

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ОБЛАСТНОЕ УЧЕБНО-НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ЦЕНТРАЛЬНОЕ УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ОБЪЕДИНЕНИЕ
№ *Дисс.*



СЛАВЯНО ·
ВЕДЕНИЕ



2004



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт славяноведения

Славяноведение

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Содержание

2
2004

МАРТ

АПРЕЛЬ

СТАТЬИ

| | |
|---|----|
| <i>Белов М.В.</i> (Нижний Новгород) Восстание 1804–1813 годов и развитие сербской национальной идеи | 3 |
| <i>Темчин С.Ю.</i> (Вильнюс) Этапы становления славянской гимнографии (863 – около 1097 года). Часть первая | 18 |
| <i>Людоговский Ф.Б.</i> (Москва) Церковнославянский акафист как современный гимнографический жанр: структура, адресация, функционирование | 56 |

* * *

| | |
|--|----|
| <i>Иванов Вяч.Вс.</i> (Москва–Лос-Анджелес) Типология автобиографического поучения царя как жанра | 69 |
| <i>Молчанов А. А.</i> (Москва) Владимир Мономах и его имена (К изучению княжеского именника Рюриковичей X–XII веков) | 80 |
| <i>Успенский Ф.Б.</i> (Москва) <i>Лютый зверь</i> на Руси и в Скандинавии | 88 |

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

| | |
|---|-----|
| <i>Акимова О.А.</i> Исторические корни этноконфессиональных конфликтов: О XXI конференции “Славяне и их соседи” | 106 |
|---|-----|

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В.К. ВОЛКОВ (главный редактор),
М.А. ВАСИЛЬЕВ, Г.К. ВЕНЕДИКТОВ,
Р.П. ГРИШИНА, В.И. КОСИК, Г.Ф. МАТВЕЕВ,
В.В. МОЧАЛОВА, С.В. НИКОЛЬСКИЙ, В.Я. ПЕТРУХИН,
М.А. РОБИНСОН (зам. главного редактора),
Л.А. СОФРОНОВА, Б.Н. ФЛОРЯ, В.А. ХОРЕВ, Т.В. ЦИВЬЯН

А.В. Болдов (отв. секретарь)

Заведующие отделами: *Адельгейм И.Е.* (отдел литературоведения),
Белова О.В. (отдел культурологии), *Валенцова М.М.* (отдел лингвистики),
Васильев М.А. (отдел истории)

Зав. редакцией *Г.А. Михеева*

Сотрудники редакции: *Авакова Л.А., Пономарева Е.В., Веслова И.Ю.*

Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, Телефон 938-01-20
E-mail: vasilyev@FL09.tower.ras.ru



© 2004 г. М.В. БЕЛОВ

ВОССТАНИЕ 1804–1813 ГОДОВ И РАЗВИТИЕ СЕРБСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ

Двухсотлетний юбилей Первого сербского восстания, к несчастью, будет отмечаться в условиях дезинтеграции большого югославянского государства, цель создания которого была заявлена повстанцами два века назад.

У историков никогда не возникало сомнений в значимости восстания, во многом определившего развитие сербских земель и сопредельных балканских территорий в XIX – начале XX в. (см., например: [1. С. 110–111]). Тон был задан первой работой профессионального историка, написанной о восстании – книгой в будущем знаменитого Л. фон Ранке “Сербская революция” (1829). Разделяя воззрения Гегеля на “исторические” и “неисторические” народы, Ранке считал, что восстание означало по существу национальную революцию сербского народа, разбуженного активными действиями соседних государств – рождение новой европейской нации [2. С. 37–39]. Впрочем, эта историософская концепция и основное содержание книги, как заметил С.А. Никитин, существовали, в общем-то, сами по себе [3. С. 15–16]. Объективистский принцип Ранке (описывать “только то, что было”) парадоксальным образом сочетался с повествовательной стратегией его фактического соавтора – сербского просветителя В.С. Караджича, стремившегося “познакомить Европу с нашим народом” для его “пользы и славы” (цит. по: [4. С. 52]).

Действительно, история национально-освободительной борьбы была ценным материалом для идеологических построений, легитимирующих сначала автономную (фактически – с 1815 г., юридически – с 1830 г.), а затем независимую (с 1878 г.) сербскую государственность и ее внешнеполитическую доктрину. Ситуация осложнялась продолжавшимся около века соперничеством двух сербских династий. Начало одной из них положил верховный вождь Первого восстания Георгий Петрович Черный (Карагеоргий), а другой – предводитель Второго восстания Милош Обренович. С окончательным приходом к власти в Сербии в 1903 г. (а после окончания Первой мировой войны – в объединенном югославянском государстве) династии Карагеоргиевичей сложилась каноническая версия истории восстания Новаковича–Вукичевича, которая, несмотря на некоторые частичные трансформации, в своих основных положениях остается доминирующей до сих пор (см. подробнее: [5]).

Белов Михаил Валерьевич – канд. ист. наук, доцент кафедры истории зарубежных стран Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

Югославские историки-марксисты в 1950-е годы дали Первому сербскому восстанию титул буржуазной (буржуазно-демократической) революции, убеждая читателей своих книг и статей в наличии необходимых для нее социально-экономических и иных предпосылок уже в конце XVIII в. Они явно преувеличивали степень развития сербских земель, собственно – Белградского пашалыка, где началось восстание¹. Поразительно, но большинство сторонников взгляда на восстание как на буржуазную революцию (М. Джорджевич, Д. Янкович, Р. Гузина и др.) не занимались специально социально-экономическими проблемами, являясь специалистами в области истории государства и права.

Пользуясь формулировкой немецкого историка Э. Нольте, примененной по другому поводу, можно констатировать, что история сербского восстания 1804–1813 гг. имеет в национальной историографии и в массовой исторической памяти характер “позитивной жизненности”, несет в себе базовое ценностное значение. Далекая уже история и актуальная политика, а также общественная идентификация в такой ситуации составляют нерасторжимый комплекс. Именно поэтому истории восстания, давшего импульс национальной государственности, угрожает перманентная опасность мифологизации и тенденциозности.

Восстание 1804–1813 гг. изучалось много и детально. Тем не менее, существует тема, которая в силу выше изложенных обстоятельств до сих пор не стала предметом критического анализа. Это сама национальная идея, зародившаяся (в своей политической форме) в ходе восстания. Идеологическое творчество в повстанческую эпоху было призвано компенсировать недостатки организации, материальных и иных ресурсов, необходимых для полной победы. “Социальное воображение” позволяло совершить скачок в желанное будущее, когда – все возможно. Конечно, новая идеология в полной мере овладела умами лишь узкого слоя предводителей движения, но она имела большую историческую перспективу. Другое дело, что идейное воздействие восстания на сербское общество не сводимо к выработке ряда идеологем. Исследователи отмечают большое влияние освободительной борьбы на формирование национального самосознания простых сербов, воспроизводимое через поколения [8. С. 139–140].

Как известно, провозвестником сербской национальной идеи в 80-е годы XVIII в. выступил видный деятель Просвещения, литератор и подвижник Д. Обрадович. В своих произведениях он использовал термин “славяно-сербская нация”, определяя ее по языковому принципу; религиозные различия при этом не брались в расчет [9. С. 89–92]. Термин “славяно-сербы” (“славяно-сербский”) применялся в среде образованных слоев в соответствии с господствовавшей в то время концепцией языка и в связи с культурным самоопределением [10]. Впрочем, сам Обрадович включал в состав “славяно-

¹ Критика теории “буржуазной революции” и альтернативный взгляд на происхождение восстания содержится в исследованиях В.П. Грачева [6]. Частичный отход от старой концепции характерен также для некоторых современных сербских историков. Например, Р. Люшич признает неправомерность ограничения хронологических рамок “сербской революции” временем Первого восстания, закончившегося поражением и не принесшего решающих перемен в социально-экономических отношениях. Он предлагает расширить датировку революционной эпохи вплоть до середины 1830-х годов, когда Сербское автономное княжество, наконец, получило признание, начался аграрный переворот, открывший путь буржуазной эволюции [7].

сербской нации” собственно сербов, босняков, герцеговинцев, черногорцев и т.д., объясняя, что они получили эти имена по названию территорий, на которых проживают.

С началом восстания в Белградском пашалыке в 1804 г. идея языковой и национальной идентичности приобрела особую актуальность, породив ряд политических проектов, сводившихся к созданию автономного “славяно-сербского” государства (см.: [11]). Их авторами являлись представители духовной и нарождающейся светской интеллигенции Воеводины.

Теоретическое обоснование проекта воссоздания сербской государственности содержится в “Записке” карловацкого митрополита С. Стратимировича, подготовленной, очевидно, еще в первые месяцы восстания. Митрополит не использовал термин “нация”, заменяя его привычным – “народ”², но зато два раза в негативном контексте употребил другой термин – “национализм” [14. С. 243, 248]. В принципе, понимание народа/нации у Стратимировича – это развитие и коррекция в романтическом духе идеи Д. Обрадовича.

Географические границы “славяно-сербского народа” определяются в “Записке” преимущественно по языковому признаку. Сербь, сообщает митрополит, населяют многие области Венгрии (Срем, Славония, Хорватия и др.), а также Приморье и Далмацию. В Османской империи они проживают на территории “... от реки Дуная и предела валахийского, где река Силь в той же изливается, мимо Болгарии и Македонии прямою линиею до Скадара (Skuttari) в Албании и до самого Адриатического моря. Вес сими границами заключаемый народ есть всячески славено-сербский с малейшим токмо наречия различием, тако да и вси zde находящиися турки (т.е. мусульмане. – М.Б.), их же больша часть Босны обитателей есть, суть рода и языка славено-сербскаго” [12. С. 403]. Впрочем, конфессиональная принадлежность для Стратимировича чрезвычайно важна. Он подчеркивал, что абсолютное большинство жителей выше очерченных территорий исповедует православную веру.

Значительная часть “Записки” посвящена полемике с нашумевшим “греческим проектом” Екатерины II. Ошибка этого проекта, по мнению митрополита, в том, что греки не являются славянами, а потому они не могут считаться надежными союзниками России. Греки горды, лукавы и всех презирают. Пресловутые “византийские интриги” получают в интерпретации Стратимировича самое простое объяснение. Они – производное от порочного греческого духа, который является имманентной константой, врожденным свойством, не поддающимся историческим трансформациям: “Вся сия не во онаго токмо времени обычай, воспытании и примерах основаются, чтоб извинения требовала от разумных потомков, но стоят она в характере и природе онаго, от самья искони показавшагося народа” [14. С. 245–248]. Приметой времени в суждениях Стратимировича является и эта, идущая от Гердера, романтическая вера в существование неизменного “народного характера”, и убеждение в том, что историю творит именно народ, который незримо присутствует на сцене даже в моменты придворных интриг, а вовсе не отдельные “великие личнос-

² Авторы других проектов (бачкский епископ Й. Йованович и самозванный “князь” С. Югович-Маркович) использовали понятие “нация”, иногда смешивая его с термином “народ”, без теоретической расшифровки [12. С. 400–401; 13. С. 76–80]. Строгая дифференциация двух понятий в то время еще отсутствовала.

ти”. Пропагандируемая Стратимировичем грекофобия имела хотя бы один позитивный смысл. Она способствовала вычленению славянского населения (в частности – сербов) из общей массы православных подданных Османской империи, некогда называвшейся “греки” [15. С. 224].

В заключительной части “Записки” Стратимирович выразил отчаянную надежду на внимание августейшего корреспондента, еще раз определив иерархию в собственной системе ценностей. Сербы заслужили благоволение русского императора “и благочестием, и языком, и кровию, и усердием и всем, что златый любве составляет союз...” [12. С. 406]. Итак, главным признаком, определяющим принадлежность к тому или иному народу/нации, по Стратимировичу, является язык и лишь затем следует происхождение (кровь). Религиозные различия могут разделять народы изнутри; пример – боснийские мусульмане и “римо-католики”, говорящие по-сербски. Напротив, религиозное единство скрепляет единство народа и предопределяет, наряду с близостью происхождения и языка, симпатии к другим, соседним народам. Важной отличительной чертой каждого народа является не меняющийся от времени и обстоятельств характер. Близкие по языку и происхождению народы обладают также и сходными характерами; пример – сербы и русские, их противоположность – греки. И, наконец, “золотой закон любви” крепче других связывает народы на международной арене.

Известно, что митрополит С. Стратимирович и епископ Й. Йованович, поддерживали связь с повстанцами, пытаясь донести до них свои планы. Как быстро идея народа/нации и национального государства проникала в сознание повстанческих руководителей? Один из первых документов, проливающих свет на этот вопрос – обращение сербских кнезов и представителей духовенства к русскому посланнику в Стамбуле А.Я. Италинскому от 3 мая 1804 г. Они называют себя не иначе как “у Сервии живущее христианство”. Надежда на помощь России аргументируется исключительно единством веры, но не единством происхождения и языка. Между тем, термин “Сервия” используется постоянно, отождествляясь, как явствует из контекста с оставшим Белградским пашалыком: “У Сервии уже у нас, христиан, под оружием 25 тысяч находится, и доднесь всю Сервию от врагов наших и царя султанових освободихом...” [16. Кн. 1. С. 24–29].

Таким образом, повстанцы ощущали себя именно как сербы (а еще – христиане, жители Белградского пашалыка). Поэтому они подписали обращение к Италинскому от имени “целого народа сервианского губерниума Белградскаг, который из 12 пределов составляется”. Представление об общности “сербский народ” еще не вышло за эти административные пределы. Однако потенциально такая трактовка допускала расширение Малой Сербии (Белградского пашалыка) до Великой Сербии, обрисованной у воеводинских мечтателей, в будущем. Для этого повстанческое движение должно было выйти на новый этап развития – преодолеть локальную замкнутость, радикализироваться, получив материальную и моральную помощь извне.

Любопытно сопоставить самоопределение повстанцев Белградского пашалыка с самоопределением жителей других турецких провинций и представления повстанческих вождей о них. В нашем распоряжении имеются, правда, прежде всего “элитарные” письменные источники (впрочем, этнография, диалектология и фольклор могут быть использованы для подтверждения или корректировки выводов в отношении “безмолвного большинст-

ва”³). Возьмем, к примеру, письмо черногорского митрополита Петра I Негоша Александру I от 16 августа 1804 г.: “Народы единоверные и единоплеменные нам и сопредельные нашим границам, а особливо из Герцеговины, нередко приходя ко мне, валяс у ног, с плачем представляли...” [16. Кн. 1. С. 41]. “Народ” для митрополита – это население той или иной местности, провинции, административной единицы, что не исключает, а, быть может, и предполагает племенное родство. Точно такие воззрения характерны и для кнезов (в документе – “князей”) самой Герцеговины [16. Кн. 1. С. 52]. Они продиктованы известной замкнутостью территорий и скудостью знаний о том, что творится за их административными пределами [16. Кн. 1. С. 107]. Собственный “народ черногорский” у Петра I Негоша состоит из двух частей. В уже цитированном письме он упоминает “наших черногорцев и бердянов”, отдавая дань сохраняющимся племенным – локально-местническим – различиям (см.: [18. С. 51–54]).

Новое понимание сербской общности постепенно формировалось у руководителей восстания в Белградском пашалыке. 27 августа 1804 г. повстанческие вожди обратились ко “всем братьям герцеговинцам” [16. Кн. 1. С. 42–43], подчеркивая, тем самым, их кровное родство с жителями Белградского пашалыка (обращение “братья” используется неоднократно). Но авторы послания идут еще дальше: “И за что мы бьемся, то никто [лучше] не может понимать и знать, чем те люди, которые под тяжким игом и ярмом турецким живут, как и вы все, любезные мои братья, сербы”. Иными словами, жители Герцеговины (“герцеговинцы”) – это те же сербы, что и сербы Белградского пашалыка. Обращение призывает их к борьбе “за веру христианскую, за святые церкви и монастыри и за свободу Отечества своего”. Надо полагать – у “братьев сербов” есть общее отечество, то есть общее происхождение, скрепляемое к тому же единством веры. “Свобода отечества” стоит среди приоритетов борьбы на последнем месте – это пока еще невнятный лозунг сербской независимости или хотя бы автономии, возникновение которого, однако, показательно.

К таким же, как и герцеговинцы, “братьям нашим” отнесены в документе черногорцы (о попытках подключить их к восстанию см.: [16. Кн. 1. С. 106–108]). Понятие “сербский народ” в радикальном истолковании повстанцев со второй половины 1804 г. постепенно стало распространяться за границы Белградского пашалыка⁴. Подобная метаморфоза происходила в сознании сербских вождей благодаря успехам, достигнутым в борьбе – ненавистные дахии были изгнаны из белградской крепости и убиты [19. С. 102–113], – а также, вероятно, благодаря внушениям их воеводинских наставников⁵.

Можно предположить, что одним из авторов послания к герцеговинцам являлся протоиерей Матвей (Матео) Ненадович – племянник одного из глав-

³ О необходимой осторожности при этом см.: [17. С. 365–368].

⁴ Получивший обращение “военачальников сербских” пивский архимандрит Арсений Гагович обратился за советом к Петру I Негошу, что в нем “наставника и благодетеля во всей нации нашей” [16. Кн. 1. С. 64]. “Нацию”, по представлениям Гаговича, составляют несколько “народов”: сербы, герцеговинцы, черногорцы и т.д. Как следует назвать такую многосоставную нацию, Гагович не уточняет.

⁵ Документы свидетельствуют, что митрополит Стратимирович не ограничивался наставлениями. Он предоставлял гарантии под займы и платежи повстанцев австрийским купцам [16. Кн. 1. С. 107].

ных воевод Якова Ненадовича, – отправившийся осенью 1804 г. в составе сербской делегации в Петербург (в нее также изначально вошли П. Новакович-Чадокля и Й. Протич). Под копией письма к герцеговинцам от 27 августа, переданной в российский МИД, стоит приписка: “Яков Стефанович (он же – Ненадович. – М.Б.), секретарь народный, верно переписах...”. Племянник мог называться именем дяди, который сам никогда не ходил в “секретарях”. В Харькове, по дороге в Петербург, М. Ненадович “собственноручно” написал от имени Карагеоргия и Я. Ненадовича документ, который ввел в состав делегации нового члена – профессора права Б. Груйовича [16. Кн. 1. С. 45–46]. Последний преподавал в недавно открывшемся Харьковском университете и очень пригодился на переговорах в русской столице. Вероятно, эту кандидатуру порекомендовали депутатам воеводинские друзья повстанцев.

Первоначальное “полномочие” членам делегации от 28 августа [16. Кн. 1. С. 44–45] и дополнение, написанное М. Ненадовичем в Харькове, также интересны с точки зрения самоопределения и развития идеологических установок повстанческих руководителей. Полномочия членам делегации делегируются от имени “всего сербского народа, днесь у Сербии живущего”, но не прямо, а через представителей трех социальных страт, которые структурируют “сербский народ”. Это священники (9 имен), кнезы (в подписях они названы “князьями”) и военачальники (тех и других – 16 имен). Их соотношение при этом неясно. Духовные лица в подписной части документа отделены от светских, а деятели самоуправления и военные предводители, напротив, перемешаны. Депутаты получили право говорить, действовать, заключать соглашения от имени “всего сербского народа”, а значит и возможность делегировать эти права кому-либо еще. Так что, пригласив Груйовича войти в состав сербской делегации, М. Ненадович действовал вполне обоснованно. А решением от 28 августа была “изобретена”, по существу, доктрина “народного суверенитета”.

Повстанческие вожди, находившиеся в тактическом союзе с прежними доповстанческими “элитами”, решили, что именно они имеют право говорить от имени народа, а немногочисленные образованные – право выражать волю народа на бумаге. Формула “весь сербский народ” сохранила двойственность – возможность ограничительной (население восставшего Белградского пашалыка) и расширительной (все сербоговорящие православные) трактовки. В последнем случае, высшие иерархические структуры, делегировавшие полномочия, оказывались гораздо уже тех территорий и населения, от имени которых они выступали. Этот недостаток, вероятно, и должен был смикшировать составленный практически одновременно (днем раньше – 27 августа) призыв к “братьям герцеговинцам”. Неопределенности границ проживания сербской нации в документе соответствует весьма абстрактное толкование ее суверенитета, а главное – отсутствие стабильного механизма распоряжения им, иначе говоря – узаконенных органов власти.

По некоторым сведениям, в Петербурге сербские депутаты планировали получить санкцию на организацию всеобщего восстания с участием герцеговинцев и черногорцев [16. Кн. 1. С. 107], но в их обращении к исполняющему обязанности министра иностранных дел А.А. Чарторыйскому от 3 ноября 1804 г. ничего подобного нет. Зато присутствует та же терминологическая двойственность. Очевидно, депутаты намеренно не использовали название Белградский пашалык, а вместо этого писали о событиях, происходящих в *Сербии*, о восстании *сербском*, выступали от лица *всего сербского народа*,

хотя фактически речь могла идти пока лишь о населении одного пашалыка. Депутаты, вероятно, стремились совместить в документе два временных плана – день сегодняшний и возможное будущее, когда произойдет объединение всех братьев-сербов. При этом авторы обращения к российским властям с неизбежностью вели речь об отношениях не между государствами, но между народами, сближая и синонимизируя термины “сербы” и “Сербия” – страна, пускай и лишенная пока государственности: “Никогда сербы согласнее об освобождении отечества своего не думали, никогда единодушнее и усерднее, как теперь, не желали божественные, природные и вечные порода, языка и благочестия, между россияны и серби сущие союзи, политическими, любезнейшими отношениями освятити и будущее свое счастье таким образом на крепком и непоколебимом основании утвердити... Общее всех сербов *междувременное* (курсив мой. – М.Б.) желание есть, чтоб Сербия под именем сербского правления либо под иным сходным наименованием, на пример Семи Островов Республики, под прямым и непосредственным России защитением и покровительством в самостоятельное политическое состояние произвелася, нерушимо сохраняя донынешнее к султану обязательство принадлежащую ему умеренную дань отдавать и прибавляя к сему новое [–] на упорные ему ребелли всегда воевать” [16. Кн. 1. С. 60–62].

