие на краю унитаза» («Пока прыгает пробка» М. Свириденкова). Наконец, составляющей этого дискурса оказывается язык электронной почты, чатов, форумов, интернет-игр, блогов («Счастье. Версия 1.0» из «Доли идола» Р. Осташевского, «Отходняк» Сл. Схуты, «Ничто» Д. Бень-

---

[31] *Czerwiński P.* Pokalanie. Op. cit. S. 14.

[32] *Dzido M.* Małż. Op. cit. S. 10–11.

[33] Ibidem. S. 231, 243.

[34] Ibidem. S. 10, 62.

[35] *Sieniewicz M.* Czwarte niebo. Warszawa, 2003. S. 35.

ковского, «Global nation. Картинки эпохи попкультуры» Г. Копачевского и т. п.).

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. Отметим, что подобную роль в российской молодой прозе играет также открытое пространство — «морозная заснеженная свобода» [36], «ветреная свобода» [37] и т. д. Молодые персонажи-повествователи начинают видеть 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...» [38].

Другой реакцией оказывается своеобразная попытка дистанцироваться с помощью введения «эпических» интонаций: «Место, в котором происходит данная история, — страна в самом центре Европейской низменности» [39]; «Эпоха катаклизмов, кризиса, кретинизма... Век двадцатый, планета Земля» [40], «Дата отправления — две тысячи первый год. Время назначения — две тысячи пятидесятый» [41].

Главной же приметой современного сознания в этой прозе оказывается его «коллажеподобность»: «Кто ты? Поляк малый. Улыбайся. Паста колгейт, жевательная резинка винтерфреш — да улыбайся же» [42]. В «Сделано в Польше» Схуты использует коллажи фрагментов рекламных каталогов и газет, символов, создавая своеобразный языковой паззл повседневной реальности. С. Шаргунов обращается к плакатной лексике советского времени («Ура!»). В целом российские тексты в значительно меньшей степени используют рекламу и в большей — диалоги и коллажи из реплик.

Поистине сатирическую аллегорию дискурсов сегодняшней Польши (а если наш мир ограничен границами нашего языка, то и сатири-

---

[36] *Караковский А.* Флейта Сякухати // Молодая литература России. Сб. прозы, поэзии, критики и публицистики. М., 2006. С. 65.

[37] *Комарова А.* Те, которым повезло. С. 76.

[38] *Лялин М.* Солдаты армии ТРЭШ. С. 168.

[39] *Bieńkowski D.* Nic. Warszawa, 2005. S. 7.

[40] *Czerwiński P.* Pokalanie. Op. cit. S. 21, 79.

[41] *Орлова В.* Вчера. С. 92.

[42] *Dzido M.* Małż. S. 124.

ческую картину современной Польши в целом) представляет собой «Польско-русская война под бело-красным флагом» Д. Масловской. Герой маневрирует между разными языками, ни один из которых его не удовлетворяет. Образ абсурдной неофициальной «польско-русской войны под бело-красным флагом» символизирует агрессивность и одновременно расплывчатость одного из основных дискурсов, которым пользуются персонажи романа. Сумбурная смесь антикоммунистических и антироссийских настроений есть отражение не столько недовольства современным польским бытием, сколько ощущения недостаточности языка, имеющегося у них для выражения своей неудовлетворенности жизнью. Он дополняется торопливыми, поверхностными, приблизительными дискурсами популизма, дешевого национализма, страха перед Западом, критики польского католицизма и антикатолицизма (примерно те же «ингредиенты» используют герои романа М. Сеневича «Четвертое небо», а набор их прекрасно иллюстрирует перечень граффити на стене: «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»[43] и пр.). Подобным образом повесть 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?»[44]. «Протестуй или пропадешь», — вскрикивает кто-то в толпе. Это уродливый бриколаж, включающий в себя обиды, рефлексы, обрывки различных языков и одновременно тщетные попытки защититься от них как неадекватных и неточных. Неслучайно одна из книг Сл. Схуты названа «Тарабарщина». Второй роман Д. Масловской — «Плевок королевы» — написан в стиле рэп, сленгом, «хромым», ограниченным языком, той же, в сущности, «тарабарщиной». Путаный слог Интернет-форумов и пьяных бесед — язык «Серой слизи» Гарроса-Евдокимова.

Другой признак ощущения повествователем недостаточности имеющегося у него языка — ощущения, которое заставляет прибегать к инфантильным формулам компенсации, — синтаксическая связка «как», повторяющиеся обороты «как в кино», «как в сериале», «как в рекла-

[43] *Sieniewicz M.* Czwarte niebo. Op. cit. S. 233.

[44] *Орлова В.* Вчера. С. 213.

ме». В российской молодой прозе — это еще и организация повествования (и «каталогизация» реальности) с помощью «прикида» (С. Шаргунов, Л. Ким, Д. Гурьянов, Н. Лухминский, И. Денежкина, р. 1981, А. Болкисева и др.).

Это «как», впрочем, связано также с ощущаемым в молодой прозе стремлением к подчеркнутой типизации. Это поколение авторов выросло на поэтике мультфильмов, комиксов, а затем рекламы. Кроме того, в мире, «настолько простом, что он напоминает комиксы про Микки Мауса»[45], и одновременно семиотически размытом, с изменчивыми формами и критериями, возникает, очевидно, потребность в конструировании персонажей характерных и определенных. «Большинство из них [молодых писателей. — *И. А.*] выбирает реализм как единственную возможность не потеряться в сегодняшней виртуализации (а также глобализации, цивилизации, пофигизации...)»[46], — замечает один из представителей этой генерации.

Если реклама, которая становится питательной средой этой прозы, — пастиш внерекламных текстов, то присутствие языка рекламы в молодой прозе — это уже пастиш пастиша, то есть скрытое остранение и снятие его фикции. Реклама (и поп-культура в целом) «обобщает», клиширует, стереотипизирует для удобства «потребителя» или «пользователя» (каким в конечном счете становится человек в современном мире; или «ЛРС. Людей, работающих на Систему»[47]) эмоции, постепенно замещая, вытесняя реальные, индивидуальные ощущения, не давая им сформироваться в чувства или прочувствованную мысль. Мир слишком быстро меняется, он перегружен информацией, пугает своей хаотичностью, непредсказуемостью, неопределенностью — во всяком случае, опасение этого явственно ощущается в молодой прозе.

Молодые писатели не хотят — или еще просто не могут за невыработанностью адекватного таким задачам языка переживания и неготовностью к нему потенциального читателя? — писать «напрямую» о важных проблемах времени, истории, тщете, политических расчетах. Они отвергают и «серьезное», и постмодернистское повествование предшествующей генерации. Повествователь этой прозы — не «умный», а умничающий, гримасничающий, провоцирующий. Потому ли, что он боится показаться эпигоном? Или сознательно отказывается от

---

[45] *Максимов К.* Газ // Антология прозы двадцатилетних. С. 31.

[46] *Свириденков М.* Ура, нас переехал бульдозер. (http://www.magazines.russ.ru/continent/2005/125/sv25-pr.html)

[47] *Лялин М.* Солдаты армии ТРЭШ. С. 220.

поэтичности, поскольку не видит ее в жизни и не имеет ни в своем опыте, ни в опыте своего поколения? Его время слишком инфантильное, цветное, потребительское, в нем нет места для меланхолии, рефлексии, метафизики. Современность, впрочем, никогда не бывает литературной, поскольку еще «не обросла» поэтикой. И, возможно, эта современность, меняющаяся с такой скоростью, за которой не поспевает выражающий ее язык, нарушающая привычное соотношение устной и письменной речи, способы коммуникации — и не может быть описана пока даже в первом приближении иначе, чем делает это молодая проза начала нового века.

Книга «Сделано в Польше» Сл. Схуты имеет характерный подзаголовок «Ресайклинг» (то есть «повторное использование», «утилизация отходов»). Это, в сущности, и есть основной прием молодых прозаиков, а возможно, и основной механизм современного эстетического сознания.

Молодые прозаики, казалось бы, пишут сегодня так, словно не было многих веков существования литературы — без ощущаемой и не подвергавшейся до сих пор сомнению необходимости опереться на ее сложившийся язык. Пишут так, как нечитающая действительность «заставляет» сегодня говорить, чувствовать, мыслить. Опосредованный ответ на вопрос — рвется ли на самом деле здесь связь литературы с письменной культурой, традицией мировой литературы, вытесняется ли она — временно или насовсем — поп-культурой, — дает Д. Масловская: «Это [поп-культура] — целый мир, параллельный настоящему, где все уплощено и спрессовано до размера бумажки, где в газете с телепрограммой можно прочитать содержание „Гамлета“»[48]. Следует отметить, что в российской прозе другое соотношение с литературой старшего поколения: она еще сильна, и ее влияние больше.

Если в 1990-е гг. новые реалии попадали в молодую прозу только через предметный мир и попытки описания маргинальной действительности, то 2000-е гг. приносят в литературу прежде всего новые сценарии человеческих судеб через обращение к «официальному» быту молодого поколения. Молодая проза отличается несравненно большей социальностью и реалистичностью. И языки повседневности оказываются тут одной из важнейших реалий новой действительности — даже протестность поколения выражается через изображенные дискурсы. Насилие современной действительности ощущается повествователем

[48] Wywiad z D. Masłowską (W. Staszewski) // Wysokie obcasy. 21 maja 2005. S. 46.

этой прозы в первую очередь как насилие ее упрощенного, уплощенного языка: «Куда ни повернешься — „купил“, „занял“, „заработал“…, „отложил“, „получил проценты“, „сэкономил“…, „спустил“, „выторговал“, „отдал“…, „продал“…», — другими словами, «ничего не изменилось, кроме… нескольких слов» [49]; «Предложения превратились в слоганы» [50].

Предсказывать, куда пойдет эта проза дальше, как говорилось вначале, занятие неблагодарное, но лишь до известной степени. Потому что поэтика есть не только определенная конструкция текста, но и некий диагноз и прогноз того, куда сделает шаг литература дальше, что обойдет, пропустит, к чему вынужденно вернется. Именно такие «симптомы» будущего можно разглядеть и в опытах молодой прозы начала нового столетия.

---

[49] *Sieniewicz M.* Czwarte niebo. S. 146, 209.

[50] *Болкисева А.* Стоп, снято! // Молодая литература России. Сб. прозы, поэзии, критики и публицистики. М., 2006. С.18.

В. Е. Багно

Лев Толстой и смена вех на Западе в представлениях о России

В своей речи «Всесветная слава Л. Н. Толстого» на пленарном заседании VIII Международного конгресса славистов в Загребе 4 сентября 1978 г. академик М. П. Алексеев сказал: «Едва ли в предшествующем столетии, к которому он принадлежал по своему рождению и по основной части всего им написанного, существовал другой писатель, который мог бы сравниться с ним по той быстроте, с которой европейская известность Толстого, возникшая на рубеже двух веков, превратилась во всемирную славу» [1]. Развивая свою мысль, М. П. Алексеев далее заметил, что мало-помалу из великого русского художника Толстой превращался в великого русского Человека, воспитанного, взлелеянного русским народом [2].

Не будет преувеличением сказать, что для Запада в конце XIX в. русская литература и прежде всего творчество Льва Толстого была основным средством познания России, формировавшим положительный образ страны и ее народа.

Представляется возможным наметить основные вехи в истории формирования в новое время представлений Запада о России. Однозначно позитивный образ России возник в эпоху петровских реформ. Огромный резонанс во всей Европе имел диалог французских энциклопедистов с Екатериной II, прежде всего «История Российской империи при Петре Великом» (1759–1763) Вольтера. При этом полного единодушия уже не было, и снисходительно-благодушное отношение соседствовало со скептицизмом или даже резкой критикой варварства, рядящегося в цивилизованные одежды. Наполеоновские войны стали точкой отсчета для двухполюсной модели самоидентификации России, которой в дальнейшем она уже не изменяла и которая вызвала обостренный интерес на Западе, поскольку свидетельствовала о том, что Россия не столь безоговорочно, как прежде, склонна считать присутствие в общеевропейском доме пределом своих мечтаний. Более того, имперская идея, лежавшая в основе внешней политики государства, в сочетании с русской идеей, формулируемой славянофила-

---

[1] *Алексеев М. П.* Всесветная слава Толстого // *Алексеев М. П.* Русская литература и ее мировое значение. Л., 1989. С. 384.

[2] См.: Там же. С. 384.

ми, формировали образ врага, идею «казацкой» угрозы, которой на протяжении нескольких десятилетий XIX века отдали дань многие умы на Западе. Однако уже в начале столетия, как следствие Великой Французской революции, параллельно с новыми редакциями первой по времени возникновения «русской идеи» Запада — мифа о русской угрозе — стали появляться представления о России, в которых попытки понять место новой европейской державы были неотторжимы от горьких раздумий о кризисе Европы. Европейцы все с большим интересом смотрели на Россию, которая, приобщившись к благам цивилизации, казалось бы, сохранила незыблемыми патриархальные устои и веру предков. Великий русский роман, и прежде всего романы Толстого, имел для подобных представлений об особом предназначении России едва ли не решающее значение.

Следующей вехой, когда многие интеллектуалы Запада, разочаровавшиеся в технократической западной цивилизации, стали видеть в России духовную родину, оказались последние десятилетия XIX в., эпоха первых переводов великого русского романа на западноевропейские языки. Переломное значение имел, разумеется, и 1917 год, расколовший не только русское общество, но и западное, на два противоборствующих лагеря — тех, кто проклинал Советскую Россию, и тех, кто ей сочувствовал, видя в ней маяк и путеводную звезду. Не трудно предположить, что с перестройкой, распадом Советского Союза и продвижением России по пути рыночных реформ как в русском обществе, так и на Западе продолжают возникать новые концепции особого пути России, по законам динамического напряжения взаимоисключая и взаимообогащая одна другую.

Одним из первых грядущую смену вех на Западе в представлениях о России, наступление эпохи «мирного» завоевания Россией Запада, свидетельством которой было восхищение перед гением русских романистов, предсказал Достоевский. При этом знаменательно, что ближайшим поводом для этого обобщения, казалось, еще преждевременного, датируемого серединой 1870-х гг., послужил роман Толстого «Анна Каренина», который именно в это время публиковался на страницах журнала «Русский вестник». Достоевский, вспоминая порадовавшую его высочайшую оценку, которую дал толстовскому роману Гончаров, заявивший, что «Анна Каренина» превосходит всю современную европейскую литературу, писал: «Меня поразило, главное, то в этом приговоре, который я и сам вполне разделял, что это указание на Европу как раз пришлось к тем вопросам и недоумениям, которые столь многим представлялись тогда сами собой. Книга эта сразу при-

няла в глазах моих размер факта, который мог бы отвечать за нас Европе, того искомого факта, на который мы могли бы указать Европе. Разумеется, возопят смеясь, что это — всего лишь только литература, какой-то роман, что смешно так преувеличивать и с романом являться в Европу. Я знаю, что возопят и засмеются, но не беспокойтесь, я не преувеличиваю и трезво смотрю: я сам знаю, что это пока всего лишь роман, что это только одна капля того, чего нужно, но главное тут дело для меня в том, что эта капля уже есть, если гений русский мог родить этот *факт*, то, стало быть, он не обречен на бессилие, может творить, может дать *свое*, может начать *свое* собственное слово и договорить его, когда придут времена и сроки»[3]. И далее Достоевский утверждает, что в «Анне Карениной» есть то, что составляет «нашу особенность» перед европейским миром, «такое слово, которого именно не слыхать в Европе, и которое, однако, столь необходимо ей, несмотря на всю ее гордость»[4].

Первые наблюдатели и исследователи нового взгляда на Россию в Западной Европе констатировали решающую роль русского романа в переакцентуации западноевропейского общественного мнения, переориентации оценок, представлений и обобщений, не мотивированных политической и экономической конъюнктурой, с подозрений, обвинений и приговоров на любопытство, симпатию и восхищение. «Скрытый психологический процесс, — утверждалось в петербургском журнале „Вестник Европы“, — вызванный включением русской литературы в общее умственное движение Запада, повлиял неотразимо на международное положение России и изменил коренным образом ее общую репутацию в культурном мире»[5]. «В деле этого сближения России и Западной Европы, — констатировал С.А.Жигарев, — главную роль сыграла русская литература, ставшая одним из элементов умственного движения на Западе и тем упрочившая за Россией репутацию культурной державы»[6].

Английский журналист Дж.В.Макэйль, составивший в 1915 г. поучительную для его соотечественников компиляцию на тему: «Русский вклад в мировую культуру в оценке 20 английских ученых» и начавший его с заслуг России в области литературы, писал: «Толстой

---

[3] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1983. Т. 25. С. 199.

[4] Там же. С. 200.

[5] Вестник Европы. 1899. № 11. С. 353–354.

[6] *Жигарев С.А.* Россия в среде европейских народов по данным истории международного общения и права в XVIII и XIX вв. Историко-юридические очерки. СПб., 1910. С. 311–313.

был для своего времени самым замечательным и вообще единственным в своем роде человеком в целом мире»[7]. Резюмируя все изложенные им факты, Макэйль констатировал: «Возрождение России есть последнее и самое великое из всех. Россия тронулась с мертвой точки позже других, но она в настоящее время находится в полном движении социального прогресса. Она принимает наши дары и дает нам свои»[8].

Эту же мысль позднее подчеркивали исследователи международных связей русской литературы. «Историки международных отношений, — писал, например, в этой связи М.П.Алексеев, — давно уже обратили внимание на то, что в той перемене тона и характера суждений европейцев о русском народе, которая столь явственно проявилась в конце XIX в., особо важное значение, а по мнению некоторых даже решающее, сыграла именно русская литература. Вопреки сложным международным отношениям недоверие, которое ранее периодически выражалось России западными европейцами, их высокомерные сомнения в прочности и закономерности русской культурной эволюции, их настороженное отношение к особенностям русского психического склада и т. д. неожиданно сменилось участием, сочувствием к русскому народу и восхищением созданной им культурой»[9].

По справедливому наблюдению Н.Я.Берковского, «откликался ли Запад на Тургенева, Толстого, Достоевского, это был отклик на Россию, в каждом писателе искали не столько его самого, сколько нацию и культуру, породившие его»[10].

В представлениях западноевропейцев о России литература и породивший ее народ были нередко взаимозаменяемы. Великое предназначение страны «прочитывалось» в гениальности ее романистов, или же, наоборот, те, кто видел в части целое, утверждали, что великий народ не мог не породить великой литературы. Так, свою книгу путевых очерков «В сказочной стране» Кнут Гамсун начинает следующими восторженными рассуждениями: «Славяне, — думаю я и смотрю на них, — народ будущего, завоеватель мира после германцев! Неудивительно, что у такого народа может возникнуть такая литература, как русская, литература безграничная в своем величии и поразительная!»[11].

---

[7] *Макейль И. В.* Русский дар миру. Пг., 1915. С. 17.

[8] *Макэйль И. В.* Русский дар миру. С. 55.

[9] *Алексеев М. П.* Русская литература и ее мировое значение. С. 353.

[10] *Берковский Н.Я.* О мировом значении русской литературы. Л., 1975. С. 21.

[11] *Гамсун К.* Полн. собр. соч. СПб., 1910. Т. 3. С. 450.

Витторио Страда следующим образом охарактеризовал причины грандиозного успеха великого русского романа в последние десятилетия XIX столетия: «Интеллектуально-этическая проблематика русского романа мощно ворвалась в западноевропейскую философскую мысль и художественное творчество, найдя в них органичный отклик благодаря тому, что русский роман и вообще русская литература и культура были одновременно соприродны и разноприродны западной культуре, и самое православие, основа русской культуры, имело с западным христианством общую природу, одновременно отличаясь от него, и являло собой сложную диалектику духовной универсальности и конфессионального многообразия христианской религии»[12]. По-видимому, не будет преувеличением сказать, что лишь благодаря русскому роману западноевропейцы впервые увидели в России одновременно соприродную и разноприродную Западу страну, принимаемую в семью европейских народов как равного среди равных, причем принимаемого с готовностью и уважением, а не со страхами или пренебрежением.

При этом знаменательно, что нескрываемая еврофобия Толстого не отталкивала от него первых европейских ценителей его таланта — ни выдающихся деятелей культуры, ни простую читательскую публику[13].

Таким образом, одной из причин изменения отношения Запада к России, смягчения позиций, возникновения атмосферы доброжелательности, открытости, доверия, вне всякого сомнения, является открытие Западом русского романа, главным образом, если речь идет о конце века — романа Льва Толстого. Убедительное и глубокое объяснение подобного «поворота руля» дает В.Страда: «В этом смысле русский роман можно определить как „идентитарный“, как поиски специфичности собственной исторической судьбы, поскольку он ставит под вопрос как собственную культуру, так и культуру Запада, которые при всей их общности глубоко различаются между собой. Мы имеем дело с поисками идентичности, которая на самом деле есть полиидентичность, идентичность многомерная и динамическая, непохожая на идентичность западноевропейских стран и культур, наиболее устоявшихся и гомогенных. Но это не „дефект“ русской культуры, а ее богатство, потому что Россия и ее роман более проблематично воспринимали национальную и мировую действительность. Русская

---

[12] *Страда В.* Толстой, Достоевский и западно-восточная революция // Толстой или Достоевский? Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада. СПб., 2003. С. 17.

[13] Там же. С. 10.

идентичность полифонична и диалогична, она всегда в состоянии перманентного кризиса, часто чреватого опасностями и драмами, но зато не застывает в косной неподвижности. Это не евразийская, а еврорусская идентичность...»[14]. По всей вероятности, откровением и уроком оказались именно перманентная неудовлетворенность, поиск идентичности, «еврорусская идентичность», по удачному выражению Витторио Страды, споры о которой поразили первых западноевропейских ценителей русской литературы, подсказали Западу возможность пересмотра собственных, казавшихся незыблемыми представлений об идентичности народов Западной Европы.

В той смене вех на Западе в представлениях о России, которая произошла в конце XIX столетия благодаря первым западноевропейским, прежде всего французским, переводам русского романа, главным образом Льва Толстого, решающая роль принадлежит Тургеневу, выдающемуся пропагандисту русской литературы в Европе. При этом замечательно, что, популяризируя творчество своего соотечественника, «величайшего романиста нашего времени», как он его называл, Тургенев отодвигал на задний план все личное, чувства несогласия, соперничества, обиды.

В 80-е гг. XIX в. вопрос о национальном своеобразии русской литературы и ее воздействии на литературную жизнь Запада был неразрывно связан с вопросом о соотношении между русским реализмом и наиболее влиятельной западноевропейской литературой того времени, французской, точнее — литературой французского натурализма. Одним из первых со всей определенностью этот вопрос поставил и попытался ответить на него Э.-М. де Вогюэ, автор знаменитой книги «Русский роман» (1886), сыгравшей огромную роль в деле популяризации русской литературы и формирования нового представления о России. Французский писатель-католик видит основное достоинство и бесспорное преимущество русского реализма в его гуманизме, в том, что он пропитан «евангельским духом», согрет любовью к ближнему. Это отличает его в лучшую сторону от школы Золя. Русские, по мнению Вогюэ, пишут, чтобы врачевать. Другой особенностью русского реалистического романа он считает интерес к «мистическому смыслу жизненных явлений». Русские писатели, отмечает он, «размышляют о невидимом; за известными явлениями, которые они точно описывают, они подозревают существование неизвестных, которым уделяют тайное внимание. Их героев волнует какая-то универсальная тайна»[15].

---

[14] Там же. С. 18.

[15] *Vogüé E.-M. de*. Le roman russe. Paris, 1886. P. XLV.

Как отрицательный, так и положительный образ России и русской культуры формировался прежде всего под влиянием исторических факторов. В конечном счете историческими причинами — сближением между Россией и Францией — было обусловлено появление и книги Вогюэ. Книга писателя, озабоченного оскудением религиозного чувства в странах Западной Европы и подчеркивавшего «буддийские» корни русской духовности и творчества особенно ценимого им Льва Толстого, в сущности, выполняла ту функцию, которую не могли выполнять для европейской публики доктрины славянофилов, поскольку они воспринимались как пропаганда извне. «Славянская раса, — утверждал Вогюэ, — не сказала еще своего великого слова в истории, а великое слово, которое любая раса призвана сказать, — это только религиозное слово. Под внешними покровами своего православия она его ищет в добросердечии, присущем всем слоям общества» [16].

«Русский роман» Вогюэ, бесспорно, является одним из основных источников книги «Революция и роман в России», изданной в Мадриде в 1887 г. и сыгравшей огромную роль в приобщении испаноязычной публики к русской жизни и русской культуре. Ее автором была испанская графиня и плодовитая писательница Эмилия Пардо Басан, в отличие от Вогюэ не бывавшая в России и не знавшая русского языка. Между тем ее выводы существенным образом отличаются от выводов французского критика, и вызвано это тем, что концепция Пардо Басан рождалась под перекрестным влиянием французских литераторов и русских революционеров-эмигрантов, с которыми она познакомилась в Париже. Двоих из своих русских друзей назвала сама писательница — это И.Я.Павловский и Л.А.Тихомиров. В результате в отличие от Вогюэ и большинства своих современников Пардо Басан поставила перед собой задачу проследить формы отражения исторического развития и социальных идей в современном романе, стараясь не упускать из виду, что «по венам русской литературы текут социалистические и коммунистические идеи» [17]. Из других русских источников следует упомянуть книги Степняка-Кравчинского «Подпольная Россия» и «Россия под властью царей». Под влиянием его идей о предстоящем крутом переломе в жизни России, стоящей на пороге великих, еще не виданных в Европе событий, испанская графиня отмечает, что «никчемные листки западных конституций» были разорваны в России непрочитанными, и, пророчествуя, утверждает, что

[16] Ibid. P. 343.

[17] *Pardo Bazán E.* La Revolución y la novela en Rusia. Madrid, 1887. P. 102.

«русская революция не удовлетворится тем, чем удовлетворились западноевропейские» [18].

Уже в 80-е гг. XIX в. в центре дискуссий о русской литературе, которые велись на Западе, оказался вопрос о причинах и характере влияния русских писателей. Этот вопрос теснейшим образом связан с вопросом о сущности русской литературы, о чертах ее отличия от литератур Запада. Для европейского читателя конца XIX в. своеобразие русской литературы (если собрать воедино наиболее распространенные суждения) заключалось в следующем: в напряженных поисках смысла жизни, отвечавшего бы глубинным основам национального мироощущения, в неудовлетворенности теми представлениями о счастье, которые бытовали в западноевропейском романе, в активном сострадании человеку, поставленному в крайне тяжелое, унизительное положение, в удивительном богатстве внутреннего мира ее героев, в широте их интеллектуальных интересов. Все авторы отмечали гуманизм русской литературы как одну из ее важнейших черт.

Несомненно, что Толстой, Достоевский и Тургенев заинтересовали западноевропейского читателя выдвижением на первый план в своих романах нравственных вопросов. Русская литература до сих пор привлекает к себе внимание во всем мире тем, что по сравнению с другими литературами она проникнута бóльшим интересом к нравственной стороне человеческой личности, большей тревогой за судьбу человека. Однако не менее существенно, что русский роман рассматривал эту проблематику на более широком фоне, сквозь призму историко-философских размышлений о судьбе России.

Испанская писательница предложила совершенно неожиданный для Западной Европы 80-х гг. XIX столетия подход к определению национального своеобразия русской литературы. Он заключался в переносе центра внимания с внутреннего достоинства произведений знаменитых русских писателей на проблему отражения в русском романе общественной борьбы в России. Среди многочисленных исследователей русской культуры на Западе Э. Пардо Басан одной из первых пришла к убеждению, что идейное и художественное богатство русской литературы коренится в ее связи с освободительным движением в России. Любопытно, что еще в 80-е гг. XIX столетия испанская графиня высказала и обосновала идеи, которые спустя годы стали основополагающими в статьях Ленина о Льве Толстом и затем долгие десятилетия на все лады повторялись всеми, от школьников до академиков.

---

[18] Ibid. P. 224–225.

Пардо Басан приветствовала в Толстом его желание быть не только художником, но и проповедником общественного обновления: «Видеть фанатика социализма и великого писателя в одном лице... настолько интересное для ума зрелище, что я не решаюсь ответить на вопрос, что в Толстом привлекает более пристальное внимание: личность или книги» [19].

На всю жизнь Пардо Басан сохранила интерес к России и русской культуре. Писательница впоследствии неоднократно признавалась, что все, имеющее отношение к России, овеяно для нее каким-то особым очарованием. Если Греция — прошлое европейской цивилизации, то будущее, утверждала Пардо Басан, принадлежит России.

Особую трудность представляет вопрос о связи европейского анархизма с идеями Толстого — символической для него фигуры. В частности, для испанской критики типичной является статья Санс и Эскарпина «Философия анархизма», которая призывала учитывать существование двух типов анархизма. Рядом с анархизмом Штирнера и Ницше, согласно автору, высится другой, выразители идей которого, Толстой, Бакунин и Кропоткин, открывают человечеству новые горизонты. В то же время от своих соотечественников Толстой, как все анархисты «гуманистического и демократического толка», отличается тем, что он представляет «тенденцию наиболее чистую, наиболее далекую от насилия» [20].

Немало известных деятелей культуры Запада благодаря романам Льва Толстого поверили в особое предназначение русского народа и нашли в России свою духовную родину. Едва ли не самым великим из них был Райнер Мария Рильке. «Именно в России, — согласно К.М.Азадовскому, — поэт нашел то, чего ему мучительно недоставало на Западе. Среди народа, ставшего ему родным и близким, он сполна ощутил свое призвание — поверил в свою поэтическую судьбу и миссию, осознал в себе качества, которые считал необходимыми предпосылками творческого состояния: набожность, терпеливость, смирение» [21]. Достаточно сказать, что во всей русской поэзии нет книги, подобной «Часослову» Рильке, книге молитв и песнопений, книге о «русском Боге», русском иночестве и паломничестве, книге, вдохновленной Россией и пронизанной верой в ее великое предназначение.

---

[19] Ibid. P. 413.

[20] Sans y Escarpín. La filosofía del anarquismo // La Lectura. Madrid, 1902. № 20. P. 498.

[21] *Азадовский К.М.* «Россия была главным событием...» // Рильке и Россия. Письма. Дневники. Воспоминания. Стихи. СПб., 2003. С. 5–6.

Русские романы, прежде всего, конечно, романы Толстого и Достоевского, давали западноевропейскому читателю все, с его точки зрения, необходимое для формирования представлений о русском национальном характере. Романы — вторая реальность, но при отсутствии первой именно они и выполняют ее функцию. Поэтому долго еще среднестатистический русский человек будет проверяться на аутентичность сквозь призму пресловутой загадочной русской души, обнаруживаемой на страницах русских романов. До сих пор миллионы никогда не бывавших в России людей, живущих в различных уголках земли, имеют о ее обитателях вполне отчетливое представление, почерпнутое главным образом из романов Толстого и Достоевского.

Подводя некоторые итоги, следует сказать, что отношение к России вскоре после появления первых переводов романов Толстого на европейские языки в корне изменилось. В период правления Николая I восхищение страной, которая в одночасье из полуварварской деспотии превратилась в европейскую державу, сменилось ужасом перед полуазиатским, агрессивным народом, представляющим опасность для цивилизованных соседей. К этому представлению ныне добавились новые обертоны, если не меняющие, то, несомненно, чрезвычайно обогащающие картину. Теперь Россию стали воспринимать и как одну из немногих современных стран мира, не только *берущую* у других народов, но и *одаривающую*, предлагающую новые духовные, идейные, эстетические ориентиры. С другой стороны, на смену сугубо публицистическому отношению к России пришло многомерное, в котором как «художественная», так и «духовная» составляющая стали играть отныне огромную роль.

Л. Н. Будагова

СЮРРЕАЛИЗМ В СЛАВЯНСКИХ ЛИТЕРАТУРАХ: СПЕЦИФИКА И СУДЬБА

Речь пойдет о сюрреализме в литературах западных и южных славян. Восточнославянские литературы практически остались в стороне от сюрреализма. Это вызвано не только тем, что в последних обновительную функцию взял на себя родившийся в начале XX в. футуризм и его модификации, но и «биографией» сюрреализма, его относительной — по сравнению с другими авангардными «измами» — запоздалостью появления в европейской культуре. Дореволюционная русская литература успела услышать футуристические манифесты Маринетти, первый из которых появился в 1909 г., и творчески откликнуться на его идеи возникновением своего собственного русского футуризма. Тот внес свои мотивы, образы, ритмы в русскую поэзию XX века, влившись вместе с произведениями своих революционно настроенных сторонников (В. Маяковского, В. Хлебникова, Д. Бурлюка и др.) и в советское искусство.

Сюрреализм громко заявил о себе лишь в начале 1920-х гг., когда восточнославянские литературы вынуждены были встать на путь «советизации» со всеми вытекающими последствиями. Идеологическая изоляция от «буржуазного» Запада, регламентация творческого процесса в рамках пролеткульта и соцреализма, затрудняли проникновение его импульсов на восточнославянскую почву. Он не стал в СССР, как немецкий экспрессионизм в конце 1930-х гг., предметом острой дискуссии, преследовавшей цель найти не истину, а повод заклеймить течение. Сюрреализма же просто старались не заметить, как не заметили его в выступлении В. Незвала, приглашенного на Первый съезд советских писателей (1934). Приняв приглашение, лидер чешского авангарда всячески подчеркивая связь сюрреализма с диалектическим материализмом, хотел обеспечить ему международную поддержку. Одержимый в то время сюрреализмом, он использовал любой случай, чтобы заинтересовать им других. Но советские газеты, освещавшие его доклад, слово «сюрреализм» либо опускали, либо закавычивали как своего рода нонсенс [1].

---

[1] См. об этом: *Будагова Л. Н.* Незвал и Первый съезд советских писателей // Общение литератур. Чешско-русские и словацко-русские литературные связи. М., 1991. С. 181–225.

Для большинства советских (а стало быть, восточнославянских) писателей сюрреализм надолго остался тайной за семью печатями или запретным плодом. Вкусивший же этот плод Илья Эренбург, хорошо знавший литературу французской родины сюрреализма, постарался заклеймить его в своих памфлетах и был наказан с помощью рукоприкладства Андре Бретоном и Беньямином Пере в Париже 14 июня 1935 г. во время Международного конгресса в защиту культуры. (За оскорбление корреспондента «Известий» и делегата конгресса А. Бретон не был допущен к трибуне форума.) Другие советские писатели тоже старательно от сюрреализма отмежевывались. «Сюрреализма у нас нет. Он никого не интересует» (А. Безыменский). «Когда человек видит сны, он переживает свою собственную жизнь, но наяву он живет жизнью всех. Я не собираюсь спать» (В. Луговской). «Это идеализм... Сюрреалисты, объявляя мир снов свободным, а повседневную действительность неутешительной и несвободной, уходят от реальности, как когда-то бежали от нее романтики. Нет, мы должны стремиться изменить реальность, а ее можно изменить, лишь проявляя активность, направленную против ее реальных недостатков. Мы не можем замкнуться в себе. Призывающие к этому сюрреалисты ошибаются. Их нельзя считать настоящими диалектиками, раз они уходят от действительности и признают реальность сна в качестве единственного источника поэзии. И то, что они объявляют себя марксистами и революционерами, нас не может обмануть. Их творческая практика показывает, что это нельзя считать серьезной поэзией, что это детские игры. Ну и пусть себе играют. Мы же хотим изменить мир» (Илья Сельвинский). Информацию об этом принес в заметке «Представления советских поэтов о сюрреализме» пражский сборник «Сюрреализм» (1936) [2].

Восточнославянские литературы советского периода были закрыты для сюрреализма как течения. Можно говорить лишь о стихийных сближениях с ним творчества отдельных советских писателей, к примеру, «абсурдиста» Д. Хармса, которого порой упоминают в одном ряду с А. Бретоном, или Б. Пастернака, проявлявшего пристрастие к алогизмам, соединению несоединимого, субъективным ассоциациям, порождавшим странные, почти ошеломляющие образы. Впрочем, черты сюрреализма находили и у Пушкина (сон Татьяны). При желании их можно найти у многих поэтов, независимо от их «национальной принадлежности», поскольку иррациональность, которую изучал и развивал сюрреализм, присуща в той или иной мере процессу любо-

[2] Surrealismus. Praha, 1936. S. 40–41.

го творческого акта, любого «образотворчества» (термин К. Тейге), особенно в поэзии. Но предмет нашего внимания — сюрреализм не как один из элементов художественного мышления и языка, а как одно из авангардных течений XX в., со своей специфической программой обновления искусства и психологии творчества.

Наиболее отзывчивыми к сюрреализму из свободно развивавшихся в 1920–1930-х гг. литератур западных и южных славян оказались чешская, словацкая и сербская литературы. Поляки отдавали предпочтение футуризму и конструктивизму (Краковский авангард), хотя и среди них были писатели, интересовавшиеся сюрреализмом: к примеру, Ян Бженковский — «третья (после Т. Пайпера и Ю. Пшибося. — *Л. Б.*) выдающаяся личность в составе Краковского авангарда» [3]. Болгары склонялись к символизму и экспрессионизму. Словенцы — к футуризму и экспрессионизму. Хорваты — к экспрессионизму. В чем причина именно таких пристрастий, сказать трудно. Вероятно, играли роль литературные связи, национальные традиции, вкусы наиболее влиятельных художников слова, способных вести за собой собратьев по перу. Наибольшая распространенность в литературах западных и южных славян 1920-х гг. экспрессионизма (или его тенденций) вполне объяснима. Как никакое другое авангардное искусство, он отвечал состоянию людей, переживших и переживающих потрясения Первой мировой войны и катаклизмы послевоенного времени, помогал дать выход рвущемуся из груди крику отчаяния. Сюрреализм был настроен на другую, более спокойную волну «познания познавателя», т. е. творческой личности, и ее максимальное раскрепощение от всяких сдерживающих начал. Он казался в меньшей мере созвучным эпохе (эта созвучность проявится и откроется позже).

Вспышки интереса к новому явлению, заявившему о себе в «Первом манифесте сюрреализма» (1924) А. Бретона, возникали в чешской, словацкой и сербской литературах в разное время. Сначала — в сербской (рубеж 1920–1930-х гг.), потом в чешской (начало 1930-х) и, наконец, в словацкой (вторая половина 1930-х гг.). Чуть уступив в сроках присоединения к сюрреализму лидерство сербской литературе, где группа сюрреалистов была создана уже в 1930 г. [4], чешская литература компенсировала это незначительное отставание силой и организованностью сложившегося в

---

[3] *Tatarka M.* Słowacki w kontekśće nadrealizmu // Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego CCXLV. Prace Historycznoliterackie. Zeszyt 17. Kraków, 1970. S. 101.

[4] Сыграло свою роль многомесячное пребывание Марко Ристича в 1928 г. в Париже, когда он познакомился с Бретоном, и появилась возможность получить новые сведения о сюрреализме из «первых рук».

ней сюрреалистического течения, энергией и талантом его лидера Витезслава Незвала, основателя Группы чешских сюрреалистов (1934 г.).

В сегодняшней Чешской республике Незвала воспринимают неоднозначно. Гражданская репутация поэта подорвана его верностью иллюзиям и идеалам, уже не котирующимся, видным положением в ЧССР, тем обстоятельством, что при всем своем вольнодумстве, нелюбви к соцреализму, протесту против давления идеологии на литературу он не шел на конфликт с властями, не стал диссидентом или эмигрантом. Но, какое бы отношение ни преобладало к нему в постсоциалистической Чехии, он был и остается поэтом мирового класса, лидером чешской авангардной поэзии, который внес огромный вклад в ее развитие, определив ее уровень.

Именно Незвал инициировал сюрреалистические эксперименты в чешском искусстве рубежа 1920–1930-х гг., привлекая к ним широкий круг участников, подружил чехов с французскими единомышленниками, стал главным связующим звеном между французским и чешским сюрреализмом, во многом предопределил особенности последнего. Создание в 1934 г. и деятельность Группы чешских сюрреалистов вдохнули жизнь в начинавшее иссякать идеями и людьми международное течение, вызвали его новый подъем, стимулировали возникновение словацкого надреализма. Недаром Морис Надо в своей «Истории сюрреализма» (1945; 1964 — расширенное за счет документов 1924–1939 гг. издание), где отмечается его влияние на страны всех частей света, не забывает назвать при этом Чехословакию и Югославию, но приводит из славянских документальных материалов только чешские публикации, связанные с пребыванием А. Бретона и П. Элюара в Чехословакии (27 марта — 10 апреля 1935 г.). М. Надо включил и первый «Международный бюллетень сюрреализма», написанный тогда же в Праге Незвалом, а позже скорректированный А. Бретоном. Сербский сюрреализм представлен в книге М. Надо лишь упоминанием белградского журнала «Надреализам данас и овде» («Сюрреализм сегодня и здесь»). О словацком сюрреализме не сказано ни слова.

Строго говоря, книга М. Надо является «Историей» не «сюрреализма» как такового, а лишь сюрреализма первозданного, «классического», французского. Его полную историю, где были бы учтены хотя бы наиболее яркие из инонациональных течений, еще только предстоит написать. И без славянского, в особенности чешского, материала здесь не обойтись[5].

---

[5] Автору этих строк уже приходилось способствовать введению этого материала в контекст исследований сюрреализма. См.: *Будагова Л. Н.* Сюрреализм в Чехословакии. 30-е гг. // Художественные процессы и направления

Из всех «славянских сюрреализмов» лишь чешский имел свои корни и предысторию. Он как бы естественно вырос из чешского поэтизма 1920-х гг., осознанного позже как «латентная» (В. Незвал) стадия сюрреализма. В основе их внутреннего родства лежало общее стремление делогизировать творческий акт, ослабить (идея поэтизма) и даже исключить (идея сюрреализма) рассудочность из творческого процесса, больше полагаться на интуицию и воображение.

Поэтизм, ставший эликсиром молодости для чешской поэзии, к концу десятилетия сходит со сцены. К выбору сюрреализма в качестве нового символа веры приводят не только внутренние, но и чисто внешние и даже случайные (а сюрреализм это любит!) причины. Сыграли свою роль поездка Незвала в 1933 г. в Италию и Францию, неожиданная встреча в одном из парижских кафе с Андре Бретоном и его друзьями, завязавшиеся тесные контакты.

Пожалуй, никакая другая сюрреалистическая группировка, возникшая в 30-е гг. в славянских странах, не была столь тесно связана с французскими сюрреалистами, как незваловская. И никто из славянских писателей-сюрреалистов не относился так восторженно к Бретону, как Незвал. Но — как это ни парадоксально — никто, кроме того же Незвала, не высказал столько сомнений по поводу бретоновской концепции сюрреализма. За этими сомнениями стояла реакция большого художника на те ее положения, которые таили в себе опасность растворения поэзии в сюрреалистическом эксперименте. Незвал, любивший творческий риск, всегда чувствовал, где нужно остановиться, чтобы не нарушить грань между искусством и неискусством и не оказаться за пределами заповедной территории. Это проявлялось еще в годы поэтизма, в постоянном переосмыслении его принципов, в том числе придуманных самим же Незвалом. Это проявилось и в новом десятилетии.

Наметившиеся между Незвалом и Бретоном разногласия можно определить как разногласия между большим поэтом, художником, не чуждавшимся психоанализа, и ученым, психоаналитиком, не чуждав-

---

в искусстве стран Восточной Европы 20–30-х годов XX века. М., 1995; *Она же.* Взаимоотношения поэзии и живописи в чешском сюрреализме // Авангард 1910–1920-х гг. Взаимодействия искусств. М., 1998; *Она же.* Чешский сюрреализм. Динамика и функция // Литературные итоги XX века. Центральная и Юго-Восточная Европа. М., 2003. Данная работа является продолжением названных, результатом расширения и углубления затронутых там аспектов и проблем.

шимся искусства, литературного творчества. Это были противоречия между людьми с разными жизненными и творческими приоритетами.

Незвал стал сомневаться в правомерности некоторых положений сюрреализма практически сразу же, как только им увлекся. Поэтому, интересуясь им, он не спешил объявлять себя сюрреалистом. Мешали сомнения. Почему-то чешские исследователи их дружно игнорируют. А ведь они имеют прямое отношение к специфике чешского, незваловского, сюрреализма.

Основав еще в 1930 г. журнал «Зверокруг» («Зодиак») и предоставив в нем «место сюрреализму», Незвал предупреждал, что это «не сюрреалистический журнал», поскольку «не отождествляет психологию с искусством» и осознает «разницу между искусством и неискусством»[6]. В рукописной статье к третьему, несостоявшемуся номеру журнала, Незвал еще более открыто дистанцируется от сюрреализма: «При всем своем восхищении Андре Бретоном я не считаю себя сюрреалистом» (декабрь 1930)[7]. В статьях начала 1930-х гг. Незвал то и дело пускается в разъяснение причин, мешающих ему присоединиться к сюрреализму. И главная — бретоновский фанатизм: «Бретон, фанатик свободы, развил первичный (аполлинеровский. — *Л. Б.*) сюрреализм до бесконечности. Эту свободу он принимает за искусство: якобы лишь, когда человек выражается автоматически и бесконтрольно, он творит» («Поэзия 1932»)[8]. «Мы непроизвольно контактируем с подсознанием, сюрреалисты же под влиянием фрейдизма это подсознание изучают, что мы делаем в минимальной степени» («Что такое поэзия», 1932)[9].

Расхождения с Бретоном всплывают и на страницах книги Незвала «Пражский пешеход» (1937–1938) уже на исходе сюрреалистического этапа его творчества. Они становятся глубже, чем прежде, касаются основополагающих принципов сюрреализма. Так, Незвал приходит к выводу о довольно скромной роли «чистого психического автоматизма» в поэтическом творчестве, отвергает разного рода сюрреалистические запреты, в том числе на преднамеренный замысел, рифму, ритм, защищает осмысленность творческого акта. Разделяя протесты против «бремени логики», «абсолютного рационализма», поддерживая стремление овладевать «некими таинственными силами», дремлющими в глубине души,

---

[6] *Nezval V.* Dílo XXIV. Praha, 1967. S. 503.

[7] Ibid. S. 333.

[8] *Nezval V.* Dílo XXV. Praha, 1974. S. 16.

[9] Ibid. S. 24.

Незвал вовсе не горит желанием «полностью подчиняться иррациональным и бесконтрольным внутренним импульсам», к чему призывал А. Бретон [10]. Он страшится новых диспропорций между разумным и интуитивным началами, теперь уже из-за чрезмерного погружения в подсознание, боится подмены искусства психологическим экспериментом и настаивает на том, что поэзия — это «совокупность сознательных и бессознательных порывов» автора. «Стихотворение лишь как плод замысла и случая, заинтересованности и влечения, сознания и грезы способно с максимальной полнотой раскрыть душу поэта, выразить все, что он знает, к чему стремится, и что еще только зреет в душе, и о чем он пока даже не догадывается» [11].

Открыто выраженные сомнения Незвала по поводу сюрреализма как бы окаймляют период его сюрреалистической активности. Но и на время этой активности они (в чем убеждает его творчество) не покидают чешского поэта, а просто замалчиваются им, обретают скрытый характер. В разгар дружбы с французскими сюрреалистами эти разногласия не гоже было выставлять напоказ. Но они не испарились, остались при Незвале. Руководствуясь ими, он и создавал свой вариант сюрреализма.

Незвал стремится взять от сюрреализма лишь то, что расширяет возможности искусства, что помогает «выразить невыразимое» (у Незвала это в первую очередь непередаваемое чувство упоения жизнью и ее поэтическая атмосфера), что раскрепощает художника, ослабляет его самоцензуру и увеличивает творческий потенциал. Сильнее чем прежде эксплуатируя подсознание (эту «кухню поэтического воображения»), он не стремился усыпить при этом и свой ясный интеллект, исключить из творческого процесса разумное начало, заменить осмысленный текст — бессмыслицей. Сюрреалистическая установка на то, что «стихотворение — должно быть разгромом интеллекта» (П. Элюар), была ему чужда.

В статьях Незвала сюрреалистического периода есть рассуждения о пользе темных образов, недоступных пониманию, но многое говорящих чувствам. «Для неискушенного читателя именно самые темные образы несут в себе особый свет» [12]. Но он ими не злоупотреблял, показывая, что на самом деле его отношение к «неясному» было сродни отношению к нему поэтов-классиков. «Гёте как-то заметил, что стихотворение должно

---

[10] *Бретон А.* Манифест сюрреализма // Называть вещи своими именами. М., 1986. С. 40–73.

[11] *Nezval V.* Dílo XXXI. Praha, 1958. S. 301.

[12] *Nezval V.* Dílo XXV. S. 118.

быть в общем и целом разумным, но в чем-то немножко неразумным. Эта „маленькая неразумность“ посреди большой и глубокой разумности придает стихотворению особую прелесть... Неразумное нравится нам только посреди разумного порядка» (Й. Р. Бехер) [13].

И еще одно отступление В. Незвала от сюрреализма. «Авангардное искусство (в том числе и тем более сюрреалистическое! — *Л. Б.*) нацелено на тексты, благодаря своей новизне (а тем самым — и благодаря своему отличию от всех предшествовавших им текстов) представляющие максимум необычного и непривычного, а оттого и наиболее трудные для понимания» (Вяч. Вс. Иванов) [14]. Большинство поэтических произведений Незвала сюрреалистического периода особой трудности для понимания не представляют. Заботясь о читателе, Незвал широко использует образы и мотивы, восходящие, в частности, к славянской и романо-германской мифологии. Его стихи наряду с прекрасными женщинами, студентами, трубочистами, старьевщиками населяют вилы, сирены, Икар, фея Мелузина, волшебник Жито, доктор Фауст, раввин Лев с Големом, мудрый Мерлин и другие герои легенд и преданий, многим знакомые с детства. Подобные образы проясняли интерпретацию «надреального» как сказочно-романтической дымки над буднями жизни и обеспечивали коммуникабельность текстов.

Если учесть отмеченный некоторыми исследователями «парадокс авангарда», состоящий в том, что «максимум информации может содержаться в абсурдном тексте именно потому, что он отличен от всех предшествующих» [15](Вяч. Вс. Иванов), т. е. чем неожиданнее и абсурднее текст, тем он информативнее, то можно сказать следующее. Помимо экстравагантного способа насытить текст информацией через его усложненность и возникающую многозначность толкований (неопределенность ведет к множественности смыслов) Незвал сплошь и рядом прибегал к более спокойным приемам повышения содержательности стиха — через его политематизм с неожиданными переходами от мотива к мотиву и размножением предметных ассоциаций. И что важно — это была информация не только о состоянии души и подсознания автора, но и об объективной реальности. Она была главным источником вдохновения для Незвала, позже признавшегося, что

---

[13] *Бехер Й. Р.* О литературе и искусстве. М., 1981. С. 50–51.

[14] *Иванов Вяч. Вс.* Избранные произведения по семиотике и истории культуры. Т. III. Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стиховедение. М., 2004. С. 171.

[15] Там же.

в слове «сюрреализм» для него важнее приставки «сюр» была его основа «реализм». Вот фрагмент стихотворения «Песнь песней» (сб. «Женщина во множественном числе», 1935), где с помощью субъективных, но красноречивых ассоциаций воспета женская красота, переданы чувства лирического героя и приоткрыта сложность жизни, где есть место всему:

...Твои глаза две ночи бессонные
Как аптекарские весы
Как двойной ручник
Как двойное прощай
Твои очи как два кактуса в цвету
Как две гири
Как роман в двух томах
Как сломанная роза
Как тропик рака с тропиком козерога
Как фальшивый дукат рядом с настоящим
Как два тормоза
Как море и земля как близнецы как два робких дыхания...

Стоит отметить, что это объемное (в полтораста строк) произведение демонстрирует довольно характерное для чешского авангарда взаимодействие барочной и кубофутуристической традиции. От барокко[16] — стремление облагородить эротические переживания высокой патетикой, использование библейских «подсказок» и т. д. От кубофутуризма (в Чехии его связывали в первую очередь с Аполлинером) — материальная плоть текста, самоценность отдельных строк, каждая из которых фрагмент, «кубик» бытия.

Интонация стихов Незвала, анафористические ряды с параллелизмами, звучащие как заклинание, внезапно возникающие и пропадающие мотивы были не проявлением, а имитацией грез наяву, имитацией полусонных (полубредовых) состояний лирического субъекта, что можно назвать «сюрреалистическим маньеризмом». Ясность и гармоничная форма большинства из них говорит о том, что он сочинял стихи в здравом уме и твердой памяти, что сознание автора не дремало. Но бесспорно и то, что в поэзии Незвала утвердился (вероятно, под влиянием «чистого психического автоматизма» и принципа «бесконтрольности») спонтанный импровизационный стих, которым управляет не рассудок, а стихия воображения и чувств поэта.

---

[16] Ветхозаветная «Песнь песней» вошла в чешскую культуру именно в эпоху барокко после ее перевода Яном Амосом Коменским.

Незвал предавался и чистым экспериментам — сюрреалистическим играм, созданию «сюрреалистических объектов», записям и толкованию автоматических текстов, снов, необъяснимых случаев и случайностей. Он, правда, не экспериментировал со словом и морфемами, как это делал сербский сюрреалист Марко Ристич, предложивший в своей «Турпитуде» (одноименный сборник 1937 г.) россыпь забавных неологизмов. Вождь чешского авангарда неологизмов не любил, проявляя тем самым по-чешски бережное отношение к родной словесности, веками страдавшей от иноземцев. Но, включая лабораторный материал в свои сборники, которые еще со времен поэтизма представляли собой пеструю смесь разных жанров, своего рода сейсмограмму творческого процесса — с переходами от стихов к прозе, от пьес к размышлениям об искусстве, от них к афоризмам и цитатам и т. д. и т. п., — он в сборниках сюрреалистического периода помещает его в специальные разделы («резервации»), чтобы тот знал свое место и не выдавал себя за поэзию. Уже упоминавшийся сборник «Женщина во множественном числе» (1935) сразу же предупреждал о неоднородности своего состава подзаголовком «Стихи, выдержки из дневника, сценическая поэзия, сюрреалистические эксперименты» [17]. В целом, Незвал выполнял функцию разумного корректировщика самых радикальных сюрреалистических положений и реализатора его наиболее плодотворных инициатив. Он приспосабливал сюрреализм к поэзии, а не поэзию к сюрреализму.

Чешский сюрреализм был гораздо малочисленнее словацкого и сербского по количеству поддержавших его поэтов. В солидной пражской группе, куда входили художники И. Штырский, Тоайен и др., критик и теоретик искусства К. Тейге, скульптор В. Маковский, режиссер И. Гонзл, архитектор Б. Фейерштейн, композитор Я. Ежек, философ З. Каландра, психоаналитик Б. Броук и т. д., было всего два поэта — Витезслав Незвал и Константин Библ, издавший лишь один сборник сюрреалистической поэзии «Зеркало ночи» (1939). Другие славянские «надреализмы» — числом приверженных им поэтов — чешский сюрреализм превосходили. Но этот его маленький недостаток искупался богатством и разнообразием сюрреалистического творчества Незвала, создавшего разные типы и жанры сюрреалистической поэзии.

---

[17] К сожалению, сборники Незвала 1920–1930-х гг. потеряли в послевоенных переизданиях свою аутентичность. Всё, кроме стихов, из них изъяли, сами стихи тоже просеяли через цензурное «сито». Устраненные тексты смогли увидеть свет лишь после перемены отношения к авангарду, в специальных томах Собрания сочинений Незвала.

Что касается типов, то их можно выделить, исходя из содержания произведений (проблематики и мотивов), эмоциональной окраски и соотношения в них объективного и субъективного начал. Осознавая условность этой градации (поскольку все в творчестве Незвала взаимопроницаемо и ничто не выступает в чистом виде), можно тем не менее выделить сборники (группы произведений), которые своими качествами как бы тяготеют к разным полюсам и направлениям искусства. Так, сборник «Женщина во множественном числе» представляет сюрреализм лирико-романтического типа (или: лирико-романтическую поэзию с сюрреалистической окраской). Сборник «Прага с пальцами дождя» (1936), где воссоздана атмосфера старинного города, в котором поселилась современность, где передан колорит пражских улиц, площадей, дворов и точно воссозданы мгновения жизни, взволновавшие поэта, можно отнести к типу поэзии, близкой магическому реализму. Сборник «Абсолютный могильщик» (1937), где реализуются мотивы смерти, тления, распада и поражает отталкивающий образ «пиренейской мухи», образ фашизма, созданный под впечатлением испанских событий, — это, бесспорно, декадентско-натуралистический вариант сюрреализма и самый сюрреалистический сборник Незвала. Большинство вошедших туда стихов навеяны декальками (растертыми между листами бумаги пятнами гуаши). Этот «бумажный» материал сообщил непривычную мрачность незваловской фантазии, бушующей в сборнике. Ее порождения воспринимаются как ребусы, как шарады, которые интересно разгадывать (что блестяще осуществил Я. Мукаржовский), но не больше. Самые сильные и впечатляющие стихи сюрреалистического периода, отнюдь не закрытого и для вмешательства традиций, вошли в другие книги Незвала.

О связи с традициями говорит жанровое разнообразие поэтического творчества Незвала, отмеченного сюрреализмом. Помимо типично сюрреалистических импровизаций в нем можно выделить поэзию антивоенного и социального протеста, лиро-эпические композиции, напоминающие «Зону» и другие произведения Аполлинера, лирические и философские рефлексии с четко выраженной логикой мысли, получившие потом распространение в послевоенном чешском сюрреализме (в поэзии З. Гавличека, П. Краля и др.).

Глубоко проанализировав сборник В. Незвала «Прага с пальцами дождя», чешский исследователь Й. Войводик сделал вывод о «высоком эстетическом и художественном качестве основных текстов сборника», бесспорном «в контексте не только поэтического творчества Не-

звала, но и сюрреалистической поэзии тридцатых годов»[18]. Этот контекст вполне можно расширить, отнеся многие произведения Незвала сюрреалистического периода к достижениям всей чешской поэзии XX в. Художественные ценности сюрреализма (а кроме того — поэтизма, экспрессионизма, футуризма и т. д.) и в контексте других направлений остаются ценностями.

Группа чешских сюрреалистов в ее первозданном составе просуществовала всего четыре года. В марте 1938 г. Незвал объявил о роспуске Группы, резко порвав таким образом с сюрреалистическим движением. Поводом были антисоветские настроения среди чешских сюрреалистов, негативно реагировавших на московские политические процессы. По мнению В. Незвала, слепо верившего в «Страну Советов», эти настроения ослабляли антифашистский фронт. Однако политические причины были лишь поводом к роспуску Группы. Гораздо существеннее были разногласия творческие. Незвал просто охладел к сюрреализму, ему хотелось сочинять (и он уже сочинял, спрятавшись под псевдонимом) в другом, более традиционном ключе, хотелось вернуться в стихию метрического стихосложения, к балладам и сонетам (и он уже делал это, создавая в 1935–1937-е гг. циклы стихов о «вечном студенте» Роберте Давиде, когда хотел отдохнуть от сюрреализма). Он не желал ограничивать себя никакими установками, его не устраивала любая (даже авангардная) запрограммированность искусства. Желание быть сюрреалистом могло перерасти в необходимость быть им. А любая навязанная необходимость поэту претила.

Роспуск Группы сыграл в судьбе чешского сюрреализма двойственную роль. С одной стороны, это ослабило чешское сюрреалистическое течение («распустить» его Незвал был не в силах). С уходом Незвала из чешского сюрреализма как бы ушла его энергетика, его поэтическая душа. С другой стороны, это событие помогло оставшимся мобилизоваться и даже сплотить и расширить свои ряды. Большой моральной поддержкой для них стало развитие словацкого надреализма. О его рождении, еще не прошедшем акт регистрации в публичных манифестах, возвестил сборник молодого поэта Р. Фабры «Отрубленные руки» (1935). Регистрация же произошла через три года в программном сборнике «Да и нет» (1938). Его подготавливали незадолго до роспуска Группы чешских сюрреалистов, т. е. еще при Незвале. Организаторы сборника обратились к нему с просьбой напи-

[18] *Vojvodík J.* Proměny těla. K sémiotice tělesnosti v surrealistické lyrice Vítězslava Nezvala // Český surrealismus 1929–1953. Praha, 1996. S. 181.

сать предисловие. Незвал посоветовал словакам не торопиться с сюрреализмом, поскольку, по его мнению, словацкая литература для него еще не созрела (лишнее доказательство того, что Незвал уже мало интересовался сюрреализмом). После вскоре последовавшего заявления Незвала о роспуске Группы словаки уже за поддержкой к Незвалу не обращались.

В своей начальной фазе словацкий надреализм был близок чешскому, который можно считать оптимистическим полюсом течения. Но кульминация словацкого надреализма пришлась на годы Второй мировой войны, что определило его функцию. В условиях профашистской Словакии искусство словацких надреалистов (поэтов Ш. Жарого, В. Рейсела, Р. Фаброго, теоретиков М. Бакоша, М. Поважана, К. Шимончича и др.) стало формой бойкота действительности и эзоповым языком протеста.

Словацкие надреалисты, вероятно, были знакомы с сербском надреализмом (при полном равнодушии к нему чехов), так как посвящали стихи М. Ристичу. Они посвящали их и В. Незвалу. Несмотря на разрыв с сюрреализмом, Незвал оставался для словацких сторонников сюрреалистического течения большим авторитетом. О роли Незвала в своем сюрреалистическом выборе вспоминал словацкий поэт Ш. Жары («Стобашенный поэт», 1981). Воздействие Незвала на творчество В. Рейсела (особенно на композицию «Нереальный город», 1943) подчеркивал Павол Винчер [19].

Чешский сюрреализм продолжался и после разрыва с ним Незвала. Он обрастал новыми людьми (его лидерами становились К. Тейге, В. Эффенбергер и др.), менял свои функции и характер, переживал короткие периоды легализации и длительные — запретов. Большую роль в поддержании его жизнеспособности и в консолидации международного круга сторонников сюрреализма играет пражский журнал «Аналогон» (1969, 1990 — до настоящего времени). Но главная причина его жизнестойкости — не упорное и длительное сопротивление обстоятельствам, а его внутренние качества, нацеленность на развитие (экстравагантными и мирными способами) творческих способностей личности (что всегда актуально) и приемов ее адекватного самовыражения (что тоже важно).

Смысл и значение отдельных категорий, которые пользовались особым вниманием сюрреалистов, прекрасно показал Я. Мукаржовский.

---

[19] *Winczer P.* Súvislosti v čase a priestore. Básnická avantgarda, jej prekonávanie a dedičstvo (Čechy, Slovensko, Polsko). Bratislava, 2000. S. 178–180.

«Случайность» (в сочетании слов, предметов, мотивов) он относил к способам повышения эффективности художественного текста. «Преднамеренность», «сознательность» связывал с определением общественной функции искусства, а «непреднамеренность» и «бессознательность» — с механизмами проявлений индивидуальной специфики творчества[20]. Иными словами, чем более спонтанно творит художник, чем больше он доверяет своей интуиции, подсознанию, случаю, тем эффективнее и непосредственнее он выразит себя, свою индивидуальность.

Если поэтизм по универсальности мер, предложенных им для обновления чешской поэзии, можно считать школой мастерства, своего рода «мастер-классом» для поэтов, то сюрреализм, стремящийся развить те сферы психики, тот образ мышления, от которых зависят творческие способности личности, можно сравнить с их второй ступенью. Отсюда и потребность в нем хотя бы узкого круга ценителей. Равнодушно-скептическое отношение к сюрреализму, имевшее место и в 30-е гг., и сейчас, интересно как факт истории, но мало что говорит о его значении для искусства.

[20] *Grygar M.* Terminologický slovník českého strukturalismu. Brno, 1999. S. 91, 142.

А. В. Гулин

Объективное и субъективное в раннем творчестве Л. Н. Толстого

Творческий путь Льва Толстого начинался на удивление последовательно и ровно. То было едва ли не самое счастливое «вхождение» в русскую литературу за всю вторую половину XIX в. Писатель уверенно и сразу заявил о себе как создатель неповторимого художественного мира, где раздвигались все мыслимые до сих пор пределы правдоподобия в искусстве. Ничего подобного в смысле погружения в тайны человеческой души, «психологической разгадки» жизненных явлений русская литература еще не знала. Каждое новое творение Толстого вплоть до 1856 г. вызывало похвальные, даже восторженные отклики и вполне единодушно оценивалось как новая ступень в развитии замечательного таланта.

Это был успех именно литературный. Но все-таки успех на собственном поле, лишь по ошибке принятом современными писателю критиками за то же самое, на котором выступали столь непохожие между собой И.С.Тургенев и И.А.Гончаров, А.Ф.Писемский и М.Е.Салтыков-Щедрин, А.В.Дружинин и Д.В.Григорович, даже в высшей степени самобытный Ф.М.Достоевский 1840-х гг. Создается впечатление, что в арсенале пишущих о Толстом просто недоставало каких-то очень существенных инструментов, что его сочинения измерялись не совсем для них предназначенной мерой.

Уже самые ранние произведения Толстого не столько органично «вписывались» в русский литературный процесс, сколько намечали отдельное, как бы независимое от него, творческое русло. Не то чтобы молодой писатель чуждался художественной преемственности, не то чтобы все им сказанное лежало за пределами «общих» вопросов своей эпохи, вечных вопросов бытия. Тем не менее, развитие или отрицание традиции, постановка общезначимых жизненных проблем происходили у него в рамках сугубо личных религиозно-философских убеждений. В конечном итоге, сами литературные занятия выглядели под этим углом одним из направлений (долгое время оно оставалось главным) предпринятого Толстым «религиозного эксперимента», а яркие открытия писателя в области художественной представляли собой хотя и грандиозный, но все-таки своего рода «побочный эффект» этого титанического внутреннего процесса.

Сегодня вполне очевидно, что трилогия «Детство. Отрочество. Юность», Севастопольские рассказы, «Набег», «Утро помещика», «Семейное счастие», «Казаки» есть, по преимуществу, результат художественного развития религиозной мысли в ее приложении к различным областям действительности. Отсюда возникает неповторимая проблематика произведений писателя, весь комплекс толстовских изобразительных приемов, находящихся в постоянной зависимости от развития духовных воззрений художника. В свою очередь, характер найденного Толстым исповедания веры определил единственную в своем роде всеохватность его поэтического мира, по сути устремленного к преображению вселенной на основе личного религиозного идеала. То обстоятельство, что эта идеальная первооснова в толстовском творчестве 1850-х гг., как правило, присутствует сокровенно, нередко порождает соблазны не замечать или вовсе игнорировать ее существование, рассматривать написанное художником как некий вполне объективный «слепок действительности», даже противопоставлять поэтические картины уже нередким в ту пору философским парадоксам их создателя.

Между тем одно без другого не существует. Художественный мир Толстого с первых шагов писателя в литературе представляет собой органичное *религиозно-поэтическое* целое, и его сложность обусловлена не столько внутренними противоречиями толстовской веры, сколько предельно непростым отношением созданной писателем картины бытия к послужившей для нее материалом русской действительности. Одновременно запечатленный художником образ России и мира явился вполне адекватным выражением духовных устремлений своего времени.

Вопросы исповедания веры являются «сквозными» в дневнике Толстого первой половины 1850-х гг. Этот материал наряду с позднейшими свидетельствами писателя позволяет считать определяющими положениями толстовской религиозной философии тех лет *веру в Бога как безличное всепроникающее доброе начало бытия, соотнесение понятия о божественном с эмоциональным, природным началом в мире и человеке, отрицание греха как свойства земной жизни, идентификацию эмоционального и нравственного*. Отсюда прямо вытекало ключевое для мировоззрения писателя понятие о *земном блаженстве как естественной норме бытия*. Одновременно в толстовских высказываниях той поры содержится необходимое в любой религиозной системе представление об отрицательном начале, противопоставленном духовному идеалу художника. Таковым выступает *лич-*

ностное, сознательное начало в мироздании, образующее оформленный, цивилизованный порядок вещей. Тем самым понятия природы и цивилизации получают во многом субъективное, соотнесенное с личными духовными категориями значение.

При всей незавершенности этой религиозно-философской системы, неустойчивости писателя в решении многих вопросов — о бессмертии, критериях нравственного и безнравственного, разграничении естественного чувства и цивилизованной страсти — она предстает в основе своей сформировавшейся. Главные направления поиска собственного жизненного пути оказались у Толстого на рубеже 1840–1850-х гг. поставлены в непосредственную зависимость от характера найденного идеала: *самосовершенствование* как следование естественному, по мысли писателя, божественному началу в себе самом и *практическая добродетель* как восстановление идеальной сущности мироздания.

Исследование религиозной системы, сложившейся у Толстого в молодые годы, позволяет говорить о том, что, независимо от намерений писателя, в данном случае имели место сакрализация собственного эмоционального мира и стремление к переустройству своей личности и вселенной на основе этого самостоятельно найденного духовного абсолюта. Одновременно возникал один из главных парадоксов толстовской веры. Писатель неустанно анализировал собственные душевные движения, отделяя, как ему представлялось, эмоционально-божественное от враждебного ему рассудочного, цивилизованного начала, тем самым пытаясь при помощи разума добиться естественности и полноты чувствительной жизни. В итоге сознание не только не утрачивало своего значения, но сообщало толстовской религиозной философии очевидные признаки рационализма. Точно так же, признавая свой эмоциональный опыт непосредственным выражением всеобщей божественной субстанции, писатель не только не избавлялся от личного, но, по сути, выдвигал собственную личность в качестве главного критерия истины.

Эти и другие более частные парадоксы позволяют рассматривать выработанную Толстым в молодости религиозно-философскую систему как одну из индивидуальных утопических систем с характерным для них расхождением субъективных установок и объективного содержания.

Форма трилогии, которую в окончательном виде получил у Толстого самый первый творческий замысел — романа «Четыре эпохи развития», в этом свете выглядит глубоко закономерной и наиболее

органичной для начального периода творчества писателя. Она представляет собой точное отражение религиозно-философской системы, положенной в основу художественного целого. Основные эпохи, через которые проходил герой трилогии Николенька Иртеньев на протяжении первой и второй частей цикла, исчерпывающе полно раскрывали главные элементы толстовской веры: идеал («Детство») и анти-идеал («Отрочество»).

Одновременно внешний мир, окружающий Иртеньева, открывал под стать внутреннему состоянию персонажа, свои подлинные — «чувствительные», и ложные — «цивилизованные», стороны. Возникал по-своему законченный «образ мироздания». Если в нем и заключались известные противоречия, то они были порождены не столько конфликтами внутри системы (между разумным и чувствительным, личным и безличным и т. д.), сколько расхождением в «точке отсчета», «несовпадением» толстовского «системного мышления» и объективно существующих законов мира и человеческого общества.

Последняя, «деятельная», часть трилогии — «Юность» была посвящена уже собственно судьбе толстовского идеального начала в самостоятельной жизни героя, причем именно здесь неизбежно обнаруживался конфликт между субъективными установками автора, намерениями его персонажа и законами объективной действительности.

Реализация толстовского идеала приводила к созданию исключительно сложной картины бытия. С одной стороны, духовная первооснова трилогии «вызвала к жизни» изобразительные средства, для которых, с точки зрения психологической, не осталось ничего тайного в мире, в национальной действительности. С другой стороны, и среда, окружающая Иртеньева, и собственно душевная жизнь главного персонажа, воссозданные исключительно объективно, проецировались в повести на вполне субъективную религиозно-философскую систему, были неотделимы от нее. Происходил процесс, который можно определить как духовное переподчинение реальности, сопряженное с первостепенными художественными открытиями и столь же неизбежными парадоксами. При этом любая попытка прочесть сказанное художником вне зависимости от его духовной позиции вызывала и продолжает вызывать невольное упрощение толстовской картины мира, выводит художественный образ за пределы единственно органичного для него религиозного и поэтического контекста.

Противоречие естественного и цивилизованного начал бытия, в толстовском их понимании, не раз определялось исследователями, как центральное для проблематики его произведений раннего периода. В этом

отношении совершенно справедливо замечание И.В.Чуприны: «Всей суммой идей трилогия „Детство“, „Отрочество“ и „Юность“ находится в тесной связи с общим содержанием раннего творчества Толстого. Через все его произведения 50-х гг. красной чертой проходит различение натурального, исконного и автономного нравственного начала и внешнего, наносного, подменяющего подлинные требования нравственности; ...недоверие к возможностям человеческого разума, логики в познании истины и предпочтение непосредственного чувства, якобы включающего непременное признание законов добра и любви, управляющих жизнью» [1].

Развивая это суждение, следует добавить, что всеобщий конфликт раннего толстовского творчества является прямым отражением религиозно-философской системы, положенной в основание повестей и рассказов художника. Вместе с тем разработка Толстым этой субъективной проблематики на материале все новых областей действительности приводила к необычайно ярким психологическим открытиям. Можно утверждать, что *философский утопизм и психологический реализм тесно взаимодействуют уже в толстовских произведениях 1850-х гг., и духовные противоречия писателя оказываются условием подлинных открытий, которые делаются Толстым-художником.* Одновременно характер материала, взятого писателем за основу в том или другом произведении, сообщает конфликту естественного и цивилизованного каждый раз иное звучание, а в некоторых случаях подсказывает и неожиданные пути для его разрешения.

Первый опыт освоения Толстым масштабных событий национальной действительности, предпринятый в Севастопольских рассказах, явился, в значительной мере, опытом приложения к ней, так же, как это происходило в «Детстве. Отрочестве. Юности» по отношению к душевному миру человека, авторской религиозно-философской системы. Именно этим обстоятельством вызван очевидный идейный и поэтический параллелизм «большой» и «малой» трилогии, глубинное соотнесение показанных писателем «эпох развития» человека и различных «фаз» Севастопольской обороны. Главное противоречие цикла о Крымской войне, получая выражение в богатом комплексе поэтических приемов, также разворачивалось как противоречие между «божественным чувствительным» («Севастополь в декабре месяце») и «цивилизованным разумным» («Севастополь в мае»). Прежде всего,

---

[1] *Чуприна И.В.* Трилогия Л.Толстого «Детство», «Отрочество» и «Юность». Саратов, 1961. С. 149.

это сказалось на всестороннем изображении Толстым противостояния 1854–1855 гг. в Крыму как защиты естественной жизни от покушения цивилизации. При этом толстовский конфликт «малой трилогии» выходил далеко за рамки патриотического содержания цикла, получал, до некоторой степени, интернациональное значение. Он затрагивал так или иначе всех участников боевых действий, разворачивался по обе стороны линии военного противостояния.

В русской литературе о Толстом стало традиционным рассматривать проблематику Севастопольских рассказов как вполне объективное отражение национальной и мировой проблематики. Между тем такой подход, хотя и упрощает задачу исследователя, явно не учитывает реальной сложности отношения толстовской картины происходящего к подлинным событиям Крымской войны.

Уже в первом — «идеальном» рассказе малой трилогии предельно объективные частные описания героической обороны оказываются постоянно связаны именно с толстовской святыней непринужденного чувства, не допускают их совмещения с иными духовными ценностями, государственным, политическим смыслом происходящего. Любая попытка, как то нередко происходит в литературе о Толстом, истолковать написанное с точки зрения этих ценностей — все-таки «посторонних» в рассказе — приводит к неадекватному прочтению произведения, по сути, искажает позицию художника.

Неосмысленное, природное начало Севастопольской обороны так или иначе подчеркивалось писателем едва ли не в каждом описании первого рассказа цикла. Подводя итог всему сказанному, Толстой замечал: «Главное отрадное убеждение, которое вы вынесли, — это убеждение в невозможности поколебать где бы то ни было силу русского народа...». И далее определял «внутренний стержень» несгибаемой прочности героев-севастопольцев: «...эту невозможность видели вы не в этом множестве траверсов, брустверов, хитросплетенных траншей, мин и орудий, одних на других, из которых вы ничего не поняли, но видели ее в глазах, речах, приемах, в том, что называется д у х о м защитников Севастополя» [2]. Нет сомнения, духовный строй человека или даже целого войска может находить свое выражение во внешних приметах. Но у Толстого речь велась о *божественности, духовности собственно этих примет*, предполагалось, что восходящих к такому же природному центру мироздания.

В свою очередь, антивоенный пафос второго рассказа — «Севастополь в мае» — имел непосредственное отношение к пониманию

---

[2] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: В 100 т. М., 2002. Т. 2. С. 92.

Толстым войны как следствия цивилизованного, страстного порядка вещей: в мире и отдельной человеческой душе. Образ естественного, неразумного Севастополя почти не угадывался тут за теми «искусственными наслоениями», что оказались почти всецело в поле зрения Толстого. Художник рисовал бездушную, лишенную духовного центра, словно неживую картину. Вместо общего, безличного и нравственного тут велась речь о разобщенном, личном и, по меркам толстовской морали, глубоко безнравственном.

Конфликт, образованный первым и вторым рассказами «малой трилогии», выглядел как всеобщее противоречие именно толстовских мировых начал. Точно так же здесь, вероятно, следует говорить о конфликте «толстовской народности» и «толстовского аристократизма», который помещает блестяще обрисованные отличительные свойства той и другой среды в рамки религиозно-философских воззрений художника. При этом реальные противоречия эпохи получали сложное преломление в субъективной проблематике трилогии. Прежде всего, это касается главного из них: противоречия между христианской верой русского народа и духовной распущенностью избранного общества. В то же время первый и второй Севастопольские рассказы позволяют рассматривать уже собственно авторскую позицию Толстого как своеобразное выражение этого действительного противоречия русской жизни.

Изучая «большую» и «малую» трилогии с точки зрения их возникновения, можно констатировать экспериментальный характер того и другого замысла, предполагающий своего рода проверку толстовского идеала жизненным опытом. В каждом из этих случаев художник, находя точку опоры в собственной вере, предполагал ее конечное торжество, не имея определенного понятия о путях наступления этого торжества. Тут совершалось как бы движение к неведомой цели. В рамках «автобиографического» цикла толстовское противоречие естественной жизни и цивилизации осталось, по сути, неразрешенным, что определило собой открытый финал трилогии. Основанный на подлинных событиях национального масштаба севастопольский цикл получил то завершение, которое подсказала ему сама история. Вместе с тем третий рассказ крымского цикла — «Севастополь в августе 1855 года» — представлял собой качественно новое явление в творческой эволюции писателя.

Применительно к этому рассказу уместно говорить не столько о развитии и разрешении субъективного конфликта «малой трилогии», сколько о его *преодолении* «выходом» в иную, вполне объективную, духовную проблематику. Личный духовный идеал продолжает и в

этом случае сохранять свою силу для Толстого как непосредственный творческий импульс. Его уничтожение привело бы к разрушению или кардинальному изменению всей толстовской поэтической системы. Но подчиненное положение, которое теперь занимает этот идеал по отношению к объективному значению описаний, приводит к тому, что связанная с ним «диалектика души» начинает функционировать в рамках иных, более обширных духовных координат, избавляется от присущих ей крайностей и утрачивает свою самодостаточность. Одновременно она обретает способность открывать в полную меру объективное содержание предмета. Это проявляется в существенно ином подходе к изображению воинского подвига, самой внутренней природы русского сопротивления неприятелю.

Под углом проблематики более ранних рассказов трилогии поражение России в Крыму должно было представляться победой отвлеченных, оформленных начал бытия (они, согласно Толстому, породили войну, они же выдвинули с той и с другой стороны многих и многих «людей войны», «маленьких Наполеонов») над началами естественными и непринужденными. Присутствие подобной логики можно обнаружить также и в описаниях «Севастополя в августе 1855 года».

Тем не менее, религиозно-философские установки писателя, хорошо различимые, скажем, в характере ночной молитвы только что прибывшего в осажденный город юного Володи Козельцова, не образуют в рассказе самостоятельной духовной перспективы, а становятся подчиненными по отношению к новому «фокусу» произведения. Масштаб и национальная значимость последних дней обороны сообщают повествованию иную нравственную меру, которая превосходит собой первоначальные авторские понятия о естественной жизни и цивилизации. Писатель не столько преобразует материал в духе собственных понятий, сколько начинает творить в духе самого материала. Его повествование подчиняется ценностям большим, чем те, которые утверждались в первой и второй частях цикла.

Кажется, нигде больше у Толстого (даже в «Войне и мире») не было столь захватывающе яркой, возвышенной картины воинского подвига, как та, где на страницах «Севастополя в августе» изображались последний бой и смертельное ранение старшего из двух братьев Козельцовых — Михаила. По всем требованиям толстовской философии и связанной с ней поэтики устремление героя в атаку (это он воодушевил солдат на бой), чувство долга — главный «двигатель» его поступка — должны были выглядеть в рассказе искусственными, далекими от «естественной правды» событий. Но каким подлинным

восторгом дышало это описание! «Он побежал вперед вдоль траверса; человек пятьдесят солдат с криками побежали за ним. Он выбежал из-за траверса на открытую площадку, пули посыпались буквально как град. Две ударились в него, но куда и что они сделали, контузили, ранили его, он не имел времени решить. <…> Козельцов был уверен, что его убьют; это-то и придавало ему храбрости. Он бежал вперед и вперед. Несколько солдат обогнали его; другие солдаты показались откуда-то сбоку и бежали тоже. <…> Добежав уже до внешнего рва, все смешалось в глазах Козельцова, и он почувствовал боль в груди и, сев на банкет, с огромным наслаждением увидал в амбразуру, как толпы синих мундиров в беспорядке бежали к своим траншеям и как по всему полю лежали убитые и ползали раненые в красных штанах и синих мундирах» [3]. С наслаждением рассматривать убитых и раненых на поле битвы будет позднее, в «Войне и мире», толстовский Наполеон, полностью лишенный понимания красоты, добра и правды. Михаил Козельцов по меркам, изначально заданным в Севастопольских рассказах, тоже должен бы казаться «маленьким Наполеоном». Тем не менее этого в рассказе не происходит.

Умирая, Козельцов-старший, как сообщал писатель, «с чрезвычайно отрадным чувством самодовольства подумал, что он хорошо исполнил свой долг, что в первый раз за всю службу он поступил так хорошо, как только можно было, и ни в чем не может упрекнуть себя» [4]. Михаил даже успевал мысленно пожелать «такого же счастия» [5] своему брату.

Почему же эта «ограниченная натура», этот «человек войны» не выглядел в рассказе, подобно героям «Севастополя в мае», помраченным, цивилизованным, враждебным «непринужденному» духу знаменитой обороны? Очевидно, все по той же причине: в новом произведении с его обширной внутренней перспективой конфликт более ранних рассказов словно исчерпал свою силу, отодвинулся далеко на задний план. Важнейшим тут оказалось именно то обстоятельство, что герой погиб за Севастополь, отбивая занятые врагом «наши» укрепления. И Толстой, может быть, единственный раз на страницах своих произведений показал настолько ясно, недвусмысленно кончину сознательно христианскую: «Он взял слабыми руками крест, приложил его к губам и заплакал» [6], — говорилось о последних минутах Михаила Козельцова. Не случайно

---

[3] *Толстой Л. Н.* Там же. С. 176.

[4] Там же. С. 177.

[5] Там же.

[6] Там же.

столь оправданным, необходимым выглядел в рассказе об этой восторженной смерти тот невинный обман во благо, что позволил себе в разговоре с умирающим простой военный священник: он сказал Козельцову, что неприятельский штурм полностью отбит.

Судьба младшего из братьев, Володи, во многом напоминала судьбы других мальчиков на войне, о которых писал Толстой в разное время. Юные неопытные души, как прапорщик Аланин из более раннего «Набега», под влиянием «отвлеченных» представлений «о подвигах, о славе» устремлялись туда, где вершится «самое страшное дело на свете», где их присутствие вовсе не требуется. Володя Козельцов, тоже полный военного энтузиазма, погибал у своих орудий на Малаховом кургане где-то в хаосе рукопашной схватки с ворвавшимися на укрепление французами. Собственно, смерти его никто и не увидел. Что был Володя, что его не стало — от этого ничего в борьбе за Севастополь, кажется, не переменилось. И потому его смерть выглядела особенно жуткой и несправедливой.

В «Войне и мире» не раз понюхавший пороху Николай Ростов будет размышлять о широко известном (Толстому казалось, что все это — вымысел) поступке генерала Раевского, который в 1812 г. для воодушевления войск однажды пошел в атаку вместе со своими мальчиками-сыновьями: «И потом, зачем тут, на войне мешать своих детей? Я бы не только Петю-брата не повел бы, даже и Ильина, даже этого чужого мне, но доброго мальчика, постарался бы поставить куда-нибудь под защиту» [7]. Иначе поступил Михаил Козельцов. Не случись ему повстречать младшего брата на станции по дороге в Севастополь, Володя, скорее всего, так и задержался бы в пути, не успел попасть в осажденный город до самого его оставления. Но Козельцов-старший, самолюбивый, воинственный человек, не склонный оценивать свои поступки, просто не подумал о том, как уберечь от опасности родную душу. Он увез брата с собой прямо навстречу смерти.

Подобная логика, несомненно, присутствовала в толстовском рассказе. И все-таки не она оказалась определяющей на его страницах. И восторженная смерть Михаила, и жуткий конец Володи были неотделимы от последней народной жертвы за Севастополь, воспринимавшийся русскими как подлинный город-святыня. Толстовская почвенная правда на страницах «Севастополя в августе 1855 года» не была самодостаточной, как в первом и втором рассказах цикла. Она беспрепятственно восходила к надпочвенной правде героической обороны. Между тем этот

---

[7] *Толстой Л. Н.* Собр. соч.: В 22 т. М., 1980. Т. 6. С. 62.

проникновенный рассказ, конечно, ни в коей мере не означал решительного поворота в религиозном и поэтическом движении Толстого.

Художественная проблематика уже самых первых произведений писателя ясно обозначила два возможных типа отношения толстовской картины мира к действительности. Первый из них, «стержневой» для Толстого, предполагал освоение жизненных реалий в русле авторских религиозно-философских воззрений. Объективные описания эмоционально-психологической жизни, многообразных человеческих характеров, связей и расхождений между ними неизменно подчинялись в этом случае субъективной толстовской проблематике, оказывались, по сути, неотделимы от нее. Одновременно с художественными открытиями высшей пробы следование писателя этому изобразительному типу заключало в себе логическую неизбежность творческих, а учитывая религиозную природу авторских установок, также и духовных кризисов. В определенном смысле этот тип построения художественной картины мира можно охарактеризовать как *субъективно-философский или кризисный.* С некоторыми оговорками следует признать справедливым определение философа В.Н.Ильина: «Все творчество Л.Толстого представляет как бы сплошной кризис, начиная с „Детства", „Отрочества", „Юности", кризис, временами усиливающийся, временами ослабляющийся...» [8].

Но именно вследствие такого рода «системных» кризисов и необходимости их преодоления у Толстого появлялся второй, «сопутствующий» тип отображения реальности. Он позволял писателю выйти за пределы личных религиозных установок, придать поэтическому изображению *объективную* внутреннюю перспективу.

Впрочем, ранний период творчества Толстого завершался в высшей степени своеобразным произведением, где были представлены, выступая в сложном взаимодействии, одновременно оба характерных для писателя типа построения художественной картины мира. Это повесть «Казаки», созданная в 1853–1863 гг.

Вариантами ее названия, причем незадолго до окончания работы над ней, были: «Молодость (Попытка романа)» и «Молодость (Кавказ. 1853)». Очевидно, что центральный герой повести Дмитрий Оленин явился прямым наследником Николеньки Иртеньева — героя трилогии Толстого «Детство. Отрочество. Юность», в итоге так и не ставшей романом. Очевидно, писателю казалось, что его кавказская повесть в чем-то может восполнить недостающую часть первоначального замысла «Четыре эпохи

---

[8] *Ильин В. Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 59.

развития». Тут была налицо попытка продолжить (правда, под другим именем) рассказ о судьбе дорогого Толстому героя, который испытал «страстную любовь к добродетели» и теперь ищет пути «вхождения в мир». Иртеньев с его субъективным (и вполне толстовским!) представлением о мире и человеке не находил для себя места в действительной жизни. Оленин по-своему продолжал начатый в трилогии нравственный эксперимент.

Уже первая встреча с Кавказом «разбудила» все то лучшее, что знал в себе Оленин, что бессознательно спасал, устремляясь «к новому берегу» из «цивилизованного» мира. Впечатление от снежных гор, увиденных с дороги (с первого взгляда Оленину показалось, что он видит прекрасный сон), сообщило эмоциям героя утраченную чистоту и силу, освободило в нем «естественного человека», вернуло его душе высокую, «божественную», как думал писатель, меру красоты и добра.

Знакомство же героя несколько месяцев спустя с миром терских (гребенских) казаков только укрепило в нем это ощущение чувствительного идеала. Ничем не обузданная (так представлялось Оленину) жизнь в одном из богатых краев света была словно осуществленная наяву мечта о земном блаженстве. Обитатели станицы: величавая красавица Марьяна, статный и удалой Лукашка, охотник, отчаянный пьяница и плут дядя Ерошка, другие казаки (Назарка, Ергушов), подружка Марьяны Устенька — заключали в себе неповторимые черты этого «затерянного мира». Потрясенный Оленин ни о чем больше не мечтал, как только о том, чтобы соединиться с ним и тем самым утвердить наяву расцветшие тут свои благородные, естественные задатки.

Но странным образом та среда, что заставила его обратиться к «лучшему человеку» в себе самом, по-житейски сойдясь с Олениным, не принимала его глубоко и всерьез. Происходило нечто труднообъяснимое. Понятно, что другой герой Толстого, тоже Дмитрий, Нехлюдов из повести «Утро помещика» (1856) не мог найти общего языка со своими крестьянами: и барин, и его мужики оказались тут «заложниками» крепостнических, «цивилизованных» отношений. Но что мешает вольному Оленину (кажется, военная служба нисколько не обременяет героя) и вольным, никогда не знавшим ни оброка, ни барщины, ни разврата крепостной деревни казакам жить душа в душу? Ведь ценности, которые исповедует герой, прямо «переливаются» в него из этого мира. «Он с каждым днем, — говорил Толстой, — чувствовал себя здесь более и более свободным, и более человеком»[9].

---

[9] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: в 100 т. М., 2001. Т. 4. С. 90.

Оленину казалось: все потому, что он еще слишком цивилизован. Писатель так передавал мысли своего героя: «Никаких здесь нет бурок, стремнин, Амалат-беков, героев и злодеев, — думал он, — люди живут, как живет природа: умирают, родятся, совокупляются, опять родятся, дерутся, пьют, едят, радуются и опять умирают, и никаких условий, исключая тех неизменных, которые положила природа солнцу, траве, зверю, дереву. Других законов у них нет...» А дальше следовал неутешительный вывод: «И оттого люди эти в сравнении с ним самим казались ему прекрасны, сильны, свободны, и, глядя на них, ему становилось стыдно и грустно за себя» [10].

Тем не менее, разве не могли, разве не должны были откликнуться обитатели станицы на все то «высокое и чувствительное», что испытал в их кругу герой повести? Ведь тут затрагивался, согласно Толстому, связующий все живое некий божественный «нерв бытия». Во многих и многих произведениях писателя, в том числе «кавказских», найдутся примеры такого рода «чувствительных сближений». Но только не в «Казаках».