Понимание природы международных отношений (их “вечный” фундамент – единство происхождения, языка и религии союзных народов), равно как и практические выводы, следующие из этого, поражают сходством с воззрениями С. Стратимировича. Очевидно, депутаты имели возможность ознакомиться с его “Запиской”. В отличие от карловацкого митрополита, посланцы повстанцев не определили четко территориальные границы и форму *внутреннего* устройства сербской автономии (правда, в качестве образца названа Ионическая республика). Однако, что характерно, сербские депутаты рассматривали ее лишь как промежуточный этап на пути “освобождения отечества”. Имманентно в тексте обращения присутствует установка на превращение Белградского пашалыка в национально-государственное ядро будущей свободной и объединенной Сербии, но непосредственно задача завоевания полной независимости не могла быть поставлена. Она молчаливо отнесена на удаленную перспективу. Ближайшей же целью, согласованной с позицией русской дипломатии, являлось обретение автономии в составе Османской империи и под покровительством России. Из Петербурга депутаты привезли идею создания зачаточного органа власти планируемой автономии – “административного совета” [19. С. 146–147]. Эта идея нашла поддержку у С. Стратимировича [20. С. 134–137] и получила дальнейшую разработку в проекте Б. Груйовича [21. С. 291–294].

На скупщине в Печанах во второй половине апреля 1805 г. вопрос стоял об отправлении новой депутации, на этот раз – в Стамбул. Повстанцы составили два варианта прошения к султану, которые предусматривали разную степень автономии Белградского пашалыка. Как объяснил Б. Груйович, апрельское прошение, более умеренное, было подготовлено “для отвлечения внимания любопытных” – присутствовавших во время обсуждения среди повстанцев молдавских бояр, зато второе, датированное 1 мая, – “наше подлинное и действительное прошение” [16. Кн. 1. С. 114–116]. В нем более последовательно отражена модель отношений с Портой, выработанная во время переговоров сербских депутатов в Петербурге. Это отразилось и на стилис-

тике двух текстов. В первом варианте: “Мы, вся покорнейшая райя в Белградском пашалыке, припадаем как верные непрестанно в милость высочайшего и святого престола” [16. Кн. 1. С. 108–111]. Другое дело второй вариант прошения – уже не от лица райи Белградского пашалыка, но от лица “сербского народа”, пускай и припадающего к стопам султана “чадски” с дежурными “плачем и рыданием”. Внутреннее устройство обрисовано в майском варианте смутно. Говорится только о передаче власти уже избранным “от народа” начальникам (кнезам или военным предводителям повстанцев?), которые выберут “председателя” из своей “средины” [16. Кн. 1. С. 116–119]. Здесь можно видеть стремление устранить Порту от процесса выработки основ сербской автономии, обезопаситься от возможного вмешательства в ее внутренние дела. Показательно и то, что авторы второго варианта старательно избегали употребления термина Белградский пашалык, заменяя его эвфемизмом “сербский вилайет”⁶.

Различаются и подписи, стоящие под двумя документами. Список подписавших первый вариант прошения достаточно длинный – здесь и прежние кнезы, и выдвинутые восстанием воеводы. Под майским вариантом прошения значится: “Матвей Стефанович, протопресвитер, и прочие духовные особы сербские”; “Черный Георгий Петрович начальный воевода, и прочие князья, воеводы и народ сербские”. Возможно, кроме конспиративных условий составления второго варианта, его подписная часть отражает и некоторые расхождения во взглядах на будущее Белградского пашалыка, возникшие между кнезами и воеводами (ср.: [22. С. 110–117]). Так или иначе, эти и другие противоречия сказались в дальнейшем, затруднив, помимо прочего, создание повстанческих органов власти.

Добиться от Порты принятия плана автономизации Белградского пашалыка в полном объеме на первом этапе восстания (1804–1806 гг.) не удалось, хотя повстанцы одержали ряд важных военных побед и распространили контроль на некоторые сопредельные с мятежным пашалыком территории [23. С. 39–42]. Одновременно усиливалось соперничество России и Франции на Балканах. В конце 1806 г. началась спровоцированная Наполеоном русско-турецкая война, и вскоре в лагерь повстанцев поступило обращение главнокомандующего Молдавской армией И.И. Михельсона, где несколько раз упоминалась “сербская нация”, которой “платить туркам дань постыдно”. В документе была ярко и эмоционально выражена идея восстановления независимой сербской государственности: “Наконец приспел час ратникам имени христианского низвергнуть иго мусульман, возвратить страждущие племена к древнему достоянию их, славе и благоденствию” [24. С. 115–116].

Впервые “манифест Михельсона”⁷ был опубликован русским военным историком Н.Ф. Дубровиным в 1863 г. В другой публикации, осуществлен-

⁶ Термин “вилайет” обладает семантической двойственностью. Его первое значение – административная единица в Османской империи (эйялет, пашалык). Второе – родной край (отечество, страна). В апрельском варианте прошения этот термин используется в своем первом значении. Б. Груйович, один из авторов майского варианта, использовал его, скорее, во втором значении [21. С. 295–297].

⁷ При составлении текста письма Михельсон, очевидно, ориентировался на подобные письма-манифесты (грамоты) Екатерины II, направленные христианским народам Балканского полуострова в начале двух русско-турецких войн второй половины XVIII в. [12. С. 291–293, 334–336].

ной группой советских историков во главе с академиком А.Л. Нарочницким спустя столетие, некоторые места (например, приведенная цитата) отсутствуют [25. С. 478–479]. Черновик письма с многочисленными исправлениями хранится в фондах Российского государственного военно-исторического архива [26. Ч. 5. Л. 78–80об.]. Остается невыясненным, кем и как был санкционирован этот документ. В дальнейшем русские чиновники отрицали наличие у Михельсона полномочий обещать сербам независимость. Однако, на самом деле, в "манифесте" (точнее – в известных вариантах документа) и нет обещаний, а есть только намеки или призывы. Тем не менее, лозунг сербской независимости стал основным на втором этапе восстания в 1807–1813 гг.

Испытывая хроническую нужду в боеприпасах, продовольствии и оружии, повстанцы очень рассчитывали на помощь регулярной русской армии. Маркиз Ф.О. Паулуччи, направленный в балканские земли, чтобы ознакомиться с обстановкой на месте, привез в Петербург документ, который прекрасно отражает эти надежды. Предполагалось ввести русские гарнизоны во все крепости Белградского пашалыка, направить в Видинский пашалык для совместных – с 20-тысячным повстанческим ополчением – действий 3 тысячи пехоты, 2 эскадрона кавалерии и полк казаков. Такой же контингент русских войск, по мысли сербских вождей, должен был действовать в Боснии вместе с 15-тысячным формированием повстанцев, чтобы выйти на соединение с черногорцами [16. Кн. 1. С. 386–387]. Повстанцы надеялись, что русское оружие поможет им расширить очаг освободительного движения и укрепить уже завоеванные позиции. В состав независимого от Порты Сербского государства предполагалось включить, как минимум, Видинский и Боснийский пашалыки, возможно, также Черногорию⁸.

Однако, после знаменитой встречи в Тильзите военные действия на русско-турецком фронте, едва успев начаться, завершились Слободзейским перемирием. Это серьезным образом осложнило ситуацию в повстанческой Сербии (см.: [27]). Противоречивые процессы, происходившие там, привели в конечном итоге к выдвиганию идеи воссоздания Сербского царства в границах времен самого удачливого его правителя Стефана Душана. Великодержавная программа сублимировала освободительные устремления рядовых повстанцев, с одной стороны, и закрепляла властные притязания их вождей, с другой.

Восстание в Белградском пашалыке вызвало нарастающий резонанс в сопредельных сербских землях Османской и Австрийской империй. Представляет интерес письмо Карагеоргия от 26 декабря 1808 г., в котором сообщалось о возвращении агента, посланного в соседние турецкие провинции с разведывательными целями. Верховный вождь не поленился перечислить шесть десятков населенных пунктов в Боснии, Герцеговине, Старой Сербии, Черногории и Македонии, где побывал его агент: "...и все там наши люди с оружием, и все нас любят, и за нас спрашивают, дабы как-нибудь от турков избавиться" [26. Ч. 5. Л. 34–35, 37–38]. Идея Великой Сербии обретала таким образом плоть и кровь – ожидалось всеобщее выступление, которое свергнет турецкий гнет.

⁸ Более ранние свидетельства этих планов, относящиеся к 1806 г. см.: [16. Кн. 1. С. 216–218; 20. С. 175–177 и др.].

Производству прожектов косвенным образом способствовала и деятельность русского дипломатического представителя в Белграде К.К. Родофиникина, занявшегося осенью 1808 г. по поручению главнокомандующего А.А. Прозоровского выработкой “плана конституции” для Сербии, который предполагалось использовать на переговорах о мире [16. Кн. 2. С. 50–54; 24. С. 565–570; 28. С. 188–191]. В то время как планы Родофиникина предусматривали создание на базе Белградского пашалыка (с присоединением к нему некоторых новых территорий) полузависимого Сербского государства, его белградские оппоненты попытались обзавестись формальными атрибутами полностью независимой державы – национальной валютой, регулярной армией и дипломатией.

Родофиникин, по-видимому, был искренне убежден, что только его усилия удерживают этих невежественных, грубых и алчных людей от братоубийственной анархии. Границы и процедуры власти в повстанческой Сербии не были четко определены, традиции самоуправления оказались недостаточны и неприменимы в ситуации фактической независимости. Создавшийся вакуум власти поощрял культуртрегерскую деятельность Родофиникина, но она в свою очередь пугала сербских руководителей, как непонятностью замысла, так и тем, что потенциальная власть ускользала у них из рук. При этом идеологическое обоснование “независимого правления” неизбежно несло в себе иллюзорные мотивы, поскольку стремилось быть независимым и от того “здорового смысла”, которым руководствовался Родофиникин. Русский агент обвинялся в том, что “он враг сербам, ибо когда при разговорах рассуждение идет о распространении Сербского царства и о присоединении к оному всей Боснии, Албании и Болгарии, он отзывается, что на сей раз сербы должны почитать себя счастливыми освобождением силою оружия российского единого древнего достояния сербов” [26. Ч. 4. Л.64–64об].

Задача утверждения самостоятельной дипломатии повстанческой Сербии была возложена на две посланные друг за другом делегации в Россию, которыми руководил бывший профессор в Карловцах И. Югович-Савич. Во время его пребывания в штаб-квартире Молдавской армии в Яссах (январь–март 1809 г.) новая национальная идеология получила апробацию, будучи выражена в нескольких декларативных документах.

Первоначально депутаты, надеявшиеся добраться до Петербурга, встретиться с царем и его министрами, скрывали от Прозоровского свои истинные намерения. На встрече с ним 13 января 1809 г. Югович отрицал существование планов воссоздания Сербского царства [16. Кн. 2. С. 56–61]. За фазой устного общения последовал обмен письмами. Первоначально, 14 января депутаты попросили Прозоровского дать им письменное удостоверение русского покровительства, которым бы они могли успокоить своих товарищей [16. Кн. 2. С. 55–56]. Немного подумав, 16 января главнокомандующий направил им ответ, в котором удостоверял именем императора и властью ему данной покровительство России над Сербией [16. Кн. 2. С. 56]. Посланцы Белграда (режиссером этих действий, конечно, был Югович) реагировали быстрее; их требования становились радикальнее, карты постепенно раскрывались. 17 января депутаты обратились к Прозоровскому с письменной просьбой подтвердить обещание, сделанное в начале войны И. И. Михельсоном. Со своей стороны сербы брали на себя обязательство помогать России в войне против Турции. Прозоровский вынужден был ответить на это отка-

зом [26. Ч. 5. Л. 31–32], чтобы “... не подавать виду державам французской и австрийской, будто Россия желает простереть власть свою и на правом берегу Дуная” [16. Кн. 2. С. 56–61].

Только теперь главнокомандующий начал понимать, что депутаты говорят не все. 3 февраля Югович был вновь приглашен к Прозоровскому на обед. Здесь же присутствовал надворный советник Сиверс, которому поручалось “вести с ним разговор... , дабы, с одной стороны, выведать настоящее расположение сербов, а с другой, мало помалу издалека склонить сего депутата на нашу сторону, употребляя... и обещания награждений, и тому подобного”. Осуществить задуманное не удалось, однако на этом обеде, а также на состоявшейся два дня спустя, 5 февраля, встрече один на один Юговича и Сиверса, были, наконец, изложены подлинные мотивы депутации (“настоящее желание сербского народа”) и соответствующая им великодержавная программа. Для начала Югович заявил, что “будто в прошедшем году сербы с герцеговинцами и черногорцами тайный сделали союз, чтобы в случае войны противу турок общими силами действовать и стараться выгнать из Боснии или покорить всех находящихся там жителей магометанского закона”. В случае удачи освобожденные территории должны были признать “верховным над собою вождем” Карагеоргия [26. Ч. 5. Л. 68–72].

В беседе с Сиверсом Югович в устной форме передал пункты инструкции, якобы полученной депутатами по отпращивании из Белграда в Петербург. Сиверс их добросовестно запротоколировал: “1. *Сербия требует* (курсив мой. – М.Б.) неперменной и совершенно безусловной независимости от Турции ... 2. Границу Сербии легко можно учредить, по исходатайствовании первого пункта. 3. Ежели Турция на первый пункт не согласится, то сербы желают, чтоб Россия у прочих соседних держав испросила гарантии на самостоятельность Сербии и с той стороны Сербию обеспечила. В том самом сербы полагают главнейший предмет покровительства России над Сербией. 4. [В случае неудачи] предоставить сербам на волю вновь начать войну противу турок. 5. По окончании и той войны, сербы обещают не делать с турками миру без влияния России. Секретный пункт: Сербия обещает сохранить всегдашний союз с Россией и содействовать с нею противу всякого неприятеля” [26. Ч. 5. Л. 73].

Можно сопоставить содержание этих пунктов с тем, как излагали задачи депутатов “конфиденты” Родофиникина и (или) он сам [26. Ч. 4. Л. 83–83об.]. Совпадение, пожалуй, только одно – в обоих случаях депутаты должны были заявить в Петербурге о желании и готовности повстанческого руководства продолжать борьбу вплоть до завоевания полной независимости Сербии вместе с Россией или даже без нее. Дальше начинаются различия. Если в варианте, изложенном Родофиникиным, депутаты собирались просить царя, прежде всего, о материальной помощи – деньгами и оружием, – то, согласно Юговичу, возможная помощь России повстанцам сведена исключительно к дипломатической поддержке. Действительно, просьбы о материальной помощи как-то не вязались с желанием быть полностью независимыми (в том числе и от России). Обращает на себя внимание формулировка первого пункта – безапелляционное требование Сербии к прежней своей покровительнице. Унизительные просьбы остались в прошлом. Конечные цели повстанцев не подлежат согласованию с иностранной державой, а предметом обсуждения может быть лишь характер совместных действий.

С этим связано, наверное, и отсутствие в пунктах Юговича положения о признании верховной власти Карагеоргия. Вопрос о власти уже решен, и Россия должна согласиться с этим, так же как и с правом сербов помимо нее заключать союзы с потенциальными инсургентами на сопредельных турецких территориях, вести войну или заключать мир. В последнем случае предусмотрено только “влияние” России, что само по себе звучит довольно расплывчато.

Компенсацией за это своеволие служит “секретный пункт” предполагаемого соглашения с царем – обещание воевать против всякого его неприятеля. Он нарушает принцип равноправия в отношениях, свойственных независимым государствам: от Петербурга требуется лишь дипломатическая поддержка, Сербия же берет на себя одностороннее обязательство участвовать в войнах России при любых обстоятельствах.

В заявлении Юговича имеются и другие несуразицы. Например, пункт о границе, которую, оказывается, “легко учредить”, хотя вопрос о границе нового государства всегда является принципиальным. На самом деле, данная формулировка просто отстраняет Россию от участия в определении сербской территории и границы, камуфлируя проект Великой Сербии как не подлежащий обсуждению. Но главное – пункты Юговича носят сугубо теоретический или, точнее, идеологический характер. Они выражают не реальное, а желаемое. Эти пункты – не основа какого-либо союза, но манифест, провозглашающий сербскую независимость и, следовательно, новое качество в отношениях с Россией.

1 марта 1809 г. в Яссы прибыла вторая депутация, которая представила новый пакет документов. Й. Рашкович в запротоколированном разговоре с М.И. Кутузовым в частности заявил, что повстанцы желают “... границы Сербии простереть по реку Марицу, то есть по самый Адрианополь. Восстановить независимое под покровительством России Сербское царство с присовокуплением к оному Видина, Ниша, Нового Пазара, одним словом всего того, что в древние времена составляло оное Царство. Иметь свободное по Дунаю плавание до Черного моря. Делать собственную в земле монету из рудников в оной состоящих. Завести себе регулярные войска. Иметь своих посланников и консулов по примеру других держав...” Рашкович, в свою очередь, стал убеждать депутатов, что независимое княжество или же республика в Сербии пока не может быть учреждена, равно как невозможно и восстановление средневековых сербских границ. Он предлагал “... довольствоваться тем, что [повстанцы] сейчас занимают с присовокуплением одной толь малой области, называемой Рашка, и части Старого Влаха, состоящей из двух уездов, которые по 1679 год управляемы были собственным князем” [26. Ч. 5. Л. 166–167].

Требования сербов были кратко сформулированы в меморандуме и памятной записке от 1 марта 1809 г. [16. Кн. 2. С. 66–68]. В первом документе выражено “крайнее сожаление” в связи с тем, что “манифест Михельсона”, который считался повстанцами основой русско-сербских отношений, и другие обещания, им сделанные, “ныне объявлены недействительными”. Поэтому необходимо, чтобы “... соотношение сербского народа с Россией наперед постановлено было некоторыми секретными и ясными пунктами, которые [бы] навсегда свою силу имели...”. Иными словами, депутаты предлагали поставить отношения между повстанцами и Россией в некие документальные рам-

ки, заключить тайный военно-политический союз. Более того, необходимость оформления русско-сербских отношений связывалась с негативным опытом взаимодействия балканских христиан с Россией, который был усвоен повстанцами, то есть стал пищей для политико-идеологической рефлексии. Прозоровский так излагал потом содержание сербских претензий: "... для предупреждения всякого будущего недоразумения и могущего от того произойти огорчения, как то случилось с единоверцами их в Рагузе, Бокке де Катаро и на Черной Горе, необходимо нужно, чтобы будущее сербского народа с Россиею постановлено было некоторыми секретными и ясными пунктами, которые бы навсегда свою силу имели..." [26. Ч. 5. Л. 173–177]. В памятной записке конкретизированы пункты возможного договора. Повстанцы готовы были придерживаться линии России по всем политическим вопросам, отказывались от заключения сепаратного мира с Портой, брали обязательства быть постоянными военными союзниками России в будущем и придерживаться нейтралитета лишь по ее соизволению. В свою очередь от России требовалось признание Карагеоргия князем сербского народа, материальная помощь в размере нескольких тысяч ружей, пушечных ядер и одного миллиона пиастров, гарантии безопасности от посягательств на Сербию со стороны Австрии и обязательство вести переговоры с турками по сербскому вопросу лишь с участием представителей повстанцев.

Новые требования носили кентаврический характер. В них есть нечто от положений, пересказанных Родофиникиным со слов конфиденентов еще в декабре 1808 г. (признание верховной власти Карагеоргия; помощь деньгами, ружьями и ядрами), и нечто от пунктов, сообщенных Юговичем Сиверсу 5 февраля 1809 г.

Депутаты не сняли категорическое требование о предоставлении Сербии независимости, что являлось основным камнем преткновения на переговорах в русской штаб-квартире. Требование подписать некий договор между Россией и Сербией уже подразумевало признание за Белградом суверенных прав, т.е. то же самое признание независимости. Правда модель отношений, предписанную первоапрельской запиской, следует считать более реалистичной, в том только смысле, что она отнюдь не предполагает равенства в отношениях с Россией. В ней можно усмотреть готовность Сербии в случае признания ее суверенитета отказаться от его части (ведения самостоятельной внешней политики) в пользу Петербурга. То есть речь идет о превращении Сербии в вассальное по отношению к России государство. В пунктах Юговича подобная модель, как показано выше, была выстроена менее последовательно. Конечно же, для России в силу неминуемых дипломатических осложнений данный вариант решения сербского вопроса был неприемлем.

Ознакомившись с заявлениями вновь прибывшей сербской делегации, Прозоровский убедился в тщетности всех прежних разговоров. Выдержав паузу, а главное, получив отказ Порты на требование выслать из Константинополя английских уполномоченных – еще в декабре 1808 г. Турция заключила союзный договор с Англией, – что сулило скорое возобновление военных действий [16. Кн. 2. С. 68–70], главнокомандующий 7 марта дал подробный ответ "господам депутатам народа сербского" [26. Ч. 5. Л. 173–177]. На протяжении всего этого длинного послания Прозоровский мучительно искал верную интонацию в разговоре с упрямыми сербскими полномочными. Он то доверительно увещевал их, то журил, то терпеливо разъяснял все затруд-

нения и обстоятельства европейской политики, то бросал обвинения в интриганстве.

Приближение военной кампании преподносилось как главный презент – *deus ex machina*: “Что же после сей войны последует и какая участь тогда всем судьбою предопределена, того уму человеческому постигнуть или предвидеть не предоставлено, а известно оно только единому Богу, нас создавшему”. Прозоровский осуждал поступок Михельсона, без каких-либо полномочий на то предложившего сербам независимость, “да и согласуется ли со здравым рассудком преждевременно... что-либо решительно обещать”. Сам Прозоровский, ничего *решительно* не обещая, все-таки намекал, что в случае успешных военных действий (тут многое зависит от самих повстанцев) все возможно. Тем самым он, безусловно, поощрял рвение сербских вождей: “... теперь, когда, по-видимому, наступает время войны, можно говорить с большой откровенностью”. Однако далее просил сохранить сказанное “без дальнейшей огласки”. Идеи Великой Сербии предстояло пройти испытание реальностью, выдержать которое в эпоху Первого восстания было еще вряд ли возможно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Формирование национальных независимых государств на Балканах Конец XVIII – 70-е гг. XIX в. М., 1986.
2. Ранке Л. История Сербии по сербским источникам. М., 1876.
3. Никитин С.А. Караджич и Ранке // Проблемы историографии. Воронеж, 1960.
4. Поповић М. “Die serbische Revolution” // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1963. Књ. 29. Св. 1–2.
5. Белов М.В. О некоторых тенденциях в историографии сербского восстания 1804–1813 годов // Славяноведение. 2001. № 1.
6. Грачев В.П. Новый взгляд на проблему формирования предпосылок сербского восстания 1804–1813 годов // Славяноведение. 1993. № 1.
7. Љушић Р. Тумачења српске револуције. Београд, 1992.
8. Обушечкова Л.А., Фрейдзон В.И. О влиянии национально-освободительного движения славянских народов на развитие их национального самосознания // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII международный съезд славистов. Варшава, август 1973 г. Доклады советской делегации. М., 1973.
9. Лециловская И.И. Взгляды Досифея Обрадовича по национальному вопросу // Славяне и Россия. М., 1972.
10. Толстой Н.И. К историко-культурной характеристике “славяно-сербского” литературного языка // Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1977; Дмитриев П.А., Сафронов Г.И. Русско-славянский и славяно-сербский языки и проблемы создания литературного языка на народной основе // Дмитриев П.А., Сафронов Г.И. Сербия и Россия (страницы истории культурных и научных связей). СПб., 1997.
11. Достян И.С. Планы основания славяно-сербского государства с помощью России // Славяне и Россия. М., 1972; Грачев В.П. Планы создания славяно-сербского государства на Балканах в начале XIX в. и отношение к ним правительства России // Россия и Балканы. Из истории общественно-политических и культурных связей (XVIII в. – 1878 г.). М., 1995.
12. Политические и культурные отношения России с югославянскими землями в XVIII в. М., 1984.
13. Гавриловић С. План Сорфронија Југовића о српско-руској сарадњи 1804 // Гавриловић С. Личности и догађаји из доба Првог српског устанка. Нови Сад, 1996.
14. Записка православного сербского митрополита в Угрии Стефана Стратимировича // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1868. Кн. 1.

15. *Достян И.С.* О некоторых особенностях складывания национального самосознания у балканских народов // *Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы.* М., 1977.
16. Первое сербское восстание 1804–1813 гг. и Россия. М., 1980. Кн 1; М., 1983. Кн. 2.
17. *Чистов К.В.* Этнические аспекты славянской фольклористики // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII международный съезд славистов.* Варшава, август 1973 г. Доклады советской делегации. М., 1973.
18. *Анишаков Ю.П.* Становление Черногорского государства и Россия (1798–1856 гг.). М., 1998.
19. *Грачев В.П.* Балканские владения Османской империи на рубеже XVIII – XIX вв. (Внутреннее положение, предпосылки национально-освободительных движений). М., 1990.
20. *Перовић Р.* Први српски устанок. Акта и писма на српском језику. Београд, 1977. Књ. 1.
21. *Ненадовић М.* Мемоари. Београд, 1867.
22. *Борђевић М.* Политичка историја Србије XIX и XX века. Београд, 1956. Књ. 1.
23. *Историја српског народа.* Београд, 1981. Књ. 5. Т. 1.
24. *Дубровин Н.Ф.* Сербский вопрос в царствование императора Александра I // *Русский вестник.* 1863. Т. 46. № 7–8.
25. *Внешняя политика России XIX – начала XX века.* М., 1963. Сер. 1. Т. III.
26. *Российский государственный военно-исторический архив.* Ф. ВУА. Д. 394.
27. *Грачев В.П.* Сербский вопрос в период Слободзейского перемирия (апрель 1807 – август 1808 г.) // *Национальное возрождение балканских народов в первой половине XIX века и Россия.* М., 1992. Кн. 1.
28. *Богишич В.* Разбор сочинения Н.А. Попова “Россия и Сербия”. СПб., 1872.



© 2004 г. С.Ю. ТЕМЧИН

ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ СЛАВЯНСКОЙ ГИМНОГРАФИИ (863 – ОКОЛО 1097 ГОДА). ЧАСТЬ ПЕРВАЯ¹

Последнее двадцатилетие ознаменовалось открытием многих неизвестных ранее произведений оригинальной церковнославянской гимнографии раннего периода, входящих в состав Триоди, Минеи, Октоиха и Требника. Надежным свидетельством оригинального характера этих песенных композиций является наличие в них славянских акростихов, из которых одни анонимны, а другие содержат имена Климента (Охридского), Наума (Охридского) и Константина (Преславского). Обилие нового материала подчеркивает необычайный размах творческой деятельности, развернутой учениками солунских братьев в Первом Болгарском царстве, оттесняя при этом в тень предшествовавшую и последующую гимнографические традиции, что грозит нам утратой исторической перспективы развития данного жанра.

Действительно, создается впечатление, что во времена Кирилла и Мефодия славянская гимнография практически отсутствовала, а после великих болгарских гимнографов конца IX – начала X в. в славянском мире, в частности в Киевской Руси, в течение почти четырех столетий (до конца XIII – начала XIV в., когда сербский иеромонах Феодосий Хиландарец сочинил веноч канон на 8 гласов свв. Симеону и Савве [1. С. 315–447; 2]) создавались лишь отдельные оригинальные службы новоявленным святым, не вносящие в гимнографический жанр ничего принципиально нового. В результате сам собой напрашивается вывод об отсутствии последовательного развития в данной области литературного творчества.

Климент и Наум Охридские и Константин Преславский реализовали весьма широкую программу по созданию гимнографических текстов, обобщенную недавно А.А. Туриловым: “Творения болгарских гимнографов рубежа IX–X вв. охватывают практически все круги богослужения, за исключением суточного. Великопостно-пасхальный (триодный) представлен открытым

Темчин Сергей Юрьевич – профессор Вильнюсского университета (Литва).

Искренне благодарю М.А. Джонсон, сотрудницу Хиландарского исследовательского центра (The Hilandar Research Library) Университета штата Огайо в г. Колумбус (США), за неоценимую помощь в работе с публикациями, недоступными в Литве, и А.А. Турилова за плодотворное обсуждение предварительного варианта работы.

¹ Часть вторая данной работы публикуется в издании “Славяне и их соседи”. Вып. 11.

Г. Поповым циклом трипесн[ь]цев и четверопесн[ь]цев Константина Преславского и свидетельством Пространного жития Климента Охридского, что он дополнил Цветную Триодь песнопениями от Новой недели до Пятидесятницы. Седмичный – недавно обнаруженными М. Йовчевой и О.А. Крашенинниковой песнопениями Климента Охридского и анонимными, снабженными акростихами, в составе разных типов Октоиха. Минейные песнопения Климента, Константина и Наума образуют славянскую Минею праздничную ... Важным дополнением к этой праздничной Минее служит Минея общая, написанная Климентом Охридским, которая позволяет совершать службу на память святого, не имеющего еще персонального гимнографического корпуса. Сейчас уже есть основания говорить и о славянской гимнографической составляющей Требника (исследованного в этом отношении пока лишь в малой мере), где обнаруживаются циклы заупокойных стихир с азбучным и текстовым акростихами (и, возможно, также заупокойный канон), покаянный канон Климента Охридского (как выясняется, достаточно давно изданный, но лишь теперь атрибутированный ему автором этих строк) в чине соборования больного. Не обнаружено древнейших славянских гимнографических текстов только в Служебнике и в Часослове – основе круга суточного богослужения ...” [3. С. 417–418].

Эта ситуация обострила вопрос об объеме славянской гимнографии в предшествовавший, кирилло-мефодиевский, период. Так, например, Г. Попов, один из крупнейших специалистов по церковнославянской песенной поэзии, считает, что более или менее полные славянские переводы гимнографических сборников, содержащих необходимые песнопения годового богослужебного круга (праздничного, великопостного и пасхального циклов), были выполнены уже в Болгарии учениками солунских братьев [4. С. 47], тогда как ранее в Моравии и Паннонии славянская гимнография использовалась в очень ограниченном объеме, который не поддается определению [5. С. 55–57; 6. С. 370–371].

Недавно эта позиция получила дополнительное обоснование: А.М. Пентковский, отказавшись от своего прежнего тезиса, согласно которому в кирилло-мефодиевскую эпоху должны были существовать славянские “певческие сборники, содержавшие необходимые песнопения (типа византийского Азматикона)” [7. С. 40], высказал идею о том, что в то время литургическая практика на славянском языке ограничивалась проповедью и чтением библейских текстов и молитв [8. С. 37–39 (третьей пагинации)], и, следовательно, вообще не предусматривала песнопений. Эту точку зрения, которую задолго до А.М. Пентковского высказали В. Штефанич и Б. Чифлянов (см. ниже), поддержала М. Йовчева [9. S. 53, 65], авторитетный специалист по древнеславянской гимнографии.

Данное мнение расходится с позицией С. Кожухарова, относившего зарождение славянской гимнографии к эпохе солунских братьев [10. S. 421–422; 11. С. 336], и многих иных исследователей, которые предложили априорные (не основанные на текстологическом и литургическом анализе церковнославянских рукописей) реконструкции кирилло-мефодиевского комплекта славянских богослужебных книг [7. С. 40; 12. С. 179–183; 13. С. 4–5; 14. С. 51–52; 15. С. 47–49; 16. S. 21–26; 17. P. 73; 18. С. 40; 19. S. 59; 20. С. 66; 21. С. 19–20; 22. С. 115–116; 23], как правило, предусматривающие основные

гимнографические сборники (хотя их объем и структура оцениваются специалистами по-разному)²:

а) Октоих: полный (А. Достал), воскресный (Макарий, В.И. Пандурский) либо сокращенный (С. Антов, В.А. Мошин, А.Е. Наумов); последний термин обычно означает Шестоднев служебный, но в принципе за ним может скрываться также Воскресный октоих либо Недельный октоих; Е. Русек не уточняет состава первоначального славянского Октоиха; данной книги не предусматривают: И. Гошев, Б.В. Сапунов, Б. Чифлянов, В. Штефанич;

б) Минею служебную: общую (Макарий) либо праздничную (В.А. Мошин, А.Е. Наумов, Е. Русек, Б.В. Сапунов); И. Гошев и В.И. Пандурский предполагают перевод Кондакаря и Тропология – раннего аналога служебной Минеи; минейного певческого сборника не предусматривают: С. Антов, А. Достал, Б. Чифлянов, В. Штефанич;

в) Триодь постную и цветную сокращенного состава (С. Антов, В.А. Мошин, А.Е. Наумов, В.И. Пандурский); И. Гошев и А. Достал не уточняют объема первоначальной славянской Триоди; Е. Русек предполагает перевод лишь Постной триоди; триодного песенного сборника не предусматривают: Макарий, Б.В. Сапунов, Б. Чифлянов, В. Штефанич.

В специальных исследованиях можно встретить предположение о том, что в число кирилло-мефодиевских богослужебных книг входил также Ирмологий [25. S. 117; 26. P. 105; 27. P. 331–336] (возможно, изборный, т.е. краткого состава [28. С. 112–114; 29. P. 352–353]), переведенный предположительно в 870–880-х годах [26. P. 105]. Это мнение основано на тезисе о том, что во времена славянских первоучителей в византийской традиции еще не было таких сложных гимнографических книг, как Октоих, Триодь и Минея служебная – вместо них функционировали многочисленные сборники однородных песнопений: Ирмологий, Стихирарь, Тропология, Кондакарь и некоторые другие [28. S. 111]. С. Куюмджиева предполагает перевод славянскими первоучителями Ирмология, Стихираря (содержавшего, по ее мнению, песнопения Праздничной минеи, Постной триоди и Октоиха), Асматикона (по крайней мере его кондакарную часть) и Псалтикона [30. P. 91–94].

Как видим, мнения ученых расходятся по двум вопросам: а) существовали ли в кирилло-мефодиевскую эпоху славянские переводы гимнографических книг; б) если да, то какова могла быть их исходная структура.

Еще менее исследованным является вопрос о работе древнерусских книжников над гимнографическими сборниками, поскольку обобщающие работы учитывают лишь оригинальные восточнославянские песнопения [31; 32. С. 376–395].

Ниже сделана попытка представить поэтапное становление древнеславянской гимнографии с начала великоморавской миссии солунских братьев (863 г.) до окончательного формирования славянских гимнографических книг (ок. 1097 г.). При этом основное внимание уделяется не отдельным богослужебным последованиям (службам), переводным и оригинальным, а текстовым макроструктурам – литургическим сборникам песенного содержания. Некоторая схематичность в изложении материала обусловлена обобщающим характером рабо-

² Следует оговориться, что В.А. Мошин предложил свою реконструкцию набора богослужебных книг не кирилло-мефодиевской эпохи, а древнейшего периода восточнославянской письменности (X–XI вв.), поводом к чему послужила статья Б.В. Сапунова [24].

ты: подробно аргументируются лишь новые положения, не разрабатывавшиеся мною в предыдущих публикациях (либо требующие дополнительных уточнений), в иных же случаях, избегая повторений, ограничиваюсь отсылками к литературе вопроса. Кирилло-мефодиевская гимнография описывается в соответствии с реконструкцией основных особенностей литургической практики славянских первоучителей [33], а болгарский этап в становлении славянской гимнографии излагается в соответствии с предложенной ранее периодизацией развития восточноболгарской письменной культуры [34]. В работе используются сокращения названий рукописных хранилищ и собраний, принятые в Сводном каталоге славянских рукописей СССР XI–XIII вв. (далее – СК XI–XIII [35]) и в первом выпуске аналогичного Сводного каталога рукописей XIV в. (далее – СК XIV [36]), содержащего, в частности, исправления и дополнения к предыдущему изданию.

Во избежание недоразумений сообщаю, что по отношению к начатой И. Бобой дискуссии о локализации Великой Моравии³, я разделяю позицию Г.А. Хабургаева [42. С. 62–74], который, будучи сторонником традиционной точки зрения, обоснованно полагал, что резиденция архиепископа Мефодия находилась не в центре этого государства, а в паннонском городе Сирмии (ныне – Сремская Митровица, территория современной Воеводины). Поэтому старославянскую письменность, существовавшую до смерти Мефодия в 885 г., я называю *паннонской* (по географическому расположению центра, из которого она распространялась). Обозначение *македонский* употребляется мною применительно к региональным особенностям *болгарской* культуры, так что эти термины не являются взаимоисключающими применительно к интересующему нас периоду (до конца XI в.).

Гимнографические книги содержат песнопения годового круга (подвижного и календарного литургических циклов) и используются вместе с соответствующим четвым материалом – сборниками библейских чтений (служебные Евангелие и Апостол, Паримейник) и паралитургическими книгами, применение которых за богослужением возможно, но не обязательно (Торжественник, Златоуст, Евангелие учительное, Пролог, Миняя четья). Однако для отправления служб недостаточно располагать простым набором соответствующих книг – необходимо, чтобы они составляли комплект, т.е. взаимно соответствовали друг другу в структурном (и, желательно, также в семантическом) отношении. Системный характер литургической (и паралитургической) книжности обеспечивался благодаря ее подчиненности единому регулирующему фактору – церковному Уставу (Типикону), который и определял набор и основное содержание всего комплекса богослужебных книг⁴. Интересно, что роль Типикона была настолько всеобъемлющей и безусловной, что могла определять характеристики не только литургической, но и вообще всей средневековой литературы православных славян [44].

Для исследователя церковнославянского рукописного наследия системный характер богослужебной книжности оказывается чрезвычайно важным, поскольку позволяет обоснованно экстраполировать наши знания по

³ См. новейшую фазу этой дискуссии [37. С. 62–64 и прим. 24; 38. С. 15–23, 29–31; 39. С. 57–62; 40]; ср. [41].

⁴ См. краткое изложение истории богослужебного Устава у православных славян [7]; ср. [43].

истории отдельных литургических книг на весь комплекс богослужебной литературы, регламентируемой определенной разновидностью Типикона.

Известные византийские литургические системы подразделяются на два типа – монастырский и соборно-приходской (кафедральный) (подробнее см.: [8. С. 11–14]), которые первоначально различались сразу по двум важным признакам: а) богослужебным строем: например, преимущественное пение в соборах (так называемое *песенное последование*) при преимущественном чтении в монастырях; б) регулярностью церковных служб: первый тип предусматривал ежедневное богослужение в течение всего годового круга, а второй предполагал отправление служб в основном по воскресеньям, субботам и важнейшим праздникам (за исключением пасхального цикла, когда службы проводились ежедневно, как и в монастырской практике).

Специфически мирское богослужение соборно-приходского типа представлено в так называемом Уставе Великой церкви (имеется в виду кафедральный собор св. Софии в Константинополе, который регулярно посещался византийскими императорами). Монастырский литургический тип зафиксирован в двух аналогичных, но все же довольно различных типиконах – Студийском (назван так по Студийскому монастырю в Константинополе) и Иерусалимском. Со временем происходило взаимодействие соборно-приходского и монастырского богослужения, завершившееся так называемым *византийским литургическим синтезом* [45. С. 169–247; 46. С. 62–102], т.е. введением в соборах и монастырях относительно единой по своему строю литургической практики, которая теперь различалась лишь степенью регулярности богослужения: ежедневно в монастырях или только по праздничным дням (в том числе по субботам и воскресеньям) в соборах и на приходах.

Древнейшие славянские богослужебные рукописи отражают именно это состояние, возникшее в результате византийского литургического синтеза: рукописные книги, отражающие соборно-приходскую практику, содержат тот же самый литургический материал, что и монастырские кодексы, но в гораздо меньшем объеме, что связано с различиями в степени регулярности богослужения. Следовательно, применительно к славянскому рукописному материалу понятие *тип богослужения* связывается с различиями не в литургическом строе, а лишь в степени *регулярности служб*.

Однако изучение церковнославянских рукописей показывает, что некоторые литургические кодексы содержат текстовый материал в еще меньшем объеме, чем это было необходимо даже для соборно-приходской практики. Это позволяет предположить, что в средние века существовал еще один (третий) тип славянского православного богослужения, который можно условно назвать *миссионерским*. В соответствии с ним службы проводились менее регулярно – лишь в воскресные и наиболее значительные праздничные дни.

Основные особенности миссионерского богослужения таковы (могут выступать в различной комбинации): а) в период использования Цветной триоди (с Цветоносного воскресения до Пятидесятницы) церковные службы отправлялись не ежедневно, как это необходимо при соборно-приходском и монастырском богослужении, а в основном по воскресеньям; б) во время пения Октоиха службы проводились лишь по воскресным дням; вместо последовательного ряда новозаветных (евангельских и апостольских) текстов использовался краткий *столп чтений по гласам Октоиха* (по одной евангельской и одной апостольской перикопе на каждый из восьми гласов); в) в

Великий пост использовалась не Постная триодь, как то предписывают известные типиконы, а продолжалось пение Октоиха и чтение новозаветных перикоп по гласам Октоиха; г) в неподвижном (минейном) годовом круге использовались не богослужебные последования конкретным календарным праздникам, а *общие службы* целым разрядам праздничных поминовений (на праздник господский, богородичный, предтеченский и т.д.) и ликам святых (апостолу, пророку, мученику и т.д.). Поскольку богослужебные книги миссионерского типа были сравнительно невелики по объему, они могли объединяться в рамках одного кодекса (хотя сам факт такого объединения не является признаком литургической книги миссионерского типа).

Миссионерское богослужение отражают следующие структурные разновидности церковнославянских литургических книг: Апостол-Евангелие апракос праздничный (воскресный) [47. С. 241–253; 48], Апостол-Евангелие апракос пасхально-воскресный [49], Апостол-Евангелие апракос столпный [50], Минея общая, Шестоднев служебный, Октоих воскресный, Октоих недельный [51; 52], Триодь цветная праздничная (содержащая службы на каждый день Светлой недели и лишь на воскресные и особо праздничные дни следующих недель пасхального цикла) и некоторые другие. В течение XI–XIII вв., до повсеместного распространения на землях православных славян Иерусалимского устава в результате афонско-тырновской литургической реформы, миссионерское богослужение существовало, по всей видимости, лишь в Западной Болгарии (Македонии), Сербии и в Новгородской земле [53. S. 209–211].

Несомненно, что славянское миссионерское богослужение отражает соответствующую греческую практику, хотя в византистике, насколько мне известно, миссионерский литургический тип специально не выделялся и не изучался. Дальнейшее изложение будет вестить с учетом того, что в дошедшей до нас рукописной традиции (по крайней мере славянской) представлены три типа богослужения, различавшиеся по степени регулярности служб: миссионерский (воскресно-праздничный), соборно-приходской (субботне-воскресно-праздничный) и монастырский (ежедневный).

В истории становления славянских гимнографических книг (863–ок. 1097 гг.) можно выделить пять этапов: 1) паннонский, или кирилло-мефодиевский (863–885 гг.); 2) общebolгарский (886–893 гг.); 3) македонский, или западноболгарский (894–916 гг.); 4) преславский, или восточноболгарский (894–970 гг.); 5) древнерусский (ок. 1062 – ок. 1097 гг.). Ниже рассматриваются первые два этапа.

1. Паннонский, или кирилло-мефодиевский, этап (863–885 гг.)

В результате деятельности Константина-Кирилла и Мефодия и их непосредственного окружения возникло богослужение на славянском языке, для которого были созданы соответствующие литургические книги.

Старославянская богослужебная система должна была пройти две принципиально различные стадии развития, в связи с чем следует различать *кирилловское богослужение*, существовавшее с начала деятельности славянской миссии (старославянские литургические книги этого периода были освящены в Риме в 868 г.), и *мефодиевское богослужение*, возникшее после восстановления Паннонской архиепископии с центром в г. Сирмий. Последняя нуждалась в несравненно более развернутой литургической схеме, присущей полноценной церковной организации. А.А. Турилов, обративший мое внимание на различия старославянского богослужения до и после восстановления сирмийской

митрополии, считает, что после этого события должны были появиться как минимум архиерейские чины (хиротонии, освящения храма) в славянском Требнике. От себя добавим, что концом мефодиевского периода (882–884 гг.) датируется возникновение старославянского Торжественника [54].