Оленин — не единственный «центр изображения» в повести. Его история, его «повесть» существует на страницах «Казаков» рядом с другой «внутренней повестью», куда более обширной и значительной. В конечном итоге произведение получило именно то название, в котором наиболее полно отразилась его суть: не «Молодость», но «Казаки». Этот «собирательный герой» присутствовал не только в наблюдениях и мыслях Оленина: независимый, объективный рассказ о нем составил особое, и, пожалуй, главенствующее русло повествования. Восприятие Оленина казаками, то, как выглядит Оленин в соприкосновении с казачьей средой, оказалось куда важнее собственно рассказа о мечтаниях и поступках этого персонажа.

Временами Толстой, словно становясь на точку зрения своего героя, определенно хотел увидеть в казачьем жизненном укладе некую природную, неоформленную, стихийную силу. Дядя Ерошка, пожалуй, мог бы служить лучшим тому подтверждением. Ерошка, который повсюду приносит с собой «сильный, но не неприятный смешанный запах чихирю, водки, пороху и запекшейся крови» [11]. Ерошка, понимающий лесного зверя, как самого себя, машущий корявыми — трудно сказать руками — лапами, чтобы спасти от свечного огня ночных бабочек. Ерошка, готовый ругать «уставщиков» (священников любых кон-

---

[10] Там же.

[11] Там же. С. 43.

фессий) за то, что они мешают людям жить по-соседски да по-братски. Ерошка, не понимающий греха («— Грех? Где грех? <...> На хорошую девку поглядеть грех? Погулять с ней грех? Али любить ее грех? Это у вас так? Нет, отец мой, это не грех, а спасенье. Бог тебя сделал, Бог и девку сделал. Все Он, батюшка, сделал. Так на хорошую девку смотреть не грех. На то она сделана, чтоб ее любить, да на нее радоваться. Так-то я сужу, добрый человек») [12]. Этот великан-охотник, человек с диким и разгульным прошлым воспринимался впоследствии многими читателями, критиками как само воплощенное язычество. Может быть, всего ярче такой взгляд на Ерошку высказал в свое время Д. С. Мережковский. «У него, — говорил он о Ерошке, — древняя, дочеловеческая мудрость, бездонно-ясная и в то же время темная душа лесного полубога-полузверя — фавна или сатира» [13].

Однако в толстовской картине казачьего мира есть что-то, что не позволяет свести ее к философии чистого пантеизма, соединить с мечтаниями Оленина о «естественном блаженстве». Поэзия гребенской станицы оказалась неотделима у Толстого от строгой жизненной правды. Лукашка, Марьяна, другие казаки жили все же не «так, как живет природа». Подобно любому близкому к почве жизненному строю (так это было всегда и в крестьянской среде), казачий уклад, конечно, вобрал в себя много природного, усилил в человеке его земное, естественное начало. Но ни о каком «растворении в природе» с неизбежным угасанием личности тут речи не шло. Было согласие с природой, не помрачающее, а в чем-то даже просветляющее в человеке образ Божий, который выделяет человека из животного и растительного мира. Этого, правда, не скажешь про дядю Ерошку. Но даже и он, «грешная душа», при ближайшем рассмотрении оказывался далеко не так прост, как могло видеться с первого взгляда.

Герой Толстого, открывая в соприкосновении с миром кавказской станицы «истинного себя», искренне хотел навсегда забыть о пороках цивилизации, влиться в стихию подлинной, природной, чувствительной жизни, как полагал он, торжествующей на этой земле. И он пробовал разные пути к вожделенной цели.

Вот на охоте, погруженный в лесные дебри, чуть ли не ощутивший на время, что сам он — природа, герой испытал некое блаженство самозабвения, почувствовал себя необычайно, фантастически сча-

---

[12] Там же. С. 45.

[13] *Мережковский Д. С.* Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995. С. 16.

стливым. И тут же, послушный пробудившемуся «инстинкту любви», он решил, что цель его жизни — «делать добро». Только что пережитое состояние, кажется, ясно говорило ему, как радостно отказаться от всего личного, сделаться природой до конца и вполне. Оленин полагал: это и есть самоотречение. В качестве первого акта такой «самозабвенной добродетели» он подарил безлошадному казаку Лукашке (тот вызвался проводить потерявшего дорогу охотника до станицы) своего запасного коня. Лукашка не отказался, но ничего и не понял.

Но вот Оленин разуверился в «самоотречении»: оно только настораживало казаков. Ему «открылось», что люди вокруг живут для своего личного счастья, что именно в этом стремлении быть счастливым каждого отдельного существа и заключена вся гармония природы, гармония казачьего уклада. И он, уже давно зачарованный красотой казачки Марьяны, решил, что женится на ней, запишется в казаки и станет во всем как они. Марьяна была невестой Лукашки. Их любовь со всеми превратностями сильного чувства, своеобразием отношений мужчины и женщины в казачьей среде протекала у Оленина на глазах. В эпоху «самоотречения» герою даже особенно нравилось «делать добро» Лукашке, потому что тот любит небезразличную также и ему самому казачку Марьяну. Но «жить для себя» значило не оглядываться на других. «Кто счастлив — тот прав!» — думал теперь Оленин, «выводя» эту формулу (очень важную для Толстого) из наблюдений над окружающим миром. Старик Ерошка тоже, казалось, его поддерживал. Оленин стал ухаживать за Марьяной, звать ее замуж, и Марьяна не отвергала богача-постояльца.

Проделанная Олениным внутренняя работа, его переход от «самоотречения» к «жизни для себя», конечно, отражали духовные колебания самого писателя в период создания повести. От Ерошки герой услышал однажды: «Умрешь — трава вырастет». Хитрец Ерошка вполне сочувственно повторил эти, когда-то им слышанные слова, но все-таки не раскрыл до конца свое отношение к ним. Оленин же воспринял их как жизненную философию старого казака. Сам он путался в вопросе, кто он, Дмитрий Оленин: «такой же зверь, как и все, на котором трава вырастет, и больше ничего» или «рамка, в которой вставилась часть единого божества» [14]? Между тем его «самоотречение», естественно, предполагало, что в мире существует какое-то связующее всех доброе начало. Отрекаясь от себя, Оленин тем самым лишь хотел полнее соприкоснуться с этим «божественным нечто».

---

[14] *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч.: в 100 т. М., 2001. Т. 4. С. 70.

Но если такое самоотречение не признается тем самым миром, который вызвал этот порыв, значит, нет и божества. Получалось, что все на свете — только самодостаточная гордая природа. Может быть, она и есть божество. Жениться на Марьяне означало последовать ее законам, законам гребенской станицы, какой увидел ее герой. Но в самый день ожидания решительного ответа Оленин услышал от Марьяны словно громом его поразившее: «Уйди, постылый!» Он немедленно (этим заканчивалась повесть) покинул так и не ставшую для него своей гребенскую станицу.

Что же не дало ему породниться с казаками? Может быть, идеал героя все-таки оказался в чем-то богаче, возвышеннее их насыщенной, но приземленной жизни? А может быть, здесь не нашли между собой согласия толстовская «религия чувства» и откровенный материализм? Ведь духовный выбор между «рамкой для божества» и «таким же зверем, как и все» предполагал нечто подобное. История Оленина оборачивалась целой чередой таких вопросов без ответа. Но стоило взглянуть на все происходящее с героем под углом внутренних законов «повести о казаках», как многое становилось на свои места.

Вспоминая по дороге на Кавказ минувшие годы своей жизни, Оленин сокрушенно признавался себе самому, что он еще никогда никого не любил. Что же случилось теперь? Полюбил он Марьяну? Оленин думал, что это так. Действительно красавица казачка волновала в нем молодую кровь. И все-таки в решении связать с Марьяной свою судьбу, как и во многом другом, героя больше укрепляли его мечта о полноте естественной жизни, стремление к абсолюту…

То была именно «философическая любовь», — порождение одинокого и гордого ума. Оленин любил себя, любил собственные представления о казаках, о той же любви. Он видел в открывшемся ему мире только то, что сам хотел видеть. А гребенская станица «повести о казаках», подчиненная неким объективным законам, жила своей судьбой, своей правдой. Как бы ни относились казаки к Оленину в различных житейских ситуациях, духовный мир героя, связанные с ним порывы безошибочно настораживали обитателей станицы. Оленин с его философическими подходами к казачьему миру так и остался для него чужаком.

Писатель не мог не сочувствовать своему герою. Он вложил в него очень многое из истории своей души. Вслед за его создателем мы тоже не остаемся равнодушными к переживаниям Оленина. И тем не менее, временами, похоже, и сам Толстой не знал, как ему смотреть на своего героя: он то показывал Оленина с большим сопереживанием и любовью, а то словно бы отстранялся и окидывал его неприязненно

критическим взглядом. В некоторых отношениях это был взгляд на самого себя с какой-то новой, неожиданно найденной писателем точки зрения. «Оленинская повесть» определенно терпела крушение в соприкосновении с «повестью о казаках».

Иначе и быть не могло, поскольку первая из них оказалась *кризисной, субъективной*, а вторая подчинялась *объективным* законам мироздания. Кажется, именно в этом «взрывном» соединении на страницах одного произведения различных «фокусов», различных типов отображения действительности нам и следует искать подлинную природу художественного конфликта повести, причину, почему отношения Оленина с миром терских казаков разрешаются таким, а не другим образом.

Смена и взаимодействие в творчестве раннего Толстого субъективного и объективного изобразительных типов представляет собой своего рода сложную «волновую» динамику. При этом речь идет, конечно, о едином и глубоко самобытном художественном мире, где следование тому или другому типу отображения реальности (а порой, как это произошло в «Казаках», даже соединение двух таких типов) неизменно приводило писателя к масштабным творческим достижениям.

Е. Н. Ковтун

Новые горизонты фантастики: SCIENCE FICTION и FANTASY в постсоциалистическом пространстве

(на материале русской и иных славянских литератур)

К проблеме развития в 1990-е гг. фантастической прозы (и шире — литературы о необычайном, использующей различные формы «явного» вымысла) бывших социалистических стран мы уже обращались в докладе, представленном на XIII Международном съезде славистов в Любляне (2003) [1]. Но если на рубеже XX–XXI вв. можно было высказать лишь осторожные предположения о наступлении нового этапа бытования славянской фантастики, то ныне, с высоты почти двадцатилетия, прошедшего с момента распада социалистического содружества, может быть дан *системный анализ* развития фантастической прозы в России и иных славянских странах, в ходе которого становятся очевидны *принципиальные изменения*, произошедшие в данной сфере художественной литературы.

Фантастика представляет собой в высшей степени благодарный объект для изучения современным литературоведением по крайней мере по трем причинам. В качестве первой, конечно, должна быть названа ее *популярность*. И ныне, во времена постепенного снижения интереса к чтению в условиях приоритета «зрелищных» и электронных средств распространения информации, выпускающие фантастику издательства неуклонно наращивают перечень наименований. Фантастика привлекает внимание все новых читателей, критиков, специалистов по теории литературы.

Так, по данным (неизбежно неполным) организаторов одного из наиболее крупных отечественных конвентов фантастики «Роскон», только в России в 2005 г. из печати вышли 452 фантастических романа, в 2006 г. опубликовано 548 романов и по крайней мере 849 фантастиче-

---

[1] *Ковтун Е. Н.* Основные тенденции развития фантастики славянских стран в 1990-е годы (чешско-польско-русские параллели) // Литература, культура и фольклор славянских народов: XIII Международный съезд славистов (Любляна, август 2003): Доклады российской делегации. М., 2002. С. 285–299.

ских рассказов и повестей[2]. По словам главного редактора, активно занимающегося публикацией фантастической литературы издательства «АСТ», Н.Науменко, «когда российская фантастика переживала свое второе рождение — в 1995 году, — тогда фантастику писало человек 30–40, и всех можно было перечислить. А затем издатели совместными усилиями разбудили многоголового дракона, и сейчас, если прикинуть, активно пишут и издаются человек 500, а тех, кто пробует свои силы в литературе, — их на порядок больше»[3].

Что же касается специалистов, то состоявшаяся в марте 2006 г. Международная научная конференция «Русская фантастика на перекрестье эпох и культур», организованная Московским государственным университетом совместно с Советом по фантастической и приключенческой литературе Союза писателей России собрала 125 участников, представляющих филологов, философов, социологов и культурологов Москвы, Санкт-Петербурга и еще 25 городов России, а также Англии, Белоруссии, Германии, Италии, Украины, Франции. Проблемы развития фантастики все чаще рассматриваются на академических форумах, посвященных современной художественной словесности, — например, на состоявшейся в октябре 2006 г. в Педагогическом университете им А.И.Герцена (Санкт-Петербург) конференции «Новейшая русская литература рубежа XX–XXI вв.: итоги и перспективы». Весной 2007 г. практически одновременно проводились несколько связанных с фантастикой научных симпозиумов: конференция памяти С.Лема в г. Самаре (организаторы — Самарский научный центр РАН, Самарский государственный аэрокосмический университет имени академика С.П.Королева, Самарский государственный университет, Ассоциация исследователей фантастики) и юбилейные заседания, связанные с празднованием 100-летия со дня рождения известного российского писателя-фантаста И.А.Ефремова.

Во-вторых, литературная фантастика наших дней (мы еще вернемся к этой теме ниже) демонстрирует более тесную, нежели когда бы то ни было до сих пор, *связь с философскими и мировоззренческими концепциями эпохи* и самыми разнообразными сферами современной культуры

---

[2] «Роскон 2006»: Отечественная фантастика и фантастиковедение за 2005 г. М., 2006; «Роскон 2007»: Отечественная фантастика и фантастиковедение за 2006 г. М., 2007.

[3] *Науменко Н.* Некоторые советы начинающим авторам, или Как сделать так, чтобы твою рукопись рассмотрели // «Роскон 2005»: Материалы литературной конференции. М., 2005. С. 76.

(кинематограф, изобразительное искусство, религиозные течения различного рода, компьютерные технологии и т. п.). В последние 15–20 лет фантастика, по сути дела, представляет собой особую субкультуру, без которой трудно представить себе современное общество.

В самом деле, привычными стали не только специализированные издательства и журналы фантастики, объединения читателей — поклонников фантастической литературы, но и многочисленные конвенты («коны»), на которых собираются писатели-фантасты, критики, издатели и любители фантастики («фэны»), присуждаются разнообразные премии за лучшие фантастические произведения. Расцвели «фэнзины» — любительские журналы и альманахи. В России уже в начале 1990-х гг. их насчитывалось более пятидесяти[4]. Помимо фэнзинов фантастику тогда же публиковали журналы «Фантастика для всех» (издательство «Молодая гвардия»), «Сокол» (журнал фантастики и приключений Военно-патриотического объединения «Отечество»), всероссийский журнал фантастики «Четвертое измерение», «Чудеса и приключения» и другие, в том числе электронные периодические издания. Чуть позже на фантастику обратили внимания крупные издательские центры, возникшие в постперестроечной России: «АСТ», «Северо-Запад», «Терра», «Эксмо», «Вагриус» «Олма-пресс» и т. д. Ныне фантастике посвящены вполне солидные и профессиональные журналы «Если», «Полдень. XXI век», «Мир фантастики», «Сверхновая».

В Чехословакии, а затем в Чехии в начале 1990-х гг. были организованы Синдикат авторов фантастики и Ассоциация любителей science fiction, авторы-непрофессионалы создали собственные издательства («Лазер» Т. Ирковского, «KJV» Э. Черного, «AF 167» И. Смекала, «Голем Риша» В. Риши и ряд других). Издавались и продолжают выходить журналы «Икария», «Невидимая собака», «Крепость». В Польше фантастику пропагандируют журналы «Новая фантастика», «Science Fiction», «Феникс». В Болгарии в 1990 г. писателем Л. Диловым была учреждена премия «Гравитон» за вклад в развитие национальной фантастики, позже к ней присоединилась премия «Фантастика през 100 очи» (присуждается с 2000 г.). Восточноевропейские[5] фантасты и

---

[4] О фэнзинах см: *Халымбаджа И.* Фантастический самиздат // Если. 1998. № 9. С. 252–261; *Чертков А.* Библиография советских фэнзинов // Сов. библиография. 1990. № 1. С. 118–122.

[5] Поскольку речь идет о постсоциалистическом пространстве, мы считаем возможным сохранить в данной работе термин «Восточная Европа» в его прежнем, «доперестроечном» значении, когда он охватывал европейские со-

их почитатели в 1990–2000 гг. стали участниками международных фантастических форумов, в частности «Еврокона». В свою очередь, классики западной фантастики регулярно бывают почетными гостями аналогичных национальных мероприятий (отечественного «Роскона», чешского «Паркона» и т. п.).

Ширится и так называемое «ролевое» движение. Его участники организуют костюмированные игры, порой длящиеся несколько дней, инсценирующие и продолжающие сюжеты любимых фантастических книг. В рамках движения также проводятся «конвенты» — фестивали фэнтези и ролевых игр: в России это «Эльфийский Новый год» («Веркон») в Екатеринбурге, «Глипкон» в Иваново, «Зиланткон» в Казани, «Самкон» в Самаре, «Сибкон» в Томске... Численность участников «ролевых» конвентов доходит до полутора тысяч. К «ролевикам» примыкают приверженцы настольных игр, созданных на сюжеты фантастических произведений («Вавилон-5», «Гарри Поттер», «Magic: the Gathering» и т. п.). Они периодически встречаются на турнирах, чтобы померяться силами[6].

Наконец, будучи по самой своей природе своеобразным философским и художественным «полигоном» для постановки новых проблем и поиска оригинальных поэтических форм, фантастика *аккумулирует важнейшие тенденции развития изящной словесности в целом* — и тем самым наглядно и убедительно иллюстрирует перемены, произошедшие в славянских литературах в 1990–2000-е гг. Несмотря на видимую необычность и оторванность от сиюминутной реальности создаваемых фантастами миров, данная область словесности как «литература мысленного эксперимента» наиболее отчетливо отражает умонастроения общества и его ценностные приоритеты.

Правда, нельзя сказать, что фантасты России и иных славянских стран за последние пятнадцать лет порадовали читателей бесспорными шедеврами и вписали в историю фантастики имена, сопоставимые с «классиками» Ж.Верном и Г.Уэллсом, К.Чапеком или С.Лемом. Увы,

---

циалистические страны. С 1990-х гг. к большинству этих государств чаще применяются обозначения «Центральная Европа», «Центрально-Восточная Европа» (ЦВЕ, калька с английского East Central Europe) и «Юго-Восточная Европа». Подробнее см.: *Шимов Я.* Австро-Венгерская империя. М., 2003; *Фрейдзон В. И.* Нация до национального государства: Историко-социологический очерк Центральной Европы XVIII — начала XX в. Дубна, 1999.

[6] Подробнее см.: *Ройфе А. Б.* Субкультуры фантастики // Молодая социальная группа: социокультурный и социопсихологический аспекты. Материалы научной конференции. В 2-х ч. Н. Новгород, 2004. Ч. 1.

современная фантастика — как, впрочем, и иные сферы художественной литературы — представляет интерес скорее как социокультурный, нежели эстетический объект исследования. Пражский литературовед П. Билек, характеризуя чешскую и, шире, современную словесность на постсоциалистическом пространстве, справедливо отмечает, что она, «возможно, и не порождает произведений, обладающих выдающимися достоинствами, но зато становится чрезвычайно интересным социологическим феноменом: она являет собой сферу, где невозможно не считаться с утратой иллюзий и престижа, где приходится менять принципы создания и прочтения произведений, правила поведения в условиях книжного рынка и господства масс-медиа. И этот процесс все еще продолжается» [7].

Сказанное выше позволяет утверждать, что в последние десятилетия фантастика стала наиболее динамично развивающейся областью словесного творчества, и именно в ней картина произошедших в Восточной Европе изменений запечатлена наиболее ярко. Те фантастические произведения, которые издаются, например, в России сейчас, еще двадцать лет назад не могли быть написаны, а уж тем более опубликованы — причем по соображениям отнюдь не только идеологическим, но и общекультурным или, если так можно выразиться, философским. В числе последних наиболее важна утрата обществом веры в торжество прогресса и возможность реализации социальных утопий.

Что же произошло с восточноевропейской фантастикой в 1990–2000-е гг.? Перемены особенно заметны при сопоставлении с предшествующим периодом — 1950–1980-ми гг.

В послевоенной фантастике социалистических стран практически безраздельно господствовала так называемая «фантастика рациональной посылки», трактуемая как наиболее передовой и актуальный в условиях НТР тип фантастической прозы. Для подобной литературы — обычно ее именуют «научной фантастикой» (НФ, в западной традиции science fiction), хотя многократно подчеркивалось, что определение «научная» весьма и весьма условно, — характерен интерес к проблематике, связанной с перспективами технического и социального прогресса, находящей отражение в более или менее устойчивом круге тем: космические полеты, контакт с инопланетными цивилизациями, создание искусственного интеллекта, возможность путешествий во времени, облик мира будущего и т. п.

Несмотря на свою относительную молодость (научная фантастика как особый тип вымысла появилась в европейской литературе лишь в

[7] http://www.czlit.cz

XIX столетии в творчестве Э.А.По, К.Фламмариона, Ж.Верна и их многочисленных последователей[8]), именно рациональная посылка во второй половине XX в. вытеснила из сознания писателей и читательской аудитории все остальные разновидности фантастического допущения, и аббревиатура НФ стала едва ли не синонимом понятия «фантастика». «Все наличные подходы к НФ выглядят вполне бессмысленными ввиду непомерного разрастания и расползания объекта, — отмечала критика. — И сегодня сказать „научная фантастика" — это все равно, что сказать „роман", то есть — ничего не сказать»[9].

Отчасти, разумеется, подобная фантастика выражала идеологические установки эпохи. Современные исследователи не скрывают: «наши фантасты (речь идет о 1940–1950-х гг. — *Е. К.*), как правило, изображали Светлое Будущее в виде трагикомического переплетения потемкинских деревень, продовольственных павильонов ВДНХ, строгих и чинных казарм и тезисов очередных „Основных направлений"... Картонные персонажи вели душеспасительные беседы на ярко-зеленых анилиновых лужайках — в то время как диковинного вида техника (тайком уворованная фантастами со страниц зарубежных журналов) собирала на полях сказочный урожай зерновых или ковала что-то железное...»[10]. Случались и откровенные «перегибы» в трактовке роли и функций фантастики при социализме: «Советская фантастика должна развиваться, используя указания И.В.Сталина о полезащитных лесополосах, о продвижении субтропических цитрусовых культур на Север»[11].

Но что гораздо более важно, в лучших своих образцах — произведениях И.Ефремова, А. и Б.Стругацких, К.Булычева, И.Варшавского, Г.Гуревича, О.Ларионовой, А.Мирера, С.Лема, К.Боруня, Л.Соучека, Й.Несвадбы, О.Неффа, П.Вежинова, К.Фиолковского, Л.Мештерхази — восточноевропейская фантастика становилась (и благодаря этому пользовалась неизменной симпатией читателей) художественным во-

---

[8] Подробнее см.: *Ковтун Е.Н.* Поэтика необычайного: Художественные миры фантастики, волшебной сказки, утопии, притчи и мифа (На материале европейской литературы первой половины XX века). М., 1999.

[9] *Каганская М., Бар-Селла З., Гомель И.* Вчерашнее завтра. Книга о русской и нерусской фантастике. М., 2004. С. 9.

[10] *Арбитман Р.* Участь Кассандры: статьи о фантастике и не только о ней. Саратов, 1992. С. 5.

[11] *Иванов С.* Фантастика и действительность // Октябрь. 1950. № 1. Цит. по: *Харитонов Е.В.* Наука о фантастическом: Биобиблиографический справочник. М., 2001. С. 14.

площением концепции поступательного восхождения человечества к достойному будущему, сочетающему материальное благополучие, нравственное совершенствование и распространение этических принципов земной цивилизации во Вселенной.

«Не говоря уж о сюжетной занимательности, научно-фантастические книги покоряют юных читателей романтикой созидательной деятельности, пробуждают стремления к знаниям, пытливость и жажду исследований. Трудно переоценить познавательную и воспитательную роль хороших художественных произведений, прививающих молодежи любовь к науке и веру в безграничные возможности познающего разума» [12], — замечал еще в 1959 г. один из первых серьезных исследователей отечественной и зарубежной фантастики Е.П.Брандис. Ему вторит уже в наши дни известный писатель-фантаст С.Павлов: «Новизна идей, азарт культурного профессионализма, гордость и достоинство преданного передовому делу человека, увлекательная пропаганда знаний — все это работает на поддержку заинтересованной в своем будущем молодежи... Как убежденный приверженец жанра научной фантастики я призываю всех, кто чувствует в себе светлую творческую потенцию в сфере НФ-искусства и рыцарскую энергию защитника безусловных планетарных ценностей, укрепить и пополнить... отряд авторов НФ-произведений» [13].

С таких позиций фантастика социалистических стран на протяжении нескольких десятилетий вела интересную и плодотворную полемику с западной science fiction, более склонной (в том, что касалось замысла произведений) к пессимизму при изображении перспектив развития человечества и (в области поэтики) к использованию приключенческих схем и сюжетных штампов даже при раскрытии относительно сложной проблематики.

Вырвавшаяся в конце 1950-х гг. из узких рамок идеологических догм и пережившая в 1960-х гг. в условиях «оттепели» расцвет, связанный с расширением проблемного поля и углублением философского содержания, восточноевропейская научная фантастика отразила энтузиазм общества (и не только социалистического, о чем свидетельствует устойчивый интерес к science fiction и на Западе во второй половине XX в.) в эпоху первых полетов в космос. Она стала художественным выражением высокого престижа науки, стремления к познанию мира, самоотверженности ученых — и в этом качестве отве-

---

[12] *Брандис Е.* Советский научно-фантастический роман. Л., 1959. С. 3.

[13] К спасателям техногенной цивилизации: Обращение Сергея Павлова к участникам форума проекта «Лунная радуга» // http://MoonRainbow2.Narod.Ru

чала жизненным запросам технической и гуманитарной интеллигенции и творчески ориентированной молодежи.

Однако безусловное превалирование единственного «разрешенного» типа фантастики в конечном итоге негативно сказалось на развитии фантастической литературы. Не только в силу политических перемен (конец «оттепели», усиление цензурного гнета), но и по причине исчерпанности проблематики (непротиворечивая картина счастливого будущего, достижение взаимопонимания с иными обитателями Вселенной, повышение жизненного уровня с помощью технических новинок и т. д.) расцвет научной фантастики славянских стран после 1960-х гг. постепенно сменился застоем. Приверженцы НФ, в том числе серьезные литературоведы, заговорили даже о «кризисе жанра» [14].

В последние десятилетия социалистического периода в фантастике все более ощущалось разочарование в идеалах научного и социального прогресса, а также усталость от ограниченного набора идей, воплощаемых с помощью однотипных сюжетных конструкций. Наиболее талантливые авторы прибегали к своеобразному эскапизму. Часть из них уходила «вглубь» разрешенных тем вплоть до их полного переосмысления (А. и Б. Стругацкие, В. Рыбаков, С. Лем, О. Нефф). Другие реализовывались в «окраинных», маргинальных сферах фантастической литературы — например, в детской и подростковой фантастике, создавая сказочно-фантастические произведения (Кир Булычев, В. Крапивин, Л. Дилов). Третий путь ухода состоял в приближении фантастики к философской и мифологической прозе. «Писателю-фантасту хотелось заниматься тем же, чем занимаются литераторы основного потока, отличаясь от них лишь специфическим приемом „фантастического допущения“. Ему в прокрустовом ложе „фантастики ближнего прицела“ тесно. Его не железяки интересуют, а люди. Настоящим лозунгом становится фраза Рэя Брэдбери... „Фантастика — литература“» [15].

Тем самым границы рациональной фантастики расширялись, а критерий «научности» все более размывался. Писатели обращались к философской проблематике, к иносказательной критике современности (Б. Штерн, В. Парал, Я. Вейсс). Нередко под маской НФ публиковалась

---

[14] См., например: *Бритиков А. Ф.* Что скрывается за «кризисом» современной фантастики // Современная литературно-художественная критика. Л., 1975. С. 221–243; *Чернышева Т.А.* Надоевшие сказки XX века: О кризисе научной фантастики // Вопросы литературы. 1990. № 5. С. 62–82.

[15] *Володихин Д.* Место встречи... Фантастика и литература основного потока: конвергенция? // Знамя. 2005. № 12. С. 176.

fantasy — разновидность фантастики, оперирующая категориями мистического и сверхъестественного — ранее считавшаяся атрибутом лишь «загнивающей» западной литературы. В других случаях фантасты прибегали к интересному синтезу различных типов вымысла, сочетанию художественных принципов фантастики, притчи, утопии и т. п.

Так, в популярном в России романе В.Орлова «Альтист Данилов» (1981) основу сюжета составляет то ли рациональная посылка, наполненная мифологическим содержанием, то ли допущение в духе fantasy, помещенное в рационально-фантастический контекст. Главный герой является одновременно человеком и демоном, представителем своеобразной цивилизации «духов познанья», которая именуется Девять Слоев и находится внутри хрустальной сферы в нелокализованной части Вселенной. Созданная автором модель реальности к тому же подвергается сатирическому переосмыслению, напрямую сопоставляясь с советской действительностью 1970-х гг. Другой талантливый российский писатель А.Ким в фантастическом романе «Белка» (1984) и вовсе выстраивает современный «неомиф»: согласно авторской концепции, общество землян составляют два типа живых существ: «настоящие» люди — и принявшие человеческий облик животные. Лишь первые способны к творчеству и бескорыстному улучшению мира вокруг себя. Вторые же прячутся, устраивают собственные мелкие делишки и с патологической ненавистью относятся к «истинным» людям. А классик болгарской научной фантастики П.Вежинов в повести «Барьер» (1976) настолько отошел от привычных схем и проблематики НФ, что его произведение, раскрывающее трагизм отсутствия взаимопонимания в отношениях между людьми, оказалось гораздо ближе к притче, нежели к фантастическому повествованию.

Усложнение содержания и изменение облика фантастической литературы вновь вызвало рост читательского интереса к ней. В 1980-х гг. в СССР и других социалистических странах ширилась сеть клубов любителей фантастики (КЛФ), действовали семинары писателей-фантастов, складывались специализированные издательские структуры, формировалась совокупность поклонников фантастической литературы («фэндом»). Однако развитие фантастической субкультуры в начале 1990-х гг. оказалось прерванным в связи с переменами в политике, экономике и социальной структуре стран Восточной Европы.

В результате всех этих процессов бывшее еще пятнадцать лет назад пусть и однообразным, но единым пространство «официальной» (разрешенной) литературы социалистических стран распалось и естественным образом расслоилось, выражаясь метафорически, как по

вертикальной, так и по горизонтальной «оси координат»[16]. Стоит согласиться с известным российским критиком С.Чуприниным, полагающим, что «традиционное для отечественной литературы пирамидальное устройство на наших глазах сменилось разноэтажной городской застройкой, а писатели разошлись по своим дорожкам... ориентируясь уже не на такую соборную категорию, как Читатель, а на разнящиеся между собою целевые аудитории... Понятия магистральности и маргинальности утрачивают сегодня оценочный смысл, стратификация „по вертикали" сменяется „горизонтальным" соположением разного типа литератур, выбор которых становится личным делом и писателя, и читателя»[17].

Фантастика вместе со всей художественной литературой оказывается вынужденной искать свое (совсем иное, нежели прежде!) место в глобализированном демократическом мире — испытывая к тому же жесткую конкуренцию со стороны западной массовой книжной и иной развлекательной продукции. Классика фантастики советских времен начинает восприниматься как устаревшая и одиозная. Читатель открыто отдает предпочтение англо-американской science fiction и fantasy. Начало 1990-х гг. стало для восточноевропейской фантастики «эрой переводов». Престиж англо-американской традиции был так высок, что многие восточноевропейские фантасты взяли себе англоязычные псевдонимы. В России так поступила, например, Елена Хаецкая, завоевавшая популярность под псевдонимом Мэдилайн Симонс, на Украине — Дмитрий Громов и Олег Ладыженский, публикующиеся под именем Генри Лайон Олди, в Чехии — Иржи Прохазка (George P.Walker), Вероника Валкова (Adam Andres), Владо Риша (Richard D.Evans), Франтишек Новотный (Frank Skipper). Подобная тенденция сохранялась и позже — достаточно вспомнить популярные в России «иностранные» имена Макс Фрай и Хольм Ван Зайчик, за которыми также скрываются отечественные авторы.

Знакомство в эпоху крушения социализма с запретными ранее западными science fiction и fantasy вызвало гигантскую волну подражаний, подчас весьма талантливых, но всего лишь копий. К сожалению, в этот период восточноевропейская фантастика в основном демонстрировала вторичный характер — за немногими исключениями, увы, лишь подтверждающими правило. «Нашей фантастике в первой поло-

---

[16] Подробнее см.: *Ковтун Е.Н.* «Интеллектуальное чтиво»: роль беллетристики в современной литературе (на материале чешской и русской прозы 1990-х гг.) // Автор. Текст. Аудитория. Саратов, 2002. С. 51–58.

[17] *Чупринин С.* Жизнь по понятиям // Знамя. 2004. № 12. С.112.

вине 90-х катастрофически не хватало массы. И еще более не хватало опыта — как писать на продажу, для рынка. Умонастроение фантастов долго не могло примириться с идеей новой цензуры — цензуры рубля. Значительная часть именитых авторов выпала из литпроцесса надолго или навсегда»[18]. Творчество молодого поколения фантастов, вступивших в литературу в 1980-е гг., перестройка и рынок деформировали, попросту смяли — нарушив естественную смену художественных установок, соответствующую смене эпох и поколений.

Кризис восточноевропейской фантастики оказался в целом преодоленным лишь во второй половине 1990-х гг. Однако в этот период мы имеем дело уже со значительно изменившимся обликом фантастической литературы. К положительным переменам в сфере фантастики можно отнести формирование «естественной» парадигмы книжной продукции. Она представлена ныне как «элитарными», так и «массовыми» изданиями, а кроме того — значительным слоем добротной «фантастической беллетристики». Это предоставляет потребителю долгожданную возможность выбора любимого вида фантастического чтения.

Однако иными стали и сфера функционирования фантастики, и воспринимающая ее аудитория. Из «властительницы дум» интеллигенции фантастика превратилась в своеобразный литературный клуб для достаточно непритязательного круга поклонников — подобно детективу, мелодраме, триллеру и другим популярным жанрам. Парадоксальным образом эра духовной свободы не только не вывела фантастическую прозу из «гетто» в так называемый «основной литературный поток», но, напротив, ограничила сферу ее распространения среди «серьезных» читателей. Острое ощущение отграниченности фантастики от единого литературного пространства заставляет находящуюся вне фэндома критику выражаться полемически резко: «С тех пор, когда перестали печататься братья Стругацкие, фантастика трансформировалась в настолько специализированную, замкнутую отрасль беллетристики, что пытаться поверять ее алгеброй мейнстрима было бы примерно то же самое, что оценивать открытия квантовой механики, используя инструментарий механики ньютоновской»[19].

Негативные перемены, произошедшие с фантастикой в 1990–2000-е гг., обусловлены прежде всего ее гипертрофированной коммерциализацией, превращением в зачастую высокодоходный бизнес. Издатели фантастической (как и любой другой литературной) продук-

---

[18] *Володихин Д.* Место встречи… С. 178.

[19] *Хуснутдинов А.* В черной дыре фантастики // Лит. газета. 2004. № 23. С. 11.

ции заинтересованы прежде всего в устойчивом спросе на нее. А для этого читателя приучают к определенному типу сюжета, конфликта, даже к определенным объемам произведений и их однотипному оформлению. В итоге для того, чтобы опубликовать свое произведение, автору приходится соблюдать жесткий издательский канон и обуздывать свое воображение ничуть не менее, чем в худшие времена идеологического диктата.

Непосредственным итогом «погони за брэндом и форматом» становится гипертрофированная серийность нынешней фантастической прозы. В современной фантастике почти абсолютно преобладает жанр романа (напомним, что долгое время наиболее плодотворной, по крайней мере для научной фантастики, считалась жанровая форма рассказа). За этим определением, впрочем, практически не угадывается художественная структура: «роман» — просто книга большого объема, оправдывающая стоимость издания.

Кроме того, любое хоть сколько-нибудь неординарное произведение немедленно обеспечивается продолжением и в конце концов превращается в длинную и скучную многотомную эпопею, напоминающую телевизионный сериал. Расчет прост: привязавшись к героям, читатель не может отказать себе в удовольствии узнать об их дальнейшей судьбе. «Серии из 15 романов возникают, когда первый роман читается, воспринимается, покупается. Тогда издатель просит написать второй, третий... — если мир (модель реальности, созданная фантастом. — *Е.К.*) позволяет, а мир, хорошо продуманный, — он, как правило, это позволяет»[20]. Устоять перед заказами на продолжения своих книг нередко не удается и талантливым писателям: российскому мастеру иронической fantasy М. Успенскому, украинским фантастам Д. Громову и О. Ладыженскому, польскому писателю А. Сапковскому и т. д.

К сожалению, в силу стремления во что бы то ни стало быть проданной, найти массового читателя и сохранить его за собой бóльшая часть современной фантастической продукции прочно остается в ведении «массовой» культуры. Ведущий сектор фантастического рынка занимает развлекательное «чтиво», живущее по законам не столько художественной словесности, сколько шоу-бизнеса — с рекламными компаниями, фантастическими блокбастерами, презентациями, сплетнями о личной жизни авторов и т. п. Для успешной самореализации в данной сфере талант писателя порой не нужен вовсе — что охотно подтверждает обслуживающая «массовую» фантастику критика. «Для

[20] *Науменко Н.* Некоторые советы начинающим авторам... С. 77.

писателя итоговой и конечной целью является хороший текст. Для фантаста же этот текст — просто следы жизнедеятельности. Смысл деятельности фантаста — именно в его функционировании в качестве фантаста, не более того» [21]. Вот почему фантастика до сих пор с осторожностью воспринимается в академической аудитории, когда речь заходит о ее серьезном литературоведческом изучении.

Перемены, произошедшие с фантастикой в целом, по-разному ощущаются в развитии ее отдельных типов. Самый заметный процесс, идущий в 1990–2000-х гг., это падение престижа научной фантастики и уступка ею первенства своей молодой коллеге — fantasy. Все более явным становится количественная диспропорция текстов: аналогично подавляющему господству НФ в эпоху социализма, ныне fantasy почти безраздельно и бесконтрольно претендует на статус «фантастического произведения». Сегодня все чаще (не только в фэнзинах, но и в научных работах) разграничивают не fantasy и science fiction, но «фантастику» и «фэнтези». А в рекламном буклете, пропагандирующем серию фантастических произведений издательства «Аванта+», и вовсе можно прочесть: «„Антология мировой фантастики“ поможет читателю совершить увлекательное путешествие *на машине времени в страну фэнтези*». Понятие «фэнтези» здесь явно обозначает «фантастику вообще».

Спад интереса к научной фантастике понятен. Разочарование в перспективах технического и социального прогресса привело к исчезновению утопических романов о светлом «завтра». Наследница социалистической НФ 1960–1980-х гг., даже если и сохраняет сегодня эпитет «научная», предназначена скорее для удовлетворения потребности в «современном мифотворчестве» для невзыскательной читательской аудитории. «Пандемия астрологического слабоумия… хиромантия для домохозяек и метампсихоз для банковских служащих; спиритические блюдца, перекочевавшие на небо под видом „летающих“… йога как средство окончательного и бесповоротного переселения в Ничто, а также от насморков и запоров; групповые погружения в бессознательное под руководством опытного тренера; короче, мистическая порнография, гностика муниципальных квартир, оккультный комфорт буржуазных пригородов — таковы психологические корни, коммунальные источники и социальное страхование НФ. К чему лепетать о научной революции, будто бы происшедшей в умах совре-

[21] *Асриян А.* Полдень умер: Фантастика как проектирование будущего // Реконкиста. Новая почва: Сб. эссе. М., 2005. С. 25.

менников? Никакого влияния науки на массы нет — есть восстание масс против науки, кухня, замахнувшаяся на Вселенную»[22].

На этом непритязательном фоне выделяются отдельные научно-фантастические произведения, написанные на достаточно высоком художественном уровне. Однако по тональности повествования (да и по сюжетно-композиционной структуре) они близки скорее американской традиции, нежели социалистическим утопиям 1950–1960-х гг. В числе «удач» рациональной фантастики последнего двадцатилетия можно назвать «Поиск предназначения», (1995) и «Бессильные мира сего» (2002) Б. Стругацкого (под псевдонимом С. Витицкий), «Алая аура протопарторга» (2000), «Чушь собачья» (2003) Е. Лукина (2005), «Гравилет „Цесаревич“» (1993) В. Рыбакова, «роман-катастрофу» чешского фантаста О. Неффа «Тьма» (2 версии 1999 и 2003 гг.) и другие произведения. Неплохую приключенческую фантастику, нередко по проблематике смыкающуюся с НФ, создают россиянин В. Панов (романы из серии «Тайный город», 2003–2006) и чех Л. Медек («Авантюрист», 2004).

Однако гораздо более заметны (если не по качеству текстов, то по настойчивости рекламы и устойчивости «моды») новинки fantasy, представленные в бесконечном разнообразии жанровых форм: «детское фэнтези», «городское фэнтези», «историческое фэнтези» и «псевдоисторическое фэнтези», «ироническое фэнтези», «детективное фэнтези», «феминистическое фэнтези», «вампирский боевик», «приключенческое фэнтези», «эпическое фэнтези», «мистический триллер» и т. п. — список далеко не полон. И в этой сфере, разумеется, есть интересные находки. В лучших своих образцах — например, в романах российских фантастов С. Логинова «Многорукий бог Далайна» (1994) и «Свет в окошке» (2002), цикле повестей «Бездна Голодных Глаз» Г. Л. Олди (Д. Громова и О. Ладыженского), «Посмотри в глаза чудовищ» (1996) А. Лазарчука и М. Успенского и других — fantasy смыкается с мифологическим романом и притчей, осмысляя глобальные, «вечные» проблемы бытия. В 1990-е гг. появляются любопытные национальные варианты данного типа фантастики — т. н. «славянская фэнтези»: «Последнее желание» (1990) и «Меч предназначения» (1992) А. Сапковского, «Там, где нас нет» (1995) М. Успенского, «Кысь» (2000) Т. Толстой. Но в целом, несмотря на, казалось бы, абсолютную свободу фантазии, не стесненную, как в рациональной фантастике, требованиями хотя бы формальной «научности», произведения «массовой» fantasy удручающе однотипны.

---

[22] *Каганская М., Бар-Селла З., Гомель И.* Вчерашнее завтра. Книга о русской и нерусской фантастике. М., 2004. С. 22.

Они без конца воспроизводят одни и те же безнадежно примитивизированные «толкиеновско-конановские» приключенческие, «лавкрафтовско-кинговские» кровавые, магическо-сатанинские в духе А. Левина или уныло-абсурдистские схемы. Достойно сожаления и то, что неограниченный приоритет получила в 1990–2000-х гг. наиболее «тривиальная» разновидность fantasy — т.н. фантастика меча и волшебства.

В противовес «популярной» разновидности повествования о необычайном с фантастикой в рассматриваемый период активно экспериментирует «элитарная» проза. Неограниченные возможности для использования вымысла предоставляет философия и эстетика постмодернизма, опирающаяся на принцип игры с читателем и вторичного использования литературных текстов, в том числе фантастических. Это приводит к созданию романов-фантасмагорий, в которых принципы классических НФ, fantasy, утопии, сказки и т. п. переосмысляются до полной неузнаваемости, создавая иллюзию отсутствия границы между фантастическим и реальным. Таковы произведения россиян В. Пелевина, Ф. Сорокина, М. Веллера, В. Хлумова, Д. Липскерова, Б. Штерна, чехов И. Кратохвила, М. Айваза, М. Урбана.

Подводя итоги развития фантастической прозы последних двух десятилетий, можно сказать: на протяжении 1990–2000-х гг. фантастика бывших социалистических стран из средства познания мира и воспитания читателя в духе идеологических установок эпохи (а нередко и в оппозиционном духе) превращается в часть индустрии развлечений, взаимодействуя со средствами массовых коммуникаций (кинематограф, видео и т. п.) и становясь источником дохода для авторов и издательских фирм. Все это заставляет кардинально изменить и содержательные приоритеты, и художественные принципы фантастической литературы. Российская, польская, болгарская и иные фантастические традиции последних десятилетий демонстрируют: «кризис жанра» в первой половине 1990-х гг. с господством переводной западной фантастики; возрождение национальных традиций в середине десятилетия; появление нового типа фантастической прозы — fantasy и его приоритет на рубеже XX–XXI вв.; выход сферы фантастического за пределы художественной литературы (кинематограф, компьютерные игры). Ныне фантастика перестает осознаваться как главным образом литературный феномен. На первое место в воплощении фантастического выходят кинематограф и индустрия компьютерных игр. Но и литературные произведения изменяют свой облик под воздействием новых информационных технологий, прежде всего Интернета. Это ведет к более широкому восприятию фантастического как разновид-

ности необычайного и заставляет искать новые методологии изучения вымысла в культуре XXI в.

В заключение подчеркнем еще раз: анализ фантастических произведений дает возможность связать эволюцию художественных структур в прозе бывших социалистических стран с социально-политическим и культурным контекстом эпохи. Изучение фантастики рубежа тысячелетий позволяет сделать выводы, важные для определения перспектив развития литератур Центральной и Восточной Европы в XXI в.

Дальнейшее развитие фантастики России и иных славянских стран, конечно, хотелось бы видеть поступательным и прогрессивным. Но это, на наш взгляд, возможно лишь при отказе от приоритета рыночной популярности изданий и возрождении лучших традиций фантастики предшествующих эпох. И прежде всего — социально-философской и социально-критической фантастической литературы. Затем — в разумном сочетании развлекательности и содержательной глубины, более мудрой издательской и рекламной политике, создании профессиональных, авторитетных, строгих к себе и литературе сообществ фантастоведов.

М. Б. Проскурнина

Роман в македонском и русском постмодернизме. Границы жанра и проблема художественного целого

При всем различии путей, пройденных литературами России и Македонии в XX в., очевидно типологическое сходство современной ситуации в этих литературах. Одна из общих для них проблем — экспансия массовой культуры в сферу традиционных культурных ценностей. Разумеется, диффузия высокой и массовой литературы, связанная с разрушением жанровых канонов, не является порождением XX в. Взаимодействие этих пластов постоянно, но особенно ярко оно проявилось в наше время, во времена всеобщей коммерциализации культуры. Соединение массового и элитарного в художественном произведении зачастую ориентировано на сохранение устойчивого равновесия, примиряющего творческие и коммерческие интересы автора. Литературное произведение часто словно бы находится в некоей переходной зоне, между писателем и читателем. По словам Ю. М. Лотмана, «читатель хотел бы, чтобы его автор был гением, но при этом он же хотел бы, чтобы произведения этого автора были понятными... Такой „доступный гений“ радует читателя понятностью своего творчества, а критика — предсказуемостью» [1]. Но в то же время Лотман подчеркивал, что массовая литература неизбежно возникает в обществе, «имеющем уже традицию сложной „высокой“ культуры нового времени, и на основе этой традиции» [2].

Общение писателя и читателя в советское время было опосредовано деятельностью редактора, придерживавшегося определенных идеологических установок, и цензуры. Сегодня ситуация изменилась радикально, литература вынуждена выйти на прямой контакт с читателями, к чему, кажется, она не вполне была готова, особенно в начале 1990-х гг. Именно поэтому 1990-е гг. стали в России временем всплеска массовой литературы в ее наиболее крайнем коммерческом варианте (брутальные боевики, кровавые детективы, пошлые любовные романы).

---

[1] *Лотман Ю. М.* Массовая литература как историкокультурная проблема // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи в трех томах. Т. 3. Таллин, 1992. С. 78.

[2] Там же.

Македонская литература по причине отличных от России общественно-политических обстоятельств в начале 1990-х гг. избежала этой проблемы в национальной культурной жизни в таких масштабах, как это было в России. Но и на македонский книжный рынок хлынул поток переводной (английской, американской, французской) тривиальной литературы.

На современном этапе оппозиция «массовая», «низкая», «тривиальная», «клишированная»/«элитарная», «высокая», «классическая», «серьезная» литература явно нивелируется, поскольку установка на читательскую реакцию (и в виде коммерческого успеха тоже) заставляет литературу использовать «язык улицы» (по выражению известного русского постмодерниста Вячеслава Курицына). Сам образ культуры складывается сегодня под воздействием технологии массовых коммуникаций, и спорить с этим совершенно бессмысленно.

Гораздо важнее зафиксировать синтез «высокого» и «низкого» в художественно достойных произведениях, проследить специфику и динамику взаимодействия в поэтике произведения разнородных элементов, понять логику, которой руководствовался тот или иной автор, творчески использовавший массовую культуру. Современный постмодернистский русский и македонский роман дает богатый материал для подобного исследования.

Интересен в этом отношении роман В. Андоновского (р. 1964) «Пуп земли» (2000), который выдержал уже пять переизданий. Философский роман Андоновского выстроен в постмодернистском ключе, он представляет собой многослойную интертекстуальную конструкцию, обыгрывающую пространственно-временные границы культуры македонских славян — как древней, так и современной. Это многослойный мир кодов, с помощью которых автор трактует прошлое и настоящее жизни славян[3]. Сложнейшее повествование, использующее церковнославянскую риторику, завораживает необычностью слога в сочетании с почти детективными событиями, происходящими в монастыре. Духовные поиски персонажей в прошлом и настоящем строятся внутри единой системы координат, обозначенной автором при помощи постмодернистских хронотопических образов: монастырь, библиотека как хранилище древнего знания, комната, прячущая таинственную запись о смысле всего сущего и ключ от нее, паутина, символизирующая амбивалентность и даже центробежность современно-

[3] *Младеноски Р.* Семантички слоеви во «Папокот на светот» // Современост. 3 (јуни). 2004. С. 69.

го мира. Яркими приметами постмодернистского пространства становятся и книги, зашифрованные записи, сама славянская азбука, спор о происхождении которой равнозначен в романе спору о Боге.

Роман В. Андоновского многими мотивами связан с культовой для постмодернизма книгой «Имя Розы» Умберто Эко. Как и роман итальянского писателя, произведение Андоновского может быть воспринято читательской аудиторией на разных повествовательных срезах: от высокого экзистенциального до тривиального детективного. Мотивы тайны, загадки и мистики, готическая эстетика, так активно используемые массовой культурой, проникают в роман Андоновского и органично там сосуществуют как с высокими размышлениями героев о смысле всего сущего, так и с авторской сугубо литературной игрой с национальной и мировой книжной традицией.

Еще один удачный в художественном отношении пример постмодернистского слияния «трафарета» и «классики» — романы Эрмиса Лафазановского (р. 1961) «Аристократ» (1997) и «Роман об оружии» (2003), которые принесли писателю популярность не только у критики, но и у массового читателя. Читательская аудитория получила возможность окунуться в этих романах в стихию карнавального юмора, основанного и на фольклорной, и на собственно литературной традиции. Думается, что секрет этих и других произведений Лафазановского кроется в способности автора переводить фольклорные, почвеннические мотивы в сферу «чистой» литературы. Форма, взятая Лафазановским, остается *народной*, пришедшей из глубин смеховой культуры, а содержание — индивидуально *авторское*, проявляющееся прежде всего в гротеске. Гротеск в романах Лафазановского выражает авторское отношение к разнообразным культурным клише и к традиционным сюжетам национальной жизни: борьба с турками, изображение патриархальной семьи, образ типичного балканца, отношение к предкам, исторические и политические события. Писатель словно бы подчеркивает, что значимость речевых формул сегодня девальвируется, ими невозможно говорить, они уже не обладают своей первоначальной ценностью и значимостью, а в современной ситуации могут быть прочитаны лишь иронически. Такого эффекта Лафазановский добивается именно при помощи мастерского сочетания принципов «низкой» и «высокой» литературных традиций.

Роман Жарко Куюнджиского (р. 1980) «Spectator» (2003) эксплуатирует тему, издавна любимую как массовой, так и классической литературой, — тему любви. Создавая роман о любви, многие авторы всегда рискуют оказаться в области чувствительных банальностей.

Однако молодому македонскому автору удается, на наш взгляд, избежать «ловушек» тривиального сюжета и создать историю, построенную по принципу отраженных зеркал, что, конечно, сразу делает привлекательным сам *процесс* чтения, предполагающий определенные интеллектуальные и эмоциональные затраты читателя, что, как известно, совершенно игнорируется массовой литературой. Книга состоит из нескольких любовных историй, происходящих в тринадцати городах Европы, среди которых — и Скопье. Истории отражаются друг в друге, переплетаются и постепенно складываются в причудливый пазл, собрать который не так уж и легко. Вот в этой точке роман Куюнджиского отрывается от «тривиального» сюжета и правомерно включается в контекст серьезной литературы.

Явные трансформации современного романа, происходящие под воздействием эстетики постмодернизма, пестрота художественно-эстетических решений в литературе конца XX в., неоднозначность и противоречивость трактовок постмодернизма, наконец, размытость и неустойчивость самого термина — все эти проблемы не исчерпаны и по сей день. Придя в русскую литературу в конце 1960-х гг., а в македонскую — в начале 1980-х и приживясь в них, постмодернизм так или иначе соприкасается, а зачастую и вынужден опираться на определенные национальные исторические, культурные и литературные традиции. Поэтому сколь бы универсальной ни казалась проблематика и поэтика произведений постмодернизма, она всегда имеет и собственно национальное наполнение.

Так и произошло в 1970–80-е гг. с русским постмодернизмом, когда случились художественные открытия Венедикта Ерофеева, Андрея Битова, Саши Соколова, писателей, которые официально не существовали в советской литературе, но были хорошо известны молодому поколению. С конца 1960-х по конец 1980-х гг. сложился литературный мир, параллельный миру официальной советской литературы. Многочисленные неформальные кружки и литературные клубы полностью игнорировали официальную словесность, но обеспечивали непрерывность литературного процесса поверх цензурных барьеров. Именно в этой среде происходило последовательное развитие постмодернистской эстетики, формально отсутствующей в спектре публикуемых произведений. Отмена цензурных запретов во время перестройки и потом официальной цензуры в 1991 г. легализовали подпольную эстетику. В это время постмодернистские произведения, написанные десятилетием раньше, стали публиковаться вместе с новыми книгами уже следующего поколения русских постмодернистов. Венедикт Ерофеев печатался ря-

дом с Виктором Ерофеевым, Татьяна Толстая представляла Сашу Соколова, поэты Лев Рубинштейн и Дмитрий Пригов вводили в литературу своего предшественника поэта-экспериментатора И. Холина.

Здесь необходимо отметить особенность русского постмодернизма: он вышел на литературную сцену как готовое направление, вне исторической динамики, как единое, монолитное образование, хотя фактически русский постмодернизм 1980–1990-х гг. представляет собой сумму нескольких течений и тенденций.

Превращение мира в хаос одновременно существующих, притягивающихся и отталкивающихся текстов, культурных языков, мифов было ошеломляющим открытием для Битова, Венедикта Ерофеева, Саши Соколова, а для поколения постмодернистов 1990-х гг. этот тезис стал исходным фактом, точкой отсчета. Характерной особенностью русского постмодернизма также становится интертекстуальность. В произведениях Вен. Ерофеева «Москва–Петушки», Виктора Ерофеева «Карманный апокалипсис» (сборник рассказов), роман «Жизнь с идиотом», Вячеслава Пьецуха «Государственное дитя» (сборник рассказов), Виктора Пелевина «Чапаев и Пустота», «Жизнь насекомых», «Желтая стрела», «Поколение П», Саши Соколова «Школа для дураков», «Между собакой и волком» и многих других постоянно возникают цитаты, образы, сюжеты классической литературы XIX и XX вв. в ироническом переосмыслении.

Русский постмодернизм неоднороден, противоречив, и по сей день российское литературоведение очень часто воспринимает отечественный постмодернизм как некую болезнь современной литературы, переболеть которой, увы, необходимо. Между тем, многие просто не желают замечать того, что «болезнь» эта не только слишком уж затянулась, но и давно уже стала неотъемлемым фактом литературной жизни. Постмодернизм развился и закрепился, пережил определенную эволюцию, сформировал несколько векторов своего развития. Во-первых, это концептуализм, или соц-арт, тяготеющий к традиции Хармса[4]. Это течение представлено в литературе такими авторами, как Дмитрий Пригов, Лев Рубинштейн, Владимир Сорокин, Игорь Яркевич, Анатолий Гаврилов и др. Эти писатели последовательно расширяют постмодернистскую картину мира, вовлекая все новые и новые культурные языки. Они сплетают и сопоставляют соцреализм, классику и маргинальные языки (мат, язык массовой культуры и пр.).

---

[4] См. об этом подробнее: *Лейдерман Н. Л., Липовецкий М. Н.* Современная русская литература. 1950–1990-е годы: В 2 т. М., 2003.

Концептуализм таким способом обнажает близость различных мифов культурного сознания, одинаково разрушающих реальность и подменяющих ее набором фикций. Во-вторых, это необарокко, восходящее к эстетике Набокова, культивирующее авторский миф (нередко в парадоксальной, сниженной форме). Для необарокко также свойственна эстетика повторений (Вен. Ерофеев, А. Битов), эстетика избытка (Саша Соколов), хаотичность (Тимур Кибиров, В. Пелевин, Д. Галковский), прерывистость, нерегулярность как господствующие композиционные признаки, восприятие реальности как трагикомического театра, гротескная самопародия (Татьяна Толстая, Виталий Кальпиди, Валерия Нарбикова, Нина Садур, Анатолий Королев). Манифестом постмодернистского необарокко в русской литературе принято считать «Палисандрию» (1985) Саши Соколова.

Концептуализм и необарокко во многом противоположны друг другу. Концептуализм ближе к авангарду, необарокко — к высокому модернизму, однако между ними нет непроходимых границ. Обе тенденции формируются фактически одновременно как реакция на кризис идеологического языка в целом.

Несмотря на сложные «взаимоотношения» русского постмодернизма с литературной критикой и литературоведением, его успех у публики все же не вызывает сомнений. Имена Т. Толстой, В. Пелевина, В. Сорокина, Вик. Ерофеева привлекают читателей и своеобразным ореолом скандальности, и частыми появлениями этих авторов на телевидении (некоторые из них — ведущие популярных телепрограмм), и провокативными высказываниями.

Примером удачных попыток русского постмодернизма перекрыть разрыв между массовой и «высокой» литературой может быть роман Татьяны Толстой (р. 1951) «Кысь» (2000). Критики отмечают как зависимость писательницы от классических антиутопий Е. Замятина, В. Набокова, А. Платонова, так и нарушение ею канонов жанра. Хотя М. Эпштейн считает, что свой антиутопический накал литература уже исчерпала, поскольку приставка «анти» уже не работает в современной культуре, отношение к которой выражается скорее словом «пост»: постутопия, постистория, посткоммунизм и т. д.[5], можно сказать, что роман «Кысь» доказал актуальность и востребованность жанра антиутопии в XXI в.

Македонский постмодернизм по-своему проживает национальную и мировую историю, выставляя свои счета тоталитарным режимам,

---

[5] *Эпштейн М.* Постмодерн в России. М., 2000. С. 189.

«великим» идеям, экологической безответственности и жестокостям XX в. Антиутопический роман В.Урошевича (р. 1934) «Придворный поэт в летательном аппарате» (1996), сочетая в себе жанровые приметы готического романа, научной фантастики, трюизмы американского коммерческого кино, наивную агрессивность видеоигры, эпатаж порнопродукции, рисует европейское и македонское постисторическое пространство, оставшееся после ядерной катастрофы. «Новое средневековье» — так обозначает македонская критика хронотоп этого произведения (вспоминается восклицание классика постмодернизма У.Эко: «Средние века уже начались!»).

В романе А.Станковского и В.Манчевского «Файл: Кайфуешь» (2000) Балканы и Македония предстают как место героиновых войн, ядерных испытаний и генетических экспериментов. Гротескно-карнавальное повествование выдает скепсис авторов-постмодернистов относительно будущего македонской земли, всегда бывшей и остающейся сегодня «лакомым куском» балканского пирога. Жанр антиутопии — жанр предупреждения — активно проявляет себя сегодня и в русской, и в македонской литературах.

Делая особый акцент на национальной проблематике, македонская литература 1990-х — начала 2000-х гг. пытается по возможности уравновесить национальные и вненациональные импульсы в самосознании македонцев в эпоху глобализации. Даже погружаясь в универсальные постмодернистские стратегии, македонские писатели не уходят от традиций своей литературы изображать героя в типично македонской «системе координат» с привлечением сюжетов национальной истории, фольклора, литературы.

На наш взгляд, в македонской литературе (а также в сербской, хорватской, словенской, болгарской) постмодернизм возник как реакция на стремление официальной критики и официальных литературных кругов канонизировать традиционные реалистические формы литературы. В литературе Македонии, как и во многих других литературах Восточной Европы и России, постмодернизм является особой реакцией на идеологическую и эстетическую несвободу.

Многие произведения македонских постмодернистов построены на основании тех универсальных повествовательных приемов, которые свойственны постмодернистской поэтике вообще. Назовем произведения Д.Коцевского (р. 1947) «Одиссей» (1991), «Юстиниана: град, которого нет» (1999), Т.Крстеского (р. 1950) «Охота» (1993), С.Мицковича (1935–2003) «Александр и смерть» (1992), Г.Смилевского (р. 1973) «Разговор со Спинозой» (2002).

Но не менее интересными представляются и те произведения македонского постмодернизма, которые на национальном материале стремятся постичь некие всеобщие законы бытия. Можно упомянуть романы М.Маджункова (р. 1943) «Башня на холме» (1981), Т.Крстеского «Белая Митра» (1986), В.Андоновского (р. 1964) «Азбука для непослушных» (1994). В романе Т.Крстеского «Белая Митра», например, обнаруживаются такие национальные приметы, как использование славянской и балканской мифологии, исторических деталей. Роман посвящен современной жизни македонца, а значит, в тексте не только присутствуют македонские реалии, определяющие особенности сегодняшней национальной жизни, но в образе главного героя перед нами предстает носитель именно балканского (македонского) менталитета, по-особому смотрящий на жизнь (его непокорность, вспыльчивость, отношение к женщине). Кроме того, в этом романе большая роль отводится фольклорным мотивам (в заголовок вынесено название македонской народной песни).

В произведении В.Андоновского «Азбука для непослушных» повествовательной базой становится церковнославянская книжная риторика: текст имитирует старославянскую глаголицу. Книга выстроена в виде азбуки так, что каждой букве соответствует определенный текст. Бесконечно количество буквенных сочетаний — бесконечен и текст романа, полагает автор. Прямые ассоциации с «Хазарским словарем» (1984) М.Павича только на руку македонскому автору: тем самым подчеркивается не только интертекстуальная природа постмодернистского творчества, но и все расширяющееся поле культурного взаимодействия обособленных сегодня, но накрепко связанных общим прошлым двух славянских народов — сербов и македонцев.

Во многих других произведениях македонских постмодернистов исследуются коллизии именно македонской жизни (прошлой или настоящей). Это романы З.Ковачевского (р. 1943) «История святого дела» (1993), Б.Миневского (р. 1961) «Давайте сфотографируемся, прежде чем возненавидеть друг друга!» (1998), К.Чачанского (р. 1949) «Тень летучей мыши» (1997), «Книга неба» (2000). Поэтому при всем очевидном стремлении постмодернизма к наднациональности и универсальности национальный компонент все же не исчезает. Он может уходить на второй план, но не пропадать совсем.

Русская литература последних десятилетий тоже стремится постичь проблему национального, фиксируя разрыв целостности исторического процесса и распад национального самосознания. И здесь, вероятно, кроется коренное отличие македонского постмодернизма

как мировоззренческой системы от русского: постоянство национального русского характера осмысляется нашими писателями парадоксально — через абсурд. Понимание истории как глобального текста, единство которого определяется его абсурдностью, — частый мотив произведений русских постмодернистов. При этом все чаще звучит мысль о тотальном распаде категории национального в русском самосознании: «От нас осталась только видимость нас», — говорит писательница Валерия Нарбикова в повести «Видимость нас».

В прозе Виктора Ерофеева (р. 1947) (новеллы «Попугайчик», «Жизнь с идиотом», «Бердяев», «Как мы зарезали француза», роман «Russkaja красавица») рисуется мрачная картина мира, а история предстает релятивной и патологичной. История рождается из культурных мифов и анекдотов, она бессмысленна, саморазрушительна и бесконечна. Мотивы разрушения, бессмысленности, смерти — ключевые в прозе Ерофеева — ведут к восприятию истории как пустоты, а национального характера — как фикции. В такой картине мира единственной несомненной и устойчивой позицией оказывается позиция страдания и боли.

Виктору Ерофееву вторит и Виктор Пелевин (р. 1962), чья проза (романы «Жизнь насекомых», 1993, «Чапаев и Пустота», 1996, «Generation П», 1999) в целом строится как развернутая проповедь об отсутствии универсальных истин и об истинности иллюзий, как религиозно-философская утопия пустоты.

Творчество Владимира Сорокина (р. 1955) вызывает сегодня в отечественной критике наибольшее количество споров, связанных с шокирующей брутальностью содержания многих его произведений. Не отказывая Сорокину в безусловном таланте, многие исследователи видят в его творчестве выражение глубокого кризиса не только постмодернизма (концептуализма), но и всей историко-культурной среды, в которой развернулось это направление. Резкое отторжение у противников Сорокина вызывает его цинизм в обращении с национальными доминантами русской жизни. В одном из самых скандальных произведений Сорокина романе «Голубое сало» (1999) критика усмотрела не только крайнюю степень циничности, но и многочисленные самоповторы. На наш взгляд, творчество Владимира Сорокина свидетельствует о глубоком кризисе русского постмодернизма, теряющего, в отличие от македонского варианта постмодернизма, позитивную составляющую.

Одна из ярких особенностей постмодернистского романа связана с его промежуточным, пограничным положением в системе жанров. Постмодернистский роман — всегда на границе высокого и низкого, массового и элитарного, «романного» и «нероманного». В качестве

примера можно назвать творчество Виктора Пелевина (р. 1962). Проза В. Пелевина считается ярким примером русского постмодернизма с его протестующими жестами и элитарными изысками. В то же время книги В. Пелевина, являясь постмодернистскими с точки зрения эстетики и поэтики, испытывают влияние массовой культуры, втягивают ее в поле интеллектуальных игр автора с читателем. Так, в романе «Generation П» (1999) автор намеренно сопоставляет и противопоставляет два мира: массмедийное мышление современного человека и мир высоких экзистенциальных поисков. Сама романная структура выстроена Пелевиным исходя из этого принципа: увлекательный сюжет, полный превращений, комических допущений, игр с клише массмедиа, движется в пределах философского романа, выходя на уровень серьезных экзистенциальных обобщений. Пелевин, наполняя свой художественный мир усложненными интеллектуальными построениями, часто облекает его в одежды массовой литературы. А результат оказывается неожиданным: Вячеслав Курицын назвал Пелевина одним из лучших представителей элитарной литературы (на «круглом столе» «Язык улицы и язык поэзии: литература в эпоху массовой культуры», состоявшемся в Токийском университете 27 октября 2001 г.). Можно согласиться с его выводом о том, что агрессивное разделение литературы на тривиальную и высокую в современных условиях уже непродуктивно.

Взаимное творческое напряжение между этими сферами, по словам Ю. М. Лотмана, «делает литературу не только суммой текстов, но и *текстом*, единым механизмом, целостным художественным произведением». Противоположные тенденции не должны стремиться уничтожить друг друга, потому что «тогда остановилось бы литературное развитие, поскольку механизм его... состоит в напряжении между этими тенденциями»[6]. Литература постмодернизма дает яркие образцы перетекания одного жанра в другой, взаимного притягивания и одновременного отталкивания различных типов повествования, казалось бы, взаимоисключающих друг друга и, тем не менее, сосуществующих в рамках одного произведения стилей, наконец, слияния в художественном тексте различных романных структур, которые образуют оригинальные жанровые формы.

---

[6] *Лотман Ю. М.* О содержании и структуре понятия «художественная литература» // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи в трех томах. Т. 1. Таллин, 1992.

М. А. Робинсон

Противостояние старшего поколения русских славистов идеологизированным методологическим концепциям (1920-е годы)

Для академической славистики, обращенной в основном к общеславянским и национальным древностям, к кирилло-мефодиевской проблематике, к изучению церковнославянского языка и т. п., после переворота 1917 г. наступили тяжелые времена. Генетически славистика была связана с идеями «славянской взаимности», возникшими в общественном сознании на заре формирования славяноведения как науки в первой трети XIX в. Обоснованием славяноведения как особой отрасли научного знания служили не только факты исторической и культурной близости славянских народов, но всегда и прежде всего их языковое родство.

Однако новые государственные идеологи предпочитали культивировать не национальное, а классовое и интернациональное самосознание. Идея славянской взаимности оказалась совершенно не нужной новой власти и была признана вредной с точки зрения как внешней, так и внутренней политики. С началом формирования тоталитарного государства новым для профессиональной науки рассматриваемого периода было развитие и внедрение в нее марксизма как «единственно верной» методологической основы для всех отраслей знания.

На научной ниве появилось «новое учение о языке» («яфетидология»), выдвинутое и развитое академиком Н.Я.Марром в начале 1920-х гг.[1]. Марризм и типологически сходные и по сути родственные ему течения, такие как социологизм в литературоведении и так называемая «школа Покровского» в исторической науке, объявляли себя носителями новых истин благодаря «освоению» новой марксистской методологии и на этом основании рассчитывали на поддержку властей и

---

[1] Изложение основных идей «нового учения о языке» см.: *Алпатов В.М.* История одного мифа. Марр и марризм. М., 1991. С. 35–41. О воззрениях Марра на славянские языки см.: *Вельмезова Е.В.* Славяне и славянские языки в «новом учении о языке» Н.Я.Марра // Славяноведение в России в XIX–XXI веках. К 170-летию создания университетских кафедр славистики. Сб. статей. М., 2007. С. 178–188.

открыто претендовали на господствующее место в науке. Таким образом, к внешнему давлению чисто политического свойства на старые академические кадры добавилось и третирование их со стороны представителей новых течений, возникших внутри самой науки. Новые веяния политико-методологического характера имели для славистики в широком смысле особенно серьезные негативные последствия.

Теорию Марра, как отмечал ее горячий сторонник, будущий директор первого Института славяноведения (1931–1934) Н.С.Державин, «называть теорией, строго говоря, еще не приходится, ибо теория предполагает нечто совершенно цельное, законченное, сложившееся и оформленное, чего, конечно, у Марра еще нет, и на что он и сам не претендует»[2]. Это обстоятельство предоставляло пропагандистам марризма, зачастую оспаривавшим друг у друга верность понимания нового учения, широкие возможности для его толкования. Сам Марр благосклонно относился к подобной деятельности, иногда включая толкования последователей, таких, например, как историк древности С.И.Ковалев, в свои лекции[3]. Н.С.Державин тщательным образом изучил содержание доклада С.И.Ковалева «Яфетическая теория», состоявшегося, по-видимому, в конце января — начале февраля 1928 г. в ленинградском Научно-исследовательском институте методологии марксизма. Хотя Державин и назвал свое выступление «Возражения по докладу», на самом деле он солидаризировался с его основными положениями, изложенными в 35 тезисах[4], многие из которых опирались на цитаты из работ Марра.

В докладе утверждалось, что «яфетическая теория отбрасывает само понятие национального, внесословного, внеклассового языка как понятие ненаучное», и не существует «никаких „праязыков“», и «не существовало никогда „расовых“ языков». Теория провозглашает «классовый характер звуковой речи», а «сама смена форм языкового мышления обусловлена сменой социально-экономических формаций», и «процесс общественного развития трактуется ею как процесс мутационный, а не эволюционный». Со всей определенностью в докладе заявлялось, что «яфетическая теория представляет собой учение чисто материалистическое. Н.Я.Марр называет свою теорию — „общественно-материалистической постановкой науки о языке“»[5]. Подытоживая свое выступление, Ковалев напрямую связывал эту теорию с мар-

---

[2] ПФА РАН. Ф. 827. Оп. 1. Д. 119. Л. 1.

[3] *Алпатов В. М.* История одного мифа. С. 55.

[4] ПФА РАН. Ф. 827. Оп. 1. Д. 119. Л. 24–29.

[5] Там же. Л. 25, 26, 24.

ксизмом, ибо «отдельные утверждения ее не только не противоречат марксизму, но даже подтверждают его основные положения» [6].

Для подкрепления своей аргументации докладчик счел необходимым использовать и арсенал политической пропаганды, он назвал «великодержавную» индоевропеистику «типичным продуктом империализма», в то время как «яфетическая теория в той же степени порождена эпохой пролетарских и колониальных революций» [7].

«Новое учение о языке» в роли марксистского языкознания наносило сильнейший удар по классической индоевропеистике в целом и по славянской филологии в особенности. Эта теория отрицала существование определенных языковых семей и, следовательно, уничтожала важнейший признак родства славянских народов — родство языковое.

Однако не сразу новая теория смогла утвердиться как главенствующая, профессиональный мир воспринял ее весьма скептически. Так, византинист С. А. Жебелев сообщал в письме своему коллеге В. П. Бузескулу в августе 1925 г. о том, что недавно «слушал более чем странный доклад Н. Я. Марра о способах передвижения в эпоху первобытной культуры по лингвистическим данным». Сам Жебелев, как он пишет, «спасовал» перед докладчиком, но его коллега, археолог Б. В. Фармаковский, легко опроверг предположения Марра, сославшись на археологические данные. «Беда, да и только с этими яфетидами в прямом и в переносном смысле», — сетовал Жебелев [8]. Известный ученый воспринимал новую теорию лишь как курьез, но некоторые исследователи уже прекрасно почувствовали, чем грозит она науке.

Русские слависты как внутри страны, так и за границей не были равнодушны к новшествам в отечественной науке. Еще в ноябре 1924 г. выдающийся русский лингвист Н. С. Трубецкой писал Р. О. Якобсону: «Статья Марра превосходит все, до сих пор написанное им. Но „пригвоздить“ ее рецензией — трудно. Во-первых, негде, а во-вторых, по моему глубокому убеждению, рецензировать ее должен не столько лингвист, сколько психиатр. Правда, к несчастию для науки, Марр еще не настолько спятил, чтобы его можно было бы посадить в желтый дом, но что он сумасшедший, это, по-моему, ясно... Даже и по форме статья типична для умственно расстроенного. Ужасно то, что большинство этого пока еще не замечает...» [9].

---

[6] Там же. Л. 28.

[7] Там же. Л. 29.

[8] Там же. Ф. 825. Оп. 2. Д. 76. Л. 37 об., 38.

[9] N. S. Trubetzkoy's Letters and Notes. Hague; Paris, 1975. P. 74–75.

Особое благоволение властей к фигуре Марра выразилось в придании ему особого начальственного веса. Когда М.Н.Сперанский, обеспокоенный слухами о возможном переезде Марра в Москву, обратился к В.Н.Перетцу за разъяснениями. В письме от 12 апреля 1925 г. тот его успокоил, при этом весьма негативно отозвавшись о личных качествах Марра: «Относительно великого яфетида — сомневаюсь, чтобы он променял Питер на Москву; здесь он имеет 1) Яфетич[еский] инст[итут], 2) Акад[емию] наук, 3) Исследов[ательский] инст[итут] (член правл[ения]!), 4) Публичн[ую] библ[иотеку], 5) Акад[емию] Матерной [Перетц саркастически поименовал так Академию материальной культуры. — *М.Р.*] культуры и еще, и еще, и еще что-то. В Москву изо всего этого он сможет перетянуть только академич[еский] оклад, а прочее? Это человек жадный и потому пойдет к Вам только тогда, когда это будет выгодно» [10].

Внимательные наблюдатели сразу же отметили и практический интерес властей к яфетической теории. В письме, очевидно написанном в марте 1926 г., Д.Н.Зеленин сообщал А.И.Соболевскому: «Новые теории теперь в особенной моде: уверяют, что Наркомпрос официально выразил свое великое удовлетворение по тому поводу, что у нас, в России, появляются теперь свои собственные научные теории, и указал в качестве примера на теорию Марра» [11].

Официальная поддержка заставляла некоторых ученых очень тщательно выбирать, к какому направлению в лингвистике себя причислять, а от какого открещиваться. Именно о таком случае Зеленин сообщал в том же письме: «В самое последнее время выступил с особой теорией С.П.Обнорский. Я был на его докладе, который произвел на меня странное впечатление. 200 слов общие для славян и для грузин; на основании их докладчик выводит законы соответствия праславянских согласных звуков грузинским; но явно заимствованные слова не отделяются от таких, где можно думать об исконном родстве. <...> По-видимому, докладчик хотел угодить и „марристам“, и индоевропеистам; в заключенье он сказал: это сходство слов может объясняться <u>или</u> исконным родством грузин с славянами, <u>или</u> яфетической теорией; или иной какой-либо теорией; а когда Марр, похвалив доклад, все-таки обругал докладчика „индоевропеистом“, Обнорский сказал: я <u>не</u> индоевропеист!» [12].

---

[10] ПФА РАН. Ф. 172. Оп. 1. Д. 226. Л. 61.

[11] РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 161. Л. 74 об.

[12] Там же. Л. 76–76 об.

Крупный специалист в области сравнительного языкознания, специалист по кавказским языкам, славист А. И. Томсон был знаком с трудами Марра еще задолго до появления его теории. Поэтому появление «нового учения о языке» вызвало у него живейший интерес. В письме Б. М. Ляпунову от 5 июня 1927 г. он подробно разбирал учение Марра с точки зрения собственно «яфетизма». В связи с этим он отмечал, что «Марровские приемы» доказать родственность таких языков как, например, грузинский и немецкий, «не научны, фантастичны», и с подобными «фантастическими сближениями спорить не приходится» [13].

Следует отметить, что и сам Марр, встречая скептическое отношение научного сообщества, сетовал в письме Державину 21 июля 1926 г.: «Меня смущает одно: отсутствие соработников прямых, по этой части вовсе, и начинаю думать, нужна ли кому либо эта теория, и в таком случае если основание вместо того, чтобы работать и работать, пока есть силы, хотя бы одному читать никому ненужные (а многим и неприятные, если не омерзительные) курсы и того же характера доклады». В том же письме Марр с воодушевлением писал о своих новых прозрениях: «Поверите ли, что в коми (зырян[ском], пермяцк[ом]) мы имеем мегрельско-чешский языки, допустим один из них, конечно пра-, т. е. или пра-мегр[ельский] или пра-чешский. Повторяю, невероятные вещи» [14].

Еще находясь в полуэмиграции в Чехословакии, Н. Н. Дурново поделился своими впечатлениями о концепциях Марра с Б. М. Ляпуновым. Он писал 5 октября 1926 г. из Брно: «Я думаю, что к яфетидологам, по кр[айней] ме[ре] к их главе нельзя относиться как к серьезным научным противникам. По мнению одного моего знакомого лингвиста, хорошо знакомого с северокавказскими языками, труды Н. Я. М[арра] относятся больше к области психопатологии, чем науки». Совершенно очевидно, что под «знакомым» Дурново имел в виду Трубецкого, на одну из работ которого он ссылался в письме. Далее Дурново еще раз назвал работы Марра «бредом» [15].

Ненаучность теорий Марра Дурново видел не только в ее фантастических предположениях, но и в абсолютной методологической отсталости. Он прямо писал, что «яфетидологи, по кр[айней] мере, Н. Я. М[арр] с маниакальной решимостью отвергают все достижения лингвистической науки, все ее методы и работают с помощью мето-

[13] ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 319. Л. 52, 52 об.

[14] Там же. Ф. 827. Оп. 4. Д. 345. Л. 4–4 об.

[15] Там же. Ф. 752. Оп. 2. Д. 90. Л. 37, 40.

дов, которые и 100 лет тому назад уже были недопустимы». Для ученого все это было столь очевидно, что он с удивлением обращался к Ляпунову: «Я не понимаю, как могут увлекаться яфетидизмом такие серьезные ученые, как Браун и Долобко. Самые фантастические этимологии Младенова[16] не могут идти в сравнение с любой гипотезой Марра»[17]. От этимологических упражнений самого Марра у Г. А. Ильинского «волосы стали дыбом», как он писал Ляпунову в марте 1929 г. Ученого как профессионала возмущало безответственное отношение к языковому материалу. «Если он так легкомысленно работает в области слав[янских] языков, — возмущался Ильинский, — то как же можно верить его информациям в сфере таких трудных и малоисследов[анных] языков, как чувашский, берберский, басский и пр[очие]?!»[18]. Позже об одной из работ Марра Ильинский замечал, что «она написана (как, впрочем, всегда) невразумительно, она кишит грубейшими фактическими промахами, каких постыдился бы сделать даже толковый студент III курса», и вообще это «quasi ученая болтовня»[19].

Марризм вызывал у русских славистов и раздражение, и насмешливое отношение, а в фигуре самого Марра, занявшего особое положение в Академии, они все больше отмечали диктаторские наклонности. Так, Н. К. Никольский называл Марра в письме Соболевскому от 19 апреля 1927 г. «современным фаворитом», «который следует правилу: моему ндраву не препятствуй, но ученые „достижения“ которого все более и более внушают подозрение в здоровье его нервной системы»[20]. Полуанекдотическую ситуацию, связанную с перспективой негативной оценки европейской наукой трудов Марра, приводил в письме Соболевскому в апреле того же года Зеленин. «В новом сборнике Н. Я. Марра „По этапам развития яфетической теории“, — писал ученый, — есть знаменательные строки (стр. 177, примеч.): „действительно искренний бельгийский друг“ Марра (P. Peeters) предупреждает Марра, что опубликование на французском языке лекции Марра грозит ему „неминуемой опасностью погубить всю научную репута-

---

[16] Н. Н. Дурново скептически относился к этимологическим построениям многих лингвистов, в том числе таких, как С. Младенов и Г. А. Ильинский. См. его письмо Б. М. Ляпунову от 9 августа 1926 г. (ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 90. Л. 27–29 об.)

[17] ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 90. Л. 38.

[18] Там же. Д. 117. Л. 203–203 об.

[19] Там же. Л. 279 об.

[20] РГАЛИ. Ф. 449. Оп. 1. Д. 267. Л. 3 об.

цию“ нашего академика. Тут полный параллелизм с местными частушками, припев коих звучит: „Яфети-фети-фети — дальше некуда идти!“» [21].

Действительно, Марр не нашел понимания во время своей длительной командировки во Францию. В письме Державину из Парижа 25 января 1928 г. Марр огорченно вопрошал: «Если же говорить об яф[етической] теории, да кому она нужна? Кто и где ее поддерживает и развивает» [22]. Тогда же Марр делился с Державиным и своими соображениями о состояния лингвистических исследований. Необходимо отметить, что письма Марра достаточно сложны по стилю и по синтаксису, некоторые фразы не окончены, подчас отсутствует согласование, местами текст представляется бессвязным, создается впечатление о действительной неадекватности Марра. Автор мог неоднократно открывать в тексте скобки, а закрывать их только один раз. Все сказанное относится и к цитируемому письму. В данном документе для нас представляет интерес прежде всего суждение Марра о славистике. Итак, 8 января 1928 г. он писал: «Ведь сейчас средиземноморский мир вскрывается не хуже, чем какой-либо кролик под ножом ([нрзб.] соотв[етствующим] орудием) опытного экспериментатора, и работать над лат[инским] и греч[еским] миром куда приятнее, даже когда сотрудников сегодня нет, ибо все это архиизучено в смысле научно-наглядной доступности всех материалов и всех мнений, это не русский язык терзаемый в заточении убийственной научно славистики, здесь и вопросы подняты всерьез, даже при отсутствии должного палеонтологического метода, не только до-элл[инского], но и до-лат[инского], до-романо-герм[анского], он, да представьте же себе просачивается здоровая капля, а у нас и этой капли не вижу в расходе на миру как [нрзб.] разве в портфелях тех же изолирующих специалистов, давших естественно утечь и этой капле» [23].

Верных сторонников Марра очень беспокоило отрицательное отношение к его теориям не только ученых старой школы, но и представителей молодого поколения ученых, занимавшихся поисками иного марксистского языкознания [24]. Державин, например, в своих

---

[21] Там же. Д. 161. Л. 121.

[22] ПФА РАН. Ф. 827. Оп. 4. Д. 345. Л. 12.

[23] Там же. Л. 15–15 об.

[24] О длительной борьбе марксистских направлений в языкознании в конце 1920-х — начале 1930-х гг., закончившейся победой марризма, см.: *Алпатов В. М.* История одного мифа…

«возражениях» на доклад Ковалева сетовал, что Е. Д. Поливанов «с нескрываемым презрением относится к Марру и его теориям»[25]. Сам Державин начинал свое выступление утверждением, что «яфетическая теория по своим материалам и достижениям представляет собою колоссальный сдвиг вперед в области всего обществоведческого научного мышления»[26]. Завершал же его он гимном Марру и «новому учению о языке». Державину нельзя отказать в мастерстве, с которым он представил откровенную лесть в форме научных рассуждений. «Я не хочу, — писал Державин, — называть яфетическую теорию Н. Я. Марра гениальным открытием. Но как иначе квалифицировать совершенно новую систему знания, построенную на совершенно новом, огромнейшем материале и раскрывающую пред нами совершенно новые, неведомые до сих пор науке, горизонты и возможности, которую дал нам своими трудами Н. Я. Марр, я не знаю»[27].

Державин весьма преуспел в пропаганде яфетидологии, о чем свидетельствует отзыв самого Марра на опубликованную его последователем в 1930 г. статью[28]. Письмо Марра характеризует не только успехи Державина как толкователя «нового учения о языке», но и довольно оригинальные представления Марра о собственной роли в создании этой теории. Итак, он писал: «Если (разрешите быть совершенно откровенным и все в интересах лицемерной скромности, и дела) откинуть „аллилуйный" характер некоторых мест с культом личности („создателя"), особенно густо в Введении, то думаю, таково мое мнение, убеждение, вынесенное из прочитанных страниц, что это изложение одно из лучших по доступности и наглядности для широкого (cum grano, конечно, salis*) слоя, широких слоев читателей и по безукоризненной верности (точности) моментам переживавшимся не мною, я этого не сознавал, а) теориею скажем прямо) — общественностью, создававшей в процессе своих перерождений эту теорию в лице случайно попавшего на нужное место Марра (утверждаю, он ничто)...». В заключение он утверждал: «...но нет никакой возможности, кому-либо охватить всю яф[етическую] теорию (это охватить всю

[25] ПФА РАН. Ф. 827. Оп. 1. Д. 119. Л. 3.

[26] Там же. Л. 3–4.

[27] Там же. Л. 21.

[28] См.: *Державин Н. С.* Яфетическая теория академика Н. Я. Марра // Научное слово. 1930. № 1. С. 3–39; № 2. С. 3–37.

* cum grano salis — (лат.) поговорка: со щепоткой соли, т. е. с оттенком шутливости, не совсем всерьёз.

жизнь о ее) не столько трудно — объемом, сколько сложностью), взят лингв[истический] фарватер, и Вы плывете глубоко по правильному курсу» [29].

В 1928 г. высказался об учении Марра официально признанный глава общественных наук в СССР М.Н.Покровский. Он безапелляционно утверждал, что яфетидологии «необходимо открыто признать марксизм, как свою общефилософскую и социологическую базу, марксизму необходимо принять яфетическую теорию как свой лингвистический отдел» [30].

В свете подобных суждений Ильинский 5 ноября 1928 г. в письме в Болгарию русскому слависту М.Г.Попруженко очень точно отреагировал на складывающуюся ситуацию: «В области филологии у нас задает тон Николай Яковлевич Марр своей яфетической теорией, которая представляет собой (чтобы не сказать худшего) бред сумасшедшего. И, тем не менее эта сплошная ерунда будет у нас, вероятно, скоро объявлена общеобязательной для всех лингвистов „православной системой языкознания", и горе тем, которые позволяют назвать эту „теорию" ее настоящим именем» [31].

Поливанов в феврале 1929 г. предпринял отчаянную попытку остановить победное шествие «нового учения о языке». Он выступил с докладом «Проблема марксистского языкознания и яфетическая теория» в Подсекции материалистической лингвистики Коммунистической Академии в Москве [32]. Единственным ученым, публично поддержавшим Поливанова, оказался Ильинский. Об этом он вскоре после дискуссии 15 марта писал Ляпунову: «...а тут я еще недавно имел неосторожность выступить в здешней Коммунистической Академии, вместе с небезызвестным Вам Е.Д.Поливановым на диспуте о пресловутой яфетической теории, причем с полной откровенностью высказал свое мнение об этой фантасмагории...» [33]

Позиция Поливанова не встретила поддержки, да и не могла уже ее встретить, ибо, открывая заседание, его председатель В.М.Фриче,

---

[29] ПФА РАН. Ф. 827. Оп. 4. Д. 345. Л. 26–26 об.

[30] *Покровский М.Н.* Общественные науки в СССР за 10 лет // Вестник Коммунистической Академии. 1928. Кн. 26 (2). С. 26–27.

[31] Българо-руски научни връзки XIX — XX век. Документи. София, 1968. С. 133.

[32] ПФА РАН. Ф. 827. Оп. 1. Д. 123. Л. 15–39. Анализ доклада и последовавшей дискуссии см.: *Алпатов В. М.* История одного мифа... С. 87–91.

[33] ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 117. Л. 200–200 об.

безусловный авторитет того времени в области марксизма, редактор журнала «Литература и марксизм», отметил, что «точка зрения Коммунистической Академии на работы Н.Я.Марра совершенно определенная. Николай Яковлевич является председателем нашей лингвистической подсекции потому, что из всех концепций из этой области в ней содержится наибольшее количество элементов, близких к марксизму» [34]. Через месяц в Ленинградском университете состоялось заочное обсуждение, а точнее — решительное осуждение доклада Поливанова, в котором приняли участие: Б.Л.Богаевский, Л.П.Якубинский, М.Г.Долобко, А.А.Холодорович и др. [35].

Поступок Ильинского не остался незамеченным его коллегами. Томсон отмечал в письме Ляпунову из Одессы 14–16 марта: «Кстати, в нашей газете была напечатана заметка о трехдневном диспуте в Коммунистической академии, где некий Поливанов и даже наш друг Ильинский „травили“ Марра, а мудрый Фриче защищал его; приехали, будто бы нарочно, Державин, Мещанинов и пр[очие] для защиты его от этих застрельщиков целой коалиции ленинградск[их] и московских профессоров. В результате: „не смогли привести никаких принципиальных доводов против материалистического языковедения“. Но что же материалистическое языковедение имеет общего с фантазиями Марра» [36]. Как полагал Томсон, Марру необычайно «повезло насчет благоприятных условий — темноты окружения (оточения) и потом особых внешних обстоятельств» [37].

Открыто выступив против Марра, Ильинский не без оснований стал тревожиться за перспективы издания подготовленного им к печати труда. «В последнее время я очень волнуюсь, — писал он Ляпунову 2 марта 1929 г., — что моя П[раславянская] Г[рамматика] не увидит света совсем. Как я слышал от М.Н.Сперанского, председателем ком[иссии] „Языка и литературы“ Академии наук назначается Н.Я.Марр, и я очень боюсь, чтобы он не стал бросать мне палки в колеса. Он вообще не признает „праязыков“» [38].