Можно думать, что славянские гимнографические книги, абсолютно необходимые для литургической практики, были созданы еще в рамках кирилловского богослужения (о чем подробнее ниже) и вплоть до 885 г. не претерпели существенных структурных изменений, а книжная деятельность архиепископа Мефодия была направлена на иные сборники, богослужебные (Библия, Торжественник, Требник) и правовые (Номоканон). Поэтому в развитии славянской гимнографии мы выделяем единый кирилло-мефодиевский этап, не разбивая его на более дробные периоды.

Есть основания полагать, что в Паннонии славянское богослужение проводилось не ежедневно, а лишь по воскресеньям и важнейшим праздникам, т.е. относилось к миссионерскому типу [33. С. 146]. По всей видимости, славянское название *апракос* изначально возникло как обозначение книги, предназначенной именно для воскресно-праздничного миссионерского богослужения, и лишь впоследствии было распространено на иные структурные разновидности служебного Евангелия и Апостола. Об этом говорит внутренняя форма исходного греческого термина *ἄπρακτος* 'нерабочий', поморфемным славянским переводом которого является обозначение *недѣльный* 'воскресный'. Закрепление данного греческого термина в функции обозначения служебных разновидностей славянских новозаветных книг могло произойти лишь в рамках воскресно-праздничного богослужения, которое восстанавливается нами для кирилло-мефодиевской эпохи.

Эта литургическая практика соответствовала традициям Западной Церкви, кафедральное богослужение которой, исполнявшееся на латинском языке, ограничивалось воскресными и праздничными днями. Так, по предписанию Майнцского церковного собора 813 г., *по воскресеньям и праздникам Слово Божие следовало проповедовать в понятной для народа форме, т.е. на родном языке верующих*⁵. Упоминание воскресных и праздничных дней обусловлено здесь, конечно же, не тем, что в остальные дни верующие не должны были понимать звучавшего в церкви Слова Божия, а тем, что в остальные дни оно там вообще не звучало, т.е. соборное богослужение (на латинском языке) совершалось в то время только по воскресеньям и большим праздникам. Аналогичным образом, Эстергомский церковный собор 1114 г. постановил, чтобы *каждое воскресенье* в крупных церквях народу излагалось Евангелие и Апостол, а в небольших церквях – только *Верую и Отче наш*⁶. Упоминание крупных церквей ясно говорит о том, что воскресное богослужение было характерно не только для небольших сельских приходов, но также и для соборов.

Во времена славянских первоучителей воскресно-праздничное богослужение было, вероятно, известно не только на территориях, подвластных Западной Церкви, но и в Византии [33. С. 139–142]. Его бытование в России на-

⁵ "Si forte episcopus aliqua causa exigente non valuerit, nunquam tamen desit diebus Dominicis aut Festivitatibus, qui verbum Dei praedicet, iuxta quod intelligere potuit ... Symbolum et orationem Dominicam discere semper admoneant sacerdotes populum christianum...et qui aliter non potuerit, vel in sua lingua hoc discat" (цит. по: [55. S. 4]).

⁶ "In omni dominico die, in maioribus ecclesiis Evangelium et Epistola exponantur populo, in minoribus vero fides et oratio dominica" (цит. по: [56. S. 656]).

чала XIX в. позволило К.Ф. Калайдовичу предположить, что “в первенствующей Словенской Церкви Литургия, за исключением Утрени, Часов и Вечерни, совершалась, может быть, токмо в Воскресные дни, Господни и Богородичные праздники, как и ныне в некоторых храмах, не имеющих определенных приходов” [57. С. 95].

Если кирилло-мефодиевское богослужение действительно ограничивалось воскресными и особо праздничными днями, то, следовательно, старославянские литургические книги были невелики по объему и вполне могли быть записаны в один кодекс. Реконструируемая структура такого универсального богослужебного сборника (по его состоянию на 885 г.; указанные ниже разделы могли располагаться друг за другом не обязательно в последовательности перечисления) такова: Псалтырь, Часослов, Служебник с текстом одной или двух литургий (св. Иоанна Златоуста и/или св. Василия Великого)⁷, Требник (по крайней мере частично)⁸, Цветная триодь праздничная, Шестоднев служебный с дополнениями, Библейский протоапракос (ветхозаветные паремии и евангельские и апостольские чтения)⁹, Торжественник [54].

Рассмотрим теперь подробнее структуру обеих гимнографических книг, предположительно входивших (в качестве разделов) в кирилло-мефодиевский богослужебный сборник.

Цветная триодь состояла из служб на следующие дни: Цветносное (Вербное) воскресенье, четверг–субботу Великой (Страстной) недели, Пасхальное воскресенье и все дни Светлой недели, 1-е воскресенье по Пасхе (Антипасха, О Фоме), 2-е воскресенье (О мироносицах), 3-е воскресенье (О расслабленном), Преполование Пятидесятницы (среда 4-й недели), 4-е воскресенье (О самарянке), 5-е воскресенье (О слепом), Вознесение Господне (четверг 6-й недели), 6-е воскресенье (Святых Отец), 7-е воскресенье (Пятидесятница), 8-е воскресенье (Всех святых). Характерной чертой первоначальной славянской Цветной триоди было отсутствие в ней последований на будние дни после Антипасхи (кроме праздников Преполования и Вознесения). Такую структурную разновидность, для которой свойственен краткий набор служб, я предлагаю назвать особым термином *Триодь цветная праздничная (воскресная)*, отражающим ее структурное и функциональное подобие *Евангелию апракос праздничному (воскресному)* [53. С. 198].

⁷ Литургия преждеосвященных даров исполняется лишь в будние дни Великого поста и, следовательно, неуместна при воскресно-праздничном богослужении, реконструируемом для кирилло-мефодиевской эпохи. Славянский перевод этой литургии возник, вероятно, в Первом Болгарском царстве, см. [58. С. 20].

⁸ По мнению А.А. Турилова, первоначально славянский Требник должен был содержать как минимум четыре чина: крещения, исповеди, иноческого пострижения (вероятно, еще без деления на малый и великий образ) и погребения (вероятно, еще без деления на бельчское (мирское и поповское) и чернечское (монашеское)). А.А. Турилов исходит из того, что без этих четырех чинов невозможно нормальное течение христианской жизни, а кирилло-мефодиевская миссия для отправления треб вряд ли пользовалась услугами латинских священников.

⁹ Объединение ветхозаветных паремий и новозаветных чтений в рамках единого лекционария изредка встречается в греческой традиции: таков кодекс № 6 из собрания афонского монастыря св. Филофея, датируемый XI в. Искренне благодарю М.А. Джонсон (Хиландарский исследовательский центр) и проф. Р. Аллисона (Бейтс Колледж в г. Льюистон, штат Мэн, США) за информацию об этой интересной рукописи и за предоставленную мне распечатку с микрофильма полного ее текста. См. краткое описание кодекса, не вполне адекватно отражающее его структурные особенности [59. Р. 151].

Кирилло-мефодиевская Триодь открывалась службой на Цветоносное воскресенье, поэтому за ней уже тогда закрепилось название *Цветная триодь*, сохраняющееся до сих пор несмотря на то, что в течение уже многих веков она начинается службой на Лазареву субботу (отсюда традиционное сербское обозначение Цветной триоди – *Лазаревац*) [60. С. 352]. Подчеркнем, что во времена солунских братьев определение *цветная* в приложении к Триоди было в принципе избыточным, так как славянская Постная триодь, которую нужно было бы отличать от Цветной триоди, в то время вообще отсутствовала. При воскресно-праздничном богослужении (миссионерский тип) Постная триодь была излишней: в ее будних песнопениях просто не было потребности, а воскресные дни Великого поста обслуживались иной гимнографической книгой – Октоихом¹⁰, который в кирилло-мефодиевское время имел форму Шестоднева служебного.

В первоначальной славянской Цветной триоди воскресные дни пасхального цикла нумеровались согласно традициям Западной Церкви: воскресенье Антипасхи считалось первым, воскресенье *О мироносицах* – вторым и т.д. В Византии подобный счет (так называемый к-тип) был известен (в качестве альтернативного) с более позднего времени, начиная с рубежа X–XI вв. Под западным влиянием этот счет был принят в кирилло-мефодиевской книжности, но устранялся во время общецерковной литургической реформы 886–893 гг. как не соответствовавший современной византийской практике [62].

Славянские рукописи, непосредственно отражающие структуру кирилло-мефодиевской Триоди цветной праздничной, не сохранились. Однако они определенно существовали в 886–889 гг., когда в результате переводческой и оригинальной творческой деятельности Константина Преславского возникла славянская Постная триодь, предназначенная для ежедневного богослужения великопостного цикла. Сочетание ежедневной Постной триоди (болгарского происхождения) с праздничной Цветной триодью (кирилло-мефодиевского происхождения) отражают древнейшие и наиболее архаичные южнославянские списки Триоди постной и цветной, представленные западноболгарскими (македонскими) рукописями XIII в. – это Загребская триодь первой четверти XIII в. (Загреб, Хорватская академия наук и искусств, IV d 107) (издание см.: [63]), Шафарикова триодь второй четверти XIII в. (Санкт-Петербург, РНБ, Ф.п.I.74; СК XI–XIII, № 222) [64. С. 300–301], триодь первой половины XIII в. (Сибирь, Библиотека православной митрополии, № 1) [65], Орбельская триодь второй половины XIII в. (Санкт-Петербург, РНБ, Ф.п.I.102; Вяз. F.124/4 и F.124/10; СК XI–XIII, № 412–414) [64. С. 198–200; 66]. Во всех этих списках полная Постная триодь, предусматривающая ежедневные великопостные службы, сочетается с Цветной триодью краткого состава, в которой после Антипасхи отсутствуют песнопения на будние дни недели, кроме Преполовления и Вознесения, что соответствует предполагаемой структуре кирилло-мефодиевской Триоди цветной праздничной.

Общность структуры некоторых из этих списков неоднократно подчеркивалась исследователями¹¹, которые, однако, расходятся в оценке ее проис-

¹⁰ Эта ситуация сохраняется в православном богослужении до сих пор, см. [61. С. 101].

¹¹ Л. Славева считает, что Загребский и Шафариков списки представляют древнейший структурный тип славянской Триоди [67. С. 112–113; 68. С. 82]. Г. Попов также отнес их к одному типу [5. С. 72], лишь М.А. Момина обратила внимание на различия между данными рукописями и отнесла их к разным типам [69. С. 114].

хождения: Г. Попов обоснованно полагает, что именно такой структурой обладала славянская Цветная триодь, которую позже Климент Охридский дополнил недостающими песнопениями (будних дней) на период от Антипасхи до Пятидесятницы [5. С. 59–60]. Л. Славева же, наоборот, считает ее не исходным пунктом, а результатом этого дополнения [70].

Последнее мнение невероятно с литургической точки зрения, поскольку предполагает наличие накануне смерти Климента (916 г.) следующей ситуации: в славянской традиции якобы уже существовала ежедневная Постная триодь, тогда как Цветная триодь была представлена лишь песнопениями до Антипасхи включительно. Во-первых, ни в греческой, ни в славянской традиции неизвестны списки Цветной триоди, оканчивающиеся песнопениями Антипасхи, отсутствуют даже косвенные данные о том, что такие рукописи когда-либо бытовали, поэтому предположение о существовании подобной славянской книги в 916 г. не имеет под собой фактического основания. Во-вторых, по важности пасхальный литургический цикл превосходит великопостный период, поэтому при отсутствии необходимых богослужебных книг логично позаботиться о создании сначала Цветной триоди, и лишь затем Постной триоди. Предположение Л. Славевой противоречит литургической логике, тогда как позиция Г. Попова полностью ей соответствует. Таким образом, выстраивается следующая последовательность возникновения структурных разновидностей славянской Триоди: Триодь цветная праздничная (кирилло-мефодиевское происхождение), ежедневная Постная триодь Константина Преславского (886–889 гг.), дополнение Климентом Охридским кирилло-мефодиевской Цветной триоди праздничной до ежедневного состава (до 916 г.).

Отражение македонскими триодями XIII в. архаичной структуры цветного цикла отнюдь не означает, что они сохраняют кирилло-мефодиевский цветно-триодный текст, который после смерти Мефодия (т.е. с 885 г. по первую четверть XIII в.) мог подвергаться неоднократному редактированию. И действительно, при тождественной структуре рассматриваемые списки значительно различаются в текстовом отношении. Так, М.А. Момина указала, что Загребская и Шафарикова триоди содержат одинаковые воскресные службы, но несколько расходятся в последованиях на будние дни [71. С. 29]. По мнению Й. Русека, Шафарикова триодь лучше всего сохраняет лексику первоначального славянского перевода, чем превосходит Загребский и остальные списки [72. S. 433]. Л. Славева на материале одного песнопения (стихира на утренней стиховне в праздник Вознесения) показала, что версия Загребской триоди (совпадающая с текстом Орбельской триоди) демонстрирует свободный перевод с греческого (что обычно считается признаком древнейших славянских переводов), тогда как версия Шафариковой триоди рабски следует греческому синтаксису (что обычно трактуется как результат вторичной сверки славянского текста с греческим оригиналом) [68. С. 87–88]. Эти фрагментарные и противоречивые данные говорят о перспективности новых исследований в данной области.

Славянские списки Триоди цветной праздничной бытовали не только в XIII в., но и в более позднее время. Краткую структуру имеет, например, сербская цветная триодь конца XIV – начала XV в. в конволюте с сербским списком ежедневной Постной триоди конца XIII – начала XIV в. (Загреб, Хорватская академия наук и искусств, IVd 4)¹². Однако следует иметь в виду,

¹² Имеющееся печатное описание конволюта [73. S. 214–217 (№ 149)] не отражает структуры находящейся в его составе Цветной триоди.

что на Балканах краткие структурные варианты Триоди иногда возникали в результате вторичного сокращения полных списков, о чем наглядно свидетельствует среднеболгарская (македонская) рукопись краковской Ягеллонской библиотеки Акс. 932, XIV–XV вв., 122 л., содержащая Триоди постную и цветную (л. 1–100) и фрагмент Праздничной минеи (л. 101–122)¹³. О вторичном сокращении из полного списка говорит тот факт, что редуцированную структуру (сведенную до одних лишь воскресных служб) имеет здесь не только цветная, но и постная часть, чего, кажется, не бывает в более ранней южнославянской традиции.

Интересно, что в рукописных собраниях Вильнюса и Кракова, состоящих преимущественно из рукописей местного происхождения, обнаружены довольно поздние церковнославянские (униатские?) списки Триоди цветной праздничной, которые формально соответствуют архаичным македонским спискам XIII в., отражающим один из ранних этапов становления славянского триодного текста – это триодь постная и цветная, предположительно XVII в. (Краков, Ягеллонская библиотека, Акс. 6126) и цветная триодь XVIII в. (Вильнюс, Библиотека Академии наук Литвы, ф. 19, № 214)¹⁴. В первой рукописи¹⁵ ежедневная Постная триодь (л. 1–160) сочетается с праздничной (воскресной) Цветной триодью (л. 160 об.–220), содержащей песнопения лишь на воскресенья и праздничные дни (Преполовление и Вознесение), что очень напоминает македонские списки XIII в. Воскресенье Всех святых, следующее непосредственно за Пятидесятницей (нѣ ѿ), обозначено в рукописи как *воскресенье восьмое (нѣ ѿ)*, что имеет смысл лишь в рамках той системы нумерации воскресных дней пасхального цикла (к-тип), которая была принята у славян в кирилло-мефодиевское время, но устранялась во время болгарской литургической реформы 886–893 гг.

Без специального исследования трудно установить, чем именно – преемственностью текстов или типологическим сходством литургических систем – обусловлено структурное совпадение поздних (возможно, униатских) списков Цветной триоди, созданных на польско-литовских землях, с македонскими рукописями XIII в. Несмотря на значительный хронологический разрыв, текстовая преемственность (через южнославянскую традицию XIV–XVI вв.) не исключена, о чем говорит наличие в рукописи ЯБ Акс. 6126 изолированного рефлекса архаичной нумерации воскресных дней пасхального цикла.

Кирилло-мефодиевский Шестоднев служебный совпадал по структуре с теми списками данной книги, которые дошли до нас в церковнославянской (прежде всего древнерусской) традиции начиная с XIV в. Этот гимнографический сборник содержал два раздела: а) Воскресный октоих Иоанна Дамаскина, представлявший собой столп из восьми воскресных служб (по одной на каждый из восьми гласов Октоиха); б) столп из шести дневных служб на остальные дни недели с понедельника по субботу включительно (переходящего гласа).

¹³ В каталоге Я.Н. Шапова [74. Ч. 1. С. 115–117] эта рукопись определена как фрагмент Требника (Евхология), содержащего чтения Триоди цветной и постной, Минеи служебной и Октоиха.

¹⁴ Подробнее о них см. [75].

¹⁵ Она осталась неучтенной в двухтомной работе Я.Н. Шапова [74].

Воскресный октоих, входивший в первоначальный славянский Шестоднев служебный, пелся по воскресным дням октоишного и великопостного циклов: от 2-го воскресенья по Пятидесятнице до 5-го воскресенья Великого поста включительно. Вместе с кирилло-мефодиевской Триодью цветной праздничной, содержавшей песнопения на период с Цветоносного воскресенья до воскресенья Всех святых включительно, он покрывал все воскресные дни подвижного годового круга.

Текстовый состав Воскресного октоиха Иоанна Дамаскина до сих пор не установлен. По любезному сообщению М. Арранца, работавший под его руководством Ф. Целепис, изучив восемь греческих (южноитальянских) списков Октоиха X–XII вв., констатировал их принципиальные различия в наборе текстов воскресных служб, приписываемых Иоанну Дамаскину. Это значит, что греческая традиция вряд ли сможет подсказать нам, какие именно воскресные песнопения, приписываемые Иоанну Дамаскину, были переведены на славянский язык солунскими братьями.

Столп дневных служб, составлявший второй раздел кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного, содержал последования с понедельника по субботу включительно переходящего гласа (указываются предположительно): понедельник – 1-й глас, вторник – 2-й глас, среда – 3-й глас, четверг – 4-й глас, пятница – 5-й глас, суббота – 6-й или 8-й глас. Такой набор служб по сути дела представлял собой Октоих недельный (в южнославянской терминологической традиции – седмичный), в котором отсутствовала воскресная служба – из-за того, что целый столп из восьми воскресных служб содержался в Воскресном октоихе, составлявшем первый раздел кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного.

Функциональный смысл Недельного октоиха долгое время оставался неясным, специалисты не могли ответить даже на вопрос о том, предназначалась ли эта книга для индивидуальной (келейной) монашеской практики или для коллективного (храмового) богослужения, а также к какому типу последнего – соборно-приходскому или монастырскому – она могла относиться [51. С. 123–127]. Раньше я думал, что эту разновидность Октоиха можно использовать для повседневного богослужения, однако гимнографические тексты будут при этом еженедельно повторяться, а глас песнопений в большинстве случаев не будет соответствовать обычному монастырскому порядку следования гласов, который должен меняться лишь раз в неделю. Исходя из этого, я предполагал, что Октоих недельный предназначался для спорадического богослужения миссионерского типа, при котором можно было не выдерживать монастырского порядка следования гласов – достаточно было ориентироваться на дни недели, за каждым из которых в миссионерской практике мог быть закреплен особый глас [53. С. 197].

Сейчас уже можно уверенно утверждать, что Недельный октоих использовался совершенно иначе – не в подвижном годовом круге, как иные разновидности Октоиха, а в календарном цикле. Дело в том, что в православной литургической традиции каждый день недели (а следовательно, и каждая дневная служба) имеет особое посвящение, свой особый смысл. О.А. Крашенинникова обратила внимание славистов на то, что в Византии бытовали две альтернативные системы дневных посвящений [76]. Первая, хронологически более ранняя, была связана с древнейшими из будних песнопений Октоиха, которые впервые (согласно преданию, в 730 г.) были упорядочены Иоанном Дамаски-

ным¹⁶ и затем (по преданию, в 861 г.) использованы при составлении так называемого “нового Октоиха” Иосифа Песнописца. Вторая соотносилась с молебными песнопениями восьми гласов, входившими в состав особой богослужбной книги – Параклитика. В результате дополнения “нового Октоиха” Иосифа Песнописца молебными песнопениями Параклитика обе гимнографические книги слились в одну [77], что привело к формированию на византийской почве единой контаминированной системы дневных посвящений: понедельник – бесплотным силам (ангелам), вторник – Иоанну Предтече, среда – Богородице, четверг – апостолам, святителю Николаю, пятница – Кресту, суббота – всем святым и усопшим.

В славянских богослужбных книгах посвящения дневных евангельских чтений соответствуют именно контаминированной византийской системе седмичных памятей¹⁷, поэтому можно думать, что последняя перешла в славянскую традицию уже во времена солунских братьев¹⁸. Какой бы ни была система седмичных памятей в кирилло-мефодиевское время, она позволяла исполнять дневные службы на различные календарные праздники, имеющие соответствующие посвящения. Ниже показывается, на какие именно календарные праздники могли использоваться дневные службы с понедельника по субботу включительно:

служба понедельника (ангелам и архангелам): Собор архистратига Михаила (8 ноября), Воспоминание чуда архистратига Михаила в Хонех (6 сентября), Собор архангела Гавриила (26 марта, 13 июля);

служба вторника (Иоанну Предтече): Зачатие Иоанна Крестителя (23 сентября), Рождество (24 июня), Усекновение главы (29 августа), 1-е и 2-е обретение главы (24 февраля), 3-е обретение главы (25 мая), Собор Иоанна Крестителя (7 января);

служба среды (Богородице): Зачатие Богородицы (9 декабря), Рождество (8 сентября), Введение во храм (21 ноября), Благовещение (25 марта), Успение (15 августа), Собор Богородицы (26 декабря), Положение ризы (2 июля) и пояса (31 августа);

служба четверга (апостолам): Собор 12 апостолов (30 июня), день памяти апп. Петра и Павла (29 июня), Поклонение вериг ап. Петра (16 января) и многие иные праздники апостолов из числа 12 и 70;

служба пятницы (св. Кресту): Воздвижение (14 сентября), Обретение Креста и гвоздей Еленою (6 марта), Знамение Креста в Иерусалиме в 351 г. (7 мая), Происхождение честных древ Креста (1 августа);

¹⁶ По устному сообщению О.А. Крашенинниковой, которую от всей души благодарю, распределение по дням недели древних покаянных, мученичных, апостольских, крестных песнопений палестинского происхождения обнаруживается в греческих списках Октоиха конца VIII – начала IX в.