---

[34] Там же. Ф. 827. Оп. 1. Д. 123. Л. 15.

[35] Там же. Л. 9–13.

[36] Там же. 752. Оп. 2. Д. 319. Л. 116 об.–117.

[37] Там же. Л. 116 об.

[38] Там же. Д. 117. Л. 200. Материалы о судьбе «Праславянской грамматики» Ильинского см.: *Журавлев В.К.* Григорий Андреевич Ильинский (1876–1937). М., 1962; *Робинсон М.А.* Перелом в довоенном советском славяноведении. Идеолого-теоретические аспекты // Идея славянской взаимности и ее

В конце 1920-х гг. Марр продолжал наращивать свой административный ресурс, используя его самым решительным образом для внедрения своего учения и продвижения своих сподвижников, в частности, того же Державина, в Академию, где он возглавлял и комиссии по отбору кандидатов при выборах. В конце концов, Марр был «избран» властями одним из трех вице-президентов АН СССР[39]. О его поведении в последней роли Ильинский писал: «Это не вице-президент, а какой-то турецкий паша в своем пашалыке!»[40].

Коллеги прямо связывали работу Ильинского с борьбой академического языкознания и, в частности, славистики, с марризмом. Возможность появления такой книги вселяла в них надежды, которым не суждено было оправдаться. В конце весны начале–лета 1929 г. Томсон писал Ляпунову: «Очень рад появлению нового издания Праслав[янской] гр[амматики] Ильинского». «Надеюсь, — продолжал далее ученый, — что вскоре все поймут научную ценность работ Марра <...>, т. к. число лингвистов, прошедших настоящую научную школу, все больше у вас увеличивается». Он вновь повторил, что «никому не удалось так расцвести, как М[ар]ру, благодаря окружающей его лингвистической темноте и пылкости его горной породы»[41].

В письме Ляпунову от 30 апреля 1929 г. ученый воспроизвел свою оценку марризма, данную им ранее в письме Попруженко: «Что касается теории Марра, то я даже не считаю ее теорией, а просто бредом сумасшедшего (чтобы не сказать худшего). В прежнее время над ней все смеялись бы, и только в наше фантастическое время ею могут не только восторгаться, но даже выставлять ее как своего рода лингвистическое православие!»[42]. Интересно, что в это же время, 15 мая Якобсон писал Трубецкому о том, что марризм «это — беспримесная патология», а «Марр выводит весь словарный состав и грамматический строй всех

роль в развитии истории славистики. Доклады конференции Комиссии по истории славистики МКС. Урбино 28.IX — 1.X.1992. Roma, 1994. P. 93–107. Публикацию писем Ильинского Б. М. Ляпунову о судьбе книги см.: *Баранкова Г. С.* К истории создания второго издания «Праславянской грамматики» Г. А. Ильинского // Русский язык в научном освещении. 2002. № 2 (4). С. 211–248.

[39] Академия наук в решениях Политбюро ЦК РКП(б) — ВКП(б) — КПСС. 1922–1952. М., 2000. С. 91.

[40] ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 117. Л. 336 об.

[41] Там же. Д. 319. Л. 203 об.

[42] Там же. Д. 117. Л. 208 об.

языков мира из четырех слов*, „не означавших в начале ничего". <...> Эта белиберда параноика выдается Марром и несколькими влиятельными прохвостами за единственно-марксистскую лингвистику» [43].

Ильинский, очевидно, не задумывался специально о закономерностях существования науки в тоталитарном государстве, тем не менее он очень точно и образно показал, в чем разница между теориями, обслуживающими господствующую идеологию, и подлинной наукой. Сами методы распространения марризма, по мнению ученого, подтверждали его ненаучность. «Я не вижу, — писал он в июле 1929 г. Ляпунову, — никакого торжества яфетической теории. Напротив, тот факт, что ее приходится вколачивать палкой и путем какого-то своеобразного террора, показывает, что дела ее плохи. Истина не нуждается для своего распространения в такого рода позорных средствах» [44]. Но ученый прекрасно понимал, что от отсутствия истинно научного авторитета марризм не перестает влиять на все стороны научной жизни. Его сила только возрастает, «палка» становится все более весомым аргументом в руководстве наукой. И уже 4 августа 1929 г. Ильинский сообщал Попруженко: «У нас по всей линии торжествует новоявленная „наука" яфетидологии. Б.М.Ляпунов уже не читает лекции в Ленинградском университете. Славистика держится еще только в двух столичных университетах» [45]. Информация о бедственном положении славистики доходила и до зарубежных коллег. Так, Якобсон, ссылаясь на известия от Дурново, констатировал в письме Трубецкому от 28 мая 1930 г.: «Очень жалко, что русская научная жизнь сейчас так раздроблена и неорганизованна. Славистика почти вовсе упразднена» [46].

Окончательное утверждение марризма в качестве официальной методологии совпало с периодом «советизации» Академии наук. Связь этих явлений была для приверженцев славянской филологии очевидна. Так, в конце 1929 г. Томсон писал Ляпунову: «Ну что ж. Заполняйте ее яфетидологами, а русск[о]-слав[янскую] филологию будем разрабатывать за границей, в Киеве и пр. От этого она не пропадет» [47].

---

* По Марру первичная звуковая речь состояла всего из четырех элементов — САЛ, БЕР, ЙОН, РОШ.

[43] N. S. Trubetzkoy's Letters and Notes. P. 75.

[44] ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 117. Л. 214.

[45] Българо-руски научни връзки... С. 153.

[46] N. S. Trubetzkoy's Letters and Notes. P. 160.

[47] ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 319. Л. 204 об.

Однако научное сообщество стремилось если и не отвергнуть «новое учение о языке», что было невозможно по политическим причинам, то по мере возможности защитить классическую лингвистику. Весной 1930 г. в Академии произошло знаменательное событие, которое привлекло внимание русских ученых даже за рубежом. В уже упоминавшемся выше письме Якобсон с явным удовлетворением отмечал: «В Академии наук с Марром сцепился Луначарский и М. Н. Покровский. Последний довел Марра до слез, и инцидент рассматривался в академической комъячейке» [48]. Не удивительно, что Дурново счел нужным сообщить об этом инциденте Якобсону, ибо возникший конфликт широко обсуждался среди ученых-гуманитариев. Так, Ильинский писал Ляпунову 18 апреля 1930 г.: «Здесь в Москве сильное впечатление произвела мужественная защита М. М. Покровским [нрзб.] языкознания от притязаний маргариновой лингвистики (на заседании Г[уманитарного] О[тделения]), лишь по недоразумению называемой яфетической теорией» [49]. О позиции второго участника конфликта мы находим сведения в письме Ильинского Ляпунову от 18 мая: «Здесь несколько дней пробыл проездом из Москвы (по-видимому, описка. — *М.Р.*) Перетц, кот[орый], между пр[очим], рассказывал, что даже Луначарский понял, что не все благополучно в Марровских фантазиях» [50].

Описываемые события произошли в Отделении гуманитарных наук. Академическому сообществу был представлен план реорганизации всех научных учреждений. В частности, намечалась ликвидация Славянской комиссии и расширение деятельности Яфетического института. Уже на следующий день Группа языкознания и литературы (ГЯЛ) выработала свою консолидированную позицию. На заседании ГЯЛ присутствовали почти исключительно ученые-слависты, не признававшие «нового учения о языке»: В. М. Истрин, Б. М. Ляпунов, В. Н. Перетц, М. Н. Сперанский, а также С. А. Жебелев, М. М. Покровский, председатель ГЯЛ П. Н. Саккулин и А. В. Луначарский [51]. Наряду с протестом против ликвидации Славянской комиссии Академии наук до создания Института славяноведения, специальный пункт был посвящен проблемам, которые и вызвали упомянутый конфликт. В постановлении Группы, содержавшем обязательные для своего времени элементы идеологи-

[48] N. S. Trubetzkoy's Letters and Notes. P. 160.

[49] ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 117. Л. 264.

[50] Там же. Ф. 752. Оп. 2. Д. 117. Л. 269.

[51] Там же. Ф. 1. Оп. 1–1930. Д. 256. Л. 46.

ческой лояльности, присутствовал, тем не менее, открытый вызов монополизму Марра. «Признавая важность того научного направления, — отмечалось в документе, — которое представлено в Яфетическом Институте, Группа находит, что существование названного Института не должно закрывать путей для развития индоевроп[ейского] языкознания. Мало того, Группа выражает уверенность, что АН примет необходимые в этом отношении меры» [52].

В отличие от возвышенных рассуждений Державина о необычайно плодотворных для науки результатах и особенно перспективах освоения марризма, как воплощенного в гуманитарной науке марксизма, представители традиционного славяноведения оценивали создавшееся положение по-другому. Развитие общей ситуации в области гуманитарных наук, болезненно затрагивавшее славистическую проблематику, все больше подтверждало высказанные ранее суждения Ильинского о новом типе «православного языкознания». Так как марризм превратился из лингвистической теории в явление политико-идеологическое, то его сторонники присваивали себе функции научно-политической цензуры. Сам Марр и его последователи бдительно следили, чтобы в лингвистике могли оставаться только их твердые приверженцы или ученые, склонные к компромиссам.

После возвращения Дурново на родину его взаимоотношения с марризмом перешли из теоретической плоскости в практическую. Однако ученый остался верен своим прежним оценкам. Дурново писал Ляпунову 2 мая 1929 г.: «Ввиду того, что от меня требуют введения яфетидологии в программу для аспиранта, я приобрел курс введения в яфетидологию Мещанинова; судя по этому курсу, Марр выдает за свои откровения, по б[ольшей] ч[асти], мнения, высказывавшиеся лингвистами лет 70–80 тому назад, несостоятельность которых давным-давно доказана, смешивает такие вещи, как классификации генеалогическую и морфологическую и т. д.» [53]. Очевидно, что Дурново не скрывал своего отношения к этому учению, чем и воспользовались его недоброжелатели в Белорусской академии наук, развернув в прессе кампанию не только за исключение ученого из ее состава, но и за снятие его кандидатуры при выборах в АН СССР. Кроме анонимной статьи «навукового працаўніка» «Реакцыянеру Дурнаво ня месца ў Академіі Навук», особое внимание ему было уделено в статье вице-президента БАН Н.И.Белуги: «Навукова-даследчая праца БАН у

[52] Там же. Л. 47 об.

[53] Там же. Ф. 752. Оп. 2. Д. 90. Л. 75 об.

асьвятленьиі бальшавіцкай самакрытыкі». В последней статье утверждалось, что Дурново называет «яфетическую теорию Марра шарлатанством».

Дурново был вынужден подать 2 января 1930 г. объяснение («Заявление профессора Н. Н. Дурново» [54]) в один из департаментов ЦИКа СССР, отвечавший за выборы в Академию. Ученый не стал скрывать своего мнения о марризме, показав при этом осведомленность и о работах противников этого учения в рядах приверженцев иных марксистских направлений в лингвистике. Он писал: «Не помню, чтобы я называл теорию Марра шарлатанством. Я всегда полагал, что акад. Марр сам верит в свою теорию, а шарлатаны хотят убедить других в том, во что сами не верят. Возможно, что я передавал мнение какого-ниб[удь] другого ученого. Я действительно не разделяю теории Марра, но тов. Бялуга ошибается, предполагая, что я против яфетидологической теории потому, что она приближается к марксистской теории. Наоборот, возражая против теории Марра, я указывал главным образом на такие положения этой теории, которые являются неприемлемыми и с марксистской точки зрения; в этом отношении я не расхожусь с некоторыми критиками этой теории, стоящими на марксистской основе, ср[авни] замечания по поводу нее проф. Поливанова, а также в статье о современном языкознании в № 20 журн[ала] „На литературном посту“ за 1929 г.» [55].

Что касается упомянутой Дурново статьи, то она вызвала интерес и у других лингвистов. Так, Ильинский в письме Ляпунову от 12 декабря 1929 г. отметил как положительные, так и отрицательные ее стороны: «Здесь сейчас много говорят о статье „Основные направления языкознания“, помещенной за подписью какого-то „языковеда“ в журнале „На литер[атурном] посту“. Эта статья отрадна в том смысле, что обнаруживает первые признаки отрезвления от марровской галиматьи, но, с другой стороны, не может не возмущать клеветнической выходкой по адресу многих заслуженных представителей соврем[енной] индоевропеистики. Обвинять их в „реакции“ значит не понимать, в чем заключается истинный прогресс науки! Не правда ли?» [56].

Нежелание следовать марризму легко могло стать причиной отклонения публикации или удаления от преподавания. «Праславянская грамматика» Ильинского попала в разряд таких работ. Для Марра,

---

[54] ГА РФ. Ф. 3316. Оп. 45. Д. 41. Л. 7–1 (обратная нумерация страниц).

[55] Там же. Л. 2–1.

[56] ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 117. Л. 187–187 об.

ставшего блюстителем чистоты марксистского языкознания, труд Ильинского был опасной идеологической и методологической ересью. «Отзыв» Марра, составленный в феврале 1931 г., можно скорее назвать приговором. Ильинский обвинялся в том, что стоит «на позициях идеалистической лингвистики», поэтому работу «незачем и печатать», и «даже массовый читатель с совершенной наглядностью убедится в бессилии формально-сравнительного метода разрешить важнейшие проблемы языкознания и безнадежности того тупика, в который завел этот метод так называемое „славяноведение“» [57].

Решение не печатать книгу было принято, когда были готовы чистые листы «Введения». Появилась угроза уничтожения и набранных корректур. В безнадежных условиях Ляпунов продолжал хлопотать не только о спасении отпечатанных фрагментов книги, но и пытался организовать поддержку продолжению печатания труда. Отвечая на его обращения, Перетц писал 3 октября 1931 г.: «Я догадываюсь, о какой работе Вы пишете: если это работа Григория Андреевича (Ильинского. — *М.Р.*), то при современной установке академического языкознания, — протащить его нет надежды. Ведь Вы знаете отзыв диктатора языковедных дел» [58].

И Ильинский, и Томсон были людьми острых и резких суждений, поэтому, надо полагать, их так привлекало сравнение марризма с маразмом. Особенно любил взаимозаменяемость этих терминов Томсон. Поэтому он так охотно рекомендовал Ляпунову новое лингвистическое издание, несмотря на название, которое могло вызывать у него только отрицательные эмоции. «При случае, — писал он 17 июля 1931 г., — загляните в книгу Поливанова „За марксистское языкознание“, где Marrismus исправляется в Marasmus (стр. 6 сл.)» [59]. Кстати, и Ильинский еще в конце мая спрашивал Ляпунова: «Видели ли Вы новую весьма интересную книгу Поливанова „За марксистское языкознание“? Между прочим, там сказано несколько горьких истин по адресу Марра» [60].

Жесткое внедрение «нового учения о языке» в высшую школу вынудило Томсона на решительные шаги. Он сообщал Ляпунову 24 марта 1931 г.: «Я кончил свои лекции и тороплю зачеты, чтобы по

---

[57] Цит. по: *Журавлев В.К.* Из неопубликованной «Праславянской грамматики» Г.А.Ильинского // Вопросы языкознания. 1962. № 5. С. 123.

[58] ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 32. Л. 14.

[59] Там же. Д. 319. Л. 144 об.

[60] Там же. Д. 117. Л. 315 об.

окончании их уволиться из Инстит[ута] и перейти на пенсию, не из-за здоровья, а — довольно с меня»[61]. В письме от 28 мая Томсон писал об обстановке, сопровождавшей его уход: «Не обошлось, конечно, без обвинения меня в враждебном отношении к марксо-ленинской методологии (сиречь яфетидологии) и в устарелости в науке вообще»[62]. В октябре того же года Томсон вновь вернулся к этому вопросу и вновь назвал главную причину своего поступка: «Свои лекции я кончил в феврале и ушел, потому что требовали от меня яфетидологии, а я еще с ума не сошел»[63].

Томсону не только пришлось выйти на пенсию. Так же, как и у Ильинского, пострадали его научные труды. Ученый был автором учебника «Общее языковедение», выходившего дважды еще до революции. В начале 1930-х гг. книга была переведена на украинский язык, но как писал Томсон Ляпунову 30 января 1932 г.: «Укр[аинский] перевод 3-го изд[ания] моего Общ[его] яз[ыко]в[едения] не будет напечатан после вторичной цензуры (первый отзыв был очень благоприятный)»[64]. Причину такого решения Ляпунову раскрыл Ильинский в письме от 22 ноября того же года: «А.И.Томсон жалуется, что его „Общее языкознание“ не может быть выпущено в укр[аинском] переводе только потому, что в нем нет ничего об яфетич[еской] теории». «Одним словом, — подытоживал Ильинский, — у нас всех стараются выстричь под одну умственную гребенку, и при таких обстоятельствах утверждать, подобно Марру, что у нас Прометей мысли сбрасывает свои цепи, значит проявлять верх цинизма или, говоря попросту, — „дурака валять“»[65].

Очагом сопротивления марризму одно время был Харьков. Еще в 1928 г. Державин негодовал, что там «устраиваются специальные публичные диспуты, посвященные яфетической теории», и на них «лингвистическая молодежь» поносит Марра «непристойными словами»[66]. В феврале 1931 г. П.А.Бузук отмечал в письме своему учителю Ляпунову «господствующее в Харькове отрицательное отношение к Марру (исходящее от Булаховского)»[67]. Бузук жаловался, что

[61] Там же. Л. 139 об.

[62] Там же. Д. 319. Л. 141 об.

[63] Там же. Л. 145 об.

[64] Там же. Л. 147 об.

[65] Там же. Д. 117. Л. 368–368 об.

[66] Там же. Ф. 827. Оп. 1. Д. 119. Л. 3.

[67] Там же. Ф. 752. Оп. 2. Д. 32. Л. 93 об.

благодаря такому положению он получил отрицательный отзыв на свою работу, написанную с марксистских позиций. Но вскоре положение слависта Л. А. Булаховского серьезно ухудшилось. «Невеселые письма пишет также Булаховский, — сообщал Ильинский Ляпунову 13 апреля 1932 г. — Два последние года он служил мишенью всякого рода наскоков [нрзб.], и не раз он висел в Пед[агогическом] и[нституте] на волоске; более 20 листов его популярных лекций оказались жертвой современной инквизиции» [68].

Если строго научные работы не могли пробиться в печать, то писания сторонников «нового учения о языке» публиковались в таком количестве, что Ильинский не смог заставить себя участвовать в составлении «библиографии советского языкознания», которую предложил ему подготовить для одного польского издания К. Нитш. «Я принужден был отказаться от этого поручения, — писал он Ляпунову 13 апреля 1932 г., — уж слишком тошно копаться в яфетическом и [нрзб.] марксистском соре, который заполонил нашу злополучную науку» [69].

Но достаточно неожиданно и Ильинского, и Томсона вдохновило одно научно-организационное нововведение, в котором особое место должен был занять Ляпунов. Первым, с некоторым сомнением, отреагировал Ильинский 26 июня 1933 г. Он писал: «Порадовался я также известию о предстоящем открытии при ИЯМ кабинета русского и славянских языков. Но я боюсь, что если будущему кабинету не будет обеспечена полная автономия, деятельность его будет постоянно саботироваться главой ИЯМ» [70]. Главой Института языка и мышления, бывшего Яфетического, был Марр.

Томсона поначалу несколько смущала чрезмерно осмотрительная позиция старого друга. Возможно поэтому, написав письмо 1 октября, он не послал его, а вновь продолжил почти через месяц — 26 октября. «Поздравляю Вас, — писал Томсон Ляпунову, — с открытием Вашего кабинета слав[янских] яз[ыков] [71]. За ум взялись. А то грозило уже тем, что у нас останется только сырье в книгохранилищах, а научная часть переносилась к немцам, чехам, французам, полякам и т. д. Очень правильны, но слишком деликатны Ваши замечания по поводу лингви-

[68] Там же. Д. 117. Л. 340.

[69] Там же. Л. 340 об.

[70] Там же. Л. 378.

[71] О деятельности Кабинета см.: *Аксенова Е. П.* Очерки из истории отечественного славяноведения. 1930-е годы. М., 2000. С. 99–104.

стич[еской] дребедени маразма»[72]. Очевидно, подумав, Томсон понял, что без определенной осторожности Ляпунову не удержаться во главе Кабинета. В продолжении письма от 26 октября можно видеть и ясную поддержку позиции Ляпунова и, одновременно, сочувствие ему.

«Вы теперь сильно заняты, — писал Томсон, — между прочим, делами Вашего кабинета. Мне кажется, что вы взяли в нем очень правильный, выдержанный курс; а я доволен тем, что остался в стороне от свистопляски в лингвистике, в которой всякий совершенно неподготовленный невежда фантазирует беззастенчиво напропалую. Надо выждать. Запутаются между собою, не имея реальной подкладки и работая по указке извне внесенных взглядов и методов и не зная исторически предмета»[73]. Признавая за своим коллегой право на осторожность, Томсон все-таки резко отрицательно относился к возможности полемизировать с учением Марра со строго научных позиций. Так, он укорял Ляпунова в письме от 10 мая 1934 г.: «Как Вас там одурачил Марр своим маразмом! Вы рады, когда найдете у него или Мещ[анинова] приемлемую мысль и беретесь серьезно возражать с ссылками на М. Миллера, Потебню и пр.»[74]. «Во всяком случае, — подытоживал Томсон, — ни один серьезный лингвист, кроме Вашего круга, не станет разбираться в его (Марра. — *М.Р.*) общелингвистических работах, а при строгой критике сочтет все это шарлатанством, при снисходительной — курьезом. Да и я Вам больше писать о нем не буду. Противно его скоморошество. А насаженной гениальным Фортунатовым русской лингвистике этот негодяй нанес большой вред»[75].

Русские слависты впервые столкнулись с ситуацией, когда одно из научных направлений получило мощную идеологическую и административную поддержку властей. Марризм являл образец чрезвычайно агрессивной теории, его приверженцы отличались нетерпимостью к иным научным направлениям, ратуя за их полное уничтожение. Славянская филология, являвшаяся основой славяноведения, попадала в разряд «немарксистских», а следовательно, чуждых и опасных наук. В неприятии учения Марра объединились все ведущие слависты.

Следует отметить, что для многих славистов и прежде всего для лингвистов встал вопрос о реализации их трудов. Значительную, а иногда и большую часть работ они вынуждены были печатать за гра-

---

[72] ПФА РАН. Ф. 752. Оп. 2. Д. 319. Л. 161–161 об.

[73] Там же. Л. 163.

[74] Там же. Л. 177.

[75] Там же. Л. 178 об.

ницей, этот процесс нарастает к концу 1920-х гг., когда Марр и его учение заняли господствующее положение в филологической науке. Особенно наглядно такая эмиграция, как возможность сохранить славянскую филологию, прослеживается на примерах ученых, привлеченных в 1934 г. по «Делу славистов». Так, Г.А.Ильинский опубликовал за десятилетие с 1925 г. и до ареста на родине 23 работы, за границей — 90, с 1931 г. соответственно — 3 и 37; Н.Н.Дурново — соответственно 16 и 49, с 1931 г. — 1 и 10; А.М.Селищев — соответственно 21 и 42, с 1931 г. — 3 и 20.

Л. И. Сазонова

ФОРМИРОВАНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА БАРОККО У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН КАК ПРОЯВЛЕНИЕ ОБЩЕЕВРОПЕЙСКИХ КУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ

Барокко у восточных славян — эпоха, несомненно, родственная соответствующему хронологическому периоду в иных европейских литературах (конец XVI — начало XVIII в.). Термин доказал свою полезность, помогая достичь интеграционного понимания критического момента в развитии европейской культуры раннего Нового времени, когда после Тридентского собора середины XVI в. в ней образовалось поле напряжения, обусловленное разделением христианства на конкурирующие конфессии: наступление контрреформации обострило конфессиональную борьбу между католиками, протестантами, униатами, православными. Зародившись в недрах контрреформации, барокко, однако, вышло за ее пределы, охватив не только католические страны, но и протестантские (Германия, Голландия) и даже православные (Украина, Белоруссия, Сербия). Европейское искусство знает множество разновидностей барокко: итальянское, испанское, немецкое, голландское, чешское, польское и т. д.

При всех различиях, затрагивающих область идейно-содержательных констант и жанрового состава, разные национальные варианты барокко, идущего через широкий ряд литератур из Западной Европы, через Польшу, Украину, Белоруссию в Россию, а в XVIII в. и в Сербию, объединяет художественный язык с присущими ему эстетическими идеями, риторическими универсалиями и поэтикой. Такие центральные категории барочной культуры, как остроумное изобретение (*acumen*), эмблема (*emblema*), искусственная и курьезная поэзия (*poesis artificiosa, carmina curiosa*), живописная поэзия (*picta poesis*), являются универсальными, конституирующими признаками, общими для разных вариантов европейского барокко —от Рима и Мадрида до Лондона и Амстердама, Праги и Варшавы, Киева и Москвы.

Задача доклада — рассмотреть формирование художественного языка у восточных славян раннего Нового времени как проявление более широких культурных процессов в Европе эпохи барокко, способствовавших интеграции восточнославянской культуры в общеевропейский контекст.

Комплекс общей восточнославянской культуры XVII в. постренессансного типа тесно связан через Польшу с художественным опытом Западной Европы. Мы имеем дело с явлением, представляющим относительное единство при имеющих также место процессах значительной внутренней дифференциации. Литература внутри восточнославянского мира в известной мере не была единой [1]. Выделяются инвариантные типы культуры, имеющие (наряду с общими признаками) свои характерные особенности: барокко украинское/украинско-белорусское и русское. Последнее в свою очередь предстает с середины XVII в. как барокко московское, генетически связанное с польско-украинско-белорусским; с начала XVIII в. — как петербургское, с ориентацией на голландское и немецкое барокко.

Раньше других партнеров по *Slavia Orthodoxa* в активный контакт с литературой и культурой *Slavia Latina* вступили представители украинско-белорусского этнокультурного ареала. С конца XVI в. барокко играет главную роль в развитии литературы на украинских и белорусских землях Речи Посполитой. Со сменой культурной ориентации с греко-византийской на современную общеевропейскую здесь происходит принципиально новый процесс жанрообразования: внедряется сложившаяся в эпоху Возрождения и в постренессансный период система литературных жанров с тремя родами, восходящими к античности (эпос, лирика, драма); эта система имела четкую структуру, теоретические и логико-философские основания, кодифицированные риторикой.

Чрезвычайно существенным в усвоении новой культурной модели восточными славянами названного региона стал фактор многоязычия [2], определивший полилингвистический характер литературного процесса, в котором участвуют произведения не только на церковнославянском и книжном языке Юго-Западной Руси (именуемом в разных научных традициях: «староукраинский»/«старобелорусский», «рутенский», «проста» или «руська мова»), но также на польском [3] и

---

[1] См.: *Rothe H.* Zur Kiever Literatur in Moskau // Studien zu literatur und Kultur in Osteuropa. Bonner Beiträge zum 9. internationalen Slawistenkongress in Kiew. Köln; Weimar; Wien, 1983. S. 233–260.

[2] См.: *Brogi Bercoff G.* О языковой ситуации в Великом княжестве Литовском и в России (конец XVI — начало XVIII века) // Studia Russica. Budapest, 1999. XVII. P. 11–21.

[3] См.: *Łużny R* Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska: Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII w. Kraków, 1966; *Rothe H.* Polnische Literatur bei den Ostslaven im 17. Jahr-

латинском[4], билингвальные и трилингвальные тексты[5]. Сосуществование на украинско-белорусско-польском пограничье разных языков обеспечивало свободное преодоление границ культурных традиций и восприятие художественного опыта, принадлежащего иному культурному контексту.

В динамичных кросс-культурных процессах, наиболее интенсивно протекавших на обозначенных рубежах, восточными славянами усваивались западноевропейские литературные образцы, система мышления, основанная на формальной логике и кодифицированной риторике, а вместе с ними новый художественный язык, становление которого свершилось под сенью латино-польской культурной традиции и новолатинской литературы.

Характерный для западноевропейских стран процесс латинизации просвещения распространился и на восточных славян[6], осознавших необходимость в тесном контакте с латинским Западом и глубоком освоении европейской учености для воспитания собственной духовной интеллигенции, способной защитить национально-религиозные интересы. Реформы Петра Могилы утвердили латинский язык в практике преподавания Киево-Могилянской коллегии (1632 г.; академия — с 1701 г.), созданной по типу польско-иезуитских центров образования[7]; известно, что изучение латыни в киевской православной школе

---

hundert // Die Welt der Slaven. Jahrgang XXXIV, 1. N.F. XIII, 1. München, 1989. S. 89–100; *Idem.* Polnische Barockdichtung im Russland um 1700 // Studien zur polnischen Literatur-, Sprach- und Kulturgeschichte im 18. Jahrhundert. Köln; Weimar; Wien, 1993. S. 245–258; *Radyszewski R.* Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI wieku do początku XVII wieku. Część 1. Kraków, 1996; *Idem.* Poezja polskojęzyczna na Ukrainie w XVII wieku. Kraków, 1996.

[4] *Луцкая Ф. И., Сидорова И. М.* Истоки и основные линии латиноязычной литературы XVI — XVIII веков на Украине и в России // Вест. Харьков. ун-та. Филология. Харьков, 1979. № 183. Вып. 12. С. 59–63; *Чернышова Л. А.* Латиноязычная традиция в культуре белорусского барокко // Белороссика: Книговедение. Источники. Библиография. Минск, 1980. С. 68–80.

[5] См.: *Brogi Bercoff G.* Pluriliguism in Eastern Slavic Culture of the 17th Century. The Case of Simeon Polockij // Slavia. R. 64. 1995. № 1/2. P. 7–14.

[6] См.: *Keipert H.* Das Lateinische in der Geschichte der russischen Sprache // Eurolatein. Das griechische und lateinische Erbe in den europäischen Sprachen. Tübingen, 1996. S. 106–128.

[7] Об ориентации украинской и русской официальной модели культуры XVII–XVIII вв. на западно-латинское (иезуитское) образование см.: *Oken-*

велось по учебнику португальского иезуита Э. Альвара «De institutione Grammatica Libri tres» (1572), ставшему во всей Европе одним из главных учебников латыни. Латинский Альвар, представляющий собой грамматику с руководством, как писать стихи, имелся и в московских библиотеках Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева, у Епифания Славинецкого и Евфимия Чудовского, у новоиерусалимского поэта Германа.

Латинский язык и связанное с ним образование послужили импорту риторического учения в украинский, белорусский и русский контекст XVII в. Наиболее ранняя из известных — киевская неолатинская поэтика «Liber artis poeticae...» (1637)[8]. Латиноязычные трактаты по поэтике и риторике, а также учебные курсы, которые читались по этим предметам в Киево-Могилянской коллегии[9], содержали комплекс теоретических понятий, норм и правил, разработанных в учено-гуманистических кругах ренессансной Италии на основе «Поэтики» Аристотеля и «Науки поэзии» Горация, однако преобразованных и приспособленных к дидактическим целям искусства барокко его теоретиками, собратьями по Ордену иезуитов Я. Понтаном, Я. Масением, А. Донатом (Донати), М. К. Сарбевским и др.

Если в Киево-Могилянской академии латынь и в XVIII в. продолжала сохранять ведущую роль в распространении риторического учения, то во второй половине XVII в., когда барочная риторика достигла Москвы, ее адаптация к иной культурной среде, располагавшей лишь одним книжным языком, осуществлялась на церковнославянском, исполнявшем роль не только конфессионального языка[10]. Показательно,

---

fuss M. J. The Rise and Fall of Latin Humanism in Early-Modern Russia: Pagan Authors, Ukrainians and Resilience of Muscovy. Leiden, 1995; *Лахманн Р.* Демонтаж риторики. Риторическая традиция и понятие поэтического. СПб., 2001. С. 152–158.

[8] См. публикацию текста: *Крекотень В. І.* Київська поетика 1637 року // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI–XVII ст. Київ, 1981. С. 125–154 (далее: Київська поетика 1637 року).

[9] См. новейшее исследование: *Siedina G.* Neo-Latin poetry in the Kyivan Poetics: Ukraine in the European *Latinitas* // Ukraine's Re-integration into Europe: a Historical, Historiographical and Politically Urgent Issue. Alessandria, 2005. P. 197–226 (здесь же см. библиографию работ по теме: Г. М. Сивокинь, Д. С. Наливайко, Я. М. Стратий, В. Д. Литвинов, В. А. Андрушко, В. П. Маслюк, Н. Пилипюк).

[10] См.: *Keipert H.* Kirchenslavisch und Latein. Über die Vergleichbarkeit zweier mittelalterlicher Kultursprachen // Sprache und Literatur Altrusslands / Aufzatzsamm-

что на церковнославянском излагает риторическое учение поляк Я.-А. Белобоцкий («Великая наука Раймунда Люллия»; «Риторика»). Особенностью московской ситуации является и то, что представителями православного образования, т.е. греческого/церковнославянского, в культурный контекст вводится греческая риторика, соединившая греческую традицию амплифицированного стиля с риторикой барокко («Риторика» Софрония Лихуда, переведенная Козьмой Афоноиверским на церковнославянский и представляющая собой переработку вышедшего на греческом языке в 1681 г. в Венеции сочинения униата Франческо Скуффи «Искусство риторики» [11]).

Наряду с фактором *Latinitas*, сформулированная в риториках и поэтиках система правил, действующих как межъязыковые универсальные законы, служит механизмом передачи художественного опыта из одного культурного пространства в другое, способствуя формированию единства художественного языка и производству текстов.

Определяя задачи искусства в модусе *persuasio* — риторического убеждения [12], риторика барокко акцентировала приемы, входящие в компетенцию *inventio* и *elocutio,* и в качестве ведущей литературной доктрины выдвинула теорию остроумного изобретения (*acumen*), на которую ориентировала весь риторический и поэтологический аппарат. Впервые сформулированная в трактате «De acuto et arguto» (1619/1623) польским поэтом, теоретиком поэзии М.К.Сарбевским (преподавателем риторики и поэтики в Полоцке, Риме и Виленской академии) теория *acumen* имеет своим основополагающим творческим принципом «согласное несогласие или несогласное согласие» («*concors discordia vel discors concordia*»), означающее сопряжение несоизмеримых и далеко отстоящих друг от друга вещей и понятий [13]. Остроумная выдумка составляет суть поэтической инвенции. «*Acumen* гарантирует новый взгляд на *res* и *verba* и небывалый убеждающий

---

lung hrsg. von G. Birkfellner. Münster, 1987. S. 81–109; *Brogi Bercoff G.* О языковой ситуации в Великом княжестве Литовском и в России (конец XVI — начало XVIII века). P. 19; *Лахманн Р.* Демонтаж риторики. С. 154.

[11] См.: *Смирнов С. С.* История московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 52.

[12] См.: *Levy E.* Propaganda and the Jesuit Baroque. Berkeley; Los Angeles; London, 2004. P. 42–52.

[13] См.: *Lachmann R.* Die «problematische Ähnlichkeit» Sarbiewskis Traktat *De acuto et arguto* im Kontext concettistischer Theorien des 17. Jahrhunderts // Slavische Barocklitetur. II. München, 1983. S. 87–114.

эффект» [14]. Остроумное изобретение, основанное на консептах, обозначалось также понятиями *acutum, argutiae, pointe* и др.

Острая мысль, искусство быстрого и изощренного ума, приводящего в универсальную связь все явления мира, когда они познаются через сопоставление, замещение и отождествление, — общие понятия теории поэзии того времени. Вслед за Сарбевским теория *остроумия* разрабатывалась в трактатах итальянцев М.Пеллегрини «Об остроумии...» (1639), Э.Тезауро «Подзорная труба Аристотеля» (1655) и испанца Б.Грасиана «Остроумие, или Искусство изощренного ума» (1642). В латинской риторике, имевшейся в библиотеке Симеона Полоцкого–Сильвестра Медведева, в качестве критерия хорошего стиля выдвигается умелое использование *concetto* и *pointes*: «Наш век чурается простоты и требует непременно роскоши стиля, настолько, что сейчас оратор не может считаться достойным малейшей славы, если он не знает, как пересыпать свою речь *pointes*» [15].

В украинских и русских риториках XVII–XVIII вв. прослеживаются традиции учения об *остроумии*, связанного с общеевропейским развитием, и прежде всего с трактатом М.К.Сарбевского «De acuto et arguto» [16]. *Acumen* становится неотъемлемым элементом художественного языка. Экстравагантность смысловых уподоблений особенно отличает творчество украинских книжников. Ограничимся отдельными примерами. Как на источник нескольких способов изобретения остроумия теоретики XVII в. указывали на имя. В польско-латинских стихах Ивана Величковского «Lucubratiuncula» («Ночное размышление», Чернигов, 1684), адресованных Лазарю Барановичу, прозвище черниговского архиепископа вовлекается в причудливую игру поэтической фантазии через соотнесение с польским словом *baranek* — агнец. Методом аллегорической экзегезы создается барочный консепт: Лазарь Баранович, пишущий и издающий книги, сопрягается с образом апокалиптического Агнца-Христа, снимающего печати с книги судов Божиих (Откр 5): «Baranek ony, ktory księgi w Niebie / Otwarza, ten że postanowił ciebe, / Baranowicza, byś się bawił temi / dary na

---

[14] *Лахманн Р.* Демонтаж риторики. С. 92.

[15] *Beckher G.* Orator extemporaneus... Amsterdam, 1651. S. 34.

[16] О воздействии теории Сарбевского на литературно-эстетическое сознание восточных славян XVII–XVIII вв. см.: *Lewin P.* Teoria akuminu w estetycznej świadomości Wschodniej Słowiańszczyzny XVI–XVIII wieku a traktat Sarbiewskiego // Literatura staropolska i jej związki europejskie. Wrocław etc., 1973. S. 309–322; *Лахманн Р.* Демонтаж риторики. С. 96.

ziemi. / Otwarzasz księgi, gdy wydaiesz one; / A gdy wykładasz słowa zatrudnione, / Niby pieczęci rozwiązuiesz prawie, / w tey iesteś sławie»[17]. Таким образом, теория, сформулированная на латинском языке, распространяется на нелатинскую художественную практику.

Барочный консептизм определяет сущность творческой манеры и самого Лазаря Барановича[18], а также выучеников Киево-Могилянской коллегии, что можно продемонстрировать, в частности, на примере поэзии Симеона Полоцкого. В его художественном мире барочное *остроумие* широко оперирует фигурами мысли, иносказанием, аллегорико-символическими построениями, жанрами параболы и притчи, сводя в образное единство то, что кажется несоединимым. Те колоссально огромные миры художественных пространств, которые отличают барочные творения, каким является, например, грандиозная книга стихов Симеона «Вертоград многоцветный» (1678–1680), создаются творческой энергией остроумного изобретения (*acumen*), насквозь прорезающего эти миры и пространства и соединяющего нитями символических связей далекие, изолированные друг от друга образы и несопоставимые понятия. Консептическая аллегоричность оставалась бы загадочной, если бы поэт не давал логической интерпретации образов и сюжетов.

Приверженность учению об остроумии с несомненностью удостоверяет стихотворение «Труба»[19], предоставляющее возможность проследить, как литература предшествующего времени (в частности, античная басня) заново перечитывается под углом зрения *acumen*. Первая — повествовательная — часть стихотворения (строки 1–12) опирается на сюжет эзоповской басни «Рыбак» (у Бабрия — «Рыбак, играющий на дудке»). У Эзопа мораль относится к тем, кто все делает невпопад: рыбы не вышли на берег под сладкие звуки музыки, но запрыгали, будучи пойманы сетями. Басня Бабрия утверждает ценность труда: «Не ожидай, что без труда придет прибыль; / Зато, когда добудешь то, чего хочешь, / Тогда-то уж и смейся, и шути вволю»[20]. Однако не простая житейская мудрость античной басни интересует поэта, но прежде всего сюжетная ситуация как отправная точка для развертывания аллегорической интерпретации.

---

[17] *Величковський Іван*. Твори. Київ, 1972. С. 45.

[18] См.: *Радишевський Р. П.* Барокковий консептизм поезії Лазаря Барановича // Українське літературне барокко. Київ, 1987. С. 156–177.

[19] *Simeon Polockij*. Vertograd mnogocvětnyj / Ed. by A. Hippisley and L. Sazonova. Köln; Weimar; Wien, 2000. Vol. 3. P. 250–251.

[20] Федр, Бабрий. Басни / Изд. подг. М. Л. Гаспаров. М., 1962. С. 94.

Принцип *acumen* подвергает каждый элемент рассказа превращению, устанавливая неожиданные аналогии между несоизмеримыми образами, принадлежащими разному культурному опыту. Реалии басенного сюжета переведены во второй — интерпретационной — части (строки 13–40), значительно превосходящей повествовательную, на язык христианских понятий и библейских символов. Основная поэтическая стратегия текста — скрещивание, сравнение, уподобление друг другу разнородных семантических понятий. Все элементы сопоставления взяты из далеких сфер. Рыбак, заманивающий у Эзопа рыб искусной игрой на флейте, — это в стихотворении Симеона Бог, который трубит над «морем мира», созывая на последний Суд. Рыбы, не внимающие игре рыбака, — те, кто, «играя в бездне греха», хочет избежать кары. Пойманным и бьющимся на берегу рыбам уподоблены души, изъятые «на брег Суда». Источником развернутой аллегории явилось метафорическое сближение дудки рыбака с архангельской трубой, возвещающей начало Страшного суда (Иез 7: 14; Иоил 2: 1; Соф 1: 16; Зах 9: 14; 1 Фес 4: 16), сетей — с «небесным неводом, закинутым в море» (Мф 13: 47–50). День, когда рыбак пришел на берег реки с дудкой, отождествляется с грядущим концом: «Господь потрясет все от великой реки до потопа Египетского» (Ис 27: 12–13). Вытесняя лаконичную мораль античных баснописцев, морализаторская часть разрастается у Симеона в рассуждение об апокалиптических временах, в проповедь идеальных норм поведения с призывом внимать «гласу проповедников», чтобы избежать «казни лютыя». При таком параболическом способе осмысления сюжета идеологическая концепция античной басни изменилась, мораль стихотворения «Труба» поднимается до пророчества о конце мира.

Изыски остроумия сплетаются, подкрепляя друг друга: Солнце — Христос, Луна — Дева Мария, она также — небо, престол мысленный, рай словесный, свет, светящий в ночи и согревающий «в хладе сладко», врата, лествица в небо — веер метафор в пределах одного текста[21]. Книга есть «мир сей», «закон Моисея», «Христос», «Дева Мария», «совесть», «божественные тайны». Дух Святой — «светлое солнце», «райский источник», «освежающий аер», «сердце», «учитель», «зодчий», «путеводитель» и «кормщик». На началах образного остроумия основана и религиозная лирика Симеона Полоцкого с характерной для нее темой «Deus in rebus». К Христу применяются образные именования «медовый пластырь», «камень», «гроздь», «цве-

[21] *Simeon Polockij*. Vertograd mnogocvětnyj. Vol. 3. P. 545–547.

ток», «дверь», «лествица», «путь». Христос сравнивается также с орлом, камнем, львом. Источником некоторых консептов служила Библия, другие заимствовались из далеких и малоизвестных большинству читателей областей знания.

Помимо поэтической образности, основанной на фигурах мысли, религиозная лирика Симеона изобилует также примерами консептов, построенных на словесных фигурах. Особенно ярко и полно суть консепта выражали антитеза, контраст, оксюморон. Стихотворение «Христос.3» содержит антономасию в антитетическом стиле словесной комбинаторики: «Превѣчный бысть временен, создан — несозданный, / необъемлемый — объят, видим — невиданный, / Неприкосновенный же косновен явися, / безстрастный — страстен, а смерть безсмертным вкусися» [22]. Консепт-оксюморон подобного типа трактуется европейскими теоретиками (Сарбевским, Пеллегрини, Грасианом и Тезауро) как *discors concordia* — несогласное согласие, имеющее своим эффектом «снятие напряжения» [23].

На принцип *acumen*'а опирается другой важнейший феномен в культуре барокко — эмблематика, выступающая у восточных славян как существенный элемент художественного языка нового искусства, связанного с общеевропейским развитием. Западноевропейской эмблематике и эмблематике западных славян посвящена обширная научная литература; наша задача — акцентировать механизм культуры, обеспечивающий вхождение данной художественной формы в восточнославянский контекст.

Эмблему, особым образом сопрягавшую слово и изображение, теоретики барокко относили к «*фигуративному остроумию*» (Грасиан). Форма эмблемы в том виде, в каком она была изобретена А. Альциатом в его «Книге эмблем» (1531), представляет собой композиционное единство из трех частей: надпись или девиз (*inscriptio, motto, lemma*), изображение (*pictura, icon, imago*) и подпись в стихах или в прозе (*subscriptio, explicatio picture*); однако необходимо заметить, что эмблема не всегда фигурировала в своем полном виде, наряду с устойчивым трехчленным нормальным признавалось и ее двучленное строение — картинка с надписью; допускалась замена изображения словесным описанием. В качестве девизов часто использовались библейские цитаты или парафразы библейского текста, они широким потоком влились в эмблематику, приобретая форму кратких изречений.

---

[22] Ibidem. P. 300–301.

[23] См.: *Лахманн Р.* Демонтаж риторики. С. 115.

Риторики и поэтики называют основными свойствами эмблемы — остроумие, приятность, благопристойность (*modestum*).

Особое значение придавали эмблематике теоретики-педагоги Ордена иезуитов, подчеркивавшие в эмблеме сочетание приятного с полезным. Большинство популярных эмблематических сборников обошли в эпоху барокко всю Европу и достигли Москвы: «Эмблематика» А. Альциата, три книги «Символов и эмблем» И. Камерария, «Полигистор символов» и «Египетская символика» Н. Коссена (куда вошла «Иероглифика» Гораполлона), труды Я. Давида, И. Дрекселия, С. Нойгебауэра, Т. Третера и др. [24]. Теория и практика эмблематического искусства преподавались в Европе в иезуитских коллегиях и в училищах, созданных по их образцу, в том числе в Киево-Могилянской коллегии [25].

Восточнославянские поэтики повторяют определение эмблемы, данное Я. Понтаном. Киевская неолатинская поэтика 1637 г. характеризует эмблему как «эпиграмму, которая содержит символы, уподобления и изображения предметов, имеющие метонимическое значение», описывает трехчастную композицию эмблемы, подчеркивая, что все элементы связаны в ней таким образом, что каждый служит пояснением для другого. Особая притягательность жанра объясняется тем, что эмблему приятно и слушать, и рассматривать: слух услаждается ритмом стихов, душа утешается, а глаза отдыхают, созерцая изображение. Ссылкой на труд Я. Понтана «Poeticarum Institutionum» (1594; кн. 3, раздел 10) удостоверяется практический совет, как составлять эмблему: все фабулы, истории, поговорки, афоризмы, поучительные стихи, эпиграфы, будучи снабжены картинками, могут использоваться в эмблемах. Можно изобразить ястреба или иную хищную птицу вместе с голубем или цыпленком под заглавием: «Так дьявол преследует душу». Можно изобразить Адама и Еву под запретным древом — с той же надписью. Можно изобразить царей, поклоняющихся младенцу Христу, озаглавив «Свет народов». Что касается эмблематической картинки, то она не обязательно должна сопровождаться стихотворением, достаточно в надписи изложить суть эмблемы [26].

Неолатинская риторика с ее теоретическими и практическими рекомендациями, включавшими и литературные образцы, стимулировала появление у восточных славян нового жанра, ставшего особенно

---

[24] См.: *Hippisley A. and Luk'janova E.* Simeon Polockij's Library: A Catalogue. Köln; Weimar; Wien, 2005.

[25] См.: *Buchwald-Pelcowa P.* Emblematyka na Rusi Kijowskiej w okresie baroku // Z polskich studiów slawistycznych. Warszawa, 1983. Ser. 6. S. 45–51.

[26] См.: Київська поетика 1637 року. С. 137–139.

популярным в ученом кругу Киево-Могилянской коллегии, где возникла своя школа эмблематической поэзии, имевшая прочную традицию вплоть до Г. Сковороды. Явный отпечаток рекомендаций Я. Понтана несет на себе определение эмблемы, приведенное И. Галятовским в книге «Skarb pochwały...» (1676), но уже на польском языке. Смена языка описания свидетельствует о дальнейшей адаптации эмблематики к восточнославянскому контексту; стабильной остается латинская жанровая терминология: «Emblemata — rozmaite / ktore malować albo rysować należy. Namaluy sobie Księgę / z napisem: Ksiega Rodzaiu Iezusa Christusa. Mathei 1»; «Namaluy Gniazdo / z napisem: ktoż wierzy temu, ktory gniazda niema. Iezus Syrach 36»; «Narysuy Oliwne drzewo / z napisem: Ia iestem iak Oliwa płodonosna w Domu Bożym. Psalm 51»; «Namaluy Ogród / z napisem: Ogród zamkniony siostra moia. Cantic 4»; «Narysuy Studnia / z napisem: Kto mnie napoi wodą z Studniey Bethlehemskiey? 1 Paralip: 11»; «Narysuy Tęczę różnemi farbami przyozdobiono / z napisem: Tęcza była około stolicy, podobna widzeniem szmaragdowi. Apoc: 4»; «Narysuy Gołębicę do Nieba lecąco / z napisem: przydź, Gołębico moia. Cantic: 2» [27].

Эмблематику широко используют типичные для времени барокко произведения окказиональной поэзии на староукраинском, польском, латинском языках. Знакомство с жанром выдает панегирик Софрония Почаского в честь «фундатора» киевского коллегиума — «Евхаристирион» (Киев, 1632), где новый центр образования представлен в образах Нового Геликона и Парнаса; каждая из двух частей похвальной поэмы открывается эмблемами, устроенными по нормативным правилам. На первой изображен возвышающийся на горе Геликон Петр Могила с атрибутами пастырской власти, надписью «Вдячный Богу и фамилии», символика девиза и картины раскрывается в стихотворении-подписи «Геликон». Вторая эмблема «Парнас» с надписью «Пожитечный з Богом фамилии» продолжает развивать мотив благодарности («вдячности») и возносит «до неба имя славных Могилов».

Образец эмблематического панегирика представляет собой книга на польском языке «Mnemosyne sławy» (Киев, 1633): каждое приветствие Петру Могиле «от студентов» извлекает мотивы похвалы из трактовки эмблематического образа, их двенадцать (копье, колонна на лавровом венке, лев, стоящий на задних лапах, круг, светильник, циркуль, пирамида и др.). Знак зодиака из «Мнемозины» заслуживает отдельного упоминания: именно данное изображение появилось впо-

[27] *Galatowski J.* Skarb pochwały... Новгород-Северский, 1676. S. 14.

следствии в подносной рукописи поэмы «Орел Российский» (1667) Симеона Полоцкого; оно скопировано из имевшегося в библиотеке поэта киевского издания «Мнемозины славы»[28] и в новом контексте участвует в реализации художественной программы произведения наряду с другим ключевым эмблематическим образом — Солнцем: через «мысленный Зодий» предстоит пройти русскому царю — «Российскому солнцу». Эмблематические композиции включает и польско-латинский панегирик киевскому митрополиту «Sancti Petri Metropolitae Kijoviensis... Petrus Mohiła» (1645) Т.Баевского, преподававшего в киевском коллегиуме в одно время с Лазарем Барановичем поэтику и риторику.

Украинская эмблематика обслуживает не только свою традиционную аудиторию, но и обращается к реалиям жизни царского двора и переходит, ориентируясь на нового адресата, от латинского и польского языков к церковнославянскому. Поэма Лазаря Барановича на кончину царя Алексея Михайловича «Вечер водворися плач, а заутра — радость» (1676) открывается многосоставной эмблематической композицией, выражающей в соответствии с заглавием печаль по случаю кончины одного монарха и радость по случаю восшествия на престол его наследника. Вторая часть поэмы также отмечена эмблемой «Аз мудрость», использующей в качестве девиза библейскую цитату «Вселих совесть и разум и смысл аз призвах. Мною царие царствуют и сильнии пишут правду...» (Притч 8: 14–15), стихотворная подпись, раскрывая смысл эмблемы, обращена к новому царю с пожеланиями мудрого правления[29].

Панегирик же самому Лазарю Барановичу «Redivius Phoenix» (1683) с шестью эмблематическими изображениями феникса Л.Крщонович написал в рамках принятой на Украине традиции на польском языке с мозаичными вставками на латинском и церковнославянском. К ней принадлежат и эмблематико-стихотворные композиции Стефана Яворского гетману Ивану Мазепе («Echo głosu wołaiącego na puszczy...», 1689) и митрополиту Варлааму Ясинскому («Arctos et antarctos caeli rossiaci», 1690).

В России жанр эмблематической поэзии ввел Симеон Полоцкий. В его кратких студенческих записях на латинском языке по поэтике (1646) сохранились два определения эмблемы. Одно из них сходно с

---

[28] РГАДА. Библиотека моск. Синодальной тип. Ф. 1251, ин. № 2608; *Hippisley A. and Luk'janova E.* Simeon Polockij's Library. P. 145–146.

[29] БАН. П I А № 3 (16.5.12); подносной экз.

тем, какое дает Я. Понтан, рассматривавший эмблему как одну из разновидностей эпиграммы: эмблема «состоит обычно из трех частей: надписи, которая есть, так сказать, душа; пиктура — как бы тело, и эпиграмма»[30]. Именно из таких трехчастных эмблем состоит цикл «Емлимата...» на кончину царицы М. И. Милославской (1669): здесь повторяются излюбленные барочной эмблематикой образы: сердце, зеркало, часы песочные и солнечные, гелиотроп, феникс, солнце и луна, череп и кости — все они взяты в готовом виде из западноевропейских сборников эмблем[31]. Свободно оперируя обширными знаниями эмблематической литературы, поэт создал оригинальное произведение, в котором высказал собственные мысли, прямо обращаясь к овдовевшему царю со словами утешения.

Эмблематика использована им в России как средство глорификации царя, его семьи и страны. Демонстрацией мастерства, следствием виртуозной техники и стремления поразить и удивить является великолепная эмблема из «Орла Российского», хотя она и не следует классической троичности жанра: извивающиеся стихотворные строки панегирического приветствия царю и членам царской семьи складываются в рисунок сердца, заполняя все его пространство. Изображение и стихотворение-подпись в эмблеме Симеона слиты воедино; девиз эмблемы «От избытка сердца уста глаголют» (Лк 6: 45). Подобные композиции могут быть возведены к европейской риторической и поэтической традиции XVII в., которой известно немало текстов, образующих фигуру сердца, например, поздравительный лист «Cor Matrimoniale» (Тюбинген, 1625), свадебное приветствие королю Швеции Карлу XI с принцессой Ульрикой Элеонорой Датской (1680) — оба на немецком языке с латинскими вставками, латинская каллиграмма Патрицио Фаттори (1614).

Кроме приведенного определения эмблемы как трехчленной конструкции, руководства XVII в. по поэтике содержали характеристику еще одной разновидности данной жанровой формы; в упоминавшейся

---

[30] Латинский текст приведен по автографу Симеона (РГАДА. Собр. рукописей моск. Синодальной тип. № 1791. Л. 14 об.): *Rolland P. A.* «Ut Poesia Pictura...»: Emblems and Literary Pictorialism in Simiaon Połacki's Early Verse // Harvard Ukrainian Studies. 1992. Vol. 16. № 1/2. P. 69.

[31] См.: *Hippisley A.* Early Russian Emblems: the «Emlimata» of Simeon Polockj // The European Emblem: Selected Papers from the Glasgow Conference 11–14 August 1987. Leiden, 1988. Vol. 2. P. 117–127; *Сазонова Л. И.* Литературная культура России: раннее Новое время. М., 2006. С. 270–282.

записи Симеона Полоцкого после слов «Quid est emblema?» следует объяснение: «Что касается самого названия, то оно обозначает нечто мозаичное, вставное, с неровными очертаниями, разделенное на части, инкрустированное. Что же касается предмета,— это картинка, объясненная стихами, обладающими силой убеждения, а иногда содержащими наставление. Каковы правила построения эмблемы? Первое: над эмблемой должен быть помещен символ, девиз (*lemma*) в виде краткой сентенции. Второе: стихотворение к картинке должно состоять из трех или четырех двустиший. Третье: в эмблему должна быть введена стилистическая фигура — персонификация (*prosopopoeia*) с остроумными в вопросно-ответной форме диалогами. Наиболее значимые слова диалога или наименование персонификации следует написать вверху, апострофируемое же понятие должно пересекаться с аллегорией» [32].

В восточнославянской поэзии известен пока только один пример использования такого рода эмблем с участием персонификаций, аллегорий и диалога — у русского поэта Кариона Истомина, автора поэмы на свадьбу Петра 1 «Книга Любви знак в честен брак» (1689); функцию персонификации (*prosopopoeia*) исполняет главенствующий над чувствами Ум, поочередно обращающийся к аллегорическим персонажам — Зрению, Слуху, Вкусу, Осязанию, а также Ногам с «вопросом»-заданием передать атмосферу торжественного события. Общеевропейская жанровая форма наполнилась русскими реалиями. Таким образом, становление русской эмблематической поэзии, так же как и украинской, состоялось при участии неолатинской риторической традиции и западноевропейского художественного опыта.

В восточнославянских поэтиках значительное место отводится визуальным формам репрезентации смысла, которые расцвели к концу XVI в., — *carmina figurate, picta poesis*. Один из первых образцов в таком роде у восточных славян — стихи Герасима Смотрицкого на обороте титульного листа Острожской Библии (1581), образующие конфигурацию креста. Поэтика 1637 г. описывает приемы конструирования стихов в форме пирамиды, колосса, обелиска, яйца [33]. К этому моменту в Западной Европе фигурная поэзия наиболее полно была представлена в «Энциклопедии» (1630) немецкого протестантского теолога Й.Х.Альстеда; в главах о греческих и латинских «технопегиях» фигурные стихи детально описаны и проиллюстрированы десятками примеров. Го-

---

[32] РГАДА. Собр. рукописей моск. Синодальной тип. № 1791. Л. 2 об.–3 (на лат. яз.).

[33] Київська поетика 1637 року. С. 137–139, 148.

товые образцы и правила, сформулированные на латинском языке, переносятся на иные языковые системы, инициируя использование данных приемов на польском и восточнославянских языках. Контуры сердца, звезды, креста, лучей имеют стихи Симеона Полоцкого, креста, куста, пирамиды — у Ивана Величковского.

Есть пример, позволяющий проиллюстрировать процесс адаптации *poesis artificiosa* на русской почве. Одно из ранних польскоязычных стихотворений Симеона представляет собой пересечение двух стихотворных строк о Деве Марии и ее Сыне, образующих форму простого четырехконечного креста[34]. Поэтически освоенная форма была использована впоследствии в Москве, но уже на церковнославянском языке, и соединилась в придворной поэзии с панегирическим содержанием (стихотворение в форме шестиконечного креста по случаю рождения и крещения царевича Симеона, 1665; в виде восьмиконечного креста на восшествие на престол царя Федора Алексеевича в «Гусли доброгласной», 1676)[35]. Игровая поэтика барокко, будучи в России явлением привозной культуры, все же усваивалась воспринимающей средой, с ее внешне формальным характером примиряло то, что композиционные изыски соединялись часто с сакрально-библейскими сюжетами, литургическими мотивами или реалиями.

С традициями западно-латинской учености связаны стихи из разряда *poesis artificiosa, carmina curiosa*, они обсуждаются в барочной поэтике в разделе об эпиграмматической поэзии и представлены разнообразными игровыми жанрами, где к сочетанию смыслов приводят различные приемы, использующие фонетические, морфологические, лексические ресурсы языка, или формальные преобразования, воздействующие на графическое пространство текста (*acrostichon, anagramma, carmen echicum, labirinthus, logogriphus, chronosticon, polindromon/cancer* и др.). Из названных форм приведем одну.

Анаграмматические эпиграммы, условно называемые в риторике «*Программа–Анаграмма–Епиграмма*», используют имя собственное как источник для порождения множества смыслов. Программа представляет собой текст, из которого путем перестановки букв образуется новый текст — «анаграмма», выделяемая для большей наглядности цветом или написанием. Игрой в анаграммы, которая пронизывает поверхность букв и творит только среди букв алфавита с тем, чтобы создать таким способом из какого-либо исходного слова, словосоче-

[34] РГАДА. Собр. рукописей моск. Синодальной тип. № 389. Л. 126 об.

[35] ГИМ. Син-287. Л. 430 об., 562 об.

тания или предложения новое высказывание, со страстью занимались в XVI–XVII вв. Правила составления анаграмм обсуждались в риториках и поэтиках с примерами на латинском языке. Первое требование к анаграмме — в ней не должно быть букв больше, чем в исходном тексте; к примеру, из имени *Maria Magdalena*, выступающего в качестве «программы», составлена анаграмма *Mea grandia mala* («Велики мои страдания»). Второе правило — анаграмму следует включать в состав эпиграммы; третье — содержание эпиграммы должно соответствовать содержанию анаграммы[36].

В одной из рукописных риторик XVII в. помещено несколько латинских анаграмматических эпиграмм, использующих в качестве «программ» наряду с именем Богородицы («Virgo Maria» с производными анаграммами: Vi Rigo Aram, Vir Mira ago, Agravi mori, Grai am Rivo), имена известных общественно-политических деятелей: Петр Могила (программа «Petrus Mohila Archiepiscopus Metropolitanus» с длинной цепочкой анаграмм); Адам Кисель, киевский кастеллян; Моисей Могила, правитель молдавской земли; Станислав Заремба, епископ черниговский; Рудольф II, австрийский император; Владислав IV, король польский[37]. Один из первых опытов такого жанра на староукраинском языке происходит из круга луцкой братской школы — «Лямент по Отцу Иоаннѣ Василевичу» (1628) Давыда Андреевича. Анаграмматическим способом создания барочного остроумия мастерски владели Лазарь Баранович («Lutnia Apollinowa», 1671), Иван Величковский («Млеко», 1691). Симеон Полоцкий ввел новый жанр в русскую придворную поэзию: в поэме «Орел Российский» текст «Царь Алексий Михайлович» служит «программой» для панегирического цикла; прихотливой игрой в перестановки букв из нее продуцируется пять анаграмм, порождающих причудливый смысл соответствующих им эпиграмм. Мода на анаграмматические эпиграммы проникла в Москве и в сферу церковного искусства (три эпиграммы патриарху Адриану «через анаграммата из имене» от иеромонаха Гедеона Одорского»[38]).

В переводе жанров и приемов из одного культурного пространства в другое свою роль сыграла не только сформулированная в риториках и поэтиках система правил, но и приводимые в руководствах примеры. Поэтологический аппарат усваивался через тексты, репре-

---

[36] Київська поетика 1637 року. С. 145–146.

[37] РГАДА. Собр. рукописей моск. Синодальной тип. № 1767. Л. 23–26 об.

[38] См.: *Сазонова Л. И.* Литературная культура России. Раннее Новое время. М., 2006. С. 223–224.

зентирующие эстетическую концепцию эпохи. Как образцовых авторов, достойных подражания, в неолатинских поэтиках цитировали М.К.Сарбевского, Б.Бавхузия, Г.Буханана, Г.Гуго, Д.Оуэна. К примеру, больше трех листов из восьми в записях Симеона Полоцкого «Commendatio brevis Poeticae» (1646) посвящены теории эпиграммы по Я.Понтану, подчеркивающей значение жанра как квинтэссенции *argutio* (словесное остроумие), с примерами из Бавхузия, Сарбевского[39]. На риторику образца ориентировался Иван Величковский, создавая на родном языке игровые формы стиха «на подобенство інородных».

Риторика образца воздействовала не только на текстообразование, она оказывала также влияние на моделирование коммуникативной системы, содействуя сдвигу в устоявшейся системе жанров. При этом восточнославянские книжники замечательно воспользовались ситуацией полилингвиза. Ряд текстов Симеона Полоцкого позволяет проследить функционально значимый переход в сфере риторического опыта от латыни и польского к церковнославянскому языку — переход, демонстрирующий адаптацию польско-латинской риторики к русскому контексту. Так, «Rhetorica practica» (1653) Симеона, содержащая готовые образцы речей на заданные темы, предлагаемые в качестве упражнений в текстовой и ораторской практике для учеников академий, послужила моделью при создании им в Москве системы жанров, обслуживающих коммуникативные потребности придворного церемониала. Но в отличие от учебных польскоязычных ораций «Практической риторики» (латинские — заглавия), слова из «Книги приветствий» (385 речей), составленной уже в Москве, — на книжном «славенском» языке. Систему коммуникативных ситуаций, разработанную в жанре ораторской прозы сначала в польско-латинском варианте, а затем на церковнославянском языке, Симеон распространил на область поэтического творчества, что привело к появлению в русской литературе новых жанров придворно-церемониальной поэзии («Рифмологион», 1680).

Весьма показательно также, что Симеон, самый крупный в России XVII в. представитель латино-польского типа образованности, воспользовался как источником при создании книги стихов «Вертоград многоцветный» почти исключительно новолатинской традицией[40],

---

[39] РГАДА. Собр. рукописей моск. Синодальной тип. № 1791. Л. 13 об.–16 об.

[40] На связь с польской традицией указывает лишь стихотворение «Песнь», см.: *Николаев С. И.* 65-й псалом «Псалтыри Давида» Яна Кохановского в поэзии Симеона Полоцкого // Русская литература. 2002. № 4. С. 118–124.

представленной западноевропейской гомилетикой[41]. Работая в Москве, поэт не воспроизводил тип и модели польской или украинско-белорусской культуры, но сам создавал новую культурную среду и был одним из ее деятельных творцов.

Благодаря церковнославянскому языку, его опыт в области риторики, запечатленный в сочинениях московского периода, способен был более непосредственно влиять на воспринимающую их систему, чем латинский или польско-латинский учебник. Своего рода практической риторикой с широким набором жанровых форм (из сочинений Симеона Полоцкого и С. Медведева: придворная поэзия, декламации, эпитафия, приветственные речи, интермедии, пьеса о Навуходоносоре) является рукопись, составленная, по-видимому, С. Медведевым, преподававшим риторику в славяно-латинской школе в Москве[42]. Многочисленные образцы речей и стихотворных приветствий, рассеянные в рукописях Кариона Истомина, свидетельствуют о том, что он продолжил работу по внедрению риторической культуры в быт царского двора и столицы.

По мере движения с Запада на Восток Европы барокко утрачивало свою ортодоксально-католическую направленность, конфессиональность, но сохраняло свойственный ему художественный язык. В силу своей стилистической многогранности и полисемантики барокко легче других направлений приспосабливалось к национальным и народным условиям стран, что, кстати, предопределило национальную специфику разных вариантов общеевропейского типа барокко с одновременным сохранением, однако, сходных и родственных признаков. Восточнославянские литературы участвуют в общем движении европейских литератур XVII в. Ситуация полилингвизма на украинско-белорусско-польских рубежах, фактор *Latinitas*, укорененный принятой системой западно-латинского образования, и идея универсальности риторических правил способствовали усвоению художественного языка, принадлежащего иному культурному опыту, что нашло отражение в появлении у восточных славян новых жанров, в соотнесенности их с эмблематикой, в тенденции к взаимодействию с другими видами искусства, культивировании игровых форм стиха, оперировании консептизмом

---

[41] См.: *Hippisley A.* A Jesuit Source of Simeon Polotsky's *Vertograd mnogocvětnyj* // Oxford Slavonic Papers. 1994. № 27. P. 23–30; *Хипписли А.* Западное влияние на «Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 696–708.

[42] Австрийская Национальная библиотека (Вена), II/58 — Cod. slav. 174.

(*acumen*) и в других приемах поэтики, находящих себе определенное место на шкале явлений барокко. Наблюдаемые во всех вариантах восточнославянского барокко отмеченные черты предстают как проявление общеевропейских культурных процессов. Вместе с тем как на Украине и в Белоруссии, так и в России восприятие идейно-художественных веяний общеевропейского барокко обернулось не подражанием и копированием, а существенным преобразованием и синтезом новых культурных тенденций с местными, национальными традициями. При наличии несомненных генетических связей украинское и белорусское барокко не является лишь вариантом польского, так же как русское — вариантом украинского и белорусского. В каждом отдельном случае мы имеем дело с национальным типом местного функционирования общеевропейского явления.

Предлагаемый в докладе подход открывает, с одной стороны, возможность полнее интегрировать восточнославянское барокко в общеевропейскую культурную парадигму, с другой — ведет к обогащению и расширению самого понятия *европейское барокко*.

Н. Н. Старикова

Славянские литературы в парадоксах постмодернизма

Несмотря на то, что в нынешнем XXI столетии постмодернизм уже несколько утратил эффект новизны, его позиции в отдельных современных литературах еще прочны, постмодернистские тексты до сих пор становятся предметом дискуссий и вызывают живую и весьма неоднозначную реакцию как со стороны читателей, так и со стороны критики. Период времени, прошедший с момента появления первых «ласточек» постмодернизма до превращения его не только в художественное направление, но и в «постмодернистское мировоззрение и чувствование», вполне достаточен, чтобы попытаться взглянуть на этот феномен современности уже из исторической перспективы и (насколько это возможно) объективно и комплексно оценить его результаты в разных национальных литературах, в том числе славянских. Такая попытка сделана на базе Института славяноведения РАН, где вышла в свет книга «Постмодернизм в славянских литературах». В статьях этого сборника анализируются постмодернистские явления литератур всех славянских государств Центральной, Юго-Восточной и Восточной Европы — польской, чешской, словацкой, словенской, хорватской, сербской, македонской, болгарской, русской, украинской, белорусской. Авторы попытались максимально непредвзято подойти к этому неоднозначному, парадоксальному, живому и эстетически конкретному течению современного литературного процесса с учетом его национального (славянского) своеобразия. В данной работе я буду опираться и на их наблюдения.

Возникновение постмодернизма связывают с кризисным состоянием современной цивилизации в целом и общественного сознания в частности и с общим изменением социокультурной ситуации, в которой под воздействием массмедиа начали формироваться стереотипы массового сознания. Как разновидность постнеоклассической модели развития постмодернизм, отмечает философ В.Г.Федотова, «соответствовал складывающейся на Западе ситуации — описать растущую неудовлетворенность обществом и требования новой реальности» [1]. Применительно к литературе наиболее рациональным представляется рассматривать это явление как синтез или сумму приемов, необходи-

---

[1] *Федотова В.Г.* Модернизация «другой» Европы. М., 1997. С. 86.

мых для выработки универсального художественного языка путем сближения и сращивания, интерференции и конвергенции различных литературных направлений. В основе этого языка лежит принцип игры знаков, ведь, как заметил М. Эпштейн, «никакой моноязык, никакой метод уже не могут всерьез претендовать на полное овладение реальностью... Все языки и все коды, на которых когда-либо человечество общалось само с собой, все философские школы и художественные направления теперь становятся знаками культурного сверхъязыка, своего рода клавишами, на которых разыгрываются новые полифонические произведения человеческого духа»[2]. Мир мыслится как текст, как игра сознательных и бессознательных заимствований, цитат, клише, в котором иерархия ценностей аннулируется ради сосуществования разных культурных моделей и канонов, самоценных, самодостаточных и несводимых друг к другу. При этом национальное своеобразие постмодернистской художественной продукции, несмотря на все интеграционные аспекты постмодернистской поэтики, сначала определяют национальный язык, национальная литературная традиция, национальный склад мышления, тип юмора и иронии, а уже во вторую очередь всемирная культурная традиция и контекст (мировой, континентальный, европейский, региональный и т. д.).

Стремительное распространение постмодернизма посредством художественного слова — прямое следствие глобализационных процессов, происходящих в современном мире. Глобализация придала современному миру невиданную динамику, став для наций и национальных государств (в том числе и молодых) своеобразным тестом на выживание. Являясь одной из доминирующих тенденций развития современной цивилизации, она оказывает исключительно сильное воздействие не только на социально-экономические и политические, но и на культурологические аспекты развития общества. Развитие средств коммуникации в условиях принципиально иной структуры информационных процессов также влияет и на смену ценностных ориентиров общества, что в свою очередь отражается на выборе духовных приоритетов. Сегодня в культурном плане мир кажется еще более многообразным, чем в недавнем прошлом. Возросло число национальных государств, усилилось стремление этнических групп к самоопределению, в контексте мировых экономических событий возрастает значение культурного измерения. Нации и этносы озабочены поиском своей куль-

---

[2] *Эпштейн М. Н.* Парадоксы новизны: О литературном развитии XIX–XX вв. М., 1988. С. 385.

турной принадлежности, и это стремление осознанно. И при этом ни одна культура сейчас не существует изолированно от творческих поисков других, и «точная оценка любого национального опыта невозможна без учета опыта мирового»[3]. Другим важным фактором является внутренняя потребность самой литературы реагировать на универсальные формы и социальное устройство современной жизни, что приводит к появлению в разных литературах «похожих» произведений, рожденных сходными типологическими условиями времени; с дальнейшим развитием средств коммуникации в условиях принципиально иной структуры информационных процессов будущего эта тенденция, вероятно, будет только усиливаться.

В литературах западных, южных и восточных славян в силу специфики их развития постмодернизм появился позже, чем в других европейских литературах, но не без воздействия последних. Переживаемый славянскими народами исторический перелом — смена в бывших странах соцлагеря общественных систем и политических режимов, обретение рядом наций государственной самостоятельности — наложил свой отпечаток на характер осмысления и адаптации постмодернистских реалий к национальному культурному пространству. Это касается как теории, так и практики постмодернизма, который, по справедливому замечанию И.П.Ильина, «на рубеже 1970–80-х годов стал восприниматься как наиболее адекватное духу времени выражение и интеллектуального, и эмоционального восприятия эпохи»[4]. В то же время одной из причин его возникновения в славянских литературах становятся явления сугубо идеологические — в СССР это «реакция на идеологический монологизм русской литературы 1960–1970-х годов»[5], «протест против идеологического тоталитаризма»[6], в СФРЮ его характеризуют «политические, социальные и моральные черты, являющиеся последствием общих тенденций общественного развития»[7], в Чехии к «литературе хаоса, т.е. начала» привело стремление освободиться от

---

[3] *Андреев Л.Г.* Литература у порога грядущего века // Вопросы литературы. 1987. № 8. С. 35.

[4] *Ильин И.П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998. С. 5.

[5] *Нефагина Г.Л.* Русская проза конца XX века. М., 2003. С. 30.

[6] *Javornik M.* Urejanje kaosa ali kako se kalil ruski postmodernizem // Slavistična revija. 2002. № 50/4. S. 415.

[7] *Strsoglavec Đ.* Hrvaška proza ob koncu prejšnega tisočletja // Slavistična revija. 2002. № 50/4. S. 481.

«всех идейных и идеологических обязательств»[8]. Поэтому, согласно гипотезе словенского литературоведа Т. Вирка, «особые общественно-политические условия не позволили первым славянским постмодернистам, несмотря на принятие ими радикальных постмодернистских процессов, создать автореференциальную литературу, а способствовали созданию литературы с выраженным общественно-критическим пафосом»[9], т. е славянский постмодернизм хронологически возник сначала в своем «политическом» варианте и лишь потом в «классическом» западном «деконструктивном».

Особый характер постмодернистских явлений в славянских литературах обусловлен также тем, что они, активно «подключаясь» к уже сложившемуся ранее постмодернистскому видению мира, пытались в его стилистике описать собственный опыт, по своему существу и природе совершенно иной. В этих литературах постмодернизм имел свои, особые корни. Если в Америке и на Западе он оказался естественным порождением постиндустриального общества, был тесно привязан к постструктуралистской теории и использовал весь арсенал западной масскультуры, то в славянских странах одной из причин его возникновения стала реакция литературы на стремление государства унифицировать традиционные художественные формы, подавить развитие новых, в том числе и постмодернистских литературных концепций. Последовавший крах социализма обнаружил в постсоциалистическом обществе едва ли не больше абсурда, чем на Западе, и тоже стал питательной средой для постмодернистского эксперимента. И литературы славян стали искать опору во многих ключевых позициях философии постмодернизма: в устремленности к синкретизму мышления, в ощущении тотального кризиса цивилизации, в представлениях об исчерпанности старых взглядов на историю, в обесценивании «вечных» ценностей, в том числе кажущихся незыблемыми канонов красоты.

Желание избежать тотальности, однозначности, передать многоликость и незамкнутость истины, множественность ее смыслов — одна из главных причин обращения авторов, в том числе славянских, к эстетике постмодернизма. И хотя не для всех участников постмодернистской «гонки» результат оказался одинаково успешным, в литературе в целом именно постмодернизм во второй половине XX в. стал местом столкновения противоположных творческих сил, тем самым эпштей-

---

[8] *Kratochvil J.* Vyznáni příběhovosti. Brno, 2000. S. 36.

[9] *Вирк Т.* «Политический» постмодернизм в прозе некоторых славянских литератур // Славяноведение. 2006. № 6. С. 60–61.

новским «парадоксом в действии»[10], который придал мировому литературному процессу импульс художественного обновления. Включались и славянские литературы. Понятийный аппарат и художественный инструментарий постмодернизма во многом способствовали тому, как публицистически остро они зафиксировали умонастроения переходного времени, расставание с недавними национально-культурными мифами и рождение мифов новых, отразили трансформацию чувства национального самоутверждения, часто представленного не апологией героических страниц отечественной истории, а разрушающим иллюзии критико-ироническим их прочтением. После знаковых изменений на карте Европы рубежа 1980–1990-х гг., провозглашения новых славянских государств литературы активно ищут не только свое место в новой системе координат, но и новые способы взаимодействия с действительностью, желая быть полезными и востребованными как в условиях конкретных национально-государственных перемен, так и в контексте всей меняющейся европейской общественно-политической архитектоники. И в этом смысле круг проблем, вставших перед всеми славянскими литературами, сходен. Это и проблема «выживания» в условиях рынка, отсюда — тенденция общего «облегчения» и «тривиализации» литературных жанров в сторону детектива, триллера, фантастики, зачастую в славянском варианте усугубляющаяся еще и огромным количеством переводной и не всегда качественной, но доступной продукции, которая «забивает» отечественную. И востребованность так называемых паралитературных жанров: политических мемуаров, нехудожественных автобиографий, путевых записок, переписки известных людей. И развитие направлений, ранее почти не представленных: литературы сексуальных меньшинств, эротической беллетристики, виртуальной литературы.

В некоторые славянские литературы (например, несмотря на политику культурной изоляции в русскую, а также сербскую, словенскую) элементы нового стиля, основанного на деконструкции текста, начинают проникать еще в конце 1960-х гг. Тогда для писателей-экспериментаторов кризис авторитетов был связан в основном со сферой официальной культуры и стремлением к самостоятельному художественному поиску. После августа 1968 г., когда в результате военной акции была пресечена попытка одной из славянских стран — Чехословакии — шагнуть навстречу демократии, кризисные тенденции в европейском социалистическом содружестве только усугубились. Во всех славян-

[10] Там же. С. 6.

ских литературах в это время усиливается критическая направленность, растет сопротивление идеологическому диктату. Копившаяся в общественном сознании энергия противодействия находила выход в различных формах протеста, в том числе и эстетической. Воспитательную, пропагандистскую, «жизнестроительную» традицию в ряде литератур начинает заменять традиция игровая, установка на ироническое сопоставление различных литературных стилей, жанровых форм и художественных течений. «Первые ласточки» постмодернизма, такие как «Палимпсесты» (1967) Милорада Павича и «Москва — Петушки» (1969) Венедикта Ерофеева, способствовали внедрению в славянские литературы новой эстетики. Однако в большинстве славянских стран «обживание» нового понятия происходило одновременно с падением коммунизма. Политические перемены привычно ассоциировались с эстетическими и художественными новациями, поэтому именно искусство дало имя новой эпохе. Тезис «мы живем во времена постмодернизма», на Западе уже превратившийся в трюизм, воспринимался здесь как откровение. Многие славянские критики настолько буквально идентифицировали политику и эстетику (смену политического строя со всеми ее последствиями, изменение роли литературы и искусства, перестройку всего литературного быта, вступление на литературную сцену нового поколения писателей и пр.), что попросту приравнивали постмодернизм к «посткоммунизму».

Массовое «открытие» постмодернизма в славянских литературах связано с так называемым переходным периодом, когда в отдельных славянских литературах явственно ощущалась некоторая растерянность, вызванная исчерпанностью основного предназначения национальной литературы — служить национальному делу. Практически впервые в истории эти литературы сбросили с себя оковы внеэстетических обязанностей, и перед ними встал естественный вопрос необходимости обновления художественного языка. Об этом в начале 1990-х очень точно сказал чешский прозаик Иржи Кратохвил: «По прошествии долгого времени чешская литература (так же, как и словацкая, хорватская, словенская и даже польская. — *Н. С.*)... свободна и избавлена от всех общественных обязательств и народных чаяний, ...с наслаждением презирает все идеологии, миссии, служение народу или кому-нибудь еще» [11].

В новых общественно-политических условиях плюралистичность интерпретации и восприятия и интертекстуальность как выражение

[11] *Kratochvil J.* Příběny příběhů. Brno, 1995. S. 83–84.

духовной интеграции, присущие постмодернистской поэтике, оказались востребованными. «Пик» постмодернистской активности приходится в большинстве славянских литератур на начало 1990-х гг. Это время появления в них новых форм романа, среди которых пастиш исторического приключенческого и фантастического романов, романы инициации, метафиктивные романы, романы-головоломки, романы-«учебники», романы-«перечни» и т. д. Практически в каждой литературе появляется несколько авторов, постмодернистская проза которых, отличаясь значительным художественным своеобразием и новаторством, становится визитной карточкой постмодернизма. В русской литературе это Виктор Пелевин с романами «Омон Ра» (1992) и «Чапаев и Пустота» (1996), в польской — Стефан Хвин и его «Короткая история одной шутки» (1991) и «Ханеман» (1995), Ольга Токарчук — «Путь Людей Книги» (1993) и «Правек и другие времена» (1996), Цезарий Конрад Кендер — «Антология постнатального творчества. D.G.J.L.O.S.W.» (1996). В чешской литературе тон задают Иржи Кратохвил — «Медвежий роман» (1990), «Песня среди ночи» (1992), «Авион» (1995), Даниэла Годрова — «Под обоими видами» («Podoboji»), «Куколки. Живые образы» (1991), «Фита» (1992) и Яхим Топол — «Сестра» (1994). В прозе Словакии обращают на себя внимание тексты Душана Митаны («Поиски потерянного автора», 1991) и Владимира Балла («Аутсайдерия»,1997). У хорватов исторический роман-дилогию «Уроки жизни» (1985) и «Волосы Вероники» (1989) постмодернистски обновляет корифей Неделько Фабио, в сербской литературе традиции М.Павича подхватывает Горан Петрович в историческом романе «Осада церкви Святого Спаса» (1997), в Словении классиком постмодернизма благодаря роману с элементами фантастики «Факелы и слезы» (1987) в одночасье становится двадцатичетырехлетний Андрей Блатник, в македонской прозе новые тенденции успешно развивает Данило Коцевский в книгах «Путешествие в Аркашон» (1989) и «Одиссей» (1991). Болгарская литература по-новому заявляет о себе элитарными произведениями Эмилии Дворяновой «Passion, или смерть Алисы» (1995), Светлозара Игова «Елены-Олени» (1998) и Георгия Господинова «Естественный роман» (1999). Романы «Рекреации» (1990), «Московиада» (1992) и «Перверсия» (1995) Юрия Андруховича дают представление о развитии украинского постмодернизма.

Наряду с прозой «примеряет» постмодернистские «одежды» поэзия. Особое место в этом ряду занимают и русские поэты Всеволод Некрасов, Лев Рубинштейн, Тимур Кибиров. Активно экспериментируют в русле игрового взаимодействия конкретного поэтического

текста с культурными знаками и кодами белорусы Игорь Бобков, Юрась Пацюпа, Алесь Рязанов и словенцы Томаж Шаламун, Иво Светина, Алеш Дебеляк, Милан Есих.

В разных славянских литературах постмодернистские тенденции ассимилируются по-своему, индивидуально. В Польше, где, как замечает К. Униловский, «постмодернизм свалился на литературный быт, ...словно гром с ясного неба»[12], прошел, согласно наблюдениям И. Е. Адельгейм, через период недоверия и упреков в подрыве «исконно польских... понятий и ценностей»[13], чтобы дать прозе «противоположный привычному образ человеческого состояния, заново открыть смысл рассказывания историй»[14]. Здесь художественная миссия постмодернизма ассоциируется с политическими переменами и отходом от романтического дискурса, с концом романтической парадигмы.

Для Чехии было характерно как притяжение, так и отталкивание: одни весьма скептически отнеслись к постмодернизму как к «искусству бесконечных реприз» и «иронической игре новых комбинаций старых мотивов» (К. Хватик)[15], другие, напротив, расценили его как «единственное живое течение», «счастливейшую передышку» в романной истории» (Кратохвил)[16]. Ярким примером чешского постмодернистского романа можно считать трилогию известного литературоведа Д. Годровой «Мучительный город», посвященную Праге и «превратностям чешской судьбы — от национального возрождения до современности»[17], в котором автор, как отмечает ее коллега Л. Махала, «описывает эзотерический путь к познанию и использует для этого символику и геральдические эмблемы христианского и гносеологического происхождения»[18], сталкивая в живом литературном произведении «абстрактных героев» своей литературоведческой типологии. Но тот, «кто не в состоянии раскрыть и понять предлагаемые символы и аллегории, — уточняет критик, — не обретет желае-

---

[12] *Unilowski K.* Skądinąd. Zapiski krytyczne. Bytom, 1998. S. 31.

[13] *Адельгейм И. Е.* Поэтика «промежутка»: молодая польская проза после 1989 года. М., 2005. С. 503.

[14] *Адельгейм И. Е.* Постмодерн-терапия (польская проза и литературная критика 1990-х годов) // Постмодернизм в славянских литературах. М., 2004. С. 28.

[15] *Chvatik K.* Strukturálni estetika. Brno, 2001. S. 10.

[16] *Kratochvil J.* Příběny příběhů. Brno, 1995. S. 84.

[17] *Шерлаимова С. А.* Чешский постмодернизм в теории и на практике // Постмодернизм в славянских литературах. М., 2004. С. 41.

[18] *Machala L.* Literární bludiště. Bilance polistopadové prózy. Praha, 2001. S. 56.

мого познания»[19]. То есть произведение Годровой рассчитано не просто на читателя-эрудита, но на того, кто получает удовольствие от разгадывания литературных, культурных, исторических загадок, кроссвордов, реминисценций. Таким образом, налицо установка на прозу элитарную, прозу для профессионалов, которая в определенном смысле открещивается от массового потребителя. Сходная ситуация, по наблюдениям З.И.Карцевой, имеет место и в Болгарии, где переосмысление ценностей идет в литературе через игру как осознанный протест художника против «логоцентрической миметической модели традиционной литературности»[20], игру, реализованную «в рафинированной прозе „медленного чтения", взращенную на трудах семиотиков-герменевтиков, теоретиков постмодернизма и деконструктивизма»[21]. Примером подобного типа текста является книга филолога Г.Господинова «Естественный роман», в котором на фоне деструктивного отрицания традиционных литературных ценностей эстетизируется повседневность со всеми ее грубыми, шокирующими, маргинальными сторонами.

Постмодернизм, как отмечает хорватский писатель и литературовед П.Павличич, стал «эпохой с особо развитым чувством истории»[22], эпохой, в которой его сербский коллега А.Ерков видит, как «литература и действительность обмениваются тем, чего каждой из них недостает»[23]. «Поэтому не случайно, — подчеркивает Г.Я.Ильина, — историческая проза оказалась на стыке эволюции (или революции) художественной культуры и философии истории и обратилась к сложнейшим, во многом элитарным и изысканно усложненным проблемам и формам»[24]. У ряда сербских и хорватских авторов интерес к художественной системе постмодернизма сочетается с пристальным вниманием к истории национальной: постмодернистские исторические романы Г.Петровича и Н.Фабио «объединяют пародийную саморефлексию, унаследованную от модернизма, и традиции ис-

---

[19] Ibidem.

[20] *Карцева З.И.* Постмодернизм и Болгария (в общем контексте ее литературных связей) // Постмодернизм в славянских литературах. М., 2004. С. 75.

[21] Там же. С. 72.

[22] *Pavličić P.* Moderna i postmoderna i intertekstualnost. Umjetnost riječi. Zagreb, 1989. 1. S. 33.

[23] *Јерков А.* Постмодерно доба српске прозе // Антологија српске прозе постмодерног доба. Београд, 1992. С. 25.

[24] *Ильина Г.Я.* Хорватский исторический роман эпохи постмодернизма // Постмодернизм в славянских литературах. М., 2004. С. 130.

торического романа с его продуманным и четко выстроенным сюжетом, тщательно прорисованными персонажами и повествовательной техникой классического реализма»[25]. Являясь романами об истории и представляя одну из субъективных версий о ней, они в то же время пронизаны «гуманистическим» аналитизмом»[26] и гражданской национальной идеей.

Для украинских литераторов постмодернизм, по мнению Т. И. Гундоровой, — не что иное как форма культурной критики, которая «подрывает идеологическое пространство тотальной культуры»[27], демонстрируя крайний экспериментаторский радикализм и языковое самоутверждение. По ее наблюдениям, ощутимым результатом внедрения постмодернистской практики в национальный литературный процесс стала реструктуризация украинской литературы, существенное увеличение в ней массового компонента[28]. В белорусском культурном пространстве, несмотря на непопулярность самого определения «постмодернизм» (белорусские авторы охотнее пользуются «самодельными» терминами: «неомодернизм», «африканизм», «шизореализм», «национал-футуризм» и др.), постмодернистские явления существенны и в значительной степени национально ангажированы, «обращены к геополитической реальности родного края»[29]. При этом главная установка сделана на игру со словом, жанром, символами национальной культуры, игру, востребованную самой белорусской литературой, которая «не доиграла» в силу своего позднего эстетического развития.

Для словацкой прозы, как отмечает Л. Ф. Широкова, постмодернизм — попытка преодоления усталости литературы[30], для литературы Македонии, убеждена М. Б. Проскурнина, это отвечающий нацио-

---

[25] *Виноградов Ю. С.* Исторический роман постмодернизма. Проблемы жанра // Проблемы истории литературы. М., 2000. Вып. 10. С. 121.

[26] *Popović B.* Taj stvarno čudan svijet // *Fabio N.* Vježbanje života. S. 382.

[27] *Гундорова Т. И.* Карнавал после Чернобыля (топография украинского постмодернизма) // Постмодернизм в славянских литературах. М., 2004. С. 187.

[28] Там же. С. 189.

[29] *Лысова Н. Б.* Постмодернизм в современной белорусской литературе // Постмодернизм в славянских литературах. М., 2004. С. 158.

[30] *Широкова Л. Ф.* «Поиски потерянного автора»: постмодернизм в словацкой прозе 1990-х годов // Постмодернизм в славянских литературах. М., 2004. С. 56.

нальной специфике молодой литературы способ эстетического познания реальности через интертекстуальное постижение мира[31].

В русской литературе постмодернизм, пройдя через статус неофициального искусства, вызрев в андерграунде, «возвратившись» и легализовавшись, продолжает помогать искусству преодолевать авторитарность любого рода и освобождаться от утопий как социальных, так и трансцендентальных.