¹⁷ См. реконструкцию их первоначального состава в [78], который в этой работе ошибочно соотносен не с кирилло-мефодиевской, а с последующей болгарской богослужбной традицией.

¹⁸ В некоторых славянских рукописях наблюдаются отклонения от указанной выше схемы контаминации. Так, в древнерусском параклитике XIV в. (Санкт-Петербург, РНБ, Соф. 128) “схема седмичных посвящений канонов следующая: на понедельник помещаются каноны ангелам, на вторник – св. Иоанну Предтече, на среду – Богородице (во 2 гласе кресту), четверг – апостолам Петру и Павлу, пятницу – Богородице (во 2 и 8 гласе – кресту), субботу – пророкам и мученикам или усопшим. Названия канонов в рукописи далеко не всегда соответствует (читай: соответствуют. – С.Т.) их реальному содержанию (например, канон, озаглавленный ‘кресту’, может на самом деле являться богородичным каноном – см., например, л. 135 об. и др.)” [79. С. 30–31].

служба субботы (всем святым и усопшим): любые календарные праздники различных ликов святых (пророков, святителей, преподобных, мучеников, исповедников, безмездников).

Таким образом, дневные гимнографические последования представляют собой *общие службы* на важнейшие праздники и лики святых, исполняемые в любой календарный праздник определенного разряда, а Недельный октоих оказывается функциональной разновидностью Общей минеи (подробнее см.: [52]). Это полностью решает вопрос о составе первоначального ядра славянской Общей минеи, существовавшего во времена солунских братьев: этим ядром были дневные службы с понедельника по субботу включительно, входившие в состав кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного¹⁹. При этом на календарные господские праздники могла использоваться любая служба Воскресного октоиха, составлявшего первый раздел того же гимнографического сборника.

Если ранее я считал, что во времена Кирилла и Мефодия на славянском языке существовали Воскресный октоих Иоанна Дамаскина и первоначальное ядро Общей минеи, то теперь мне кажется вероятным, что это были просто разные разделы одной гимнографической книги – Шестоднева служебного, поэтому я присоединяюсь к мнению С. Кожухарова о том, что кирилло-мефодиевский перевод Октоиха бытовал именно в виде Шестоднева служебного (в его терминологии – Октоиха сокращенного), который наиболее соответствовал богослужебным нуждам паннонско-моравской миссии [80. С. 847]. Этот вывод несколько не противоречит тезису о первоначальности на славянской почве Минеи общей (см. [12. С. 181–182]), связанной с миссионерским богослужением [53. С. 194–196] и способной заменять собою иные структурные разновидности Минеи (праздничную и месячную) [61. С. 104; 81. Стб. 1568–1569]: первоначальная славянская Общая минея существовала в виде шести дневных служб, составлявших второй раздел кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного.

Разные разделы Шестоднева служебного соотносились с разными годовыми циклами: Воскресный октоих употреблялся преимущественно в подвижном годовом круге (хотя мог использоваться и на господские календарные праздники), а дневные службы с понедельника по субботу включительно применялись в календарном цикле. Это не должно нас смущать – подобным образом устроены и иные богослужебные книги (например Евангелие апракос, Апостол апракос, Паримейник), в которых выделяются синаксарная и месяцесловная части.

Со столпом дневных служб и соответствующих новозаветных чтений, сохранившихся в кирилло-мефодиевском Шестодневе служебном, следует связывать возникновение общеславянских названий дней недели. В языках Европы обычно применяется один из двух принципов наименования: нумерационный (дни недели более или менее последовательно нумеруются от 1 до 7) либо семантический (дни недели имеют говорящее обозначение, часто мифолого-астрологического содержания). Славянская система уникальна тем, что сочетает в себе оба принципа – как нумерационный (*вторник, четверг, пятница* от порядковых числительных *второй, четвертый и пятый*), так и семантический (*неделя 'воскресенье', понедельник, среда*), и лишь название субботы является заимствованным.

¹⁹ Ранее я думал, что в это ядро входили: общая служба господским праздникам, общая служба богородичным праздникам и общая служба Кресту [33. С. 131–133].

Происхождению славянской системы посвящено множество работ (см. новейшие публикации с литературой вопроса [82]), но самое убедительное объяснение принадлежит Л. Мошиньскому, показавшему, что славянские названия дней недели имеют паннонское происхождение и созданы по аналогии с наименованиями воскресных дней пасхального богослужебного цикла, одни из которых обозначаются номерами, а другие имеют семантические названия [83]. Лишь для наименования среды исследователь не нашел аналогии в пасхальном цикле и потому обратился к иному (великопостному) периоду, что нарушает логику этого очень остроумного сопоставления. Логическая последовательность будет восстановлена, если прототипом названия среды, центрального дня недели, считать центральный день пасхального цикла – праздник Преполовления Пятидесятницы (о празднике и его богослужебных текстах см.: [84]), отмечаемый в среду (sic!) 4-й недели по Пасхе (это предложение высказано ранее [33. С. 150]). Таким образом, структура славянской недели находит точное соответствие в структуре пасхального литургического цикла, ср.:

| | |
|--------------|-------------------------------------|
| недѣла | воскресенье Пасхи |
| понедѣльникъ | воскресенье Антипасхи |
| въторникъ | 2-е воскресенье по Пасхе |
| среда | Преполовление Пятидесятницы (среда) |
| четвертъкъ | 4-е воскресенье по Пасхе |
| пятъкъ | 5-е воскресенье по Пасхе |
| сѣбота | воскресенье Святых Отец |
| недѣла | воскресенье Пятидесятницы |

Семантическая переключка существительных **недѣла** и **понедѣльникъ** объясняется соотношением обозначений Пасхи и Антипасхи. Название **сѣбота**, восходящее через греческое (христианское) посредство к еврейской (ветхозаветной) традиции, говорит о том, что в понимании автора славянских обозначений дней недели семантика воскресенья Святых Отец, предшествующего Пятидесятнице, отличалась от современной и ассоциировалась не только со св. Отцами первого вселенского собора в Никее, но и вообще со всеми христианскими Отцами Церкви и ветхозаветными Праотцами (патриархами и пророками). Иными словами, воскресенье Святых Отец перед Пятидесятницей воспринималось как некоторая аналогия двум воскресеньям перед Рождеством Христовым – 1-му (Святых Отец) и 2-му (Праотец), которые посвящены одновременно ветхо- и новозаветным праведникам. В числовых наименованиях **въторникъ**, **четвертъкъ** и **пятъкъ** отражена кирилло-мефодиевская нумерация воскресных дней пасхального цикла, заимствованная из практики Западной Церкви.

Наличие в кирилло-мефодиевском Шестодневе служебном дневных (а по функции – общих) служб позволяло отметить богослужением любой календарный праздник – господский (воскресная служба – любая из восьми по гласам Октоиха), богородичный (служба среды), крестный (служба пятницы), предтеченский (служба вторника), апостольский (служба четверга), ангельский (служба понедельника) и вообще память любого святого (служба субботы). Наличие всего нескольких дневных служб давало возможность праздновать календарные праздники сколь угодно часто. Следовательно, дневные службы Шестоднева служебного, функционально равнозначные Общей минеи, могли заменять собой не только Праздничную минею, но и двенадцатитомный комплект месячных служебных миней. Понятно, что в такой ситуации Минея любого состава была избыточной.

Теперь можно смело утверждать, что Шестоднев служебный соотносился именно с миссионерской литургической практикой: входящий в его состав Воскресный октоих позволял совершать богослужение по воскресным дням подвижного годового круга, а дневные службы с понедельника по субботу функционировали подобно Общей минеи, которая во всех своих структурных разновидностях связана именно с миссионерским богослужением. Славянские списки Шестоднева служебного (его воскресные и дневные службы) до сих пор остаются практически не изученными (см.: [85]), так что о конкретном текстовом составе этой гимнографической книги во времена солунских братьев говорить преждевременно.

В кирилло-мефодиевское время Минея служебная отсутствовала – вместо нее в календарные праздники использовались песнопения Шестоднева служебного (воскресные службы на господские праздники и дневные службы – на все остальные). Однако можно предполагать, что уже в эпоху славянских первоучителей существовали три службы не общего характера, а посвященные конкретным календарным праздникам. Одну из этих служб исследователи предположительно приписывают Константину-Кириллу (Служба Обретению мощей Климента, папы Римского, первоначально приуроченная к 25 ноября, но впоследствии переселенная на 30 января), другую – Мефодию (Служба Димитрию Солунскому на 26 октября), а третья принадлежит анонимному автору (Служба Кириллу Философу на 14 февраля).

Известно, что Константин Философ во время своего пребывания в Херсонесе (на пути в Хазарский каганат) в конце 860 – начале 861 г. открыл мощи св. Климента и написал (по-гречески) краткий рассказ об этом событии, а также торжественное слово и гимн. Исследователи неоднократно пытались обнаружить следы этого гимна в дошедших до нас гимнографических и повествовательных текстах, посвященных Клименту Римскому, однако ввиду недостаточной аргументации эти попытки не получили широкого признания [86] (в этой публикации не указана работа [87]). Относительно недавно М.Ф. Мурьянов и Е.М. Верещагин выдвинули предположение о том, что написанный Константином Философом греческий гимн Клименту сохранился в анонимной славянской службе Обретению мощей Климента, папы Римского (на 30 января), сохранившейся в единственном полном списке в древнерусской праздничной минее конца XII – начала XIII в. (Москва, РГАДА, Син. тип. 98; СК XI–XIII, № 207) [88. С. 79–83, 102–108, 129–143; 89; 90. С. 94–148]. Однако Е.В. Уханова предложила рассматривать данную службу в качестве древнерусского произведения, сочиненного в 1007 либо в 1039 г. и описывающего перенесение мощей Климента Римского из Херсонеса в Киев, осуществленного в 988 г. великим князем Владимиром, и последовавшее крещение Руси [91. Р. 548–570; 92; 93. С. 14–20]. В этой связи заметим, что было бы естественно рассматривать единственный полный список данной службы на фоне его литературного конвоя – многочисленных *болгарских* гимнографических произведений, содержащихся в древнерусской праздничной минее № 98 из собрания Синодальной типографии РГАДА²⁰. Против древнерусского происхождения этой службы говорит также тот

²⁰ Рукопись содержит: анонимные славянские азбучные стихиры на предпразднества Рождества Христова и Богоявления (Климента Охридского?), стихиры на предпразднество Богоявления (Константина Преславского), предпраздничные трипесньцы Богоявления (Климента Охридского?), песнопения из канона Евфимию Великому (Климента Охридского) и из анонимного канона на перенесение мощей Иоанна Златоуста (Наума или Климента Охридского?). Подробнее см. [36. С. 569. № 207; 94. С. 3–19].

факт, что в двух болгарских праздничных минеях – Драгановой конца XIII в. (Афон, Зографский монастырь, № 54) и Белградской XIV в. (Белград, Народная библиотека Сербии, № 434; рукопись не сохранилась) – представлены явно первоначальные песнопения из службы Обретению мощей Климента Римского, отсутствующие в более раннем восточнославянском списке [95. С. 387–393], на что обратили внимание Е.М. Верещагин и М. Йовчева [90. С. 124; 96. С. 105]. Одна из таких стихир говорит о том, что первоначально служба Обретению мощей исполнялась в день успения Климента Римского (25 ноября): *подажъ простына ѱтѣжимъ ти память. прѣсвѣтлаго ѱспѣннѣ. и възвращенїею мощемъ¹ ти*. Впрочем, Е.В. Уханова постаралась показать, что Драганова минея содержит контаминированный текст, частично восходящий к древнерусской традиции [91. С. 563–565].

Сохранившийся в славянской традиции анонимный канон (возможно, даже целая служба [97. С. 77–78]) Димитрию Солунскому приписывается Мефодию [90. С. 381–390; 98]. В поддержку этой атрибуции приводится свидетельство гл. XV Пространного жития Мефодия, согласно которому славянский перевод Библии был закончен 26 октября (какого года?), в день памяти св. Димитрия, и отмечен Мефодием и его учениками торжественной службой. На этом основании заключается, что канон Димитрию мог быть написан в начале 80-х годов IX в. по поводу завершения славянского перевода Библии. Различные точки зрения на авторство и датировку этой службы обобщены недавно Л. Матейко [99], который, однако, не учел предложенной мною датировки: произведение могло быть написано к 26 октября 873 г., когда Мефодий, реально вступивший в должность паннонского архиепископа после возвращения из баварского плена на свою кафедру в Сирмии (оно предположительно датируется 11 мая либо 20 июня [100]), собирался впервые отмечать храмовый праздник своей соборной церкви, посвященной св. Димитрию Солунскому (подробнее см.: [33. С. 130–131]). Кстати, недавно Е.М. Верещагин постарался показать, что рассматриваемый канон возник ранее 880 г. [101].

Интересно, что обе календарные службы, предположительно написанные солунскими братьями, посвящены их небесным покровителям: Константину приписывается служба Обретению мощей Климента Римского, которого следует рассматривать в качестве патрона всей славянской миссии²¹, а Мефодий прославил Димитрия Солунского, святого покровителя паннонской архиепископии. Любопытно также, что св. Климент и св. Димитрий были теснейшим образом связаны одновременно с Византией и Римом, в чем отчетливо просматривается идея единства Церкви: римский епископ Климент, согласно преданию, мученически погиб в Херсонесе Таврическом, там же византийский дипломат Константин Философ обрел его мощи и вернул их Риму (где в 868 г. по этому поводу были освящены славянские богослужебные книги); уроженец Солуни Димитрий мученически погиб в Сирмии Паннонском, традиционно подвластном Римской Церкви, верховный глава которой поставил на паннонский архиепископский престол рожденного в Солуни византийца Мефодия (что способствовало развитию славянского богослужения вплоть до 885 г.). Удивительно, что эти две истории зеркально (но вполне точно) отражают друг друга.

²¹ Кстати, имя св. Климента начинается с той же буквы, что и оба имени славянского первоучителя – мирское Константин и монашеское Кирилл.

Древнейшая служба Кириллу Философу на 14 февраля (существуют еще две службы этому святому более позднего происхождения)²², написанная в соответствии со Студийским уставом и известная не менее чем в 27 списках XII–XIX вв., является одним из наиболее ранних произведений славянской гимнографии²³. Считается, что древнейшие части этой композиции восходят к паннонской эпохе, хотя ее окончательное формирование могло произойти в Болгарии конца IX – начала X в. Служба предположительно приписывается следующим авторам: а) Мефодию (К. Нихоритис [107. С. 101–103]); б) Клименту Охридскому (наиболее распространенное мнение); в) Науму Охридскому (С. Кожухаров)²⁴; г) Савве Охридскому (Д. Костич [108. Р. 199–201]), д) Савве и Клименту Охридским (Т. Крыстанов [109]). Если верно предположение о том, что по крайней мере некоторые элементы данной службы восходят к паннонской эпохе, то их следует датировать временем, непосредственно следовавшим за смертью Кирилла в 869 г. Разумеется, что после причисления к лику святых Кирилл Философ должен был рассматриваться как небесный покровитель славянской просветительской миссии, начатой им самим.

Три календарные службы, посвященные святым патронам славянской миссии (Обретению мощей Климента Римского, Кириллу Философу и Димитрию Солунскому), можно считать зародышем славянской Праздничной мисеи, хотя ввиду своей малочисленности эти тексты не могли составить отдельной книги (ни даже ее раздела), а должны были прилагаться к кирилло-мефодиевскому Шестодневу служебному, дневные службы которого использовались на все остальные праздники календарного годового круга (кроме 25 ноября/30 января, 14 февраля и 26 октября). Следовательно, структуру этой книги следует определять так: Шестоднев служебный с дополнительными календарными службами.

Итак, в кирилло-мефодиевское время на славянском языке существовали две гимнографические книги – Триодь цветная праздничная и Шестоднев служебный с дополнениями. Обе они, вероятно, входили в состав первого славянского богослужебного сборника универсального содержания. В нем обе книги должны были располагаться непосредственно друг за другом, составляя единый гимнографический раздел. При этом Шестоднев служебный должен был идти после Триоди цветной, поскольку именно так эти книги использовались в подвижном годовом круге: Триодь цветная праздничная пелась в период с Цветоносного воскресенья до воскресенья Всех святых включительно, а затем – со 2-го воскресенья по Пятидесятнице по 5-е воскресенье Великого поста включительно – использовался Воскресный октоих.

В этой связи следует еще раз вернуться к месяцесловной записи, помещенной под 6 апреля в Охридском апостоле конца XII в. (Москва, РГБ, Григ. 13; СК XI–XIII, № 109): *въ тоиждѣ днѣ почѣ блаженѣи шѣи нашѣ мефодіе архѣпѣи моравескѣ. оучителѣ словѣнѣскоу жъзѣкоу иже прѣложи въскресѣна*

²² Вторая служба, написанная в соответствии со Студийским уставом, известна по двум спискам XIV–XV вв., из которых опубликован лишь один [102]. Единственный список третьей (сербской) службы, написанной на основании *Солунской легенды* в соответствии с Иерусалимским уставом, вероятно, в XVI в., издан [103].

²³ О службе см. [104–105]. См. также новейшую литературу, не указанную в двух предыдущих публикациях [90. С. 369–381; 106].

²⁴ Предположение, высказанное в 1983 г. на Первой международной конференции по славянской гимнографии в Кракове, но не получившее дальнейшего развития.

ставать ѱати Ѡ гречѣска. въ словѣнескѣ жзѣикѣ (цит. по: [110. С. 128]). А.С. Львов колебался в интерпретации слов прѣложи въскресѣна, предполагая перевод Мефодием только воскресных утренних евангелий либо также воскресных тропарей, стихир и т.п. [111. С. 44], но обсудил и возможность перевода славянскими первоучителями праздничного (воскресного) апракоса [111. С. 52–53]. Сначала я думал, что рассматриваемую запись следует понимать как сообщение о переводе Мефодием *пасхальных* песнопений, поскольку слово *въскресѣна* соответствует греческому термину τὰ ἀναστάσιμα, который может обозначать пасхальные песнопения Цветной триоды [112. S. 31–32]²⁵. Потом я пересмотрел свою позицию в пользу Воскресного октоиха Иоанна Дамаскина, основываясь на данных греческой и славянской литургических традиций [33. С. 123–124]. Теперь же мне ясно, что оба предположения нисколько не противоречат друг другу, а являются взаимодополняющими.

Действительно, греческое выражение ἀναστάσιμες ἡμέρες может обозначать: а) пасхальный период (ἡ περίοδος τοῦ πεντηκοσταρίου); б) любые воскресные дни [113. Σ. 30]²⁶. Термин τὰ ἀναστάσιμα имеет при этом следующие значения: 1) церковные песнопения, которые поются во время ἀναστάσιμες ἡμέρες, т.е. в пасхальный период либо в любые воскресные дни; 2) одиннадцать воскресных утренних евангелий; 3) воскресные каноны восьми гласов Иоанна Дамаскина; 4) крестовоскресные каноны, исполняемые на утрени в воскресные дни. Первое из приведенных выше значений является наиболее общим и практически включает в себя все остальные²⁷.

Здесь следует учесть два обстоятельства. Во-первых, в греческой традиции пасхальный цикл (который, как мы помним, во времена солунских братьев наполнялся в основном воскресным богослужением) и воскресенья всех остальных циклов подвижного годового круга назывались *единым* термином. Во-вторых, в составе универсального кирилло-мефодиевского литургического сборника можно предполагать наличие *единого* гимнографического раздела, состоявшего из Триоды цветной праздничной и Шестоднева служебного (включавшего в себя Воскресный октоих и столп дневных служб). Примечательно, что практически весь гимнографический раздел кирилло-мефодиевского богослужебного сборника подходит под греческое название τὰ ἀναστάσιμα и соответствующее славянское обозначение *въскресѣна*. Вот как должна была выглядеть его структура:

Цветно-триодный раздел, состоявший из служб на:

Цветоносное (Вербное) воскресенье

четверг–субботу Великой (Страстной) недели

Пасхальное воскресенье и все дни Светлой недели

1-е, 2-е и 3-е воскресенья по Пасхе

Преполование Пятидесятницы (среда 4-й недели)

4-е и 5-е воскресенья по Пасхе

Вознесение Господне (четверг 6-й недели)

6-е, 7-е и 8-е воскресенья по Пасхе

²⁵ Мое утверждение о том, что пасхальные песнопения собраны в книге под названием ἀναστασιματάριον, является недоразумением.

²⁶ Искренне благодарю своего друга и коллегу Илию Эвангелу за любезно присланное издание, недоступное в Литве.

²⁷ Напомним, что одиннадцать воскресных утренних евангелий обычно включаются в состав Октоиха разных структурных разновидностей.

Шестодневный раздел, включавший службы:

на воскресные дни 1–8 гласов

дневные (общие) на понедельник–субботу переходящего гласа:

понедельник – ангелам и архангелам (1-го гласа)

вторник – Иоанну Предтече (2-го гласа)

среда – Богородице (3-го гласа)

четверг – апостолам (4-го гласа)

пятница – Кресту (5-го гласа)

суббота – всем святым и усопшим (6-го либо 8-го гласа)

Дополнительные минейные службы на:

26 октября Димитрию Солунскому

25 ноября (позже: 30 января) Обретению мощей Климента Римского

14 февраля Кириллу Философу

Под определение *въскрѣсъна* месяцеслова Охридского апостола подпадают песнопения одновременно как Цветной триоди (все службы без исключения), так и Шестоднева служебного (воскресные службы 1–8 гласов)²⁸. Так не могут быть названы лишь девять служб (из общего числа 38): шесть дневных последований (с понедельника по субботу включительно) и три дополнительные календарные службы (Обретению мощей Климента Римского, Кириллу Философу и Димитрию Солунскому).

В этой связи следует вспомнить, что славянская традиция приписывает авторство Общей минеи Кириллу Философу, что, как мы постарались показать ранее [33. С. 131–133], не обязательно считать элементом кирилловской легенды позднего Средневековья, как это делают Б.С. Ангелов и А.А. Турилов [114. С. 15; 115. С. 37. Прим. 13]. Вполне возможно, что данное известие отражает реальное положение, поскольку дневные службы на понедельник–субботу, составлявшие особый подраздел кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного, по сути дела представляли собой славянскую Общую минею, в подзаголовке которой могло быть указано авторство (перевода на славянский язык) Кирилла Философа. Это указание могло сохраниться в рукописной традиции и после распада кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного, наступившего после прибавления к нему новых общих служб (низшим ликам святых) Климента Охридского, в результате чего славянская Общая минея выделилась в отдельную богослужебную книгу²⁹. Правда, по замечанию А.А. Турилова, заголовок с именем Кирилла Философа сопровождает лишь относительно позднюю (не ранее XIV в.) редакцию Минеи общей, где службы ликам святых даны в двух вариантах (*единому* и *двум или многим*), поэтому легендарный характер атрибуции нельзя полностью исключать.

Обобщая сказанное, можно предположить, что Мефодий перевел на славянский язык песнопения, подпадающие под название *въскрѣсъна* (Триодь цветную праздничную и Воскресный октоих в составе Шестоднева служебного), а Константин – дневные последования на понедельник–субботу Шестоднева служебного, функционировавшие в качестве общих служб. Следова-

²⁸ Для сравнения отметим, что выражение *стихиры воскресны* в Типиконе обозначает не пасхальные песнопения Цветной триоди, а воскресные стихиры Октоиха [61. С. 109].

²⁹ Ср. аналогичную ситуацию с Октоихом, в котором сохранилось указание на авторство Иоанна Дамаскина даже после того, как эта книга была дополнена песнопениями Иосифа Песнописца и иных авторов.

тельно, кирилло-мефодиевский Шестоднев служебный был, вероятно, переведен солунскими братьями совместно, а Триодь цветная краткого состава – одним лишь Мефодием.

Однако это не означает, что Триодь была переведена уже после смерти Константина-Кирилла. Во-первых, по литургической значимости триодные песнопения праздничного (пасхального) богослужебного цикла превосходят Шестоднев служебный, содержащий воскресные службы специфически непраздничного (октоишного) периода подвижного годового круга. Поэтому перевод Цветной триоди, абсолютно необходимый даже на начальном этапе становления славянского богослужения, должен был предшествовать переводу Шестоднева служебного. Во-вторых, о раннем возникновении славянской Цветной триоди может говорить Пространное житие Константина-Кирилла, сообщающее о старославянском богослужении, которое в течение нескольких дней проводилось в римских церквах после освящения славянских книг и рукоположения учеников солунских братьев в священники и дьяконы (гл. XVII). Если верно предположение о том, что освящение глаголических книг произошло на пасхальной литургии 868 г. (см. аргументацию [33. С. 143]), то при славянском богослужении в римских церквах должны были использоваться литургические тексты Светлой недели. Следовательно, славянский перевод Цветной триоди праздничной был сделан до указанной даты.

Логично думать, что сначала Мефодий перевел на славянский язык Цветную триодь праздничную, а затем совместными усилиями солунских братьев был создан Шестоднев служебный. Этому предположению по крайней мере не противоречит гл. XV Пространного жития Мефодия, перечисляющая славянские богослужебные книги, переведенные первоначально Кириллом и Мефодием: *псалтырь во бѣ тькъмо и евангѣли съ аплѣмъ и избѣрангыми слоужьбами црквиными съ философъмъ прѣложилъ пьрьвѣк* (цит. по Загребскому списку 1469 г. [116. С. 191]), где под *избранными службами церковными* подразумеваются, вероятно, не только Цветная триодь праздничная и Шестоднев служебный, но также Служебник и Часослов [33. С. 152–153].

В этой ситуации заманчиво предположить, что солунские братья распределили между собой работу по переводу на славянский язык литургических текстов: на первом этапе Константин занимался переводом и составлением служебных разновидностей библейских книг (Псалтырь, Евангелие и Апостол) и текстов для суточного богослужения (Служебник и Часослов), а Мефодий – важнейшего гимнографического сборника – Цветной триоди праздничной, а позже, когда библейские книги были уже готовы, солунские братья распределили работу над Шестодневом служебным: Мефодий переводил Воскресный октоих, а Константин – дневные (общие) службы на понедельник–субботу. Вероятнее, однако, иной, более логичный вариант распределения: Константин – библейские книги (Псалтырь, Евангелие и Апостол), Мефодий – служебно-гимнографические сборники (Служебник, Часослов, Триодь цветная праздничная), и совместно – Шестоднев служебный. Интересно, что позже, уже на следующем этапе становления славянской гимнографии, прибывшие в Болгарию ученики солунских братьев тоже заранее распределили между собой работу по созданию новых гимнографических сборников [4. С. 46–47], следуя, по всей видимости, примеру своих учителей.

Итак, обе кирилло-мефодиевские гимнографические книги относятся к первой (кирилловской) стадии в развитии старославянской письменности.

Сказанное верно и в отношении службы Обретению мощей Климента Римского, составленной, вероятно, Константином Философом. Лишь анонимная служба Кириллу Философу (краткого состава?) и приписываемая Мефодию служба Димитрию Солунскому были созданы уже на второй (мефодиевской) стадии.

Обобщая сказанное, для первого (паннонского, или кирилло-мефодиевского) этапа в развитии славянской гимнографии (863–885 гг.) можно предложить следующую относительную хронологию возникновения переводных книг и оригинальных произведений:

а) после рубежа 860–861 гг. Константин Философ написал (по-гречески?) службу Обретению мощей Климента Римского (первоначально приуроченную к 25 ноября, но впоследствии перенесенную на 30 января);

б) до Пасхи 868 г. (приходилась на 18 апреля) Мефодий перевел на славянский язык Триодь цветную праздничную и тексты для суточного богослужения (Служебник и Часослов); Константин в это время занимался переводом и составлением служебных разновидностей библейских книг (Псалтырь, Евангелие и Апостол);

в) до смерти Кирилла (14 февраля 869 г.) солунские братья совместно перевели на славянский язык Шестоднев служебный, причем Константин-Кирилл занимался дневными (общими) службами на понедельник-субботу, а Мефодий – Воскресным октоихом;

г) вскоре после 14 февраля 869 г. неизвестный автор составил (по-гречески?) по крайней мере некоторые песнопения службы Кириллу Философу (на 14 февраля);

д) к 26 октября 873 г. Мефодий сочинил (по-гречески?) службу Димитрию Солунскому (на 26 октября).

Вплоть до смерти Мефодия в 885 г. славянские гимнографические книги, кажется, не перерабатывались. Не исключено, что ирмосы песнопений, входивших в состав Триоди цветной праздничной и Шестоднева служебного с дополнениями, помещались в Ирмологии – особом приложении к этим гимнографическим книгам, входившим в состав первого славянского богослужебного сборника.

2. Общеболгарский этап (886–893 гг.)

В начале 886 г. в Плиску прибыли ученики Кирилла и Мефодия, изгнанные из Сирмия после смерти последнего. Болгарский князь Борис, познакомившись с принесенной этими книжниками глаголической литургической письменностью, решил ввести в своем государстве славянское богослужение вместо греческого, которое уже не менее 15 лет практиковалось в стране.

К моменту прихода учеников солунских братьев в Болгарии уже проводилось греческое богослужение соборно-приходского (кафедрального) типа, более регулярное по сравнению с кирилло-мефодиевской миссионерской литургической практикой. Принесенных в Плиску старославянских текстов было явно недостаточно для замены греческого богослужения славянским, а снизить регулярность церковных служб с уже устоявшегося кафедрального уровня до миссионерского было невозможно. Осознавая это, Борис стал инициатором (заказчиком) литургической реформы. Ее смысл состоял в создании новых славянских богослужебных текстов, которые дополнили бы кирилло-мефодиевские переводы и позволили бы повысить регулярность славянских церковных служб до того уровня, который к тому времени установился в

болгарских церквах, где служили по-гречески. Активная переводческая и оригинальная творческая деятельность Климента Охридского, Наума Охридского и Константина Преславского была направлена на замену кирилло-мефодиевской литургической практики миссионерского типа более регулярным соборно-приходским богослужением на славянском языке.

В области гимнографии болгарская литургическая реформа предусматривала: а) составление Праздничной минеи, отсутствовавшей во времена солунских братьев; б) создание ежедневной Постной триоди; в) дополнение кирилло-мефодиевской Цветной триоди праздничной до полного (ежедневного) состава. Первая задача была выполнена совместными усилиями Климента Охридского, Наума Охридского и Константина Преславского, вторая – Константином Преславским, третья – Климентом Охридским. Богослужebная логика подсказывает, что одновременно следовало выполнить еще одну задачу (о реальном выполнении которой у нас нет никаких свидетельств): в кирилло-мефодиевском Шестодневе служebном единственную субботнюю службу (6-го либо 8-го гласа) нужно было заменить столпом из восьми субботних служб (по одной на каждый глас Октоиха).

Структуру созданной в Болгарии славянской Праздничной минеи невозможно реконструировать в деталях, но эта книга наверняка содержала оригинальные славянские службы, посвященные значительным праздникам календарного годового круга и содержавшие акrostихи с именами Климента Охридского, Константина Преславского и Наума Охридского, а также ряд анонимных славянских акrostихов. Ниже эти произведения перечислены в календарной последовательности:

ноябрь 8 Собор архистратига Михаила – канон Константина Преславского [117; 118. С. 3–5];

ноябрь 21 Введение Богородицы во храм – анонимный канон [119];

ноябрь 28 – 15 тивериупольских (струмицких) мучеников – служба Климента Охридского³⁰;

ноябрь 30 ап. Андрей первозванный – канон Наума Охридского [121–122];

декабрь 25 Рождество Христово – цикл трипесньцев на предпразднество Климента Охридского [123. С. 116–120, 160–169], анонимный цикл азбучных стихир на предпразднество (Климента Охридского?) [124], канон на Рождество Константина Преславского [90. С. 421–450; 125–126], анонимный цикл азбучных стихир на поспразднество [5. С. 45–47; 127];

январь 6 Богоявление Господне – стихиры на предпразднество Константина Преславского [5. С. 47–48; 94], анонимный цикл трипесньцев на предпразднество (Климента Охридского?) [123. С. 118–120], анонимный цикл азбучных стихир на предпразднество (Климента Охридского?) [124; 127], анонимный канон на Богоявление [5. С. 51; 125. С. 6–7], анонимный цикл азбучных стихир на поспразднество [5. С. 49–50];

январь 20 Евфимий Великий – канон Климента Охридского [123. С. 120–129, 170–181];

январь 27 Перенесение мощей Иоанна Златоуста – анонимный канон (Наума или Климента Охридского?) [121. С. 19], анонимные стихиры (Климента Охридского?) [123. С. 147–149];

³⁰ Согласно информации М. Йовчевой и А.А. Турилова, недавно македонский исследователь И. Велев обнаружил характерный акrostих КЛИМЕНТ в 8-й и 9-й песнях канона службы, опубликованной 30 лет тому назад [120. С. 50–53].

февраль 3 Симеон Богоприимец – анонимный канон (Климента Охридского?) [123. С. 145–147];

март 17 Алексей, человек Божий – служба Климента Охридского³¹;

апрель 6 преставление архиеп. Мефодия – канон Константина Преславского [108; 128], служба Климента Охридского [129–130], анонимный канон Кириллу и Мефодию [105; 131];

июнь 2 муч. Еразм Формийский (Лихнидский) – предполагается оригинальная славянская служба [96. С. 108];

июнь 15 (иногда 16) муч. Вит, Модест и Крискентия – предполагается оригинальная славянская служба [96. С. 104, 108];

июль 2 Положение ризы Богородицы/август 31 Положение пояса Богородицы – канон на Положение ризы и пояса Богородицы Климента Охридского [123. С. 129–134, 182–188; 132. № 3];

июль 23 Аполлинарий Равеннский – служба Климента Охридского (публикацию текста без указания авторства см. [133]), [134];

август 2 первомуч. Стефан и Стефан I Папа Римский – служба Климента Охридского [135];

август 15 Успение Богородицы – трипеснец на предпразднество Константина Преславского [118], канон на Успение Климента Охридского [136–137].

Г. Попов полагает, что указанные выше гимнографические произведения возникли в болгарской столице Плиске в связи с деятельностью кирилло-мефодиевских учеников по созданию Праздничной минеи [122. С. 22]. Их совместное творчество было возможно в течение двух периодов: сразу после их прибытия в Болгарию (вторая половина 885–886 г.) и от времени подготовки Преславского собора (893 г.) до постановления Климента в епископы (894–896? гг.) [136. С. 31].

Первая датировка предпочтительнее. Во-первых, поскольку Преславский собор узаконил славянское богослужение, то соответствующие литургические книги должны были появиться до 893 г. Следовательно, создание учениками солунских братьев Праздничной минеи датируется (сентябрьским) 886-м годом, в конце которого Климент Охридский отправился в Кутмичевицу, причем работа по составлению этой гимнографической книги могла длиться 9–10 месяцев [4. С. 48]. Во-вторых, служба Евфимию Великому, написанная Климентом Охридским для Праздничной минеи, была вторично приспособлена для Евфимия Солунского († 15 октября 889 г.) и, следовательно, должна была существовать до смерти последнего святого [123. С. 123–129; 132. № 2. С. 50–51]. В-третьих, вошедшая в болгарскую Праздничную минею служба Мефодию с каноном Константина Преславского могла быть написана к 6 апреля 886 года [130. С. 17; 138].

Новосозданная Праздничная минея, вероятно, включила в себя праздничные блаженны – переводные (на Рождество Богородицы, Воздвижение Креста, Рождество Христово, Богоявление, Сретение Господне, Успение Богородицы) и предположительно оригинальные (на Преображение и на празд-

³¹ По устному сообщению А.А. Турилова, данная служба, содержащая авторское акростихное клеймо КЛИМ, присутствует в следующих рукописях: болгарской праздничной минее ок. 1339 г. (Синай, Слав. 25); новгородской служебной минее на март, датируемой 1369 г. (Санкт-Петербург, РНБ, Соф. 198); псковской минее на март–апрель ок. 1425 г. (Москва, ГИМ, Син. 172); псковской праздничной минее (в сочетании с месяцесловом) начала XV в. (Москва, РГАДА, Тип. 134).

ник апостолов Петра и Павла) [139], а также три календарные службы, созданные еще в паннонскую эпоху. Предположение Е.М. Верещагина о кирилло-мефодиевском происхождении славянского текста праздничных блаженн [90. С. 299–345; 140] представляется маловероятным потому, что во времена солунских братьев, кажется, еще не было календарных праздничных служб (за исключением трех указанных выше), без которых праздничные блаженны лишены практического смысла.

В отличие от Праздничной минеи, славянская Постная триодь является результатом не коллективной, а индивидуальной работы Константина Преславского, который создал сразу *полный текст* этой гимнографической книги и поместил в нее свои песнопения, начальные буквы которых образуют огромный славянский акростих, включающий имя автора [5]³². Оригинальные песнопения Константина были призваны заменить собой греческие великопостные гимны Иосифа Песнописца, которые также образуют акростих с именем автора [5. С. 15–16]. Не исключено, что уже одновременно с созданием славянской Постной триоди была сделана попытка передать в переводе греческий азбучный акростих в акафисте Богородице (суббота 5-й недели Великого поста) [142. С. 65, 70–72 (прим. 4)] и Великом каноне Андрея Критского (четверг 5-й недели Великого поста) [143], а в текст переводного канона Сыропустной субботы были внесены имена Кирилла и Мефодия [144].

Славянская Цветная триодь полного состава возникла в результате индивидуальной переводческой деятельности Климента Охридского, который дополнил недостающими песнопениями (на будние дни) кирилло-мефодиевскую краткую (праздничную) разновидность этой гимнографической книги. Об этом событии сообщает греческое Пространное житие Климента (гл. XXVI): “Предчувствуя смерть, он даровал болгарским церквям свой прощальный подарок: прибавил к Триоди то, чего ей не доставало. Ведь именно тогда он завершил то, что поется от Недели Новой до Пятидесятницы” (цит. по русскому переводу [145. С. 207]). Напомним, что Климент перевел не все, а лишь будничные песнопения от Антипасхи до Пятидесятницы, так как воскресные песнопения этого богослужебного периода существовали еще в кирилло-мефодиевское время.

Тот факт, что Праздничная минея создавалась сразу несколькими книжниками, а Постная триодь и Цветная триодь полного состава – индивидуальными усилиями Константина Преславского и Климента Охридского соответственно, говорит о том, что работа над триодями проходила после 886 г., когда Климент уехал из Плиски в Македонию. При этом несомненно, что распределение работы между Константином и Климентом планировалось заранее в одном центре.

Дополнить недостающими песнопениями кирилло-мефодиевскую Цветную триодь было несравненно проще, чем заново создать полный текст Постной триоди, и если бы работа над обеими триодями была начата одновременно, то Климент завершил бы ее намного раньше Константина. Кроме того, по литургической важности Цветная триодь превосходит Триодь постную (это отмечалось выше), и потому логично думать, что первая была дополнена раньше возникновения второй.

³² См. также уточнения к реконструкции акростиха [141].

У нас есть текстологическое свидетельство того, что относительная хронология была именно такой. Исследование глагольных разночтений в древнейших списках славянского Евангелия показало, что в развитии апракоса существовал этап (условно названный *пасхальным апракосом*), когда весь пасхальный богослужебный цикл был уже заполнен чтениями на каждый день недели, тогда как великопостный цикл вообще не имел последовательного ряда евангельских перикоп, а все еще обслуживался столпом чтений по гласам Октоиха (как то предусматривало миссионерское богослужение). Текстологическое выражение этого состояния таково: все евангельские чтения пасхального цикла (воскресные и будние) имеют минимальный процент значимых разночтений в глагольных и причастных формах (в среднем 13.2%), тогда как краткоапракосные чтения циклов Пятидесятницы, “нового лета” и Великого поста имеют гораздо более высокий процент разночтений (в среднем 33.9%) [146. С. 23–34]. Невысокую текстологическую стабильность великопостных евангельских чтений можно интерпретировать как свидетельство отсутствия на славянской почве Постной триоди во время заполнения славянскими литургическими текстами всего пасхального цикла (включая будние дни недели). Сходный процент глагольных разночтений, зафиксированный в чтениях Великого поста и предыдущих циклов Пятидесятницы и “нового лета”, определенно говорит о том, что во время существования гипотетического славянского пасхального апракоса весь период между Пятидесятницей и Страстной неделей обслуживался одной литургической книгой – Октоихом. Если бы на великопостный период полагался последовательный ряд евангельских чтений, то их текстологическая стабильность приближалась бы к аналогичной характеристике текстов пасхального цикла. Однако подобного не наблюдается – пасхальные чтения оказываются в текстологическом отношении стабильными, а великопостные – нет. Это может отражать лишь такое состояние, когда на славянской почве ежедневная Цветная триодь уже существовала, а Постная триодь еще отсутствовала.

Однако иные обстоятельства вроде бы говорят об обратном. Во-первых, архаичные македонские триоды XIII в., упоминавшиеся в предыдущем разделе, содержат ежедневную Постную триодь в сочетании с Цветной триодью праздничной (краткого состава). Во-вторых, Пространное житие Климента сообщает нам, что дополнение Цветной триоды было выполнено перед самой смертью Климента, случившейся в 916 г., т.е. спустя 30 лет после составления славянской Праздничной минеи (886 г.). Создается впечатление, что дополнение Цветной триоды происходило гораздо позже создания полного текста Постной триоды.

Ситуация такова: общая литургическая логика и внутренняя реконструкция, выполненная на материале евангельских списков XI в., говорят об одной относительной хронологии (Триодь цветная появилась ранее постной), а структура архаичных македонских триодей XIII в. и сообщение греческого Пространного жития Климента, написанного Феофилактом Охридским в конце XI в. на основании более ранних славянских источников, – об обратной (Постная триодь появилась ранее ежедневной Цветной триоды). В такой ситуации следует отдать предпочтение первым свидетельствам.

Действительно, структура македонских триодей XIII в. говорит лишь о том, что такие рукописи создавались книжниками, которые имели под рукой Постную триодь, но не располагали Цветной триодью полного состава и по-

тому использовали ее более краткую (праздничную) разновидность. Это отнюдь не значит, что в то время ежедневная Цветная триодь отсутствовала в славянской традиции. Если Климент Охридский дополнил Цветную триодь, будучи в Македонии, то дополненный им текст мог быть некоторое время недоступен в Преславе, где Константин сочинил Постную триодь. Следовательно, структура архаичных македонских списков XIII в. отражает, видимо, именно преславскую ситуацию (т.е. возникшая в столице структура перешла затем в западноболгарскую традицию).

Как известно, агиография не всегда точно отражает историческую реальность, и сообщение о дополнении Климентом Цветной триоди перед смертью в 916 г. вряд ли достоверно. Во-первых, славянское богослужение было официально введено в Болгарии на Преславском соборе 893 г., поэтому все литургические книги соборно-приходского типа должны были быть не только составлены, но и тиражированы во многих экземплярах до этого события. После Преславского собора в Восточной Болгарии создавалась в основном уже не богослужбная, а четья церковная литература (включая толкования на Священное Писание) на славянском языке, предназначенная для царской библиотеки. Примером памятника собственно литургической книжности восточноболгарского происхождения является Учительное евангелие, составленное Константином Преславским предположительно в 891–897 гг. [147. С. 435]³³, но вероятнее всего в 892–893 гг. [149. С. 10–11]. Трудно поверить, что Константин создавал Учительное евангелие, второстепенное с богослужбной точки зрения, при отсутствии такой важной гимнографической книги, как ежедневная Цветная триодь. Во-вторых, в 894–916 гг. Климент Охридский занимался также созданием славянских текстов для ежедневного (монастырского) богослужения (о чем ниже). Эта работа могла проводиться лишь после создания литургических книг соборно-приходского типа, к которым относится ежедневная Цветная триодь. Вряд ли Климент стал бы создавать монашеские богослужбные тексты ранее дополнения Цветной триоди, необходимой для мирской практики.