Довольно типичная в целом для развития славянского постмодернизма ситуация сложилась в словенской литературе. В романе «Факелы и слезы» А. Блатника, названном Т. Вирком «пародийной проекцией традиционного словенского романа»[32], через постмодернистскую практику преодолевается инерция многовековой национальной самозащиты. Одним из специфических свойств литературы Словении (как и многих других славянских литератур) была ее национально-охранительная функция. Стоя на страже национальных интересов, институт словесности долгое время был инструментом общественной борьбы за национальное возрождение. Отсюда — стойкий и последовательный консерватизм художественного сознания. Следуя за литературной модой, будь то декаданс, авангард, экзистенциализм, словенские авторы всегда демонстрировали лояльность к национальной традиции, не посягая на такие абсолютные величины, как гражданственность, патриотизм, национальное самосознание. Следствием этого подхода стало значительное снижение потенциала иронического и пародийного в литературе в целом. Выровнять эту диспропорцию, преодолеть стойкий, последовательный «генетический» консерватизм национального художественного сознания, компенсировать недостаток иронии как одной из важнейших составляющих комического в определенной степени помог именно постмодернизм. Впервые иерархия архетипических художественных ценностей была подвергнута «оперативному вмешательству», благодаря которому многие табу оказались сняты.

Одной из особенностей славянских литератур является обилие произведений, которые можно назвать «романами с элементами постмодернизма», где классическая повествовательная традиция «вбирает» компоненты иного художественного опыта и постмодернистские приемы не служат для постмодернистских целей. Очень показателен в

---

[31] *Проскурнина М. Б.* Проблема интертекстуальности в македонской прозе 1980–1990-х годов. Поиски национального своеобразия // Постмодернизм в славянских литературах. М., 2004. С. 92.

[32] *Virk T.* Tekst in kontekst. Ljubljana, 1997. S. 155.

этом плане роман Д.Янчара «Насмешливое вожделение» (1993), продолжающий традицию достаточно актуального для национальной прозы типа романов писателей о самих себе и тяготеющий к синтезу элементов разных стилевых направлений. Тема освоения современным словенцем новых мировых пространств, ранее наиболее успешно воплощенная в бестселлере Э.Флисара «Ученик чародея» (1986), подается Янчаром через собственный «интеграционный» опыт и явно с учетом изменившихся конъюнктурных требований: в романе использован набор «проверенных» художественных приемов, среди которых и заигрывание с библейской тематикой, и исторический компонент, и умеренная эротика «со вкусом», и полифоничность, и аллюзии с литературной классикой. Вместе с тем, эта книга действительно являет собой один из наиболее интересных примеров национального автобиографического романа. Неслучайно сразу же после выхода в свет он был переведен на несколько европейских языков. Главный герой «Насмешливого вожделения» — известный словенский писатель, родом, как и автор романа, из Марибора, Грегор Градник (собирательное имя, знаковое для словенской литературы, составлено из фамилии известного поэта XX в. с трагической судьбой Алойза Градника и имени другого талантливого и рано ушедшего из жизни современного поэта Грегора Стрниши) в поисках преодоления обуявшей его на родине меланхолии, вызванной кризисом среднего возраста, приезжает в Америку с тайной сверхзадачей: найти иной менталитет, формирующий иной тип личности — антипода загадочной «славянской душе». В быту же он приглашен преподавать азы так называемого креативного литературного метода слушателям нью-орлеанской специализированной школы писателей «College of Liberal Art». Согласно идее профессора Фреда Бауманна, руководителя этой школы, на литературном поприще может преуспеть любой, ибо писатель — такая же профессия, как врач, адвокат, продавец и т. д., важно лишь знать методологию и не ставить восклицательный знак в конце финальной фразы. Объясняя новичку из Словении задачи учебного заведения, Бауманн подчеркивает: «Мы здесь не учим литературе, мы их здесь учим писать, никаких великих тем, только аутентичное выражение самих себя». Идея тиражирования «мастеров слова» вызывает у героя ироническое недоумение и снисходительную улыбку. Сам он глубоко убежден, что научить творчеству нельзя, писателем можно только родиться, и считает, что его собственный пример — лучшее тому доказательство. Герой довольно быстро осваивает принятый в южных штатах образ жизни: вместе с новыми приятелями — фотографом

Гумбо и писателем Питером Диамандом, звездой метода Бауманна, эксплуатирующим тему велосипеда в Новом Орлеане (его книга «Новый Орлеан с велосипеда» уже бестселлер), Градник успешно «вписывается» в ночную жизнь города с его многочисленными барами, джаз-клубами, кварталами красных фонарей и знаменитой Бурбон-стрит. Понимая, что студентов надо заинтересовать, Градник выбирает для своих выступлений теологический аспект и рассказывает им о жанре проповеди, одном из ведущих в словенской барочной литературе, и истории падения дьявола, чем вызывает снисходительную улыбку Бауманна, убежденного в слишком большой философичности предложенной темы.

Снабженные ироническим подтекстом бытовые зарисовки и реалии американской жизни (обилие одновременно толстяков и джоггеров *, поющие в ночных клубах старые русские эмигрантки и наглые черные официанты, нью-орлеанский карнавал и нью-орлеанский джаз, живой Дастин Хофман на вечеринке в захламленной квартире местного маргинала) — глаз у Янчара наблюдательный и цепкий, вкус к детали необыкновенный — перемежаются с материалами из компьютера Бауманна, который пишет «нечто между прозой и эссе... что будет fiction и nonfiction» о меланхолической материи. Американский профессор опирается на обширный труд английского протестанта Роберта Бёртона «Анатомия меланхолии» (1621), в котором делается попытка под медицинским, психологическим и философским углом зрения проанализировать это состояние человеческой души и организма, его причины, симптомы, последствия, способы лечения и разновидности. Бёртон выделяет меланхолию любви и науки, желания и религии, наконец, меланхолию одиночества, один из самых опасных видов, потому что именно она ведет к ипохондрии. Градник, регулярно работающий с компьютером Бауманна, знакомится с текстом рукописи по горячим следам, черпая из него все новые исторические свидетельства, статистические данные, сведения о других видах искусства, касающихся предмета исследования (например, о картине А. Дюрера «Меланхолия I»). Искусно лавируя между реальными документами и стилизацией, Янчар включает в «меланхолический блок» отрывки из «научных» статей, латинские четверостишия в словенском переводе, стихотворение «Меланхолия» австрийского поэта рубежа веков Г. Тракля, библиографию исследований о меланхолии, начатую Бауманном с Константина Афинского, снабжает роман несколькими

*jogger (*англ.*)– любитель оздоровительного бега.

развернутыми псевдонаучными классификационными справочными таблицами по меланхолии, включающими практические советы занемогшим, а также «средневековый» анатомический атлас уязвимых точек человеческого организма, на котором ярко-красным маркером конца XX в. под двенадцатым ребром справа указано место самой опасной для человека точки хандры, именуемой «spleen». Сам же Бауманн — потенциальный освободитель человечества от чумы конца XX в. — депрессии, несмотря на всю свою теоретическую подкованность, становится жертвой такого непредсказуемого рода исследуемого им недуга, как меланхолия любви, воспылав к своей студентке Мег безответной страстью, и чуть не совершает самоубийство. Касаясь вечной темы жизни и смерти, Янчар прибегает к открытому гротеску — рекламе самоубийства. В книге, которая практически целиком — от мозаики отдельных сцен до внутренних монологов главного героя — написана от третьего лица, писатель напрямую обращается к читателю:

Вы несчастны?
Вам скучно?
Вас презирают?
Воспользуйтесь единственным средством, которое всегда сработает.
Самоубийством!
С самоубийством навстречу новым успехам!
Самоубийство принесет радость в семью!
Общественного уважения вы достигнете только самоубийством!
Настоящее наслаждение — наслаждение самоубийством!
Без самоубийства вы не будете счастливы в жизни!
Без колебаний!
Закажите веревку «Тоска», и вашим мукам конец! <...>
Обратитесь в компанию «Смерть & Со».

Роман Янчара ироничен, его Градник самоироничен. И насмешка героя над самим собой — средство самообороны автора, с отвращением отторгающего измеряемую рейтингом, маркетингом и айкью (коэффициентом интеллекта) систему американских жизненных ценностей. Чего стоит один домашний таракан, «сосед» героя по гарсоньере, в котором тот находит «родственную душу». Для современных жителей южных штатов, оказывается, именно таракан — насекомое-эмигрант, вместе с переселенцами из Европы приплывшее в Новый Свет — является — наряду с фасолью с рисом и джазом — символом Нового Орлеана. Чтобы закрепить их с тараканом экзистенциальную близость, Градник совершенно в кафкианском духе называет его Грегором.

Очень точно определив свою функцию в новой обстановке: «Я наблюдатель... наблюдаю за тем, что здесь на другом конце света со мной происходит», Градник, как и его прусак, являются частью вечного и бесконечного движения мироздания, но в отличие от последнего способен это ощутить. На другом конце планеты ему не удается встретить кого-то, кто бы кардинально отличался от него самого, но ему, «альпийскому меланхолику», а не джоггеру глубоко чужд сумасшедший ритм Америки, и с чувством нескрываемого облегчения он возвращается домой, где его ждет любимая жена, могила скоропостижно умершей матери и «тот кусок терпеливой и преданной земли, которому он, Грегор Градник, нужен». Ироническое, окрашенное юмором и сатирой повествование заканчивается на неожиданно высокой пафосной ноте. Вернувшись в Словению, герой едет в деревню, откуда ведет начало его род, разыскивает в лесу древний могильник, чтобы, глядя сквозь дрожащие ветки в щель между землей и небом, с удовлетворением сказать самому себе: «Я дошел до могил, которые знаю с детства». Получается, что, несмотря на постмодернистскую маску, надеваемую автором, роман Янчара далек от семантических и мировоззренческих деформаций постмодернизма.

На основе представленного обзора можно подвести некоторые итоги. Постмодернизм в славянских литературах, являясь, с одной стороны (как и модернизм), результатом реакции на идеологическую несвободу в период позднего тоталитаризма, а затем и на само крушение социалистической системы, в целом выходит за рамки «чистой» литературной моды, обретает качественно новое состояние и оказывает определенное влияние на литературный процесс. Разрушив культурные границы, он оказался в славянских литературах своеобразным катализатором процессов универсализации, высвобождающим национальное художественное сознание от комплексов и стереотипов, способствующим преодолению эстетического консерватизма и табу, ослабил путы ложно понятой зависимости литературы от национальных художественных авторитетов. Через пародийный модус повествования появилась возможность карнавализации (веселой относительности) восприятия национальной художественной классики и тем самым избавления ее от псевдомифологизации и клишированности. При этом в славянских литературах он существует в атмосфере взаимодействия с элементами других художественных направлений, с традицией национальной и зарубежной классики, что влечет за собой сочетание самых разных художественных стилей, включая соединение в невиданных ранее масштабах «высокого», рафинированного и «низ-

кого», тривиального, массового искусства. Что, кстати, совершенно не ново — еще в 1920-е гг. В. Шкловский писал, что «новые формы в искусстве создаются путем канонизации форм низкого искусства» [33].

Одной из «славянских» особенностей постмодернизма является также его «мерцательный», дискретный характер, обилие художественных текстов, которые можно назвать «произведениями с элементами постмодернизма», где классическая повествовательная традиция «вбирает» приемы иного художественного опыта. Очевидно, что в сознании большинства славянских авторов по-прежнему живы классические традиции их национальных литератур, поэтому в основе их творческой самореализации — поиск синтеза новейшей техники письма с реалистической поэтикой, новаторства — с традицией, идей и поэтики постмодернизма — с индивидуальным и национальным материалом. В массе своей они сохраняют подчас неосознанное стремление к духовному совершенству, гармонии, «своему», спасительному для каждого из них варианту миропорядка. При этом произошла удивительная вещь: модернистская эстетика эксперимента, порожденная противоречием между предельно обособленной и самоуглубленной индивидуальностью и отчуждающимися, надличностными тенденциями развития общества и культуры (массовое общество, тоталитарное государство, атомные и электронные технологии и т. д.), сменилась возобновлением интереса к «традиционным» темам и классическим формам, но уже без тех противоречий и надрывов, которые определяли модернистское сознание. В то же время национальное своеобразие современных постмодернистских коллизий в определенной степени есть следствие специфики внутреннего движения самих славянских литератур, того пути, который они уже прошли.

---

[33] *Шкловский В.* Сентиментальное путешествие. М.; Берлин, 1922. С. 21.

В. А. Хорев

Достоевский в сознании польских писателей второй половины XX века

Достоевский живет в нас. Его музыка никогда не умрет.

(*В. В. Розанов*) [1]

О Достоевском существует громадная библиотека исследований на разных языках, в том числе и по заявленной теме. Ее масштабность может отпугнуть самого смелого исследователя. Практически невозможно охватить, тем более в рамках одного доклада, огромный фактографический материал, богатейшую проблематику, множество частных и обобщающих исследований. Я ограничусь постановкой некоторых важных, но недостаточно еще, на мой взгляд, разработанных проблем восприятия творчества Достоевского польскими писателями второй половины XX в. [2].

Достоевский воздействовал не только на творчество, но и на ментальность многих больших писателей. С этой точки зрения важен не только анализ художественных произведений, в которых можно обнаружить следы этого воздействия, но и дневниковые записи, эссе, воспоминания, в которых содержится признание значения наследия Достоевского для мировой и польской культуры, для собственного творчества того или иного писателя. Эти, часто не предназначенные для немедленной печати высказывания в большей мере, чем жанр статьи или иного заведомо публичного выступления, выражают субъективное мнение, личное ощущение писателя, в них присутствуют саморефлексия, противоречия, неокончательность выводов. Разумеется,

---

[1] *Розанов В. В.* О себе и жизни своей. М., 1990. С. 453.

[2] Более изучена рецепция Достоевского в Польше до 1945 г. Из имеющихся работ о рецепции творчества Достоевского в Польше в XX в. наибольшим охватом материала отличаются исследования, посвященные рубежу XIX–XX вв. и межвоенному периоду: *Jazukiewicz-Osełkowska L.* Fiodor Dostojewski w twórczości S. Brzozowskiego i S. Żeromskiego. Warszawa, 1980; *Sielicki F.* Klasycy dziewiętnastowiecznej prozy rosyjskiej w Polsce międzywojennej. Warszawa, 1985; *Баранов А. И.* Ф. Достоевский и польская литература до 1918 г. М., 2001.

надо иметь в виду, что в дневниках и письмах чаще всего мы имеем дело не со спонтанным выражением мнения, а с сознательно конструируемой (пусть внешне свободной и даже хаотичной) формой представления своих взглядов. Можно согласиться с М. Черминьской в том, что в современной польской «литературе человеческого документа», к которой относятся дневники, воспоминания и письма, наряду с формами «свидетельства» («я — мир») и «интроспекции» («я — я») все большее место занимает «вызов» («я — ты»), задевающий и провоцирующий читателя[3]. Впервые в польской литературе такая авторская позиция в полной мере проявилась в «Дневнике» В. Гомбровича, затем и в дневниках других писателей (Конвицкий, Анджеевский, Херлинг-Грудзиньский).

При рассмотрении воздействия на польских писателей творчества Достоевского надо учитывать знание русского языка многими польскими писателями, прежде всего старшего поколения, особенно тех, кто был связан с польскими землями, входившими в состав России. Они были в непосредственном контакте с русской культурой и обществом, имели возможность читать Достоевского в оригинале. Для других писателей важное значение имело количество и качество переводов Достоевского на польский язык. Наконец, некоторые писатели (и не только писатели) познакомились с Достоевским в переводах на западноевропейские языки. Так, З. Налковская читала многие произведения Достоевского в оригинале, восхищаясь ими[4]. Выдающийся польский литературовед Х. Маркевич вспоминает, что его отец в молодости зачитывался Достоевским по-немецки[5], а сам он впервые прочитал романы Достоевского (по-польски) уже в 13–14 лет.

Художественный мир Достоевского нашел живой отклик и содержательное отражение практически у всех польских писателей XX в. Его идеи, образы, способ видения мира вызывали восхищение (по преимуществу), удивление и полемику, но всегда — осознанное или неосознанное усвоение и претворение в собственном творчестве. При этом существует тонкая грань между, так сказать, «облучением» идеями, мотивами, образами Достоевского польских писате-

---

[3] *Czermińska M.* Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie. Kraków, 2000. S. 19–25.

[4] *Nałkowska Z.* Dzienniki. T. II. 1909–1917. Warszawa, 1976. S. 96, 184, 192, 196; T. III. 1918–1929. Warszawa, 1980. S. 491.

[5] *Markiewicz H.* Mój życiorys polonistyczny z historią w tle. Kraków, 2003. S. 10–11.

лей и непосредственными заимствованиями у русского писателя или подражаниями ему.

Взгляд Достоевского на человека усваивался польскими писателями как непосредственно из его художественных текстов, так и через посредство тех мыслителей, которые развивали мысли Достоевского или полемизировали с ними, начиная с рубежа XIX–XX вв. вплоть до наших дней. Например, одна из книг Л. Колаковского, современного польского философа, оказавшего большое влияние на польскую общественную и культурную мысль, названа «по Достоевскому» — «Если Бога нет» (1986). В ней последовательно развита мысль Достоевского, лежащая в основе кредо польского философа: «Известное изречение Достоевского „Если Бога нет, то все позволено" сохраняет свое значение не только как моральное правило... но также как эпистемологический принцип. Это значит, что только при допущении существования абсолютного Разума правомочны понятие „истина" и убеждение в том, что „истина" может открываться нашему знанию» [6].

В работах другого известного мыслителя Ю. Тишнера («Философия драмы», 1990; «Спор о существовании человека», 1998, и др.) для обоснования взглядов философа на природу человека широко используются произведения Достоевского «Преступление и наказание» (образ Раскольникова), «Братья Карамазовы» («Легенда о Великом Инквизиторе»).

Говоря о влиянии Достоевского на польскую литературу и культуру, нельзя не учитывать и постоянного присутствия его творчества в польском театре, кино и телевидении. Например, в 1956–2003 гг. польский телевизионный театр показал 31 премьерный спектакль (а всего дал 45 спектаклей) по произведениям Достоевского [7]. Интерес к ним объясняется непреходящей актуальностью поставленных писателем перед человечеством «проклятых проблем».

А. Вайда, снявший фильм по «Бесам» Достоевского (1987), поставивший «Бесов», «Преступление и наказание» и ряд других спектаклей по Достоевскому на разных сценах мира [8], считает главным в своей театральной деятельности постановки Достоевского, ибо «до сих

---

[6] *Kołakowski L.* Jeśli Boga nie ma. Kraków, 1986. S. 34–35.

[7] Эти сведения любезно предоставила мне Гражина Павляк, автор неопубликованного пока исследования «Literatura rosyjska w Teatrze telewizji polskiej w latach 1953–2003».

[8] Последняя его постановка в России — «Бесы» на сцене театра «Современник» в 2005 г.

пор нет ничего более актуального, чем внутренние дилеммы, которые решают его герои»[9]. А об аргументации Раскольниковым («Преступление и наказание») своего преступления Вайда заметил: «Как же хорошо я знаю эту аргументацию! со времен гитлеровских лагерей до новейших политических убийств. За нею стоит „разрешение на кровь", если это требуется или даже бывает необходимо для „общего" прогресса человечества!»[10].

Своеобразие польского восприятия Достоевского связано и с тем, что русский писатель, как известно, создал карикатурные образы «полячишек». Очевидно, что эти образы связаны с негативным отношением писателя к Западу вообще, с его идеей невозможности примирения православия с католицизмом, в котором он видел только зло и вырождение духа. Не случайно поэтому в Польше множество исследований да и высказываний писателей посвящено именно польским фобиям Достоевского[11].

Значение творчества Достоевского для мировой культуры и литературы было осознано в Польше довольно рано. В 1887 г. появляется первый польский перевод романа «Преступление и наказание», а до начала Первой мировой войны на польский язык были переведены самые известные произведения Достоевского — «Записки из Мертвого дома», «Бесы», «Идиот», «Братья Карамазовы». Польская литературная критика в конце XIX — начале XX в. высоко оценила мощь таланта Достоевского, но чаще всего рассматривала творчество писателя как выражение «русской души», что снижало его универсальное значение. Из многочисленных откликов того времени следует отметить поэму Ст. Бжозовского в форме монолога русского писателя «Федор Достоевский. Из мрака русской души» (1906). В ней были освещены поставленные Достоевским вопросы о смысле человеческого существования, о границах свободы личности, глубинах человеческой психики и других «проклятых проблемах», о которых спорят в мире уже второе столетие.

---

[9] Польша. Культура. Интервью с Анджеем Вайдой // www.polska.ru/kultura/wywiad/wajda (30.03.2006).

[10] *Вайда А.* Кино и все остальное. М., 2005. С. 190.

[11] См., в частности: *Stempowski J.* Polacy w powieściach Dostojewskiego (1931) // On że:Szkice literackie. T. 1. Warszawa, 1988; *Żakiewicz Z.* Polacy u Dostojewskiego // On że: Ludzie i krajobrazy. Szkice. Gdańsk, 1970; то же на рус. яз. // Новая Польша. 2006. № 5; *Kalinowska I.* Dostojewski i Polacy // Teksty drugie. 1994. № 1.

В 20-е гг. с содержательной статьей о Достоевском выступил А. Струг, в творчестве которого сильно сказалось влияние русского писателя. В обширном предисловии к очередному изданию в Польше «Преступления и наказания» в 1928 г. Струг писал: «В области самых сложных духовных явлений Достоевский был непревзойденным мастером. Он совершил переворот в понимании задач психологического романа, и в истории мировой литературы его имя навсегда останется значительнейшей вехой. Он открыл новый этап в исследовании человеческой души и в воплощении ее живого образа» [12].

С тех пор это суждение не раз подтверждалось и развивалось польскими учеными и писателями. Выдающийся литературовед К. Выка писал в 1962 г. о феномене Достоевского как писателя и исследователя человеческих душ, «не имеющего предшественников и вызвавшего своими произведениями непредвиденные последствия в мировой литературе» [13].

Можно привлечь — без преувеличения — не один десяток подобных высказываний выдающихся деятелей польской культуры. Но важно постараться выяснить, чем именно привлекал польских авторов Достоевский, какие вопросы задавало себе польское сознание, ответы на которые оно искало в творчестве русского писателя. По-видимому, польские писатели осваивали опыт, которого польская литература не имела, расширяя таким образом поле своего зрения, обогащая психологический язык литературы и создавая свои образцы такого языка — т. е. поведения, реакций и критериев, которые были присущи героям произведений Достоевского. Обогащалась и оценка своего опыта, увиденного сквозь призму чужого. При этом, говоря о восприятии Достоевского польскими писателями второй половины XX в., нельзя не учитывать того, что история основательно проверила его идейно-нравственные концепции, подтвердила их необычайную актуальность, придала новую функцию образам русского мыслителя, который гениально предвидел наглость зла, воплотившегося в XX в. в немецком фашизме и казарменном социализме, в развращении и унижении людей, в технике манипулирования их сознанием и поступками. Ч. Милош точно заметил, что «Бесы» Достоевского, хотя и написаны сто с лишним лет назад, попадают «в самую сердцевину наших дилемм», что история XX в. «дописала комментарий к „Бесам“. Достоевский хотел скомпрометировать нигилистов-революционеров, строя

---

[12] *Strug A. // Dostojewski T.* Zbrodnia i kara. T. I. Warszawa, 1928. S. IX.

[13] *Выка К.* Статьи и портреты. М., 1982. С. 36.

свое повествование вокруг совершенного ими убийства, но миллионам убийств предстояло намного эффективнее скомпрометировать коммунистическую утопию молодого Верховенского»[14].

Следует иметь в виду, что рецепция Достоевского в Польше в первое послевоенное десятилетие, до середины 50-х гг., была весьма ограничена. Вслед за Советским Союзом, где Достоевский был объявлен реакционным писателем и долгое время не издавался, в Польше тогда он также считался «подозрительным». По словам Я. Котта, в конце 40-х — начале 50-х гг. «о Достоевском мы знали, что надо держать ухо востро, он все еще был под подозрением»[15]. «Об издании его произведений тогда трудно было думать», — вспоминает П. Хертц[16]. Лишь в 1955 г. после долгого перерыва в Польше были изданы романы Достоевского «Бедные люди» и «Преступление и наказание», затем, в 1957 г., «Униженные и оскорбленные» и «Записки из Мертвого дома», а в 1955–1964 гг. выходит его собрание сочинений в одиннадцати томах под редакцией П. Хертца[17]. С конца 50-х гг. в Польше появляются и значительные публикации о творчестве Достоевского, собранные затем авторами в своих монографиях[18]. Множеством публикаций откликнулись польские исследователи на вышедшую в 1963 г. в Москве книгу М. Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского» (польский перевод — 1970 г.). Расхожим стало в польском литературоведении введенное М. Бахтиным понятие «полифонии» применительно к романам Достоевского, ставшее импульсом к направлению исследований романа вообще.

Свободными от цензуры были писатели эмиграции. Первой послевоенной польской монографией о Достоевском была книга Ст. Мацкевича «Достоевский», вышедшая в 1947 г. в Англии (в Польше была издана в 1957 г.). В книге, посвященной прежде всего биографии писателя, рассматривался и традиционный стереотип «русской души»,

---

[14] *Милош Ч.* Об эрозии // Новая Польша. 2006. № 10. С. 57.

[15] *Kott J.* Przyczynek do biografii. Zawał serca. Kraków, 1995. S. 266.

[16] Sposób życia. Z Pawłem Hertzem rozmawia Barbara N. Łopieńska. Warszawa, 1997. S. 112.

[17] *Dostojewski F.* Z pism / Pod red. P. Hertza. T. I–XI. Warszawa, 1955–1964.

[18] *Walicki A.* Dostojewski a idea wolności // *On że.* Osobowość a historia. Warszawa, 1959; *Przybylski R.* Dostojewski i «przeklęte» problemy. Warszawa, 1964; *Poźniak T.* Dostojewski w kręgu symbolistów rosyjskich. Wrocław, 1969. См. также более позднюю монографию: *Kułakowska D.* Dostojewski. Dialektyka niewiary. Warszawa, 1981.

святой и грешной, и делался довольно плоский вывод о том, что творчество Достоевского направлено на утверждение правоты Евангелия [19].

Одна из наиболее значительных книг, написанных в эмиграции, — «Иной мир. Советские записки» Г. Херлинга-Грудзиньского. Она увидела свет в английском переводе в Лондоне в 1951 г., в 1953 г. была издана на польском и на многих других языках мира. В самой Польше впервые была издана в нелегальном издательстве «Нова» в 1980 г., официально лишь в 1989 г., а в России в 1991 г.

Херлинг-Грудзиньский разделил судьбу десятков тысяч поляков, брошенных в тюрьмы и лагеря ГУЛАГа. «Иной мир» — это не только потрясающий документ о советских концлагерях, но и выдающееся художественное произведение, соотносящееся с «Записками из Мертвого дома» Ф. Достоевского, эхо которых, по признанию писателя, «слышно в моем „Ином мире“» [20]. Эпиграфом к книге писатель избрал цитату из этих «Записок» об «особом мире, ни на что не похожем». Обращение к Достоевскому — одна из приметных особенностей повествования — придает ему особое историко-философское измерение. «Не то потрясало в Достоевском, — делится с читателем автор-повествователь, — что он сумел описать нечеловеческие страдания так, словно они составляли всего лишь естественную часть человеческой судьбы, но то... что никогда не было даже самого краткого перерыва между его и нашей судьбой» [21].

С «Записками из Мертвого дома» сравнивает свои ощущения от тюрьмы на Лубянке в 1941 г. и другой узник советского режима — А. Ват [22]. Ему, кстати, принадлежит увлекательное эссе «Достоевский и Сталин», в котором исследуется парадокс Шигалева (из «Бесов»): «Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом») [23]. Ват видел реализацию этого парадокса в сталинизме [24]. Ват блестяще перевел на польский «Братьев Карамазовых», свидетельством чему может служить письмо Т. Парницкого Вату (от 7 марта 1961 г.), в котором известный исторический романист писал: «„Легенда о Великом инквизиторе“, которую я знаю в оригинале почти

---

[19] *Mackiewicz S.* Dostojewski. Warszawa, 1957. S. 151.

[20] *Herling-Grudziński G.* Pisma zebrane. T. 4. Dziennik pisany nocą 1973–1979. Warszawa, 1995. S. 382.

[21] *Герлинг-Грудзинский Г.* Иной мир. Советские записки. М., 1991. С. 159–160.

[22] *Wat A.* Mój wiek. Pamiętnik mówiony. Część druga. Warszawa, 1990. S. 335.

[23] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. в 30 томах. Т. 10. Бесы. Л., 1974. С. 311.

[24] *Wat A.* Pisma wybrane. T.1. Eseje. London, 1985.

наизусть, в Вашем переводе является шедевром ритмики (музыки), риторики и драматической мощи. Я знаю „Братьев Карамазовых“ в английских и испанских переводах; в обоих случаях „Легенда Ивана“ также выглядит жалко по сравнению с польской версией, Вашей! От всей души поздравляю Вас!» [25].

Драматург В. Грубиньский, арестованный НКВД, как и Ват, во Львове в январе 1940 г., вспоминал в тюрьме о неизгладимом впечатлении, которое произвели на него прочитанные в молодости книги «гениального автора „Преступления и наказания“», погружавшего читателя «в бездонные глубины человеческой души». Он безуспешно пытался отыскать в тюремной библиотеке книги Достоевского — ведь «какое еще место под солнцем может быть лучшим для чтения произведений Достоевского, нежели „мертвый дом“ без солнца, русская тюрьма?» [26].

Но вернемся к Херлингу-Грудзиньскому. Во многих своих эссе, в многотомном «Дневнике, написанном ночью» (1971–1999) он многократно ссылается на Достоевского. Херлинг считал, что наиболее значительные современные писатели, «самые восприимчивые свидетели и пророки уничтожения человека в нашей эпохе, от Кафки до Беккета, могли бы сказать, перефразируя слова Достоевского о Гоголе («Все мы вышли из „Шинели“ Гоголя»), «Все мы вышли из *подполья* Достоевского» [27]. Херлинг не случайно вспоминает «Записки из подполья». Именно «подполье» Достоевского, исследование сугубо приватной и мрачной сферы личности, с полным основанием полагает он, «открыло новый этап в творчестве писателя и явилось поворотным пунктом в развитии всей современной прозы» [28].

В эссе «Два комментария к Достоевскому» Херлинг-Грудзиньский прослеживает влияние Достоевского, «одного из величайших писателей мировой литературы всех времен» [29], на творчество А. Камю, Ф. Кафки, А. Моравии и других европейских писателей. Писатель часто возвращается к роману «Бесы», видя в теории ликвидации «ста миллионов голов» Петра Верховенского предвидение русским писателем «насту-

---

[25] *Wat A.* Korespondencja. Część druga. Warszawa, 2005. S. 331.

[26] *Grubiński W.* Między młotem a sierpem. Warszawa, 1990. S. 65–66.

[27] *Herling-Grudziński G.* Pisma zebrane. T. 8. Godzina cieni. Eseje. Warszawa, 1997. S. 102.

[28] *Herling-Grudziński G.* Pisma zebrane. T. 7. Dziennik pisany nocą 1989–1992. Warszawa, 1997. S. 384.

[29] *Herling-Grudziński G.* Pisma zebrane. T. 8. Godzina cieni. Eseje. Warszawa, 1997. S. 105.

пления продолжающейся и поныне (не только в России) эпохи, лозунгом которой явно или скрыто является найденная для нее Достоевским формула: „Если Бога нет, то все позволено". Вместо Бога, если в него не веришь, можно подставить Моральный Закон» [30].

Интересна полемика Херлинга-Грудзиньского с В. Гомбровичем по поводу интерпретации романа Достоевского «Преступление и наказание». По мнению Гомбровича, Раскольников не испытывает угрызений совести. К признанию в убийстве его склоняет «система отражений, почти зеркальных». Раскольников не одинок — он существует в окружении группы лиц, чувство вины кристаллизуется в нем тогда, когда он смотрит на себя глазами своего окружения. Но это не *его* совесть, и он чувствует, что «это особая совесть, возникающая и усиливающаяся между людьми в системе отражений — когда один человек видит себя в другом. Постепенно, по мере нарастания после убийства скверного самочувствия Раскольников все более делает их своими судьями — и все явственнее рисуется ему его вина. Но, повторяю, это суд не его совести — это суд, возникший из отражения, суд зеркальный» [31]. Херлинг-Грудзиньский же считал, что Раскольников, униженный «сверхчеловек», «постепенно созревает до взгляда на себя глазами Бога» [32], а Гомбрович интерпретирует Достоевского в духе своего понимания личности, которая постоянно подвергается деформации окружением, навязывающим ей те или иные позы и маски.

Полемизирует Херлинг-Грудзиньский и с М. Кундерой, который возненавидел Достоевского, увидев советские танки на улицах Праги в 1968 г. «Обвинительный тон Кундеры, — писал он, — граничит с издевательством над здравым смыслом (восхваляемым им самим)» [33]. Для польского писателя в произведениях Достоевского заключен совершенно противоположный смысл. В связи с пятисотлетием смерти Генерального инквизитора Испанского королевства Торквемады он, перечитав «Братьев Карамазовых», пришел к важному для себя выводу о том, что Достоевский перебросил мост между действительно существовавшим в XV в.

---

[30] *Herling-Grudziński G.* Pisma zebrane. T. 3. Dziennik pisany nocą 1971–1972. Warszawa, 1995. S. 37.

[31] *Herling-Grudziński G.* Dziennik pisany nocą 1971–1972. Warszawa, 1995. S. 142.

[32] Ibidem.

[33] *Herling-Grudziński G.* Pisma zebrane. T. 6. Dziennik pisany nocą 1984–1988. Warszawa, 1996. S. 295. См. также: *Herling-Grudziński G.* Pisma zebrane. T. 7. Dziennik pisany nocą 1989–1992. Warszawa, 1997. S. 168–169.

Инквизитором и воображенным им Инквизитором будущего: «Достоевский предчувствовал его приход в своих мучительных раздумьях о России, подтачиваемой „бесами“» [34].

Начиная с середины 70-х гг. в Польшу хлынули произведения писателей-эмигрантов, издаваемые как нелегально, в так называемом «втором круге обращения», так отчасти и в легальных издательствах. В 70–80-е гг. польский читатель смог познакомиться с дневниками, воспоминаниями, эссе В. Гомбровича, Г. Херлинга-Грудзиньского, Ч. Милоша, А. Вата, Ю. Чапского, Е. Стемповского, К. Еленьского и других. И хотя многие из них были написаны в 50–60-е гг., фактом литературного сознания они становились именно теперь. Одним из главных достоинств этих произведений явился взгляд на польские проблемы с определенной дистанции. Польские комплексы и стереотипы рассмотрены в них на широком, прежде всего общеевропейском историко-культурном фоне, увидены как бы через отражение в зеркале иных культур. В том числе в зеркале русской культуры, представителем которой во многих случаях выступал Достоевский.

Значительную роль сыграл Достоевский в формировании художественного сознания В. Гомбровича, который в своем последнем интервью на вопрос о том, какие писатели оказали на него влияние, из русских назвал одного Достоевского [35], хотя, конечно, хорошо знал и Л. Толстого, и других русских писателей. Многие произведения Гомбровича связаны с философско-художественными идеями Достоевского, что не означает прямого их воспроизведения. Но интересны и частные подробности: реминисценции, аллюзии и микроцитаты из Достоевского, встречающиеся в художественных текстах польских авторов. Такие, например, как в драме Гомбровича «Венчание», в которой речь идет о свободе человека в мире без Бога. В реплике одного из персонажей («Если Бога нету, то какой же из него король?» [36]) эхом отдается известная формула Достоевского.

Размышляя о своеобразии исторических судеб польского народа, В. Гомбрович замечал: «Мы, поляки, латинизированные славяне; именно поэтому нас ненавидел Достоевский. Русский гений считал нас изменниками славянскому духу, а путь нашего развития пробуждал в

---

[34] *Herling-Grudziński G.* Pisma zebrane. T. 11. Dziennik pisany nocą 1997–1999. Warszawa: Czytelnik, 2000. S. 212.

[35] *Gombrowicz W.* Dzieła. T. XIV. Publicystyka. Wywiady. Teksty różne. 1963–1969. Kraków, 1997. S. 473.

[36] *Gombrowicz W.* Dzieła. T. VI. Dramaty. Kraków, 1986. S. 153.

нем большое недоверие»; «Мы слишком славяне, чтобы быть латинянами, и слишком латиняне, чтобы быть славянами» [37].

Во многом благодаря Достоевскому польские писатели осознавали место польской литературы в истории мировой. Гомбрович писал: «Где же была оригинальная польская мысль, польская философия, польское интеллектуальное и духовное участие в создании Европы? Литература в течение ста пятидесяти лет была запломбирована драмой утраты независимости, сведена к здешним несчастьям» [38]. Горечь, присущая словам Гомбровича, связана с одной из главных доминант его творчества — обличением и отвержением польского провинциализма, архаического патриотизма, стереотипов романтического мышления — идеи польского мессианизма, мученичества, жертвенности и т. д. Но подобные размышления можно найти и у других писателей и критиков. Например, известный историк и эссеист Я. Тазбир писал: «Я очень люблю Пруса, считаю, что „Кукла“ — это лучший польский роман того периода, но если читать после Пруса Достоевского, то создается впечатление, что читаешь литературу для очень и очень взрослых людей после литературы для юношества» [39].

Похожим образом Ст. Лем сравнивал один и тот же период в развитии русской и польской литературы: «Там „Война и мир“, а у нас „Фараон“? Там „Преступление и наказание“, а здесь „Пепел“? Сопоставление выглядело ужасно. Если нет точки отсчета, то можно заступиться и за „Верную реку“ (роман С. Жеромского о поражении польского национально-освободительного восстания 1863 г. — *В. Х.*), но ведь это не так. Там Достоевский со своим антипапским ожесточением, антикатоличеством и антипольским ядом, проблематикой черной литературы и философскими размышлениями, глубже которых в литературе нет. А у нас? Ничего нет» [40]. Лем признавался в том, что Достоевскому «всегда удавалось застигнуть меня врасплох, довести до таких страшных духовных пертурбаций, что я не мог им не поддаться. Запредельность его поисков настолько сильна, что в конце концов я чувствую себя побежденным» [41].

Чаще других произведений Достоевского Лем обращался к «Запискам из подполья». В этой книге, считал Лем, «сидят как черви

---

[37] *Gombrowicz W.* Dzieła. T. XIII. Varia. Kraków, 1996. S. 154, 163.

[38] *Gombrowicz W.* Testament. Warszawa, 1990. S. 27.

[39] Literatura i demokracja. Warszawa, 1995. S. 134.

[40] *Bereś S.* Rozmowy ze Stanisławem Lemem. Kraków, 1987. S. 167.

[41] Ibid. S. 155.

страшных эмбрионов все черные „философии“ XX века. Там вы найдете все терзания разных Камю. Там все плотно упаковано, как в зародыше, — там заключен весь организм господина Адольфа Гитлера, который вылупился из этого зародыша»[42]. По словам Лема, его всегда захватывали вскрытые Достоевским страшные противоречия человеческой психики, не потерявшие своей актуальности и в наши дни. Вслед за Достоевским Лем стремится показать в своих произведениях, что человек действует не только и не столько рационально, сколько движимый неподвластными ему эмоциями, часто смутными и темными, часто во вред себе. «„Человек из подполья“, — замечает в этой связи автор монографии о Леме Е. Яжембский, — несомненно, является прототипом многих героев Лема. Но краковский автор конструирует их иначе: он акцентирует внутреннее раздвоение описываемых им существ»[43].

Сетовал на отсутствие в польской литературе — по сравнению с русской — волнующих человечество проблем духовной жизни личности и С. Мрожек. Он пенял польской литературе, что в ней не получил выражения важнейший опыт человечества — отношение человека к тому, что «можно назвать Богом», которое присутствует «во всем лучшем, что создано в литературе». Мрожек подчеркивал, что имеет в виду не религиозные или антирелигиозные декларации, а сам процесс метафизических размышлений, саму постановку вопросов безотносительно к ответам на них, размах и кипение страстей, которое он видел у Достоевского и Толстого[44].

О слабости польского романа сравнительно с русским говорил и Ч. Милош, большой знаток русской литературы и творчества Достоевского, которому он посвятил ряд своих исследований[45]. «В XIX веке, — утверждал Милош, — польский роман не мог даже приблизиться к тому уровню, которого достигла русская литература. „Кукла“ Пруса является единственным великим произведением польской прозы»[46]. Милош считал, что «великий писатель, как никто другой из его современников, за исключением Ницше, воздействовал на умственное

---

[42] Ibid. S. 155.

[43] *Jarzębski J.* Wszechświat Lema. Kraków, 2002. S. 301.

[44] *Błoński J. Mrożek S.* Listy 1963–1996. Kraków, 2004. S. 224.

[45] *Miłosz Cz.* Swedenberg i Dostojewski; Dostojewski i Sartr // *Miłosz Cz.* Zaczynając od moich ulic. Paryż, 1985.

[46] *Bereś S.* Historia literatury polskiej w rozmowach. XX–XXI wiek. Warszawa, 2002. S. 33.

развитие Европы и Америки»[47]. Милошу принадлежит большая заслуга в прояснении для современного читателя проблем творчества Достоевского. В течение двадцати лет он был профессором славянских литератур в Беркли, где наряду с польской литературой читал лекции о Достоевском. «XIX век, — писал Милош, — был веком романа во всей Европе, но Россия создала великий роман. Лично я пережил знакомство с русской литературой, читая в Америке лекции о Достоевском. Из русских писателей я преподавал только его, потому что только он меня интересовал»[48]. Для Милоша важно, что Достоевский выразил дилемму западной цивилизации: вера в Бога или в человеческий разум, что Достоевский поставил важнейший вопрос о границе между добром и злом: «Уравнение сводится к следующему: люди могут предпринимать отчаянные усилия, но им необходимо выбирать — а большого выбора у них нет... В конечном итоге я должен выбирать между Богом и дьяволом»[49].

Представляется, что оценка польского романа XIX в. Гомбровичем, Лемом, Милошем и другими требовательными критиками слишком строга. Ее придерживались далеко не все польские писатели и критики. Если, например, С. Жулкевский также полагал несопоставимыми по своей значимости для читателя роман Э. Ожешко «Над Неманом» и романы Достоевского[50], то Я. Ивашкевич считал, что польская литература внесла немалый вклад в мировую культуру и ее удельный вес в ней мог бы быть еще более весомым, если бы не ограниченная сфера распространения польского языка. Говоря о романе Ожешко «Над Неманом», он заметил: «Если бы этот роман написал иностранец, его превозносили бы до небес и изучали. Как, скажем, „Улисса“ Джойса»[51].

При всей подчиненности польского романа задаче достижения национальной независимости Польши, сужавшей горизонт писателей, уже к концу XIX в. он достиг высокого уровня развития. Его художественные нормы были близки нормам русского классического романа, что создало благоприятные возможности для восприятия польскими писателями новаторства Достоевского. Становление и развитие польского полифонического психологического романа — итог националь-

---

[47] *Miłosz Cz.* Abecadło Miłosza. Kraków, 1997. S. 99.

[48] Интервью с Ч. Милошем // Московские новости. 2003. № 19.

[49] *Miłosz Cz.* Ziemia Ulro. Paryż, 1980. S. 57.

[50] *Żółkiewski S.* Cetno i licho. Szkice 1938–1980. Warszawa, 1983. S. 462.

[51] *Ивашкевич Я.* Люди и книги. М., 1987. С. 158.

ного литературного развития, но творчество Достоевского явилось мощным катализатором этого процесса. Художественный опыт Достоевского был востребован и творчески освоен многими польскими писателями, ибо оказался созвучен их эстетическим и нравственно-философским поискам. Воздействие Достоевского происходило уже на подготовленной для восприятия почве и «растворялось» внутри индивидуальных художественных стилей. Но даже при обращениях польских писателей к идеям, ситуациям и образам Достоевского, и даже при очевидных их заимствованиях, поэтики русского и польских писателей часто входят в различные аксиологические системы (пример тому — приведенная выше интерпретация образа Раскольникова Гомбровичем). Следует иметь в виду и разницу в понимании категорий добра и зла православием и католицизмом. В католической традиции (у Достоевского ее чаще всего представляют поляки) добро и зло (и их носители) резко противостоят друг другу, что проявляется во многих польских романах. В православии же (и у Достоевского) добро и зло неразрывно сосуществуют в каждом человеке и ведут непрестанную борьбу между собой.

Наряду с воздействием на польских писателей философских концепций Достоевского, многие из них учились у русского писателя художественному мастерству. Их привлекали композиция и структура его романов, самоанализ и рефлексия героев, изображение взаимоотношений между людьми, «пограничного» состояния души и т. д. З. Налковская, например, размышляя о мастерстве Достоевского, считала художественную форму его произведений не столько эстетической категорией, сколько способом понимания мира. В 1942 г. она записала в «Дневнике»: «Опять Достоевский. Я думаю не только о связях между характерами, о безошибочной расстановке людей в границах повествования, о такой расстановке, при которой они никогда не утрачивают взаимного соотношения, регулирующего действие. Теперь меня поражает и сама *форма*, ее структура, состоящая из *разных уровней обобщения*. Здесь недостаточно противопоставить повествование изображению. У него само повествование — *сокращенное изображение*. Люди постоянно самоопределяются, определяются через *отношение к другому*. Моральные, общественные и, к сожалению, политические вопросы почти всегда служат выявлению характеров. — Моя беда: краткость — ведет к тому, что афоризм может заменить роман» [52].

---

[52] *Nałkowska Z.* Dzienniki czasu wojny. Warszawa, 1970. S. 209.

Стремился постичь секреты художественного мастерства Достоевского Е. Анджеевский, в дневнике которого содержатся высокие оценки творчества многих русских писателей[53]. «Несколько дней, — писал Анджеевский, — перечитываю „Преступление и наказание" медленно и внимательно, чтобы не поддаться эмоциональному воздействию фабулы и проследить прежде всего, как это сделано, — ведь в конце концов я был абсолютно очарован гениальностью этой прозы. Ко многим великим писателям можно применять определения: блестящий, великолепный, замечательный, потрясающий и т. д., и т. д. Для Достоевского ни одно из них не годится. О нем можно сказать только одно: гениальный»[54].

Это мнение разделяется большинством польских писателей, обращавшихся к Достоевскому, лишь некоторые из них приходили при этом к парадоксальным выводам. М. Домбровская признавала выдающийся талант русского писателя, который, по ее мнению, опередил исследователей человеческого подсознания Бергсона и Фрейда и был «первым современным, хотя и не научным ясновидцем в потемках человеческого подсознания»[55]. Но, как отмечала она в своем дневнике, из чтения русских классиков — Чехова (которого она переводила), Толстого и Достоевского — «я узнала Россию и получила окончательное отвращение к этой стране вшей, тараканов, мучаемых животных, рабски покорных людей с мрачными душами, хронического безумия и властителей, и их подданных»[56]. У других больших польских писателей нет столь категорически негативных оценок России, к тому же связанных с чтением Достоевского.

О непреходящем значении открытий Достоевского для человечества не раз писал А. Рудницкий, посвятивший русскому писателю несколько эссе и книгу «Сто лет тому назад умер Достоевский» (1984).

---

[53] См.: *Хорев В. А.* Ежи Анджеевский о русских писателях в книге «Изо дня в день. Литературный дневник. 1972–1979» // Ego — dokument i literatura. Dzienniki pisarzy rosyjskich. Kontekst literacki i historyczny. Warszawa, 2006.

[54] *Andrzejewski J.* Z dnia na dzień. Dziennik literacki 1972–1979. T. 2. Warszawa, 1988. S. 547.

[55] *Dąbrowska M.* Pisma rozproszone. T. II. Kraków, 1964. S. 321.

[56] *Dąbrowska M.* Dzienniki powojenne 1945–1965. T. 2. 1950–1954. Warszawa, 1996. S. 205. Как тут не согласиться с мнением Я. Ивашкевича о том, что «дневник [*Домбровской*] обнажает „ум домработницы", банальный, лишенный общечеловеческого восприятия». См.: *Iwaszkiewicz J.* Dziennik (1974–1976) // Twórczość. 2005. № 2/3. S. 8.

Анализируя образы Раскольникова и Порфирия из «Преступления и наказания», Рудницкий восклицает: «Две этих личности, пусть язык их немного изменился, остаются важнейшими и в нашей жизни, несмотря на все колоссальные в ней изменения. Нет более значительных, на самом деле, нет более важных образов! Это чувствуют во всем мире, к ним обращается кино и театр. Раскольников вновь и вновь совершает преступление» [57]. Творчество Достоевского, по словам Рудницкого, «останется жить до последнего дня жизни последнего жителя планеты, скрывшегося где-нибудь в скалистой пещере в горах или в противоатомном убежище» [58].

С тезисом Рудницкого о том, что герои Достоевского «вываляны в страдании», полемизировал П. Хертц. По его мнению, описания страданий для поляков после их военных катастроф и трагедий, после осуществления многих предвидений «Бесов», не столь существенны. Величие и вечность Достоевского в другом — в том, что у него «дьявол с богом борется, а поле битвы — сердца людей» [59], «поле битвы в каждом из нас, и потому чтение Достоевского так волнует и ужасает» [60].

Не раз вспоминал о том влиянии, которое оказала на него русская классическая литература, в том числе Достоевский, Я. Ивашкевич. «*Беспощадно исхлестан я был Достоевским*», — признавался он в стихотворении «России» (1928) [61]. Любопытна такая деталь: в кабинете Ивашкевича, главного редактора журнала «Твурчость», над столом висел портрет Достоевского [62]. В эссе «Достоевский» из книги «Петербург» (1976), подводящей своего рода итог многообразным творческим связям писателя с русской культурой и литературой, Ивашкевич описывает место действия романов Достоевского, пытается постичь «тайную связь» между Петербургом и его пригородами и миром Достоевского и предлагает свое видение героя «Преступления и наказания»: «Химерический вызов Раскольникова, брошенный Петербургу, — это вызов человека слабого, неврастеничного, который не верит в свои силы и должен убить, чтобы уверовать в свое „могущество“» [63].

---

[57] *Rudnicki A.* Zabawa ludowa. Warszawa, 1979. S. 137.

[58] *Rudnicki A.* Krakowskie przedmieście pełne deserów. Warszawa, 1986. S. 239.

[59] *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 100.

[60] *Hertz P.* Czytanie Dostojewskiego // *Onże.* Świat i dom. Warszawa, 1977. S. 315.

[61] Перевод Д. Самойлова // *Ивашкевич Я.* Собр. соч. Т. 1. М., 1976. С. 117.

[62] *Kalicki R.* Jeden dzień // Twórczość. 2006. № 9. S. 53.

[63] *Ивашкевич Я.* Люди и книги. Статьи. Эссе. М., 1987. С. 334.

Ивашкевич восхищается финальной сценой «Идиота», «единственной в своем роде в литературе XIX века», которая «потрясает, ее читаешь с трепетом, в ней есть что-то от оперного финала, от классической трагедии» [64].

Говоря о перечитываемых им «старых добрых книгах» — «Мадам Бовари» Флобера и романах Достоевского, Ивашкевич отмечал, что, хотя он и не принадлежит к «великому кругу» русского писателя, но учился у него и «читал его раньше, чем Флобера, и даже раньше, чем стал осознанно читать Мицкевича» [65].

Следы учебы у Достоевского особенно заметны в довоенных романах Ивашкевича. Блестящий знаток русской и польской литературы Р. Пшибыльский отметил, что мотив раздвоения личности в романе Ивашкевича «Хилярий, сын бухгалтера» (1923) восходит к произведениям Достоевского и Эдгара По, в которых второе «Я» приводит героя в сумасшедший дом или понуждает к самоубийству [66] (герой романа Ивашкевича сходит с ума и кончает с жизнь самоубийством).

А. Ват вспоминал, что он как редактор издательства посоветовал Ивашкевичу вставить в роман «Блендомерские страсти» (1938) упоминание о Достоевском, поскольку роман написан по схеме Достоевского. Ивашкевич действительно вставил фразу: «Мы разговариваем как в романах Достоевского» [67].

И в более поздних произведениях Ивашкевича ощутима «радиация» мотивов Достоевского, проникающая в размышления и действия героев польского писателя. Исследователи отмечали ее, например, в новелле «Мать Иоанна от ангелов» (1946), широко известной по фильму Е. Кавалеровича (1961) [68]. Содержащиеся в ней размышления о месте личности в истории, бессилии человека повлиять на ее ход, тщетности индивидуального бунта против мирового зла и необходимости стремления к этому бунту, к внутренней свободе как неотъемлемому свойству человека и условию его существования свидетельствуют о перекличке с философскими идеями Достоевского.

Идейное содержание одного из ключевых в новеллистике Ивашкевича рассказа «Взлет» (1957), в котором ведется художественная

---

[64] Там же. С. 336.

[65] *Iwaszkiewicz J.* Podróże do Polski. Warszawa, 1977. S. 181.

[66] *Przybylski R.* Eros i Tanatos. Proza Jarosława Iwaszkiewicza 1916–1938. Warszawa, 1970. S. 79.

[67] *Wat A.* Mój wiek. Pamiętnik mówiony. Część pierwsza. Warszawa, 1990. S. 248.

[68] *Витт В. В.* Предисловие // *Ивашкевич Я.* Собр. соч. Т. 1. М., 1976. С. 22.

полемика с «Упадком» А. Камю, также находится в кругу проблем, поставленных Достоевским. «От „Взлета“ Ивашкевича ближе к Достоевскому, чем к французскому экзистенциализму 50-х годов», — пишет в этой связи критик Ст. Буркот[69]. Герой Камю, осознав свою трусость, размышляет о драме бесцельного существования. Герой Ивашкевича не теоретизирует — он переживает драматические события современности: трагическую смерть двух еврейских девушек, воспоминание об отце, который «убивал людей» (был в партизанском отряде), заключение брата в Освенциме, ссылку матери и второго брата в Казахстан, измену друга и необходимость донести на него... Новелла Ивашкевича говорит о границах свободы и зависимости человека от окружающего мира и о том, что правду о человеке надо искать не в сфере философских абстракций, а на самом дне его психики.

Достоевский сыграл значительную роль в интеллектуальном и художественном развитии каждого поколения польских писателей XX в. «Мы зачитывались Достоевским», — вспоминал о себе и своих сверстниках, вступивших в литературу в начале 30-х гг., Ст. Пентак[70]. В годы войны роман «Преступление и наказание» попал в руки начинающего поэта Т. Ружевича, ныне крупнейшего польского поэта. «Я прочитал „Преступление и наказание“ 15 или 20 раз, и постоянно читаю его фрагменты. Это уже не чтение, а часть моей жизни», — писал Ружевич[71]. По словам поэта, в его творчестве идет «неустанный диалог с Достоевским, Ставрогиным, с Раскольниковым, с бесами...»[72].

Достоевским был увлечен лидер молодой польской прозы 50-х гг. М. Хласко, «усердный читатель Достоевского»[73]. Как утверждает исследователь современной литературы Э. Бальцежан, «Марек Хласко вырос из „Бесов“. Демоническая фигура Николая Ставрогина стала для Хласко предостережением перед нигилистическим ядом вольнодумства»[74].

Представитель поколения, вошедшего в литературу в 80-е гг., Ст. Хвин признает в своем дневнике: «Достоевский сыграл важную роль в моей жизни»[75]. Постановка Достоевским «на острие ножа»

---

[69] *Burkot St.* Proza powojenna 1945–1987. Warszawa, 1991. S. 112.

[70] *Piętak St.* Portrety i zapiski. Warszawa, 1963. S. 23.

[71] Цит. по: *Majchrowski Zb.* Różewicz. Wrocław, 2002. S. 202.

[72] Цит. по: *Drewnowski T.* Walka o oddech. O pisarstwie Tadeusza Różewicza. Warszawa, 1990. S. 290.

[73] *Хласко М.* Красивые, двадцатилетние. М., 2000. С. 177.

[74] *Balcerzan E.* Zuchwalstwa samoświadomości. Lublin, 2005. S. 202.

[75] *Chwin St.* Kartki z dziennika. Gdańsk, 2004. S. 150.

важнейших проблем — борьба между добром и злом, драма раздвоенного сознания, падение и воскресение, жертвенность, грандиозные поражения и надежды, безумные мечтания — созвучна, по мнению Хвина, романтической природе польской культуры, в духовной атмосфере которой воспитывался автор дневника, и потому Достоевский многое значил в духовном самоопределении писателя.

Величие Достоевского, считает Хвин, в том, что его герои «додумывают до конца», будь то Иван Карамазов, допускающий существование абсолютной свободы и ее избыточность для людей, или студент Раскольников, железную логику которого сегодня разделяют миллионы людей. В Латинской Америке, например, «где царит голод, и целые семьи живут как грязные животные в картонных коробках, взгляды студента разделяют даже некоторые католические священники, сторонники „теологии освобождения“» [76].

Литература должна бороться со злом, пишет Хвин, но для того, чтобы исполнять эту свою функцию, она должна знать, что есть добро и что есть зло, поэтому ему «ближе та литература, которая спрашивает о том, что такое добро и зло» [77].

На этот вопрос — центральный в творчестве Достоевского — русский писатель не дает однозначного ответа. Возможна поэтому различная интерпретация созданных им образов. Большой интерес представляет дружеский спор между М. Янион и Р. Пшибыльским по поводу образа Ставрогина в «Бесах» Достоевского. Для Пшибыльского Ставрогин, отвергая Христа, отвергает идеальное «Я» человека и тем самым перечеркивает себя как личность. «Только вера может удержать идею в человеке и превратить его в личность» [78]. М. Янион в «холодном безумии» Ставрогина подчеркивает имморализм, в котором кроются истоки его трагизма, а отказ от «миража божественности» может быть, как об этом писал Камю в «Бунтующем человеке», шагом к возможности быть человеком [79].

Любопытную мысль о Ставрогине и его «двойнике» капитане Лебядкине с его странными графоманскими стихами высказал Э. Бальцежан: «Ставрогин был модернистом, не так ли? В пантеон патронов нашей — постмодернистской — эпохи все громче стучится капитан Лебядкин» [80]. А в связи с вопросом о популярности Достоевского в со-

---

[76] Ibid. S. 385.

[77] Ibid. S. 364.

[78] *Przybylski R., Janion M.* Sprawa Stawrogina. Warszawa, 1996. S. 40.

[79] Ibid. S. 72.

[80] *Balcerzan E.* Zuchwalstwa samoświadomości. S. 271.

временной Польше профессор Познаньского университета Э. Бальцежан заметил: «И мои студенты в последнее время сбесились на почве „Бесов“» [81].

Картина восприятия Достоевского польскими писателями второй половины XX в. необыкновенно красочна. Не следует сводить ее к подражаниям и заимствованиям. Подлинная литература не рождается из заимствований, влияние на нее гениального художника измеряется откликом, с которым встречается его творчество в духовной жизни общества, намеченными им тенденциями в искусстве и мысли, которые принимаются или отвергаются его последователями. С этой точки зрения слава Достоевского в Польше не имеет себе равной.

[81] Ibid. S. 202.

А. Г. Шешкен

Особенности развития македонской поэзии 1950–1960-х гг. в свете русско-македонских литературных связей

Македонская литература в 1945–1960-е гг. пережила период становления и бурного развития всех областей художественного творчества. Это было обусловлено всем комплексом обстоятельств социальной и культурной жизни народа.

Для успешного и эффективного формирования национальной словесности были созданы необходимые общественные условия. Первостепенное значение имело возникновение государственного образования (республика Македония в составе федеративной Югославии, 1945) и придание македонскому языку статуса государственного языка. Построение в послевоенное пятилетие системы среднего и высшего образования заложило фундамент для формирования национальной интеллигенции и личности современного художника-творца. Была создана и получила постоянную государственную финансовую поддержку издательская база. Писательский труд приобрел высокий общественный престиж. Расширяющаяся интеллектуальная среда была способна воспринять и оценить современное искусство слова и его новаторские порывы.

Начавшись после войны, этот процесс дал впечатляющие результаты уже в середине 1950–1960-х гг., когда в полной мере проявилось «ускоренное эстетическое развитие»[1] македонской литературы. По наблюдению авторитетного македонского ученого М.Гюрчинова, в это время, «как никогда прежде, она шагала вперед семимильными шагами, чтобы наверстать то, что в течение веков пропустила»[2]. Именно тогда были созданы произведения, составившие основу классического фонда национальной литературы: поэзия и проза Б.Конеского, С.Яневского, В.Малеского, А.Шопова, Г.Тодоровского, Д.Солева, М.Матевского, В.Урошевича и ряда других авторов.

---

[1] О феномене «ускоренного», скачкообразного развития и его проявлении в македонской литературе см.: *Шешкен А.Г.* Македонская литература XX века: Генезис. Этапы развития. Национальное своеобразие. М., 2007. С. 70–86.

[2] *Ѓурчинов М.* Странските влијанија како компаративен книжевен проблем // *Он же*. Компаративни студии. Скопје, 1998. С. 116.

Национальное искусство слова вбирало и прихотливо синтезировало как классическую европейскую традицию, так и опыт нереалистических течений XX в. От простых, фольклорных форм, усвоив опыт соцреализма, македонская литература быстро перешла к радикально другому, модернистски сложному искусству. В литературном процессе наблюдалось противоборство и переплетение разных тенденций, подчас самый неожиданный их синтез. Именно благодаря такому многообразию и разнонаправленности творческих поисков происходило быстрое обогащение национальной словесности.

Наиболее эффективно развивающимся родом национального искусства слова была лирика. Именно она в 1950–1960-е гг. с особой полнотой отразила особенности эволюции македонской литературы. В ней в первую очередь происходило формирование современной системы жанров и освоение современных средств художественной выразительности.

Обращает на себя внимание, что уже на первом этапе в 1945 — начале 1950-х гг. македонская литература заявила о себе как литература современная. Национальные авторы создают произведения типологически родственные тем, которые в эти же годы пишутся в литературах с богатой традицией (русской, польской, сербской, хорватской и др.). Это весьма симптоматичная черта, свидетельствующая об «ускоренном», скачкообразном развитии национальной словесности[3].

Всестороннее и эффективное развитие македонской литературе обеспечило успешное взаимодействие многих диалектически взаимосвязанных процессов. Внутренние ее потенции реализовывались и возрастали в постоянном и расширяющемся поле контактов с другими литературами. Как наиболее значимые выделим: а) формирование особой межлитературной общности Югославии, неотъемлемой частью которой стала македонская литература; б) богатство и разнообразие контактных связей молодого искусства слова с зарубежной литературой; в) художественный перевод как школу литературного мастерства; г) возникновение типологически родственных явлений, стимулирующих взаимное сближение македонской и инонациональных литератур.

---

[3] О скачкообразном типе эволюции национальных литератур писали: П.М.Бицилли применительно к русской литературе (*Бицилли П.М.* Избранные труды по филологии. М., 1996); Г.Гачев (*Гачев Г.* Ускоренное развитие литературы. М., 1964), о развитии болгарской литературы первой половины XIX в. — Г.Н.Поспелов (*Поспелов Г.Н.* Стадиальное развитие литературы. М., 1988) на материале европейских и русской литературы.

Основой успешной эволюции македонской литературы стало богатое устное поэтическое творчество и опора на художественный опыт мирового искусства слова. Интенсивное развитие и обретение собственного голоса и собственного лица молодой литературой стало возможным благодаря использованию художественного опыта других литератур. В этом следует видеть не парадокс и не отсутствие самостоятельности, а проявление специфического для искусства закона развития. Без усвоения предшествующих художественных достижений оно вообще не может двигаться вперед. Широкое обращение к мировому художественному опыту имело «исключительно плодотворное воздействие на процесс эстетической эмансипации македонской литературы» [4].

В то же время «при всей открытости для самых разных влияний и импульсов македонская поэзия продемонстрировала готовность воспринимать прежде всего то, что отвечало ее внутренним потребностям и было созвучно ее настроениям» [5].

В этом процессе важная роль принадлежала русско-македонским литературным связям, основой для которых стали многовековая традиция христианской православной культуры и популярность русской литературы в македонской среде в межвоенное, военное и послевоенное время. Такая форма литературных контактов, как художественный перевод, служила быстрому развитию выразительных возможностей молодого литературного языка, самой основы литературы, становлению жанров поэзии, прозы и драмы. Зародившийся практически одновременно с оригинальным творчеством перевод занял в национальном художественном процессе важное место. В большинстве своем македонские писатели проявили себя и как переводчики. Развитие поэтического перевода с русского языка отразило этапы эволюции и особенности формирования национальной системы стихосложения.

Молодое искусство слова формировалось с опорой на эстетику соцреализма, в контексте и при широком взаимодействии с другими литературами социалистической Югославии. Самое действенное влияние на него оказывал художественный опыт советской литературы [6]. В послевоенные годы македонская литература была ориентирована на

---

[4] *Ѓурчинов М.* Компаративни студии. Скопје, 1998. С. 122.

[5] *Спасов А.* Истражувања и коментари. Скопје, 1977. С. 52.

[6] В Югославии, как и в других соцстранах, в послевоенное время влияние советской литературы было преобладающим. В Македонии на перевод с русского языка приходилось до 80% иностранных книг.

классику соцреализма: поэзию В.Маяковского, прозу М.Горького, А.Фадеева, М.Шолохова. Это в первую очередь проявилось в тематике и проблематике произведений, особенностях конфликта и образе героя времени.

О преобладающем влиянии на национальную поэзию лирики автора поэмы «Хорошо!» неоднократно свидетельствовали сами участники литературного процесса той эпохи и писали исследователи. Македонские поэты первого послевоенного пятилетия видели в Маяковском образец автора, сознательно ставшего на сторону революции и воспевающего ее победный марш. Его лирика считалась образцом художественного творчества новой эпохи. В частности, об этом высказывался крупнейший национальный писатель Б.Конеский, в ранней поэзии которого обнаруживается сильный импульс, идущий от В.Маяковского[7].

Искусство слова прославляло героев борьбы с фашизмом и социалистические преобразования в обществе, с восторгом ожидая «светлое завтра», в неминуемое наступление которого истово верилось. Но неразвитость национальной системы стихосложения и преобладающее внимание к идейной стороне художественного творчества препятствовали всестороннему пониманию В.Маяковского и появлению успешных переводов его лирики.

Исключением была поэма Б.Конеского «Мост» (1945), где автор обнаружил глубокое восприятие не только идейной, но художественной стороны лирики русского поэта-новатора. Разные части поэмы Конеского написаны с использованием традиционного стиха народной поэзии («десетерца») и ритмического акцентного стиха («лесенки»). Это дало важный импульс развитию национальной системы стихосложения[8].

В начале 1950-х гг. у македонских писателей появились более широкие возможности для всестороннего знакомства с разными течениями искусства XX в. и более глубокого восприятия художественного новаторства русской литературы. На фоне резко обострившихся отношений с СССР в Югославии происходит ослабление идеологического диктата в сфере культуры. Третий (1952) съезд союза писателей Югославии провозгласил отказ от метода соцреализма и выдвинул

---

[7] См.: *Ѓурчинов М.* Руската литература и нејзиното зрачење во македонскиот книжевен и културен простор // Македонско-руски јазични, литературни и културни врски. Скопје, 1998. С. 23.

[8] См. подробно: *Шешкен А. Г.* Македонская литература XX века. С. 96–102.

лозунг свободы творчества[9]. Это существенно изменило лицо национального искусства слова. Предпочтение получили новые темы и мотивы, сюжеты и герои, более пристальное внимание стало уделяться художественной форме.

Ушла в прошлое поэзия «больших», социально значимых тем. Национальная лирика середины 1950–1960-х гг. характеризуется пестротой и многообразием, быстрой сменой художественных ориентиров, причудливым соединением разных эстетических представлений. В наложении друг на друга разных «зон влияния» нашла свое выражение творческая энергия молодой литературы. «В тематической и образной полифонии, в синхронном существовании разных «поэтик» мы усматриваем ту животворящую основу, на которой развивается современное македонское поэтическое слово»[10], — подчеркнул А. Спасов.

Первым шагом в этом направлении стало появление «интимной лирики» — нового типа поэзии, для которой было характерно ярко выраженное лирическое «я», пришедшее на смену воспеванию коллективного чувства (лирическое «мы»). Это — характерная ступень эволюции поэтического слова многих литератур послереволюционного времени. В Югославии такая поэзия была названа «лирикой мягкого и нежного звучания».

Македонская литература рубежа 1940–1950-х гг. начинает осваивать поэзию «тишины», в которой единственно и может быть услышано биение сердца, глубокий вздох, шелест листвы и пение птиц. В бурных критических спорах вокруг поэзии А. Шопова («Стихи о муке и радости», 1952) и С. Ивановского (сборник «Встречи и расставания», 1953) утверждалось понимание, что «художник отражает эпоху в первую очередь через свое полнокровное (социальное и внутреннее) я»[11].

Поэты А. Шопов, С. Ивановский, Г. Ивановский, Г. Тодоровский и целый ряд других авторов в поисках новых художественных образцов обратились к творчеству С. Есенина. Широко известный в Югославии в межвоенные годы, он переживает новый всплеск популярности и оказывает непосредственное влияние на поэтов новой эпохи. В Маке-

---

[9] См. подробно: *Ильина Г. Я.* Литература Югославии // История литератур Восточной Европы после второй мировой войны: В 2 т. 1945–1960 гг. М., 1995. Т. 1. С. 326–333.

[10] *Спасов А.* Истражувања и коментари. Скопје, 1977. С. 53.

[11] *Солев Д.* Поезија на трепети (Србо Ивановски: «Средби и разделби») // Епоха на модернизмот во македонската литература и уметност. Критичко-есеистички текстови на Димитар Солев. Скопје, 2002. С. 58.

донии в начале 1950-х гг. он стал «самым любимым и чаще других упоминаемым автором». Критика пишет о подражании С. Есенину со стороны ряда молодых поэтов, поднимает вопрос о распространении в их творчестве минорных настроений (тогда это многими считалось достойным порицания) и о «есенинщине» в литературе [12].

Появляются и первые переводы русского поэта на македонский язык. Это оказывает важнейшее влияние на совершенствование поэтического языка македонской лирики. В стихах почитателя и переводчика Есенина С. Ивановского присутствовали «есенинские» мотивы и интонации, но они были не простым подражанием, а звучали в унисон собственному голосу македонского поэта, со всей искренностью воспевшего родные поле и небо, и звезды, и любовь. Свежесть метафоры, образность, мелодичность, непосредственность переживаний, погруженность и растворенность в мире родном и знакомом с детства — характерные черты лирики С. Ивановского. Сразу после публикации сборника «Встречи и расставания» критика в лице одного из самых решительных сторонников расширения тематического и художественного диапазона национального искусства слова Д.Солева подчеркивала: «Македонский язык под пером этого поэта далеко ушел в своем поэтическом развитии» [13].

Современное македонское литературоведение пришло к выводу, что «интерес к Есенину и подчеркнутое внимание к его лирике было в македонской литературе неразрывной частью ее общего поворота к внутреннему миру обычного человека, его „мукам и радости“... и раскрытию субъективного мира поэта» [14].

Наличие в македонской лирике (и литературе в целом) 1950–1960-х гг. разнонаправленных тенденций и отсутствие оформившихся течений и направлений делает уместным общее, ставшее традиционным, ее разделение на «модернистскую» и «реалистическую». Но даже и такая расплывчатая классификация только на первый взгляд правомерна и результативна. При более пристальном рассмотрении она чаще всего оборачивается условностью. «Модернистской» эта поэзия была, в первую очередь, в силу осознанного отстаивания автономии сферы искус-

---

[12] *Ѓурчинов М.* Сергеј Есенин и неговото место во македонската литература // *Он же*. Компаративни студии. С. 270.

[13] *Солев Д.* Поезија на трепети (Србо Ивановски: «Средби и разделби»). С. 61.

[14] *Ѓурчинов М.* Сергеј Есенин и неговото место во македонската литература. С. 269.

ства, поэтического индивидуализма и повышенного внимания к вопросам обновления языка и поэтической формы.

В пестроте и многообразии, быстрой смене художественных ориентиров, причудливом соединении разных эстетических представлений, наложении друг на друга разных «зон влияния» нашла свое выражение творческая энергия молодой литературы. Существенно расширился тематический и жанровый диапазон лирики. В начале 1950-х гг. она начала говорить языком самых сокровенных чувств, что стимулировало развитие медитативной и любовной поэзии. Были созданы лучшие образцы любовной, пейзажной и философской лирики Б.Конеского, А.Шопова, Г.Тодоровского. В дальнейшем эта тенденция усилилась в поэзии М.Матевского, Ч.Якимовского, Р.Павловского, П.М.Андреевского, А.Вангелова.

Хотя у любовной лирики на македонском языке была скромная традиция, она быстро превращается в зрелый жанр (сборники Б.Конеского «Лирические импрессии», 1953; «Вышивальщица», 1955, 1961). Пейзажно-медитативная и патриотическая поэзия восходит к попыткам поэтов второй половины XIX века, создававших художественные произведения на языке диалектов, — К.Миладинова, Р.Жинзифова и Г.Прличева. Современные авторы не только наполняют эти темы новым содержанием, но и расширяют их, одновременно совершенствуя и развивая поэтический язык (Б.Конеский, А.Шопов, Г.Тодоровский, А.Поповский). Самостоятельное место занимают философские размышления о мире и человеке, о добре и зле, вечности и краткости бытия (А.Шопов, Г.Тодоровский, П.Бошковский, В. Урошевич и др.).

Начинается быстрое развитие и совершенствование современной системы стихосложения. Жанровая система поэзии обогащается за счет разработки как твердых, так и свободных форм. Наряду с успешно развивающейся в русле «лирики мягкого и нежного звучания» элегией в первой половине 1950-х гг. появляются другие жанры, не дающие такой свободы автору и требующие скрупулезной работы над формой. Внимание многих поэтов середины 1950–1960-х гг. было обращено к сонету. Немалый интерес у македонских литераторов в те же годы вызвало и стихотворение в прозе.

Наряду с внешней простотой и непритязательностью поэтического слова у одних авторов, у других обнаруживается стремление к сложным экспериментам, красочным метафорическим образам и ассоциативно наполненным картинам (М.Матевский, В.Урошевич, Р.Павловский, Б.Гюзел, П.М.Андреевский). Обогащается ритмика, раскрываются широкие возможности молодого языка в области слово-

творчества (Г. Тодоровский). Таким образом, в македонской лирике происходит формирование новой, современной системы стихосложения, утратившей внешнее и внутреннее сходство с фольклорной моделью. Поэзия отражает внутренний мир современного человека и раздирающие его противоречия.

Несмотря на то, что русская литература утратила в начале 1950-х гг. статус идейно-эстетической доминанты (в первую очередь это касалось советской литературы), она по-новому и более глубоко открывается для македонцев. Перевод и популяризация ее произведений в 50–60-е гг. отразили стремление национальной литературы к освоению богатства мирового искусства слова. Русское классическое искусство и искусство XX в. начинают существовать в условиях «конкуренции» с современным европейским и американским искусством. В 1950–1960-е гг. самый живой интерес начинает вызывать литература Серебряного века, привлекает внимание многообразием художественных поисков литература 1920-х гг. (А. Блок, С. Есенин, Б. Пастернак, А. Ахматова) и творчество молодых поэтов (А. Вознесенский, Е. Евтушенко, Б. Окуджава, Р. Рождественский). Активизации интереса и, следовательно, переводу русской книги способствовали стабилизация межгосударственных отношений СССР и Югославии и бурное развитие нашей отечественной литературы после разоблачения культа личности И. В. Сталина.

Особая заслуга в становлении и развитии творческих индивидуальностей македонских писателей принадлежала художественному переводу, значение которого в овладении средствами выразительности и законов литературных жанров было исключительно велико. Это вообще важная типологическая черта поворотных в истории национальной культуры периодов. Важной приметой европеизации русской культуры в XVII в. А. М. Панченко назвал «колоссальный рост переводной продукции» [15].

Перевод, которым занимались практически все представители македонской литературы, давал им необходимый опыт, помогая находить нужные решения для развития собственного искусства слова. В 1950–1960-е гг. задачей македонской литературы было преодолеть свойственный соцреализму идеологический критерий оценки произведения, развить и выдвинуть на первый план критерий художественности. Македонские литераторы стремились добиться качественно нового уровня выразительных и изобразительных возможностей родного языка.

---

[15] *Панченко А. М.* Русская история и культура. СПб., 1999. С. 297.

В связи с этим сам выбор произведений для художественного перевода в 1945–1960-е гг. отразил не только меняющиеся идеологические приоритеты времени, смену эстетических ориентиров, но и рост потенциальных возможностей македонского языка, его лексики, стиля, образности, обогащение всей национальной литературной системы.

Своим успехам национальная лирика этих лет в значительной мере обязана освоению «готовых», «законченных форм», выработанных мировой литературой [16], которое к тому же шло достаточно быстрыми темпами. Македонские переводчики в послевоенные годы, как и национальная литература в целом, совершали первые шаги. Поэты, следуя по пути, указанному К. Рациным, широко опирались на лексический состав и особенности версификации народной поэзии, на образцы устной исполнительской традиции. И при переводе тоже отдавалось предпочтение таким произведениям, которые демонстрировали органичное усвоение фольклорных форм и в то же время способствовали развитию национальных литератур.

Это подтверждает, в частности, история переводов на македонский язык поэтического творчества А. С. Пушкина. Первой была переведена его «Сказка о рыбаке и рыбке». Детского писателя Б. Бояджиского пушкинская сказка привлекла, как и в XIX в. сербских, словенских и болгарских переводчиков [17], не столько своими жанровыми особенностями и содержанием, сколько как произведение, находящееся за пределами силлабо-тоники, тогда еще недостаточно развитой в македонской поэзии. Причина выбора именно этой сказки видится в том, что она оказалась самой простой для перевода. Стих «Песен западных славян», которым сказка написана, в наибольшей степени соответствовал стихотворному размеру македонского народного эпоса.

Затем, в 1950-е гг., национальная поэзия, отрывающаяся от фольклорной модели стиха, стимулировала внимание македонских переводчиков к другим произведениям русского классика. Первый сборник пушкинской лирики был издан в Македонии в 1953 г. Он содержал стихотворения, разные по тематике, жанру и стихотворному размеру («К Чаадаеву»,

---

[16] Ср.: *Фрейденберг О. М.* Миф и литературы древности. М., 1978. Теоретическое значение древнегреческой литературы и ее роль в развитии мировой культуры ученый видит в первую очередь в том, что именно в ней впервые стала слагаться художественная система, «готовые формы» образного мышления, приобретающие эстетические качества (С. 180–181).

[17] См. соответствующие главы: А. С. Пушкин и мир славянской культуры (К 200-летию со дня рождения поэта). М., 2000.

«Узник», «Зимний вечер», «К морю», «Памятник» и др.). Их перевел крупнейший специалист в области национального стихосложения Георги Сталев. Он же в 1956 г. перевел и роман в стихах «Евгений Онегин» [18] — событие, во всех отношениях заслуживающее внимания.

Отнюдь не случайно перевод пушкинского романа появляется в Македонии именно тогда, когда была осознана потребность развития национального стихосложения, ориентированного на народный силлабический стих. Главная особенность такого стиха заключалась в том, что этот стих, родившийся в устном народном творчестве, связан с напевом. Силлабо-тоника, наоборот, в большей степени соответствует письменной культуре [19].

История перевода пушкинского шедевра в славянских литературах показывает, что «в славянских странах переводы из „Евгения Онегина" появились не сразу. Для этого требовалась как высокая переводческая культура, так и хорошие знания русской жизни и литературы» [20]. Македонская литература решает эту задачу уже через десять лет своего свободного развития. Столь быстрое обращение молодой литературы к передаче на национальном языке весьма сложного, с точки зрения версификации, с богатым подтекстом произведения — свидетельство стремительно развивающейся культуры слова. Кроме того, любимый пушкинский четырехстопный ямб для ряда славянских языков, не знающих ударения на последнем слоге (к их числу относится и македонский, в котором ударение ставится на третьем от конца слова слоге), всегда был весьма сложной проблемой. Поэтому успешное решение задачи перевода как романа в стихах, так и ряда других произведений А.Пушкина становится важным фактором обогащения национальной системы стихосложения.

Оценивая македонский перевод «Евгения Онегина», литератор Г.Тодоровский подчеркнул: «Это первый большой поэтический текст, в котором четырехстопный ямб сдал свой экзамен и приобрел право самостоятельного существования в македонской поэзии» [21].

---

[18] См. подробнее: *Шешкен А. Г.* Восприятие творчества А.С.Пушкина в Македонии // А.С.Пушкин и мир славянской культуры. М., 2000. С. 73–79.

[19] См.: *Кравцов Н.И.* Роман А.С.Пушкина «Евгений Онегин» в славянских литературах // *Он же.* Проблемы сравнительного изучения славянских литератур. С. 196–259.

[20] Там же. С. 201.

[21] Статья Г. Тодоровского, посвященная переводам А.С.Пушкина в Македонии, была опубликована в 1958 г. Цит. по: *Тодоровски Г.* Прикосновения. Русско-македонские темы. Скопје, 2005. С. 13.

Очевидно, что перевод романа в стихах стал важной вехой македонской поэзии, во второй половине 1950-х гг. обратившейся к освоению сложной техники стиха. «Онегинская строфа», признанная «вершиной русского стихосложения»[22], генетически восходит к сонету. Зазвучавший по-македонски пушкинский шедевр стал важной составляющей развития в национальной лирике жанра сонета.

Поэзия 1950–1960-х гг. свидетельствует о росте интереса к классической (твердой) и более новой (относительно свободной) форме этого жанра. Собственное творчество и переводческая практика В. Урошевича отразили растущее влияние лирики Ш. Бодлера, заметное также у Б. Гюзела и П. Бошковского. В русле итальянской традиции писал Б. Конеский. Перевод «Евгения Онегина» свидетельствует об обращении македонской лирики и к опыту русской литературы.

В эти же годы македонская поэзия заинтересовалась и возможностями тонического акцентного стиха, который получил распространение в русской поэзии на рубеже XIX–XX вв. Его образцы были знакомы югославским литераторам по чрезвычайно популярной еще с довоенного времени поэзии В. Маяковского. Ее перевод Р. Зоговичем на сербскохорватский язык раскрыл для югославских поэтов новые горизонты. Во второй половине 1950-х гг. появились весьма удачные переводы Маяковского на македонский язык. Среди них заслуживают первостепенного внимания переводы Б. Конеским двух стихотворений — «Ода революции» и «Владимир Ильич!». Оба они были опубликованы в журнале «Современост» за 1957 год и приурочены к празднованию 40-летия Октября. К тому времени Б. Конеский находился в расцвете своих творческих сил, и его интересовал не столько пафос, сколько жанровая специфика и экспериментальная сторона поэзии В. Маяковского.

В соответствии с принципами авангардной поэтики Маяковский внес существенные изменения в стилистику оды, традиционного жанра, вновь зазвучавшего актуально в послеоктябрьской лирике. Один из основополагающих принципов искусства авангарда — принцип дисгармонии. Он прослеживается в стихотворениях русского автора, в том числе и на лексическом уровне. Его оды — это «торжественный крик», в них сочетаются и соседствуют возвышенная, библейская и нарочито грубая, «уличная» лексика.

Б. Конеский воспроизводит на македонском языке художественную и философскую концепцию произведений В. Маяковского, их об-

---

[22] *Илюшин А. А.* Русское стихосложение. М., 1988. С. 147–154.

разную систему, уделяя первоочередное внимание лексико-стилистическим особенностям, как и ритмике, интонационной структуре и своеобразию рифмы. Македонский автор находит аналоги для новообразований оригинала, к которым у Маяковского была большая склонность, и сохраняет пласт церковнославянской лексики: «благоговејно», «Блажениј», «о, четириж славсја, благословенаја», понимая, что она придает стихотворению торжественность звучания. Причем делает это там, где эта лексика уже воспринимается как устаревшая и поэтому стилистически маркированная.

Опыт этих переводов Б. Конеского оказался важным для С. Мицковича, издавшего в 1970 г. перевод избранных произведений поэта[23]. Писатель, переводчик и исследователь литературы С. Мицкович уделял большое внимание развитию выразительных возможностей македонского языка. Он писал: «язык, данный нам в устной традиции, не есть завершенный и навсегда заданный язык, но такой язык, который обладает неограниченными возможностями преобразовываться в богатое и многоуровневое повествование, соответствующее образу мыслей и чувств современного человека»[24].

В центре внимания македонских поэтов оказалось и творчество А. Блока, 70-летие со дня рождения и 30-летие со дня смерти которого отмечались в 1950–1951 гг. Его поэзия привлекает внимание переводчиков[25]. Интерес к творчеству этого поэта вполне понятен в свете поисков национальных литератур, пытавшихся сочетать революционную проблематику и опыт авангардного искусства. А. Блока переводят и издают в Сербии, Хорватии, Словении и Македонии. Среди переводчиков известные поэты и знатоки русской литературы Б. Крефт, Ст. Винавер, М. Пешич. Анализируются особенности лирики и поэма «Двенадцать», освещается творческий путь А. Блока[26]. Сборник поэзии русского автора в переводе и с послесловием М. Пешича был издан в 1953 г. и вызвал во

---

[23] *Мајаковски В.* На сет глас / Избор и прев. С. Мицковиќ. Скопје, 1970

[24] *Мицковиќ С.* Македонската книжевност од Рацин до денес // Разгледи. 1983. № 1. С. 72.

[25] *Бадалич Й.* «Двенадцать» А. Блока в переводах югославских поэтов // Исследования по славянской филологии. М., 1974. С. 5–12.

[26] *Пешић М.* Александар Блок и његова лирика // Књижевност. 1953. № 11–12; 1954. № 1–3; *Pavček T.* Aleksander Blok (1880–1921) // Mladinska revija. 1950–1951. № 2. S. 70–72; *Palavestra P.* Jedan pogled na poeziju A. Bloka // Zora. 1950. № 10. S. 3–21; *Јурковић М.* Песник тешког пламена туге и револуције // Политика. 1953. 27. 11.

всей Югославии большой резонанс. В 1957 г. поэма «Двенадцать» в переводе М. Мойсовой появилась на македонском языке.

Интерес к А. Блоку развивался в македонской литературе в русле актуальности для нее опыта европейского и русского символизма. Поэзия А. Рембо, Ш. Бодлера, С. Малларме, лирика сербских авторов М. Ракича и Й. Дучича оказываются в центре внимания писателей и исследователей. Этот импульс был важен для творческой эволюции многих крупных национальных поэтов: Б. Конеского, А. Шопова, М. Матевского, П. Бошковского, М. Ренджова и др. В символизме литераторов привлекал культ творческой личности художника-«артиста», единственно способного воспринять и в современной форме донести до читателя богатый художественный опыт искусства прошлого. То особое внимание, которое символизм уделял звучанию стиха и совершенству его формы, равно как и игра света и тени, символика цвета, контрастность, космический размах, культ тайны, — были близки поискам национальной лирики.

Важными для развития македонской лирики и отражением новой ступени ее эволюции стали в 1960-е гг. переводы Б. Конеским поэзии А. Блока. Македонскому поэту было близко драматическое, даже трагическое мироощущение этого русского автора[27], что нашло отражение в его лирике. Отдельные стихотворения и целые циклы имеют ассоциативную связь со многими известными произведениями русского поэта и звучат в «блоковском» духе.

Цикл Б. Конеского «Незнакомке» («За непознатата») уже названием адресует к одному из самых известных стихотворений А. Блока. Он состоит из семи стихотворений, ему предпослан эпиграф на русском языке «Девичий стан, шелками схваченный, в туманном движется окне». Женщина и ее душа представляются македонскому поэту притягательной загадкой, чем-то ускользающим, неуловимым, непостижимым до конца, не поддающимся определению. В то же время это всегда долгожданная, единственная, легкая, как «быстрая серна», «Она», появление которой с трепетом предчувствует поэт. К циклу «Незнакомке» примыкает стихотворение «Образ» («Лик»), в котором развивается тот же мотив тайны любви: «Понятна мне душа мужчины, //...но образ твой всегда загадка».

Другое стихотворение Б. Конеского того же периода «В корчме» («В крчма») не только с точки зрения мотива, настроения, но и его звуковой организации уместно соотнести с блоковской лирикой. На-

---

[27] См.: *Старделов Г.* Одземање на силата. Поезија на Блаже Конески. Скопје, 1990. С. 109.

строение лирического героя, его внутренняя дисгармония создаются в «блоковском духе»:

Терпкое вин сиянье
крытый туманом путь
и голос в ужасе тайном
хрипящий о чем-нибудь.

Скрипка в углу заиграла
жалобный звук в корчме
и тишина зарыдала
словно ребенок во сне.

(Пер. А.Наль)

Фонетика стихотворения, для которой свойственно настойчивое повторение шипящих звуков, создающее звуковой эффект шелеста шелка женского платья, создает особую атмосферу, необходимую для появления таинственной Незнакомки, которую, кажется, лирический герой Конеского ждет.

Интерес македонского поэта к лирике А.Блока «зародился в послевоенные годы, его поддерживали встречи и беседы с Серафимой Мадатовой-Полянец, профессором и основателем кафедры русского языка и литературы философского факультета в Скопье»[28]. Памяти Серафимы Полянец, учившей Б.Конеского русскому языку, посвящены переводы блоковской лирики, изданные отдельным изданием в 1966 г.[29]. Македонский поэт перевел 28 стихотворений, дающих представление о творческой эволюции А.Блока. В издании содержится избранная блоковская лирика с 1898 по 1916 год, в том числе такие шедевры, как «Девушка пела в церковном хоре», «Незнакомка», «О доблестях, о подвигах, о славе», цикл «На поле Куликовом». Эти переводы можно назвать одними из самых удачных переводов русской поэзии в македонской литературе. Б.Конеский не только воспроизводит их художественный строй, но и достигает созвучия с оригиналом на фонетическом уровне.

Антитетичность «Незнакомки» прослеживается на уровне «сюжета» и композиции, детали неприглядного быта контрастируют с романтическим мотивом тайны, прекрасное — с безобразным. Образ Незнакомки — символ совершенства и гармонии — создается при помощи гармонии гласных звуков. Шелест «упругого шелка» ее одежд передан продуманным чередованием шипящих:

---

[28] *Ѓурчинов М.*. «Вториот бран» на руското влијание во современата македонска литература // Македонский язык, литература и культура в славянском и балканском контексте. М., 1999. С. 187–188. Русская эмиграция испытывала особую любовь к автору «Стихов о Прекрасной Даме».

[29] *Блок А.* Поезија / Препев и избор Блаже Конески / Пог. А.Ежов. Скопје, 1966.

И веют древними поверьями
Ее упругие шелка
И шляпа с траурными перьями
И в кольцах узкая рука.

И свилата ѝ трпне целата
Од една древна сказна судна
Траурни перја на капелата
И прстење на рака студна.

Для сохранения гармонии звучания и особенностей блоковской рифмы на македонском языке Б.Конеский меняет эпитет «узкая рука» на «рака студна», т.е. холодная. Точность эпитета при переводе не была лексической проблемой, но его замена, кроме сохранения мелодии, отражает восприятие переводчиком ключевого образа стихотворения, усиливая таинственность, «бестелесность», призрачность образа Незнакомки.