Итак, полагаясь на общую литургическую логику и результаты текстологического исследования славянских евангельских списков XI в., можно предполагать, что кирилло-мефодиевская Цветная триодь праздничная была расширена до ежедневного состава ранее создания славянской Постной триоди. Если это так, то сообщение греческого Пространного жития о дополнении Климентом Цветной триоди перед смертью в 916 г. недостоверно.

Известно, что при написании греческого Пространного жития Климента Феофилакт Охридский использовал более ранний и вполне надежный славянский письменный источник первой половины X в. (см.: [145. С. 46–53]). Вероятно, в нем говорилось о том, что Климент даровал последний подарок *болгарским церквам*: прибавил к Триоди то, чего ей не доставало, завершив ту часть, которая поется от Недели Новой до Пятидесятницы. Иными словами, дополнение кирилло-мефодиевской Цветной триоди было последним вкладом Климента в развитие *церковного* (соборно-приходского) богослужения, поскольку позже он занимался славянской литургической книжностью, предназначенной исключительно для *монастырей*. Феофилакт истолковал сообщение о последнем даре для болгарских церквей как последнем

³³ Дата 897 г. была предложена А.В. Михайловым в одной из двух статей о датировке Учительного евангелия, опубликованных в 1928 г. [148. С. 465].

подарке жизни и потому счел его предсмертным. Для агиографа такая интерпретация была тем более естественной, что предчувствие либо предсказание смерти, своей собственной либо другого человека, было привычным агиографическим штампом.

Заключительным этапом в создании славянских текстов для соборно-приходского богослужения, вероятно, было составление гимнографических композиций для Требника, в рукописной традиции которого обнаружены следующие оригинальные циклы: а) заупокойные стихиры с азбучным (в глаголической последовательности) акростихом в чине бельческого (мирского и иерейского) погребения [142]; (публикацию первых пяти стихир см.: [150. С. 38]; публикацию первых четырех стихир см.: [151. S. 226–227]; публикацию шести последних стихир см. [152. С. 192–195]); б) заупокойные стихиры и стихиры *на целование мертвого* с текстовым акростихом (сохранились в двух редакциях; начало акростиха первой редакции: КОНСАТН... [вместо КОНСТАН...]; начало акростиха второй редакции: КРАСНА ПЯНИЯ КОС...), возможно, принадлежащие перу Константина Преславского [153. С. 21, 28 (прим. 28); 154. С. 152 (прим. 2)]; (публикацию одной из редакций текста без атрибуции см.: [155. S. 206–207, 216–227]); в) канон в чине разлучения души и тела (начало разрушенного акростиха **БЖК ТАА НС ВА.З.ВК Н БО ПОКЛА...**), предположительно приписываемый Константину Преславскому [150. С. 40–43; 151. S. 222–226]; г) покаянный канон Климента Охридского в чине соборования больного³⁴. Создание этих текстов следует связывать с тем процессом замены греческого духовенства (в том числе иерархов) славянскими священниками, который начался в Болгарии после Преславского собора 893 г.

Похоже, что гимнографические композиции для Требника создавались учениками солунских братьев совместно, однако функциональная второстепенность этих служб по сравнению с текстами Праздничной минеи, Триоди цветной и постной позволяют предполагать их составление во время не первого (вторая половина 885–886 гг.), а второго совместного пребывания Климента, Наума и Константина в столице (от подготовки Преславского собора 893 г. до постановления Климента в епископы в 894–896? гг.). Наиболее уместной кажется датировка 893 г., но до Преславского собора, поскольку замена греческого духовенства славянским должна была планироваться заранее.

Создание славянских гимнографических книг для соборно-приходского богослужения, предусматривавшего в период после Пятидесятницы не только воскресные, но и субботние службы, могло предполагать также некоторую трансформацию кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного: единственную субботнюю службу следовало заменить столпом из восьми субботних служб (по одной на каждый глас Октоиха). У нас нет доказательств тому, что такая работа действительно была проведена в Болгарии до 893 г., хотя некоторые косвенные данные на этот счет имеются.

На вторичность субботних евангельских чтений по гласам Октоиха по сравнению с аналогичными воскресными указывает структура древнерусских списков Обихода церковного (не нотного). Этот универсальный богослужебный сборник содержит сразу несколько литургических книг: Часослов, Шестоднев служебный, Минею праздничную со вставками из Триоди цветной и службы избранным святым. Из трех просмотренных мною списков

³⁴ Авторство установлено А.А. Туриловым по акростиху КЛ[И]М. Текст опубликован без атрибуции [156. С. 75–76].

этого структурного типа две рукописи – Москва, РГБ, Рум. 284 (первой половины XIV в.) и Москва, РГАДА, Син. тип. 46 (второй половины XIV в.) – вообще не содержат субботних чтений по гласам Октоиха. Столпы евангельских чтений Шестоднева служебного выглядят в них следующим образом: 1) воскресные чтения по гласам Октоиха, расположенные внутри соответствующих воскресных служб; 2) одиннадцать воскресных утренних евангелий; 3) дневные чтения с понедельника по субботу включительно, входящие в состав соответствующих будних служб³⁵. Однако субботние чтения по гласам Октоиха представлены в третьем просмотренном списке – рукописи Москва, ГИМ, Син. 325 (второй половины XIV в.). Здесь раздел, содержащий Шестоднев служебный, имеет следующую структуру: 1) восемь воскресных служб с соответствующими евангельскими чтениями (л. 13–41), степенны восьми гласов (л. 41–42 об.); 2) одиннадцать воскресных утренних евангелий (л. 43–46 об.); 3) дневные службы с понедельника по субботу включительно с соответствующими евангельскими чтениями (л. 46 об.–65); 4) семь субботних евангельских чтений переходящего (2–8-го) гласа Октоиха (л. 65–67). Как видим, воскресные чтения по гласам Октоиха расположены внутри соответствующих воскресных служб, тогда как аналогичные субботние чтения даны без сопутствующего гимнографического материала и выписаны отдельно – после дневных служб на понедельник–субботу. Похоже, что структура октоишной части кодекса Син. 325, предусматривающая субботние евангельские чтения по гласам Октоиха, является вторичной по сравнению со списками Рум. 284 и Син. тип. 46. Это дает основание предполагать, что субботние евангельские чтения возникли позже соответствующих воскресных.

Добавление субботних чтений по гласам Октоиха следует связывать со становлением соборно-приходского богослужения на славянском языке, возникшем в Болгарии в 886–893 гг. Не исключено, что эта трансформация не ограничивалась новозаветными чтениями, а затронула и соответствующие гимнографические последования (хотя в кодексе Син. 325 они отсутствуют). Если это так, то кирилло-мефодиевский Шестоднев служебный мог быть несколько видоизменен: единственная субботняя служба могла быть заменена столпом из восьми субботних служб (по одной на каждый глас Октоиха). Сейчас ничего не известно о существовании таких славянских списков Шестоднева служебного, которые содержали бы два полных столпа служб по гласам Октоиха (воскресный и субботний) в сочетании с дневными службами с понедельника по пятницу включительно. Поэтому описанная выше трансформация кирилло-мефодиевского Шестоднева служебного является всего лишь предварительной рабочей гипотезой.

Создание гимнографических книг для соборно-приходского богослужения было завершено ранее 893 г. Окончание этой работы можно условно датировать 889 г., когда князь Борис неожиданно для окружающих ушел из столичной Плиски в близлежащий монастырь, оставив княжеский престол своему старшему сыну Владимиру. Борис был заказчиком и вдохновителем литургической реформы, которую осуществляли ученики Кирилла и Мефодия, и трудно поверить, что князь ушел в монастырь, не дождавшись окончания книжной работы. Когда же она была уже в основном завершена, Борис мог посчитать введение славянского богослужения уже практически предрешенным и потому удалиться

³⁵ Здесь и далее для простоты изложения опускаются упоминания об апостольских чтениях, которые в Обиходе церковном обычно предшествуют евангельским.

от государственных дел, передав бразды правления Владимиру. Но тот не оправдал надежд отца и во время своего краткого княжения (889–893 гг.) сделал попытку вернуться к язычеству, начав гонения на христиан.

Можно привести конкретный аргумент в пользу того, что славянские гимнографические книги были созданы в Болгарии до правления Владимира. Создавая свои песнопения для Постной триоды, Константин Преславский дважды упомянул о преследованиях со стороны триязычников – в тропаре *Гоними бывшие* 9-й песни 2-го трипесньца на четверг 5-й недели поста и в вечерней стихире *Страсти спасныя прием* в четверг (входит в состав пятничной службы) 5-й недели поста (встречается и в иные дни той же недели) [5. С. 27, 36–37, 41, 594; 157]. Если бы эта богослужбная книга создавалась во время языческой реакции 889–893 гг., то указанный мотив в ней бы отсутствовал, так как старая кирилло-мефодиевская тема идеологической борьбы за славянскую литургию с христианами-триязычниками должна была отойти на второй план перед реальной угрозой христианству со стороны воинствующих язычников. Об этом свидетельствует Учительное евангелие Константина Преславского, составленное, вероятнее всего, в 892–893 гг., под конец краткого правления Владимира: текст этой книги не упоминает триязычников, зато содержит вполне прозрачные намеки на бурные исторические события в общественной и религиозной жизни.

После создания книжного корпуса для славянского соборно-приходского богослужения (886–889 гг.) до Преславского собора (893 г.) болгарским книжникам предстояло проделать еще одну сложную и трудоемкую работу. Поскольку славянские говоры Болгарии заметно отличались от паннонских, то было необходимо переориентировать кирилло-мефодиевскую языковую норму с паннонских говоров на болгарские, т.е. заменить фонетические и морфологические паннонизмы болгарскими соответствиями (например, на месте праславянских *tj, *dj нужно было заменить [c', z'] на [št', žd']). Эта задача не могла быть выполнена без соответствующей реформы глаголического письма, некоторым буквам которого следовало приписать новое фонетико-фонологическое значение. Можно думать, что такая двойная реформа (книжно-литературного языка и глаголического письма) была предпринята Климентом Охридским и что именно она скрывается за сообщением гл. XIV греческого Краткого жития Климента о том, что “придумал [Климент] и другие начертания для букв, дабы они были более ясными, нежели те, что изобрел премудрый Кирилл”³⁶. В действительности реформа глаголического письма касалась не графики, как сообщается в Кратком житии, а функции (фонологического значения) некоторых букв и, следовательно, глаголического правописания. Скорее всего Димитрий Хоматиан (ок. середины XII в. – ок. 1236 г.), предполагаемый автор жития, знал о предпринятой Климентом реформе глаголического письма³⁷, но не был посвящен в детали³⁸.

³⁶ Цитируется по русскому переводу [145. С. 273].

³⁷ Эта реформа дает нам основание для разграничения старославянского языка (бытовавшего в Паннонии до 885 г.) и болгарского извода церковнославянского языка, возникшего уже после смерти Мефодия.

³⁸ Впрочем, существует предположение о том, что данное место Краткого жития появилось в результате небрежного пересказа сообщения Пространного жития Климента Охридского (гл. XVIII) о том, что тот разными способами обучал детей письменности: одним преподавал начертания букв, другим разъяснял смысл написанного [123. С. 23–24].

Отказ от кирилло-мефодиевских языковых норм и диалектная переориентация славянского книжно-литературного языка в целях его адаптации к болгарским условиям были совершены не тотчас по прибытии учеников солунских братьев в Болгарию, а спустя некоторое время, когда необходимость подобной реформы стала очевидной [42. С. 103]. Об этом свидетельствуют славянские акростиhi, входящие в состав Праздничной минеи и Постной триоди и принадлежащие Константину Преславскому, Науму Охридскому и, возможно, Клименту Охридскому: эти акростиhi содержат следы ранней глаголицы с буквой ѣ (в значении А), а также старого произношения глаголической буквы џ [š'č'] (см. краткий обзор данных [158. С. 83–84]). В любом случае реформа книжно-литературного языка и глаголического письма должна была произойти до Преславского собора 893 г. и введения в официальное употребление славянских богослужебных книг – после этого события вряд ли было бы возможно быстрое и широкое распространение результатов орфографической реформы.

Итак, для второго (общebolгарского) этапа в развитии славянской гимнографии (886–893 гг.) можно предложить следующую относительную хронологию возникновения переводных и оригинальных книг, предназначенных для соборно-приходского богослужения:

а) в 886 г. в болгарской столице Плиске совместными усилиями Климента Охридского, Наума Охридского и Константина Преславского составлена славянская Праздничная минея;

б) в 886–889 гг. в Македонии Климент Охридский расширил кирилло-мефодиевскую Цветную триодь праздничную до полного (ежедневного) состава;

в) в 886–889 гг., но уже после дополнения Цветной триоди, в Плиске Константин Преславский создал ежедневную Постную триодь;

г) накануне Преславского собора 893 г. ученики славянских первоучителей совместно написали гимнографические последования для Требника;

д) гипотетическое предположение: в кирилло-мефодиевском Шестодневе служебном единственная субботняя служба заменена столпом из восьми субботних служб (по одной на каждый глас Октоиха).

В 889–893 гг. ученики солунских братьев и их помощники, видимо, были заняты диалектной переориентацией кирилло-мефодиевских языковых норм и реформой глаголической орфографии, тиражированием церковнославянских богослужебных текстов и воспитанием нового поколения славянских книжников. Значительная часть этой работы (подготовительной к Преславскому собору) была выполнена Климентом Охридским на периферии страны – в давно христианизированной Македонии, вдали от протоболгарской знати во главе с воинственным князем Владимиром и греческих иерархов болгарской церкви.

Значительно позже, уже после смерти царя Петра († 970 г.), болгарская Праздничная минея была дополнена анонимной службой этому царю (на 30 января; сохранились фрагменты) [95. С. 383–393; 159], написанной, вероятно, в Восточной Болгарии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Трифуновић Б. Србљак: службе, канони, акатисти / Ред. Б. Трифуновић. Београд, 1970. Књ. 1.
2. Шпадиџер И. Химнографски жанр и богослужбена пракса – Теодосијеви канони светоме Симеону и светоме Сави // Зборник Матице српске за славистику. Нови Сад, 2003. Књ. 63.

3. Турилов А.А., Флоря Б.Н. Христианская литература у славян в середине X – середине XI в. и межславянские культурные связи // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Ред. Б.Н. Флоря. М., 2002.
4. Попов Г. Химнографского наследство на св. Климент Охридски // Климент Охридски – живот и дело / Ред. С. Николова. София, 2000 (Кирило-Методиевски студии. Кн. 13).
5. Попов Г. Триодни произведения на Константин Преславски. София, 1985 (Кирило-Методиевски студии. Кн. 2).
6. Попов Г. Византийската химнографска традиция и песнотворческите прояви на Кирило-Методиевите ученици // Средновековна християнска Европа: Изток и Запад (ценности, традиции, общуване) / Ред. В. Гюзелев, А. Милтенова. София, 2002.
7. Пентковский А.М. [выступление на “Круглом столе”, посвященном 1000-летию христианизации Руси] // Советское славяноведение. 1988. № 6.
8. Пентковский А.М. Лекционари и четвероевангелия в византийской и славянской литургических традициях // Евангелие от Иоанна в славянской традиции / Ред. А.А. Алексеев. СПб., 1998 (Novum Testamentum Palaeoslovenice. 1).
9. Йовчева М. Пражките глаголически листове в контекста на старобългарската химнография // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 2001. Bd. 47.
10. Кожухаров С. Мефодий и Наум Охридский и формирование славянской гимнографической традиции // Symposium Methodianum: Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method / Ed. by K. Trost et al. Neuried, 1988.
11. Кожухаров С. Поезия, старобългарска // Старобългарска литература: Енциклопедичен речник / Ред. Д. Петканова. София, 1992.
12. Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 1: История христианства в России до равноапостольного князя Владимира как введение в историю Русской Церкви. М., 1994.
13. Гошев И. Старобългарската литургия според български и византийски извори от IX–XI вв. // Годишник на Софийския университет. Богословски факултет. 1931–1932. Т. 9. № 7.
14. Мошин В.А. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. // Русская литература XI–XVII веков среди славянских литератур / Ред. Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев. ТОДРЛ. М.;Л., 1963. Т. 19. (=Русь и южные славяне: Сборник статей к 100-летию со дня рождения В.А. Мошина (1894–1987) / Ред. В.М. Загребин. СПб., 1998).
15. Пандурски В.И. Св. св. братья Кирил и Методий и славянското богослужение // Духовна култура. 1963. № 5–6.
16. Štefanić V. Tisuću i sto godina od moravske misije // Slovo. 1963. Sv. 13.
17. Dostál A. The Origins of the Slavonic Liturgy // *Dumbarton Oaks Papers*. 1965. Vol. 19.
18. Антоф С. Богослужебното дело на св. братья Кирил и Методий (по случай 1100 год. от смъртта на св. Кирил) // Духовна култура. 1969. № 1–2.
19. Naumow A.E. Miejsce Paterjka w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej // Slovo. 1978. Sv. 28.
20. Сапунов Б.В. Книга в России в XI–XIII вв. Л., 1978.
21. Чифлянов Б. Богослужебният чин, преведен от св. братья Кирил и Методий в началото на тяхната моравска мисия // Духовна култура. 1978. № 1.
22. Чифлянов Б. Богослужебният чин, преведен от св. братья Кирил и Методий в началото на тяхната моравска мисия. Солун, 1994 (Αναλέκτα Βλαττάδων. 31).
23. Rusek J. Udział Metodego w przekładzie ksiąg liturgicznych // *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*. Warszawa, 1990. T. 26; Rusek J. Das Problem der Teilnahme Methods an der Übersetzung liturgischer Bücher // Symposium Methodianum: Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method / Ed. K. Trost et al. Neuried, 1988.
24. Сапунов Б.В. Некоторые соображения о древнерусской книжности XI–XIII веков // Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН. М.;Л., 1955. Т. 11.
25. Jakobson R. Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Church Slavonic Hirmoi // *Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university. Řada uměnovědná (F)*. 1965. Roč. 14. № 9.
26. Jakobson R. The Byzantine Mission to the Slavs // Jakobson R. Selected Writings. Vol. 6. Early Slavic Paths and Crossroads. Part 1: Comparative Slavic Studies. The Cyrillo-Methodian Tradition. Berlin; New York; Amsterdam, 1985 (= *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 19. 1966).

27. *Jakobson R.* Sketches for the History of the Oldest Slavic Hymnody: Commemoration of Christ's Saint and Great Martyr Demetrius // *Jakobson R.* Selected Writings. Vol. 6. Early Slavic Paths and Crossroads. Part 1: Comparative Slavic Studies. The Cyrillo-Methodian Tradition. Berlin; New York; Amsterdam, 1985.
28. *Hannick Ch.* Das Hirmologion in der Übersetzung des Methodios // Международен симпозиум "1100 години от блаженната кончина на св. Методий" / Ред. Н. Кочев, Н. Шиваров. София, 1989. Т. 1.
29. *Hannick Ch.* Начала славянской гимнографии в кирилло-мефодиевскую эпоху // Thessaloniki – Magna Moravia: Proceedings of the International Conference (Thessaloniki, 16–19 October, 1997). Thessaloniki, 1999.
30. *Kujumdžieva S.* Viewing the Earliest Old Slavic Corpus Cantilenarum // *Palaeobulgarica*. 2002. № 2.
31. *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество (по современным минеям). Париж, 1951; *Серегина Н.С.* Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. "Стихирарь месячный". СПб., 1994.
32. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996 (*Subsidia Byzantinorossica*. Т. 1).
33. *Темчин С.Ю.* Что представляла собой первая славянская книга, переведенная с греческого Кириллом и Мефодием // *Byzantinoslavica*. 1999. Т. 60. № 1.
34. *Темчин С.Ю.* О развитии письменной культуры Восточной Болгарии до 971 года // *Slavistica Vilnensis 2000* (Kalbotyra 49 (2)). Vilnius, 2000.
35. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. / Ред. Л.П. Жуковская. М., 1984.
36. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в России, странах СНГ и Балтии: XIV век / Ред. А.А. Турилов. М., 2002. Вып. 1.
37. *Тахиаос А.-Э.* Задачи и перспективы дальнейшего изучения жизни и деятельности Кирилла и Мефодия // Международный филологический сборник в ознаменование 150-летия со дня рождения Ф.Ф. Фортунатова / Ред. В.П. Гудков. М., 1998.
38. *Birnbaum H.* Some Remaining Puzzles in Cyrillo-Methodian Studies // *Slovo*. 1999. Sv. 47–49.
39. *Schaeken J., Birnbaum H.* Die altkirchenslavische Schriftkultur: Geschichte – Laute und Schriftzeichen – Sprachdenkmäler (mit Textproben, Glossar und Flexionsmustern): Altkirchenslavische Studien II. München, 1999 (*Slavistische Beiträge*. Bd. 382).
40. *Lunt H.G.* Cyril and Methodius with Rastislav Prince of Morava: Where were they? // Thessaloniki – Magna Moravia: Proceedings of the International Conference (Thessaloniki, 16–19 October, 1997). Thessaloniki, 1999; *Чешимеджиев Д.* "Моравия" и "Велика Моравия" в средновековна българска традиция // Климент Охридски – живот и дело / Ред. С. Николова. София, 2000 (Кирило-Методиевски студии. Кн. 13); *Trutne N.* In quadam civitate, quae lingua gentis illius Dowina dicitur // *Zeitschrift für Slavische Philologie*. 2002. Bd. 61. Hf. 1.
41. *Ziffer Z.* Jernej Kopitar e l'antico slavo ecclesiastico. Considerazioni sulla teoria panonica // Contributi italiani al XIII Congresso internazionale degli slavisti (Ljubljana 15–21 agosto 2003) / Eds. A. Alberti, M. Garzaniti, S. Garzonio. Pisa, 2003.
42. *Хабургаев Г.А.* Первые столетия славянской письменной культуры: Истоки древнерусской книжности. М., 1994.
43. *Велковска Е.* Система на византийските и славянските богослужбени книги в периода на възникването им // Средновековна християнска Европа: Изток и Запад (ценности, традиции, общуване) / Ред. В. Гюзелев, А. Милтенова. София, 2002.
44. *Јовановић-Ступчевић Б.* Додирне тачке српских зборника и литургијских књига XIII века // *Cyrillomethodianum*. Thessalonique, 1981. Vol. 5; *Наумов А.Е.* Средновековная литература и богослужение // *Ricerche Slavistiche*. Roma, 1995. Vol. 42; *Богдановић Д.* Литургијски ритам старе српске књижевности // *Богдановић Д.* Студије из српске средновековне књижевности. Београд, 1997 (Српска књижевна задруга. Коло 90. Књ. 599).
45. *Шмеман А.* Введение в литургическое богословие. М., 1996.
46. *Тафт Р.Ф.* Византийский церковный обряд: Краткий очерк. СПб., 2000.
47. *Жуковская Л.П.* Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976.
48. *Кръстанов Т.* Един възкресен апракос от XV век – ЦИАМ № 38 // Българският петнадесети век: Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век. Научна сесия, организирана от Народната библиотека "Св. св. Кирил и Методий" и Българската археографска комисия (София, 19–21.X.1992) / Ред. Б. Христова. София, 1993;