Бесспорной творческой удачей македонского поэта является перевод одного из наиболее ярких и с точки зрения версификации сложных произведений Блока — цикла «На поле Куликовом».

Перевод Конеского передает энергию и ритм оригинала и отражает стремление македонского автора сохранять особенности его строфики, рифмы и звучания:

И вечен бој! Нам само ни се сонил
Покојот, битка дури ечи...
Лета, о лета кобилката степска
И ковилот го гмечи!

Кровавая история, вечное противостояние врагам и борьба за выживание македонского народа были постоянным объектом поэтических размышлений классика македонской литературы. Лишенная показного патриотизма, лирика Конеского является выражением его глубокой любви к родному краю.

Литература Югославии в целом и Македонии в том числе в течение 1950–1960-х гг. испытывала большой интерес к тем явлениям русской литературы, которые у нас в стране нередко воспринимались как своего рода оппозиционное искусство. Это, прежде всего, творчество целого ряда поэтов и писателей, чья судьба сложилась трагически во времена культа личности И.В.Сталина, и многие произведения которых или не были опубликованы в СССР, или же были изданы с большим опозданием. Но на Западе они широко издавались и популяризировались. В Югославии раньше, чем в других соцстранах, появились переводы наиболее интересных произведений О.Мандельштама, Б.Пастернака, М.Цветаевой, А.Ахматовой и др. Первым таким произведением стал роман Б.Пастернака «Доктор Живаго», переведенный в Югославии в начале 60-х гг. после присуждения ему Нобелевской премии (1958). Появляются и переводы

его лирики. Македонские переводчики первыми в Югославии смогли перевести и издать поэзию опального писателя, который быстро превратился здесь в культового автора. Его первые стихи появились в периодике в течение 1955–1958 гг. Отдельное издание переводов Б. Пастернака было опубликовано в 1964 г. [30].

Молодые поэты-новаторы Е. Евтушенко, Р. Рождественский, А. Вознесенский и др. тоже быстро завоевали популярность и в последующие десятилетия стали для югославских читателей признанными художниками слова. Их творчество было близко македонским поэтам (Р. Павловскому, П. М. Андреевскому, Б. Гюзелу и др.), которым была свойственна метафоричность образов.

Обращение македонских переводчиков сначала к произведениям, связанным с устной народной традицией, а затем — к лирике более сложной в жанровом, ритмическом (и звуковом) отношении отразило особенности развития версификации и стало ее важной составляющей. Параллельно македонская поэзия начинает широко интересоваться возможностями свободного стиха.

Если в послевоенное время национальная поэзия основывалась на местной устной традиции, то уже в начале 1950-х гг. в ней все более явственно проступает тенденция отхода от «народной модели» и предпочтение «собственно литературных», «городских» образцов. 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. Очевидно, речь может идти об определенной закономерности при эволюции национальных систем стихосложения. В поисках «готовых форм» (жанров, рифмы, строфики, их взаимосвязи и т. д.), образцов и совершенствования выразительных возможностей стиха они заимствовали и опыт русской классической и современной поэзии.

В целом картина восприятия в Македонии русской поэзии показывает, что русская литература стала важным фактором в процессе становления молодой славянской литературы. Интерес к конкретным авторам и произведениям был вызван потребностями самой македонской литературы. Перевод способствовал раскрытию заложенных в духе и строе национального языка поэтических возможностей.

---

[30] *Пастернак Б.* Поезија. Скопје. 1964. Составителем и автором послесловия был М. Гюрчинов, впоследствии известный своей монографией «Б. Л. Пастернак» (1987).

III

Т. А. Агапкина

Топика восточнославянских заговоров (истоки и параллели)

Заговоры русских, украинцев и белорусов, записанные на протяжении XIX–XX вв., представляют собой гетерогенное образование, впитавшее множество инокультурных влияний и жанровых форм. Всматриваясь в эти тексты, можно обнаружить параллели к ним в древних европейских и современных западно- и южнославянских заговорах, в псалмах и апокрифических молитвах, а также в других жанрах. Будучи текстами сюжетными и одновременно магическими, т. е. тесно связанными с ритуальной практикой, будучи устными и рукописными, хорошо сохраняясь во времени и при этом впитывая инородные влияния, принадлежа к миру Slavia Orthodoxa и тесно соприкасаясь с миром Slavia Latina, восточнославянские заговоры обнаруживают целый спектр «сфер притяжения», которым они обязаны своим происхождением, последующим развитием, сюжетными трансформациями.

В настоящей работе мы предполагаем исследовать топику восточнославянских устных лечебных заговоров (их сюжеты, мотивы, формулы, другие повествовательные элементы, а также устойчивые приемы поэтического языка) с точки зрения ее истоков и параллелей [1]. Говоря об этом, приходится сразу признать, что, будучи частью славянской заговорной традиции, ее восточнославянская «дочка» сохранила не так уж и много черт, указывающих на общеславянское наследие. Вот почему восстановление общеславянского заговорного репертуара, т. е.

Работа выполнена в рамках Программы ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории» (проект «Категории языка народной культуры»).

[1] Сопоставительным изучением европейских заговоров, в том числе славянских, а также поиском схождений в области заговорной топики, в разные годы и с разными научными целями занимались А. В. Ветухов [1901–1907], В. Мансикка [Mansikka 1909], Н. Познанский [1917), В. И. Харитонова [1991], В. Л. Кляус [2000], М. В. Завьялова [2006], а также автор настоящей работы [Агапкина 2002; 2006; 2006а].

«обнаружение сюжетов, общих (одинаковых) или эволюционно соотносимых в пределах всего славянского мира», — задача, поставленная в свое время Ю. И. Смирновым [1983: 244] по отношению к славянским эпическим традициям, для изучения заговоров представляется на настоящий момент нецелесообразной. Скорее есть смысл попытаться выявлять те самые «сферы притяжения», «донорские» зоны, которые подпитывали восточнославянскую заговорную традицию, и таким образом отыскивать истоки отдельных мотивов и их конфигураций, чтобы в перспективе попытаться установить общеславянские элементы, типологические схождения и универсалии, а также восточнославянские инновации. Разумеется, в рамках небольшой статьи можно лишь пунктирно наметить некоторые направления такого рода поисков.

Восточнославянская заговорная традиция гетерогенна по крайней мере в двух отношениях.

I. В своем становлении и бытовании устная заговорная традиция восточных славян складывалась под воздействием субстанционально разных систем: с одной стороны, письменных (книжных) по происхождению источников, связанных с церковной традицией и народной религиозностью (молитв, псалмов, ветхозаветных и новозаветных нарративов канонического и апокрифического характера), и с другой — ритуально-магической практики и народно-медицинских и народно-анатомических воззрений.

I.1. Заговор и книжная традиция. Книжная традиция была одним из наиболее ранних и богатых ресурсов пополнения устной заговорной традиции, хотя восточнославянские заговоры в значительно меньшей степени, чем западно- и центральноевропейские, являются частью книжного наследия; кроме того, у восточных (впрочем, как и у балканских) славян степень христианизации вербальной магии была несравненно ниже, чем на Западе — с распространенными там церковными сакральными благословениями (так наз. benedictiones) и т. п.

Основным книжным источником восточнославянских заговоров стали апокрифические молитвы, которые в свою очередь часто выступали посредником между византийской и славянскими традициями, в то время как византийская традиция была продолжением традиций народов древнего Восточного Средиземноморья. Некоторые из этих молитв до самого последнего времени функционировали в народномедицинском дискурсе, сохраняя свои жанровые приметы, рукописную форму и т. п. Такова, в частности, судьба «Сна Богороди-

цы», который был известен как в рукописных, так и в устных вариантах, испытавших на себе влияние и фольклорной традиции.

Массовое распространение у восточных славян получила и так наз. Сисиниева легенда, различные версии которой известны на обширных территориях восточного Средиземноморья и Юго-Восточной и Восточной Европы. Сисиниева легенда имеет многовековую историю, в том числе в византийской и славянской книжности, однако для нас она интересна в качестве примера того, как апокрифические тексты, оторвавшись от письменной традиции и попав в устную, с одной стороны, обогатили и разнообразили ее сюжетику, а с другой — и сами трансформировались под влиянием господствовавших в устной заговорной традиции жанровых и сюжетных доминант, сохраняя лишь намек на первоисточник, отдельные детали исходного сюжета и т. п.

Восточнославянская версия этого сюжета вкратце такова[2]: находящиеся обычно вблизи моря, у горы Синай сакральные персонажи (св. Сисиний, св. Михаил и др.) видят, как из вод моря выходят демоны (воплощающие болезнь, часто в образе «простоволосых дев»); святые выясняют их имена (которых чаще всего 12, 7, 77, но возможно и иное количество) и спрашивают, куда и зачем они направляются; узнав о злокозненных целях (поразить человека болезнью), святые избивают и изгоняют их; завершаются эти тексты своего рода «обещанием», даваемым демонами болезни: тем, кто будет знать эту молитву или носить ее при себе, демоны не смогут причинить вреда. В восточнославянской традиции (письменной и устной) Сисиниева легенда известна в качестве молитвы и заговора от трясовиц/лихорадки, в то время как в южнославянской, по-видимому, близкий сюжет не имел отношения к трясовицам и входил в состав довольно известных молитв от вештицы, губящей рожениц и новорожденных.

Восходящие к Сисиниевой легенде восточнославянские заговоры устной традиции сильно отличаются от своего книжного прототипа и, говоря в целом, заметно фольклоризованы. В сюжетном отношении единственное, что они сохранили почти во всех известных вариантах, — это диалог сакральных персонажей с лихорадками, персонифицированными в образах «простоволосых дев», «Иродовых, или змеиных дочек», который завершается избиением или изгнанием демонов и упомянутым выше «обещанием». Вместе с тем описание этой встречи в устной традиции меняется кардинально: детали и обстоятельства встречи по большей части исчезают вообще, уступая место указанию

[2] Об основных византийских версиях сюжета см.: [Greenfield 1989].

на сам факт встречи, а случаи, когда эпизод на берегу моря, из вод которого выходят «простоволосые девы», сохраняется в тексте заговора, буквально единичны и несут на себе печать книжной традиции (т.е. скорее всего такие заговоры являются устной репрезентацией рукописного источника). Во многих устных заговорах встреча святых с сестрами-трясовицами на берегу моря у горы Синай превращается во встречу в сакральном центре, у синего моря, белого Латырь камня или дуба. Основанием для такого изменения «диспозиции» заговора послужил, очевидно, образ моря, объединяющий обе версии (книжную и фольклорную), а сама трансформация места действия обусловлена изменением среды бытования текста, его погружением в стихию устной заговорной традиции. Это особенно заметно при сравнении рукописных и устных заговоров, ср. фрагмент русского рукописного заговора начала XIX в. «О трясовицах. Молитва и видение»: «*При мори чернем стояли архангел Сихайл и святый мученик Сисиней и видяша на море востающия волны, взмутишася море от земли даже до небес; изыдоша из моря 12-ть жен простоволосых...*» [Рус. филол. вестник. 1896/35, № 1: 22–24] с белорусским устным: «*На море на окияне, на острове на Бояне, там лежить камень, на тым камени сидить три старця. Пришли к йим семьдесят баб-лихорадок...*» [ПЗ: № 553]. Устные заговоры значительно меньше рукописных, в них утрачены или заменены некоторые эпизоды и детали; язык и стиль их проще, имена лихорадок в подавляющем большинстве случаев просто отсутствуют и т. д.

Заговорная традиция воспринимала и собственно канонические сюжеты и мотивы. Пример тому — это восходящий к Библии эпизод о засухе, случившейся в Израиле во время правления царя Ахава (3 Цар 17; 18). Основанные на этом эпизоде апокрифические молитвы с именем израильского царя Ахава, который, согласно Библии, умер от кровотечения из ран, были широко известны в древнеславянской книжности (см.: [Яцимирский 1913/4: 22]) и бытовали в русской рукописной традиции: «*При цари при Асафии, при Аказе* (искаж. *Ахава*) *небо примедело, земля прижесточала, ни от неба дождя, ни от земли росы, ни от человеческаго помаху, ни от древа щипоты, ни болит, ни крови нет у раба Божия имярек*» ([Пигин 2002: 248]; см. также: [Юдин 1997: 140–142]). Из рукописных источников имя царя Ахава и соответствующая этому имени заговорная топика попали в заговоры устной традиции: «*Доселева было при Агарене царе небо медно и земля железна и не дали плоду от себя. Как утихнулись и ужахнулись реки и ручьи и малые источники, так бы утихнулись у р. Б. и. р. кровь горячая и щепота и ломота*» [Ефименко 1878, № 54, архангел.]. Эти

устные заговоры сохранили устойчивую связь с рукописной традицией, в частности, имена и детали вступительной нарративной части, однако со временем эти устные тексты подверглись таким изменениям, что от топики рукописных заговоров осталась лишь квинтэссенция смысла — упоминание о «металлическом» небе, из которого не может пролиться дождь: *«Из-под небы железного дождь не идет. У меня, у р. Б. Опросиньи, кровь не пойдет»* [Новг. ф-р, № 460].

В любом случае устные заговоры в своем развитии постоянно ориентировались на рукописную традицию, черпая из нее иногда сюжеты, но чаще отдельные мотивы, ситуации, имена и т. д. (Христос, не побоявшийся боли; пророк Захария, убитый между храмом и жертвенником, и др.). Порой они могли и самостоятельно разрабатывать некоторые мотивы, обращаясь к Священному Писанию как к прецеденту и обходясь без «посредничества» древнеславянских рукописных молитв. Таковы, возможно, устные заговоры, восходящие к истории Каина и Авеля. Это событие было воспринято фольклорной традицией именно как первое убийство, совершенное от Сотворения мира и тем самым открывшее череду всех последующих кровопролитий, на предотвращение последствий которых и нацелен лечебный ритуал. Апелляция устных заговоров к этому первому убийству, которое якобы не закончилось кровопролитием (*«...У этого камня жили два брата — Каин и Авель: ножами кололись, — кровь не шла...*), должна была помочь страждущему, залечить его раны и остановить кровь (*...так же у нас, у рабы Божьей Агне и Якове, кровь, не иди...»* [Курец 2000, № 237, олонец.]).

I.2. Заговор, ритуал и народно-медицинские воззрения. Надо сразу сказать, что, по нашему мнению, идущему вразрез с позицией ритуалистской теории происхождения заговоров [см.: Познанский 1917/1995], топика лечебных заговоров мало зависит от ритуально-магических действий, сопутствующих процессу лечения. Хотя во время лечения чтение заговора и сопровождается обычно разнообразными действиями, они имеют довольно общий характер (поглаживание по голове, спине, рукам, больному месту, прикосновение к больному или хождение вокруг него, сдувание, плевание, отмахивание, стряхивание и т. д.) и символически могут быть никак не связаны с конкретной болезнью. Но даже те мотивы заговоров, которые, казалось бы, напрямую соотносятся с лечением телесных недугов вроде кровотечения или вывиха, например, «зашивание раны» (*«Ишла Мамка Божья шэлковай нитачкай, залатой иголачкай раны зашываць, крыви замаўляць...»* [ПЗ, № 292]) или «вправление сустава» (*«Ехаў поп на дзе-*

реўяны мост, мост провалиўса, поп завалиўса. Ехала попадзь суставу собирала и в место складала. Зийдзицеса, кисьци с косьцями, мощи из мощами, жылы из жылами, суставы ис суставами...» [ПЗ, № 383, гомел.], то и они оказываются чаще связаны не с конкретным лечебным ритуалом, во время которого знахарка обычно читает заговор и совершает действия общего характера (массирование, поглаживание и т. п.), а со сложными целительскими процедурами (зашивание вен и ран, вправление сустава), применявшимися редко и в особо тяжелых случаях.

Точнее, наверное, поэтому будет говорить о том, что заговорная топика в значительной своей части обусловлена не ритуалом как таковым, а его прагматическими установками, и прежде всего функциональностью, а кроме того — представлениями об этиологии недуга и народноанатомическими воззрениями. Так, если речь идет об остановке кровотечения и закрывании раны, то естественно, что в заговоре появляются мотивы битвы, поединка, приводящие к подобным последствиям; если поводом для лечения оказывается кожная болезнь, то понятны адресуемые этому недугу призывы поскорей расцвести и засохнуть (*«Ты рожа, рожа! ты возросла и до цела грэшнаго прышла; хучей жа росьци, да расцветай и звяўшы с твару (с лица) пропадай»* [Шейн, № 45]), базирующиеся на традиционных представлениях, сближающих кожную болезнь с цветущим растением, и т. д.

Вот почему можно назвать совсем немного случаев, когда повествовательный мотив заговора опирается на конкретное магическое действие или развивается параллельно ему. Так, единственный известный восточным славянам магический способ лечения грыжи базируется на актуализации и в ритуале, и в тексте заговора названия этой болезни, за которым стоит производимое самой же болезнью действие (*грыжа грызет*), и в конечном счете восходит к одному из принципов традиционной магии — «подобное лечится подобным» (*«N загрызает грыжу»*). Кто бы ни был исполнителем лечебного ритуала или подразумевался субъектом действия в заговоре, это лицо должно было произвести «загрызание» грыжи — магическое действие, совершаемое параллельно чтению заговора, когда знахарка, мать больного или повитуха (если речь идет о ребенке) на самом деле «загрызали грыжу», для чего слегка прикусывали ее (т.е. выступ, уплотнение, нарост) на теле больного через ткань, а после этого сплевывали в сторону якобы «откушенную» грыжу; параллельно читался и заговор. Поскольку же субъектом действия, описываемого глаголом *грызть*, в языковом узусе часто выступало животное (*мышь грызет* и т. п.), то животное стало еще одним субъектом действия в заговор-

ном ритуале: ловили мышонка и давали ему укусить больное место или давали укусить грыжу жуку-короеду и т. д. Более того — в этом случае действие («загрызание») могло актуализироваться путем использования в ритуале предметов и объектов, «овеществляющих» само действие или отсутствующий субъект: во время чтения заговора держали около ребенка череп с зубами какого-нибудь животного; зачерчивали грыжу зубами рыси; мазали или зачерчивали грыжу щучьими зубами или читали заговор на щучьи зубы и т. д.

Параллельно с разработкой акциональных компонентов ритуала, видимо, развивались и соответствующие им повествовательные мотивы, в результате чего актуальное магическое действие (*грызть грыжу*) стало одновременно и целительским, приписываемым в тексте субъекту заговора, причем к субъектам действия, на самом деле участвовавшим в ритуале (человеку или животному): «*Ни ты бы, грыжа, р.Б. младеня грызла, я тебя, грыжа, грызу, на смерть загрызу, полным ртом и зелезныма зубами*» [Мансикка 1926, № 26]; «*Бежал по дороге рысь, и увидел у р.Б. и.р. грызь. Бросился рысь и заел-закусал всю р.Б. и.р. грызь*» [Разумовская 1993: 269, № 3, новгород.], добавились «виртуальные» сакральные персонажи: «*...В чистом поле стоит престол. На этом престоле сидит Пресвятая Богородица, моет, парит свято истинна Христа, заедает и загрызает и заговаривает семьдесят одну грыжу... чтобы не болело, не тоснуло у раба Божья младенца и.р.*» [РЗЗ, № 463].

II. Устная заговорная традиция восточных славян по своему составу тесно связана с фольклорными традициями соседних (а также не соседних) народов. Она активно воспринимала посторонние влияния, осваивала и трансформировала их. Особенно велики в этом смысле роль и значение внутриславянских «влияний» в формировании восточнославянского репертуара, хотя очевидно, что западно- и южнославянские традиции соотносятся с восточнославянской по-разному.

II.1. Западнославянское влияние. «Вопрос о наличии между сходными фольклорными сюжетами типологических аналогий или контактных взаимодействий есть прежде всего вопрос исторический. Он должен рассматриваться не абстрактно, а с учетом конкретных условий исторического развития народов и культурного взаимодействия между ними», — писал В.М.Жирмунский [Жирмунский 1979: 336]. И это положение вполне применимо к фольклорной традиции обширных территорий, где соприкасаются и взаимодействуют миры Slavia Orthodoxa и Slavia Latina.

Однако прежде чем приступить к исследованию западнославянских влияний, необходимо сделать одно предварительное замечание. Дело в том, что восточнославянская заговорная традиция представлена, по нашим наблюдениям, двумя основными региональными версиями, выделяемыми главным образом на основании анализа репертуара заговоров (наличие/отсутствие определенных функциональных групп и сюжетов) и сформировавшимися как в результате имманентного культурного развития, так и под воздействием целого ряда инокультурных факторов. Одна из этих версий — традиция Русского Севера и примыкающих к нему центральнорусских областей (самобытная и замкнутая, хотя и не слишком разнообразная по составу сюжетов и мотивов); вторая — захватывает большую часть Украины и Белоруссии, а также южнорусские области. Именно в рамках этой второй традиции, т.е. традиции преимущественно западной части восточнославянского ареала, и проявляет себя главным образом западнославянское влияние, которое выполняет по отношению к восточнославянской традиции посредническую миссию проводника центрально- и западноевропейской топики.

Для восстановления пути распространения на восток отдельных мотивов европейских заговоров кажется необходимым обозначить его основные «этапы», которых в данном случае должно быть как минимум три: фиксация мотива (или другого элемента фольклорной топики) в западной части восточнославянского ареала, у западных славян и в Западной Европе. Разумеется, мы не станем приводить весь имеющийся у нас на данный момент список установленных схождений между западноевропейскими, западнославянскими и восточнославянскими заговорами, а подробнее рассмотрим несколько конкретных примеров.

II.1.1. В России и Белоруссии достаточно широкое распространение получил сюжет о трех розах в руках Христа/Богородицы, который, скорее всего, наложился на известное всем восточным славянам сближение рожистого воспаления («рожи») с цветком, выразившееся прежде всего в языке (ср. бел., рус. *рожа* ‘erysipelos’ < *рожа* ‘цветок’), но также и в заговорах, в которых далеко не всегда до конца ясно, что именно имеется в виду — болезнь или цветок. Сюжет «Некто (Христос/Богородица/др.), нес/имел/встретил три розы/рожи, третья/все три погибли: завяли/окаменели/пропали/засохли/одеревенели/др.» встречается преимущественно на русском северо-западе и в белорусской традиции, ср.: «*Сам Иисус Христос шел через три чистых поля, нес три рожи. Одна рожа посохла, вторая повяла, третья совсем пропала.*

Пропадите, все эти рожи, все эти болезни, отними щипоту, ломоту к р.Б. и.р. во веки веков» [Курец 2002, № 270, олонец.]; «*...маці Прачыстая... дзяржыць яна тры рожы ў руках: рожу сінюю, чорную, чырвоную. З чорнай рожы цвет сарвала, сцерла, змяла, у р.Б. и.р. рожу выганяла...*» [Зам., № 718].

Этот сюжет весьма популярен в европейской, в том числе западнославянской, традиции, причем с явным тяготением к северу Европы. Так, на территории Польши он фиксируется в основном на севере, ср. кашубский заговор: «*Najświętsza Matka poszła do ogrodu i przyniosła trzy róże. Tę jedną podarowała, tę drugą schowała, a ta trzecia się ulotniła*» [Богородица пошла в сад и принесла три розы. Одну она подарила, другую спрятала, а третья улетучилась] [Dłużewska 1983: 51]. В трансформированном виде он известен и чехам — в заговорах от рожи [Вельмезова 2004, № 137] и других аналогичных недугов, например глазных нарывов: «*...Šla Panna Maria přes moře, nesla tři neštovice v ruce. Jedna se jí ztratila, jednu do vody pustila a jedna se jí rozplzla*» [...Шла Дева Мария через море, несла в руке три прыща. Один у нее исчез, один (она) в воду бросила, а один у нее расплылся] [Там же, № 129]. Соответствующие польские и русские заговоры широко распространены и в Литве [Novikovas 1997, № 43]. Кроме того, сюжет о трех розах часто встречается среди литовских и латышских заговоров (чаще, чем среди польских и чешских), что и дало основание М.В.Завьяловой предположить, что в Литву он попал из Западной Европы скорее именно через Латвию, а не через Польшу [Завьялова 2006: 209].

Аналогичные и очень близкие восточнославянским и балтийским заговоры от рожи широко известны в Германии (откуда они, видимо, и распространились на восток, к славянам и балтийским народам): в этих заговорах также чаще всего фигурируют именно Христос и Богородица, которые несут или срывают три или одну розу (траву); эти розы = рожи исчезают, пропадают, меняются, теряются, их отгоняют и т. д. (ср. подборку немецких заговоров в кн.: [Познанский 1917/1995: 186–188]).

Что же касается проблемы проникновения сюжета в восточнославянскую среду, то, несмотря на немногочисленные фиксации сюжета в Польше, остается все-таки полагаться именно на польское посредничество. В пользу такого предположения, как нам кажется, говорит явная сосредоточенность сюжета на русском северо-западе и в Белоруссии, размытость и функциональное «смещение» сюжета за пределами польско-белорусско-севернорусской зоны (в Чехии, например), а также диалектные фиксации народно-медицинского термина *рожа*

(именно в значении 'болезнь кожи, лишай') на русском северо-западе [СРНГ 35, олонец., петрозавод.], где традиционно фиксируются многочисленные полонизмы.

II.1.2. Среди восточнославянских заговоров от зубной боли одним из наиболее популярных является сюжет «На небе, в море и на земле три брата/царя. Когда они сойдутся, тогда у имярек зубы заболят. Как им не сходиться, так у имярек зубам не болеть», см.: «*Молодик, молодик, вас три царя: один на небе, вторый на земли, третий у мори, на камени. И когда будете съезжатися, пити и гуляти, тоди у меня и.р. будут зубы болеть*» [Мажников 1893: 127, Ейск]. Сюжет представлен в Белоруссии и на Украине, а также в южной России, а варианты, записанные на Русском Севере и северо-востоке, единичны и обычно крайне редуцированы.

За пределами восточнославянской территории и на ее периферии этот сюжет также известен. Запись аналогичного заговора содержится в рукописном карпатском травнике начала XVII в. [Сырку 1883: 11], что, впрочем, не находит подтверждения в более поздних западноукраинских и карпатских материалах. Что касается балканских славян, то В. Л. Кляус приводит единственный вариант, сохранившийся, правда, среди заговоров от урока: «*Стар вук у гори, а рак на води и риба у води; кад се то троје састало, онда се уроци повратили*» [Старый волк в лесу, а рак в воде и рыба в воде; когда эти трое сошлись бы, тогда уроки бы вернулись] [Раденковић 1982, № 530], происходящий из западной части балканской Славии, а именно из Боснии. Укажем еще на одну балканославянскую формулу — из Срема (Воеводина), т.е. также из региона, отмеченного активными контактами балканских славян с Карпатами и Западом, и отчасти близкую интересующему нас сюжету. Комментируя один из заговоров от головной боли, Л. Раденкович в той же книге цитирует формулу невозможного, которой знахарка сопровождает свои действия. Так, после чтения заговора она должна лизнуть по лбу больного, а затем сплюнуть на две стороны от больного и сказать: «*Кад се ова два брата састала, онда... заболела глава*» [Когда эти два брата (т.е. две стороны) сойдутся, тогда у имярек заболит голова] [Там же: 407].

Рефлексы интересующего нас сюжета находим также в одном чешском заговоре от зубной боли, см.: «*Svatý Otče, Antoníne... pomoz narozenému, křtěnému N.N. od bolesti, od lámání v kostech, od zubu. Štika v moři, můj otec v hrobě!*» [Святой Отец, Антонин... помоги рожденному, крещеному Н.Н. (имярек) (избавиться) от боли, от ломоты в костях, от боли в зубах. Щука в море, мой отец в гробу!] [Вельмезова 2004, № 51, чеш.]. И, наконец, в Польше (преимущественно у мазу-

ров) известно несколько заговоров, почти дословно повторяющих восточнославянские, ср.: «*Miesiąc na niebie, martwiec w grobie, kamień w morzu, jak ci trzej bracia zbiorą się razem i będą ucztować, wtedy i mnie będą zęby boleć*» [Месяц на небе, мертвец в гробе, камень на море, как эти три брата соберутся вместе и будут пировать, тогда и у меня будут зубы болеть] [SSSL 1980: 63].

Говоря об истоках заговоров от зубной боли и возможных параллелях к ним, надо обратить внимание на то, что во всех этих заговорах речь обязательно идет о месяце и в них подчеркивается удаленность месяца от человека. Подобная связь с образом месяца, возможно, является для интересующих нас заговоров исходной, ибо образ месяца фигурирует в латинских заговорах от зубной и головной боли, которые можно рассматривать как прототипические по отношению к исследуемым славянским. Ср. два таких заговора, приведенных В. Мансиккой: «quomodo ad te (Луна. — *Т.А.*) nec lupus nec canis adtingere potest, sic nec ad me, ne caput meum dolor aliquis adtingere possit» [как к тебе (Луне) ни волк, ни собака не может прикоснуться, так ни ко мне, ни к голове моей не может прикоснуться никакая боль]; «domina Luna, Jovis filia, quomodo lupus non tangit te, sic etc.» [госпожа Луна, дочь Юпитера, как волк не тронет тебя, так и т. д.] [Mansikka 1909: 86]. В основе этих заговоров — уже знакомое нам по восточнославянским текстам представление о дискретности мира и разделении небесной сферы, где находится Луна, и земной, в которой обитают волк и собака.

Таким образом, хотя параллелей к интересующему нас сюжету за пределами восточнославянской традиции в принципе известно пока совсем немного, однако, взятые в целом, они указывают на внешний (возможно, латинский) его источник, при том что пути проникновения сюжета в восточнославянскую среду остаются не совсем ясными (единичные польские и чешские фиксации, кажется, не могут убедительно объяснить массовое распространение подобных заговоров в южной и западной частях Восточной Славии). Тем не менее наличие западнославянских параллелей все же дает нам право не согласиться с М. В. Завьяловой, настаивающей на «первоначальной исключительно восточнославянской изоглоссе этого сюжета» [Завьялова 2005: 283]. Что же касается динамики сюжета, то, как можно было заметить, представленный в двух латинских примерах мотив недоступности и отдаленности Луны у восточных славян уступил место мотиву дискретности трех сфер мироздания, который отвечает важной для восточнославянских заговоров теме целостности восстановления мира в его структурной и сущностной дискретности.

II.2. Южнославянское влияние. Западная, а точнее даже юго-западная (украинская и особенно карпато-украинская) традиция является тем восточнославянским регионом, который обнаруживает наиболее заметные параллели с восточнобалканославянскими заговорами. В славянской диалектологии давно утвердилось мнение о наличии особых связей юго-западных (=карпатоукраинских) говоров с говорами южнославянских языков. Эти параллели рассматриваются как результат не только карпатской миграции славян (II–III вв. н.э.), но и более поздней миграции на север балканского населения в Средневековье (начиная с XIII–XIV вв.) [Клепикова 2005; Бернштейн, Клепикова 1984].

Разберем несколько конкретных примеров, связывающих южную и юго-западную части восточнославянского ареала с южнославянскими заговорными традициями (сербской и болгарской прежде всего), указывая в этом случае (как и с западнославянским влиянием) на основные звенья цепочки: Украина — Карпаты — южные славяне.

II.2.1. В славянских заговорах в качестве основных способов избавления от недуга фигурируют несколько действий: изгнание, обмен, передача другому лицу, а также уничтожение. При этом в восточнославянских заговорах (на фоне массового распространения мотивов изгнания болезни) мотивы уничтожения, напротив, развиты слабо и встречаются редко — за единственным исключением: на Украине (в том числе в ее восточных районах), а главным образом — на западе (Буковина, Угорская Русь, Галиция и Покутье) мотивы уничтожения разработаны очень подробно. В частности, в заговорах из этих мест не только называются сами действия, с помощью которых можно уничтожить болезнь, причем этих действий обычно оказывается несколько (*рубят, колют, режут, секут, клюют* и т. д.), но также указываются инструменты, с помощью которых подобные действия совершаются, ср.: «*З чого він більмо дістав... Та роскалем вікопай, а лопатов вікидай, и мітолою вимети, чисте, красне очко лиши*» [Лоначевский 1875, № 25, буковин.]; «*Які ви у світі не є — то я вас ножем висікаю, веретеном викручую, на васильки виливаю, ложкою вибираю*» [Слов. маг.: 69, от бабиц, черкас.].

В поисках возможных истоков украинских мотивов уничтожения недуга мы обратились к южнославянской традиции, где не только обнаружили огромное количество текстов с этими же мотивами (также состоящими из перечисления действий и их «инструментов»), но и смогли убедиться в том, что соответствующие болгарские и сербские заговоры имеют очень близкую украинским структуру текста, ср.: «*Са српом ћу да те исечем, с огњем ћу да те изгорим, с водом ћу да*

те удавим па ћу те распратим по бистре воде и зелене траве» [Серпом тебя иссеку, огнем тебя сожгу, водой тебя удавлю и потом тебя разнесу по быстрой воде и зеленой траве] [Раденковић 1982, № 135].

II.2.2. Та же самая тема уничтожения недуга в южнославянских заговорах часто реализуется в модели так называемого операционного текста типа vita herbae и vita rei (кратко и однотипно называющей все основные этапы превращения природного продукта в некий артефакт, часто с последующим уничтожением, изведением последнего). Тексты такого рода составляют отличительную черту балканской заговорной традиции, при том что сами по себе «житийные» тексты, разнообразные по содержанию, широко представлены в разных славянских традициях и в разных фольклорных жанрах (сказках, загадках, обрядовых текстах, хороводных песнях и др.) (подробнее об этом см. в специальной работе: [Толстой 1994]). Так, по наблюдениям В. Л. Кляуса, как собственно южнославянские (в сравнении с материалом восточных славян) можно выделить несколько операционных сюжетов, среди которых наиболее массовый характер имеют «Повесть сыра» (Люди доят молоко и делают из него сыр. Сыр съедают, его разносят люди, ветер и птицы), «Повесть льна (конопли)» (Сеют, а затем собирают лен или коноплю и ткут рубашку) и некоторые другие [Кляус 1999: 89], ср. в качестве примера болгарский заговор: «*Од дол иде черна чудна крава и води черно чудно теле. Излела е черна чудна жена, отворила чер чуден вратник, одлачи черно чудно теле, изнела черно чудно котле, надоила черно чудно млеко; наклала чер чуден огън, сварила черно чудно млеко, извадила черни чудни паници, насипала черно чудно млеко, сложила черни чудни лажици; наседале черни чудни деца, та изле черно чудно млеко*» [С пастбища идет черная чудесная корова и ведет черного чудесного теленка. Вышла черная чудесная женщина, открыла черные чудесные ворота, отогнала черного чудесного теленка, вынесла черный чудесный котелок, надоила черного чудесного молока; разложила черный чудесный огонь, вскипятила черное чудесное молоко, вынула черные чудесные миски, разлила черное чудесное молоко, положила черные чудесные ложки; сели черные чудесные дети и съели черное чудесное молоко] ([СбНУ 1891/7, № 4: 99]; ссылки на варианты см. также: [Кляус 1997: 100–101]). В румынской традиции операционные тексты на сюжет «Повести конопли» также функционируют в качестве апотропеического заговора [см.: Цивьян 1977].

Сюжетно и структурно близкие к южнославянским операционные заговоры широко известны и на Украине (как и в предыдущем случае, на всей ее территории, с особенно высокой концентрацией на западе),

где используются в основном для лечения кожных недугов, что заставляет вспомнить о вегетативной символике кожных болезней, ср.: «*Выйду я за двир, та гляну на сыне море. На сыним мори сыня рыбалка сыню рыбу ловыть; в сыней води полоскалы, в сыни горшки клалы, в сыней печи варылы. Десь узялысь сыни люди, сыню рыбу поймалы, як найшлысь, и самы розсилысь. Так шоб розсився бех и бишишныця...*» [Ястребов 1894: 46, херсон., от бешихи]. При этом, в отличие от южнославянских лечебных заговоров, украинские тексты могут включать негативные маркеры — отрицательную частицу *не* (при глаголах) и сквозной эпитет *пустой* (при существительных), которые усугубляют эффект избывания, уничтожения недуга: «*Як був чоловік пустый и волы пустыі, и плуг пустый, и погонычи пустыі, и пусту ныву оралы, и пусту пшеныцю сіяв, пуста зыйшла, пуста и посціла, пусты й жнеці пустымы серпамы жалы, у пустыі ряды стлалы, пусті копы клалы, пустымы возамы возылы, пусті стогы становылы, на пустому току молотылы, пустымы ціпамы былы, пустымы граблямы згрібалы, пустымы мітламы хміталы, пустымы лопатамы віялы, в пусті мішкы вбіралы, пустымы завъязкамы завъязувалы, до пустого міста возылы, на пустому камню мололы, ту бешыху розмололы, по хатах, по болотах, по пустых очеретах...*» [Чубинский 1/1: 117е, от бешихи].

II.2.3. И, наконец, третий пример. Для большей части восточнославянской устной заговорной традиции, вопреки общепринятому мнению, малохарактерны сквозные эпитеты. Конечно, они не являются чем-то исключительно редким — их можно встретить в олонецкой и соседних с ней севернорусских традициях, а также довольно часто — в рукописных заговорах (о сквозных эпитетах в Олонецком сборнике XVII в. см.: [Топорков 2002]).

Вместе с тем широкое использование сквозных эпитетов является одной из наиболее характерных особенностей поэтического языка южнославянских заговоров, ср.: «*Наварвиа криви овчаре, зеа криви туіаги, закараа криви овце, заградиа криви стърги, туриа криви ведра. Седнаа криви овчаре, издоиа криво мльако. Туриа го в криви каци, подсириа го с крива маіа, откараа го на крив пазар, купиа го криви льуде, коі как апха, така пукна*» [Пошли кривые чабаны, взяли кривые палки, перегнали кривых овец, загородили кривые проходы, достали кривые ведра. Сели кривые чабаны, надоили кривого молока, налили его в кривые бадьи, заквасили его кривой закваской, отвезли на кривой базар, купили его кривые люди, кто откусил, тот лопнул] [СбНУ 1895/12, № 1: 150]. Эта традиция «подхватывается» и украинскими заговорами, которые по всей Украине (от Карпат до Левобере-

жья) обнаруживают довольно высокую частотность сквозных эпитетов в разных функциональных группах, ср. пример из заговора от крови: *«На Осіянській горі там стояв колодязь каменний; туда ішла дівка, каменна, камені й відра, каменний коромисел, каменна коса, каменна вона вся; коли вона відтіля води принесе, тоді з р. Б. и. р. кров потече»* [Драгоманов 1876: 28].

В целом же, говоря о южнославянском влиянии в восточнославянском заговорном репертуаре, надо отметить, что во всех трех рассмотренных примерах динамика явления остается одной и той же: если у южных славян оно представлено полно, целостно и главное — последовательно, то уже в украинско-карпатской, а особенно — в украинской и, тем более, белорусской и русской традициях явление, как правило, утрачивает эти качества и сохраняется в виде рефлексов и «следов». Нечто подобное мы наблюдали в свое время, исследуя динамику «русальского» комплекса на обширных территориях балканославянских и восточнославянских традиций: цельный календарно-мифологический комплекс балканославянских русалий при переходе в карпатскую и славянскую среду подвергся системным изменениям, приведшим к таким серьезным последствиям, как обособление мифонима и хрононима, последующая вторичная хрононимизация мифонима и ряд др. [Агапкина 2002а: 340–372].

Кроме того, одинаковыми во всех трех рассмотренных случаях оказываются и критерии, на основании которых отмеченное сходство фольклорных явлений в украинской и южнославянских традициях признается нами неслучайным. Во-первых, мы фиксируем не просто идентичные явления, представленные в масштабах всей фольклорной культуры соответствующих регионов. Речь идет о сходстве/преемственности в более узком масштабе, а именно в рамках одного жанра заговоров. Во-вторых, фольклорные тексты, в которых эти явления обнаруживаются, оказываются структурно идентичными в южнославянской и украинской традициях. И, наконец, в-третьих, описанные нами элементы топики украинских и южнославянских заговоров предстают не как атомарные факты, а как элементы системы (жанра), ибо обнаруживают одни те же внутренние связи (операционные заговоры с использованием сквозных эпитетов) с другими ее элементами.

***

Мы пунктирно обозначили основные фольклорные традиции, которые питали и пополняли топику восточнославянских заговоров (их

сюжеты, мотивы, приемы поэтического языка). Конечно, все сказанное ни в коей мере не означает, что весь восточнославянский заговорный универсум сложился целиком из элементов, некогда распространившихся извне. Приведенные здесь материалы свидетельствуют лишь о том, что, как и любая другая крупная фольклорная традиция, восточнославянская во многом вырастает из диалога, пересечения культур (преимущественно соседних и даже родственных, в свою очередь испытавших воздействие других, вероятно, западноевропейских и средиземноморских), оказавших на нее большее или меньшее влияние. Как заметил Е.А.Костюхин, «единство славянской культуры — это не только то, что унаследовано из глубокой старины, но и то, что было сотворено в истории, причем не очень давней» [Костюхин 2002: 19].

Говоря об источниках пополнения восточнославянской заговорной топики, мы назвали две субстанционально разные культурные сферы (книжную традицию и ритуально-мифологический контекст заговоров) и две славянские традиции (западно- и южнославянскую). Разумеется, все они по-разному повлияли на восточнославянские заговоры. Воздействие западно- и южнославянской традиций (последней, скорее всего, через карпатское посредство) в наибольшей степени ощутимо в западной и юго-западной части восточнославянской традиции, в так называемых контактных зонах. Это привело к тому, что заговорная топика Белоруссии, Украины и южнорусских областей обнаруживает немало точек пересечения с центрально- и западноевропейской и южнославянской магическими традициями, представляя собой оригинальный, достаточно многообразный и при этом вполне органичный сплав разновекторных культурных влияний.

Всматриваясь же в заговорную традицию Русского Севера, без труда замечаешь не только известное единообразие ее стиля, но и определенную сюжетную ограниченность. Фактически севернорусские лечебные заговоры пользуются достаточно небольшим набором сюжетов и мотивов, которые с помощью несложных манипуляций приспосабливаются для лечения разных недугов. Такая сюжетная «лапидарность» может быть традиционно объяснена удаленностью региона от зон активных фольклорных контактов и его непроницаемостью (за исключением самых западных районов Русского Севера), в частности, для западно- и южнославянских влияний. Эта своеобразная изоляция севернорусской традиции привела, однако, к активному развитию внутри нее инноваций в области заговорной топики. Мы считаем, что именно на Русский Север приходится значительная часть оригинальных русских (восточнославянских) мотивов в общем объеме совре-

менной (вторая половина XIX — конец XX в.) заговорной топики. Именно здесь, в частности, следует искать истоки целого ряда наиболее известных сюжетов, мотивов и формул, считающихся едва ли не «визитной карточкой» русских (и восточнославянских) заговоров (таких как вступительная эпическая формула «Встану, благословясь...», мотив сакрального центра «Есть синее море, в синем море есть остров Буян, на острове Буяне есть белый камень Латырь», мотив зашивания раны, упомянутый выше мотив «загрызания грыжи» и ряда др.). Вместе с тем севернорусский заговорный универсум на протяжении своего становления также испытал сильнейшее влияние — но уже собственно книжное, проникшее в устный репертуар через массовую рукописную традицию, как известно, наиболее активно развитую именно в этом регионе.

ЛИТЕРАТУРА

Агапкина 2002 — *Агапкина Т. А.* Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте // Литература, культура и фольклор славянских народов. Материалы конференции (Москва, июнь 2002). К XIII Международному съезду славистов. М., 2002. С. 237–249.

Агапкина 2002а — *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.

Агапкина 2006 — *Агапкина Т. А.* Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте. 1. Детская бессонница и крик; 2. Заговоры от кровотечения и раны // Славянский и балканский фольклор. М., 2006. С. 10–123.

Агапкина 2006а — *Агапкина Т. А.* Сюжетика восточнославянских заговоров (заговоры от золотника и болезней живота) // Studia mythologica Slavica. 2006. Knj. 9. С. 246–273.

Бернштейн, Клепикова 1984 — *Бернштейн С. Б., Клепикова Г. П.* Историко-культурные аспекты лингвогеографического изучения карпато-балканской зоны // Славянское и балканское языкознание. М., 1984. С. 38–68.

Вельмезова 2004 — *Вельмезова Е. В.* Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.

Ветухов 1901–1907— *Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова. (Из истории мысли.) // Русский филологический вестник, 1901. Т. 45–46; 1902. Т. 47–48; 1903. Т. 49–50; 1904. Т. 51–52; 1905. Т. 53–54; 1906. Т. 55–56; 1907. Т. 57–58.

Ефименко 1878 — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1878. Ч. 2 (Известия Общества любителей

естествознания, антропологии и этнографии. Т. 30. Труды этнографического отдела. Кн. 5, вып. 2).

Жирмунский 1979 — *Жирмунский В. М.* К вопросу о международных сказочных сюжетах // *Жирмунский В. М.* Сравнительное литературоведение. Л., 1979.

Завьялова 2005 — *Завьялова М. В.* Из балто-славянских заговорных изоглосс: тело человека в проекции на макрокосм // Балтийские перекрестки. Этнос. Конфессия. Миф. Текст. СПб., 2005. С. 268–294.

Завьялова 2006 — *Завьялова М. В.* Балто-славянский заговорный текст. Лингвистический анализ и модель мира. М., 2006.

Замовы — Замовы / Уклад. Г. А. Барташэвіч. Мінск, 1992.

Зорі — Ви, зорі-зориці. Українська народна магічна поезія (Замовляння) / Упор. М. Г. Василенка, Т. М. Шевчук. Київ, 1991.

Клепикова 2005 — *Клепикова Г. П.* В.М. Иллич-Свитыч и карпатское языкознание // Исследования в области славянской диалектологии. М., 2005. Вып. 6.

Кляус 1997 — *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

Кляус 1999 — *Кляус В. Л.* Южнославянские сюжеты заговорных текстов // В поисках «балканского» на Балканах. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1999. С. 88–90.

Кляус 2000 — *Кляус В. Л.* Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном изучении. М., 2000.

Костюхин 2002 — *Костюхин Е. А.* Славянская культура и народные книги // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2002. С. 15–19.

Курец 2000 — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.

Лоначевский 1875 — Сборник песен буковинского народа / Сост. А. Лоначевский. Киев, 1875. С. 85–314.

Мажников 1893 — *Мажников С.* Народная медицина в г. Ейске // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Т. 16. Отд. 2. С. 39–130.

Мансикка 1926 — *Мансикка В.* Заговоры Пудожского уезда Олонецкой губернии // Sborník filologický (III. Třída České akademie věd a umění). Praha, 1926. Sv. 8, č. 1. С. 185–233.

Новг. ф-р — Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 г.) / Изд. подгот. М. Н. Власова, В. И. Жекулина. СПб., 2001.

Пигин 2002 — Заговоры и молитвы из коллекции Корниловых / Подгот. текста и коммент. А. В. Пигина // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 241–249.

ПЗ — Полесские заговоры в записях 1970–1990-х гг. / Сост. Т. А. Агапкина, Е. Е. Левкиевская, А. Л. Топорков. М., 2003.

Познанский 1917/1995 — *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. (Репринт издания 1917 г.)

Раденковић 1982 — *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш; Приштина; Крагујевац, 1982.

Разумовская 1993 — *Разумовская Е. Н.* Современная заговорная традиция некоторых районов Русского северо-запада (по полевым материалам 1973–1988 гг.) // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27. С. 257–273.

РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. профессора В. П. Аникина. МГУ, 1998.

СбНУ — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София.

СД 1 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1.

Слов. маг. — Словесна магія українців / Передмова В. Фісуна. Київ, 1998.

Смирнов 1983 — *Смирнов Ю. И.* Восстановление общеславянского эпического репертуара // IX Международный съезд славистов. История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1983. С. 241–257.

Сырку 1883 — *Сырку П.* Отрывок малорусского простонародного лечебника и два заговора. По рукописи начала XVII в., хранящейся в Румынском государственном архиве в Букуреште // Филологические записки. 1883. Вып. 1. С. 1–12 (4-й паг.).

Таямніцы — Таямніцы замоўнага слова / Уклад. Ф. Штэйнера, В. С. Новак. Гомель, 1998.

Толстой 1994 — *Толстой Н. И.* Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139–168, 263–266.

Топорков 2002 — *Топорков А. Л.* Эпитеты в Олонецком сборнике заговоров XVII века // Признаковое пространство культуры. М., 2002. С. 338–376.

Харитонова 1991 — *Харитонова В. И.* Любовна магія слов'ян (сербсько-російські паралелі) // Проблеми слов'янознавства. Львів, 1991. С. 59–66.

Цивьян 1977 — *Цивьян Т. В.* Повесть конопли: к мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. С. 305–317.

Чубинский 1/1 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край. Вып. 1. СПб., 1872. Т. 1.

Юдин 1997 — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

Ястребов 1894 — *Ястребов В. Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894. С. 8–16, 42–59.

Яцимирский 1913 — *Яцимирский А. И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Изв. ОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 3. С. 1–102; Кн. 4. С. 16–126.

Dłużewska 1983 — *Dłużewska S.* Ludowa wiedza medyczna ludności kaszubskiej // Łódzkie studia etnograficzne. Łódź, 1983. T. 25. S. 35–57.

Greenfield 1989 — *Greenfield R.* Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories // Byzantina. 1989. Vol. 15. P. 83–141.

Mansikka 1909 — *Mansikka V. J.* Über russische Zauberformeln. Helsinki, 1909 (Annales Academiae Acientiarum Fennicae. Ser. B. T. 1).

Novikovas 1997 — *Novikovas J., Trimakas R.* Lietuvas rusų sentikių užkalbėjimai // Tautosakos darlai VI–VII. Vilnius, 1997. P. 267–287.

SSSL 1980 — *Tokarski R.* Brat // Słownik stereotypów i symboli ludowych. Kosmos. Wrocław, 1980. S. 55–73.

С. Н. Азбелев

К сравнительному изучению древнерусского и древнегерманского эпоса

В древнерусском эпическом наследии фигурирует значительное число имен. Далеко не во всех случаях исследователям удавалось соотнести, хотя бы приблизительно, основное содержание или даже только героев былин с историческими ситуациями либо — с историческими лицами, известными по письменным источникам. Некоторые сюжеты и даже персонажи былин явно мифологического происхождения, в других случаях мифологические мотивы преобладают над исторической основой.

Прототип богатыря Ильи, главного героя былин, — в частности таких, где несомненно превалирует именно историческая основа, — в сохранившихся летописях обнаружен не был. Этим он резко отличается от былинного князя Владимира и от целого ряда менее известных богатырей. Такое странное обстоятельство вызывало удивление и даже некоторым ученым дало основание полагать, что образ Ильи был просто сконструирован эпосом без опоры на исторический прототип [1].

Однако сюжеты тех былин, какие достаточно обоснованно соотнесены с историческими лицами и историческими фактами X–XVII вв., очень часто не только этим фактам и этим лицам обязаны возникновением. События, повторявшиеся в типовых своих чертах, происходили на протяжении многих веков. Переработки прежних эпических повествований в применении к вновь свершившимся похожим событиям и позднейшим историческим деятелям зафиксированы многократно. Наиболее показательны в этом отношении былины, посвященные борьбе против вражеских нашествий. Эпический образ, восходивший к давнему историческому прототипу, мог оказываться как бы передвинутым на много столетий и введенным в позднейшие эпические повествования, инициированные событиями совсем иной эпохи. Происходило иногда и слияние в одном былинном герое эпических отображений двух или более исторических прототипов.

Необходимость учитывать хронологические «перемещения» главных эпических персонажей актуализирует проблему, серьезно поднятую более века назад, но впоследствии почти забытую. О ней шла

---

[1] См, например: *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. М., 1960. С. 145.

речь в докладе академика Н. П. Дашкевича, тогда вызвавшем даже дискуссию, а ныне известном только по напечатанному краткому изложению: Н. П. Дашкевич обосновывал тезис, что в образе Ильи могло произойти совмещение «нескольких лиц этого имени» — подобно тому, как «образ былинного Владимира заключает в себе сплав черт нескольких князей этого имени». Соответственно Н. П. Дашкевич сближал «с германскими сказаниями не современные былины», а только подлежащий восстановлению «остов русского былевого эпоса» [2]. Несколько десятилетий спустя в книге украинского фольклориста И. П. Цапенко обоснованно ставился вопрос: не существовал ли в реальной истории Владимир, возглавлявший предков нынешних восточных славян задолго до всем известного Владимира Святославича? [3]

В Иоакимовской летописи, доверие к которой было восстановлено в результате проверки данными археологии, осуществленной академиком В. Л. Яниным [4], как раз и находятся сведения о таком Владимире. В ней нет хронологических привязок, но следует признать правомерность подсчета, произведенного еще В. Н. Татищевым. Он исходил из того, что, согласно этой летописи, от Владимирова отца до Гостомысла — непосредственного предшественника князя Рюрика — прошло «14 колен», т.е. было четырнадцать сменявших друг друга представителей славянской династии. В. Н. Татищев писал, что это означает период примерно в 350 лет, «потому приходит на владетеля 25 лет <...>, которое за среднее почесть можно» [5]. Обоснованность хронологической выкладки В. Н. Татищева подтверждают данные готского историка Иордана о королях династии Амалов у готов в близкую по времени эпоху: с 51 г. по 540 г. было 19 королей и 40 лет междуцарствия [6]. Таким образом, средняя продолжительность одного правления составляла около 24 лет.

---

[2] *Дашкевич Н. П.* Центральные герои русского былевого эпоса (Владимир и Илья) в древнесеверной саге // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1900. Т. 14, вып. 3. С. 76.

[3] См.: *Цапенко І. П.* Питання розвитку героїчного епосу східних слов'ян. Київ, 1959. С. 79.

[4] См.: *Янин В. Л.* Средневековый Новгород: Очерки истории и археологии. М., 2004. С. 130–143.

[5] *Татищев В. Н.* История Российская. М.; Л., 1962. Т. 1. С. 114.

[6] *Иордан.* О происхождении и деяниях гетов / Вступ. статья, перевод и комментарии Е. Ч. Скржинской. М., 1960. С. 363–364.

Правление Гостомысла относилось к первой половине IX в.[7]. Следовательно, Владимир, о котором ведет речь Иоакимовская летопись, мог править приблизительно в первой половине V в. Это соответствует времени владычества Аттилы, о войнах которого против короля Руси Владимира повествует сага о Тидреке Бернском (и близко ко времени жизни готского короля Теодориха Великого, послужившего прототипом главного эпического персонажа этой саги). Как видим, показания двух независимых друг от друга источников совместимы: сага и летопись могли говорить об одном лице.

По-новому осмыслить давно известные исследователям былин упоминания в произведениях германского эпоса русского витязя Ильи и короля Руси Владимира позволяет использование введенных в науку сравнительно недавно, но, как оказалось, весьма существенных материалов. Для исследования проблемы первостепенное значение имеют труды академика А. Н. Веселовского. Феноменальная эрудиция и широта научных интересов позволили ему как в области теории народного эпоса, так и в конкретных исследованиях эпических памятников оставить неустаревающее наследие, публикация которого продолжается вплоть до настоящего времени. Помимо напечатанных посмертно эпосоведческих трудов А. Н. Веселовского, принципиально важными оказались результаты фронтальных изучений былинного именослова и упомянутые сведения Иоакимовской летописи.

Речь идет о соотнесенности русских былин с двумя обширными памятниками, отразившими германский раннесредневековый эпос. Это, во-первых, верхненемецкая поэма «Ортнит», записанная в 1220–1230 гг., но основанная на устных сказаниях, бытовавших ранее несколько веков[8]; во-вторых — Сага о Тидреке Бернском (Тидрексага), записанная в Норвегии около 1250 г., но составленная, как в ней сказано, по древним немецким прозаическим сказаниям и песням[9]. Она передает эпическое наследие, восходящее в основном к событиям V в. — войнам гуннов, возглавлявшихся Аттилой (годы правления: 434–453) и готов, возглавлявшихся Теодорихом (годы жизни: 454–526), которые в эпосе фигурируют как современники. Эти памятники имеют несколько об-

---

[7] См.: *Азбелев С. Н.* О Рюрике и Гостомысле // Новгородский исторический сборник. СПб., 2005. Т. 10 (20). С. 7–31.

[8] См.: Ortnit und die Wolfdietriche / Nach Müllenhoffs Vorarbeiten herausgegeben von A. Amelung, O. Jänicke. Berlin, 1871. Bd 1 (Deutsches Heldenbuch. Th. 3).

[9] См.: Þiðriks saga af Bern / Udgivet for samfung til udgivelse af gamel nordisk litteratur ved H. Bertelsen. København, 1905–1911. Bd 1–2.

щих персонажей. Одним из них является Илья Русский, знаменитый витязь, одноименный главному богатырю былин, что давно привлекло внимание и рассматривалось в ряде работ не только русских исследователей. Авторам этих работ не был еще известен остававшийся в архивной рукописи труд А. Н. Веселовского, посвященный главным образом сопоставлению поэмы «Ортнит» с русскими былинами. В отличие от ряда своих предшественников Веселовский не ограничился образом Ильи, а произвел более широкие сравнения, внеся немало существенно нового в понимание межнациональных взаимодействий устного эпоса, восходящих еще к эпохе славяно-готского общения [10].

Уделяя главное внимание «отражению сказаний об Ортните в русском песенном эпосе» [11], А. Н. Веселовский обсуждал связь этих сказаний с былинами об Илье, используя попутно материал Саги о Тидреке Бернском, которую специально рассмотрел более широко в работе, напечатанной сразу после кончины автора [12]. Эта сага обращала на себя внимание ученых, в частности, тем, что в ней фигурирует не только русский витязь Илья, но и русский король Владимир, которого соотносили, как правило, с хорошо известным князем Владимиром Святославичем, правившим в 980–1015 гг. А. Н. Веселовский опирался и на результаты исследования Тидрексаги предшественниками; позже оно, конечно, продолжалось [13]. Но наблюдения А. Н. Веселовского оставались актуальными и были интенсивно использованы в суммировавшей далеко не только их работе Г. В. Глазыриной, которая призвала продолжить «привлечение иностранных источников» [14]. Более широко обозрение сделанного в изу-

---

[10] *Веселовский А. Н.* Былины о Волхе Всеславьевиче и поэмы об Ортните. (Публ. С.Н. Азбелева) // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27. С. 273–312.

[11] Там же. С. 298.

[12] *Веселовский А. Н.* Русские и вильтины в саге о Тидреке Бернском (Веронском) // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1906. Т. 11. № 3. С. 1–190 (на с. 130–190 дан перевод фрагментов саги).

[13] Довольно интенсивно исследовались генезис и рукописная традиция Тидрексаги. См., например: *Haupt W.* Zur niederdeutschen Dietrichsage. Berlin, 1914; *Kralik D.* Die Überlieferung und Entstehung der Thidrekssaga. Halle (Saale), 1931; *Henning B.* Didrikskrönikan: Handskriftsrealationer, översättnirgsteknik och stildrag. Stockholm, 1970; *Reichert H.* Heldensague und Rekonstruktion: Untersuchung zur Thidrekssaga. Wien, 1992.

[14] *Глазырина Г. В.* Илья Муромец в русских былинах, немецкой поэме и скандинавской саге // Методика изучения древнейших источников по истории народов СССР. Сборник статей. М., 1978, С. 202.

чении русских мотивов Тидрексаги ранее осуществила Элла Штудер. Отдавая должное труду А. Н. Веселовского, она писала, что дальнейшее прояснение образа Ильи «станет возможным только, если из неизвестных источников добавится новый материал» [15].

Продвинуть вперед изучение обсуждавшихся вопросов существенно помогает именно материал Иоакимовской летописи. В ней и в саге совпадают не только имя Владимира и время его правления. Сопоставимы данные этой летописи и с повествованиями саги о деятельности Владимирова отца, хотя его имя в них передано по-разному. Степень же внимания, уделенная в Иоакимовской летописи именно Владимиру (после которого восемь поколений правителей Руси не названы по именам), свидетельствует, что его княжение представляло собой исторический этап чрезвычайной значимости — по крайней мере для составителя этой летописи, а вероятнее — для его главного источника об этом периоде.

При сравнении с материалом саги нетрудно догадаться, в чем причина такого внимания Иоакимовской летописи к Владимиру. Он был правителем Руси в период, когда она подверглась нашествиям гуннов. Это была, очевидно, эпоха максимального напряжения сил народа, «эпическое время», которое должно было оставить глубокий след в народной памяти. Сага называет Владимира королем. Употребление этого термина здесь оправдано: территория, подвластная, если верить саге, эпическому Владимиру, включала земли от моря до моря, простираясь далеко на восток (в чем, кстати, согласуются данные саги и летописи), превосходя, по-видимому, размеры Киевского государства X в. Этим объясняется интерес к Владимиру и Руси в Тидрексаге, главная тема которой, казалось бы, позволяла о них не упоминать.

В саге среди прочего повествуется подробно о нескольких походах гуннов при поддержке готов против «конунга» Руси Владимира, которому обычно сопутствует успех. При этом описываются битвы, после которых Аттила не раз обращается в бегство. Исход крупнейшего сражения решает Илья (названный здесь «ярлом» Владимира). Он сбил с коня готского витязя Хильдибранда, после чего даже неустрашимые готы побежали и вернулись с позором в землю убежавшего еще ранее с поля боя Аттилы. Лишь через полгода Аттила, уже вместе с самим Тидреком, решаются, собрав больше тридцати тысяч воинов, снова отправиться на Русь. Происходит трехмесячная безус-

---

[15] *Studer Ella.* Russisches in der Thidreksaga // Sprache und Dichtung. Berlin, 1931. Heft 46. S. 121.

пешная осада Полоцка. Только с помощью осадных машин гунны взяли, наконец, Полоцк и сравняли его с землей.

Разумеется, в таких повествованиях, построенных не на фиксации реальных фактов, а на использовании традиционных эпических мотивов, присутствует немалая доля достаточно очевидных вымыслов — даже если отвлечься от обычных для эпоса гипербол и от хронологической несовместимости Аттилы и Теодориха. Аттила едва ли непосредственно участвовал в военных действиях на севере, однако против Руси могли быть направлены вспомогательные войска. Таковыми могли оказаться остготы, действительно подчинившиеся Аттиле. Военные действия сохранившей боеспособность части гуннов против Руси могли, в принципе, вестись и после его смерти — даже в период правления Теодориха. Но сам он был поглощен подчинением Италии, а отнюдь не Русских земель.

Сущность условий, наиболее благоприятных вообще для возникновения народного эпоса, была охарактеризована А. Н. Веселовским в теоретических обобщениях, осуществленных еще в 1880-х гг., но только теперь, наконец, опубликованных. Такие условия А. Н. Веселовский определял как «выход в историю»: это «большие народные военные движения, новые оседлости, новые политические сложения» [16]. В качестве примеров он назвал Троянскую войну, переселение народов, борьбу с сарацинами, отобразившуюся в эпосе старофранцузском. Не останавливаясь в данной связи подробно на русских былинах, А.Н.Веселовский упоминает очевидность того, что «борьба с татарами заслонила собой другую, более древнюю, лежавшую в основе древнейшего эпоса» [17].

Более древняя борьба, по масштабам и напряжению своему сопоставимая с борьбой против Золотой Орды, — это едва ли отражение половецких набегов при Владимире Мономахе, печенежских — при Владимире Святом, едва ли отпор притязаниям хазарских каганов при его предшественниках или предпринимавшиеся ими успешные и неуспешные заморские и зарубежные походы. Все это, конечно, должно было влиять на древнерусский героический эпос, и нетрудно указать в дошедших былинах отголоски упомянутых исторических ситуаций. Но все же «выход в историю» древнерусского этноса следует, очевидно, соотносить не с призванием Рюрика, а с великим переселением народов.

---

[16] *Веселовский А. Н.* Эпос. (Публ. С. Н. Азбелева) // Александр Веселовский: Избранные труды и письма. СПб., 1999. С. 101.

[17] Там же. С. 102.

Это проявилось не только в том, что по своей типологии и ряду конкретных признаков некоторые сюжеты и персонажи былин тяготеют еще к III–IV столетиям [18]. В русском эпосе видны отзвуки характерного для тех времен общественного устройства (о чем напоминал А. Н. Веселовский) и происходивших тогда действительно грандиозных межэтнических катаклизмов, судьбоносных для народов, которые выдержали эти исторические испытания.

Существенно, что не одна Тидрексага отобразила крупные военные столкновения, в которых участвовали гунны и русские. Почти на полвека ранее этой саги о таких событиях писал Саксон Грамматик в своем труде «Деяния данов», соответствующая часть которого основана на передаче эпических сказаний древних датчан [19]. По своему жанру этот материал аналогичен Тидрексаге, историческое зерно угадывается с трудом, будучи заслонено традиционными мотивами эпоса. Однако не раз говорится о Руси, упомянут укрепленный Полоцк [20]. Решающая роль в борьбе против гуннов отведена датскому королю Фротону, но из текста следует, что в событиях участвуют русские. Говорится о семидневном победоносном сражении с гуннами, в котором сразу же «образовались такие груды убитых, что три главные реки Руси, вымощенные трупами, наподобие мостов, стали легко проходимыми для пешеходов» [21]. Таким образом, независимые друг от друга источники — датский и норвежский — по-разному трактуя события борьбы против гуннов, оказываются единодушны в представлении, что Русь участвовала в этой борьбе.

Тидрексага считается одной из самых ранних среди так называемых «саг о древних временах». Это группа «героических саг», сюжеты которых восходят к эпосу древних германцев. В них присутствует синтез правды и вымысла, свойственный сагам вообще. Но основой повествования служит обычно историческое ядро. В саге о Тидреке

---

[18] См., например: *Балашов Д. М.* Из истории русского былинного эпоса // Русский фольклор. Л., 1975. Т. 15. С. 26–54.

[19] См.: *Saxonis Grammatici* Gesta Danorum. Herausgegeben A. Holder. Strassburg, 1886.

[20] Выполненный Е. Б. Кудрявцевой перевод соответствующих фрагментов труда Саксона Грамматика был не так давно напечатан. См.: Откуда есть пошла Русская земля / Сост. А. Г. Кузьмин. М., 1986. С. 632–646.

[21] «Cuius prima dies tanta interfectorum strage recruduit, ut praecipui tres Rusciae fluvii cadaveribus velut ponte constrati pervii ac meabiles fierent» (*Saxonis Grammatici* Gesta Danorum. P. 159).

Бернском, которая представляет собой переложение германских эпических сказаний, таковым признаны реальные походы гуннов во главе с Аттилой [22].

Сага нередко стремится соблюсти объективность по отношению к русским. Например, Илья охарактеризован позитивно: он был муж мирный и приветливый, однако — «великий властитель и сильный витязь» [23]. Илья — имя христианское, следовательно он предстает в саге христианином (в то время были уже христиане и среди северных соседей Империи).

Несомненным христианином Илья является в поэме «Ортнит», где он именуется Илья Русский. События происходят вне пределов Русской земли, а Илья действует рядом со своим младшим родственником королем Ортнитом, воюя против язычников в Сирии. Согласно немецкой поэме, Ортнит управляет частью Ломбардии, а Илья Русский помогает ему добыть невесту вооруженной рукой — вследствие отказа отца отдать свою дочь. Сам по себе этот тип эпического сюжета традиционен для европейского эпоса [24]. В русском он тоже разработан: былина о женитьбе князя Владимира, отзываясь на известный факт из биографии Владимира Святославича, исторически верно называет участником добывания невесты Добрыню. Но любопытно, что в варианте, который по фактическим реалиям наиболее архаичен, старшим товарищем Добрыни в вооруженном сватовстве выступает Илья, причем именно он привозит невесту на Русь [25]. Перед нами, очевидно, воздействие древнего эпического повествования об Илье на «младшую» былину с однотипным сюжетом.

---

[22] См., например: *Мельникова Е. А., Глазырина Г. В., Джаксон Т. Н.* Древнескандинавские письменные источники по истории европейского региона СССР // Вопросы истории. М., 1985. № 10. С. 46–50; *Они же.* Скандинавские источники // Древняя Русь в свете зарубежных источников. М., 2000. С. 438–442.

[23] «Hoefðingi mikill. oc rikr kappi» (Þiðriks saga af Bern. Bd 2. S. 69).

[24] См.: *Соколов Б. М.* Эпические сказания о женитьбе князя Владимира. (Германо-русские отношения в области эпоса) // Ученые записки Саратовского гос. Университета. 1923. Т. 1, вып. 3. С. 69–122.

[25] Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. СПб., 1910. Т. 3. С. 442. Архаичность варианта главным образом в том, что только здесь былина ясно отобразила сообщенную летописью мотивировку отказа отдать княжну Рогнеду за Владимира — сына ключницы.

К. Мюлленхоф, первым основательно изучивший Тидрексагу, не сомневался, что Владимир и Илья в ней — те самые, о которых повествуется в былинах [26]. С этим впоследствии согласились почти все исследователи древнегерманского и древнерусского эпоса, обращавшиеся к Тидрексаге. Но полагали, что эпический князь Владимир (первым прототипом которого считался Владимир Святославич) и его главный богатырь представляют в этой саге привнесение, обязанное былинам, которые стали известны в Германии, вероятно, через купцов, бывавших на Руси в XI–XII столетиях. Русские эпосоведы воспринимали довольно обстоятельные рассказы Тидрексаги о борьбе русских против нашествий гуннов как свидетельство того, что имена Владимира и Ильи в эпосе приобрели достаточно широкую известность прежде, чем эта сага была записана. Аналогично объясняли видную роль русского витязя Ильи в германской поэме «Ортнит», основанной на устном эпосе.

Никто, кажется, не обратил должного внимания на странное при такой гипотезе обстоятельство: то, что говорится в немецком эпосе об Илье, отчасти можно увязать с содержанием дошедших до нас былин о нем, но повествования Тидрексаги о деяниях Владимира не имеют никаких соответствий в известной по летописям биографии князя Владимира Святославича.

Не так давно было установлено — в результате сплошного обследования всех основных собраний былин, — что их сказители почти никогда не называли былинного князя «Владимир Святославич». Отчество либо опускалось, либо — особенно в самых ранних записях — имело форму «Всеславич» или «Сеславич» [27].

Теперь напечатана прямо связанная с этим вопросом работа А. Н. Веселовского, которую сам он не успел издать. Здесь среди прочего анализируются сведения Тидрексаги, относящиеся к эпической генеалогии ее русских персонажей. В результате детального разбора с привлечением сравнительных данных А. Н. Веселовский пришел к заключению, что имя Владимирова отца в саге представляет собой видоизмененный древнегерманский эквивалент славянского имени Всеслав [28].

---

[26] См.: *Müllenhoff K.* Zeugnisse und Excurse zur Deutschen Heldensage // Zetschrift fur deutschen Altertum. Berlin, 1865. Bd 12. S. 253–386, 413–436.

[27] См.: *Гацак В. М.* Устная эпическая традиция во времени. М., 1989. С. 41–53.

[28] См.: *Веселовский А. Н.* Былины о Волхе Всеславьевиче и поэмы об Ортните. С. 301–305.

Таким образом, оказалось, что былинному князю Руси Владимиру Всеславичу в германском эпосе соответствует «конунг» Руси Владимир Всеславич, возглавлявший ее сопротивление гуннам, а былинному богатырю Илье соответствует «ярл» Илья, родственник этого Владимира, совершавший выдающиеся подвиги в сражениях с гуннами и готами.

Иоакимовская летопись не содержит конкретных фактов правления древнего Владимира, говорится только об обширности подвластных ему земель и обстоятельствах, при которых законно установилось его главенство. Сведения Тидрексаги, согласуясь в основном со скупыми данными ИЛ, обогащают их описаниями шедших с переменным успехом оборонительных войн Владимира.

Можно по-разному оценивать степень переработки в Тидрексаге ее немецких устных источников, но было бы, конечно, неправомерно возводить к плодам этой переработки все сведения о Руси и русских персонажах. Столь же неоправданно возводить эти сведения к плодам восприятия носителями немецкой устной традиции впечатлений от фактов славяно-германских отношений в период, непосредственно предшествовавший написанию Тидрексаги. То и другое, разумеется, могло отобразиться в ее дошедших текстах, и даже трудно допустить, чтобы она оказалась свободна от подобных воздействий — не только в деталях изложения, но и в восприятии его исторической канвы. Закономерности устного бытования исторических сведений на протяжении нескольких столетий, несомненно, должны были проявиться в существенных деформациях содержания первоначальных отображений борьбы гуннов против Руси. Но невозможно оспаривать само существование исторической основы — как невозможно игнорировать результаты лингвистов и археологов относительно существования в тот период не только славян, но и собственно руси. В этом убеждает совокупность данных, добытых исследованиями последних десятилетий [29].

Фигурирующие в Тидрексаге города Русской земли, это «Holmgard», Полоцк, Смоленск и Киев. Все их упоминания сагой были в науке тщательно фиксированы и снабжены историческими

---

[29] См., например: *Седов В. В.* Древнерусская народность: Историко-археологическое исследование. М., 1999. С. 58–67, 117–127; *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. Изд. 2-е, доп. М., 2002. С. 432–443; *Седов В. В.* Славяне в римское время. М., 2003. С. 12–20.

справками еще около полувека назад [30]. Теперь издана сводная работа Т. Н. Джаксон, основанная на совокупности древнескандинавских источников, где особенно много места уделено Полоцку [31].

В реальное существование тогда на Руси городов, снабженных каменными стенами и башнями, о которых не раз говорит сага (характеризуя, в особенности, Полоцк), поверить, конечно, так же трудно, как и в помощь Аттиле со стороны Тидрека, исторический прототип которого на самом деле родился в год смерти Аттилы [32]. Но, согласно данным археологии, если не собственно города, то протогородские поселения могли уже в то время существовать на месте нынешних городов или в некотором отдалении от них. Смоленск засвидетельствован археологически только с IX столетия. Однако Полоцк, который, согласно Тидрексаге, был полностью разрушен гуннами, стоит на месте древнего городища, нижний культурный слой которого датируется либо «второй половиной I тыс. до н. э. — рубежом н. э.» [33], либо — «первой половиной I тыс. н. э.» [34].

Центром Руси составители саги считали «Holmgard». Рассказав о неприятельском вторжении в пределы Русской земли, сага сообщает, что «Владимир, конунг Хольмгардский <...> пришел в землю гуннов и производит опустошение с огромным войском» [35]. В одном из двух

---

[30] См.: *Paff W.* The geographical and ethnic names in the Þiðriks Saga. Cambridge, Mass., 1959. P. 89–90, 117–118, 145–146, 169–170.

[31] См.: *Джаксон Т. Н.* Austr í Görðum: Древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. М., 2001: о Полоцке — главным образом на с. 123–140.

[32] Внимательно изучившая этот вопрос Г. В. Глазырина пришла к обоснованному заключению, что «мы не имеем достаточных оснований считать описание Полоцка в «Саге о Тидреке Бернском» исторически достоверным». По-видимому, «создатели саги воспроизвели обобщенное представление о городе, распространенное в Скандинавии и сложившееся на основе практического знакомства с западно- и восточноевропейскими городами» (той, естественно, эпохи, в какую составлялась сага). См.: *Глазырина Г. В.* Русский город в норвежской саге. К вопросу о достоверности исторических описаний в сагах // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1982 год. М., 1984. С. 55.

[33] *Алексеев Л. В.* Полоцкая земля в XI–XIII вв. М., 1966. С. 134.

[34] *Штыхов Г. В.* Древний Полоцк IX–XIII вв. Минск, 1975. С. 24.

[35] «Valldemar konungr af holmgarðe <...> kominn i hunaland oc haeriar með almikinn haer» (Þiðriks saga af Bern. Bd. 2. S. 183).

ранних списков этой саги есть беглое упоминание Киева. Согласно киевскому «Синопсису», Киев был основан в 430 г.[36], а согласно выводам украинских археологов, после середины V в. он как поселение реально существовал[37]. Но в саге говорится подробно о военных действиях гуннов только против Северной Руси. Именно там, судя по эпическим повествованиям саги о Тидреке Бернском, находилась в V в. основная часть владений русских «конунгов». С этим согласуется соответствующая часть текста Иоакимовской летописи: о древнем князе Владимире, о его предках и его потомках здесь говорится в контексте географических реалий Северной Руси и Прибалтики.

Названия русских городов сага, записанная в Норвегии в XIII столетии, передала, естественно, в соответствии со скандинавской средневековой терминологической традицией. Термин «Holmgard» использовался не как специальное название именно Новгорода или всхолмленной части его Славенского конца, или Городища, а являлся просто «обозначением столицы Северной Руси»[38]. В период, когда составлялась на основе немецких устных источников письменная Сага о Тидреке Бернском, Хольмгард, конечно, ассоциировался у скандинавов с Новгородом[39]. Но в каком месте за семь веков до того на-

---

[36] См.: Синопсис или Краткое собрание от различных летописцев. Киев, 1680. Л. 11 об. Первоисточник сведений, впрочем, неясен: «Един точию летописец описал основание Киева року от Рождества Христова ҂ѵ҃л», на поле дана отсылка к Стрыйковскому, но в его «Хронике» известие об основании Киева даты не содержит (см.: Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiéj Rusi Macieja Stryjkovskiego ... z roku 582. T. 1. Warszawa, 1846. S. 112).

[37] Согласно данным, обобщенным П. П. Толочко, поселения, появлявшиеся «в различных районах на территории будущего Киева в последних веках до н. э.», впоследствии угасали. «Материалы IV в. встречаются очень редко, материалы первой половины V в. на территории Киева практически не найдены» (*Толочко П. П.* Древний Киев. Киев, 1983. С. 24). В последнее время, однако, ставились под сомнение выводы П. П. Толочко и Б. А. Рыбакова о возобновлении поселения на Замковой горе Киева уже во второй половине или конце V в. (см.: *Комар А.* К дискуссии о происхождении и ранних фазах истории Киева // Ruthenica. Київ, 2005. Т. 4. С. 113–137).

[38] *Джаксон Т. Н.* Austr í Görđum. Древнерусские топонимы в древнескандинавских источниках. С. 92.

[39] «В письменных памятниках Скандинавии, — писала ранее Е. А. Мельникова, — доминирует представление о Новгороде как столице Руси, а о Новгородской земле как „самой лучшей части Гардарики"» (*Мель-*

ходился центр Северной Руси в период ее противостояния гуннам, предстоит еще выяснить археологам.

Как оказалось, задача эта хотя и весьма трудна, но осуществима. До последнего времени раскопки Новгорода, Городища и Ладоги фиксировали находки не старше VIII в. Но недавними археологическими исследованиями 2004–2006 гг. в Восточном Приильменье были обнаружены остатки бревенчатых построек, окруженных мощными укреплениями, которые датируются второй или третьей четвертью V в. [40].

Хорошо известны исторические примеры позднейшего возобновления на ином месте городов после вражеских нашествий. Вторично возникла Рязань на основе Переяславля Рязанского, причем территория древней Рязани после ее разрушения татарами осталась незаселенной. По археологическим данным, Полоцк еще и в десятом веке «был разрушен и сожжен», после чего полоцкие князья «возвели новую крепость на более удобном месте, в устье р. Полоты» [41]. В период нашествий гуннов центр Северной Руси (и не только он) мог не один раз менять свое местоположение.

Письменные скандинавские источники начали появляться гораздо позднее, поэтому дополнить данные археологии они могут только тем, что фиксируют бытие русских городов, существовавших в X в. и в последующее время. Но немецкие устные источники, использованные в Тидрексаге, отображали традицию, которая так или иначе восходила к произведениям, использовавшим припоминания о событиях V в., о действовавших в этом столетии исторических персонажах, о тогдашних географических реалиях.

Сколько-нибудь четко вычленить в саге историческую правду из обильного эпического вымысла, конечно, невозможно. Но, вместе с тем, невозможно объяснить случайностью наличие существенных совпадений в независимых друг от друга источниках. О противостоянии Руси гуннам говорится в весьма различных по основному содержанию отображениях древнего эпоса, которые дошли в письменных фиксациях у норвежцев и у датчан. Приуроченное в былинах именно

никова Е. А. Новгород Великий в древнескандинавской письменности // Новгородский край. Материалы научной конференции. Л., 1984. С. 129).

[40] См.: *Еремеев И. И.* Славянский городок в Восточном Приильменье // Новгород и Новгородская земля: История и археология. (Материалы научной конференции: Новгород, 24–26 января 2006). Великий Новгород, 2006. Вып. 20. С. 259–274.

[41] *Алексеев Л. В.* Полоцкая земля. С. 136.

к Владимиру Всеславичу эпическое противостояние вражеским нашествиям по масштабам своим не имеет достаточно убедительных исторических аналогий в княжение Владимира Святого, но сопоставимо с описанным в повествованиях Тидрексаги. Это побуждает признать последние отображением ситуаций, которые могли послужить первоначальной исторической основой центрального былинного цикла.

Естественно, что конкретное содержание дошедших в относительно недавних записях многослойных былин о противостоянии вражеским нашествиям мало соотносимо с той интерпретацией исторической основы, какая присутствовала в немецком эпосе: он отображал самосознание не руси, а готов — союзников Аттилы против Владимира.

Но любопытные результаты могут быть получены при внимательном сопоставлении некоторых былин, не входящих в упомянутый цикл, со сведениями об Илье в саге о Тидреке и поэме об Ортните. Совокупные показания немецких памятников позволяют заключить, что после борьбы против гуннов Илья отправился в Италию, где, как уже говорилось, помогал своему младшему венценосному родичу воевать с язычниками за пределами его владений и добывать невесту вопреки военному противодействию ее отца. В Италии же находилась дочь самого Ильи, которая, согласно саге, еще ребенком оказалась заложницей при дворе Аттилы, откуда впоследствии была похищена ее итальянским женихом.

Среди записей от самого лучшего знатока древнерусского эпоса — знаменитого сказителя Трофима Григорьевича Рябинина — есть уникальная былина о встрече уже старого Ильи с его неузнанной взрослой дочерью. Оказалось, что молодая богатырша разыскивает отца и сообщает, что она «родом из земли да из Тальянскою». Узнав свою дочь, Илья пояснил ей, что именно там он жил некоторое время у будущей ее матери, когда служил «у короля тальянского»[42]. Косвенные сведения о пребывании Ильи в Италии содержат и некоторые другие былины[43].

Хорошо известен давний обычай возводить церковь, посвященную тому святому, имя которого носил храмоздатель. Весьма распро-

---

[42] Илья Муромец / Подгот. текстов, статья и комм. А. М. Астаховой. М.; Л., 1958. С. 215–216.

[43] Подробно см. в статье: *Azbelev S. N.* Rapporti tra il piú antico epos russo l'epica germanica // Lo spazio letterario del medioevo. 3. Le culture circostanti. Volume III. Le culture Slave. Roma, 2006. P. 725–752.

страненная былина о последней поездке Ильи в наиболее полных своих вариантах оканчивается построением храма. После странствований и совершения подвигов в чужих пределах герой былины в конце жизни обрел «золоту казну». Тогда Илья отправился в Киев и здесь, перед своей кончиной, «построил он церковь соборную»[44]. Устойчивость именно такого завершения эпической биографии главного героя былин побуждает предполагать отображение факта реальной биографии исторического прототипа.

Судя по упомянутым былинным повествованиям об Илье, о Киеве его исторический прототип мог узнать уже после крушения державы гуннов. Это поселение, вероятно, не было ими разорено вследствие, как можно думать, тогдашней своей второстепенности. Хотя в большинстве дошедших до нас былин главным городом Русской земли стабильно является Киев, естественно считать это одним из эпических наслоений, обязанных блестящей эпохе Киевской Руси, особенно — временам Владимира Святого, Ярослава Мудрого и их ближайших потомков.

Таким образом, из сопоставления данных, содержащихся в былинах, с материалами западноевропейского эпоса можно заключить, что именно древний Илья Русский основал некогда первый христианский храм в языческом поселении, ставшем впоследствии «матерью городов русских». Разрушенная гробница Ильи, которая еще упоминалась там в XVI в., могла ему и принадлежать. Преподобный же Илья Муромец, мощи которого почивают в Киево-Печерской лавре (Ближние, «Антониевы», пещеры), стал, очевидно, вторым историческим прототипом носившего это имя былинного богатыря[45].

---

[44] Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1910. Т. 2. С. 512.

[45] Ср., напр.: *Лобода А. М.* Русский богатырский эпос. Киев, 1896. С. 13–19.

О. В. Белова

Восприятие «чужого» языка в народной культуре славян (этнолингвистический аспект)

Статья посвящена одному из аспектов репрезентации культурной оппозиции «свой–чужой» — народным представлениям славян о языке этнических соседей и коммуникативным принципам, связанным с языком «чужих». Исследование построено на аутентичных материалах, зафиксированных в таких регионах славянского мира, как Полесье, Подолия, Прикарпатье, Западная Белоруссия, восточная Польша, т.е. в ареале длительных этнокультурных контактов восточных и западных славян, с одной стороны, и славян с неславянским населением, с другой.

В контексте данной проблемы особо значимыми оказываются различия из «области мифа» (мифологизированные представления об этнических соседях) и «области быта» (свидетельства о непосредственных контактах с соседями), формируемые в рамках определенной славянской локальной традиции по отношению к языку этнических соседей. Фольклорная этиология в жанре народных легенд объясняет появление различных языков, особенности наречий и такие стереотипные признаки, характеризующие чужую речь, как невнятность, неблагозвучность, «заумность». В системе актуальных верований статус «чужого» языка часто приравнивается к разновидностям магической речи или «тайным» языкам субкультурных сообществ.

В докладе рассматривается также функционирование в народной традиции текстов на «чужом» языке, описываются механизмы адаптации «чужих» письменных и устных текстов (в первую очередь сакральных) славянской культурой.

Что касается непосредственного опыта языкового общения с этническими соседями, то он репрезентирован другим типом текстов — мемоpатами о собственных контактах с «чужими». В этом случае активизируется и собственный словарный запас «чужого» языка (если таковой имеется), и представления о том, когда и как уместно пользоваться «чужим» языком.

Работа выполнена в рамках Программы ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории» (проект «Категории языка народной культуры»).

1. О разных языках. В контексте фольклорно-мифологических представлений о «чужих» языковой аспект не играет ведущей мифологизирующей роли, что для регионов тесных этнокультурных контактов может объясняться, в частности, активным присутствием «лингвистической составляющей» в ежедневной коммуникации. Даже универсальный сюжет о библейском «смешении языков» в локальных традициях межкультурного пограничья приобретает дополнительные мотивы, аргументирующие взаимосвязь всех языков и, следовательно, их взаимную «понятность». Об этом — рассказ из волынского Полесья.

«После Потопа стал росхо́дытыся народ, сталы засэляты зэмлю, и задумалы, значыть, кирпычи сталы палыти и задумалы робыти башню до нэба. Это в Библии напысано — башню до нэба робыты. И робота йшла успэшно. И Бог сам подумал, ну до чого ж, всё раўно ж вони нэ достроят до того, это даромный труд, як йих прыостановыты? И вот помэшал языки. Помэшал языки — той крычыть: „Давай воду!", а той нэсэ хлиб. Крычыть, давай, значыть, кирпич, а вин нэсэ воду, нэ понимае. От и оставыли тую башню. Так гово́рать, шо дэ-то вона строилась, шо и досе там останки есть. Оставыли йийи робыти и давай города строиты. Бог сказаў, от так робите города, стрыйтэ (стройте. — *О. Б.*). И от того врэ́мья так язык и помэшался». Далее рассказчик поделился с нами своим наблюдением: оказывается, черты языковой общности все же сохранились. Например, «язык нэмецкий подходыть под еврэйский. Да, под еврэйский. Бо от ужэ дажэ у нас у тую войну (имеет в виду Первую мировую войну. — *О. Б.*), як я был малым, то ў дэрэвне стоял нэмец, одын, и пэрэговоршчик быў еврей. Дак воны понима́лисе» (Е. В. Супрунюк, 1910 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Этот рассказ представляет народную концепцию происхождения и родства языков (мотив Вавилонской башни в фольклоре является основным для объяснения «многоязычия», ср. [НБ: 285–288]). Эпизод «смешения языков» пересказан достаточно близко к книжным текстам (возможные источники — церковная проповедь, основанная на сказаниях о Вавилонском столпе). Отметим, что и в письменных памятниках нет единого мнения о числе языков, появившихся после Вавилонского столпотворения. Толковая Палея называет 72 языка, Мефодий Патарский упоминает 12 (по числу колен Израилевых). Ср. бытующее у болгар в Родопах представление, что маленькие дети говорят неразборчиво потому, что в начале жизни они объясняются сразу на всех 72 языках, когда-то обретенных человечеством; постепенно дети усваивают один (родной) язык, остальные забывают, и речь их становится понятной [НБ: 287].

По поводу же общего для всех «праязыка» можно вспомнить белорусскую легенду, согласной которой «мы ж ад яўреяў прайзашлі, усе зналі яўрэйскі язык», но после Вавилонского столпотворения «сталі разные языкі: і рускі, і кітайскі, і многа...» [ТМКБ 2: 756].

2. Особенности разных наречий. Своеобразной реакцией на наличие в непосредственном соседстве носителей различных языковых культур являются «этноцентрические» легенды об особенностях «чужих» говоров.

Согласно легенде из Западной Белоруссии (Волковыский повет) о происхождении мазуров, «в начале света» жил человек, который никому не уступал дорогу. Однажды он встретился с чертом и стал с ним драться. Черт ударил его и выбил ему зубы. Человек стал шепелявить, и от него пошел целый такой род, так как дети переняли его речь [Federowski 1897: 232–233].

Характерное «дзеканье» белорусов отмечено в русских поговорках: «Разве лихо возьмет литвина, чтобы он не дзекнул», «Только мертвый литвин не дзекнет», «Как не закайся литвин, а дзекнет» [Даль ПРН: 723]. Фонетические различия придирчиво отслеживаются и в пределах одной этнической традиции. Так, специфический говор (рефлексы ять, дифтонги) жителей Слободского с/с Харовского р-на Вологодской обл. является причиной того, что соседи из ближайших окрестностей называют их то «хохлами», то «латышами», то «немцами» [Белова 2004: 187].

Непонятность языка цыган (*nieczysta mowa*) польские легенды объясняют тем, что во время распятия Христа цыганка спрятала под язык один из гвоздей, предназначенных для распятия, и поранила себе язык (ю.-вост. Польша [Cała 1992: 88–89, Zowczak 1992: 37, Zowczak 2000: 385]).

Современная легенда из Прикарпатья отвечает на вопрос «Почему все евреи картавят?»: младенец Моисей был спасен из реки украинцами-чумаками, которые стали кормить ребенка горячей картошкой, отчего у него «запеклись уста» — он обжег себе рот и губы. «Оттого-то Моисей и стал картавым. Оттого и все евреи картавят» [Дубровина 2002: 4]. В фольклорных материалах из Тамбовской обл. характерные черты речи евреев также связываются с особенностями речи Моисея: «Моисей немного заикался, поэтому евреи картавят» [Там же].

Бытуют и другие объяснения, причем оценка может быть полярной — от признания особенностей речи евреев знаком их избранности до интерпретации «акцента» как Божьего наказания: «Господь Бог

любил евреев-израильтян, потому-то и выделил их от других народов при помощи языка иха. Оттого-та они и картавят»; «Господь дал такую речь»; «Бог наказал»; «Евреи картавят оттого, что они некрещеные» [Дубровина 2002: 4]. Встречаются объяснения, согласно которым евреи картавят, потому что «у них короткая уздечка языка», «им подрезали языки», «в детстве им подрезают кончики языков», «младенцам отрезали языки» [Там же], — вероятно, здесь столь причудливо запечатлелись трансформированные представления о том, что у евреев принят обряд обрезания.

3. «Нечеловеческая» речь. С точки зрения носителя этноцентричного традиционного сознания, «человеческим» или «культурным» статусом обладают исключительно представители «своей» традиции. Соответственно, только язык «своей» культуры признается полноценным и пригодным для человеческого общения. Язык «чужой» традиции в этом контексте может восприниматься либо как звукопроявление, родственное «языку животных», либо приравниваться к немоте, ибо с помощью «чужих» слов по определению невозможно передать «правильную» суть явлений [Белова 2005: 65].

В связи с этим упомянем такие номинации, как рус. *немец* 'иностранец' (ср. *немерéча* 'иностранец, говорящий на иностранном наречии' [Добровольский 1914: 493]), пол. *gluchoniemce* 'немцы', рус. диал. *латыш* 'человек, плохо выговаривающий слова по-русски', 'бестолковый человек', в которых говорение на чужом языке приравнивается к немоте.

В народной традиции «чужой» язык осознается как признак нечеловеческой природы, отсутствия разума [СД 2: 415, Benedyktowicz 2000: 135–136]. Определяющими признаками «чужой» речи становятся, таким образом, невнятность и неблагозвучность.

С точки зрения «своей» культуры чужой язык оценивается как странный, неблагозвучный, смешной. Так, например, русские отмечают «гэканье» украинцев, «дзеканье» белорусов и обилие шипящих в речи поляков; поляки называют немцев *derdydasy*, фиксируя внимание на наиболее частотных немецких артиклях, литвинов — *bełkoty* (ср. пол. *bełkot* 'бормотание') [Stomma 1986: 32], украинцев Люблинского воеводства — *chmaki* (от характерного окончания *-chmo* в 1-м л. мн.ч. глаголов); белорусы и украинцы называют поляков *przeki* (от предлога *przez*) [Бартминьский 2005: 264]. Ср. полесскую загадку, в которой кипение варева в горшке загадывается через сравнение с «чужим» языком: «Сыдыть дид на прыпичку, бае Богу по-нимецьку»

(Березичи Любешовского р-на Волынской обл. [ПА 1985], зап. В. Ю. Миськив). Согласно польским книжным и фольклорным источникам, «чужие» *pisczą* (пищат), *gęgają* (гнусавят), *kwiczą* (визжат), *gwiżdżą/świsczą* (свистят), *krzyczą* (кричат) (см.: [Benedyktowicz 2000: 135]; ср. уподобление иностранных языков «речи» животных в русских загадках [Журавлев 1979]).

Специфические определения существуют для речи евреев, при этом утверждается, что «еврейский» акцент спутать невозможно ни с чем: «Жиды между соби *галды, галды*; Галды, галды — не разбей ялды»; «*Гыркання, гырканье* — разговор на иностранном языке. *Жидоўського гыркання* ни панимаю» [Добровольский 1914: 117, 155]; «*Szwargózcä*, jak żyd» ([Federowski 1935: 370]; ср. также употребление выражения *sczwargot* 'гортанный говор, лопотанье' по отношению к немецкому языку [Бартминьский 2005: 272]); «Lisa po ogonie, a *Żyda po mowie poznać można*» [NKPP 3: 982]. Показательно, что аналогичными лексемами обозначается ненормативное речевое поведение, например, громкий крик: «*Галды* — о громком крике»; «*Гыркать, гыркаць* — говорить на иностранном языке, громко. *Жиды гыркають*» [Добровольский 1914: 117, 155].

Следует отметить также зафиксированное в традиции украинцев, белорусов и поляков представление об «иноязычии» удода, который считается «еврейской» птицей. Удод неблагозвучно *гудготыть, швэркае, хукае, глыгече, гэргэчэт, як жыды* [см. Белова, Петрухин 2002].

Показательно в этом контексте отношение взрослых к детским забавам с использованием «заумной» речи. По свидетельству из Западной Галиции, старшие запрещали детям говорить, вставляя в слова дополнительные слоги (например: *fi-dej fi-ze fi-mi fi-to fi-jab fi-ko = dej ze mi to jabłko*), мотивируя запрет тем, что именно так говорили между собой евреи, когда мучили Христа [Kosiński 1904: 86].

4. «Чужой» язык как вариант «магического» языка. Такая разновидность ритуальной речи, как заумь, представляющая собой бессмысленный набор непонятных, искаженных слов, уже получила подробное освещение в этнолингвистическом аспекте [см.: СД 2: 279–282]. Как говорение на иностранном языке воспринимается невразумительная, часто «заумная» речь демонологических персонажей — «планетника», черта, русалки. Иноязычная речь приписывается водяному и лесным диким людям (говорят по-немецки, по-еврейски, «по-египетски», по-испански, по-венгерски; ср. в ц.-слав. памятниках бесы говорят «по-сирийски») [СД 2: 279–281, 415]. Как один «заум-

ный» текст может восприниматься и иностранный язык в целом, что выражается не только в попытках его «расшифровки» путем поиска созвучий/соответствий, но и в отношении к «чужому» наречию как разновидности «магического» языка, сродни профессиональным или сословным «тайным языкам».

В одной сербской быличке рассказывается, как заболевший лихорадкой «турчин» обратился за помощью к бабе, которая не умела лечить. Боясь признаться в неумении, баба взяла веретено, стала махать им около головы турка и бормотать: «*Усејне, бусејне; учао, бучао; око куће без обуће* [без обуви]*; око сламе, без доламе* [без одежды]*!*», завершив текст традиционной формулой изгнания болезни: «Иди, бедо, овде ти места није», после чего турку полегчало [Милићевић 1984: 281].

Показательные примеры отношения к «чужому» языку как «колдовскому» были зафиксированы в регионе совместного проживания марийцев и русских в Уржумском р-не Кировской обл. Русское население, в большинстве своем не владеющее марийским языком, считает, что марийцы на своем языке способны «заклясть клад» или навести порчу; речь же русского населения, содержащая большое количество матерных выражений, осознается марийцами как черта, более присущая нечистой силе, нежели «правильным» людям [Давыдова 1998: 36–37].

В этом же контексте интересно рассмотреть «чужой» язык в связи с представлением славян о богослужении этнических соседей.

Богослужение представителей других конфессий, описанное в терминах «своей» традиции, являет собой картину странного поведения, несоотносимого, с точки зрения иной культуры, с понятием «молитвы», «литургии» и т. п. (отмечаются необычные движения и речевое поведение во время молитвы — например, евреи «кивают», «кружатся», «скачут», «кричат»). Образы ритуального поведения «чужих» становятся дефинициями странного, ненормативного поведения, ср. пол. *kiwa się jak Żyd nad pacierzem, kiwa jak Żyd nad Talmudem, kiwa jak Żyd na szabasie, kiwa jak Żyd w bóżnicy, krzyczy kiej Żydy w szabas, krzyki jak w szkole żydowskiej, tłoczą się jak muzulmanie do Mekki*; бел. *hałasújuć, jak ŭ żydóŭskoj szkoli, kryczáć, jak żydý ŭ szkóle* [Stomma 1986: 37, Jastrzębski 1989: 41, Federowski 1935: 369; NKPP 3: 981].

Примеры, отражающие восприятие языка молитвы как некой глоссолалии, фиксируются и в современной фольклорной повествовательной традиции. Один из наших информантов, чье довоенное детство прошло в местечке Сураж Брянской обл., рассказал следующий случай: «А тут, значит, опять мама [рассказывала], синагога-то напро-

тив [дома, где жила семья] — это в Сураже, меня летом туда привезли в Сураж — и [смеется] идет там какой-то знакомый, сосед, и говорит: „Иди, забери своего гоя! <...> Забери своего гойку!“ — „а в чем дело, что случилось?“ И вот она побежала в церковь (характерная оговорка, синагогу славяноязычные информанты часто именуют „еврейской церковью“ или просто „церковью“. — *О. Б.*), я стоял, значит, накинул на себя та́лэс — где взял, не знаю! — и, значит, крещусь и молюсь: „*Бо́бин-мо́бин, бо́бин-мо́бин, бо́бин-мо́бин!*“ Языка я не знал, и вот, значит, я изображал молитву» (В. Г. Смолицкий, 1926 г. р., Москва, 2005, зап. О. В. Белова). В ответ на вопрос, откуда ему было известно, что при молитве следует накрываться талесом, и почему он крестился во время молитвы, Виктор Гершонович рассказал: «Дедушку [за молитвой] я не видел, значит, других... Наверно, зашел туда [в синагогу] и увидел всех накрытых»; «Я жил в Москве и потому с самого раннего детства, когда начал общаться с маленькими детьми, я знал, что такое „перекреститься“, что это верующие так делают. Причем у нас в играх была и такая „покупка“ (у нас говорили не „приколы“, а именно „покупки“). „Почеши... или покажи, где у тебя лоб!“ — значит, человек покажет лоб. „А где у тебя пупок?“ — покажет. „А где у тебя правое плечо?“ — покажет. „А где левое плечо?“ — покажет. „Э-э-э-и!!! Перекрести-и-ился!“ Это уже было... как оплошал <...> И поэтому так вот, что надо креститься при молитве, я знал». Таким образом, имитируя ритуал, ребенок объединил черты молитвенного поведения двух традиций — иудейской и христианской, озвучив при этом свои действия.

5. Письменные и устные тексты «чужих». Рассмотрим функционирование в народной традиции текстов на «чужом» языке, а также механизмы адаптации «чужих» письменных и устных текстов (в первую очередь сакральных) славянской культурой. В сфере народного христианства культовые предметы иноконфессиональных соседей (богослужебные книги и литургические тексты) включаются в сферу апотропейной магии, гадательных практик, народной медицины и т. п. Особым статусом наделяется и фигура священнослужителя, представляющего иную конфессию и связанного с областью «чужого» сакрального слова.

5.1. Священные книги. Отношение к религиозным книгам «чужих» является частью народного восприятия книги вообще, которое определяется связью книги с письменной традицией и книжной (т. е. «чужой» по отношению к устной народной) культурой. Для носителей фольклор-

но-мифологического сознания книга и особенно книга сакральная — это предмет, скрывающий в себе одновременно и божественную мудрость, и опасное знание, связанное с потусторонним миром [СД 2: 514–515).

Самая известная носителям славянской традиции еврейская книга — это Талмуд: «У них был свой Талмуд — это какая-то их святая книга, как у нас Писание» (ю.-вост. Польша [Cała 1992: 36]). Встречаются также мнения, что Талмуд — это «еврейский божок» [Ibid.: 34]. Чаще всего Талмуд воспринимается как свод всевозможных пророчеств о грядущих бедствиях или как некая «тайная книга евреев» о том, как они распинали Христа [Ibid.: 89, 91–92]. Именно из Талмуда, согласно свидетельствам из юго-восточной Польши, евреи почерпнули сведения о своей гибели во время Второй мировой войны: «У евреев в Талмуде было предсказание об их гибели: когда погибнут куропатки, будет истребление евреев, а если начнут погибать зайцы, придет погибель полякам» (окр. Пшемышля [Ibid.: 92]). Это пророчество содержалось якобы и в других еврейских книгах: «У них были их книги, и там было написано, что когда погибнут куропатки, то и им конец придет. В 1942 году была такая суровая зима, что погибли все куропатки, и евреи сами мне говорили, что им приходит конец» (окр. Хелма [Ibid.: 92]). Отголоском этого сюжета можно считать записанное в волынском Полесье предсказание: «Колысь жид казав: ек нэ будэ карапатвов, то й жыдыв нэ будэ» (Речица Ратновского р-на Волынской обл. [ПА 1979], зап. А. В. Гура).

Еврейские книги, которые читают еврейские мудрецы, содержат также страшные предсказания, связанные с чудесным явлением сакральных персонажей. Отличительной чертой таких нарративов является то, что сакральный символ одной культурной традиции становится смертным знаком для другой. Именно об этом рассказывает польская легенда из окрестностей Хелма. Дело было во время оккупации. Еврей-пастух поздно возвращался домой и около моста увидел, что со стороны кладбища вышла фигура вся в золоте, в золотой короне и с полумесяцем на груди. Еврей подумал, что это «какая-то немка, так богато одетая, вышла на прогулку». Он поздоровался — «Dzień dobry» — и прошел мимо. Поднявшийся вихрь чуть не свалил его с ног. Испуганный еврей прибежал домой и рассказал об увиденном. И один старый мудрый еврей, который много знал и много книг прочитал, сказал: «Знаешь ли ты, что ты видел? Это наша смерть. Библия говорит так: когда эта пани — Божья Матерь — покажется, то евреям будет истребление». И вскоре после этого немцы стали угонять евреев [см. Белова 2005: 136; ср.: Cała 1992: 91–92].

Одновременно религиозные книги, принадлежащие «чужим», могут выступать в роли оберега. В закарпатском селе Мокрое выяснились любопытные подробности относительно предметов, которые кладут в гроб покойнику. Так, набожному человеку, при жизни любившему читать, клали в гроб «святые книжки»: «Ко́тра ся молила, любыла кныжки, то кныжку́ сяту́ клали» (Мокрое Перечинского р-на Закарпатской обл. [КА 1991], зап. С.П. Бушкевич). В то же время газеты и письма клали (вместе с освященным маком) в гроб потенциально опасному покойнику: «[Покойнику в гроб сыплют мак.] Газеты му наложат, письма ўсяки там у труну́, же бы то-то там маў коло се́бе, бы читаў» ([КА 1991], зап. Е.Э. Будовская). И, наконец, в гроб колдуну вместе с пшеном и маком клали листок из «еврейской книжки», чтобы на «том свете» у него была работа: «Босуркану з йиўрэйскуй кныжки листок клали, сыпали пшону кашу лэм мак, обы мал там роботу» ([КА 1991, зап. С.П. Бушкевич). Аналогичная практика бытовала и в с. Турья Поляна: в гроб колдуну «сыпали мак, чтобы собирал (работал). Клали письмо на еврейском или немецком языке, чтобы долго разбирал написанное» (Перечинский р-н Закарпатской обл. [КА 1989], зап. Е.В. Лесина).

В то же время нам приходилось сталкиваться и с примерами трепетного хранения еврейских книг украинцами — жителями бывших местечек. Для таких людей еврейская книга или даже листок из нее — не таящий в себе скрытую опасность элемент «чужой» культуры, а память о соседях, с которыми были прожиты бок о бок долгие годы. Бережно хранила том Виленского Талмуда Ю.С. Резник из с. Мурафа. Показать нам «еврейскую книжку» она решила после того, как речь зашла о знании еврейского языка местными украинцами. «То я з дытынства мэжи йими! (Бабка и мать Ю.С., как впоследствии и она сама, работали у евреев. — *О.Б.*) Всё понимаю! [Достает наволочку, разворачивает и показывает том Талмуда виленского издания конца XIX в.] <...> можу вам подаруват! (При расставании Ю.С. отдала участникам экспедиции книгу, которую мы передали в Музей еврейского быта в г. Шаргороде. — *О.Б.*) (Ю.С. Резник, 1929 г.р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

5.2. Сакральные тексты. В сфере актуальных верований остаются и представления о силе «чужого» сакрального слова и «чужого» сакрального текста.

В определенном обрядовом контексте «чужая» вера и обрядность и оформляющие их тексты могли восприниматься как нечто более

престижное по сравнению со «своим». По свидетельству из Гродненской губ. (Волковыский пов.), для прощания с умершим более зажиточные крестьяне приглашали чтеца, знающего *польскую* грамоту. Он вместо Псалтыри читал над покойником польские заупокойные молитвы [Шейн 1890: 544].

Особое отношение проявляется к молитвам на «чужом» языке. В отличие от бытовой лексики (идиш), сакральные еврейские тексты (иврит) могли восприниматься славянами как набор «заумных» слов, среди которых можно было уловить «знакомые» звукосочетания и обыграть их соответствующим образом. Наибольшее количество вариантов породила еврейская молитва, начинающаяся словами: «Барух ата Адонай элохейну мелех ха-олам» («Благословен Господь Бог, царь Вселенной»): «Bure chate dojne udojne melech»; «Adynui, adynuj, wzięła koszka łój» (Подлясье [Cała 1992: 145]); «Борохате адинуй, с.. и в хаті буде гнуй» (Черниговщина [Заглада 1929: 165]). «Пародийные» молитвы могли включать в себя и сценарии вертепного действа, как, например, в варианте из Минской губ.: «Сонце низко — / Шабас блиско; / Сонце высоко. / Шабас далёко. / Борух таты / Адыной! / С... и ў хаце / Будзе гной. / Бяры лопату, / Выкидай гной за хату» [Шейн 1902: 125].

«Непонятные» еврейские молитвенные тексты получали статус апотропейного средства. Полевые материалы из Полесья свидетельствуют о практике использования еврейских молитв для тушения пожара, обезвреживания «заломов», снятия порчи со скота и т. п. [см.: Белова 2005: 244–246].

В г. Черновцы и сегодня объектом культового почитания является могила цадика Исраэля Фридмана из Ружина на кладбище в Садгоре. Жители Черновцов и окрестных сел просят местного раввина отнести на могилу записки с просьбами о помощи, исцелении и т. п. Как рассказывали нам женщины из очереди, ежедневно выстраивающейся на прием к раввину, проблема излагается устно, раввин все записывает «по-ихнему», затем читает записки во время богослужения; обращаться с просьбами лучше в пятницу, тогда твое прошение будет прочитано на субботней службе; не рекомендуется обращаться с прошением чаще чем раз в две недели.

Вариант использования «чужих» сакральных текстов представляет собой обмен «письменными» амулетами между славянами и евреями. Как говорили в полесском селе Стодоличи (Лельчицкий р-н Гомельской обл.), оберегом для роженицы и ребенка служило некое «святое письмо», которое надо держать при себе: «Около Днепра появилась икона на вершине березы. Никому письмо не давалось, только одному молодому ев-

рейчику. Он всё переписал. Кто письму верил, тому отпускались все грехи. Женщина рожать будет легко. Написано, как замовлять пули. Младенец счастливый будет вечно» ([ПА 1974], зап. Р. А. Агеева).

По материалам из Подлясья, у местного христианского населения (украинцев и поляков) пользовались популярностью «еврейские» амулеты — тексты, воспроизводившие знаки еврейского письма ([Cała 1992: 110–111]; ср. сохранение мезузы на косяке двери при покупке украинцами еврейских домов в Подолии); в случае болезни помогали также кусочки бумаги с еврейскими надписями [Stomma 1986: 33]).

Живучесть традиции станет еще более очевидной при обращении к более ранним источникам. А. Филипов, автор рукописи «Художественное творчество белорусских евреев» (1891), отмечал, что в Могилевской и Минской губерниях «у городского и местечкового христианского населения в большом почете гадальщики евреи (еврек никогда не бывает), путешествующие из города в город с замасленной книгой, написанной на халдейском языке. Им верят почти безусловно, к ним прибегают в случае какого-либо несчастья, болезни и т. п. Они имеют всегда с собой некоторое количество амулетов, шнурков с перевязями, таинственных [?] кореньев и аптекарских средств» (АИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 381, л. 27–27об.).

6. Владение языками — путь к коммуникации. Данный раздел касается уже не «области мифа», т.е. сконструированных представлений о «чужом» языке и его особенностях, а полностью относится к «области быта», т.е. тем реальным ситуациям языкового общения, из которых складывалась повседневная жизнь местечек Украины, Белоруссии, Польши. Согласно публикациям этнолингвистических материалов, а также данным полевых исследований, в регионах этнокультурных контактов на территории Восточной Славии (Подолия, Полесье и примыкающее к нему польское Подлясье, Карпаты, белорусское Понеманье) языковая толерантность достигала значительной степени и могла корректировать ментальные стереотипы.

Согласно исследованиям проф. В. Московича (Израиль), можно говорить о высокой степени владения языком идиш среди славянского населения местечек и окрестных сел на территории Украины и Белоруссии (о существовании своеобразной славяно-идишской диглоссии см.: [Moskowich 1993]). Идиш активно использовался славянами как «язык торговых операций» в общении с соседями-евреями. Об устойчивости такой ситуации свидетельствуют и современные полевые материалы из Полесья и Подолии.

При том, что евреев в Полесье нет со времен Второй мировой войны, в памяти местных жителей сохраняется и лексика, и набор фраз, необходимых для минимального общения, и рассказы о бытовых контактах. 90-летний Е.В. Супрунюк из с. Речица рассказывал, как с помощью «еврейских» слов «флэйш» и «гут» при немцах смог сдать на мясо маленького бычка вместо молочной коровы-кормилицы. «Я <...> пóрываўся з евреями, з жыдкамы, и даже йих язык понимал. Значыть, *флэйш* — это мнясо называеца. *Гут* — по-нашему цэ значит „добре", це „хорошо". А по-еврейску: „*О, гут!*" <...> И пригонéю [бычка к немцу-приемщику], дывиця и смэеця. Каже: „Клэйнэ!" („Малэнький"). „Клэйнэ", — каже. А бычок буў такий хороший, гладкий. А я кажý „Пан! *Алэ флэйш гут из клэйнэ*" („Алэ, пан, мнясо хороше"). Дви словы. Помогло! Я кажу: „Пан! *Алэ флэйш гут!*" Он: „Йо-йо-йо", — давай, и пошол. То тэи [односельчане] волосся рвалы! От, ка, шось! Бычком, ка, отбуўся!» (Е.В. Супрунюк, 1910 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О.В. Белова).

Возможность договориться с немцем при помощи еврейского языка наш информант мотивировал тем, что эти языки похожи (см. выше, **1**). Ср. свидетельство из Западной Белоруссии: «*Жыды* маюць мову вельмі не падобную на нашу. Яны *гавораць, як немцы*» (Щучинский р-н Гродненской обл. [Пивоварчик 2003: 372]). Более того, фиксируются замечания носителей славянской традиции о том, что еврейский и немецкий языки похожи, потому что евреи и немцы являются представителями одного этноса: «У жыдоў і ў немцаў разгавор адзін — адна нацыя» (Городокский р-н Витебской обл. [ТМКБ 2: 783]).

Это наблюдение относительно идиша и немецкого находит подтверждение и в словацком фольклоре, когда немецкий язык объявляется языком евреев [Krekovičová 1999: 53], что для данного региона (помимо реального родства идиша и немецкого языков) может быть обусловлено и исторической действительностью — немецкий язык для многих евреев Австро-Венгрии был разговорным.

Знание числительных на идише помогло Е.В. Супрунюку и при обмене лошадьми с евреем (еврей просил у крестьянина доплату за коня в 100 рублей, а своим соплеменникам сказал на идише, что цена коню всего 70). В приводимой далее истории обращает на себя внимание следующая деталь: «озвучивая» диалог евреев, рассказчик довольно точно имитирует лексику и звучание языка идиш.

«Потом буў одын такий случай <...> В Луцьк пойехаў за зерном. И упаў ў мэня кинь, шо нэ миг я уже йихаты нияк <...> Йидэ жидок вэрхом конякою. О. Каже того: „Поменяймо! Бо ты нэ дойидэш" <...>

„А ты скольки хочеш додатку?“ — „Сто рублиў“. — „А-а-а, кажу, багато (много. — *О. Б.*)“. Едуть евреи — два. „А шо? *Минкес, Минкес?* (обращение по имени к третьему еврею, с которым уже беседует ЕВС. — *О. Б.*) *Гэр-гэр!*“ („Слушай!“ — идиш.) И пытае його: „*Вифэл ко́стэ*?“ О! „Скилько кошту́е?“ — „*Вифэл ко́стэ?*“ Ка́же: „*Зэбэцыг*“. А *зэбэцыг* — это семьдесят. Бо то так: *эйн, цвэй, драй, фир, зэхс, зэб*... [смеется] Я тую азбуку жидиўску гэть до́сыть з малэнства понимаю! Каже: „*Зэбэцыг*“. Я йому: кажу — багато того! Кажу, петьдесет додам. „Э-э! не! шо ты?“ Торгуемся, торгуемся. Ну, кажу, сэмьдесят! <...> И такэ на мою выйшло» (Е. В. Супрунюк, 1910 г. р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., 2000, зап. О. В. Белова).

Большинство бывших местечек сейчас уже утратили свой городской статус, превратившись в большие села с моноэтничным населением. Однако в памяти информантов старшего поколения сохраняется невостребованный в настоящее время своеобразный «разговорник», бывший актуальным до середины 1950-х годов, когда местечки еще сохраняли остатки своего традиционного быта и уникальной языковой ситуации. «Всё понимаю! Мэня еўрэи не продадут! Не продадут! А читати не могу... Шо хочете спытайте, я вам скажу по-еврэйски, шо оно называеця! С детства, а дытына скоро научаеця» (Ю. С. Резник, 1929 г. р., Мурафа Шаргородского р-на Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин). «Двое блызняток еврэйских було, а моя бабушка пэкла булочки на базар <...> Моя бабушка була пэкаркой. Як я ешо була в детстви — то я ходила на базар и продавала ци булочки, хлиб цэй. То пидходят цих двое — я-то знала раньше, но забула! Но я цэ запомнила, шо воны пидходят и: „Дай булочку!“, а я ка: „Нэй!“, и: „*Гэй мо́мэ, бринк ге*...“ Гро́шы я забыла як... „*Гэй бин ой*...“ И „нэм булочки!“ <...> А моя бабушка-то тыльки по-еврэйски говорыла. Она еврэю служыла с детства, ба́выла диты (смотрела за детьми. — *О. Б.*). И вона по-еврэйски говорыла з йимы так як воны. Всё знала! Брат мий, шо в Донецку, знаў трохи по-еврэйски, бо бильшинство, вин з детьми граўся з еврэйскими, говорыл» (Н. А. Лоянич, 1931 г. р., Шаргород Винницкой обл., 2001, зап. А. В. Соколова).

Большинство рассказчиков свидетельствовали о том, что в быту соседи-евреи общались исключительно на своем языке, поэтому среди местных жителей украинцев знание идиша было распространено — многие помогали евреям в работах по дому и по хозяйству, работали в еврейских мастерских, да и просто жили по соседству. При этом информанты подчеркивали, что большинство евреев были би-

лингвами или даже трилингвами (владели идишем, украинским/русским и польским): «Воны миж собою разговаривали по-еврэйски. А так — воны зналы и укра́инский язык, и русский язык, вот. А молитвы всё у них было по-еврэйски <...> Алэ еврэи говорили и ту мову, и ту мову. Вони вси мовы зналы...» (Б.И. Ридвянский, 1919 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, А.В. Соколова, В.Я. Петрухин).

Интересно свидетельство о неудавшемся опыте коммуникации жителя белорусского местечка — он решил выучить еврейский язык, но евреи почему-то не хотели с ним на этом языке разговаривать: «Я калі быў маленькі, дык аддалі меня на службу да жыдоў у Васілішкі. Ну я і падумаў — вось навучуся па-жыдоўску гаварыць, можа калі і прыдасцца. Не толькі старыя жыды, але і дзецям сваім такім як я па ўзросце забаранялі адзывацца да мяне па-жыдоўску» (Щучинский р-н Гродненской обл. [Пивоварчик 2003: 372]).

Информанты среднего возраста владеют лексикой этнических соседей уже пассивно, осознавая ее «иноязычность» и «непонятность»: «На вэрбовэцких, значыть, на местечковых казалы — „ха́бэ“. „Хабэ“ казалы. Цэ еврэи, то есть „мэстные еврэи“, мол, „хабэ“. Слово есть такэ, мо́жэ, вы чу́ли такэ слово чи нэ чу́лы? Я сам нэ знаю, шо воно́ означае. Еврэи сами, „ты шо, — говорать, — ты ха́ба!“ А шо воно означае? „Куда ты полизла, хаба!“ [так и сейчас в селе окрикивают непослушную скотину, корову] <...> Дид Пэтро кажэ мэни: „Чо прилиз, габэл?“ — А шо „габэл“? — А я шо, знаю? Цэ еврэйске слово» (Н.А. Ковальский, 1951 г.р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-на Винницкой обл., 2001, зап. О.В. Белова, В.Я. Петрухин).

7. Образ «чужого» языка в устной речи. Возвращаясь к анализу ситуаций, когда рассказчики создают в своей речи образ «чужого» языка, следует отметить проблему «цитирования». Если информанты-славяне, описывая контакты с евреями, расцвечивают свою речь вставками отдельных слов и словосочетаний на идише (более или менее точно, в зависимости от своего личного опыта; см. выше фрагменты рассказов из Полесья и Подолии), то информанты-евреи, активно владеющие русским и украинским, не затрудняются в передаче целых речевых фрагментов. Ведя беседу с русскоязычными собирателями на русском языке, они в большинстве случаев не переводят речь своих соседей-украинцев на русский, а точно ее транслируют.

Интересный пример «многослойного» нарратива нам удалось записать во время интервью с жительницей г. Черновцы Клавдией Иса-

евной Горовец (1926 г.р., еврейкой). Рассказчица пользуется русским языком при общении с собирателями, обозначая тему и проблему своего рассказа (выделяем эти фрагменты **полужирным шрифтом**), а на украинский язык переходит, излагая собственно сюжет, так, как она услышала его от женщин-украинок (эти фрагменты выделены *курсивом*). Речь идет о широко распространенной среди славянского населения Черновцов практике обращения к местному раввину с просьбами о помощи, исцелении и т. п.

«...**Русские ходят в еврейскую синагогу, вы это не знаете разве?! <...> Вот одна рассказывала: „Моя дочь...“, — я когда-то делала маникюр, теперь я уже никуда не хожу, сидим в очереди, там чего только не услышишь! и одна женщина рассказывает, что моя дочь (она сама сельский агроном, женщина, такая приличная, с высшим образованием. И говорит: „Моя дочь долго не выходила замуж...“ Она другой рассказывает, а я слышу.** *Она ка́же: „Вы знаетэ* (**она с района приехала**), *ну нэ знаю, чого́, кажу́ — она сымпатычна, мы замо́жни люды* (**вы понимаете украинский?**), *мы замо́жни люды, всэ е, она встречается... вже мы... до вэси́лля дохо́ди дило, обовя́зково шось росстро́еваеца. И, ка́же, це нэ пэршый вы́падок. И вже ей двацать ви́сим ро́киў. А мэни́ пора́дыли напысаты таку́ цыдульку — то есть бумажку — и пийты́ в еврэйску цэркву* (**они говорят** *в еврэйску цэркву*). *И вы знаетэ, шо мэнэ одна жынка повэла́, и я пишла́. Дай Боже здоровья, каже, цьо́му рави́нови! Вы знаете, вин молы́вся, и я покла́ла там в скрыньку* (**там висит вроде, значит, какой-то такой ящичек и якобы не указывают там, скажем, таксу, сколько-то денег, а сколько ты там находишь нужным, столько [кладешь]**). *Я покла́ла туда дэсять гри́внив. Хай, ка́же, кладут два-три, а я дэсять покла́ла. И, каже, молы́лыся, и она через пивро́ку вы́йшла за́миж!“* **И очень многие — то, значит, корова не даёт молоко, шо якобы какие-то ведьмы отбирают это молоко... они ж в сёлах верят, шо какая-то женщина ведьма, и она отбирает у них молоко у коров. И вот онн идут в „еврейскую цэркву“, просят: вот такая-то такая-то,** *вона погано до мэ́нэ ста́виця, видбира́е вид моей коровы молоко, шось вона ро́би, я про́шу молы́тыся за мою худо́бу, за то и за то.* **Это много случаев у нас здесь есть. Не только здесь, вообще это принято**» (Черновцы, 2005, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Анализ подобных текстов дает ценный материал для текстологии фольклорных нарративов, отражающих языковую специфику полиэтничных регионов.

Проблема языковых взаимоотношений и лингвотолерантности среди этнических соседей еще ждет своего детального исследования. Однако

уже сейчас представляется очевидным, что в языковой сфере (как в сфере непосредственных контактов) смягчаются наиболее конфликтные мотивы «фольклорной этнологии» и корректируются традиционные стереотипы, формирующие этнолингвистический портрет «чужого».

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

АИЭА — Архив Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва).

Бартминьский 2005 — *Бартминьский Е.* Как изменяется стереотип немца в Польше? // *Бартминьский Е.* Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике. М., 2005. С. 252–278.

Белова 2004 — *Белова О. В.* Как в деревне Арзубиха «кабалу писали» // Язык культуры: семантика и прагматика. М., 2004. С. 183–189.

Белова 2005 — *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

Белова, Петрухин 2002 — *Белова О. В., Петрухин В. Я.* «Птица царя Соломона» и славянский фольклор // Studia Polonica. К 70-летию Виктора Александровича Хорева. М., 2002. С. 137–144.

Давыдова 1998 — *Давыдова Ю. А.* Представления о «чужом народе» в Уржумском районе // Живая старина. 1998. № 4. С. 35–37.

Даль ПРН — Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М., 1957.

Добровольский 1914 — *Добровольский В. Н.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

Дубровина 2002 — *Дубровина С. Ю.* Народные пересказы Ветхого Завета на Тамбовщине // Живая старина. 2002. № 3. С. 2–4.

Журавлев 1979 — *Журавлев А. Ф.* Об одном мотиве восточнославянских загадок // Проблемы славянской этнографии. К 100-летию Д. К. Зеленина. Л., 1979. С. 130–132.

Заглада 1929 — *Заглада Н.* Побут селянської дитини. Матеріяли до монографії с. Старосілля. Київ, 1929 (Матеріяли до етнолольогії. I).

КА — Карпатский архив Института славяноведения РАН (Москва).

Милићевић 1984 — *Милићевић М. Ђ.* Живот Срба сељака. Београд, 1984.

НБ — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Составление и комментарии О. В. Беловой. М., 2004.

ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).

Пивоварчик 2003 — *Пивоварчик С.* Этноконфессиональные стереотипы в поликультурном регионе (по материалам историко-этнологического изучения местечек Белорусского Понеманья) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003. С. 361–375.

СД 2 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2 (Д–К). М., 1999.

ТМКБ 2 — Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004.

Шейн 1890 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т. 1.

Шейн 1902 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3.

Benedyktowicz 2000 — *Benedyktowicz Z.* Portrety «obcego». Kraków, 2000.

Cała 1992 — *Cała A.* Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.

Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.

Federowski 1935 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Warszawa, 1935. T. 4.

Jastrzębski 1989 — *Jastrzębski J.* Żyd jako «obcy» i jako «swój» w kulturze wsi polskiej XIX w. // Literatura ludowa. 1989. T. 33. № 4–6. S. 48.

Kosiński 1904 — *Kosiński W.* Materyały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej // Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Cz. 2. Kraków, 1904. T. 7. S. 3–86.

Krekovičová 1999 — *Krekovičová E.* Medzi tolerancioou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre. Bratislava, 1999.

Moskowich 1993 — *Moskowich W.* Mr. Khauruchenka, Miss Shaihets, Mrs. Hoika and Others: the Origin of Some Unusual Family Names in East Slavic Areas // Philologia Slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 354–364.

NKPP — Nowa Księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło Samuela Adalberga / Red. J. Krzyżanowski, S. Świrko. Warszawa, 1969–1978. T. 1–4.

Stomma 1986 — *Stomma L.* Antropologia kulturzy wsi polskiej XIX w. Warszawa, 1986.

Zowczak 2000 — *Zowczak M.* Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

Л. Н. Виноградова

К ПРОБЛЕМЕ ТИПОЛОГИИ И ФУНКЦИИ МАГИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ: ФОРМУЛЫ ПРОКЛЯТИЙ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

В последние годы в славянских народоведческих науках существенно продвинулось изучение так называемых малых форм фольклора, находящихся на периферии общефольклорной жанровой системы. Совместными усилиями фольклористов, лингвистов и этнографов удалось выделить основной состав этих специфических, тесно связанных с ритуалом текстов (таких как: заговоры, заклинания, благопожелания, проклятия, приговоры при обрядовых действиях, вербальные обереги, магические диалоги, просительные и благодарственные формулы обходных обрядов, заклички, словесные клише гадательных ритуалов, формулы отгона и отпугивания нечистой силы, ритуальные приглашения к угощению мифологических персонажей и многие др.), и сформулировать в качестве наиболее актуальной задачи необходимость изучения внутренних связей между семантикой и прагматикой подобных текстов, т. е. между содержательной основой и культурными функциями, целевыми установками, ради которых такие тексты произносятся. Применение обозначенного коммуникативного подхода способно значительно продвинуть решение целого ряда насущных теоретических проблем, первой из которых является определение жанровой идентификации каждого конкретного текста, а это достижимо только при условии, что будет учитываться соотношение между вербальным компонентом, акциональной формой и мифологическим значением. Выявление таких связей оказывается более продуктивным на уровне прагматики, когда словесная формула рассматривается не как обособленный объект, а как динамический акт произнесения текста конкретным лицом, в чей-то конкретный адрес, в определенных пространственно-временных обстоятельствах и с вполне определенной целью.

Главными признаками, на основе которых перечисленные словесные формулы включаются в общую группу специфических текстов, являются: их малый объем; клишированность формы; обрядовая, контактоустанавливающая или магическая функция; особая ритуализованная форма их функционирования в культуре. Еще одной важной

особенностью следует признать то, что само по себе произнесение этих текстов может выполнять роль самостоятельного вербального ритуала, т.е. слово воспринимается как «дело», как полноценный магический акт.

Ритуально-магическая функция является преобладающей для большинства из перечисленных «малых» фольклорных текстов. Главная цель их использования — смоделировать желаемое положение дел в реальной жизни: обеспечить достаток, здоровье, общее благополучие, поддержать устойчивое равновесие и порядок в мире. Если общей установкой практически всех обозначенных вербальных ритуалов считается достижение блага в интересах человека, то проклятие занимает среди них особое место, так как его целью является причинение зла. Сразу необходимо заметить, что проклятия в адрес вредоносных сил (демонов, духов болезней, угрожающих природных стихий, опасных зверей) определяются в народной традиции как заговорные отгонные формулы и вербальные обереги, используемые во благо человека. И лишь злоречения в адрес человека (изредка и в адрес домашних животных либо природных объектов) причисляются к настоящим проклятиям, а поведение того, кто проклинает, считается греховным и осуждается в традиционном обществе. Именно такая, остро негативная, семантика проклятий выделяет этот жанр из общего ряда других вербальных ритуалов, придает ему особый статус и моделирует специфические условия для их функционирования в народной культуре.

В формулировках, определяющих проклятия как фольклорный жанр, в научной литературе обычно упоминаются следующие характеристики [1]:

---

[1] В работе над докладом была использована следующая литература: *Соловей Л.М.* Проклятие // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Под ред. К.П.Кабашникова. Минск, 1993. С. 291; *Виноградова Л.Н., Седакова И.А.* Проклятие // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И.Толстого. Т. 4 (в печати); *Седакова И.А.* Проклятие // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. А–Я. 2-е изд. М., 2002. С. 391–392; *Седакова И.А.* Структура и семантика болгарских проклятий // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. Ч. 1. С. 118–120; *Толстой Н.И.* Проклятия при придании анафеме у сербов // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. Ч. 1. С. 115–118;

— Проклятия — это устойчивые словесные формулы, содержащие пожелания бед и несчастий в адрес конкретного лица.

— По своей общей оптативной (пожелательной) семантике, текстовой структуре, магической функции проклятия сближаются с благопожеланиями; иногда их называют «отрицательными благопожеланиями»; различие обоих жанров определяется лишь семантической оппозицией *добро/зло*.

— По своей коммуникативной модели: отправителем текста проклятия выступает сам говорящий (тот, кто произносит словесную формулу), злое пожелание направлено на некую личность или объект (тот, кого проклинают), однако осуществление этого злоречения зависит, как считалось, от высших сил. Этим объясняется частое включение в текст проклятий (как и благопожеланий) молитвенных выражений типа: рус. «Дай Бог», «Пошли ему, Боже»; укр., бел. «Бодай...», «Дай, Боже», бел. «Каб яму Бог даў», пол. «Niech Pan Bóg da», серб. «Да бог даде», болг. «Да даде Господь» и под. Имеется в виду, что проклинает своего обидчика человек, а осуществляет кару Бог. Ср. бел. «Згінь-прападзі праз боскую моц!».

Эта особенность — обращение за помощью к сверхъестественной силе — признается исследователями важной характеристикой как жанра благопожелания, так и жанра проклятий. По словам польской исследовательницы А. Энгелькинг, значение глагола «проклясть» (как он понимается в народной культуре) сводится к следующему: «способом произнесения особых слов, обращенных к высшей силе, вынудить эту силу сделать так, чтобы с кем-то (с чем-то) произошло нечто

Сумцов Н. Ф. Пожелания и проклятия. Харьков, 1896; *Engelking A.* Klątwa: Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000; *Кушкова А. Н.* Крестьянские рассказы о родительском проклятии (по материалам Новгородской, Псковской и Вологодской обл.) // (в печати); *Грынблат М. Я.* Праклёны // Выслоўі. Беларуская народная творчасць. Мінск, 1979. С. 15–21; *Виноградова Л. Н.* Формулы угроз и проклятий в славянских заговорах // Заговорный текст: Генезис и структура. М., 2005. С. 425–440; *Дабева М. Е.* Български народни клетви. София, 1934; *Марковић Р.* Српске народне клетве и заклетве. Београд, 2000; *Маркович Р.* Сербские народные проклятия и клятвы // Живая старина. 2001 № 3. С. 32–33; *Ђаповић Л.* Заклетва на тлу СФР Југославије. Београд, 1977; *Ђаповић Л.* Заклетва у народним љубавним и сватовским песмама // Расковник. Часопис за књижевност и културу. Београд, 1983. № 37. С. 95–103; *Николић Р.* Клетва или зло на зло // Расковник. Часопис за књижевност и културу. Београд, 1995. № 79–80. С. 118–131; *Kitevski M.* Na kletva lek nema. Skopje, 1991.

плохое, ибо тот сам сделал нечто плохое» [Engelking 2000: 131). Рассказывая о злоречениях одной из своих соседок, жительница Бельско-подлясского повета Польши сделала такое замечание: «Она проклинала на все лады, вот. Но кто знает, выпало ли это проклятие на человека или нет» [Ibid.: 99]. То есть произнесенное в определенное время и при определенных условиях проклятие может либо осуществиться, либо нет, в зависимости от участия высших сил. Исполнителем воли проклинающего человека могла быть и нечистая сила, вредоносные духи, опасные стихии. Ср. рус. «Лихоманка тебя возьми!», «Понеси тебя леший!», укр. «Хай тебе хиндя потрясе!», бел. «Каб цябе чэрці смалою паілі!». Иногда адресат высказывания (сверхъестественная сила) прямо не называется, а используются некие иносказательные обороты. Например: укр. «Хай його поб'е те, що в хмарі гуде» или «Бодай тебе той знав, що трясе очеретом!» [УНПП: 310]. Любопытно, что с одинаковой просьбой (наслать на недруга болезнь) могли обращаться как к Богу, так и к черту: ср. польск. «Niech wam diabeł cholere przyniesie!» [Engelking 2000: 246] и бел. «Каб на вас Бог холеру накинуў!» [Federowski 1935: 405] .

Таким образом, говорящий призывает беды на голову своего противника, но обращается за содействием к сакральным силам. В той или иной степени это характерно для всех магических текстов (заговоров, заклинаний, благопожеланий, обрядовых приговоров и т. п.). Главное отличие благопожеланий от проклятий заключается в восприятии последних как чрезвычайно вредоносных и опасных текстов. Поэтому, совпадая с другими магическими словесными формулами по текстовой структуре, коммуникативной модели, по функции, по тенденции к ритуализации речевого акта, — проклятия отличаются особым типом отношения к ним людей традиционной культуры и особой формой бытования.

Высокая степень опасности злоречений, направленных на человека, вынуждает социум вырабатывать стратегию защиты против «черного слова», отслеживать условия, при которых проклятие может осуществиться, пытаться обезвредить брошенное в свой адрес злое пожелание. Именно поэтому жанр проклятий функционирует в традиционной культуре на фоне многочисленных ответных действий, запретов, оберегов, поверий о том, чье проклятие может оказаться наиболее действенным, в какое время оно может исполниться; рассказов о судьбе проклятых и т. п.

Начать надо с того, как много внимания уделяется в народной культуре вопросу о том, сбывается или не сбывается высказанное злоречение. Это отражено в различии глаголов *про-*

клинать 'произносить формулу проклятия' и *проклясть* 'передать проклинаемого во власть злого рока'. Ср. выражение «Он его клял, клял и, наконец, проклял». В одном из серб. рассказов описывается, как одного вредного односельчанина не любило все село, и за его пакости соседи часто его проклинали, но ни одно из этих проклятий так и не пало на него, а настигло его любимого внука (тот погиб во время свадьбы). Рассказ заключается словами: «Все село его проклинало, и таки прокляло, однако настигло это его внука» [Златковић 1989: 258–259]. Получается, что высшие силы, в адрес которых отправлена просьба нанести вред проклинаемому, не исполняют поручение дословно, а выбирают способ кары по своему усмотрению.

Для достижения желаемого результата (нанесение ущерба проклинаемому лицу) важным было: **кто** именно проклинает, в какое **время**, в какой **ситуации**, с какой **целью**, какими **действиями** сопровождается акт говорения.

Наиболее опасным и действенным считалось родительское проклятие. Население Пиротского края в Сербии вплоть до недавнего времени чрезвычайно боялось родительских проклятий и верило в их силу. По польским поверьям (р-н Подлясья), материнское проклятие — самое сильное: «Если чужая женщина, или там кто, проклянет, то это не вредит, а если мать — то вредит» [Engelking 2000: 148); «отец не может так навредить, как мать»; «только мать может проклясть по-настоящему, у отца такой силы нет» [Ibid.: 144]. Аналогичные представления широко распространены у восточных славян. К родительскому и особенно материнскому проклятию жители Вологодского края относились с исключительной боязнью. Они верили, что сын, про́клятый матерью перед выходом в путь, не сможет вернуться. По свидетельству из Псковской обл., «матка проклянеть (ребенка), и его ты больше не увидишь: уйдет куда или что... В лягушку превратится, в собаку, в волка на несколько лет. Это по материнскому проклятию» [Щепанская 2003: 105]. Опасными признавались также злоречения странствующих людей (олонец.).

Если произнесение проклятия рассматривать как вербальный ритуал, то его характер существенно меняется в зависимости от целей говорящего. Например, действительно ли он хочет причинить вред кому-либо или проклятие срывается с губ сгоряча, случайно. Для «настоящих» проклятий обычно выбираются так называемые «страшные», «сильные», «лютые», «смертные» формулы; произносятся они на повышенных тонах, агрессивно; проклинающий призывает высшие силы покарать обидчика. Нередко в структуру текста

включается информация о причинах, вызвавших необходимость проклятия. Ср. бел. формулы: «Каб вас бура якая панясла, як вы ўсё з агарода павыносіце!» [Выслоўі 1979: 206]; «Каб ён весь шчарнеў, як ён мяне невінне чэрніць!» [Там же: 207]; «Каб таго выцягнуло ў магілу, хто мае грошы выцягнуў!» [Там же: 214]; «Каб ты сабе шыю так скруціў, як ты мае дрэва пакруціў!» [Там же: 219].

Что касается так называемых «случайных» проклятий, сказанных по неосторожности, в состоянии раздражения, когда иллокутивной целью говорящего является не намерение проклясть, а лишь желание дать волю своим эмоциям, обругать, выразить свое неудовольствие, то произнесение таких формул по сути не является ритуалом. Такое проклятие — это спонтанный речевой акт, аналог брани. Однако вырвавшееся против воли человека злоречение уже не подчиняется ему, а управляется некими сакральными силами и независимо от желания исполнителя текста может оказаться пагубным для проклинаемого. Поэтому, если говорящий контролирует свое поведение, он старается избегать «страшных», «смертных» злоречений, используя более безобидные, шутливые или недосказанные формулы. Ср., например, облегченные формы проклятий у русских: «Пошел ты в баню!», «Чтоб глаза мои тебя не видели!»; у белорусов: «Иди ты к ядроне бабушке!» [ПА, житомир.], «Иди ты туды, куды люды не ходять!» [ПА, житомир.]; либо недосказанные формулы — «А чтоб тебя!...»; у белорусов — «А бодай!..», у сербов — «Бос по трњу одио!» [Чтобы тебе босым по тернию ходить]. Шутливые проклятия: «Шоб табе моль п'яты аб'ела!» [ПА, гомел.]; «Штоб тебе качка убрыкнула!» [ПА, гомел.].

В сходной ситуации могли использоваться вместо проклятий формулы-«перевертыши», когда говорящий заменяет готовое слететь с губ злоречение на пожелание добра: бел. «А каб вы... здаровы були!», «Каб ты... жыва была!» [Federowski 1935: 418–419]; «Иди ты к Богу!» [ПА, гомел.], «Иди ты к Божьей Матери!» [ПА, гомел.]. То, что это именно формулы, заменяющие проклятия, а не благопожелания, определяется по ситуации, в которой произносится текст — конфликт, перебранка, попытка наказать виновного.

Еще одна стратегия поведения того, кто использует формулы проклятий, характерна для ситуации словесного поединка, перебранки, ругани, взаимного оскорбления: «Брэшэш ты! — Нехай тваго бацька дзеці брэшуць!»; «Пацалуй ў сраку! — Каб на тваю сраку чэрвей з сабаку!» [Federowski 1935: 400]. Подобные злоречения призваны не столько проклясть обидчика, сколько дать ему отпор, оскорбить, ответить бранью на брань.

Проклятия в ответ на проклятие — это особые формулы, призванные обезвредить или переадресовать недобрые пожелания. У сербов «ответные» проклятия называются *клетва на клетву*. В содержательном плане это чаще всего пожелания остаться без языка, повредить язык, онеметь, «заткнуть» речь, т.е. внимание направлено на инструмент говорения. Ср. бел. «Каб табе язык колам стаў!», «Адсохні табе язык!», «Нехай тому займе мову, хто на мене па несправедлівасці брэша!», «Каб тваю глотку сякера заткнула!»; серб. «Пресјекао језик, дабогда!», «Језик му се завезао!»; болг. «Оса да ти куснит язикот!», «Гущери ти язико изели!», «Да му идат устата на тила!».

Наряду с такими «ответными» проклятиями существуют еще и «возвратные» формулы, призванные не только отвести от себя опасность «черного слова», но и переадресовать его тому, кто проклинает. У русских они называются *отводная клятьба*, т.е. с отводом от себя проклятия [Даль 2004: 106]; у белорусов — *адкляцці*; у поляков — *odzywki* или *odwracanie bluzgów*; у сербов — *расклетва*. Например, бел. «Нехай клянёт и себе бярёт, пусть её клятва и на неё!», «Каб твае кляты да табе ў пяты!», «Каб твае рэчы да табе ў плечы, твае славеса да табе за пояса!», «Кляні, кляні ды на сябе бяры!», «Чужым вочам — соль да пячаль. Што думаеш мне, получы сабе!»; пол. «Kto klnie, to na niego lgnie!»; серб. «Кој клне, себе да си уклне, а не другога!», «Што мене замислиш, тебе да стигне», «Што на мога сина мислиш, то на твога се врати!», «Мене клнеш, теб да си уклнеш!» — по поводу этой формулы информант заметил: «Так три раза скажи — и расклянешь» [Златковић 1989: 224].

По общеизвестному мнению, осуществление злого пожелания (и настоящего, и случайного) зависит от времени, в которое произносится проклятие. Ругать членов семьи или домашнюю живность *по-черному*, с упоминанием бесовской рати, вообще считалось делом греховным и осуждаемым в народе, но по-настоящему опасными становились злоречения, сказанные в некую роковую минуту. Проклятие, как уверяют крестьяне Новгородской губ., «бывает лишь тогда действительно, когда брань произнесена, хотя и не с целью проклясть, но в неурочный, недобрый час» [Власова 1998: 429]. Роковое время могло быть в полночь или полдень; в «самые глухие полдни», т.е. в момент перехода с 12-ти часов к первому часу дня; на восходе или закате; до восхода солнца, *на зорях*; в период с одиннадцати до двенадцати часов ночи, т.е. в *пухлый час*, когда сбывается злое слово (рус. архангел.). По одним поверьям, в течение дня есть всего одна секунда «проклятого времени», но никогда не известно, какая именно (пол.

тарнобжес.). По другим: «В сутках две минуты бывают плохие. И сейчас есть эти минуты. Можно проклянуть» ([ТФНО: 322], новгород.). Опасно проклинать детей, когда идет служба в церкви. В большинстве же случаев утверждают, что угадать «роковую минуту» невозможно. Если мать пошлет ребенка к лешему «в добрый и святой час», то для него это проклятие пройдет бесследно, а если «в лих час», то леший заберет себе прóклятого (новгород.).

Существует большое число рассказов о пострадавших от злых слов, сказанных в «лихую минуту». Например, возница отказался подвезти односельчанку, идущую по дороге; она прокляла его коня («чтоб он сдох!») — и конь через какое-то время сдох; крестьянин стал осуждать женщину, сгубившую коня, а она в ответ: «Ничего не поделаешь, видно, уж в такую минуту я сказала» [Engelking 2000: 195]. Одной бабе удалось случайно узнать, когда наступает роковая минута. Однажды она прокляла свою курицу, и та тут же подохла. Хозяйка догадалась обозначить по тени на земле, где находилось солнце в этот момент, и заткнула в край тени иголку. С тех пор она точно знала, когда сбываются проклятия, и много людей погубила таким образом [Federowski 1897: 82–83]. В одном из сербских рассказов рассерженная мать проклинала своих непослушных детей; это слышал проходящий мимо «турчин», который знал, что приближается та самая «злая» минута. Когда женщина замолчала, он сказал: «Ругни-ка их еще раз». Мать догадалась, что он знает о приближении лихой минуты и ждет роковых последствий. Тогда она выкрикнула проклятие в адрес самого «турчина» — и тот лопнул на месте [Златковић 1989: 264].

Менее значимым считалось место проведения ритуала. Если хотели проклясть по-настоящему, шли в церковь, к колодцу, на перекресток. Верили, что опасно своих близких проклинать, стоя на пороге, за пределами двора, в бане.

Мы еще не затрагивали вопрос о такой разновидности проклятий как формулы-отсылки, которые совмещают в себе функцию пожелания зла и функцию бранных выражений, ругательств: «Иди ты к черту!», «Пошел к чертовой матери!», «Идзи ты пад холеру!» и т. п. Они могут иметь форму отсылки или вид оптативных конструкций: «Чтоб тебя черти побрали!», «Волосатик бы тя взял!», «Хай тебе понесе чорна резуха!». И в сборниках фольклорных текстов, и в самой народной традиции они причисляются то к проклятиям, то к ругательствам, однако повсеместно оцениваются как злоречения, способные навредить человеку (особенно детям). Жители Владимирской губ. различали «настоящие проклятия» и «отсылки к черту», но по от-

ношению к детям запрещалось использовать как те, так и другие формулы: «Проклинать ребенка и даже посылать его к черту считается грехом» [БВКЗ: 123]. Люди верили, что отослать ребенка к черту, лешему либо в места их обитания — «Пошла ты ў болото!», «Иди на росстыни!», «Иды собі ў пушчы, иды собі ў нэтры!» (= заросли), «Иди ты ў лозу!», «Ідзі ты ў аржавень!», «Хадзи ты у вир!» — значит передать его во власть нечистой силы. По свидетельству М. Федеровского, «катора кабета праклятница, незбожна, то яна сваё дзиця <...> праклинае и чортами абсылае», и от этих детей ангел отступает, «а заступае место яго чорт!» [Federowski 1897: 101].

Подобные представления особенно широко были распространены на Русском Севере. Как отмечают собиратели фольклора, отсылки к черту воспринимаются здесь как акт отречения людей от ребенка. О стариках, которые сгоряча *лешакнули* свою внучку, в Архангельской обл. говорили: «бабка с дедкой внучку лешему подкинули» [Черепанова 1996: 38]. Если проклятых детей удается вернуть родителям, то те выглядят одичавшими, странными, перестают говорить, сторонятся людей, т.е. в результате отречения от них матери происходит полная дезинтеграция ребенка, утрата места в сообществе людей [Щепанская 2003: 103].

Такая трактовка формул-отсылок к нечистой силе обнаруживает их связь с ритуалом проклятия, понимаемого как разрыв связей (семейных, родовых, социальных) и как полное отречение от родственника или односельчанина (проклясть, т.е. предать анафеме). В этом смысле выражения «Будь ты проклят!» и «Пошел ты к бесу!» могут привести к сходному результату: человек лишается защитного покрова, обеспечиваемого людским сообществом, а значит, к нему открыт доступ вредоносных сил «чужого» мира. В подтверждение тому приведу одну из новгородских быличек. Хозяйка в раздражении прокляла своего мужа, сказавши: «Будь ты проклят!», за то, что он поздно вечером, возвращаясь домой, колотит в ворота (закрытые изнутри), вынуждает жену вставать с печи, открывать ему и т. п. С тех пор ежевечерне, в то самое время, когда были произнесены слова проклятия, домочадцы стали слышать стук в ворота. Открывают — никого нет. И так каждую ночь. «Это в которое время я сказала, в тое время и стучат, видишь, такое слово я сказала — «будь ты проклят!» — а враг-то и пристал...» [ТФНО: 235].

Еще один замечательный пример того, что проклятие в его классическом виде («Будь проклят») используется для установления контактов с нечистой силой, можно наблюдать в севернорусских гаданиях. Для привлечения к себе нечистой силы, способной предсказать будущее,

девушка перед началом гаданий снимала с себя нательный крест и говорила: «Будь проклята Марья!» (называла свое имя). В коллективных гаданиях Костромского края один из участников вставал в центр очерченного круга, а второй ходил вне круга, посылая проклятия в адрес гадающего: «Лешие, лесные, болотные, полевые, все черти, бесенята, идите все сюда, скажите в чем его судьба? Будь ты (имя стоящего в круге) втрою проклят!» [Смирнов 1927: 71]. В Поветлужье (Костромская обл.) сведения о гаданиях с предварительным проклятием записывались фольклористами еще в 1994 г.: «На кресты [т.е. на перекрестки] ходили. Зачерчивались. В круг встанешь — тебя зачертит какая девушка. Тебя зачертят — ты проклянёшся: «Будь проклята», — скажешь <...> Слушали, в какой стороне собаки залают: где залают — там и жених» [ЖС 1997: 43].

Проклятие — по преимуществу вербальный ритуал, лишь изредка он мог сопровождаться сопутствующими действиями, усиливающими магию слова. В Белоруссии, вост. Польше и у южных славян акциональные формы проклятий были связаны с использованием церковной атрибутики. Например, после конфликта с кем-либо и соответствующей перебранки желающий проклясть своего недруга шел в церковь, покупал свечу, переламывал ее пополам со словами проклятия и оставлял половинки в церкви [ПА, гомел.]. В Белостокском воев. в сходной ситуации женщина приносила в костел свечу, зажигала ее и — пока свеча горела — произносила слова: «A żeby ty skapał tak, jak ta świeca!» [Чтоб ты истаял, как эта свеча] [Engelking 2000: 201]. Самым эффективным способом проклясть кого-либо считалась «черная обедня», специально отслуженная в костеле. Если ксендз соглашался на такую службу, то проклятие должно было исполниться непременно. По объяснению жителей польско-белорусского пограничья, «черная обедня» — это обычная служба, только в нее включались молитвы к Богу с просьбой наслать проклятие в адрес конкретного лица. Но ксендзы чаще всего отказывались это делать, только священники иногда соглашались. Нередко такие «молитвы на проклятие» заказывались иноверцам, обычно евреям, которые во время своего богослужения должны были упомянуть имя жертвы: «Вот уж это было проклятие очень, очень, очень большое! Так и говорили: «Отдадим тебя в еврейскую молельню». Они (евреи) там все вместе молятся в таких домах. И там кому-нибудь дают и они уже проклинают» ([Ibid.: 200], бел. гроднен.).

В Речицком Полесье «проклятие со свечой» могло происходить на улице вблизи дома проклинаемого лица. Заранее готовилась свеча, фитилем которой служила часть веревки висельника. В землю вты-

кался осиновый кол, и над ним зажигалась в наклонном положении свеча, обтекавшая воском. Затем произносились слова проклятия, которые должны были быть закончены точно в момент угасания свечи: «Штоб ты так потух, як етая свечка!». После этого свечу надо было поломать и засыпать землей [Pietkiewicz 1938: 219]. Проклятие способом переламывания свечи об ручку церковной двери полешуки считали более действенным. В Полесье, кроме того, были известны случаи, когда проклинали недруга, заглядывая в колодец и говоря: «Штоб ты не жыла на свете!» [ПА, гомел.]. Действия такого рода сближаются с вредоносной магией, определяемой как порча.

Проклятие могло трактоваться и как разрыв связей, выключение человека из сообщества. «Злопожелание» как спонтанный речевой акт или индивидуальная вербальная магия отличается от публичного (семейного, родового, общесельского) ритуала, символизирующего разрыв связей, отречение, крайнюю форму осуждения виновного. Такая акция была редким событием общественной жизни и затем долго обсуждалась односельчанами. У сербов Пиротского края пострадавший от грабежа, насилия, поджога шел в церковь, собирал там сочувствующих мужчин, угощал их ракией, и пока они пили, громко произносил слова: «Да будет проклят такой-то и такой-то за то, что причинил мне вред или что-то украл». Такой ритуал назывался *сеоска клетва* [сельское проклятие] [Златковић 1989: 261].

У восточных славян более распространенным было «родительское» проклятие, осуществляемое в ситуации конфликта с детьми. Причиной его могли быть: своевольная женитьба без согласия родителей, неповиновение в важных семейных делах, «поднятие руки на родителя», преступления против односельчан. Акт отречения от сына или дочери мог сводиться к произнесению в кругу семьи единственной формулы: «Будь проклят!», «Проклинаю тебя!» либо разворачиваться в некий ритуал. Например, отец созывает к себе близких родственников и говорит им, что хочет проклясть сына за то-то и то-то. «Родственники начинают слезно умолять родителя, чтобы он не брал на свою душу такого страшного греха и не губил бы своего сына. Когда родитель не соглашается на перемирие, то прежде молится Богу и просит у Него вслух прощения <...>, а потом обращается в сторону сына и громко говорит: «Проклинаю тебя, непочтенник! Да не будет тебе нигде счастья, ни на этом и ни на том свете. Будь ты проклят! Я тебе не отец, а ты мне не сын!» ([Кушкова 2004: 185], орлов.).

Считалось, что домашние проклятия не имеют такой силы, как публичные, осуществляемые «при народе». Про́клятые родителями

разделяли судьбу изгоев: в старину односельчане не входили с ними ни в какие сделки, не позволяли своим детям вступать с ними в брак, домочадцы не ели с ними из одной миски (петербург.). У сербов молодежь избегала дружбы и любых контактов с тем, от кого отреклись родители, так как, по поверьям, он и его семья были обречены на неудачу во всем. На Русском Севере были широко известны представления о том, что любой вид проклятий (и материнская брань «черным словом» в адрес маленького ребенка, и отцовское проклятие взрослого сына) отдавал прóклятого во власть нечистой силы. Выражения «Будь проклят!» или «Леший тебя возьми!» выступали в роли отречения от ребенка, открывающего к нему доступ демонических существ.

Таким образом, прагматика анализируемого жанра оказывается весьма многообразной: проклятия могут выступать и как реакция человека на зло, и как вредоносная магия в адрес недруга, и как формулы-обереги, и как бранные выражения, и как своего рода регулятор межличностных или семейных отношений. Кроме того, что подобные формулы служат весьма показательным материалом для изучения проблемы типологии магических текстов, сам жанр проклятий (как и благопожеланий) позволяет судить об определенных приоритетах в системе ценностных ориентиров, принятых в сообществе, с той лишь разницей, что они бытуют в культуре в форме отрицания. Например: «Чтоб тебе не иметь детей», «...не дождаться внуков», «...не увидеть солнца», «...не иметь крова над головой», «...не дожить до Светлой Пасхи», «Чтобы у тебя не уродила нива», «...ни зерна не осталось в сусеках», «Чтобы не из чего было хлеб испечь» и т. п.

Наиболее злокозненными и тяжкими по последствиям считались формулы: с пожеланиями смерти (особенно «не-своей», насильственной, позорной), исчезновения рода, неизлечимых болезней, разорения хозяйства, гибели скота, неурожая, пожара, потери близких, злой доли; либо это были пожелания побираться на старости лет, погибнуть на чужбине, пропасть бесследно, не иметь могилы, потерять разум, остаться бесплодным, быть похороненным без поминок, не быть принятым после смерти землей и т. п. Еще более опасными и пугающими осмыслялись пожелания — «чтобы смерть не брала» (например, полес. «Штоб ты смерти просила, а смерть не брала!», бел. «Каб ты ніколі не ўмёр!», пол. «Żebyś ty konał i skonać nie mógł!», серб. «Да бог да се оковеш, па никада да не умреш, на онија свет да не отидеш!»), а также — быть прóклятым своими родителями.

Показательно, что формула «Чтоб тебе погибнуть в бою!» у южных славян никогда не выступает в роли проклятия, так как в воин-

ских юнацких дружинах погибнуть на поле сражения почиталось за лучшую участь. Так что подобные выражения использовались как благопожелания. И, напротив, высшим позором было бы мужчине погибнуть от женской руки, поэтому формула «Дабогда погинуо од женске руке!» функционирует у сербов как страшное проклятие [Николић 1995: 125].

Весьма редкий и необычный пример использования проклятия как защиты близкого человека от несчастий зафиксирован в Новгородской обл. Во время гражданской войны одна из крестьянок провожала сына в армию: «Вот белая война была. Все люди голосят по мужьям, по детям [которых забирают на фронт]. А я своему Гришеньке — пошел он — помахала и говорю: «Чтоб тебе, Гришенька, да перва пуля бы тебе и в лоб попала!». Всех, говорит, убили, а мой Гришенька, как медна копейка, явился домой» [Кормина 2001: 40]. По-видимому, здесь имеет место магия, основанная на обмане злой судьбы.

Подобно другим магичесим текстам «малых» форм, проклятия служат благодатным материалом для изучения мифологической символики, раскрывающей многоаспектную образную трактовку понятий добра и зла, жизни и смерти, пользы и вреда, почетного и позорного. Так, в формулах с пожеланием смерти фигурируют как будто противоречивые, мало понятные, но с мифологической точки зрения весьма значимые поэтические образы: ср. рус. смолен. «Узыйди на заход солнца!», «Закатись жаркым сонцым пад кустом!» [Добровольский 1894: 37]; укр. «Щоб ти крізь сонце пройшов!» [УНПП: 311]; бел. «Каб ты замуж далёка вышла!» [Pietkiewicz 1938: 435]; «Каб цябе панесла наверх дзерава!» [Выслоўі: 225]; «Штоб цебе паставило прутом да цебе дзеравом!» [ПА, гомел.]; серб. «Да станеш ко суво дрво!» [Чтоб ты стал как сухое дерево] [Златковић 1989: 202]; болг. «Черната метла да го помете!» [Пусть его заметет черная метла] [Дабева 1934: 25] и подобные.

Итак, в настоящем докладе была предпринята попытка показать, с одной стороны, своеобразие текстовой структуры и образной системы словесных формул-злоречений, а с другой — раскрыть особенности проклятия как вербального ритуала, который выделяется среди прочих магических актов своей формой бытования и особым отношением людей к произнесению вредоносных слов, вынуждая их разрабатывать комплекс ответных мер, призванных минимизировать негативные последствия прозвучавших «злопожеланий». Именно этот общий контекст (весь круг бытовых и ритуально-мифологических воззрений на силу «черного слова», а также разные действия-обереги, превен-

тивные меры и т. п.), в котором функционируют проклятия, и определяет специфику анализируемого жанра.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. Т. 1. Владимирская губ. СПб., 1993.

Власова 1998 — *Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. М., 1998.

Выслоўі 1979 — Выслоўі (Беларуская народная творцасць). Мінск, 1979.

Дабева 1934 — *Дабева М. Е.* Български народни клетви. Приносъ към изучването народната душа и народния живот. София, 1934.

Даль 2004 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 2004.

Добровольский 1894 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 3. Пословицы. СПб., 1894.

Златковић 1989 — *Златковић Д.* Фразеологија страха и наде у Пиротском говору. Београд, 1989.

ЖС 1997 — Живая Старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 1997. № 1.

Кормина 2001 — *Кормина Ж. В.* Родительское благословение (при проводах в армию) // Труды факультета этнологии. Вып. 1. СПб., 2001.

Кушкова 2004 — *Кушкова А. Н.* Конфликт отцов и сыновей: Лишение наследства и отцовское проклятие // Мужской сборник. Вып. 2. «Мужское» в традиционном и современном обществе. М., 2004. С. 178–186.

Николић 1995 — *Николић Р.* Клетва или зло на зло // Расковник. Часопис за књижевност и културу. Београд, 1995. Бр. 79–80. С. 118–131.

ПА — Полесский Архив. Материалы экспедиций Института славяноведения РАН, проводимых в 1974–1990 гг. под руков. Н. И. Толстого.

Смирнов 1927 — *Смирнов В.* Народные гадания Костромского края // Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927.

ТФНО — Традиционный фольклор Новгородской обл. (Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры). СПб., 2001.

УНПП — Українські народні прислів'я та приказки. Київ, 1955.

Черепанова 1996 — *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.

Щепанская 2003 — *Щепанская Т. Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.

Engelking 2000 — *Engelking A.* Klątwa: Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.

Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej. T. 1. Wiara, wierzenia i presądy ludu. Kraków, 1897.

Federowski 1935 — *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej. T. 4. Przysłowia. Kraków, 1935.

Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz Cz.* Kultura ludowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.

В. Е. Добровольская

Мотив «сокрытия пола» в восточнославянской эпической традиции

Мотив «сокрытия пола» широко распространен в славянской эпической традиции. Он встречается в сказках, былинах, исторических песнях, легендах, преданиях и т. п. Данный мотив может рассматриваться как один из вариантов утаивания героем или героиней своего истинного социального состояния или физического облика с помощью одежды. Однако при анализе текстов становится очевидно, что при общей распространенности мотива утаивания истинного облика этот мотив вовлекает мужские и женские персонажи неравномерно. Действительно, герой-мужчина в основном скрывает свое социальное положение или особенности своего внешнего облика. Так, в сказках СУС-532 герой переодевается в отрепья, чтобы в нем не узнали юношу, покинувшего дом из-за преследований мачехи. В сказках СУС-502 царевич, выпустивший на волю пленника своего отца и изгнанный за это из дома, надевает на голову бычий пузырь, чтобы в нем не узнали царского сына. В сюжетном типе СУС-530А герой заматывает лоб тряпицей, которая скрывает печать царевны: *Вывели быка семигодовалова... Ваня усмотрел, што оне не могут его удержать, приходит к им: «Братцы, што вы делаете? Али быка охота заколоть?» — «Да, заколоть; да мы его никак не можем свалить». — «Отдайте мне требушину и кишки, я вам пособлю за ето»... Тогда выбрал требушину, взял кишки вымыл как следует, надел на голову — образовалась шляпа у него, а кишками руки оммотал свои, штобы не видно было серебро имя* [ЗП-2], или: *Тогда он вымазал лоб сажей и навязал грязную тряпицю на голову, чтоб он не сиял* [Ков.-5] [1].

---

[1] Во всех приведенных примерах герои используют предметы, употребляемые в инициальных обрядах, предусматривавших маскировку истинного облика неофита посредством нестандартной одежды, с помощью которой скрывались отдельные части тела и особенно волосы. В основе обычая скрывать часть тела или маскировать свой истинный облик лежит мифологическая оппозиция видимое/невидимое, связанная с идеей невидимости представителей «иного» мира в «этом» и наоборот (см. подробнее: *Иванов В. В.* Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому «Вию» // Structure of texts and

Женский персонаж тоже может использовать данный тип сокрытия свой истинной внешности. Так, в сказках СУС-510В под свиным чехлом или тряпьем прячется героиня, скрывающаяся от инцестуальных преследований со стороны своего отца: *Она собрала имущество свое, вперед горб и назад горб наклала. И пошла старушкой старой, грязной... И пошла вперед с этими котомками-горбами, приходит к царю наймоваться в работницы...* [Онч.-176].

Отметим, что даже обычная одежда может выполнять функцию средства маскировки. При этом она скрывает не только и не столько внешность персонажа, сколько его социальный статус, то есть может рассматриваться как средство социальной трансформации героя по оппозиции *низкий/высокий*. Такая одежда характерна для сказок СУС-403, СУС-409, СУС-437, СУС-450, СУС-502, СУС-533 и др., в которых могут действовать как мужчина, так и женщина.

Одежда, которой меняются герой и его противник или героиня и ее противница, делает их неузнаваемыми именно по статусу высокий/низкий. Слуга, одетый в платье своего хозяина, воспринимается как царевич, а в бедно одетом юноше никто не видит царского сына; ведьма или служанка, надев платье героини, занимают ее место, а купеческая или царская жена в одежде неподобающего статуса остается неузнанной. Практически утрата своей одежды может быть равносильна для героини ее превращению в животное. Сравним два типа сюжетов. Так, в сказках СУС-403 и СУС-409 ведьма надевает наряд героини, превратив ее в уточку или в рысь, а в сказках СУС-450 и СУС-533 коварная служанка завладевает одеждой героини и заставляет царевну надеть платье простолюдинки. Результатом утраты исконной одежды и в том и в другом случае является то, что муж или жених не узнает героиню как в зверином облике, так и в человеческом: *Егибиха из воды раньше вышла, ейну одежду одела*; *Настасья прекрасна с воды вышла, вопела, вопела, плакала, плакала, все-таки Егибихину одежу одела... Братцы Егибиху за сестру приняли, обнимают и целуют* [Онч.-218].

---

semiotics of culture. Hague; Paris, 1973. P. 151–168; *Рифтин А. А.* Категория видимого и невидимого мира в языке // Ученые записки ЛГУ. Серия филологических наук. 1946. Вып. 10). Но в волшебных сказках их генетическая природа сильно затемнена и нестандартная одежда героев, характерная для обрядов, была художественно переосмыслена и стала одним из элементов поэтического вымысла. Представляя героя в начале сказки существом с отталкивающей внешностью, сказочник стремится более рельефно показать его преображение.

Для героини изменение качества одежды — это знак изменения социального статуса: девушка, которую видят в простой одежде или лохмотьях, не может привлечь внимания царевича или других людей, а переодевшись, она становится центром всеобщего внимания, независимо от того, получена ли эта одежда от чудесного помощника или это ее платье, отобранное антагонистом.

Герой сказки также может получать одежду от чудесного помощника — тогда это «богатая» одежда, не соответствующая низкому статусу героя. Нестандартная одежда, напротив, понижает его статус — в пастухе или садовнике не должны узнать царского сына: *Когда он заходил в город, публика увидела такого чудного человека в одежде, что он одет в зеленое платье...* [Сок.-129]. В сказках СУС-566 герой одевается торговцем или доктором, чтобы наказать неверную жену, и его тоже не узнают, потому что одежда скрывает не только его истинный физический облик, но и социальный статус. Наконец, какая-либо деталь одежды призвана скрыть особенности внешности героя — золотые волосы, печать во лбу и т. д.

В былинах мотив переодевания характерен для сюжета «Муж на свадьбе у своей жены» [2]. Так, Добрыня Никитич переодевается в гусляра и появляется на свадьбе своей жены и Алеши Поповича; Илья-Муромец переодевается в платье калики перехожего, чтобы сразиться с Идолищем.

В исторических песнях герой, чтобы попасть в стан врага, изменяет свою внешность: атаман Платов, генералы Краснощеков и Прозоровский переодеваются в купцов, чтобы попасть к Наполеону, прусскому королю или к турецкому визирю [3].

Таким образом, герой или героиня, сменившие свою одежду (добровольно или по принуждению), изменили свой облик, сделались неузнаваемыми. Но во всех приведенных примерах персонажи не скрывают свой пол, поскольку надевают одежду, не соответствующую своему социальному статусу, но соответствующую своему полу.

---

[2] Подробнее об этом: *Толстой И. И.* «Возвращение мужа» в «Одиссее» и в русской сказке // Сергею Федоровичу Ольденбургу: К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л., 1934. С. 509–522; *Созанович И.* К вопросу о западном влиянии на славянскую и русскую поэзию. Варшава, 1898. С. 276–281 (II. Поэтический мотив о внезапном возвращении мужа); *Смирнов Ю. И.* Славянские эпические традиции. М., 1974.

[3] Подробнее об этом см.: *Смолицкий В. Г.* Образ Атамана Платова в народном творчестве // Атаман Платов в песнях и преданиях. М., 2001. С. 9–36.

Одним из немногих и наиболее ярких исключений среди героев эпической поэзии является Потык. В некоторых вариантах былины он одевается в женскую одежду и выдает себя за свою жену, которую требует отдать напавший на Киев Вахрамей Вахрамеевич или Иван Окульевич. В женском облике Потык проникает в стан врага, но затем открывает свой истинный пол и сражается с врагами.

В эпической традиции мужчины крайне редко изменяют свою внешность с помощью женского платья[4], хотя в целом к сокрытию своего истинного облика по средствам переодевания в одежду иных социальных групп мужские персонажи былин и сказок прибегают чаще, чем женские.

Женщины в эпических жанрах появляются в мужской одежде, скрывающей их половую принадлежность, значительно чаще, чем мужчины в женской. Можно отметить, что в тех случаях, когда происходит добровольное сокрытие облика, мужчина с помощью одежды скрывает социальный статус, а женщина — свой пол.

Однако отнюдь не всегда мужская одежда призвана скрывать женскую сущность героини. Так, в большинстве эпических сюжетов с героиней-воительницей богатырка появляется в мужской одежде. Образ девушки-богатырши довольно хорошо исследован[5]. В сказках с этим мотивом почти всегда пол героини и так известен герою, и эле-

---

[4] Отметим, что даже в мифологии это довольно редкий случай. Ср.: Ахилл скрывается в женской одежде, Локки надевает женское платье.

[5] *Соколов Б. М.* Эпические сказания о женитьбе князя Владимира: Германо-русские отношения в области эпоса // Ученые записки Саратовского университета. Саратов, 1923. Т. 1. Вып. 3. Ч. 2; *Он же*. Новейшие труды иностранных ученых по русскому эпосу // Художественный фольклор. М., 1927. Вып. 2/3. С. 39–56; *Косвен М. О.* Амазонки. История легенды // Советская этнография. М.; Л., 1947. № 2. С. 33–59; № 3. С. 3–32; *Созанович И.* Тип амазонки в европейской литературной традиции и поляница воинственная русских былин // Научно-литературный сборник Галицко-русской матицы. Львов, 1902. Т. 2. Кн. 4. С. 137–153. *Жирмунский В. М.* Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса // *Жирмунский В. М.* Фольклор Запада и Востока. Сравнительно-исторические очерки. М., 2004. С. 105–168; *Lowis of Menar A.* Die Brünhildsage in Rußland. Berlin, 1923; *Heusler A.* Die Quelle der Brünhildsage in Thidreksage und Nibelungenlied // Aufsätze zur Sprach- und Literaturgeshichte: Festschrift für W. Braune. Dortmund, 1920; *Халанский М. Г.* Южнославянские сказания о Кралевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Вып. 2. Варшава, 1894.

менты мужского костюма — это не средство маскировки, а знак ее статуса богатырки (см.: [СУС-551, СУС-302$_1$]). В любом случае мужская одежда не скрывает ее пол, и окружающие видят, что имеют дело с женщиной.

В былинах ситуация несколько иная. Так, в былине о Дунае герой, добыв невесту для князя Владимира, по дороге в Киев видит «ископыть лошадиную», по которой определяет, что недалеко находится богатырь, и «закипела во Дунае кровь горячая», и он, отправив Добрыню с Евпраксией к князю, остается ждать неизвестного богатыря. В некоторых вариантах Дунай сразу видит, что витязем является женщина, и тогда он пугает героиню, чтобы выманить ее из шатра и добиться, в борьбе[6], согласия на брак (см.: [Кирша Данилов, № 11]). Чаще, однако, он находит богатыря, вступает с ним в бой, побеждает его и, только занеся над ним нож, узнает в побежденном женщину.

Таким образом, в былине мужская одежда может скрывать пол героини, что необходимо для боя, поскольку «не пристало богатырю драться с бабой». И хотя героиня не скрывает свой пол намеренно, мужская одежда в данном случае выполняет именно маскировочную функцию[7].

Итак, в сказках и в былинах героиня-богатырша может появляться в мужской одежде, но мотивы появления в таком костюме не связаны напрямую с (намеренным) сокрытием пола.

---

[6] *Ударил он девицу по щеке, // А пнул он девицу под гузна, — // ...Сшиб он девицу с резвых ног, // Он выдернул чингалишша булатное, // А и хочет взрезать груди белые. // Втапоры девица возмолилася: // ...Не коли ты меня, девицу , до смерти, // Я у батюшки-сударя отпрошалася: // Кто меня побьет во чистом поле, // За тово мне, девице, замуж идти* [Кирша Данилов, №11].

[7] Девушка в мужской одежде появляется в литературе в связи с реализацией не менее популярного мотива «обойденного пророчества». В балладе В. Скотта «Владыка огня» этот мотив реализуется наиболее наглядно. Граф Элберт отрекается от Христа и получает от Владыки огня меч, которым сможет побеждать всех мужчин, но окажется бессильным перед женщиной: *И меч, полыхавший в лиловом дыму, // Ужасный Царь Пламени подал ему // «Ты всех побеждать будешь этим мечом // Доколь не склонишься пред девой с крестом»...* (перевод В. Бетаки). С точки зрения здравого смысла победа всегда будет на стороне графа, так как женщины не принимают участия в сражениях. Но в данном случае верная Розали переодевается пажом и принимает участие в битве, в которой и встречается со своим ветреным возлюбленным. Таким образом пророчество сбывается.

Однако фольклорной традиции известны тексты, в которых мужская одежда героине необходима именно для сознательного утаивания ее пола[8].

Исследователь польского фольклора Ю. Кржижановский отметил, что в Средние века мотив перемены пола был связан с монастырской жизнью. Он был необходим для того, чтобы подчеркнуть необычные моральные и интеллектуальные качества девушки, скрывающей свой пол и свои стремления под мужской монашеской рясой[9]. В то же время существовали сюжеты и с комической окраской, в которых девушка утаивала свой пол под воинскими латами или платьем придворного. Будучи не узнанной в мужском платье, она принимала участие в военных походах, попадая при этом в разного рода переделки.

Отметим, что в русской литературе еще до Нового времени также был разработан рассматриваемый мотив. Одним из ярких произведений, где он играет важную роль, является «Повесть о Фроле Скобееве». В данном случае именно мужчина скрывает свой пол, переодеваясь в женское платье. Главный герой повести Фрол Скобеев начинает свой путь к богатству с переодевания в женское платье.

Но, видимо, такое переодевание мужчины все-таки нехарактерно для русской фольклорной и литературной традиции[10].

Мотив сокрытия пола распространен в фольклоре многих славянских и неславянских народов, причем в разных фольклорных жанрах. Это и песни о девушке-воине (пол.), и легенды о девушке-монахе (сл.), и былины о Ставре (рус.), и сказки таких сюжетных типов, как СУС-884, СУС-884В*, СУС-888. Известен он и по эпическим песням и сказкам калмыков, бурят, тувинцев, алтайцев[11].

---

[8] Подробнее см.: *Созонович И.* Песни о девушке-воине и былины о Ставре Годиновиче. Варшава, 1886.

[9] *Кржижановский Ю.* «Девушка-юноша» (К истории мотива «перемена пола») // Русский фольклор. Вып. 8. Народная поэзия славян. М.; Л., 1963. С. 56–66.

[10] Ср., например: в повести «Наталья, боярская дочь» Н. М. Карамзин использует данный мотив (придавая ему, однако, сентиментально-романтические черты) для психологической характеристики героини. Наталья ради любви к своему мужу, Алексею Любославскому, переодевается в мужчину, чтобы во время военных действий не расставаться с любимым. (Подробнее об этом см.: *Познякова Е. Г.* Фольклоризм прозы Н. М. Карамзина. Дисс. … канд. филол. наук. М., 2000.)

[11] *Кузмина Е. Н.* Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск, 1980; *Суразаков С. С.* Алтайский героический эпос. М., 1985.

Историю мотива сокрытия пола связывают с немецкой балладой XV века о графе Римском и народной книгой «Александр из Метца» [12]. Однако у разных славянских народов данный мотив реализуется неодинаково. Так, восточнославянскому материалу свойственен мотив утаивания героиней своего пола.

В сказках СУС-888 жена, переодевшись в мужское платье, вызволяет мужа из плена: *Получила царица письмо, прочитала и восплакала... Остригла свои косы русые, нарядилась музыкантом, взяла гусли и... отправилась в путь-дорогу дальнюю... Гусляр сбросил с себя верхнюю одежду — и все тотчас узнали царицу* [Аф.-338].

Этот тип сказок сходен с былинными текстами о Ставре Годиновиче, в которых жена Ставра Василиса Микулична, переодевшись мужчиной, освобождает мужа из темницы.

И тут посылат ласковый Владимир-князь
Алешу Поповича, Добрыню Никитича
И взять Василису Микулишну,
И вести ее во стольной Киев-град
Ко ласкову князю Владимиру;
Дорогой над ней насмеятися.
Узнавала Василиса дочь Микулишна,
Собирала она пятьдесят молодцев,
Собирала она пятьдесят лошадей,
Подстригала она себе русы волосы,
Назвала она себя Василий сын Васильевич.

[Былины и песни Южной Сибири, № 24]

В сказках СУС-884В* девушка переодевается в мужскую одежду, чтобы разоблачить домогающихся ее родственников или знакомых мужа: *А она приплыла к берегу, вышла на берег, подошла к стаду, к пастуху и говорит: «На тебе несколько тысяч денег. Сходи ты, купи мне коня, седло, мужское платье. Ножницы принеси острич меня». Пастух взял деньги и пошел, купил все* [Худ.-90].

И для того и для другого типа восточнославянских сказок, а также для былины «Ставр Годинович» характерен эпизод испытаний, связанных с попытками определить истинный пол персонажа:

А Владимер-князь стал проведовати,
Тако посол буде женщина,

[12] См.: Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 3. М., 1985. С. 374.

Не станет он во Киеве боротися
Со моими могучими богатырями...
Выводил тут князь семь борцов,
И тово ли посла Василей не пятится...
Первому борцу из плеча руку выдернет,
А другому борцу ногу выломит,
Она третьево хватала поперек хрепта,
Ушибла ево середи двора.
А плюнул князь да и прочь пошел:
«Глупая княгиня, неразумная!...
Называешь ты богатыря женщиною».

[Кирша Данилов, № 15]

После обеда Василиса Васильевна стала с царем Бархатом по палатам разгуливать и как только увидела пяла, то и учала царя Бархатома осуждать... Царь не мог изведать, что она точно девушка [Аф.-316].

Данный мотив популярен и в житийной литературе, в которой довольно часто подвиг юродства для женщины связан с ношением мужской одежды и сокрытием пола, в то время как для мужчины аналогичное поведение практически недопустимо.

Так, преподобная Пелагея в облике инока жила в келье на Елеонской горе, и до самой смерти считалось, что она мужчина[13] (ср. со сказкой СУС-884В**, в которой девушка переодевается в монаха и только после смерти обнаруживается истина). Преподобная Анастасия, скрываясь от императора Юстиниана, по совету старца Даниила переоделась в мужскую одежду и под именем инока Анаста́сия жила до самой смерти[14]. Согласно церковной традиции, Ксения Петербургская ходила в мужской одежде и называлась именем своего умершего мужа Андрея Федоровича[15].

В то же время и осквернение христианских святынь связано с женщинами в мужской одежде. Прежде всего речь идет о легендарной папессе Иоанне, которая еще в ранней молодости сошлась с монахом

---

[13] Жития византийских святых. СПб., 1995 / Пер. Софьи Поляковой. С. 59–72.

[14] Жития всех святых. Составил священник и законоучитель Иоанн Бухарев. Репринтное издание. СПб., 1996. С. 143.

[15] Канонизация святых. Поместный собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 1988. С. 109–117.

из монастыря Фульды и в мужской одежде бежала с ним на Афон, а затем стала Папой Римским [16].

Генетические корни обсуждаемого мотива, по-видимому, восходят отчасти к обрядовой травестии (см. ритуальные переодевания в одежду другого пола при совершении особо значимых сельскохозяйственных действий; святочное ряженье и т. п.). В обыденной жизни у всех славянских народов использование одежды противоположного пола было сопряжено с опасностями (случайно надетая девушкой мужская шапка предвещала ей безбрачие или скорую смерть; одетый или даже положенный на колени к мужчине женский фартук предвещал падеж скота и неурожай ([Архив ГРЦРФ], рус., Владимирская обл.) [17].

---

[16] Отметим, что в чешских и болгарских сказках (а также, значительно реже, в сказках других южно- и западнославянских народов) преобладают тексты, в которых половая принадлежность героини не просто скрывается, но и меняется на деле: по ряду причин героиня сначала скрывает свой пол, а затем происходит ее действительное магическое превращение в юношу. Впрочем, тексты с утаиванием истинного пола также зафиксированы в данных традициях, причем для чешских сказок характерны и тексты с изменением пола двух персонажей, когда в результате чуда пол меняет не только девушка, но и юноша. Отметим, что в этом случае юноша — обязательно царский сын, а девушка, скрывающая пол, принадлежит к группе «социально низких героев». В результате превращения девушка, совершившая подвиг, превращена в юношу и получает в награду полцарства и жену, в которую просто обязан превратиться царский сын для благополучного завершения сказочного действия. Наиболее интересный с нашей точки зрения вариант этого сюжета см.: *Tille V.* Soupis Českijch Pohádek, 2 vols. Praha, 1929. P. 162–165. № 6.

[17] В других славянских ареалах дополнительное влияние на формирование рассматриваемого мотива могла оказывать практика ритуального безбрачия. У западных и южных славян в семьях, где не было сыновей, старшая дочь давала обет безбрачия, который сопровождался ношением мужской одежды, выполнением мужских работ, а иногда участием в военных действиях (*Гура А. В.* Безбрачие // Славянские древности. Т. 1. М., 1995. С. 147). У восточных славян такая практика не зафиксирована. Именно этим, вероятно, и нужно объяснять различия между восточнославянской традицией, где пол скрывается, но не меняется, и западно- и южнославянской традициями, в которых присутствует мотив действительной перемены пола.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Архив ГРЦРФ — Архив Государственного республиканского центра русского фольклора.

Аф. — Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. Т. 1–3. М., 1984.

Былины и песни Южной Сибири — Былины и песни Южной Сибири. Новосибирск, 1952.

ЗП — Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К.Зеленина // Записки РГО. Т. XLI. СПб., 1914.

Кирша Данилов — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1997.

Ков. — Сказки И.Ф.Ковалева / Зап. и комм. Э.В.Гофман, С.И.Минц // Летописи Гос. лит. музея. М., 1941. Кн. 11.

Онч. — *Ончуков Н.Е.* Северные сказки // Полное собрание русских сказок. Т. 1. Предреволюционные собрания. СПб., 1998.

Сок. — *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края // Полное собрание русских сказок. Т. 2. Предреволюционные собрания. Кн. 1–2. СПб., 1999.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков. Л., 1979.

Худ. — *Худяков И.А.* Великорусские сказки. Великорусские загадки // Полное собрание русских сказок. Т. 6. Предреволюционные собрания. СПб., 2001.

М. В. Завьялова

«Блуждающие формулы» в заговорах балто-славянского ареала как маркеры традиции

В последнее время одной из актуальных задач исследования заговорного жанра стала проблема диалектного членения той или иной заговорной традиции и географии различных заговорных мотивов (см., например, [Агапкина 2003, Агапкина 2006]). В этой связи представляется важным выявление характерных черт той или иной традиции и описание наиболее типичных для нее мотивов и формул. В данном исследовании предпринимается попытка описать формулы, отражающие своеобразие соседствующих славянских и балтийских традиций (немаловажная проблема диалектного членения каждой традиции остается за рамками этой статьи, в данном случае учитывается частотность той или иной формулы в доступном корпусе текстов той или иной традиции, независимо от более точной географии записи каждого текста). Несомненно, представленное описание не претендует на полноту и точность, более детальные исследования заговорных ареалов, распространенности того или иного сюжета могут в дальнейшем скорректировать эти данные или внести в них существенные изменения.

Как отмечал в своем исследовании Н. Познанский, «ни в одном виде народной словесности не господствует в таких размерах шаблон, как в заговорах. <…> Существует масса заговоров, состоящих исключительно из одних таких шаблонных фраз» [Познанский: 74]. Эти «шаблонные фразы», чаще самим Н. Познанским определяемые как «формулы», следует отличать от мотивов и распространенных сюжетов, которые, как правило, привязаны к текстам определенного типа (например, в заговорах от крови используются одни сюжеты и мотивы, в заговорах от рожи — другие). Другим существенным отличием формул от мотивов и сюжетов является их устойчивая внешняя форма: сюжеты и мотивы могут повторять одно и то же содержание с помощью разных языковых средств. Таким образом, формула понимается как устойчивое по форме и компактное по со-

---

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 06-04-00264а «Словесные формулы славянского мира: метатеория и эмпирия».

держанию выражение, «клише», «блуждающее» по разным текстам одной традиции[1]. Выделение формул в отдельный тип единиц текста в заговорах представляется целесообразным прежде всего потому, что они являются своеобразными маркерами традиции: устоявшись в рамках одной традиции, они становятся ее характерной чертой, если можно так сказать, «лицом», определяющим ее своеобразие (в то время как мотивы и сюжеты более «размыты» и чаще перекликаются в разных традициях). Таким образом, они могут служить как способом идентификации текста (причисления его к определенной традиции), установления его аутентичности, так и способом определения возможных путей заимствования (если в каком-либо тексте обнаруживается формула, не свойственная данной традиции). Далее мы попытаемся это показать на примере традиций балто-славянского ареала: русской, белорусской, польской, литовской, латышской[2]. Все эти пять традиций в течение длительного времени находятся в довольно тесном контакте, что не могло не отразиться на фольклорном материале и, в частности, в заговорах. Попытаемся охарактеризовать каждую традицию с точки зрения наиболее распространенных в ней и наиболее типичных формул.

Формулы в заговорах можно разделить на формулы «обрамления» и формулы главной части текста (зачастую в последних заключена основная действующая сила заговора). Несомненно, все формулы служат определенным целям и являются своего рода заклинаниями, в которых благодаря краткой форме и сжатому содержанию заключается максимум информации. Однако по отношению к главной цели за-

---

[1] Термин «блуждающая формула» принадлежит Н. Познанскому (см. [Познанский: 116]).

[2] При обращении к перечисленным традициям использовались следующие источники:

русская — сборники: [Майков, РЗЗ, ТРМ, РЗ, ВФ];

белорусская — сборник Замовы, являющийся в настоящее время наиболее полным компендиумом собранных из разных источников текстов;

польская — публикации (в том числе разрозненные) более 40 различных авторов (в частности, материалы, собранные В. Л. Кляусом, которые он мне любезно предоставил), полный список которых здесь приводить нет возможности;

литовская — публикации (в том числе разрозненные) около 50 различных авторов, а также неопубликованные архивные материалы Института литовской литературы и фольклора и Центра народной культуры Литвы;

латышская — сборник Трейланда.

говора эта информация может быть как основной, так и дополнительной. Так, формулы зачина или закрепки (особенно распространенные в восточнославянских заговорах) являются вспомогательными, так же как и формулы места и времени действия, происходящего в заговоре. Формулами, содержащими основную информацию, видимо, следует считать формулы изгнания, отсылки, трансформации болезни, а также формулы, содержащие некоторые другие магические приемы. Следует отметить, что последних довольно много в текстах определенного типа (например, в заговорах от грыжи, бородавок или изжоги), но в данном случае они не описываются, так как не принадлежат к универсальным формулам, использующимся вне зависимости от направленности текста.

1. Формулы «обрамления»: зачина и концовки. Эти формулы распространены больше всего в восточнославянских традициях: русской и белорусской. В польских, латышских и литовских заговорах в конце и (или) начале текста, как правило, просто читается каноническая молитва или ее отрывок («Отче наш», «Богородице Дево радуйся», «Символ веры»). Поскольку тексты молитв не меняются, как правило, они даже не включаются в заговор публикаторами, а просто в комментариях указывается, что после заговора (или перед ним) надо произнести такую-то молитву (иногда несколько раз). В белорусских заговорах обращения к могущественным помощникам (Иисусу Христу, Богородице, святым и ангелам) являются частью текста, своеобразным зачином. Эти зачины могут быть нескольких типов:

1) *Госпадзі Божа, благаславі, Прачыстая матка святая, памажы*;

2) *Госпаду Богу памалюся, святой Прачыстай Божай маці пакланюся*;

3) *Госпада Бога ўпрашаю, Прачыстую мамку на помач прызываю*;

4) *Стань, Госпадзі, на помач, Прачыстая матка, на ратунак, ангелы, на радасць*.

Практически каждый белорусский заговор начинается с этих формул, а иногда сразу с нескольких, например: *Госпаду Богу памалюся, Прачыстай матцы пакланюся — ка мне Бог на помач, Прачыстая матар на радасць*[3].

Как ни странно, в русской традиции такие примеры единичны, ср.: *Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Господа Бога и Мать Пре-*

[3] Здесь и далее при цитировании распространенных формул не приводится их источник, так как перечисление всего количества текстов, в которых они упоминаются, заняло бы слишком много места.

святую Богородицу на помощь призываю [Майков, № 50, Новгородская обл.]; *Пресвятая Мати Божья Богородица, стань на пособ, на помощь...* [РЗЗ, № 2199, Архангельская обл.]. Такие обращения в русских заговорах вряд ли могут иметь статус формулы в силу малой их распространенности. Зачин в русских заговорах, как правило, содержит формулы места и времени, которые будут обсуждаться далее.

В литовских, латышских и польских заговорах не только соответствующие формульные зачины, но и вообще обращения за помощью к святым персонажам в виде формул единичны и могут служить показателем заимствования текста, ср.:

польский: *Panie Boże, dopomóż mi i wszyscy święci, Matko Boska Częstochowska i Piekosowska, dopomóż mi* 'Господи Боже, помоги мне и все святые, Богоматерь Ченстоховская и Пекосовская, помоги мне' [Siarkowski, № 8, Małogoszcz];

литовские: *Panelė Švinčiausia, pristok* 'Дева Пресвятая, прибудь'; *Motina švenčiausia, an pagelbėjimo, Panele švenčiausia, an pamačės* 'Мать пресвятая, на помощь, Дева пресвятая, на помощь' (все тексты, содержащие подобные формулы, записаны в районе Игналины или Швенчёниса);

латышский: *Tu žēlīgs Dievs un Tēvs, palīdzi; tu Dieva Dēls, mīļa Marija, mūsu Kunga Jēzus Kristus māte, jumprava Marija, palīdzi* 'Ты, милостивый Боже Отец, помоги; ты, Божий сын, милая Мария, мать нашего Господа Иисуса Христа, Дева Мария, помоги' [Трейланд, № 86, Вольмарский уезд, Лифл. губ.].

По-видимому, к формулам упоминания святых и могущественных персонажей, которые служат для того, чтобы заручиться помощью, поддержкой высших сил, следует отнести и характерную только для белорусской традиции формулу «поминовения усопших»: *Я ж з таго свету Ігнатачку ўспамінаю, усякую рожу загавараю*; ср. похожую формулу, часто следующую после основных обращений к Богу в зачинах: *Памяні, Госпадзі, первага цара Давыда, сына яго Саламона, усе кротасці яго*. В русских заговорах фиксации таких формул единичны: *Господи, помяни царя Давыда, хитрость и мудрость его, помяни, Господи, царя Соломона, хитрость и кротость его* (РЗЗ, № 1035, Архангельская обл.). В других традициях ничего подобного не зафиксировано.

К формулам зачина примыкают формулы «времени» и «места» действия, разворачивающегося в заговоре. Эти формулы также отличаются особой популярностью в восточнославянских традициях. Время особенно маркировано в белорусских заговорах, которые часто

начинаются с формулы *Первым разам, добрым часам*, за которой следуют другие формулы зачина, например: *Первым разам, божым часам Госпаду Богу памалюся, Прачыстай мамцы пакланюся* [Замовы, № 328, Гомельская обл.]; *Первым разочкам, гасподнім часочкам, Госпада Бога ўпрашаю, а Прачысту мамку на помач прызываю* [Там же, № 353, Гомельская обл.]. Время актуально и в основной части заговора в момент изгнания болезни, которая не должна появляться никогда. В этих случаях в белорусских и русских заговорах используются формулы «лунных фаз»: белор.: *ні ў дзень, ні ў ноч, ні ў маладзіку, ні пад паўна, ні ва ўсходзе, ні ў перакроі ды і ніколі*; рус.: *ни в день, ни в нощь, ни в утреню зарю, ни в вечерню, ни на нову, ни на ветху и ни на перекрою месяцу*.

Здесь стоит добавить, что фазы луны (в частности, убывающий месяц и полнолуние) имели особое значение для лечебной магии, что, несомненно, отразилось и в заговорах в многочисленных сюжетах и мотивах, однако не во всех традициях приобрело статус формулы.

В конце заговора в качестве «закрепки» в этих традициях также присутствует указание на время, в течение которого должен действовать заговор: белор.: *па еты час, па ету гадзіну;* рус.: *по сей день, по сей час, по мой уговор, по мой приговор, во веки веков*. Примечательно, что в литовских и латышских заговорах единичные фиксации этих формул имеют явные следы заимствования, ср.: лит.: *po šitam česui, po šitai minutei, zaria rytinė ir vakarinė* 'по этот час, по эту минуту, заря утренняя и вечерняя' [Stukenaitė-Decikienė, № 59, Ignalinos raj.]; латыш.: *svēta lieta ir tā vaina / svēta lieta ir tā diena / svēta lieta ir tā stunda* 'святое дело эта рана, святое дело этот день, святое дело этот час' [Трейланд, № 286, Вольмарский уезд, Лифл. губ.].

Указание на «святой час» представляет собой популярную формулу в польской традиции:

Szczęśliwa ta godzina była,	Счастливый был тот час,
Gdy Matka Boska Jezusa na świat rodziła.	Когда Мать Божья Иисуса на свет родила.
Żeby szczęśliwa ta godzina była,	Чтобы счастливым был тот час,
Żeby ja te trzy dziewiąci rokyw odmywiła!	Чтобы я эти тридевять уроков отговорила!

[Kotula 1969: 85–86, z Jadachów];

Szczęśliwy był dzień, kiedy się Pan Jezus narodził. Szczęśliwa była godzina, kiedy Najświętsza Panna porodziła Syna. Żeby taka była szczęśliwa godzina, kiedy będę tę różę zażegnywał 'Счастливым был день, когда Господь Иисус родился. Сча-

стливым был час, когда Пресвятая Дева родила сына. Чтобы такой же был счастливый час, когда я буду заговаривать эту рожу' [Siarkowski, № 21, w Kieleckiem].

Искаженные варианты этой формулы, вероятно, пришедшей с Запада (Н. Познанский ссылается на немецкие заговоры с той же формулой [Познанский: 79], встречаются в литовских текстах, ср.: *Linksma diena, linksma valanda, Kai ponus Jėzus gimė...* 'Веселый день, веселый час, когда господь Иисус родился' [LTR 6258 (90), Šalčininkų raj.]; *...Diena ši yra gydoma ir palaiminta ta adyna. ...kad neatsidarytų votys lig to laiko, kolei Švenčiausia Marija pagimdys kitą sūnų* 'День этот исцеляющий и благословен этот час... чтобы не открылся нарыв до тех пор, пока Пресвятая Мария не родит другого сына' [Balys, № 483, Dusetų]. Ср. аналогичный заговор по-польски, записанный на территории Литвы: *...Błogosławiona godzina, błogosławiony dzień w którym się Chrystus urodził. Zamawiam więc w tej godzinie złamaną nogę, abyś nie puchła nie jątrzyła się, dopuki Matka Boska drugiego porodzi syna...* '...Благословен час, благословен день, в который Христос родился. Заговариваю в этот час сломанную ногу, чтобы не пухла и не гноилась, пока Матерь Божья не родит другого сына...' [LMD I 975 (3), Varėnos raj.].

Как видно по этим примерам, вместо заклинательной формулы, основной целью которой было обеспечить благоприятное время заговорного действия (счастливый час, божий час) используется формула упоминания времени рождения Спасителя (вследствие уникальности которого должно прекратиться действие болезни)[4]. Таким образом, видимо, можно считать, что категория времени более актуальна для славянских традиций, чем для балтийских.

Формулы «места» также более популярны в восточнославянских заговорах. В русской традиции это прежде всего формулы зачина, в которых описывается путь заговаривающего в сакральный «центр мира»: *Стану я, раб Божий (имя рек), благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверьми, из ворот воротьми, во чистое поле, во восточную сторону*[5], ср. белорус.: *Выйду я ў чыстае поля, гляну на каянь-мора*

---

[4] По мнению А. Л. Топоркова, мотив «счастливого часа» в заговорах относится первоначально именно ко времени рождения Христа и восходит к пасхальной литургии [Топорков: 194–195].

[5] Н. Познанский и составители сборника полесских заговоров отмечают, что этот зачин зафиксирован только в северной и северо-восточной России [Познанский: 78; Агапкина 2003: 737].

пад вутраную зару. Однако, в целом в белорусских заговорах «формулы места» имеют более статичный характер: как правило, описывается сам центр мира: *На гарэ на Сіяні, на раке на Ірдані*; *На моры, на акіяне, на востраве Буяне*; *На море на Окияне, на острове на Буяне* и т. д. Поражает полное отсутствие подобных формул в литовской, латышской и польской традиции. По-видимому, категория места, как и времени, для них неактуальна.

Больше соответствий в разных традициях имеют «формулы образа действия», которые также можно отнести к разряду «обрамления». Основная суть этих формул сводится к замещению говорящего и действующего субъекта: «говорил (действовал) не я, говорил(а) Господь Бог (Пресвятая Богородица)». Наиболее популярна эта формула в белорусской традиции: *Ні я ж гавару, а Гасподзь, не мой дух, а гасподні, не мая сіла — гасподня; Не сваімі думамі, гасподнімі славамі; Я з словам, Гасподзь з помаччу*. Ср. также русские формулы: *Не я говорю, не я выговариваю; выговаривает, отговаривает сама Божья Матушка, Пресвятая Богородица, со всем своим собором, с Николаем Угодником, великим помощником, и с небесным воеводою; Не своим я духом думаю, а божьим*. Довольно распространены такие формулы и в польской традиции: *Nie moją mocą, Pana Jezusa mocą, Wszystkich Świętych dopomocą. Nie ja likorz, Najświętsza Maryja Panna likorz* 'Не моей силой, силой Господа Иисуса, помощью Всех Святых. Не я лекарь, Пресвятая Мария Дева лекарь'; *Nie ja lekarz — sam Pan Jezus lekarz* 'Не я врач — сам Господь Иисус врач'. В литовской традиции зафиксирован единственный текст с подобной формулой, являющийся скорее всего заимствованным. Примечательно, что в этом тексте соответствующие слова приписываются Иисусу Христу, а основная «мощь» принадлежит противоположным силам: *...Sako Viešpat Jėzus taip: — Ne aš tave mušu, nei mano giminė, tai tave muša visi šventieji. Pragaro galybė, pragaro galybė, pragaro galybė!* 'Говорит Господь Иисус так: — Не я тебя бью, не моя семья, это тебя бьют все святые. Адская мощь, адская мощь, адская мощь' [Stukenaitė-Decikienė, № 19, Švenčionių aps.]; Ср. также: *Ne aš plaku, prakeiktas garas plaka, per amžių amžius. Amen* 'Не я бью, проклятый дух бьет, во веки веков. Аминь' [LTR 5561 (79), Švenčionių raj.]. Ср. также литовскую формулу «с Божьего позволенья, по моему повелению» (*Dievo leidimu, mano liepimu*), в которой основная роль (в противоположность славянским традициям) принадлежит заговаривающему.

По-видимому, такое смещение указывает на недостаточную укорененность в литовской заговорной традиции христианских персона-

жей как действующих лиц. Искусственность включения их в контекст свидетельствует об их второстепенной роли. Иначе в славянских заговорах, где они, как правило, являются главными действующими лицами, поэтому заговаривающему важно и в начале, и в конце заговора заручиться их поддержкой.

Такие формулы принадлежат скорее к разряду закрепок, завершающих текст заговора и «закрепляющих» его действие. Закрепки, как и зачины, больше распространены в восточнославянских традициях и здесь они отличаются довольно большим разнообразием. Наиболее часта в белорусской традиции закрепка, опять же обращенная к Богу: *Дай Бог час добры, любі мой дух лёгкі*; вар.: *У час добры, спалюбі дух лёгкі*. Русские заговоры концентрируются на крепости слов и способах их защиты: *Слово мое крепко*; *Будьте слова мои лепки и крепки, крепче крепкаго камня, тверже твердаго железа, отныне и до веку*. Особую важность в этих формулах приобретает образ замка, на который заговаривающий «запирает» свои слова, и ключа, который должен находиться в недоступном месте: *Запру я этот наговор тридевяти тремя ключами, во имя Отца и Сына и Святаго Духа, и ныне и присно, и во веки веков* [Майков, № 211, Пермская губ.]; *Будьте мои слова крепким-крепки, плотным-плотны. Моим заговорам ключ и замок* [ТРМ, № 459, Архангельская обл.].

Метафора ключа и замка всячески обыгрывается: ими может быть язык и рот, небо и земля, местом их пребывания — море, небо: *Язык мой — ключ, уста мои замок*; *Щука в море, язык в роте, замок в небе, а ключ в море; заткнул, и ключ в воду бросил*; *Тем моим словам небо ключ, земля замок*. Особое внимание уделяется тому, чтобы были сказаны «все» слова: если заговаривающий что-то забыл (что несложно из-за больших по объему текстов), упоминанием о «недоговоренных» словах он актуализирует и их тоже, ср.: *и кои я слова прошел, и говорены, и не говорены, и все будьте исполнены* [Майков, № 197, место зап. не указ.]. Такого рода закрепки являются своеобразным маркером русской традиции, в других традициях балто-славянского ареала ничего подобного не отмечено.

2. Формулы манипуляций с болезнью. Формулы основной части заговора, с помощью которых описывается (или совершается) главное действие, относятся, конечно, к взаимодействию человека (заговаривающего) и недуга, от которого следует избавиться. Формулы такого типа можно разделить на предшествующие основному действию, содержащие собственно действие и описывающие последствия основного действия.

Формулы, предшествующие действию, относятся к выяснению причин возникновения болезни и описанию проявлений болезни до вмешательства заговаривающего. Формулы причины возникновения болезни больше всего распространены в польской традиции, а также в белорусской. В русской традиции они встречаются реже и полностью отсутствуют в литовской и латышской.

Ср., например, польский заговор «от испуга»:

Czegoś się złąk?	Чего испугался?
Cy psa?	Собаки ли?
Cy kota?	Кота ли?
Cy baby?	Бабы ли?
Cy chłopa?	Мужика ли?
Cy kury?	Курицы ли?
Cy koguta?	Петуха ли?
Cy świnie	Свиньи ли?
Cy krowy?	Коровы ли?
Cy konia?	Коня ли?
Cy jakiego innego stworzenia?	Или какого другого существа?

[Kotula 1976: 289–290, z Markowizny]

и белорусские формулы: *адчаго ты, скула, узнялася: ці ты з вады, ці ты з зямлі, ці ты з смеху, ці ты з прыгавору, і з натугі, ці з падымку ай з падзіўку?; ці на пячэнне, ці на ядзенне, ці на гасподняе памышленне, ці ўрошная, ці малошная, ці дзіцяці, ці дзявочая?*. Такого типа формулы могут сильно разрастаться и содержать целые перечни возможных причин происхождения недуга.

Подобные формулы часто соседствуют или совмещаются с формулами обратной отсылки, весьма распространенными во всех описываемых славянских традициях, ср.:

Uroku! Uroku!	Урок! Урок!
Jeżeliżes przyszedł z lasu,	Если пришел из леса,
Idź do lasu!	Иди в лес!
Jeśli z wiatru,	Если от ветра,
Idź do wiatru!	Иди на ветер!
Jeżeli z baby,	Если от бабы,
Idź do baby!	Иди к бабе!
Idź do lasu	Иди в лес,
Na suche korzenie…	На сухие корни…

[Ibid.: 185–186, z Machowa];

белор.: ...*Ці вы жэньскі і мужчыньські, і дзявоцкі і парабоцкі, і жыдоўськія, і папоўськія, і цыганьськія. Жэньськія — пад чапец, а мужчыньскія — пад картуз, хлапечыя ў персцень увярціцеся, дзявочыя ў косы ўпляціцеся, жыдоўськія ў халат, а цыганьськія ў пярыну*... [Замовы, № 939, Гомельская обл.];

рус.: ...*Откуль пришли, уроки и прикосы: от девки ли простоволоски, от женки ли красноголовки, от мужика ли коренщика или от лиходумщика — туда и подите, уроки, прикосы, ко старому хозяину на корень, на век к веку*... [РЗЗ, № 2202, *от сглаза*, Архангельская обл.]; *С лесу пришло, дак на лес пойди / С ветру пришло, дак на ветер пойди / С человека пришло, дак на человека пойди*... [ТРМ, № 321, Вологодская обл.].

В балтийских заговорах подобные формулы довольно кратки и редки, чаще всего ограничиваются просто отсылкой болезни «туда, откуда пришла», ср.: лит.: *Rože, rože, kur tu buvai? Vėl eik ten, kur buvai* 'Рожа, рожа, где ты была? Опять иди туда, где была' [LTR 4108 (13), Molėtų raj.]; *Rože, rože, Tu iš kur atsiradai, Tu ir pražuk, Rože, rože, Iš kur tu atsiradai, Ten ir pranyk* 'Рожа, рожа, Ты откуда взялась, Ты и пропади, Рожа, рожа, Откуда ты взялась, Там и исчезни' [LKAR 20 (66), Joniškio apyl.]. Ср. латышский текст: *Mūc, trums! mūc, auguns! mūc, visa nelaime! Kur tu nāci, tur esi!* 'Беги, чирей! беги, вперед! беги, весь недуг! Откуда ты пришел, там и останься!...' [Трейланд, № 192, Голдингенский уезд, Курл. губ.].

Распространенность этих формул в славянских текстах и краткость в балтийских отражает свойственные этим традициям черты: для славянских (в большей степени — восточнославянских) традиций характерно стремление перечислить максимальное количество возможных вариантов и таким образом охватить весь мир болезни и ее причин, в то время как балтийские традиции тяготеют к сжатым заклинательным формулам, принцип действия которых не количественный, а качественный. Однако тот факт, что сама формула обратной отсылки зафиксирована во всех традициях (хотя в балтийских такие примеры единичны), возможно, говорит о ее универсальности.

Избыточные перечисления в восточнославянских традициях характерны и для следующего этапа действия заговора — изгнания недуга из тела человека. В белорусских и русских заговорах приводятся длинные списки подвидов болезни и частей тела человека, которые она должна покинуть:

белор.: *Скула-скуліца, усценіца белая, красная, чорная, чырвоная, сіняя, уцешная, паўзучая, свярбучая, усмешная, мужская, дзявоцкая, жаноцкая, хлапецкая, дзяціная, удавіная, месячная, сонечная*... [Замовы, № 674, Гомельская обл.];

рус.: *всяки скорби и болезни, уроки и призоры, страхи и переполохи, нутренны родимсы, костяны родимсы и суставчаты, одувны и заболонны, бросучи и ломучи...* [Майков, № 239, Тобольская губ.];

белор.: *з буйнай галавы, з шчырага сэрца, з гарачай крыві, белага цела, румянага ліца і быстрых глаз, з рук, ног, касцей, мазгоў, жывата і жыл і пажыл* [Замовы, № 373, Гомельская обл.];

рус.: *с ретиваго сердца, с крови горячи, с белаго легкаго, с черныя печени и с семидесяти семи суставов и с семидесяти семи жил, и с становой, и с перстовой, и с белаго лица, и с ясных очей, и с черных бровей, со всего человеческаго стану...* [Майков, № 239, Тобольская губ.].

В белорусских заговорах часто также перечисляются действия болезни, которые она не должна совершать в определенных частях тела (и которые она совершала до вмешательства заговаривающего): *...ў роце не бываць, у галаве не стаяць, па жылах не хадзіць, жыл не тужыць, вопуху не пушыць, сэрца не знабіць, гаручае крыві ў роце не паліць* [Замовы, № 642, Гомельская обл.]; *Датуль жа ты хадзіла, галоўку паліла, сэрца знабіла, вушкі глушыла, вочкі цямніла, кроў марыла, жоўту косць сушыла, пакуль Агата прыступіла і ўгаварыла не сваімі думамі, а гасподнімі славамі* [Там же, № 677, Могилевская обл., вар.: Витебская обл.].

«Формула истории болезни», соседствующая с формулой перечисления действий болезни в последнем приведенном заговоре, зафиксирована только в белорусской традиции.

В польской традиции формулы перечисления представлены единичными текстами:

Ryżo, rózico,	Рожа, рожица,
Koltunie, koltunico,	Колтун, колтуница,
Macico, macico,	Матица, матица,
Wyleź z głowy	Вылези из головы
W piersi,	В грудь,
Z piersi w brzuch	Из груди в живот,
Z brzucha w kości,	Из живота в кости,
Z kości w golenie,	Из костей в голени,
Z goleni w stopy,	Из голеней в стопы,
Z styp w palce,	Из стоп в пальцы,
Z palcy na sto łokci w ziemię...	Из пальцев на сто локтей в землю...

[Tołwinski, № 705, место зап. не указ.]

В восточнославянских заговорах эта формула, по-видимому, давно приобрела статус устойчивого клише, которое встречается практи-

чески во всех жанрах заговоров — начиная с зубной боли, кончая самыми серьезными заболеваниями. Поскольку изгнание болезни из разных частей тела происходит чаще всего не последовательно (как в приведенном польском тексте), а с единственным стремлением охватить все возможные органы в наиболее полном объеме, функциональная нагрузка этого приема представляется в большей степени орнаментальной. В польском тексте этот мотив больше соответствует характеру сюжета и, по-видимому, является в большей степени функциональным.

Также функциональным и, по-видимому, окказиональным (а, возможно, и прямым свидетельством заимствования) является употребление формул перечисления в балтийских заговорах, ср. единичные тексты такого рода:

лит.: *Eija Maria Madalena per žale teltu. Įr suteka pone dewa. Klaus: kur tu eine? — Aš einu tris devinis gumbes pravarite. Išeik tu, piktoje dwase, per kaulus, per smagenes, per wises gysles lauka išto žmogaus [vardas], nebsugrįž tu, piktoje gumbele* 'Шла Мария Магдалина по зеленому мосту. И встретила господа Бога. Спрашивает: куда ты идешь? — Я иду тридевять гумбасов прогнать. Выйди ты, злой дух, через кости, через мозги, через все жилы вон из этого человека [имя], не возвращайся больше ты, злой гумбялис' [Wolter: 302–303, Klaipėda];

латыш.: *Jēzus gāja par viņu aramu tīrumu un nesa ruzes savās rukās: pirmā nuzuda, utrā sadega, trešā aizgāja, — taj cetrutaj nebūs piķērtis ne pie kāda cilvēka smadzeņim, stilba, rukas, kājas, galvas, krūtim, jeb pie citim lucekļim... Tā visām ruzēm: baltaj, sarkanaj, melnaj, zilaj, zaļaj, dzeltenaj; tā ūdens, čūskas, kaulu, lapu ruzēm, un kā viņas ari nesauktu, — būs nuit un neatgristis!* 'Иисус шел по пахотному полю и нес рожи в своих руках: первая исчезла, вторая сгорела, третья ушла, — а четвертая не должна пристать ни к мозгу, ни к ляшке, ни к руке, ни к ноге, ни к голове, ни к груди, ни к другим членам человека. Так да пропадут и да не возвратятся все рожи: белая, красная, черная, синяя, зеленая, желтая, рожа водянистая, рожа от змеи, рожа-костоеда, лиственная, и как бы их называли!' [Трейланд, № 178, Якобштатский уезд, Курл. губ.].

Те же приемы перечисления используются и в формулах следующего этапа: отсылки болезни и описания желательных мест ее пребывания и действий ее в этих местах. Если формулы отсылки того или иного рода зафиксированы во всех описываемых традициях, то остальные формулы этого типа или отсутствуют совсем, или распределены неравномерно.

Ср. формулы отсылки в «антилокус» в белорусских, русских и польских заговорах (где они распространены примерно одинаково):

белор.: *зганю я за шчырыя бары, за цемныя лясы, за мхі, за балоты, за гнілыя калоды і за лютыя воды, а дзе людзі ня ходзюць і зьверы ня бегаюць, і пціцы не лятаюць; там ня слышна ні караўськага рыку, ні пятуховага крыку* [Замовы, № 432, место зап. не указ.];

рус.: *и пойди, грыжа, с дресвяна камени на пустое место, в темное место, где солнце не отогревает, где люди не ходят и не бывают, где птицы не летают, где звери не заходят* [Майков, № 128, место зап. не указ.];

Idź na bory, na lasy,	Иди на боры, на леса,
Na suche korzenie,	На сухие корни,
Gdzie nie dojdzie człowiek	Куда не дойдет человек
Ani żodne stworzenie.	Ни одно существо.
Gdzie cie kogut nie dopieje,	Где тебе петух не допоет,
Kura nie dogdoce,	Курица не докудахчет,
Sroka nie doskrzecy,	Сорока не дострекочет,
Wrona nie dokrace,	Ворона не докаркает,
Kot nie domiaucy,	Кот не домяучит,
Koń nie dokwicy,	Конь не доржет,
Pies nie dosceko,	Собака не долает,
Wył nie dorycy.	Бык не домычит.

[Kotula 1976, 289–290, z Markowizny]

В местах отсылки отсутствуют обычные для мира людей явления, но болезни там должны чувствовать себя хорошо: в подобных формулах часто содержатся обещания, что болезни там смогут «приятно провести время», ср.:

белор.: *...Я цябе ўмаўляю, я цябе ссылаю на сінія моры, на буйныя ветры. Там табе столікі пазасціланы, кубачкі паналіваны, там табе піценне і ядзенне, там табе піць і гуляць, да Івана патрэбы не маць, спакой яму даваць* (Замовы, № 837, *ад каўтуна*, Гомельская обл.);

рус.: *...Выйди в чистое поле, где пустота; там стоят столы дубовы, скатерти браны, питья медовы, яства сахарны. Тебя в гости звали!* (Майков, № 121, *от нутряной нутрянки*, Новгородская губ.).

Если предыдущая формула в польской традиции довольно распространена, то формула «пребывания болезни в антилокусе» представлена единичными примерами:

...Tam ci będzie jak najlepiej,	...Там тебе будет как можно лучше,
Wszystko krzepiej,	Все крепче,
Tam ci będzie bardzo dobrze,	Там тебе будет очень хорошо,
Wszystko szczodrze.	Все щедрее.

[Biegeleisen, 99, *guzy na szyi,* w Żołyni p. Przemyski]

В литовских заговорах последняя формула не встречается вообще, а формулы отсылки представлены довольно слабо: существуют только единичные случаи употребления более развернутых формул отсылки, которые, по-видимому, полностью (вместе с сюжетом и общим построением текста) заимствованы у славянских соседей. Например: *Ankstų rytų keliuos, gailiu rasu prousiuos, saulį kalbinu, Dzievų garbinu. Ligos pro šalį, priepuoliai pro šalį, nog many in sousus medzius, in gilus raistus, kur žmonės nevaikščioja, gyvuliai nebraidzioja, poukščiai nelakioja* 'Рано утром встаю, горькой росой умываюсь, с солнцем говорю, Бога почитаю. Болезни мимо, припадки мимо, от меня на сухие деревья, в глубокие болота, где люди не ходят, животные не бродят, птицы не летают' [Krėvė-Mickevičius, № XVII, Dzūkija]. Описание пути заговаривающего, которым начинается этот текст, — явный знак заимствования, так как для литовской традиции эта формула не характерна (как уже упоминалось выше), так же как и сама формула отсылки.

В латышской традиции формулы отсылки представлены несколько иным образом, чем в литовской: болезни изгоняются в основном в море, в морскую пучину, где им предлагается заняться привычными для них делами (ср. белорусские заговоры, приведенные выше): *Vecs vīrs it gar jūru, tērauda zubens rukā; sit trumu pušu — trums skrej dziļā jūrā, jūras dziļās smiltīs, jūras dziļās ulās; — tur tu vērpj, tur tu šķeterē* 'Старик идет по морскому берегу, стальной меч в руке; разруби веред — веред бежит в глубокое море, в глубокий морской песок, в глубокие голыши; — там ты пряди, там крути нитку' [Трейланд, № 186, Голдингенский уезд, Курл. губ.]; *...Eitat dziļā jūrā, tur dancujat, plātatis...* '...Уходите в глубокое море, пляшите там, расходитесь...' [Там же, № 211, Голдингенский уезд, Курл. губ.]. Однако, несмотря на довольно большую распространенность разного рода отсылок, известная формула «где люди не ходят...» в латышской традиции (так же, как и в литовской) представлена единичными примерами: *...Laj ti skrej uz jūr', uz jūrmali, kur nedzird ne gaili dzidam, ne cilvēku runājam, ne cūku ņukstam, ne zirgu zvidzam, ne guvi maujam, ne zusi klēgājam, ne aitu brēcam... Pi trejdeviņim kukim, pi uzulim, lipām, bērzim, alkšņim, pridēm, eglēm!..* '...Пускай они бегут к морю, к поморью, где не слыхать, как поет петух, как говорит человек, как хрюкает свинья, как

ржет конь, как мычит корова, как кричит гусь, как блеет овца… К тридевяти деревьям, к дубам, к липам, к березам, к осинам, к соснам, к елям!..' [Там же, № 227, Перкунская вол., близ г. Либавы]. Как и аналогичный литовский пример, этот текст изобилует перечислениями, что не характерно для латышских заговоров.

Однако балтийские заговоры имеют и свои устоявшиеся формулы описания антилокуса. Например, в литовской традиции распространены отсылки формульного типа «на сухие деревья, на твердые камни» и «серые камни, белые корни», что перекликается с польской формулой отсылки «на лес, на сухие корни», ср.: *aik, pasiucimas, an sousų medzių, an kietų akmenų* 'иди, бешенство, на сухие деревья, на твердые камни' [Krėvė-Mickevičius, № V, Varėnos raj]; *Pilkieji akmenys, baltosios šaknys* 'серые камни, белые корни' [Mansikka, № 182, Švenčionių aps.];

Idźcie na las,	Идите на лес,
Na suche korzenie,	На сухие корни,
Żeby wos nie mialo żodne stworzynie!	Чтобы вас не было ни у одного существа!

[Kotula 1976: 422, z Woli Rusinowskiej, pow. Kolbuszowa]

Возможно, в литовской традиции (ввиду относительной немногочисленности подобных примеров) эта формула появилась под воздействием соседних славянских традиций. Подтверждением этому может служить соседство этой формулы с формулой отсутствия обычных действий (явно заимствованной) в литовском тексте: *begs nog jo an sousų medzių, an kietų akmenų, ty, kur žmonės nevaikščioja, kur poukščiai nelakioja* 'побежит от него на сухие деревья, на твердые камни, туда, где люди не ходят, где птицы не летают' [Krėvė-Mickevičius, № VI, Varėnos raj.].

Видимо, для балтийских традиций более актуально избавление от болезни другими способами: вместо отсылки используются формулы исчезновения, полного уничтожения или трансформации болезни. Более полно эти формулы представлены в латышской традиции:

1) формула преобразования болезни в нечто мягкое:

tik mīksts laj paliek ka pūpēdis 'да будет так мягко как ноздряк';
tik mīksts laj paliek ka liepas lapa; tik mīksts laj paliek ka pūpēdis, ka rīta salna, ka dūmi, ka vecs mēnesis 'да будет так мягко, как липовый лист, да будет так мягко, как ноздряк, как утренник, как дым, как месяц под ущерб';
tik mīksta laj paliek ta vieta ka kūlis 'да будет так мягко (больное место) как ковыль трава'.

2) формула распада:

ka dūmi izkūpēs, ka pūpēdis izputēs 'разнесется как дым, разлетится как ноздряк';
izņikst ka dūmi gaisa, izput ka vecs pūpēdis, izdēd ka berzu lapa 'исчезает как дым в воздухе, разносится как старый ноздряк, истлевает как березовый лист'.

3) формула трех способов исчезновения (уменьшения, засыхания, истлевания):

laj izņikst kā vecs mēnesis, laj kalst ka purva nidre, laj izdēd ka vecs mirunis 'пусть исчезнет как месяц под ущерб, пусть засохнет как камыш в болоте, пусть истлеет как старый мертвец'.

Метафоры, использующиеся в последних двух формулах, содержат образы или старого мертвого (или умирающего) растения, обреченного на исчезновение (высыхание, истлевание): старый (прошлогодний) ноздряк, (упавший) березовый лист, камыш в болоте (с этим образом перекликается и образ старого мертвеца); или чего-то эфемерного, нестойкого, существующего непродолжительное время и исчезающего бесследно: утренняя роса, мгла в теплый день, тень в солнечном свете, утренник, туман, дым, пар в бане. Интересна в этом отношении тройная формула исчезновения (как месяц под ущерб, как камыш в болоте, как старый мертвец), особенно распространенная в латышских текстах:

Izdilsi, tu tārps, kā vecs mēnesis; sakalsti kā purva niedre, un izdēdi kā vecs mirunis... 'Зачахни, червяк, как месяц под ущерб; иссохни, как камыш в болоте, и истлей, как старый мертвец...' [Трейланд, № 117, место зап. не указ.]; *Sāpes, visas sāpes, dilstat kā vecs mēnesis, sakalstat kā purva nidre, izdēdat kā vecs mirunis...* 'Боль, всякая боль, уменьшайся как месяц под ущерб, засыхай как камыш в болоте, истлевай как старый мертвец...' [Там же, № 126, Курл. губ.].

Интересно, что и в литовских текстах встречаются подобные формулы, однако в усеченном виде, ср.: *jos išdils, kaip senas Mėnuo, ir jos sudžius, kaip pievoj mindrės* 'они сотрутся как старый Месяц, и они засохнут как на лугу тростник' [Balys, № 417, Zarasų raj.]; *Išdils, kaip delčios Mėnuo, sudžius, kaip liekno švendrė* 'Сотрется как Месяц на ущербе, засохнет, как болотный тростник' [Ibid., № 526, Joniškis]. Усеченность и меньшая распространенность литовских формул свидетельствует о том, что они были заимствованы из латышской традиции. К тому же все тексты с этими формулами были записаны в местностях, граничащих с Латвией, а сами тексты иногда имеют полные эквиваленты в латышской традиции.

***

Таким образом, можно представить формульную структуру заговорных текстов различных традиций следующим образом:

	белорусские	русские	польские	литовские	латышские
формулы зачина	обращения к святым, поминовения умерших, времени действия, места действия	места действия			
формулы манипуляции с болезнями	выяснения причин появления болезни, истории болезни, перечисления видов болезни, изгнания болезни из частей тела, отсылки (обратной отсылки) в антилокус, характеристики антилокуса, пребывания болезни в антилокусе	перечисления, изгнания из частей тела, отсылки (обратной отсылки) в антилокус, характеристики антилокуса	выяснения причин появления, обратной отсылки в антилокус, характеристики антилокуса, численного превосходства	отсылки в антилокус, характеристики антилокуса, исчезновения болезни	трансформации болезни, распада болезни, тройного исчезновения болезни, отсылки
формулы закрепки (обрамления)	замещения действующего субъекта, благоприятного времени	времени, запирания слова, полноты сказанного	замещения действующего субъекта, благоприятного времени	упоминания святых, времени	

Как видно из приведенной таблицы, наиболее сложной формульной структурой обладают белорусские заговоры. Подобная структура наблюдается и в русской традиции, хотя и с меньшим разнообразием формул. Польская традиция сохраняет примерно те же формулы, однако структура заговора меняется (от трехчастной:

«зачин — основное действие — закрепка» становится двухчастной: «основное действие — обрамление»). То же можно сказать и о литовских заговорах, в которых формулы закрепки имеют явно заимствованный характер. В латышских заговорах подобные (заимствованные) формулы представлены единичными текстами, поэтому в таблице не отражены. Собственно латышские формулы (появившиеся, вероятно, внутри традиции или заимствованные не у славянских соседей) представляют собой только формулы манипуляций с болезнями. Трехчастная структура заговора, развившаяся в восточнославянских традициях, отражает общее стремление их к эпической форме, с повышенным вниманием к деталям (времени и месту действия, видам и подвидам недуга, характеристикам антилокуса и т. д.). При такой избыточности описаний, очевидно, возникает необходимость «закрепить» слова, обеспечить полноту сказанного, что приводит к развитию и разнообразию формул зачина и закрепки. Литовские и латышские заговоры, как уже отмечалось, отличаются большей краткостью, тяготеющей к заклинательности, что приводит к появлению меньшего количества формул. Более развернутые тексты, содержащие формулы, аналогичные (или идентичные) славянским, содержат явные следы заимствования из этих традиций.

Что касается типологии заговорных формул вообще, следует сказать, что, возможно, процесс их развития можно проследить на примере некоторых распространенных сюжетов, которые постепенно в некотором смысле десемантизируются, застывают и начинают использоваться независимо от той цели, на которую первоначально были направлены. Таковы, например:

1) сюжет о «трех девицах (сестрах, дочерях могущественного персонажа — обычно какой-либо святой)»;

2) сюжет о «воде в Иордане», первоначально использовавшийся только в заговорах от кровотечения, потом перешедший в заговоры других типов в виде формулы;

3) сюжет о «трех розах», первоначально привязанный к заговорам от рожи;

4) формула «кость к кости», первоначально использовавшаяся только в заговорах от вывиха и перелома, переходящая в другие по типу тексты.

Однако это представляется отдельной темой, требующей самостоятельного исследования.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Агапкина 2003 — *Агапкина Т. А.* Полесская заговорная традиция в восточнославянской перспективе // Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и комм. Т. А. Агапкиной, Е. Л. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.

Агапкина 2006 — *Агапкина Т. А.* Сюжетика восточнославянских заговоров в сопоставительном аспекте // Славянский и балканский фольклор: семантика и прагматика текста. М., 2006.

ВФ — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.

Замовы — Замовы / Уклад. Г. А. Барташэвіч. (БНТ: Беларуская народная творчасць). Мінск, 1992.

Майков — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994.

Познанский — *Познанский Н.* Заговоры: опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995.

РЗ — Русские заговоры / Сост., предисл, примеч. Н. И. Савушкиной. М., 1993.

РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. профессора В. П. Аникина. М., 1998.

Топорков — *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв. История, символика, поэтика. М., 2005.

Трейланд — Известия императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. XL. Труды этнографического отдела. Кн. VI. Материалы по этнографии латышского племени / Под ред. О. Я. Трейланд (Бривземниакс). М., 1881.

ТРМ — Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993.

Balys — *Balys J.* Liaudies magija ir medicina. Bloomington, Indiana, 1951.

Biegeleisen — *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego. Kraków, 1929.

Kotula 1969 — *Kotula F.* Folklor Osobiwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan. Lublin, 1969.

Kotula 1976 — *Kotula F.* Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa, 1976.

Krėvė-Mickevičius — *Krėvė-Mickevičius V.* Kerai // Tauta ir žodis, IV, 1926.

LKAR — Lietuvos liaudies kultūros centro Liaudies kūrybos archyvo rankraštynas (Архив народной культуры в Центре народной культуры Литвы, собранный Р. Балкуте).

LMD — Lietuvos Mokslo Draugija (Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto archyvas) (Архив Института литовской литературы и фольклора).

LTR — Lietuvių tautosakos rankraštynas (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas) (Архив библиотеки Института литовской литературы и фольклора).

Mansikka — *Mansikka V.* Litauische Zauberspruche. Helsinki, 1929.

Siarkowski — *Siarkowski W.* Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc // ZWAK. T. III. 1879, cz. 3, S. 3–61.

Stukenaitė-Decikienė — *Stukenaitė-Decikienė Pr.* Užkalbėjimai Švenčionių apskrity // Gimtasai kraštas, 1941 — VIII m. 1–2 (28–29 nr.)

Tołwinski — *Tołwinski G.* Wystawa Higjeniczna w Warszawie w r. 1896 // Wisła. T. 10. 1896.

Wolter — *Wolter E.* Litauische Zauberformeln und Bespechungen // Mitteilungen der Litauischen Literarischen Gesellschaft. Heidelberg, 1886, II t.

Н. В. Злыднева

Русский художественный авангард и славянская мифология: мифопоэтика хтонического

Русский авангард 1910–1920-х гг. широко оперирует мотивами традиционной мифологии, и этот факт хорошо изучен на материале творчества Хлебникова, Маяковского, Крученых, Гуро, Хармса[1]. В меньшей степени освещались вопросы, связанные с корпусом мифологических мотивов живописи исторического авангарда, хотя и здесь в отечественном искусствознании сделана немалая работа. Так, объектом внимания исследователей уже становились мифологические и евангельские сюжеты картин Филонова, с точки зрения мифа анализировалось творчество Малевича, Шагала, Татлина, Чекрыгина, Тышлера и других мастеров[2]. Между тем, проблематика мифа, мифологического в аспекте темы/ремы, а также мифопоэтического применительно к изобразительному искусству изучена недостаточно. Необходимость нового витка исследований диктуется и материалом, ставшим доступным лишь в последние 10–15 лет, и новизной исследовательского инструментария, обогатившегося арсеналом понятийного аппарата и методики анализа визуальной семиотики, которые получили особенное развитие лишь в недавнее время[3]. И хотя в рамках семиотики отечественная гуманитарная наука накопила немалый опыт анализа «тек-

---

[1] Например: *Вайскопф М.* Во весь логос. Религия Маяковского. М.; Иерусалим, 1997; *Лекомцева М. И.* Текст среди текстов: интертекстуальные особенности стихотворения «Бобэоби» Хлебникова // *Она же.* Устроение языка. М., 2007. С. 458–470; *Парнис А. Е.* О метаморфозах мавы, оленя и воина: к проблеме диалога Хлебникова и Филонова // Мир Велимира Хлебникова. М., 2000. С. 637–695; соответствующие разделы в кн.: *Цивьян Т. В.* Семиотические путешествия. СПб., 2001 и многочисленные другие работы.

[2] Библиография частично приведена в: *Злыднева Н. В.* Архаическое в русском беспредметничестве // *Она же.* Изображение и слово в риторике русской культуры XX века. М., 2008.

[3] См., например: *Sonesson G.* Pictorial Semiotics. The state of the art at the beginning of the nineties. Published in German translation as «Die Semiotik des Bildes. Zum Forschungsstand am Anfang der 90er Jahre» // Zeitschrift für Semiotik, 15: 1–2, 1993. S. 131–164.

ста» изобразительного произведения (достаточно упомянуть работы Ю.М.Лотмана, М.И.Лекомцевой, Вяч.Вс.Иванова, Б.А.Успенского, В.Паперного, С.М.Даниэля, а также автора этой статьи), далеко не все возможности этой школы применительно к искусству исчерпаны. Весьма перспективным представляется мифопоэтический подход к исследованию визуального текста, на материале текстов словесных заложенный в трудах В.Н.Топорова. Этот подход одновременно и учитывает материал собственно мифологической иконографии, и выходит за ее пределы. Особый интерес представляет проблема визуальной репрезентации не столько самих мотивов и обусловивших их форм изобразительности, сколько мифопоэтического мышления как целого. Настоящая статья фокусируется на проблеме визуализации хтонического как наиболее характерного сегмента проявления мифопоэтического в поэтике авангарда.

След славянской мифологии в художественном авангарде обнаруживается на эксплицитном (о мифологической мотивике как значимой составляющей корпуса изобразительной иконографии можно говорить в смысле использования сюжетов и персонажей традиционной славянской мифологии) и на имплицитном (в смысле собственной мифологии авангарда) уровнях. В отличие от романтизма и символизма, которые наряду с обращением к классическому мифологическому пантеону широко оперируют персонажами и сюжетами народной мифологии, соответствующий пласт мотивики авангарда отмечен обращением преимущественно к солярной и демонологической сферам — в живописи и графике авангарда мы встречаем бесов, ведьм, чертей, а также персонификации смерти и агентов-посредников между мирами. Формы репрезентации мифа заставляют обратиться к проблеме визуальной риторики. Введение демонологических персонажей и солярной символики отмечено оксюморонностью — полярности сталкиваются в рамках оппозиций верх/низ, бог/черт, свет/тьма, небеса/преисподняя. Но самостоятельно солярная тема представлена уже в творчестве М. Ларионова периода лучизма («Петух». ГТГ). Петухами увлекалась и Н.Гончарова (лучистский петух на полотне «Мальчик и петух» 1911 г. позже трансформировался в иллюстрации к пушкинской «Сказке о царе Салтане» и в декорации к «птичьим» операм «Золотой петушок» 1914 г. и «Жар-птица» 1923 г.). Однако уже у К.Малевича солярная тема отягощается своей противоположностью: знаменитый «Черный квадрат» 1915 г. возникает на фоне работы над спектаклем «Победа над солнцем», что рождает антиномический образ «черного солнца»,

позднее воспетого в поэзии О. Мандельштама[4]. В иллюстрации Н. Гончаровой к стихотворению Хлебникова «Вилы и леший» в книге В. Хлебникова и А. Крученых «Мирсконца» (1912) обращение к южнославянской мифологии также продиктовано искусством слова, но изображение вилы исполнено лучистской лучезарности, отсылающей к культу солнечного светила.

Спецификой обращения к хтонической теме в авангарде является ее встроенность в негативную семантику авангарда в целом. В отличие от негаций романтизма авангард акцентирует негативную топику — деструкцию, хаос — как краеугольный камень поэтики, обусловленной резким расширением семиосферы, что снимает табу с ряда мотивов, таких, как смерть, перверсия, насилие. Отмеченное в свое время Р. Якобсоном характерное для авангардной поэзии опрокидывание оси семантики на ось синтагматики на ранней фазе исторического авангарда демонстрирует — в изобразительном искусстве — тесную обусловленность мотива изображения и его предметной референции способом построения формы. То есть визуальная репрезентация хтонической мотивики предполагает разрушение конвенциональной изобразительности — не только деструкцию формы, но и акцент на отсутствии предметного референта. Таким образом, хтоническая мотивика (наряду с негативной топикой в целом) ведет к беспредметности формы, которая в свою очередь устанавливает автореферентность изобразительных значений. Наряду с уже упоминавшейся иллюстрацией к «Мирсконца» примером может служить изображение черта в иллюстрациях Н. Гончаровой к поэме В. Хлебникова и А. Крученых «Игра в аду» (1912), которая, по признанию Крученых, представляет собой „ироническую, сделанную под лубок, издевку над архаическим чертом“: изображение решено в духе лучизма, парадоксально эксплицируя световую мотивику (луч света) в представлении персонажа тьмы и тяготея к абстракции.

Фольклорные темы в живописи авангарда, восходящие к примитиву — лубку и народной иконе, обусловили и свойства изобразительной формы в целом, ее архаизацию: плоскостность изображения, наслоение изображений в композиции, акцентированность ее граничности, кумулятивный принцип изобразительной синтактики. Формально-смысловые фольклорные референции в ряде случаев определили и

---

[4] О соединении солярного и хтонического начал в поэзии XX в. см.: *Иванов Вяч. Вс.* Современность античности. «Черное солнце» Федры // *Он же.* Избранные труды по истории семиотики и культуры. Т. II. Статьи о русской литературе. М., 2000. С. 442–448.

прагматику изображений, то есть их нарративную структуру — совпадение позиции рассказчика с позицией зрителя, иными словами — задали визуальному «рассказу» внутреннюю точку зрения наподобие иконы[5].

Наряду с фольклорно-мифологической иконографией, о мифологичности авангарда можно говорить и в смысле выстраивания собственной мифологии, то есть о мифологичности in implicito. Решающая роль в ней принадлежит мифологеме *начала*, маркирующей ритуальный компонент авангарда, комплекс инициации.

С *началом* и инициацией связаны и мотивы света, солнца и огня, а также производный от них мотив утопической устремленности ввысь, отсылающий к мифам об Икаре и Прометее и очерчивающий богоборческую семантику топики. Вместе с тем, оксюморонная риторика авангарда разворачивает солярную символику таким образом, что доминирующей становится ее оборотная сторона — хтоническая тема. Заглавие одной из программных статей 1922 г. К.Малевича — «Бог не скинут». Как известно, заглавия в авангарде носили характер мини-манифестов, и данное именование неслучайно отмечено двойной негацией семантики, заводящей читателя в логический лабиринт взаимно соотнесенных оппозиций *бог/идол, скинуть/воздвигнуть,* вторые части которых (*идол, воздвигнуть* = *сотворить*) размещены в зоне умолчания, отсылающей к глубинным коннотациям, и этим усиливается их воздействие на формирование смысла. А негативная частица *не,* поставленная в центральную синтаксическую позицию, в сочетании со словом *бог,* очерчивающим поле онтологического абсолюта, довершает кульминацию парадокса: потенциальный вектор *вниз* (*скинуть*) как вектор десакрализации оспорен (*не скинут*), при этом двусмысленность сохраняется. Можно привести и дополнительные примеры. Так, мифологема *начала* в историческом авангарде отягощена мифологемой *конца* («Мирсконца»), часто выступая в иконическом коде — вспомним чистый лист бумаги, в сочетании с жестами автора-«исполнителя» репрезентирующий стихотворение В.Гнедова «Поэма конца».

В плане изобразительной семантики внутренняя мифологичность авангарда может быть обнаружена в пограничных сюжетах, часто восходящих к барочному vanitas vanitatis — темам смерти, разлагающейся плоти, преисподней, подводного царства. Так, хтонической мо-

---

[5] *Успенский Б.А.* Поэтика композиции // *Он же.* Семиотика искусства. М., 1995. С. 9–220.

тивики исполнена картина П. Филонова «Пир королей» (масло, холст, 1913, ГРМ), на которой представлена своего рода загробная тризна — пир мертвецов. Сложная символика изображенного на полотне трудно поддается однозначной интерпретации, однако очевидно одно — мастер обратился к пространству потустороннего как инверсированной оппозиции *жизнь/смерть*, где первый член выступает как парадоксально маркированный: персонажи прочитываются как ожившие покойники и/или мертвецы, справляющие поминки по живым. Другие сюжеты раннего Филонова обращены к теме подводного царства: композиция картины «Рыбачья шхуна» (1913–1914, ГРМ) сверху и снизу фланкирована изображением рыб, и эта водная рамка отсылает к теме дна, Атлантиды, метафорически представляя гибельность мира. Интересно, что хтоничность этих двух полотен представлена в контексте евангельского предания, в чем опять же проступает след барокко: символика Тайной вечери, Евхаристии, Рыбы явно отсылает к знакам Христа, а тем самым — к мифологеме воскрешения и начала, но и конца как жертвенной гибели (в том числе обветшалого мира, классической эстетики, позитивной топики), а также круговорота жизни и смерти.

Своеобразной внутренней хтоничности исполнен и поздний крестьянский цикл Малевича 1929–1932 гг., вернее, его гестуальный (т. е. поведенческий) модус — тот смысл, который художник вложил в факт преднамеренной фальсификации датировки этой группы произведений. Мастер датировал его 1910–1912 гг., то есть временем его раннего крестьянского цикла, и стилистически парафразировал его. Происходит возврат к кубическим и цилиндрическим рубленым формам в изображении крестьянских фигур. Кроме того, сохраняется тематика, связанная с циклическими полевыми работами. Сравним хотя бы названия: «Жница», «На сенокосе», «На жатву» в позднем цикле и «Жница», «Уборка ржи», «Лесоруб» в раннем. Временная дистанция между циклами составляет 16 лет. То есть имеет место циклическое круговращение темы и стиля, соответствующее цикличности лунного — народного календаря. Примечателен и тот факт, что темы обоих крестьянских циклов касаются преимущественно *конца* (или кульминации) аграрного цикла: жатвы или — по аналогии — рубки деревьев (ср. названия полотен: «Жница», «Уборка ржи», «Лесоруб» в раннем и «Жница», «На сенокосе», «На жатву» («Марфа и Ванька»), «Жатва» в позднем цикле). Это пункт народного календаря, когда круговое движение достигает наибольшей полноты, задающей динамику перехода, и одновременно — знак завершения цикла, символической смерти. Значимы и представленные на полотнах сельскохозяйственные

орудия, традиционно символизирующие смерть, — коса, топор, серп. Таким образом, у позднего Малевича происходит решительный перенос акцентов с солнечной символики на символику мира подлунного, теневого, а следовательно, исполненного хтонического начала, начала умирания. Тяготение к этой антиномической сдвоенности верхнего и нижнего миров мы отмечали уже в начале творческого пути мастера времени создания первого из его «Черных квадратов» [6].

Мифология авангарда в ее внутреннем и внешнем проявлениях формирует ту основу, на которой вырастает изобразительность мифопоэтическая и которая не сводима лишь к сюжету или способу его визуализации как таковому. Под мифопоэтическим подходом применительно к языку живописи мы понимаем анализ внепредметной геометрической семантики (названной нами планом выражения) в его соотнесении с предметно-изобразительной семантикой (названной нами планом содержания) [7]. В ходе выявления этого соотношения происходит проникновение в смыслообразующие компоненты формальной структуры в связи с мифопоэтическими комплексами культуры, как понимал их В.Н.Топоров [8]. Примером живописи, реализовавшим мифопоэтический комплекс, может служить живопись позднего Филонова: об обращенности мастера к эксплицитной мифологичности середины 1910-х гг. уже шла речь в настоящей статье, однако более характерной является его «мерцающая» мифология, в которой реализован потенциал мифопоэтического мышления и который более свойственен его живописи конца 1920-х гг.

Мифопоэтика Филонова определяется архаическими стереотипами, лежащими в основании поэтики авангарда в целом [9] и проявляющимися на уровне как плана выражения, так и плана содержания. Ос-

---

[6] См.: *Злыднева Н.В.* «Все врут календари»: об одной мистификации авторских датировок в авангарде // Календарь. Понятийник русской культуры. Загреб, 2008.

[7] Отдавая себе отчет в неоднозначности понятия планов выражения/содержания применительно к «текстам» изобразительного искусства и ни в коей мере не пытаясь произвести механическую проекцию лингвистических понятий на эту область, все же позволяем себе пользоваться данными терминами в ограниченной, сугубо окказиональной форме.

[8] *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.

[9] *Иванов Вяч. Вс.* Эстетика Эйзенштейна // *Он же.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. I. М., 1998. С. 143–380.

нову композиционного построения (условно сведем к нему план выражения) в живописи Филонова образует многократно тиражированный беспредметный элемент, который в процессе реализации композиции подвергается многоуровневой и циклической трансформации: из беспредметных частиц на основе их многократного повторения/варьирования складывается предметное изображение (голова или фигура человека, а также животного), которое членится на ряд других изображений, встраивающихся друг в друга или рядоположенных, а затем происходит обратный процесс — мозаичное целое апеллирует к части, распадаясь на первичные элементы. Здесь проявляется архаический принцип замены целого частью, встроенный в общую систему архаизмов поэтики изобразительного авангарда[10]. Композиционное целое живописи Филонова выстроено в соответствии с принципом аструктуризации: здесь нет членения на передний и задний планы, верх и низ, центр и периферию. Эта однородная дискретная среда отмечена, между тем, наличием внутренней границы. Пограничность выражена принципом проницаемости формы (прозрачности) и взаимного наложения изображений аналогично тому, что мы наблюдаем в первобытном искусстве. Такого рода граница заставляет вспомнить композиционное устройство древнерусской (и византийской вообще) иконы и выступает как означающее внутренней точки зрения[11]. Той же зрительной позиции изнутри наружу соответствует и выпукло-вогнутая волнообразно ритмизированная поверхность живописного полотна, где на иллюзию выпуклости приходятся наиболее семантически значимые фрагменты формы: лица, тела, концентрированные энергетические сгустки, а вогнутые выступают означающими периферии. Вихреобразные энергетические фрагменты организованы по принципу уплотнения/разрежения пространства. Таким образом, в соединении текстов прерывного (дискретная единица формы, внутренняя граница) и непрерывного типов (пульсирующее пространство, двунаправленное движение частиц и целого формы) маркированным выступает первый член оппозиций внутреннее/внешнее, глубинное/поверхностное — т.е. внутреннее и глубинное доминируют. Акцент на внутренней точке зрения делегирует формообразовательные полномочия зрителю, моделирующему форму как интерактивную матрицу. Одна форма перетекает в другую при активном участии зрителя, который

---

[10] *Злыднева Н. В.* Архаическое в русском беспредметничестве.

[11] *Успенский Б. А.* Поэтика композиции // *Он же*. Семиотика искусства. М., 1995. С. 9–220.

«вчитывает» свои значения, а в процесс метаморфоз привносится элемент непредсказуемости, информационного шума.

Семантика плана выражения проецируется на план содержания и в сочетании с внутренней точкой зрения определяет визуальную репрезентацию внутренней телесности, тела изнутри, архаического оргиастического и экстатического (используя терминологию В.Подороги[12]) тела, в котором реализуется архаический принцип единства микро- и макромиров. Мотив органического роста сочетается с мотивом разложения плоти, что на уровне структуры формы выступает как антиномия нисхождения в восхождении. В идее двунаправленности нисхождения/восхождения живой материи прочитывается дионисийское начало как начало хтоническое. Оно отсылает к комплексу мифопоэтических представлений символизма и прежде всего — к идее дионисийства Вячеслава Иванова. Дионисийство Филонова выступает как особенность видения художника в соответствии с его идеей роста формы наподобие органической материи. Оно соответствовало тому духу порубежной эпохи конца 1920-х — начала 1930-х гг., которая совершила эллиптический вираж в сторону символизма.

Проникнутый дионисийством хтонический витализм Филонова уже был предметом анализа исследователей, подходивших к нему с позиций биологии и биоментальной креативности (К.Сергеев)[13]. Мифопоэтический аспект сообщает дополнительные значения и позволяет локализовать феномен одновременно и в контексте культуры первой трети XX в., и в пространстве текста культуры в целом. Оргиастичность материи, амбивалентно маркирующая и гибельность, и возрождение мира, которыми проникнута живопись мастера, внутренняя телесность, децентрированность — все это локализуется на той оси древнего ужаса, который выражен в пророческих словах В.И.Иванова, произнесенных им в канун русской революции 1917 г.: «Страшен Дионис в России».

Есть и другие, еще более глубинные измерения мифопоэтики Филонова. Вихреобразное хаотическое движение, представленное на полотнах мастера, прочитывается и в коде начальных стихий. Если дионисийством отмечен хтонический мир Филонова, его мифопоэтика земли, т.е. акцентирована вертикальная ось семиотического пространст-

---

[12] *Подорога В.А.* Феноменология тела. М., 1995.

[13] *Сергеев К.В.* «Биологическое пространство» эстетического объекта: Павел Филонов и «биология развития» // Культура и пространство. Славянский мир. М., 2004. С. 111–141.

ва, то на оси горизонтальной дионисийский код трансформируется в код воды. В мотиве воды у Филонова выражено возвращение к изначальному на уровне как плана содержания, так и выражения. Вода как исходный элемент мироздания выступает в мультиплицированной атомарности формы и волнообразной геометрии изобразительного «синтаксиса» перетекающих живописных масс. Ритмическое колебательное движение однородной среды отсылает к т.н. океаническому комплексу, пренатальной среде и материнскому чреву. Мифопоэтический мотив воды у Филонова прочитывается в рамках того, что у В.Н.Топорова названо «морским» кодом «неморского» сообщения [14], но обращен к нижнему миру.

Мифологема *начала* выражена у Филонова и в принципе инволюции, предполагающей обратное развертывание часов биологического вида наподобие того, как время организовано в мифе: антропоморфные животные (звери с человеческими глазами и мордами) указывают на инволюцию человеческого рода, а цветы, разлагающиеся на призматические кристаллы, — на превращение органического в неорганическое, в минерал. В такого рода одушевлении животных и растений, с одной стороны, и низведении живых существ и растений к неорганическому началу, с другой, а затем в обратном циклическом развертывании — превращении инволюции в эволюцию — звучит древний хор эзотерических метаморфоз с преимущественным акцентом на теме Диониса-Загрея, т.е. опять же хтонического начала.

Существенной для понимания поэтики Филонова представляется система тропов, где главное место принадлежит фигуре амплификации. Она определяет ту синтагматическую избыточность и экстатическую фугированность формы, ее ритмическое сжатие и расширение, которая обнаруживает параллелизм с процессами социального дискурса, напрямую выводит к риторике эпохи в целом, маятникообразному движению социально-политических процессов середины 1920-х гг. Но в соответствии с колебательным возвратно-поступательным движением формы у Филонова происходит и обратное движение — не столько отражение имеющих место исторических процессов, сколько эктропическое предсказание-предвидение катастрофы, приведение в действие ее пускового механизма.

Мифопоэтика превращений у Филонова выступает как оборотная сторона самоорганизующейся материи, представленной в живописи мастера. Движение от простого атомарного уровня ко все более ус-

[14] *Топоров В.Н.* О «поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах // *Он же*. Миф. Ритуал. Символ. Образ. С. 575–622.

ложняющейся схеме с ее последующим возвращением к исходной позиции можно уподобить самовоспламеняющейся знаковой системе (выражение В.Фещенко[15]) в рамках синергетического процесса. По словам Николеты Мислер, у Филонова «распад частиц приводит к взрыву». Можно сказать, что это один из тех взрывов, которые являются неотъемлемой частью развития культуры, чему посвящена последняя книга Ю.М.Лотмана[16]. Самодостраивающаяся форма Филонова предполагает возрастающую сложность и как следствие — непредсказуемость направления развития, обнаруживая сходство с процессами, описываемыми современной наукой в рамках теории динамического хаоса. Форма выступает как визуальная метафора ядерной реакции. Здесь оппозиция плотность/разрежение накладывается на оппозицию прерывное/непрерывное. Непрерывное — это визуальная репрезентация самоорганизующейся органической материи, циклическое движение нисхождения/восхождения; прерывное — это манифестирующееся во взрыве логическое продолжение самоорганизации и уплотнения среды с доминантой внутреннего и низового.

В названии своих картин Филонов часто употреблял слово «формула»: Формула весны, Формула петроградского пролетариата, Формула Вселенной и т. п. В свете сказанного слово «формула» можно трактовать как знак попытки создания в коде изобразительности самоописывающей системы наподобие естественного языка, а саму живопись — как проект визуальной репрезентации языка (так становится более понятным его интерес к языковым экспериментам, проявившийся в поэме «Пропевень о проросли мировой»)[17]. То есть в случае Филонова мы имеем дело с метанаррацией — с самоописывающим визуальным конструктом рассказа о пространстве хаоса и его аналоге — хтоническом мире.

В конце 1920-х — начале 1930-х гг. происходит обратное по отношению к историческому авангарду смещение структуры изобразительного текста: ось синтагматики опрокидывается на ось семантики. Меняется семиотика и контекст хтонического — знак негации трансформируется в знак нового позитива. Хтоническое в живописи этого

---

[15] *Фещенко В.* Autopoetica, или Об одной языковой особенности творческого сознания // Гуманитарная наука сегодня: материалы конференции / Под ред. Ю.С.Степанова. М.; Калуга, 2006. С. 116–137.

[16] *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992.

[17] *Лекомцева М.И.* Одно замечание о прозе Филонова // *Она же*. Устроение языка. М., 2007. С. 429–430.

времени выступает как инфернальность экстатически-гротесковых образов К. Редько, двоичность персонажей и схем К. Петрова-Водкина, негативная топика С. Лучишкина и А. Тышлера [18]. Однако эта новая фигурация лежит уже за пределами проблем собственно авангарда.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ГРМ — Государственный Русский музей, Санкт-Петербург
ГТГ — Государственная Третьяковская галерея, Москва

[18] *Злыднева Н. В.* Опять рассказали страшное: об одной картине Климента Редько в свете эмблематической нарратологии конца 20-х годов // «На меже меж голоса и эха». Сб. трудов, посвященный Т. В. Цивьян. М., 2007. С. 277–288.

В. А. Ковпик

Жанровые и эволюционные формы и воплощения сюжета «Грешник на море» в славянском и западноевропейском эпосе

В фольклоре европейских народов обнаруживается целый ряд сюжетов песенного эпоса, один из основных мотивов в которых — «человек терпит бедствие на водах, вызванное сверхъестественными силами»; круг этих текстов мы очерчиваем условным названием «Грешник на море». Причины бедствия, последствия его для героя весьма разнообразны в исследуемых песнях, распространенных на обширной территории Европы; тексты обнаруживают неоднородность и с точки зрения типологии сюжета. Анализ этого разнообразия, предпринимаемый в статье, ставит целью выявление основных сюжетных типов песен о грешнике на море, а также эволюции и взаимодействия этих типов. Основа исследования — тексты славянского песенного эпоса: русские былины о Садке, украинские думы об Алексее Поповиче и буре на Черном море, болгарские, македонские и сербскохорватские песни о Дуке Станковиче (Сенковиче и пр.; бывает и безымянный герой), гайдуцкие, разбойничьи песни и баллады разных славянских народов. Для сравнения привлекаются и неславянские европейские параллели (более всего — баллады, как англо-шотландские «Bonnie Annie» и «Brown Robyn's Confession», датская о смерти Юна Ремарссона и др.).

Былины, где главный герой — Садко, богатый гость, весьма неоднородны по содержанию. Т. М. Акимова даже считала их циклом, не сводимым к одному инварианту или прототексту («это целый сложный цикл своеобразных, в разное время возникавших песен, впитавших мотивы и поэтические традиции различных фольклорных жанров» [Акимова: 165]. Уже весьма давно в былинах о Садке ученые выделили 3 основных сюжета, встречающихся как отдельно, так и в различных сочетаниях: «Садко получает богатство», «Садко состязается с Новгородом» и «Садко в подводном царстве» (или «Садко в бурю на море»). Именно этот третий сюжет нас сейчас интересует.

«Мозаичное» строение былины о Садке, распадающейся по вариантам на «несколько четко разделимых звеньев», В. Я. Пропп считал «одним из внешних признаков ее глубокой древности»; в записях, содержавших один или два из сюжетов о Садке, ученый видел итог рас-

пада изначальной целостности и свидетельство того, что «несмотря на свои поэтические красоты, былина явно давно шла на вымирание» [Пропп 1999: 91]. Т. М. Акимова, напротив, полагала, что исконно существовали 3 самостоятельные песни, позднее сведенные в один «сложный цикл»; единственный (из независимых от влияния книжных источников) содержащий все 3 сюжета текст сказителя А. П. Сорокина она считала контаминацией, причем не весьма умелой: «Не сумел скомпоновать в единое целое, хоть и пропел подряд все три былины Рыбникову и Гильфердингу, и сказитель Сорокин» [Акимова: 163–164]. Ю. И. Смирнов к исследованию В. Я. Проппа отнесся как к «художественно-социологическому рассмотрению, зачастую противоречивому и некорректному», а методике Т. М. Акимовой он предпочел «анализ, выявляющий эволюционные зависимости между всеми текстами и определяющий историю былины в пределах наличной совокупности текстов» [Новгородские былины: 389]. В итоге этого анализа Ю. И. Смирнов постулировал «дополнительность первой и второй частей, их подчиненный характер по отношению к третьей части»; как заключает исследователь, «сюжет типа „Садко в подводном царстве“, наверное, некогда бытовал самостоятельно, без каких-либо дополнений, его предваряющих» [Там же: 394].

В указателе вариантов былин о Садке Ю. И. Смирнов приводит 51 текст [Там же: 388]. Место и точное время записи первого по времени публикации текста (издан М. Д. Чулковым в 1770 г.; главный герой в нем — безымянный «доброй молодец») неизвестны; второй по времени издания вариант из сборника Кирши Данилова (напечатан впервые в 1818 г.), как недавно выяснилось, записан в середине XVIII в. на демидовских заводах в Нижнем Тагиле на Урале (см. [Горелов]). Остальные тексты, указанные в списке Ю. И. Смирнова, «паспортизованы» в более или менее достаточной степени. Время записи самого позднего из них — 1977 г. Интересующий нас сюжет встречается чаще других — он присутствует в 44 вариантах, среди которых, впрочем, есть повторные записи от тех же исполнителей. Если считать тексты лишь от разных сказителей, то тогда сюжет представлен в записях 37 сказительских редакций [1], из которых большинство обнаружены на Русском Севере (5 — на Пудоге, 5 — в Заонежье, 3 — в Северном Прионежье, 1 — на Карельском Берегу, 4 — на Зимнем Берегу, 1 — на Пинеге, 6 — на Печоре); прочие записи сделаны на Урале (1), Русском Устье (3), казачьем Дону (6 — сюда входят и собст-

[1] 36 из них, представленные опубликованными текстами, мы и рассматриваем.

венно донские, и донецкие, и хоперские записи, а также записи от казаков-некрасовцев, выходцев с Дона).

У большинства сказителей бедствие, постигающее Садка, предстает как остановка корабля среди моря. В случае, если у героя не один корабль, бедствие чаще охватывает не все его суда, а только то, на котором едет он сам:

Да как потянула ёму поветерь тиха спосóбная;
Да как отправилсэ Сатко да во синё морё,
Во синё морё да во своё место.
Как та земля стала таиласе,
Ихна-та земля здремениласе.
Как Саткоськой-от карапь некуды нейдёт,
А инны-ти карабли как сóколы летят…

[Беломорские старины,
№ 139, Зимний Берег]

— что ясно показывает сверхъестественный характер происшествия, вмешательство некоей невидимой и неведомой пока силы. Об этом же говорит и безличная форма глагола в одном из текстов — «Садко-купец ехал по морю, да корабль захватило» [Новгородские былины, № 46, Пудога].

Возможность остановки корабля безветрием также исключается — подчас судно недвижимо даже среди бури:

На синем море сходилась погода сильная,
Застоелись черлены корабли на синем море:
А волной-то бьет, паруса рвет,
Ломает кораблики черленые;
А корабли нейдут с места на синем море…

[Рыбников 2, № 134, Пудога]

Итак, в большинстве сказительских редакций былины о Садке бедствие на водах — остановка судна посреди моря, носящая сверхъестественный характер; иногда эта остановка происходит во время бури. Перейдем к силам и причинам, вызвавшим несчастье.

Заслуживающей внимания особенностью более половины текстов рассматриваемой былины о Садке (причем к числу отмеченных ею принадлежат и наиболее известные варианты) является то, что в них происходит удвоение (а то и утроение) — или, вернее, «расщепление» причин несчастья, предполагаемых героем или от лица повествовате-

ля, и целей, ради которых и действовала вызвавшая бедствие сверхъестественная сила. Так, у Кирши Данилова «Садко-купец, богатой гость», видя, что «все карабли, что соколы летят», а его «Сокол-карабль на море стоит», предлагает метать жребий, чтобы отличить «душеньки правыя» от неправых (относительно участи которых он тут же обещает: «А мы тех спихнем во сине море»). Таким образом, с точки зрения героя причина бедствия — на борту среди праведников затесался грешник. По ходу действия, однако, объяснение меняется; Садко признается:

«…Бегаю пó марю двенадцать лет,
Тому царю заморскому
Не платил я дани-пошлины,
И во то сине море Хвалынское
Хлеба с солью не опýсковал…»

[КД, № 47, Урал]

Тут уже причина бедствия не грешник, а нарушитель языческих обрядов, которыми мореплаватели задабривали владыку водной стихии. Наконец, когда Садко попадает к морскому царю, то оказывается, что целью хозяина моря было потешиться игрой купца на гуслях и поплясать под нее:

«…А что душа радела, тово Бог мне дал:
И ждал Садка двенадцать лет,
А ныне Садко головой пришел,
Поиграй, Садко, в гусли звончаты!»
И стал Садко царя тешити,
Заиграл Садко в гусли звончаты,
А и царь морской зачал скакать, зачал плясать…

[Там же]

Иногда цель морского царя другая: он хочет, чтобы Садко, как житель земли, разрешил его спор с морской царицей — как правило, о том, дороже ли на Руси булат или золото (почти всегда булат дороже):

…а цярь морьской, да страх людской
А со царицей морьской да спóруюць:
«А ведь Садкé-купець да богатыи,
А разбери-тко ты, рассуди-тко ты, —
А для того твои кораблики поставили, —
А что на Руси дороже да ценитсе:

А ценитсе дороже злато и се́ребро
Али медь, булат-зелезо-то?»

[Соколов-Чичеров, № 91, Пудога]

В единственной записи с Карельского Берега спор также есть, но идет о другом: «как закатаитце красно солнышко — за́ воду или за́ землю» ([Беломорские старины, № 255, Карельский Берег]; ответ героя: «за ту луну небёсную»). Впрочем, после разрешения спора обычно всё равно следует игра Садка на гуслях и пляска морского царя.

В одном варианте морской царь предлагает Садку на выбор сыграть с ним в шахматы или «звеселить» игрой на гуслях [Ончуков ПБ, № 75, Печора]. Так или иначе, в подводном царстве Садка ожидает служба владыке иного мира и выполнение его заданий — обычные испытания для героя скорее волшебной сказки, нежели героического эпоса.

Обобщая варианты, отметим, что в них можно выделить 2 причины бедствия на водах и 2 цели, которые оказываются у морского царя. Из причин одна носит явную христианскую окраску: на судне оказался грешник (нарушитель нравственных установлений или обета святому); другая связана с языческими представлениями древних мореплавателей о необходимости платы или жертвы владыке вод (в одном тексте встречается еще более старая формулировка, в которой вместо персонификации водной стихии в виде морского царя наличествует скорее одушевление самого моря: «давно мы синя мора мы не даривали» [Новгородские былины, № 43, Русское Устье] — впрочем, далее и в этом варианте появляется морской царь)[2]. Две возможные основные цели, которые оказываются у морского царя, — разрешить его спор с царицей и послушать игру Садка на гуслях и поплясать под нее (первое обычно дополняется вторым). Частотность по сказительским версиям сюжета объяснений причин бедствия такова:

— на судне грешник — 12 случаев;

— не почтен владыка вод — 16;

— 5 примеров мы не отнесли ни к одной из двух основных групп по причине возможного неоднозначного истолкования текста (например, «Поискала судьбина Садке, купца богатого» [Рыбников 1, № 54, Заонежье];

[2]Одушевление воды есть и еще в одном варианте, где на вопрос купцов о причине бедствия «отвецае вода им матушка», что водяной царь требует человека в жертву [Гильфердинг 1, № 2, Сев. Прионежье].

— в 7 случаях объяснение причин постигшего судно бедствия (от лица Садка, иных персонажей или повествователя) отсутствует.

Цели, преследуемые вызвавшей несчастье силой, встречаются со следующей частотой:

— просьба о разрешении спора — 7 случаев;

— просьба потешить игрой на гуслях — 16;

— предложение сыграть в шахматы — 1;

— в 18 сказительских версиях о целях речи нет (это или отрывки, в которых нет соответствующих эпизодов, или версии, где вовсе нет морского царя, или тексты, в которых последний сразу переходит к награде героя, женитьбе[3] и пр.).

Отмеченное нами выше «расщепление» причин бедствия и целей, ради которых героя и хотел видеть морской царь, присутствует в 17 случаях; еще 5 случаев мы считаем неоднозначными (в основном это фрагментарные тексты); наконец, «расщепления» нет в 14 сказительских редакциях сюжета, которые можно разделить на 2 группы: 1) тексты, не знающие пребывания героя в подводном царстве, да и самой фигуры морского царя; 2) версии, представляющие чисто сказочную редакцию сюжета и не обнаруживающие влияния сюжетных типов баллады и легенды (в них нет причин бедствия на водах — только цели вызвавшей его силы)[4]. Сказительские редакции этих двух видов, не отмеченные описанным выше «сюжетным швом», задают границы варьирования былины «Садко в бурю на море».

Первая группа сюжетов представлена текстами некоторых сказителей с Печоры (двух из шести), вариантом из сборника М. Д. Чулкова и всеми 6 редакциями сюжета, отмеченными у донских казаков. Текст из сборника М. Д. Чулкова обнаруживает влияние сюжета «Молодец и Горе» — в нем речь идет о «бессчастном» молодце, которого товарищи «ссылают <...> с корабля долой», считая его причиной ненастья, задержавшего судно ([Чулков: 200–201], место записи неизвест-

---

[3] Женитьба Садка в подводном царстве встречается в 20 сказительских редакциях сюжета.

[4] Характерным «отпечатком» жанра сказки, хорошо заметным в этих текстах, мы считаем выделенное В. Я. Проппом «отсутствие логических мотивировок» событий, вызванное запечатленными в сказках «ранними, частично очень архаическими формами мышления». Вернее, как уточняет Пропп, мотивировка лежит в области художественной логики сказки, требований «канона» ее сюжетной схемы, а не причинно-следственных связей событий [Пропп 1998: 314–315].

но). В остальных 8 случаях речь идет о морском бедствии, посланном герою в наказание — за неисполнение обета построить церковь в печорских текстах и за нарушение норм родовой морали в донских. Сюжеты этой группы по сути своей не былинные, а балладные[5]; среди баллад ближе всего к нашим текстам легендарные баллады (жанровая разновидность, практически не отмеченная в русском фольклоре, но выделяемая в инославянском и западноевропейском), своим вниманием к моральной стороне конфликта сходные с духовными стихами.

Композиция сюжетов второй группы близка композиции сюжета сказки; среди этих текстов нередко бывают частичные или полные прозаические пересказы былины, сохраняющие лишь следы песенно-эпического стиля (например, [Ончуков СС 1, № 90, Заонежье]). Чаще всего сюжеты этой группы встречаются в Обонежье и Беломорье.

Завершая обзор былин о Садке, можно заключить, что отмеченный нами «сюжетный шов» позволяет как по-новому осветить уже отмечавшуюся учеными полигенетичность и многосоставность этих былин (причем даже в пределах одного из сюжетов — «Садко в подводном царстве» / «Садко в бурю на море»), так и точнее выделить исходные сюжетные типы, в большинстве вариантов представленные в той или иной степени смешения. В одном из типов речь идет о герое-преступнике, которому бедствие на водах послано в наказание. Именно к этому типу могут быть применены слова А. Н. Веселовского: «море не терпит на себе ни мертвого тела, ни грешника, ни преступника и безбожника; обыкновенно корабль останавливается, либо его настигает буря, пока грешник не покается, проступившийся, узнанный по жребию или собственному признанию, не будет ввергнут в море» [Веселовский: 269–270]. К этому можно добавить, что в текстах обнаруживается эволюция трактовки греха героя: проступок перед родоплеменной моралью уступает место нарушению установлений христианской религии.

Вторая версия сюжета не знает бедствия на водах как наказания за грех — она близка сказкам (прежде всего — типу АА 677 «В подводном царстве»); путешествие Садка к Морскому царю сходно с путем в иное царство протагониста волшебной сказки, проходящего сложные испытания и с наградой возвращающегося домой.

---

[5] Сближение с балладой полнее всего в одном из печорских вариантов, заканчивающемся гибелью героя: буря разбивает корабли, и «нарушился Садко купечь богатыи» [Ончуков ПБ, № 70].

В большей доле текстов эти две версии смешиваются друг с другом, а также дополняются мотивом жертвы владыке вод как платы за мореплавание, пришедшим из мифологической прозы. Сочетание этих трех исходных элементов и приводит к неустойчивости сюжета былин о Садке, наличию большого количества его региональных версий (не исключено также, что своеобразие некоторых из них может быть вызвано связями с фольклорной традицией соседних народов).

В южной России бытует еще одна, на наш взгляд, независимая от былин о Садке, балладная песня, которая также принадлежит к кругу рассматриваемых нами сюжетов.

А в нашам затоня да два брата тоня, да два потопая,
Да брат брату кажа: «Ой, братец родимай,
За что-то мы тонем, за что потопаем?
На нас гряхов нету, на нас больших нету —
Только [о]дин гряшочик, и тот с оряшочик:
Что мы батюшку били в четыре дубины…»

[ЦФЭ 394-11. 1992 г., Курская обл.,
Беловский р-н, д. Лошаковка.
Исп. Марфа Петровна Ватулина, 1906 г. р.
Соб. И. В. Новичкова]

«…Пятая лозина по боку возила;
Голову отрубили, в пролубку всадили,
Снегом засыпали, пяском затоптали».

[ЦФЭ 384-07. 1992 г., Курская обл.,
Беловский р-н, с. Песчаное.
Хор из 7 женщин.
Соб. А. Н. Иванов, И. В. Новичкова]

Отцеубийство, в котором виновны тонущие братья, — едва ли не самый тяжкий из грехов героя в русских версиях сюжета «грешник на море» — одно из древнейших преступлений перед родом, связывает наши тексты с архетипическими сюжетами мирового фольклора (о чем см. ниже сноску 10).

Донские былины о Садке, где бедствие, постигающее героя, является наказанием за грехи, да и сам характер грехов (прежде всего — непочтение к родителям) —

«…мене ли, Садка,
Кляла родна ма… родна мамушка.

Ой да, досадил-нагрубил
Садков родной ма… родной мамушке,
Ой да ну не держит Садка
На себе морска… морская вода».

[Листопадов 1, № 38, Дон;
сходно — Там же, № 39]

— обнаруживают близость донского «извода» былин о Садке к украинским думам об Алексее Поповиче и буре на Черном море.

В думе про Алексея Поповича главный герой — пирятинский попович Алексей, казацкий «старшина», войсковой писарь или даже «гетьман запорозький». Судно, на котором он плывет, попав в бурю

По середині Чорного моря
На бистрій хвилі,
На лихій хуртовині потопає…

[Грушевська 1: 75, Харьков]

Ввиду грозящей гибели атаман просит всех казаков исповедаться в грехах. Алексей, который трижды в день читал казакам «Святеє Письмо» и считался всеми самым праведным человеком, объявляет себя великим грешником, из-за которого всех и постигло Божье наказание:

«Всі ви, козакі-хлопцы, превда́ли молодці,
Одного мене возьміте,
До бєлої шеї камень привяжіте,
У Чорнеє море одного міне іспустіте; <…>
Я великий гріх за собою маю:
Когда я з двора в козацькую битву виїжджав,
С оцем-маткою не попрощався,
Я їхнєго прощенія не примав,
Оця й матер стременами в груді сував; <…>
Когда я по вулиці на доброй лошаді проїжджав,
Маленькіх малюток я лошаддю топтав,
То за мною молодиї жени вихождали,
Маленькіх малюток на руки хватали,
Всє плакали й ри́дали,
І вслід мене словами проклинали <…>.
Мимо божого дома проїжджав,
Шапки не зняв

І хресного знамя на себе не клав. <...>
Мимо стариков-громади проїжджав,
Шапки не зняв,
Драстуй не сказав
І старикам почтенія не оддав.
Наверно, мене і сей гріх карає —
У Чорнеє море затопляє...»

[Грушевська 1: 74, Глуховский у.]

Искренней исповеди обычно бывает достаточно, чтобы успокоить бурю; однако в 4 вариантах (из 26 приводимых в сборнике Е. М. Грушевской и «Украинских народных думах») Алексею отрубают мизинец и бросают в воду — море утихает, только «пожрав» христианскую кровь [Грушевська 1: 63, Миргород]; эта архаичная деталь может быть признана следом мотива о человеческой жертве морю и ее менее жестоких заменах (кровь вместо самого человека). Заканчивается дума призывом уважать родителей и похвалой отцовой и «паниматкиной» молитве, могущей вынуть человека со дна моря — из чего видно, насколько тесный союз образовали старые родовые и новые христианские представления в традиционной культуре после крещения славянских народов.

Большинство научных работ, посвященных думе об Алексее Поповиче, касалось прежде всего вопросу его «родства» с Алешей Поповичем русских былин (подробный обзор исследований этой думы см.: [Там же: 54–62]). Сама Е. М. Грушевская основное внимание в сопроводительной статье к текстам большое внимание уделила разграничению дум об Алексее Поповиче и дум о буре на Черном море на том основании, что в первой речь идет о нарушении «дорожного ритуала», а во второй —моральных норм (что вызвало критику современных исследовательнице авторов, например М. М. Марковского — см.: [Грушевська 1: 62; 2: VII–VIII]). Не возражая против разграничения этих двух дум (как разных, хоть и близких), мы тем не менее не считаем, что оно может быть проведено на том основании, о котором писала Е. М. Грушевская. Приведенный отрывок из думы об Алексее Поповиче показывает, что все его поступки получают прежде всего моральную оценку — и обычно являются «грехами» как с точки зрения родоплеменной, так и религиозной морали. Мотив же обусловленности бедствия выездом не по правилам и «не в добрый час» героя (очевидно, подобно Ваське Буслаеву, не верящего «ни в сон, ни в чох») едва ли может быть выделен в думах — он скорее характерен для западноевропейских баллад.

В песенном эпосе южных славян сюжеты, реализующие основной мотив «грешника на море», образуют обширное и неоднородное семейство. Меньшая их часть представлена несколькими болгарскими и македонскими мифическими песнями, в которых в основе сюжета лежит древнее представление о необходимости жертвы морю как платы за мореплавание, а бóльшая часть — известными всем южным славянам легендарными балладами, в которых эта языческая мотивировка сюжетной коллизии дополняется — а чаще и вытесняется — христианским толкованием бедствия на водах как наказания за грехи корабельщика перед Всевышним.

Хотя в южнославянских песнях и не появляется образа Морского царя или иных мифологических персонажей, персонифицирующих водную стихию, однако мотив языческой жертвы воде присутствует (такие песни, однако, нечасты). Так, в болгарской песне «Морето иска жертва» корабельщик Димитр, поехав за море за невестой, попал в бурю:

Б'ало се море разигра,
Завърга черни талази,
Забъхта бели гемии.

[СбНУН 42-1, № 145, г. Шумен]

Димитр, как опытный моряк, заключает, что вода требует в жертву шестимесячного ребенка, — и младенца, сына крестного отца Димитра, бросают в море. На обратном пути снова случается буря; на этот раз, объявляет Димитр, море требует юношу-молодожена — и сам бросается в воду. После этого судно с невестой продолжает путь. Едва ли можно объяснить первое бедствие в этой песне какой-либо виной самого Димитра — скорее всего дело в связанном со свадебным обрядом представлении об обязательности преграждения пути свадебной процессии и выкупа за открытие дороги. В вариантах этой песни главного героя не всегда ждет трагический исход — может быть и так, что младенец, сын крестного, оказывается достаточной платой морю за благополучный проезд с невестой [СбНУН 35, № 116, Сев. Добруджа]; иногда, правда, приходится пожертвовать невестой [СбНУН 53, № 174, 176, 177, Пирин].

Однако тексты такого рода, практически свободные от влияния христианской морали, довольно редки у южных славян. Чаще бывает, что корабельщики, застигнутые бурей на море, дают обеты пожертвовать что-либо на церковь (а будучи избавлены Богом от несчастья, могут и раскаяться в щедрых обещаниях — и тогда их корабли тонут). Так, Андрейчо в другой болгарской песне, терпя бедствие на море,

обещает отдать все свои деньги на святые церкви. Спасшись от гибели, он задает Богу риторический вопрос: «Кто дает такие обещания, разве может их исполнить?» — тем самым очевидно отказываясь от обета. Наказание следует тут же:

Додето дума издума,
силна са й бора задало,
дор девет гемийки потънаха.
Само ми Андрейчо йостана
на една дъска чамова,
да гледа Андрейчо, да знае
как са със Господ юрича,
юрича, не го направа.

[СбНУН 60-1, № 589, сев. Добруджа]

В подобных легендарных балладах, которые весьма многочисленны (см., например, список болгарских и македонских вариантов в [СбНУН 60-1: 575–576]), постигшее судно бедствие является испытанием в вере, которое Бог посылает человеку (и которое тот далеко не всегда выдерживает); другая, также весьма немалая группа южнославянских легендарных баллад представляет бедствие на водах как наказание за уже совершенный грех (обычно прелюбодеяние или стяжательство). Например, в словенской песне «Romarica grešnica» богомольцы плывут в лодке «k mater božji na jezero», и лодка начинает тонуть. Все вскладчину жертвуют обители Богородицы новый покров, колокол, золотую чашу — не помогает; тогда одна молодая девушка кается в грехах:

«Jaz sem najmlajša romarca,
Pa sem največi grešnica.
Primite me za belo rokó,
Vrzite me v globoko vodó.
Služila sem duhovnega,
In sem se ž njim pregrešila».

[Štrekelj 1, № 292, около г. Толмин]

Девушку кидают в воду, которая расступается так, что в глубине виден адский пламень, после чего лодка может плыть дальше.

В болгарской песне неправедно нажитые деньги («харам имане») у одного из паломников, плывущих «на хаджилъка» в корабле через море, стали причиной того, что море замерзло; когда грешник бросил свои деньги в море, оно оттаяло [СбНУН 60-1, № 587, Сев.-Вост. Родопы].

Характерной чертой многих южнославянских песен, повествующих о грешнике на море, является перенесение действия в них с настоящего корабля на «корабль веры» на волнах житейского моря — монастырь на прибрежном мысу (часто — Хиландарский на Афоне), который угрожает разрушить небывалая буря:

Се разигра она слано море,
Силен ветар от четири стърни
Бран се дига више до небеси,
От дно морско с' виде до пеколи
Ке потопит лишан Света Гора,
Манастира лепи Хилендара.

[Миладинови, № 55]

Причиной угрозы обители чаще всего является прелюбодеяние, иногда самого настоятеля (напр., [СбНУН 36, № 10, Зап. Фракия]); изредка причиной бывает то, что в птичьем гнезде в монастыре вывелся птенец женского пола — а на Афоне нельзя находиться женщине [Стоин, № 149, низовья р. Вит].

Подобно тому, как в русском и украинском эпосе для песен о грешнике на море есть свой особенный герой (Садко и Алексей Попович соответственно), в южнославянских песнях этот сюжет оказывается связан с именем Дука Станковича (или Сенковича)[6]; песни с этим главным героем встречаются в болгарском, македонском и сербскохорватском фольклоре. Большинство из них обнаруживают следы влияния сюжета «Грешный гайдук» (совершивший тяжкое преступление перед родом наказан болезнью). Действие в них, как правило, перенесено в монастырь у берега моря — лишь в единичных случаях оно происходит на корабле, как, например, в варианте из сборника Вука Караджича:

Возила се по мору галија,
У галији дванест калуђера.
Ал' се сиње море занијало
Да потопи дванест калуђера.

[6] Помимо рассматриваемых легендарных баллад, герой с таким именем изредка встречается в юнацких песнях, где оказывается любовником жены Марко Кралевича и за это бывает убит последним [Ерлангенски рукопис, № 151; ВСК 6, № 25]. Хотя такая судьба Дука и не совпадает с повествованиями баллад о нем, тем не менее показательно, что и в юнацких песнях имя это дается герою отнюдь не похвального поведения.

Кад се оци виде на невољи,
Сваки свога запитује ђака,
А игуман Дуку Сенковића:
«Казуј, Дука, шта си згријешио?
Ако ли ми казивати нећеш,
Бацићу те у то море сиње».

[ВСК 6, № 3]

Не рассматривая подробно всего множества вариантов весьма распространенной баллады «Грешный гайдук», отметим, что в сравнении с ней песням о грешнике на море присущ несколько иной набор грехов, знаменующий более позднюю ступень развития песенного эпоса[7]. Грешный гайдук совершает преступление перед своим родом: жестоко убивает свою сестру и ее мужа (по незнанию или по злобе, обычной для его разбойничьего ремесла), а иногда и их ребенка-младенца — за что проклят матерью и страдает от ужасной болезни. В большинстве вариантов песни о Дуке Станковиче материнское проклятие также приковывает его к постели; тяжело больным[8] он и попадает в монастырь, где живет на попечении братии до тех пор, пока его пребывание в святом месте не вызывает бедствия, грозящего уничтожить обитель. Тут герой по требованию настоятеля признаётся во множестве грехов — но непрощаемым среди них обычно оказывается такой, который объединяет в себе преступление и перед родовой, и перед христианской моралью: Дука Сенкович, отправившись на охоту в день церковного праздника, отнял у своей матери просвиры и накормил ими борзых и гончих собак:

---

[7] Помимо песен о Дуке Станковиче, влияние сюжета «Грешный гайдук» македонский фольклорист К. Пенушлиски отметил в «расширенной» версии («проширениот тип») исследованного им сюжета юнацких песен о больном Дойчине (в текстах этой версии основному повествованию предшествует рассказ о том, за что Дойчин был наказан болезнью). Впрочем, наиболее частотные грехи Дойчина отличаются от грехов и Дука Станковича, и грешного гайдука [Пенушлиски: 21–29].

[8] Od živoga otpadalo meso
Kano kora od suva javora <…>
Kroz kosti mu trava pronicala,
U travi se ljute zmije legle,
Oči pile, u kosu se krile…

[Narodna književnost: 64]

Бесједио Дука Сенковићу: <...>
«Ја не славим светога патрона,
Већ узимам хрте и огаре,
Па ја идем хитар лов ловити.
У том лову не би не тичета.
Ја се враћам двору бијеломе,
Близу двора мајку сусретао,
Носи цркви свету летургију.
Ја заисках свету летургију
Да нараним хрте и огаре,
Ал' не даје моја стара мајка.
Ја је узех за бијелу руку,
Руком вола [машем] у траву зелену,
Просуше се б'јеле летургие,
Покупише хрти и огари...»

[ВСК 6, № 3]

Именно этот проступок, которым оскорблена и родная мать, и Божество, является непрощаемым — и Дуку Сенковича бросают в море. Остальные грехи (разбой, убийство побратимов, связь с крестовой кумой и пр.) игумен еще мог бы простить, «списав» их на горячность молодости и недосмотр родителей («то е крива твоя стара маика / стара маика и твои бабаика / ерь те нису женили у време / у време у твои младости лепои» [Ерлангенски рукопис, № 190].

Близкая к сказкам версия изучаемого сюжета в песенном эпосе южных славян не представлена. Легендарная (наказание за грехи) и мифологическая (жертва морю) версии, часто совмещающиеся в русских былинах о Садке, в южнославянских песнях выступают отдельно, причем преобладают песни типа легендарных баллад, в которых прегрешение героя, как и в украинских думах, одновременно является проступком и против родовой, и против христианской нравственности.

За пределами славянских стран в Европе песни о грешнике на море отмечены на Британских островах, а также в северноевропейской устной традиции — в скандинавских странах[9], Финляндии. Особенностью северно- и западноевропейского материала является практи-

[9] Обзор скандинавских, а также некоторых других недоступных нам в оригинале европейских текстов дается по статье немецкого ученого Л. Рёриха [Röhrich]. По этой же работе цитируются западноевропейские тексты, источник которых не указан особо.

чески полное господство легендарно-балладной трактовки сюжета; от других версий можно обнаружить лишь следы.

Господин Педер, герой шведской баллады «Herr Peders Sjöresa», указанный жребием как самый грешный человек на корабле, остановившемся посреди моря, признаётся, что многих женщин оставил вдовами, а детей — сиротами, и многих честных девушек обманул и обесчестил. Когда Педера сбросили с судна, оно смогло продолжить путь. Баллада на этот сюжет и с тем же именем героя известна и в Финляндии, Дании, Норвегии; иногда тот же сюжет «привязан» к другому имени героя — Юн Ремарссон (в Дании, Норвегии, Исландии). Один из датских вариантов — «Hr. Peders Skriftemaal paa Havet» — самая ранняя запись этой баллады, сделана в 1590 г. [Röhrich: 184].

Особенностью старейшего датского варианта является присутствие мифологического персонажа: корабль посреди моря останавливает морской тролль, лежащий на дне. Однако чудовище уже не хозяин стихии и вовсе не требует платы за проезд — оно сделалось лишь исполнителем и глашатаем Божьей воли и объявляет морякам, что на судне едет грешник, которого надлежит скинуть в воду. Образ морского тролля в датской балладе, сохраненный лишь в самом старом ее варианте, может быть признан следом иной версии нашего сюжета, в которой речь шла не о нарушителе моральных установлений, а о мореплавателе, не почтившем хозяев водной стихии.

В англо-шотландской балладе «Brown Robyn's Confession» жребий указал на самого хозяина судна — тот признаётся, что прижил двоих детей со своей матерью и пятерых — с сестрой[10]. Далее баллада повествует, что уже после того, как Робина бросили в море, ему явилась Божья Мать с Младенцем и взяла его в рай в награду за искреннюю исповедь [Child 2: 16, Сев. Шотландия]. Непритворное покаяние, впрочем, может принести спасение не только душе, но и жизни героя, как, например, в той же старейшей датской записи: едва грешник (только

[10] В русской балладе из Курской области виною тонущих братьев было отцеубийство — в балладе «Brown Robyn's Confession» на противоположном конце европейского ареала мы встречаемся со второй «половиной» Эдиповых преступлений перед родом — браком с матерью. Эти сюжеты, содержащие нарушение древнейших из моральных норм человечества, могут быть признаны наиболее архаичными среди рассматриваемых (о том, что оба нарушаемых как Эдипом, так и героями наших баллад табу сопровождают человечество с самого его возникновения, см. в книге русского философа и исследователя проблем антропогенеза Ю. М. Бородая [Бородай: 140–146]).

что каявшийся в том, что жег церкви, разорял монастыри, многих благородных девиц лишил чести, грабил и убивал по лесным дорогам и много честных крестьянских парней закопал живьем в землю), перекрестившись, ступил в бушующее море, как оно превратилось в зеленый луг. Господин Педер сел на коня (откуда тот взялся, не сказано), судно тем временем поплыло своим путем. Кончается песня прибытием героя к возлюбленной.

Баллада о Робине известна в единственной записи; более распространена в Великобритании баллада, в которой, в отличие от всех прочих известных нам текстов, главный герой — женщина. Речь идет о балладе «Bonnie Annie». Анну, дочь богача, бравый морской капитан соблазняет бежать с ним на корабле, прихватив побольше родительского добра:

O take of your father his gold and his treasure,
O take of your mother her fee without measure...

[Child 2: 452–453, юг Англии]

Среди моря судно теряет ход, несмотря на распущенные паруса. Анна между тем рожает прекрасного младенца. Тут корабль совсем останавливается («the sails were outspread, but of miles made not any»). Капитан, любовник Анны, решает, что она, неблагодарная дочь, и есть причина несчастья. Брошенная в воду Анна тонет вместе с ребенком, успев напоследок взять с капитана обещание найти и достойно похоронить их. Судно, избавленное от гибели, благополучно достигает берега, куда море уже вынесло тела матери с младенцем. Капитан устраивает им пышные похороны (употребив на то деньги родителей Анны). Эта песня, несомненно испытавшая влияние повсеместно известных сюжетов об увозе женщины на корабле, стоит особняком среди других рассматриваемых нами западноевропейских баллад, так как в ней мотив «грешника на море» играет вспомогательную роль, а основное внимание уделено не теме греха и наказания, а участи невинной жертвы (как обычно и бывает в балладах).

Для многих из европейских баллад важно отметить появление в них в качестве дополнительной мотивировки бедствия на море представлений о предопределенности несчастья тяготеющим над героем роком или долгом (в «чистом» виде эти мотивы представлены, например, в англо-шотландской балладе о сэре Патрике Спенсе). В рассматриваемых нами балладах они приводят к удвоению причин гибели героя — он тонет и потому, что наказан за грехи, и потому, что ему предопределено так погибнуть. Например, храброму Юну Ремарссону

в норвежской балладе предсказывает и мать: «Средь синих волн океана погибнуть — твой удел», — и старый кормщик Хокен: «Кто завтра парус поднимет, тот не вернется назад» [Скандинавская баллада: 77–78]; о том, что Юн совершил много зла, мы узнаём только из его покаяния перед смертью.

В европейских текстах мы находим господство сюжетного типа классической легендарной баллады; некоторые старые или периферийные записи, однако, содержат следы других — иногда весьма архаичных — трактовок сюжета.

Финская исследовательница А. Асплунд в рассматриваемом нами круге сюжетов (определяемом ею как «широкая тематическая общность» текстов разных жанров и народов) выделила восточный и западный типы. В западном типе имеет место гибель героя, в восточном — путешествие в подводное царство и чудесное спасение[11]. На наш взгляд, тексты, представляющие исследуемый нами круг сюжетов, более многообразны — причем многообразие типов не вполне совпадает с региональной принадлежностью. Однако нельзя не отметить, что, например, в России оказались куда больше распространены и известны тексты сказочной (по нашему обозначению) версии, представляющей по терминологии А. Асплунд восточный тип. Тем не менее основное различие между типами мы видим не в том, погибает ли герой или чудесно спасается, а в более общих особенностях строения сюжета.

Рассмотрение текстов позволяет выделить две основные группы сюжетов: в первой герой — преступник (в наиболее ранних версиях — против своего рода: отцеубийца или кровосмеситель; в более поздних — собственно грешник: безбожник, святотатец, вор, прелюбодей, ослушник Божьей воли), во второй бедствие на водах (страшная буря, остановка корабля безветрием, морским чудищем, невидимой силой) — часть пути мифологического героя-избранника или искателя, призванного спуститься в подводное царство, пройти там испытания и получить богатство, невесту и т. п., — героя, в фольклорных формах более позднего времени ставшего протагонистом волшебной сказки. Первую группу сюжетов мы условно называем «балладной», вторую — «сказочной»; первая группа преимущественно представлена песенным эпосом, вторая — прозаическим (однако есть и отступления от этого правила, на-

[11] Не читая по-фински, мы ознакомились со статьей А. Асплунд по развернутой рецензии — см. [Балалаева: 290–292].

пример, былина о Садке по крайней мере в части вариантов представляет «сказочную» версию). Оба эти типа способны сочетаться с третьим, пришедшим из мифологических представлений сюжетом о человеческой жертве как плате за мореплавание.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Акимова — *Акимова Т. М.* Структура былинного цикла о Садко // Вопросы литературы и фольклора. Воронеж, 1973. С. 153–166.

Балалаева — *Балалаева О. Э.* Книга о фольклорных традициях. Народная песня и ее носители // Фольклор: Проблемы историзма. М., 1988. С. 286–294.

Беломорские старины — Беломорские ста́рины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова / Изд. подгот. С. Н. Азбелев, Ю. И. Марченко. Отв. ред. Т. Г. Иванова. СПб., 2002.

Бородай — *Бородай Ю. М.* Эротика — смерть — табу: Трагедия человеческого сознания. М., 1996.

Веселовский — *Веселовский А. Н.* Былины о Садке // Журнал Министерства народного просвещения. № 12. Ч. 248. 1886. С. 251–284.

ВСК 6 — *Караџић В. С.* Српске народне пјесме. Књ. 6. Београд, 1899.

Гильфердинг — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. 4-е изд. М.; Л., 1949. Т. 1; М.; Л., 1950 Т. 2; М.; Л., 1951. Т. 3.

Горелов — *Горелов А. А.* Кирша Данилов — реальное историческое лицо // Русский фольклор. Т. 28: Эпические традиции. Материалы и исследования. СПб., 1995. С. 97–110.

Грушевська — Українські народні думи. Тексти и передмова К. Грушевської. Харків; Київ, 1927 (т. 1), 1931 (т. 2).

Ерлангенски рукопис — Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама, издао д-р Г. Геземан (Српска краљевска академија. Зборник за историју, језик и књижевност српског народа. 1 од. Књ. 12). Ср. Карловци, 1925.

КД — Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. Второе дополненное издание подготовили А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М., 1977.

Листопадов 1 — *Листопадов А.* [*М.*]. Песни донских казаков. Под общей редакцией проф. Г. Сердюченко. Т. 1. Ч. 1. М., 1949.

Миладинови — *Миладинови Д. и К.* Български народни песни. София, 1942.

Новгородские былины — Новгородские былины / Изд. подгот. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий. Отв. ред. Э. В. Померанцева. М., 1978.

Ончуков ПБ — Печорские былины / Записал Н. [Е.] Ончуков. СПб., 1904.

Ончуков СС — Северные сказки: Сборник Н. Е. Ончукова. Кн. 1, 2. СПб., 1998.

Пенушлиски — *Пенушлиски К.* Болен Дојчин. Скопје, 1986.

Пропп 1998 — *Пропп В. Я.* Поэтика фольклора. М., 1998.

Пропп 1999 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1999.

Рыбников — Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд. / Под ред. А. Е. Грузинского. В 3-х т. М., 1909. Т. 1; М., 1910. Т. 2; М., 1910. Т. 3.

СбНУН 35 — Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 35: Северна Добруджа. Етнографски наблюдения и песни от М. Арнаудов. София, 1923.

СбНУН 36 — Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 36: Български, аромънски и албански фолклор / Под ред. На Антон П. Стоилов. София, 1926.

СбНУН 42-1 — Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 42. Ч. 1: Народни песни от Шуменско. От Георги п. Иванов. София, 1936.

СбНУН 53 — Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 53: Български юнашки епос. Научен ръководител д-р Цв. Романска. София, 1971.

СбНУН 60-1 — Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 60: Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви. Авторски колектив: Л. Богданова, Ст. Бояджиева, Н. Кауфман, К. Михайлова, Л. Парпулова, Св. Петкова, Ст. Стойкова. Ч. 1. София, 1993.

Скандинавская баллада — Скандинавская баллада / Изд. подг. Г. В. Воронкова, Игн. Ивановский, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1978.

Соколов–Чичеров — Онежские былины / Подбор былин и научная редакция текстов акад. Ю. М. Соколова. Подготовка текстов к печати, примечания и словарь В. [И.] Чичерова (Государственный литературный музей. Летописи. Кн. 13). М., 1948.

Стоин — Народни песни от Тимок до Вита / Ред. В. Стоин. София, 1928.

Украинские народные думы — Украинские народные думы / Изд. подг. Б. П. Кирдан. Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1972.

ЦФЭ — Фольклорный архив Государственного республиканского центра русского фольклора (г. Москва).

Чулков — *Чулков М. Д.* Собрание разных песен. СПб., 1913 (репринт издания: *Чулков М. Д.* Собрание разных песен. Ч. 1–3, с прибавлением. СПб., 1770–1773).

Narodna književnost — *Pešić R., Miloševič-Đorđević N.* Narodna književnost. Beograd, 1984.

Child — The English and Scottish popular ballads / Ed. by Fr. J. Child: In 5 vol. New York, 1957.

Röhrich — *Röhrich L.* Die Volksballade von «Herrn Peters Seefahrt» und die Menschenopfer-Sagen // Marchen, Mythos, Dichtung: Festschrift zum 90-Geburtstag Friedrich von der Leyens / Hsgb. von H. Kuhn und K. Schier. München, 1963. S. 177–212.

Štrekelj 1 — Slovenske narodne pesmi: Iz tiskanih in pisanih virov zbral in vredil dr. K. Štrekelj. Zv. 1. Ljubljana, 1895–1898.

В. Я. Петрухин

Древнерусский пантеон: итоги и перспективы междисциплинарных исследований

Одним из самых пространных мифологических текстов в славянской традиции является список богов пантеона, установленного князем Владимиром в 980 г. в Киеве, согласно «Повести временных лет». Утвердившись в Киеве и отправив непокорных варягов в Царьград, Владимир учреждает пантеон: «постави кумиры на холму вне двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат, и Хърса, Дажьбога и Стрибога и Симаргла и Мокошь. И жряху им, нарючюще я богы, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бесом, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холмо-тъ» [ПВЛ: 37]. Описание идольских жертв в летописи — цитата из Псалтири: в Псалме 105 (35–38) избранный народ обличается в том, что смешался с язычниками в Ханаане и служил «истуканам их» (ср. о почитании идолов на высотах — «холмах» — Пс 77: 58). Для монаха-летописца они не были богами — это были лишь деревянные идолы, в которые могли вселиться бесы. Поэтому летописец ничего не рассказывает об этих богах, а русские книжники не пересказывают языческих мифов (для них это — бесовщина). Атрибуты Перуна — серебряная голова и златой ус — также ориентированы на библейский образец описания идолов (ср.: [Петрухин 2000: 257 и сл.; Зубов 2004: 243 и сл.]). Аутентичность летописного списка подвергается сомнению со времен А. А. Шахматова [Шахматов 1906]: знаменитый исследователь летописных сводов обратил внимание на то, что рассказ о пантеоне и требах в Киеве завершался упоминанием церкви святого Василия, поставленной Владимиром на месте требища по крещении, и обещанием летописца вернуться «на предьнее» — что обнаруживает вставку в летописный текст; далее действительно рассказывается об установлении кумира в Новгороде посадником Добрыней, причем в лаврентьевском варианте ПВЛ кумир остается безымянным, а ипатьевская редакция и Новгородская Первая летопись [НПЛ: 128] свидетельствуют, что Добрыня «постави Перуна кумир». Шахматов колебался при реконструкции первоначального текста: поскольку

Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ, грант № 060680095 «Славянская мифология: итоги и перспективы междисциплинарных исследований».

описания пантеона содержались и в ПВЛ и в НПЛ и список богов должен был присутствовать в т. н. Начальном своде 1090-х гг., то реконструкция касалась гипотетического киевского Древнейшего свода 1030-х гг. Были ли упомянуты имена языческих богов в первоначальном летописном тексте? Шахматов сомневался в этом, и его сомнения поддержал Е. В. Аничков [Аничков 1914: 107]: писание запрещало поминать имена языческих богов (Пс 15: 4). Но Перун упоминался в большей части древних летописных списков, что давало основание для предположения об упоминании Перуна, как единственного кумира, поставленного в Киеве и Новгороде при Владимире. Г. Ловмянский [Ловмянский 2003: 95] полагал даже, что Владимир учредил в Киеве некий «прототеизм», призванный противостоять монотеистическим религиям, распространяющимся в Восточной Европе: он напоминал в связи с этим о «прамонотеистическом» культе праславян, которые еще в VI в. поклонялись, согласно Прокопию Кесарийскому, «одному богу» — громовержцу (ср. анализ историографии, связанной с представлениями о языческом единобожии, в [Клейн 2004: 150]). Правда, лингвистический анализ текста показал, что речь у Прокопия шла все же об одном, хоть и главном, из *богов* [Свод: 183]. Политеизм у славян-язычников, в том числе восточных, подтверждается упоминанием по крайней мере двух богов, Перуна и Волоса, в аутентичных текстах — договорах руси с греками под 907 и 971 гг. [ПВЛ].

Политеистические коннотации сквозят и в летописном противопоставлении Владимира Соломону, необходимом в историческом контексте грядущего крещения — спасения. Под 980 г., после описания кумиров, поставленных Владимиром в Киеве, летописец перечисляет его детей от разных жен, а затем число наложниц: «а наложниц бе у него 300 в Вышегороде, а 300 в Белегороде, а 299 на Берестове в селци... И бе несыт блуда, приводя к собе мужьски жены и девице растьляя. Бе бо женолюбець, якоже и Соломан: бе бо, рече, у Соломана жен 700, а наложниц 300. Мудр же бе, а наконець погибе; се же бе невеголос, а наконець обрете спасенье» [ПВЛ: 37]. Действительно, деяния Владимира представляют некую инверсию деяний Соломона, ибо тот сначала обустраивает свою землю и строит Храм, а затем под влиянием языческих жен начинает поклоняться их идолам; Владимир же, приняв крещение, ниспровергает кумиров и вступает в законный брак с «царицей» Анной (для которой и оставлена «вакансия» в списке 999 жен и наложниц).

Попытки найти *археологическое* подтверждение существованию капища с шестью кумирами в Киеве, равно как и остатки иных языческих святилищ, также представляются не вполне убедительными.

Открытие в 1975 г. в черте «города Владимира» «загадочного сооружения» — фрагментов кладки из плинфы, кирпича, использовавшегося для церковного строительства в домонгольскую эпоху, рва с шестью (или пятью) выступами — «лепестками» и ямы с прослойками золы и костями крупного рогатого скота — позволили интерпретировать сооружение как остатки капища Владимирова пантеона. Его напластования прорезывает могила конца X в., в заполнении — строительный мусор, свидетельствующий о том, что неподалеку строилась (или была разрушена) церковь. Значит, археологами могло быть открыто само капище Владимира, где тот поставил кумиры шести богов, главному из которых — Перуну — приносили в жертву быков, как об этом свидетельствовал еще Прокопий Кесарийский в отношении почитания громовержца в праславянский период. Капище было уничтожено при крещении, на его месте или рядом построена церковь. Правда, выступов рва могло быть и пять, но и среди богов Владимира оказывался Симаргл, в интерпретации Б.А.Рыбакова — химерическое существо, собака-птица, не заслуживавшая кумира.

В связи с этим нужно вспомнить еще один летописный мотив, который традиционно обсуждается в связи с проблемами древнерусского пантеона. Еще Е.В.Аничков ([Аничков 1914: 279; ср. Ловмянский 2003: 96]) обратил внимание на то, что в Ипатьевском списке летописи некий волхв, чье явление в Киеве описано под 1071 г., пророчествует от имени *пяти богов*: через пять лет Днепр потечет вспять, а земля Русская «переступит» на землю Греческую [ПСРЛ 2, стлб. 164]. Это подвигло самого Аничкова на «отсечение» от богов Владимирова пантеона Мокоши, Б.А.Рыбакова — Симаргла, а М.А.Васильева [Васильев 1999: 112] — на отождествление Хорса и Дажьбога и т. п. Между тем волхование в Киеве явно связано не с пережитками язычества, а с событиями 1068–1069 гг., когда восставшие киевляне грозили князьям, что сожгут город и уйдут в Греческую землю [ПСРЛ 2, стлб. 162–163, ср. ПВЛ: 497]: соответственно и пять богов, на которых ссылался волхв, относились не к богам древнерусского пантеона, а означали пять планет (ср. в славянском переводе Хроники Малалы [Истрин 1994: 18]), — на их астрологическое расположение и ссылался волхв.

Л.С.Клейн, которому принадлежит последний критический анализ археологических памятников славянского язычества, с полным основанием предположил, что все заполнение рва в «капище Владимира» может относиться к строительному мусору или сооружению христианской эпохи. Недавно была уточнена датировка «жертвенни-

ка» — обнаруженные при его исследовании гончарная керамика и стеклянные браслеты относятся к XI–XIII вв., к христианской эпохе [Клейн 2004: 160 и сл.]. Несмотря на это, недавний интерпретатор комплекса Р.С.Орлов настаивает на его «языческом» характере: следы огня, обнаруженные при раскопках «жертвенника», должны свидетельствовать о культе Дажьбога или Хорса; это культ должен был сохраняться даже после крещения Руси в княжеской среде, в непосредственной близости от дворца и Десятинной церкви, возле которой Владимир поместил (по летописи) также «языческую» квадригу, трофей, привезенный из Корсуня; все это объясняется характерным для Руси «двоеверием», постулируемым древнерусскими христианскими книжниками в поучениях против язычества [Орлов 1998: 193–208]. Пантеон был разрушен князем после его крещения в 988 г., накануне крещения Руси, и это был символический акт, важный не только для князя — христианина, но и для его подданных.

Во-первых, отказ князя и бояр от языческих культов — разрушение капища и низвержение кумиров — практически лишал эти культы смысла, так как князь в славянской дохристианской религии был и верховным жрецом. Как жрец Владимир «учредил» пантеон, который затем сам ниспроверг. Очередное обращение социальных верхов к новому культу, очевидно, было не столь уж необычным для киевлян (тем более, что христианская община уже с середины X в. существовала в Киеве). Низвержение кумиров, однако, описывается в летописи как церемониальный государственный акт, символизирующий отказ от прошлого. Когда крещеный князь вернулся в Киев из Корсуня, «повеле кумиры испроврещи, овы исещи, а другие огневи предати. Перуна же повеле привязати коневи к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети жезльемь. Се же не яко древу чюющю, но на поруганье бесу <...> Влекому же ему по Ручаю к Днепру, плакахуся его невернии людье, еще бо не бяху прияли святого крещенья» [Владимир повелевает спустить Перуна вниз по Днепру и не давать идолу пристать к берегу, пока он не достигнет порогов — покинет пределы Русской земли] [ПВЛ: 52]. В историографии это действо сравнивается с уничтожением календарных чучел-фетишей типа масленицы и костромы (или кострубоньки — чучела из «коструба», соломы): чучело, воплощающее зиму, смерть и т. п., «почиталось» в течение традиционного календарного праздника, а потом уничтожалось, устраивались его потешные похороны — его разрывали, сжигали или топили в реке. Если сравнивать низвержение Перуна с этими действами, то значит, последние «погребальные» почести

воздавались Перуну, вопреки интерпретации летописца, не как разукрашенному обрубку дерева, а как божеству [Васильев 1999: 225 и сл.]. Действительно, «пускать по воде» в фольклорной традиции означало отправить на «тот свет», но едва ли плач «неверных» по Перуну можно сравнивать с карнавальным оплакиванием фольклорного Кострубоньки и прочих фетишей. Трудно сказать, сохранила ли летопись свидетельство первобытного фетишизма в рассказе о наказании — битье Перуна (пережитки подобного фетишизма сохранялись в восточнославянском быту и в отношении к иконописным образам святых покровителей скота и т. п., которых наказывали, если они не справлялись со своими обязанностями покровителей): скорее, описанное в летописи действо следует сопоставлять с традиционными демонстративными актами христианизаторов. Так, немецкий хронист XII в. Гельмольд [Гельмольд II: 12] рассказывает (под 1168 г.), как датский король, захвативший Рюген, велел вытащить «древний идол Святовита, который почитался всем народом славянским, и приказал накинуть ему на шею веревку и тащить его посреди войска на глазах славян и, разломав на куски, бросить в огонь». Это была демонстрация бессилия деревянного истукана перед идолопоклонниками.

В целом, источник летописи и, стало быть, того пафоса, с которым низвергал кумиров Владимир (и датский конунг), очевиден: это Священная история, Ветхий Завет, деяния пророков и праведных царей. Сравните с летописным зачином деяния праведного библейского царя Асы: «И изрубил Аса истукан ее, и сжег у потока Кедрона» (3 Цар 15: 13) и т. п. 12 мужей, бьющих жезлами кумира, напоминают о двенадцати апостолах — равноапостольной считалась и миссия Владимира, «апостола среди князей», но последующая акция представляется в летописи отражением некоего реального действа. О том, что Перун был пущен по воде, летописец знает из названия отмели у порогов — Перунова рень, отмель, на которую ветер «изверг» Перуна.

Традиционно воспринимавшееся как «этнографическое» летописное описание проводов Перуна (сопоставлявшееся с похоронами Масленицы и т. п.) восходит, однако, к книжному «этикетному» образцу. Предание о низвержении верховного божества, очевидно, жило в фольклорной памяти: в позднейших летописях, в частности, упомянут воинский обычай привязывать пленных к хвосту для поругания (так, согласно Никоновской летописи, поступил с пленной литвой Александр Невский). Но в летописном низвержении кумиров присутствует вполне книжный мотив. В популярных в Древней Руси «Словах» Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского говорится о

мучителях христиан: «мужии же им 12 жезльем би»: древнерусское «жезленикъ» означало «палач». Однако «жезленики» упомянуты и в тексте, который послужил основным источником Повести временных лет — в Хронике Георгия Амартола. В главе 20 Хроники приводится эпизод из римской истории, где узурпатор Февралий (Феврарий) был схвачен стратигом Маллием: тот «связав врага своего Февроуалия... и нага обнажив... и повеле жезльником бити» со словами: «изиди, Февруарье!» Узурпатор был изгнан и убит — короткий месяц февраль был назван в его память. Характерно, что в историзованной римской мифологии даже воплощение календарных обрядов превращалось в «исторического» персонажа: февруи, очистительные обряды, проводившиеся в феврале, превратились во врага Рима Февралия (предполагают, что божеством очистительных обрядов был Феврий — Februus, бог преисподней, имевший этрусское происхождение). Неясно, сопровождались ли эти очистительные обряды уничтожением ритуального чучела или символическим изгнанием раба, как во время сатурналий, но ясно, почему в обряде, равно как и в казнях христиан, принимали участие «жезленики», а число их равнялось 12: таковым было число ликторов, носителей фасций, которые выметали зло во время февруй (Овидий, Фасты, II, 19–24) и обязаны были присутствовать во время казней. Ясно также и то, почему византийский хронист воспринял это историзованное описание: греческий монах не описывал здесь собственно языческих, бесовских обрядов. Летописец воспринял эпизод с «жезлами» как этикетный мотив, связанный с поруганием, и включил его в свое описание низвержения древнерусских кумиров: этим он отделял князя Владимира от «неверных людей», оплакивавших Перуна, но не толковал бесовских обрядов — «выдумок обманщиков» (к чему призывал и Амартол) (см. [Петрухин 2004: 246–255]).

Во Владимировом пантеоне нет «варяжских» божеств: варяжская русь, как и словене, судя по договорам с греками, начиная с Олега клялась славянским громовником Перуном и «скотьим богом» Волосом по «русскому закону» (так клялись и воины Святослава в 971 г.). Дело здесь не только в известной восприимчивости варягов, как и «язычников» вообще, к местным культам — именно от местных богов зависела удача, но и во вполне «прагматической» ориентации на славянские обычаи и язык, необходимые в отношениях как с данниками-славянами, так и с Византией и Халифатом (ср. данные Ибн Хордадбеха о том, что переводчиками *ар-рус* уже в IX в. были славяне). Вместе с тем особое значение придается в последнее время тому, что летописный список Владимировых богов лишь «окаймлен» собственно сла-

вянскими божествами (Перун и Мокошь), прочие же, по наблюдениям В.Н.Топорова [Топоров 1989: 23–60] и других исследователей, относятся к иранским (Хорс) или могут рассматриваться как славянские «кальки» с иранского (дающие — простирающие — благо Дажьбог и Стрибог; ср. также давнее сопоставление Симаргла с иранским Сэнмурвом/Симургом, ср.: [Корш 1908; Ловмянский 2003: 97–99]).

Включение иранских персонажей в состав Владимирова пантеона демонстрирует, казалось бы, очевидный синкретизм летописного списка богов, имена которых черпались составителями из разных источников. Г.Ловмянский [Ловмянский 2003: 100] предполагал, что их имена почерпнул один из составителей летописи — игумен Никон во время своей ссылки в далекую Тмуторокань. В «Слове о полку Игореве» князь-оборотень Всеслав из Киева ночью дорыскивал «до кур Тмутороканя, великому Хърсови влъком путь прерыскаше» [БЛДР 4: 264]; указывалось, что юго-восточное направление, в котором должен был рыскать волк-оборотень, действительно пересекало путь Хорса-солнца, и Всеслав должен был поспеть в Тмуторокань «до кур» (пения петухов — ср.: [Рыбаков 1987: 441; Ловмянский 2003: 97–98]). Однако прямой «перевод» магико-мифологического пространства в историко-географическое едва ли оправдан (исторический Всеслав не имел отношения к тмутороканскому столу). Что же касается летописи и авторства Никона, то уже отмечалось, что тмутороканские известия летописи не совпадают со временем пребывания там Никона [Петрухин 2003: 194–198]. Раннесредневековая Тмуторокань, как показали недавние исследования [Чхаидзе 2007], отнюдь не была источником языческого синкретизма, оставаясь под властью хазар по преимуществу греческим и вполне христианским городом.

Для того, чтобы объяснить присутствие иранских персонажей в киевском пантеоне, нет необходимости удаляться от Киева в Тмуторокань: иранский этнокультурный компонент был достаточно силен если не в самом Киеве, то в Северской земле, само название которой, очевидно, имеет иранское происхождение, и в салтовской — хазарской культуре, непосредственно влиявшей на развитие Русской земли в Среднем Поднепровье, с которой хазары некогда брали дань. Включение в древнерусский пантеон иранских (славяно-иранских) божеств связано с этим воздействием и, не в последнюю очередь, с хазарским наследием: под контролем Руси оставались занятые Святославом Саркел — Белая Вежа на Дону и, конечно, Тмуторокань на Тамани.

Судя по лингвистическим реконструкциям, основанным на значении теонимов, функции божеств этого синкретического пантеона

дублировались и пересекались — Хорс и Дажьбог воплощали солнце, Дажьбог и Стрибог давали и «простирали» благо (*бог* — праслав. заимствование из иранского со значением «доля, благо» — ср. *богатство* и т. п.). Симаргл, если сопоставлять его с Сэнмурвом/Симургом, вообще выпадал из высшего «божественного» уровня, будучи химерическим существом, собакой с птичьими крыльями, вестником богов, но не персонажем одного с ними «ранга». Это, однако, не дает оснований исключать его из списка богов (ср. [Зубов 2004: 245–246]). Показательно, что Симаргл замыкает список мужских «божеств» — далее следует единственный женский персонаж пантеона, Мокошь, чье имя определенно связано с представлениями о плодородной влаге, «матери — сырой земле»; таким образом, находит себе объяснение и место «посредника» Симаргла между небесными (атмосферными) богами и богиней земли. Летописный список богов, очевидно, не был конструкцией древнерусского книжника — летописные списки имен (этнонимов, антропонимов) вообще отличались особой точностью передачи традиции и особой структурой, когда список начинался с главного (обобщающего) персонажа и т. д. (ср анализ списков [Иванов, Топоров 1965: 27–28]). Летописный пантеон представлял, таким образом, подобие древнерусской мифологической *космограммы*.

Проблемой кажется отсутствие в летописном пантеоне, возглавляемом Перуном, Волоса. Эту недостачу стремились восполнить другие (более поздние) средневековые авторы, и А. А. Шахматов [Шахматов 1906] считал сведения проложного жития князя Владимира о низвержении идола Волоса в Почайну, где затем были крещены все киевляне, достойными доверия (ср. позднейшие легенды о Волосовом капище на Оболони — месте выпаса скота, где в христианские времена была поставлена церковь Власия, и т. п.), а Е. В. Аничков, в свою очередь, предположил, что идол Волоса стоял на Подоле, а не на холме (Горе) с прочими богами [Аничков 1914: 311–312]. В «житии» Волос, сброшенный прямо в Почайну, опять-таки противопоставляется Перуну, которого велено было с особыми ритуалами «транспортировать» за пороги. Эта реконструкция вписывается в противопоставление Перуна и Волоса в клятвах руси, в более широком смысле — в воссоздаваемый главный сюжет славянской мифологии (основной миф) о громовержце и его змеевидном противнике, воплощении низа, преисподней [Иванов, Топоров 1974: 35 и сл.].

Действительно, Перуна и Волоса (а в реконструкции — и Мокошь) можно считать праславянскими богами, как и миф о преследовании небесным громовержцем демона преисподней, обладателя хтониче-

ских земных богатств, похитителя плодородия и т. п. Но в языческом культе древней Руси Перун оказывался богом княжеской дружины — руси, а Волос — покровителем «близкого к земле» рядового населения, возможно, в еще более узком смысле — племенным богом словен, которые сохраняли в Новгородской земле определенную политическую и религиозную автономию (может быть, Волос был богом славянских племен в широком смысле, подданных руси — ср. [Аничков 1914: 311–313]). Поэтому стремящийся к единовластию Владимир, утвердившийся в Киеве при поддержке тех же словен, посылает своего дядьку Добрыню в Новгород, где тот ставит одного кумира над Волховом — идол Перуна. Княжеский культ торжествует над племенным, но торжество это не могло быть полным — «скотий бог» Волос «функционально» не мог быть вытеснен громовником Перуном. Более того, характерный мифологический (позднее — сказочный) мотив отсутствия среди «всех богов» одного (не званного на собрание, пир и т. п.) как бы моделировал «ущербность» Владимирова пантеона на ритуальном уровне. Волос в лингвистических реконструкциях отождествляется с балто-славянским Велесом [Иванов, Топоров 1974], хотя в древнерусских текстах эти имена не встречаются вместе — Велес упомянут не в летописи, а в апокрифическом «Хождении Богородицы по мукам» вместе с Хорсом и Трояном, персонажами, известными и «Слову о полку Игореве». Фольклору это имя (в отличие от имени *Волос*) неизвестно. Имя *Велес* в фольклорных исследованиях — плод кабинетной мифологии: Е. В. Барсов «реконструировал» фольклорных Велеса и Дажьбога, якобы известных на русском Севере, опираясь как раз на «Слово о полку Игореве» (см. критический анализ: [Кримський 1927: 74–91]), зато имя Велес встречается в переводных хронографических произведениях, где оно означает сирийского бога Бела (ср. [Мансикка 2005: 293–294]); Бел, кстати, изображался в виде быка или с головой быка — был «скотьим богом» [МС: 90].

Недавние исследования обнаружили новые параллели «Слову» в «отреченной книжности» XVII–XVIII вв. В заговоре из Великоустюжского сборника XVII в. присутствует интересный мотив: «Здуни же, Боже, с небесь ветри своим Святым Духом за святое море Окиян, ко царю ко Трояну» и т. д. А. А. Турилов и А. В. Чернецов ([ОЧ: 222], ср. с. 55–56) отмечают, что имя императора Траяна стало популярно на Руси в XVII в. благодаря тому, что из памятников славянской книжности попало в Синодик. Напомним, что в «Слове о полку Игореве» «земля Трояня» расположена у синего моря; при этом «ветри, Стрибожи внуци, веют с моря стрелами на храбрыя пълкы Игоревы» [БЛДР 4: 256].

Тенденция к умножению богов пантеона, формирующаяся в памятниках средневековой книжности, приводит на исходе средневековья к формированию синкретических списков (ср. [Ловмянский 2003: 104 и сл.]) вроде пантеона Густынской летописи [ПСРЛ 40: 44] (сходные тенденции характерны и для средневековой польской историографии, влиявшей на русскую: на польских авторов — от Я. Длугоша до М. Бельского — ссылается составитель Густынской летописи). Густынский список возглавляет по традиции Перун (Перконос), далее следует отсутствующий в пантеоне начальной летописи Волос, некий Позвизд, ассоциирующийся с книжным польским Похвистом, атмосферным божеством погоды, Ладо, ассоциирующийся с эллинским Вакхом, Купала, Коляда и т. д. «Идолами» оказываются уже и воплощения календарных обрядов (ср. также о попытках ряда современных исследователей «расширить» этот пантеон [Зубов 1995: 46–48]).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Аничков 1914 — *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914.

Васильев 1999 — *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси. М., 1999.

Гельмольд — *Гельмольд.* Славянская хроника / Отв. ред. В. Д. Королюк. М., 1963.

БЛДР 4 — Библиотека литературы древней Руси. Т. 4. СПб., 1997.

Зубов 1995 — *Зубов Н. И.* Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. 1995. № 3 (7).

Зубов 2004 — *Зубов Н. И.* Лінгвотекстологія середньовічних слов'янских повчань проти язичництва. Одесса, 2004.

Иванов, Топоров 1965 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965.

Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Истрин 1994 — *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994.

Клейн 2004 — *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.

Корш 1908 — *Корш Ф.* Владимировы боги. Харьков, 1908 (отд. оттиск).

Кримський 1927 — *Кримський Е. А.* «Волосова борода». З учено-кабинетної митології // Юбілейний збірник на пошану акад. Д. І. Багалія. Київ, 1927.

Ловмянский 2003 — *Ловмянский Г.* Религия славян и ее упадок. СПб., 2003.

Мансикка 2005 — *Мансикка В. Й.* Религия восточных славян. М., 2005.

МС — Мифологический словарь / Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1991.

НПЛ — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 2000.

Овидий — *Овидий.* Фасты // Собрание сочинений. СПб., 1994.

Орлов 1998 — *Орлов Р. С.* Про функціональне призначення київського капища 1908 р. // Історія Русі — України. Київ, 1998.

ОЧ — Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А. А. Турилов и А. Л. Топорков. М., 2002.

ПВЛ — Повесть временных лет. 2-е изд. СПб., 1996.

Петрухин 2003 — *Петрухин В. Я.* Никон и Тмуторокань: к проблемам реконструкции начального летописания // Восточная Европа в древности и средневековье. Автор и его текст. XV чтения памяти В. Т. Пашуто. М., 2003.

Петрухин 2004 — *Петрухин В. Я.* «Проводы Перуна»: древнерусский «фольклор» и византийская традиция // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Н. И. Толстого. М., 2004.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

Рыбаков 1987 — *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987.

Свод — Свод древнейших письменных известий о славянах / Под ред. А. Л. Гиндина и Г. Г. Литаврина. Т. 1. М., 1994.

СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Толстой. М., 2002.

Топоров 1989 — *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.

Чхаидзе 2007 — *Чхаидзе В. Н.* Хазарская Таматарха (Культурный слой Таманского городища VII–X вв.). АКД. М., 2007.

Шахматов 1906 — *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906.

А. Л. Топорков

Любовные заговоры славянских народов в компаративном отношении

Большое число любовных заговоров зафиксировано в фольклорных традициях славянских и неславянских народов южной, центральной и восточной Европы: у венгров, испанцев, итальянцев, русских, румын, сербов, украинцев и др. М. Миюшкович опубликовал собрание сербских «присушек», включающее 234 текста [Мијушковић 1985]. Представительную коллекцию из 118 румынских любовных заговоров обнародовала С. Голопенция с параллельным переводом на английский язык ([Golopenția 1998; см. также: [Golopenția 2004]). В нашей книге о русской рукописной традиции имеется специальное приложение, в котором приведены в подробном пересказе 100 текстов русских «присушек», извлеченных из рукописей XVII–XIX вв. [Топорков 2005: 364–388].

Любовным заговорам разных народов Евразии посвящена обширная литература. Эта тема разрабатывается на материале заговоров Древней Индии, древнего Ближнего Востока, античной Греции и Рима, Европы эпохи Средневековья, Ренессанса и раннего Нового времени, России XVII — начала XX в.[1]. Изучение любовных заговоров Древнего мира (прежде всего греческих заговоров из египетских магических папирусов II–V вв. н. э.) показывает, что они близки европейским (в том числе южно- и восточнославянским) заговорам Нового времени по своему содержанию и формульному составу. Так, например, для греческих и славянских любовных заговоров являются общими представления о том, что любовную страсть можно наслать на человека извне как некую враждебную силу, об огненной природе любовного чувства (пламя охватывает сердце, печень и др. внутренние органы жертвы), о любовной болезни, ее причинах и «симптомах» (отказ от еды и питья, бессонница, жар и лихорадка, социальная изоляция, разрыв с родителями и другими родствен-

---

Работа выполнена при поддержке Программы ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории» (проект «Русский фольклор в ближайшем этническом окружении»).

[1] О современном состоянии вопроса см. в кн.: [Топорков 2005: 110–112]. Хорошие обзоры западной литературы можно найти в статье Ричарда Кикхефера «Эротическая магия в средневековой Европе» [Kieckhefer 1991] и в книге Кристофера Фараоне «Древнегреческая любовная магия» [Faraone 1999].

никами, тоска, безумие или одержимость злыми духами, поражение стрелой или другим острым орудием в сердце)[2].

Вопрос о том, объясняется ли эта близость культурно-исторически или возникла в результате конвергентного развития, пока остается открытым. Один из путей решения проблемы видится в том, чтобы проследить литературную и культурную историю отдельных формул, образующих состав любовных заговоров. Соблазнительно было бы поставить эту задачу в широких пространственно-временных координатах: от магических традиций древнего Ближнего Востока, северной Африки и восточного Средиземноморья до традиций Европы Нового времени.

В настоящей работе мы рассмотрим историю одной заговорно-заклинательной формулы, которая может быть суммарно описана следующим образом: «как горит/плавится воск/свеча, так пусть горит/плавится (от страсти, от болезни) NN / сердце NN». В целях экономии места будем называть ее далее «формулой плавящегося воска» или сокращенно — ФПВ.

Эта формула неоднократно привлекала внимание исследователей. Ее изучал Кристофер Фараоне, у которого мы будем в основном брать сравнительный материал [Faraone 1991; Faraone 1993: 60–61, 76–80; Faraone 1999: 44–45, 50–62]. К ФПВ обращались и отечественные филологи [Потебня 1905: 446, 620–621; Познанский 1995: 7–8, 208; Кагаров 1981: 74–75]. Проблема заключается в том, что никто из западных ученых вообще не касался славянского материала, а отечественные исследователи прошлого не шли дальше общих констатаций сходства между античными и современными текстами. Обширные коллекции заговоров разных народов Евразии и посвященные им западные исследования еще практически не задействованы в компаративных исследованиях славянских традиций магического слова. Задача заключается в том, чтобы от общих констатаций сходства и составления списков схождений перейти к изучению заговорной традиции в реальном пространстве и времени с учетом всей совокупности доступных в настоящее время источников.

Происхождение ФПВ. Древнейшие фиксации формулы имеются на хеттском, ассирийском, арамейском, египетском и древнегреческом языках. Первоначально это тексты клятв и проклятий, которые сопровождали ритуальные действия с воском или восковыми фигурками.

Наиболее ранняя формула имеется в тексте хеттской воинской присяги (1450–1350 гг. до н. э.). Ритуал состоял в том, что жрец выходил пе-

[2] Подробнее см.: (Топорков 2004: 110–182).

ред построенным войском, совершал определенные действия и произносил заклинания, которые затем повторяли воины: «Тогда жрец кладет воск и бараний жир им в руки. Он бросает потом воск и бараний жир в огонь и восклицает: „Как этот воск тает и как этот бараний жир топится, пусть так же тот, что нарушит эти клятвы и покажет непослушание царю страны Хатти, растает, как воск, пусть его растопят, как бараний жир!“ И люди восклицают: „Да будет так!“» [Луна, упавшая с неба 1977: 231].

Предполагают, что в данном случае хетты использовали для воинской присяги традиционную формулу проклятия. За это говорит параллель, имеющаяся в очистительном обряде Туннави: жрица брала восковые фигурки безымянных колдунов, которые якобы наслали болезнь, и расплющивала (или, может быть, «плавила») их: «Она поднимает над ним (или ней) фигурки из воска и бараньего жира и говорит: «Какие бы люди ни сделали этого человека несчастным, я теперь держу в руках две наделенные чудесной силой фигурки». Затем она раздавливает их и говорит: «Какие бы люди ни сделали этого человека нечистым, да будут они раздавлены так же»» [3].

ФПВ встречается позднее в составе клятв, которые владыки небольших ближневосточных государств приносили ассирийскому царю. Так называемые «вассальные клятвы» Асархаддона (680–669 гг. до н. э.) заканчиваются серией из более 70 проклятий; многие из них предполагают разрушение восковых или глиняных фигурок: «Так, как жгут восковую фигуру в огне, растворяют глиняную фигуру в воде, так пусть они [4] жгут твою фигуру в огне, растворяют ее в воде» [Faraone 1993: 62–63]. Существует очевидная связь между действиями с восковыми фигурками, которые плавили или жгли во время этих церемоний, и другими заклинательными ритуалами в Месопотамии. Как известно, в ассирийской магии широко использовались человеческие фигурки; для их изготовления «обычно выбирались вещества, которые легко обрабатываются и уничтожаются, подобно глине, битуму, салу или меду; реже использовалось дерево или даже мед» [Фоссе 2001: 130]. Серии заклинаний Маклу и Шурпу (оба эти слова с некоторыми оттенками обозначают горение) «предназначались для прочтения во время уничтожения огнем изображений колдунов и колдуний или символических предметов» [Ibid.: 60]. В серии Маклу встречается между прочим и ФПВ: «Так же как эти фи-

---

[3] Перевод на русский язык приводится по кн.: [Наговицын 2004: 141]. Обсуждение текста см.: [Faraone 1993: 63].

[4] По-видимому, имеются в виду боги, которые фигурируют в предыдущих текстах проклятий.

гуры плавятся, текут и утекают, так пусть колдун и колдунья плавятся, текут и утекают»[5].

К середине VIII в. до н. э. относится арамейский текст, найденный около Алеппо (так называемая «Сефирская надпись»); это договор между двумя мелкими правителями по имени Barga'yah и Matti'el, которые жили на юго-западной периферии Ассирийской империи. Matti'el клянется соблюдать договор, призывая на свою голову ужасные бедствия в случае его нарушения: «Как этот воск поглощается огнем, так пусть Matti'el будет поглощен огнем. <...> Как человек из воска слеп, так пусть ослепнет Matti'el» [Faraone 1993: 62].

В Египте восковые фигурки широко использовали в церемониях проклятия: жрецы делали восковые изображения врагов Египта и их богов, совершали с ними определенные манипуляции, а потом уничтожали. Так, например, в ходе ритуалов, которые были призваны изгнать Апопа (змея, олицетворяющего тьму и зло) и Сета (злое божество пустыни и чужеземцев), делали восковые фигурки и разрушали их, сопровождая это продолжительным произнесением детальных заговоров [Frankfurter 1993: 134–136][6].

В надписи IV в. до н. э. сохранилось свидетельство о клятве, которую принесли греки, основавшие ок. 630 г. до н. э. город Кирену в Северной Африке (совр. Шаххат в Ливии). Колонисты плавили восковые изображения и жгли их, произнося следующее заклятие: «Пусть тот, кто не выполнит это соглашение, но нарушит его, растает и исчезнет, как эти изображения, он сам, его потомство и его имущество» [Faraone 1993: 60]. Хотя свидетельства о таких обрядах в греческой архаике весьма редки, К. Фараоне приводит аргументы за то, что они могли существовать, хотя и не получили отражения в сохранившихся источниках.

Таким образом, ФПВ была известна в древних государствах Ближнего Востока, северной Африки и восточного Средиземноморья с середины II тысячелетия до н.э. При переходе к более поздним древнегреческим и римским текстам ФПВ претерпевает существенную трансформацию: начиная с Феокрита она используется в ритуале любовной магии, а не в качестве клятвы или проклятия. Такой функциональный и семантический сдвиг от формулы насылания порчи к формуле любовного заговора является закономерным и отмечался в разных традициях [Faraone 1999: 43–55, 82].

---

[5] «Just as these figurines melt, run and flow away, so many sorcerer and sorceress melt, run and flow away» ([Faraone 1993: 62; Maqlû 2.146–157; transl. by Hillers].

[6] Подробнее см.: [Raven 1983; Ritner 1993: 111–180; Pinch 2006: 90–100].

ФПВ в древнегреческой и римской традициях. Хрестоматийное описание привораживания с помощью огня и воска встречается во 2-й идиллии Феокрита. Оно же является одним из наиболее ранних (Феокрит жил в конце IV — первой половине III в. до н. э.). В идиллии описывается, как молодая гетера Симайта пытается присушить юношу, который ее оставил. Она совершает определенные ритуальные действия и одновременно произносит заклинательные формулы, в частности: «Так же как воск этот мягкий с мольбою я здесь растопляю, / Так пусть от страсти растает немедленно Дельфис-миндиец» [Александрийская поэзия 1972: 30–31; пер. М. Грабарь-Пассек].

Еще в 1942 г. Е. Тавеннер рассмотрел 2-ю идиллию Феокрита как свидетельство о том, как огонь использовался в древней любовной магии, а также привел параллельные места из греческой и латинской литературы и из греческих магических папирусов из Египта. Е. Тавеннер отмечал, что Феокрит провел много времени в Египте, особенно в Александрии с ее большим еврейским населением, где он познакомился с магическими верованиями и практиками, которые позднее отразились в египетских магических папирусах. Хотя ритуалы и верования, которые описывает Феокрит, известны из папирусов IV и V вв. н. э., они, несомненно, существовали и ранее [Tavenner 1942: 22, 36]. Мнение о том, что 2-я идиллия Феокрита не только представляет собой художественное произведение, но и адекватно отражает магическую практику того времени, разделяют и другие исследователи [Kuhnert 1894; Graf 1997: 174–191; Faraone 1999: 49–52].

Позднее ФПВ воспользовался в 8-й Эклоге Вергилий:

Глина ссыхается, воск размягчается, тем же согреты
Жаром — от страсти моей да будет с Дафнисом то же [7],
Малость посыпав муки, затепли лавры сухие.
Дафнис сжигает меня, я Дафниса в лавре сжигаю.
Дафниса вы приведите домой, приведите, заклятья!

[Вергилий 1979: 65; пер. С. Шервинского]

Гораций описывает в одной из Сатир (1.8.43–44), как две колдуньи плавят с помощью огня восковую фигурку [Гораций 1970: 271].

В греческих магических папирусах из Египта неоднократно фигурируют формулы насылания огня и описывается изготовление восковых фигурок. Например, в парижском папирусе IV в. н. э. рекомендуется такое средство наложить любовные оковы: «Возьми воск или

[7] Здесь и далее курсив в цитатах наш. — *А. Т.*

глину с гончарного круга, слепи две фигурки, мужскую и женскую, мужскую сделай подобной Аресу, в полном вооружении, держащего в левой руке меч, который поражает правую ключицу женской, женскую сделай со связанными руками за спиной и стоящей на коленях, магический материал привяжи на голову или на шею, напиши на фигурке привораживаемой...» ([PGM IV: 296–334; пер. Я. П. Талбацкого; цит. по: [Топорков 2005: 408–409]). Далее рекомендуется сделать надписи на разных частях тела и вонзить в них медные иглы. Некоторые из подобных фигурок, сделанные, правда, в основном не из воска, а из более стойких материалов, сохранились до наших дней [Faraone 1991].

Формула в европейских заговорах (от Средневековья до Нового времени). Магическое использование воска, свечей и восковых фигурок сохранилось в Европе почти до нашего времени. Речь идет не просто о заимствовании или спонтанном воспроизведении определенной словесной формулы, но о сохранении в арсенале культуры и индивидуального магического знания целостного ритуала с определенной атрибутикой и словесным сопровождением. Это один из тех случаев, когда реально прослеживается преемственность: от античной греко-римской магии к средневековому чернокнижию, а от него — к фольклорной культуре позднего средневековья и Нового времени (Kittredge 1929: 73, 87, 93; Kieckhefer 1991).

В магическом трактате XV в. из Германии, опубликованном Р. Кикхефером, приведено несколько способов овладеть женщиной. Например, мужчина лепил из воска женскую фигурку и погружал ее в воду. Потом он чертил круг, писал в нем имена Велиала и других демонов, протыкал определенные части фигурки девятью иглами и произносил заклинания: «Sicut ista acus fingitur in cor istius ymaginis, ita fingatur amor N. in amorem N., quod non possit dormire, vigitare, iacere, sedere, [uel] ambulare, quousque in meum exardescat amorem» [Как эта иголка пронзает сердце этой воображаемой, так пусть любовь Н. пронзит Н., так что она не сможет спать, просыпаться, лежать, сидеть [или] гулять, пока она не загорится любовью]. Потом маг заклинал каждую часть тела, чтобы женщина чахла, пока не покорится его воле. Наконец он плавил фигурку над углями, говоря: «Et sicut coruus desiderat cadauera mortuorum, ita desideres, tu me. Et sicut cera ista liquefacit a facie ignis, ita desideret N. in meum amorem, quod non passit» [Как ворон стремится к падали, так бы ты желала меня. *Как этот воск тает перед лицом огня, так пусть Н. желает моей любви*]. В трактате утверждалось, что страсть, вызванная таким образом, побудит женщину

вопить, стенать и бить себя в грудь, пока она не отдастся мужчине [Kieckhefer 2003: 227–228] [8].

Сведения о ритуальном использовании восковых фигурок в Италии XV–XVI вв. отложились в материалах инквизиции. В 1428 г. на процессе по делу Маттеуччи ди Франческо выяснилось, что она просила некую женщину сделать и принести ей восковую фигурку того мужчины, который ее больше не любил и даже бил; вместе они поставили эту фигурку на раскаленный кирпич, и Маттеучча попросила женщину произнести: «Come se destruge questa cera, cossì se possa destrugere el core del l'amor mio, perfine che farà la volonta mia» [Как разрушается этот воск, пусть так разрушается сердце моего любимого, чтобы он исполнил мою волю] [Mammoli 1969: 22–23].

В другой раз Маттеучча велела молодому человеку, давно желавшему жениться на девушке, которую родители решили выдать замуж за другого, достать освященную свечку, держать ее на известном перекрестке трех улиц, и в то время, когда вышеупомянутая девушка пойдет на свадьбу, потушить и поломать ее, произнося:

«Come se piega questa candela in questa ardore,
cossì lo sposo et la sposa
non se possa mai coniungere in questo amore.

[Как сгибается эта свечка при этом жаре,
так пусть муж и жена
никогда не соединятся в этой любви] [Там же: 24–25]

В 1519 г. в Модене на процессе Кьяры Синьорини некий Паоло Маньяно показал, что Кьяра проклинала Маргериту Маццани: «...она держала в руке некую свечу, и вместе с ней молились, преклонив колена, ее муж и сыновья, и она говорила это или подобное: «Да сгорит так же жизнь мадонны Маргериты, как сгорает эта свеча» [Cossì se possa consummar la vita di madonna Margarita come si consumma questa candela]; и после этого кинула некую траву лесного вида на огонь, говоря вышеприведенные проклятья» [Гинзбург 2004: 45–46, прим. 25].

С давних времен английские и шотландские суды были наполнены обвинениями в изготовлении человеческих подобий [Роббинс 1995: 91]. В 1490 г. Джоанна Бенет предстала перед судом в Лондоне по обвинению в колдовстве с восковой свечой: «As the candle consumes, the man must waste away» [Как свеча тает, [так] человек должен зачах-

[8] См. также английский перевод: [Kieckhefer 2003: 87–88].

нуть] [Kittredge 1929: 85]. Джордж Кларенс, казненный в 1478 г., объявил, «что король имел намерение извести его (Кларенса), наподобие того, как тает, сгорая, свеча» (that the Kyng entented to consume hym (Clarence) in like wyse as a Candell consumeth in brennyng) [Kittredge 1929: 140]. В 1597 г. Джанет Лейск из Шотландии насадила восковую фигуру на вертел и шесть часов держала над огнем, «и как таял воск, так в то же время и его (жертвы колдовства) тело покрывалось испариной»» [Роббинс 1995: 91][9].

Формула в заговорах южных славян, украинцев и белорусов. В Болгарии и Сербии ФПВ произносили, чтобы «растопилась» болезнь [Плотникова 1995: 443]. В Болгарии свечи или фигурки человека из воска или олова использовали для наведения порчи, например, отливали куклу из воска и потом плавили ее со словами: «Както се топи восъко, така да се стопи Иван!» [Тодорова-Пиргова 2003: 474–475, № 732].

Если у человека украли скот и он знал, кто это сделал, то он насылал на виновника порчу. Для этого он собирал в стеклянную баночку пихтовую смолу и нес ее в село Ургари святому Константину. Отдав смолу, он зажигал свечу и переворачивал ее огнем вниз со словами: «Както се ляе (топи) восъка на свещта, така да се топи и снагата на Никола (ще каже името, на когото врица)!» [Как тает эта свеча, так пусть тает и Николай (сказать имя того, на кого наводят порчу)] [Амроян 2005: 47, № 81; зап. в Страндже в 1938 г.]. ФПВ употребляли и для того, чтобы противостоять враждебной магии: «Како гори свещта, така до изгори тоа душманин» или: «...така да изгори Иван (ако го знае кой е)» [Тодорова-Пиргова 2003: 484, № 759; см. также: 485, № 760). Почти такую же формулу использовали в любовной магии: «Как се топи восъко, така да се топи Иван по мене» [Там же: 462, № 685). Таким образом, у южных славян ФПВ использовалась для наведения порчи (в том числе на вора и недруга), в лечебной магии (чтобы уничтожить болезнь) и в магии любовной.

Функциональный набор заговоров, в которых встречается формула на Украине и в Белоруссии, примерно такой же, как у южных славян. Это заговоры при наведении порчи, в том числе для того, чтобы «стопить» вора как свечку [Гродней. губ. вед. 1893: 2], лечебные, а также присушки. Начнем и в этом случае с наведения порчи. В 1864 г.

---

[9] Сводку данных о магическом использовании восковых кукол в Англии и Франции см. в кн.: [Kittredge 1929: 73–103].

Н. Я. Никифоровский записал на Витебщине такой способ отомстить недругу: «Желающий отомстить своему лиходею ставит за обедней свечу, предварительно искусав, переломив ее и зажегши с двух концов, чтобы житье лиходея сломилось, перевернулось, «разгрызлось *и спалилось*». Иногда же, в большой праздник, он ставит скрученный пучок из девяти свеч, чтобы «жиццё и отроддя нинависника покруцилыся *и сгорело, як тыи свечки*»» [Никифоровский 1897: 263, № 2057]. По-другому сообщению из Белоруссии, девушка, которую оставил ее парень, добывала его волосы, залепляла их в воск и делала из нее свечку. «Свечку ломают пополам и, сломанную, зажигают перед иконой. Полагают, что *подобно тому, как тает воск, растает, сгорит жизнь того человека*, чьи волосы были положены в свечку» [Богданович 1895: 169].

В с. Юрковщина Звягельского (Новоград-Волынского) у. Киевской губ. считалось, что женщине, желающей чужой смерти, следует рано в воскресенье сесть нагой на пороге избы и прясть нитку, скручивая ее против солнца. Из этой нитки сделать фитиль для свечки из воска, собранного из огарков свечей, которые стояли при умершем; потом образы святых, висящие в избе, нужно повернуть к стене и под одним из них повесить эту свечу зажженным фитилем книзу. Когда воск с нее начнет капать, нужно подумать о ненавистной особе, на которую направлены чары, произнеся такое проклятие: «*Чтоб твое добро и ты сам так скапав, как та свечка*». Считалось, что эта особа заболеет и умрет [Kopernicki 1887: 198].

По сообщению рубежа XIX и XX вв., на Кубани парни, «чтобы покорить сердце своей возлюбленной, прибегают к привораживанию и разным «присухам». Первое из них состоит в следующем. Желающий добиться благосклонности избранной девицы берет кусочек обноска ее рубахи, кладет его в железную ложку и, положив туда же кусочек желтого воску, топит его на огне, приговаривая: «*Щоб тебе пекло за мною, як пече о той виск. Щоб в тебе топылося сердце за мною, як топыться о той виск.* Щоб ты мене тоди покынула, як знайдешь о той виск». Проговорив это три раза, нужно вылить воск в такое место, где бы лицо, которому делается привораживание, никогда не могло его найти» ([Кубанские вед., 1901: 1]; см. также: [Ефименко 1874: 1]).

В следующем примере присушивание и наведение порчи выступают в нерасчлененном виде. На Западной Украине деревенская девушка, желающая вызвать к себе любовь юноши, старалась добыть нитку с шапки юноши или грязи с подошвы его обуви; залепляла их в комочек воску и бросала в огонь, говоря: «Пусть бы тебе так пекло (в

тоске) по мне, как огонь печет этот воск, пусть бы твое сердце так топилось (в тоске) по мне, как топится этот воск». Считалось, что если юноша, который подвергся воздействию таких сильных чар, разойдется с девушкой, то он будет сохнуть и умрет [Moszyński 1967/2: 294].

ФПВ в Псалтыри и Воскресной молитве. Если в южной и западной Европе получила продолжение античная практика изготовления восковых фигурок, то у восточных славян вместо кукол мы видим главным образом действия со свечами. На сложение той ритуальной практики с воском, которую мы наблюдаем в русской традиции, существенное влияние оказала символика воска в Библии и в православной литургии.

В Библии неоднократно встречается эсхатологический образ гор, которые тают как воск перед лицом Господа: «*Горы яко воск растаяша от лица Господня*, от лица Господа всея земля, и възвѣстиша небеса правду его и видѣша вси людие славу его» (Пс 96: 5)[10]; «...И поколѣблются горы под ним и раздоли *растаются, яко воск от лица огню*, и яко вода сходя погорь» (Михей 1: 4)[11]. С плавящимся воском сравнивается сердце страдающего человека: «Яко вода излиахся, и разсыпашася вся кости моя, *бысть сердце мое яко воск*, *таай посреде чрева моего*» (Пс 21: 15).

Тающий воск символизирует также гибель противящихся Богу [Ткаченко 2005: 412]. Как образ справедливого воздаяния за грехи и наказания грешников он фигурирует в 67-м псалме: «...яко тает воск от лица огню, тако да погибнут грѣшници от лица Божия...» (Пс 67: 3). Д. Франкфуртер предполагает, что эта формула генетически связана с заклинаниями и соответствующими ритуалами, которые, как мы видели, были широко распространены на Ближнем Востоке[12]. Использование образа плавящегося воска в 67-м псалме как средства против врагов

---

[10] Здесь и далее Библия цитируется по тексту «Острожской Библии» 1581 г.

[11] В русском переводе Библии: «...И горы растают под Ним, долины распадутся, как воск от огня, как воды, льющиеся с крутизны». Ср. также: «...пришествиа Божиаго дне, его же ради небеса жегома разорятся и *стихиа опаляеми растаются*; нова же небеса и землю нову по обѣтованию его чаем, в них же правда живет» (2 Петр 3: 12–13);

[12] О магических источниках некоторых псалмов см.: [Никольский 1923; Щур 1999]. Эта тема, несомненно, заслуживает более глубокого изучения и может быть здесь только затронута.

выдает влияние таких ритуалов или по крайней мере делает понятным реальное содержание этого образа (Frankfurter 1999: 135, прим. 101).

В переработанном виде начало 67-го псалма вошло в «Воскресную молитву», или «Молитву честному кресту». Хотя первые стихи молитвы точно воспроизводят начало псалма, в последующем текст имеет совершенно самостоятельный характер и посвящен прославлению Креста Господня. ФПВ оказалась на границе между той частью, которая сохранилась от 67-го псалма и собственно текстом молитвы. Включение в одну из самых известных православных молитв и замена «да погибнут грешницы от лица Божия» на «да погибнут беси от лица любящих Бога и знаменующихся крестным знамением» оказались чрезвычайно важными для последующей судьбы нашей формулы. Сохранив свою структуру и функциональную направленность, она получила дополнительную легитимацию и действенность, оказавшись в составе молитвы, а в плане символическом — в связке с Крестом как одним из самых значимых христианских символов.

Для символики 67-го псалма и «Воскресной молитвы» важным оказалось и то, что слова «Да воскреснет Бог» естественно указывают на воскресение Христа. Как отмечает М.С.Иванов, в славянском переводе псалмов 1.5; 67.2; 81.8 глагол «воскреснуть» употреблен некорректно; во всех этих случаях глагол был использован при переводе древнегреческого слова, с помощью которого в свою очередь 70 толковников перевели древнееврейское слово со значением ‘вставать, устоять’. В псалмах 67.2; 81.8 «славянские переводчики приписали иудеям несвойственное им представление о воскресении Бога (точнее, Богочеловека), придав обоим псалмам мессианский смысл. Однако, несмотря на допущенную неточность, славянский перевод указанных стихов не только сохранился в библейском тексте, но и вошел в литургическое наследие православной Церкви» [Иванов 2005: 425–426].

Следует также напомнить о том, что воск получил особую роль в христианском культе. По наблюдениям А. А. Ткаченко, в античной средиземноморской культуре воск применялся очень широко: кроме материала для изготовления печатей, свечей и табличек для письма, он служил также косметическим средством и средством для бальзамирования, к нему прибегали в медицине и магических практиках. И все же до IV в. воск мало использовался в христианском богослужении, а раннехристианские авторы нередко ассоциируют восковые свечи с языческими культами. «В церковный обиход свечи из воска стали входить по мере христианизации римской государственной власти. С IV в. неуклонно возрастает число свидетельств о погребальных шествиях с восковыми свечами

и возжжении свечей рядом с телом умершего <...>, Евсевий Кесарийский сообщает о возжжении больших восковых свечей на Пасху по повелению императора... <...> Уже с начала V в. употребление свечей стало нормой церковного богослужения» [Ткаченко 2005: 412]. Наиболее полное толкование церковного применения свечей дает Симеон Солунский; он отмечает, между прочим, что воск символизирует чистоту нашего приношения, мягкость и податливость вещества означают раскаяние и послушание; «способность воска скреплять символизирует единство Церкви, а его горение — обожение» [Там же]. В низовой традиции воск как особо сакральная субстанция выступал в одном ряду с ладаном; на него наговаривали заговоры на власть и обереги от недругов; носили с собой в надежде, что он защитит и поможет.

ФПВ в русской традиции. 67-й псалом и молитва «Да воскреснет Бог» с древности и до наших дней играют особую роль в православной жизни. Псалом 67-й является основным для пасхального богослужения. Когда в пасхальную ночь крестный ход огибает храм и возвращается к его закрытым дверям, в первый раз поется пасхальный тропарь вместе со стихирами 67-го псалма, с которых отныне будут начинаться все пасхальные службы. Люди опять входят в храм, который украшен цветами и ярко освещен, священники облачены в самые светлые ризы. Песнопения канона, авторство которого приписывается Иоанну Дамаскину, перемежаются с тропарем праздника. Таким образом, ФПВ связывается с одним из самых важных моментов в жизни православного человека. В Псалтырях XVI–XVII вв. псалом 67-й надписывается «на прогнание лукаваго» [Яцимирский 1914/3: 31–33].

«Воскресная молитва» относится к вечерним и ежедневно читается перед сном; ее рекомендуют также произносить перед дальней дорогой, при столкновении с опасностью, в том числе при нападении бесов или прочей нечисти. А. И. Яцимирский указывает 11 текстов молитвы Кресту из рукописей XVII–XIX вв., предназначенных для заклинания дьявола [Там же]. Святой, прогоняющий бесов, с помощью молитвы «Да воскреснет Бог» — общее место агиографической литературы. Молитва включалась в рукописные сборники наряду с заговорами. Она могла интерполироваться в состав свадебного оберега, пастушеского «отпуска», «Молитвы Киприана», ее произносили после заговора «На властей» и «Молитвы от двенадцати трясавиц и лихорадок» [Ефименко 1878: 147, № 11; 154, № 9; 156, № 17; 163, № 23; 170, № 5; 207, № 46; Майков 1992, № 42, 67, 120, 176, 209, 285; РЗК, № 422]. Она может помещаться в начале заговора от оружия или даже

«присухи» [Виноградов 1908/1: 9, № 9; 1909/2: 47, № 45; 93: № 125], с нее могут начинаться различные лечебные заговоры и молитвы [РЗЗ, № 506, 2250]. Переделку молитвы используют как средство от нечистого [Там же, № 2355].

В крестьянском быту молитва часто приобретала характер заклинания [Колчин 1994: 241; Ушаков 1994: 220]. В русских и белорусских заговорах встречаются сокращенные и искаженные версии начального фрагмента Молитвы Кресту, например: «Да воскреснет Бог! Расточаются врази его, да бежат от лица ненавидящие его, да исчезнет дым, да погибнут беси, тает воск от лица — огня любящего, Бога знаменующего, нашего Иисуса Христа» [РЗК, № 343]; «Читают «Да воскрэсни Бог... Як ысчызае дым, да счезнут од Ивана трынацать рожэй. Як тые восок погыбае от огня, тако да погыбнуть од Ивана трынацать слабостей»» [ПЗ, № 324; от рожи].

Сравнение «яко тает воск от лица огня» могло самостоятельно включаться в состав заговоров, например: «Идеже аще почтется сия молитва, да разрешится, *яко воск тает от огня*, всяко лукаво ухищрение от всякого вида человеческаго и животнаго безсловеснаго...» ([Виноградов 1908/2: 18, № 13; молитва Киприана]; см. также: [1907/1: 78, № 109]); «Враги и сатана, аки дым, исчезают, *яко воск тает от лица Господня*, аминь» [Ефименко 1878: 151, № 1; «Слова от порчи»; из стар. ркп.].

Таким образом, ФПВ в русской традиции может приобретать позитивную окрашенность за счет того, что она воспринимается как цитата из псалма или молитвы. Такому переосмыслению формулы способствовало и то, что магия с восковыми фигурками в России практически неизвестна, но зато широко распространена магия со свечами. Соответственно формула может описывать не восковую фигурку врага, а свечу, горящую перед иконой, например: «Сколь чесна и славна свеща воску ярова стоит пред истяным Богом, и столь бы был честен и славен я, раб Божий, пред сим рабом Божиим...» [Покровский 1987: 259; заговор «ко власти»; 1734 г.].

В русских любовных заговорах акцент делается на том, что свеча горит особенно ярко: «Коль ярко горит свитая свеща пред образом Божиим, толь же бы ярко горело сердце у рабы Божией имярек по рабе Божием имярек днем и ночью...» [Ефименко 1878: 147, № 10; свадебный оберег; из стар. ркп.]. В рукописном свадебном обереге образы горящих свечей получают богатую разработку: «Как загоряется ярый пчелый воск на свечах, так бы загорялися думы и мысли сердечныя у рабов Божиих имя реки; как свиваются сии брачные свечи, и так бы свивалися и любилися думою и мыслию, сердечною совестию раб Б. имя рек и раба Б. имя рек,

и как си ярого воска свечи до конца згорят, вмести совьючись, так бы им рабом Б. им. р. и до смерти им жити бы любовию, и как огня нихто того не может терпеть, так бы на них, рабов Б. им. р., нихто не может подумать ни ведовством, ни колдовством, ни какою разлукою, ни муж, ни жена, ни стар, ни млад, ни отрок, ни отроковица, ни вдовец, ни вдовица, ни чернец, ни черница, ни каков человек» [Там же: 149, № 11; из стар. ркп.]. В пастушеском отпуске ФПВ употребляется так же, как и в «присушке», только любовное чувство должно вспыхнуть не у женщины к мужчине, а у коров к пастуху: «...кака ярыя свещи горят перед образом Божьим, так у каждой скотине и поскотине горело сердце по мне, рабе Божием» [Бобров, Финченко 1986: 161; кон. XIX в.].

Выводы.

1. Рассмотрение ФПВ позволило на конкретном примере проследить историческую преемственность от магических традиций древнего Ближнего Востока, северной Африки и восточного Средиземноморья к синкретическим греко-египетским и греко-римским культам и далее к европейским традициям Средневековья и последующего времени. В английских, итальянских, болгарских и др. заговорах практически в неизменном виде сохраняются и сама ФПВ, и ритуалы с восковыми куклами.

2. Ранние фиксации формулы на хеттском, ассирийском, арамейском, египетском и древнегреческом языках включены в тексты клятв и проклятий, произнесение которых сопровождалось ритуальными действиями с воском или восковыми фигурками. Общая закономерность проявляется в том, что любовная магия появляется позднее, чем магия вредоносная, и в генетическом отношении представляет собой ее разновидность. Один и тот же ритуал может иметь вредоносный характер, если он направлен против недруга, апотропеический — против злого духа или демона, лечебный — против болезни; его же используют в любовной магии, чтобы вызвать у человека любовную болезнь, подчинить его себе и заставить действовать по своей воле, а если он все же не подчинится, то обречь его (или ее) на физические страдания или даже преждевременную смерть.

3. Специфика ФПВ обусловлена тем, что для нее является важной символика воска и тех артефактов, которые из него изготовлены (кукла, свеча, табличка для письма), а также характер тех ритуальных действий, которые совершаются с этими артефактами (например, фигурку женщины делают таким образом, чтобы она стояла на коленях и с завязанными сзади руками, втыкают в нее иглы, гвозди и другие острые предметы; свечу переворачивают и зажигают с другой стороны; на восковой табличке пишут имя жертвы и протыкают ее иголкой и т. д.).

4. Включенная в 67-й псалом, ФПВ перешла позднее в одну из важнейших христианских молитв («Да воскреснет Бог»), которой доныне придается особое значение в борьбе против злых духов. Псалом и молитва выступили, таким образом, в качестве посредников, благодаря которым православный человек мог непосредственно в церкви познакомиться с одной из древних магических формул Ближнего Востока. В русских заговорах ФПВ в зависимости от контекста можно рассматривать и как свернутый ритуал, и как цитату из молитвы или псалма, и даже как фрагмент пасхального богослужения.

5. В России «Воскресная молитва» либо ее фрагменты включались в состав заговорных сборников наряду с магическими текстами низовой традиции. Если в большинстве стран Европы магическая ФПВ и формула 67-го псалма существовали вполне независимо, то в России они сблизились друг с другом, что проявилось в двух встречных процессах: с одной стороны, формула псалма опознавалась как магическая формула и в таком качестве включалась в заговоры. С другой стороны, наоборот, магическая формула, связанная с вредоносными ритуалами дохристианского происхождения, опознавалась как формула псалма и трансформировалась, приобретая христианский колорит.

6. Особенности русских вариантов ФПВ обусловлены также тем, что в России практически неизвестна магия с восковыми куклами; вместо них здесь выступают, как правило, свечи; соответственно ритуальные действия с ними могут приобрести церковный колорит и попасть в поле позитивных значений.

7. ФПВ соприкасается с формулой типа «как горит нечто, так пусть горит (страстью) NN» и даже может быть рассмотрена как ее вариант. Обе формулы весьма близки по своему содержанию, структуре и набору функций; обе были известны в магической практике древнего Ближнего Востока и Средиземноморья и прослеживаются у ряда европейских народов почти до нашего времени. Обе связаны по своему происхождению с ритуалами насылания порчи, но получили позднее широкое распространение в составе «присушек». В славянских заговорах встречаются и другие формулы, имеющие соответствие в магических традициях древнего Ближнего Востока, однако проблема текстов-посредников в других случаях или не может быть пока решена, или во всяком случае не имеет столь простого и наглядного решения [13].

---

[13] См. результаты историко-сравнительного исследования формул «насылания огня», «лишения питья и еды», «отречения от родителей» [Топорков 2005: 28–540, 124–155].

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Александрийская поэзия 1972 — Александрийская поэзия / Переводы с древнегреческого. М., 1972

Амроян 2005 — *Амроян И. Ф.* Сборник болгарских народных заговоров. Тольятти, 2005.

Бобров, Финченко 1986 — *Бобров А. Г., Финченко А. Е.* Рукописный «отпуск» в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII — начало XX в.) // Русский Север. Л., 1986. С. 135–164.

Богданович 1895 — *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродна, 1895.

Вергилий 1979 — *Вергилий.* Буколики. Георгики. Энеида / Пер. с лат. М., 1979.

Виноградов 1908–1909/1–2 — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям). СПб., 1908. Вып. 1; 1909. Вып. 2.

Гинзбург 2004 — *Гинзбург К.* Мифы — эмблемы — приметы: Морфология и история / Пер. с итал. и послесловие С. Козлова. М., 2004.

Гораций 1970 — *Квинт Гораций Флакк.* Оды. Эподы. Сатиры. Послания / Пер. с лат. М., 1970.

Гродней. губ. вед. 1893 — Гродненские губернские ведомости, Часть неофициальная. 1893. № 50. С. 2.

Ефименко 1878 — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской области. М., 1878. Ч. 2 (Тр. Этногр. отд. Имп. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те; Т. 30; кн. 5; вып. 2).

Замовы 1992 — Замовы / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч. Мн., 1992.

Иванов 2005 — *Иванов М. С.* Воскресение мертвых // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 424–437.

Кагаров 1981 — *Кагаров Е. Г.* Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 66–76.

Колчин 1994 — *Колчин А.* Из статьи «Верования крестьян Тульской губернии» (Глава III) // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 223–243.

Кубан. вед. 1901 — Кубанские ведомости. 1901. № 31. С. 1.

Луна, упавшая с неба 1977 — Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии / Пер. с древнемалоазиатских языков Вяч. Вс. Иванова. М., 1977.

Майков 1992 — Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова. СПб.; Париж, 1992.

Мијушковић 1985 — *Мијушковић М.* Љубавне чини. Београд, 1985.

Наговицын 2004 — *Наговицын А. Е.* Магия хеттов. М., 2004.

Никифоровский 1897 — Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

Никольский 1923 — *Никольский Н. М.* Следы магической литературы в книге псалмов. Минск, 1923.

Острожская библия 1988 — Острожская библия. М.; Л., 1988 [Фототипическое переиздание текста 1581 г.].

ПЗ 2003 — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.

Плотникова 1995 — *Плотникова А. А.* Воск // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. С. 442–444.

Познанский 1995 — *Познанский Н.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995 [репринт издания 1917 г.].

Покровский 1987 — *Покровский Н. Н.* Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266.

Потебня 1905 — *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности: (Поэзия и проза. Тропы и фигуры. Мышление поэтическое и мифическое). Харьков, 1905.

РЗЗ — Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. М., 1998.

РЗК — Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.

Роббинс 1995 — *Роббинс Р. Х.* Энциклопедия колдовства и демонологии / Пер. с англ. М., 1995.

Ткаченко 2005 — *Ткаченко А. А.* Воск // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 412.

Тодорова-Пиргова 2003 — *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магии. София, 2003.

Топорков 2005 — *Топорков А. Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005.

Ушаков 1994 — *Ушаков Д. Н.* Из «Материалов по народным верованиям великороссов» (Глава II) // Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994. С. 205–223.

Фоссе 2001 — *Фоссе Ш.* Ассирийская магия: Систематическое исследование магических обрядов / Пер. с франц. В. Л. Санина; пер. с аккад. и шумер. В. В. Емельянова. СПб., 2001.

Щур 1999 — *Щур М.* Магические тексты в библейской Псалтири // Труды Третьей молодежной конференции СНГ по иудаике — «Тирош» / Сер.: «Judaica Rossica». Вып. 3. М., 1999. С. 61–73.

Яцимирский 1913 — *Яцимирский А. И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Изв. Отд-ния рус. языка и словесности Имп. Академии наук. 1913. Т. 18. № 3. С. 1–102; Т. 18. № 4. С. 16–126.

Faraone 1991 — *Faraone C. A.* Binding and Burying the Forces of Evil: The Defensive Use of 'Voodoo Dolls' in Ancient Greece // Classical Antiquity. 1991. V. 10. P. 165–205.

Faraone 1993 — *Faraone C. A.* Molten Wax, Spilt Wine and Mutilated Animals: Sympathetic Magic in Early Greek and Near Eastern Oath Ceremonies // Journal of Hellenic Studies. 1993. V. 113. P. 60–80.

Faraone 1999 — *Faraone C. A.* Ancient Greek Love Magic. Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts; London, England, 1999.

Frankfurter 1999 — *Frankfurter D.* Elijah in Upper Egypt: The Apocalypse of Elijah and early Egyptian Christianity. Minneapolis, 1999.

Golopentia 1998 — *Golopentia S.* Desire Machines: a Romanian Love Charms Database. Bucharest, 1998.

Golopentia 2004 — *Golopentia S.* Towards a Typology of Romanian Love Charms // Charms and Charming in Europe / Ed. by J. Roper. New York, 2004. P. 145–187.

Graf 1997 — *Graf F.* Magic in the Ancient World / Translated by F. Philip. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

Kieckhefer 1991 — *Kieckhefer R.* Erotic Magic in Medieval Europe // Sex in the Middle Ages / Ed. by J. E. Salisbury. New York, 1991. P. 30–55.

Kieckhefer 2003 — *Kieckhefer R.* Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century. University Park Pennsylvania: The Pensylvania State University Press, 2003.

Kittredge 1929 — *Kittredge G. L.* Witchcraft in Old and New England. Cambridge, Mass., 1929.

Kopernicki 1887 — *Kopernicki J.* Przyczynek do etnografii ludu Ruskiego na Wołyniu // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1887. T. 11. S. 130–228.

Kuhnert 1894 — *Kuhnert E.* Feuerzauber // Rheinisches Museum. 1894. Bd 49. S. 37–54.

Mammoli 1969 — *Mammoli D.* Processo alla strega Matteuccia di Francesco, 20 marzo 1428. Todi, 1969.

Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. 2. Kultura duchowa. Cz. 1. Warszawa, 1967.

PGM — Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri / Herausg. von K. Preisendanz et al. 2. Aufl. Stuttgart; Teubner, 1973–1974. 2 Bd.

Pinch 2006 — *Pinch G.* Magic in Ancient Egypt. London, 2006.

Raven 1983 — *Raven M. I.* Wax in Egyptian Magic and Simbolism // Oudheidkundige mededelingen uit het rijsmuseum van oudheden te Leiden. Leiden, 1983. V. 64. P. 7–47.

Ritner 1993 — *Ritner R. R.* The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice. Chicago, 1993.

Tavenner 1942 — *Tavenner E.* The Use of Fire in Greek and Poman Love Magic // Studies in Honor of F. W. Shipley. St. Louis, 1942. P. 17–37.

Научное издание

ПИСЬМЕННОСТЬ, ЛИТЕРАТУРА И ФОЛЬКЛОР СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

XIV Международный съезд славистов
Охрид, 10–16 сентября 2008 г.
Доклады российской делегации

Издательство «Индрик»

Корректор *Т. И. Томашевская*
Оригинал-макет *Л. Е. Коритысская*
Оформление *А. С. Старчеус*

Исключительное право оптовой реализации
книг издательства «Индрик»
принадлежит книжной галерее «Нина»
www.kniginina.ru
тел./факс: **(495) 959-21-03**

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
e-mail: nina_dom@mtu-net.ru
or by tel./fax: **+7 495 959-21-03**

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.
31,5 п. л. Тираж 800 экз. Заказ № 877

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г–99, Шубинский пер., д. 6

XIV МЕЖДУНАРОДНЫЙ СЪЕЗД СЛАВИСТОВ