- Крыстанов Т.* Воскресное (праздничное) Апостол-Евангелие – малоизвестный древне-болгарский памятник кирилло-мефодиевской эпохи? // Славяноведение. 1995. № 2.
49. *Темчин С.Ю.* Пасхально-воскресный апракос – неизвестный структурный тип славянского служебного Евангелия // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4.
 50. *Темчин С.Ю.* Столпный апракос – еще один неизвестный структурный тип славянского служебного Евангелия (по рукописям XIII–XVI веков) // Библия в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира: К 500-летию Геннадиевской Библии. Сборник материалов международной конференции (Москва, 21–26 сентября 1999 г.) / Ред. Г. Баранкова. М., 2001.
 51. *Јакшић С.* Седмични октоих у богослужбеној пракси цркве и монашком молитвословљу // Пирилске рукописне књиге Библиотеке Матице српске. Књ. 5: Минеји, Октоиси, Триоди / Ред. В. Јерковић. Нови Сад, 1996.
 52. *Темчин С.Ю.* Церковнославянский Недельный октоих как функциональная разновидность Общей минеи (в печати).
 53. *Темчин С.Ю.* Типы православного славянского богослужения в XI–XIII веках в связи со структурными разновидностями служебного Евангелия и иных литургических книг // Palaeoslovenica 1999: In honorem Zoe Hauptová / Eds. E. Blahová, E. Šlaufová. Praha, 1999 (Slavia. 1999. № 2).
 54. *Темчин С.Ю.* К реконструкции структуры и состава текстов кирилло-мефодиевского Торжественника (в печати).
 55. *Tkalčić I.K.* Slavensko bogoslužje u Hrvatskoj. Zagreb, 1904.
 56. *Putanec V.* Početak hrvatske pismenosti: Pitanje vremena postanka hrvatskoga latiničkoga lekcionara i hrvatske glose iz XI.–XII. stoljeća u latinskoj Radonovoj Bibliji (VIII.–IX. stoljeće) // Forum. Zagreb, 1993. God. 32. Knj. 65. № 7–9.
 57. *Калайдович К.Ф.* Иоанн, ексарх Болгарский: Исследование, объясняющее историю славянского языка и литературы IX и X столетий. М., 1824.
 58. *Афанасьева Т.И.* Литургия преждеосвященных даров в славянской рукописной традиции XII–XV веков (лингвотекстологический анализ): Автореферат диссертации... кандидата филологических наук. СПб., 2000.
 59. *Lambros S.P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Cambridge, 1895. Vol. 1.
 60. *Трифуновић Б.* Азбучник српских средњовековних књижевних појмова. Београд, 1990.
 61. *Никольский К.* Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. М., 1995.
 62. *Темчин С.Ю.* К установлению кирилло-мефодиевской системы нумерации воскресных дней пасхального цикла // Slavistica Vilnensis 1999 (Kalbotyra 48 (2). Vilnius, 1999).
 63. *Црвенковска Е.* Загрепски триод. Скопје, 1999 (Стари текстови. Кн. 7).
 64. *Поп-Атанасов Ѓ.* Речник на старата македонска литература. Скопје, 1989.
 65. *Пиструй К.* Триод-Пентикостар (първа половина на XIII век) // Palaeobulgarica. 1986. № 4.
 66. *Тотоманова А.* Орбелски триод // Старобългарска литература: Енциклопедичен речник / Ред. Д. Петканова. София, 1992.
 67. *Славева Л.* За старословенскиот Триод // Slovo. 1972. Sv. 22.
 68. *Славева Л.* Структурната еволуција на јужнословенските триоди // Климент Охридски: Студии / Ред. Т. Стаматоски. Скопје, 1986.
 69. *Момина М.А.* Типы славянской Триоди // Язык и письменность среднеболгарского периода / Ред. Е.И. Демина, Е.В. Чешко. М., 1982.
 70. *Славева Л.* Обид за реконструкција на Климентовиот превод на Цветниот триод // Климент Охридски и улогата на Охридската книжевна школа во развитокот на словенската просвета: Материјали од научен собир, одржан во Охрид од 25 до 27 септември 1986 година / Ред. М. Матевски. Скопје, 1989.
 71. *Момина М.А.* Вопросы классификации славянской Триоди // Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН. Л., 1983. Т. 37.
 72. *Rusek J.* O pierwotnym przekładzie Triodu // Slavia Orientalis. 1979. R. 28. № 4.
 73. *Mošin V.* Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije. Dio I: Opis rukopisa. Zagreb, 1955.
 74. *Щапов Я.Н.* Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской Народной Республики. М., 1976. Ч. 1–2.
 75. *Темчин С.Ю.* О возможном балканском влиянии на структуру церковнославянских богослужебных книг ВкЛ и Польского Королевства // Studia Russica. Budapest, 2000. Т. 18.

76. Крашенинникова О.А. К истории формирования седмичных памятей Октоиха // Богословские труды. Сб. 32. М., 1996.
77. Крашенинникова О.А. Октоих и Параклит (к истории двух названий одной литургической книги) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 6. Ч. 2.
78. Темчин С.Ю. Состав дневных евангельских чтений в церковнославянских литургических рукописях // Slavistica Vilnensis 1999 (Kalbotyta 48 (2). Vilnius, 1999).
79. Крашенинникова О.А. Три канона из Октоиха Климента Охридского (неизвестные страницы древнеславянской гимнографии) // Славяноведение. 2000. № 2.
80. Кожухаров С. Октоих // Кирило-Методиевска енциклопедия / Ред. П. Динеков. София, 1995. Т. 2.
81. Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., 1913. Т. 2.
82. Enrietti M. Considerazioni sulla settimana slava // Europa Orientalis. 1994. Vol. 13. № 1; Толстая С.М. Дни недели // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Ред. Н.И. Толстой. М., 1999. Т. 2.
83. Moszyński L. Kto i kiedy ustalił słowiańskie nazwy dni tygodnia // Litterae Slavicae Medii Aevi: Francisco Venceslao Mareš Sexagenario Oblatae / Ed. J. Reinhart. München, 1985 (Sagners Slavistische Sammlung. Bd. 8).
84. Јовановић-Ступчевић Б. Русална среда у српском рукопису XIII века: Служба Преполовљењу празника // Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности: Међународни научни скуп (14.–16. новембра 1977) / Ред. Д. Богдановић. Београд, 1981 (Српска академија наука и уметности. Научни скупови. Књ. 10. Одељење језика и књижевности. Књ. 2).
85. Крашенинникова О.А. Древнерусский Октоих конца XII–начала XV века и его отношение к византийскому Октоиху // Гуманитарная наука в России: соросовские лауреаты. Филология, литературоведение, культурология, лингвистика, искусствознание. М., 1996.
86. Кожухаров С. Канон за Климент Римски // Кирило-Методиевска енциклопедия / Ред. П. Динеков. София, 1995. Т. 2.
87. Ангелов Б.С. Кириловият химн в чест на Климент Римски // Константин-Кирил Философ: Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му / Ред. П. Динеков. София, 1971.
88. Мурьянов М.Ф. Страницы гимнографии Киевской Руси // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян / Ред. В.П. Вомперский. М., 1991.
89. Верещагин Е.М. Последование под 30-м января из Миней № 98 (ф. 381) РГАДА (Москва) – предполагаемый гимн первоучителя славян Кирилла // Palaeobulgarica. 1994. № 1.
90. Верещагин Е.М. Церковнославянская книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001.
91. Уханова Е.В. Культ св. Климента, папы Римского, в истории византийской и древнерусской церкви IX – первой половины XI в. // Annali dell' Istituto universitario Orientale di Napoli: Slavistica. 1997–1998. Vol. 5.
92. Уханова Е.В. Служба св. Клименту, папе Римскому, в контексте крещения Руси великим князем Владимиром // Историческому музею – 125 лет: Материалы юбилейной научной конференции / Ред. А.И. Шкурко, В.Л. Егоров. М., 1998 (Труды Государственного исторического музея. Вып. 100).
93. Уханова Е.В. Культ св. Климента, папы Римского, как отражение политических концепций Византии и Руси IX–XI вв. (опыт комплексного источниковедческого анализа): Автореферат диссертации... кандидата исторических наук. М., 2000.
94. Попов Г. Хвална паника константинска (богоявленски предпразнични стихире на Константин Преславски в руски миней от XII–XIII в.) // Старобългарска литература. София, 1999. Кн. 31.
95. Иванов Й. Български старини из Македония. София, 1931 (фототипическое издание: София, 1970).
96. Йовчева М. Гимнографическое наследие кирилло-мефодиевских учеников в русской книжности // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2002. № 2 (8).
97. Кожухаров С. Методиевият канон за Димитър Солунски (нови данни за историята на текста) // Кирило-Методиевски студии. София, 1986. Кн. 3.
98. Кожухаров С. Канон за Димитър Солунски // Кирило-Методиевска енциклопедия / Ред. П. Динеков. София, 1995. Т. 2; Мирчева Б. Един непубликуван препис на канона за Димитър Солунски от сбирката на А.И. Хлудов в Москва // Palaeobulgarica. 2002. № 3; Досе-

- ва Ц. Еще один список Последования св. Димитрию Солунскому // *Slavia Orthodoxa*. Език и култура: Сборник в чест на проф. д.ф.н Румяна Павлова / Ред. С. Богданова и др. София, 2003.
99. *Matejko L'*. *отъ мъглы лютъа и невѣждьствнѣ очнстн нты* // *Slavia*. 2001. № 3–4.
 100. *Турилов А.А.* Гипотеза о происхождении майской и августовской памяти Кирилла и Мефодия // *Славяноведение*. 2000. № 2.
 101. *Верещагин Е.М.* Наблюдения над языком и текстом архаичного источника – Ильиной книги: анализ тропарей IX-й песни канона Димитрию Солунскому // *Вопросы языкознания*. 2003. № 1.
 102. *Ангелов Б.С.* Старобългарски текстове: III. Служба на Кирил Философ // *Известия на Архивния институт при Българската АН*. София, 1957. Кн. 1.
 103. *Иванова К.* Неизвестна служба за св. Кирил в състава на празничен миней от XVII в. // *Palaeobulgarica*. 1992. № 2–3.
 104. *Йонова М.* Служба за Кирил // *Старобългарска литература: Енциклопедичен речник* / Ред. Д. Петканова. София, 1992.
 105. *Мирчева Б.* Канонът за Кирил и Методий и Службата за Кирил в славянската книжнина. Велико Търново, 2001.
 106. *Стефанов П.* Неизвестен препис от Службата на св. Кирил Философ (XII в.) // *Духовна култура*. 1993. № 6; *Мирчева Б.* Някои текстологични проблеми на службата за Константин Философ-Кирил в преписи от XV век // *Българският петнадесети век: Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век*. Научна сесия, организирана от Народната библиотека Св. св. Кирил и Методий и Българската археографска комисия (София, 19–21.X.1992) / Ред. Б. Христова. София, 1993; *Райков Б., Христова Б.* Текстологични наблюдения върху ранната служба на Константин Философ-Кирил // *Известия на Народната библиотека Св. св. Кирил и Методий*. София, 1996. Т. 22 (28); *Стойкова А.* Бележки върху историята и структурата на ранните служби на Кирил Философ (по повод на един новооткрит молдавски препис) // *Климент Охридски – живот и дело* / Ред. С. Николова. София, 2000 (Кирило-Методиевски студии. Кн. 13); *Мирчева Б.* За езиковите особености на преписите на Службата за Кирил // *Климент Охридски – живот и дело* / Ред. С. Николова. София, 2000 (Кирило-Методиевски студии. Кн. 13); *Верещагин Е.М.* *свѣтъ въторын* // *Slavia Orthodoxa*. Език и култура: Сборник в чест на проф. д. ф. н. Румяна Павлова / Ред. С. Богданова и др. София, 2003.
 107. *Нихоритис К.* Атонската книжовна традиция в разпространението на кирило-методиевските извори. София, 1990 (Кирило-Методиевски студии. Кн. 7).
 108. *Kostić D.* Бугарски епископ Константин – писац службе св. Методију // *Byzantinoslavica*. 1937–1938. Vol. 7.
 109. *Кръстанов Т.* Неизвестен препис от Службата за св. Кирил Философ от XVI в. в празничен миней № 113 от сборката на Църковноисторическия и архивен институт в София // *Климент Охридски – живот и дело* / Ред. С. Николова. София, 2000 (Кирило-Методиевски студии. Кн. 13); *Кръстанов Т.* Сава Седмочисленик – старобългарски книжовник и светец от IX–X век // *Преславска книжовна школа* / Ред. Т. Тотев. София, 2002. Т. 6.
 110. *Кульбакин С.М.* Охридская рукопись Апостола конца XII века. София, 1907.
 111. *Львов А.С.* По поводу упоминания о Мефодии в календаре Охридского апостола // *Изучение русского языка и историколингвистика* / Ред. В.Ф. Дубровина. М., 1969.
 112. *Темчин С.Ю.* История формирования славянского краткоапракосного Евангелия: попытка обобщения // *Slavia*. Praha, 1997. № 1.
 113. *Верωότης Γ.Θ.* *Λεξικόν λειτουργικῶν καὶ τελετουργικῶν ὄρων, Γ' ἐκδοσῆ, βελτιωμένη καὶ ἐλαυξημένη. Θεσσαλονίκη*. 1995.
 114. *Ангелов Б.С.* Из историята на старобългарската и възрожденската литература. София, 1977.
 115. *Турилов А.А.* Болгарские литературные памятники эпохи Первого царства в книжности Московской Руси XV–XVI вв. (заметки к оценке явления) // *Славяноведение*. 1995. № 3.
 116. *Климент Охридски.* Събрани съчинения. Т. 3: Пространни жития на Кирил и Методий / Подготвили за печат Б.С. Ангелов и Х. Кодов. София, 1973.
 117. *Кожухаров С.* *пѣти достонть архистратига* (новооткрито произведение на Константин Преславски) // *Литературознание и фолклористика: В чест на 70-годишнината на академик Петър Динев* / Ред. А. Стойков. София, 1983.
 118. *Попов Г.* Из химнографското наследство на Константин Преславски (новооткрит трипеснец за предпразненство на Успение Богородично) // *Palaeobulgarica*. 1995. № 3.

119. Поп-Атанасов Ѓ. Оригинално литературно дело од IX–X век // Спектар. 1987. № 9; Кожухаров С. Преславски канон за Въведение Богородично (към проблема акростих-реконструкция на състава) // Palaeobulgarica. 1991. № 4.
120. Vukanović T.P. The Legend of the Martyrs of Tiberiopolis (Strumica) // Врањски гласник. 1971. Књ. 7.
121. Кожухаров С. Песенното творчество на старобългарския книжовник Наум Охридски // Литературна история. 1984. № 12.
122. Попов Г. Следи от разпространението на Наумовия канон за св. апостол Андрей // Старобългарска литература. 1994. Кн. 28–29.
123. Станчев К., Попов Г. Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988.
124. Иванова-Константинова К. Два неизвестни азбучни акростиха с глаголическа подредба на буквите в среднобългарски празничен миней // Константин-Кирил Философ: Доклади от симпозиума, посветен на 1100-годишнината от смъртта му / Ред. П. Диневков. София, 1971; Добрев И. Климент Охридски – автор на цикъл азбучни стихире за Рождество Христово и за Богоявление // Преславска книжовна школа / Ред. М. Тихова, П. Димитров. София, 1995. Т. 1.
125. Попов Г. Новооткрит канон на Константин Преславски с тайнописно поетическо послание // Palaeobulgarica. 1997. № 4.
126. Верецагин Е.М. Особый парафраз канона на Рождество Христово в Декабрьской служебной минее конца XII – начала XIII вв. (публикация источника) // Palaeobulgarica. 1997. № 4; Попов Г. Канон за Рождество Христово от Константин Преславски // Palaeobulgarica. 1998. № 4; Верецагин Е.М. Дальнейшее исследование рождественского парафрастического канона Константина Преславского с иным прочтением концовки его акростиха // Palaeobulgarica. 1999. № 4.
127. Јовановиќ-Стипчевиќ Б. Текстолошка условљеност састава и броја слова старословенске азбуке према стихирама на Рођење и Крштење у српском препису // Археографски прилози. 1981. Књ. 3.
128. Pavić J. Staroslavenski pjesnički kanon u čast sv. Metodija i njegov autor (prigodom 1050. godišnjice smrti sv. Metodija) // Bogoslovska smotra. 1936. № 1.
129. Мошкова Л.В., Турилов А.А. “Моравские земле велеи гражданин” (неизвестная древняя служба первоучителю Мефодию) // Славяноведение. 1998. № 4.
130. Попов Г. Службата за славянския първоучител Методий в Хлудовия миней 156 // Старобългарска литература. 2001. Кн. 32.
131. Јонова М. Служба за Кирил и Методий // Старобългарска литература: Енциклопедичен речник / Ред. Д. Петканова. София, 1992.
132. Шаламанов Б. Неизвестни химнографски произведения на Климент Охридски // Списание на Българската АН. 1987. № 1–5.
133. Мурьянов М.Ф. Равеннская тема в письменности Киевской Руси // Palaeoslavica. Cambridge (Mas.), 2001. Vol. 9.
134. Йовчева М. Старобългарската служба за св. Аполинарий Равенски от Климент Охридски // Palaeobulgarica. 2002. № 1.
135. Йовчева М. Старобългарската служба за първомъченик Стефан и Стефан I папа римски // Старобългарска литература. 2001. Кн. 32; 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) / Ред. В. Гюзелев, А. Милтенова. София, 2002.
136. Мошкова Л.В., Турилов А.А. Неизвестный памятник древнейшей славянской гимнографии (канон Климента Охридского на Успение Богородицы) // Славяноведение. 1999. № 2.
137. Мошкова Л.В. Два комбинированных канона на Успение Богородицы (принципы объединения) // Palaeobulgarica. 2000. № 1.
138. Popov G. Das hymnographische Werk von Method Schüler Konstantin von Preslav // Symposium Methodianum: Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method / Eds. K. Trost et al. Neuried, 1988.
139. Пентковски А.М., Йовчева М. Празничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII–XIII вв. // Palaeobulgarica. 2001. № 3.
140. Верецагин Е.М. Новонайденные тексты гимнографии кирилло-мефодиевского времени: исчезнувший жанр праздничных блаженн // Byzantinoslavica. 1999. Т. 60. № 2.

141. *Минчева А.* Бележки към четенето на акростиховата похвала на Константин Преславски *гранеса добра константинова* // Старобългарска литература. Кн. 23–24. София, 1990.
142. *Загребин В.М.* Заупокойные стихиры *азъвоуковне* в сербском требнике XIII века // Археографски прилози. 1981. Къ. 3.
143. *Кожухаров С.* Новооткрит уникален опит на старобългарското преводаческо изкуство // Константин-Кирил Философ, 1150 години от рождението: Юбилейна научна сесия, 10–11 ноември 1977 г. (Резюмета. София, 1977).
144. *Попов Г.* Прославата на Кирил и Методий в канона за Събота сиропустна // Кирило-Методиевски студии. 1986. Кн. 3.
145. *Флоря Б.Н., Турилов А.А., Иванов С.А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000.
146. *Темчин С.Ю.* Дистрибуция глагольных разночтений в древнейших славянских списках Евангелия и объем первоначального перевода // Исследования по глаголу в славянских языках: История славянского глагола / Ред. Г.А. Хабургаев, А. Бартошевич. М., 1991.
147. *Грашева Л.* Константин Преславски // Кирило-Методиевска енциклопедия / Ред. П. Динев. София, 1995. Т. 2.
148. *Михайлов А.В.* Заметка о времени происхождения Учительного евангелия Константина Болгарского // Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского, изданный ко дню 70-летия со дня его рождения / Ред. В.Н. Перетц. Л., 1928 (Сб. ОРЯС. Т. 101. № 3).
149. *Галлуччи Э.* Учительное евангелие Константина Преславского (IX–X в.) и последовательность воскресных евангельских чтений церковного года // *Palaeobulgarica*. 2001. № 1.
150. *Пенкова П.* Новооткрит акростих в погребалния чин на Зайковския требник, XIV в. // Език и литература. 1986. № 3.
151. *Penkova P.* Der Beitrag Methods zu den slavischen Totenoffizien // Symposium Methodianum: Beiträge der Internationalen Tagung in Regensburg (17. bis 24. April 1985) zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Method / Eds. K. Trost et al. Neuried, 1988.
152. *Цибранска М., Мирчева Е.* Зайковският требник от първата половина на XIV в. в южнославянската еволюционна традиция // Археографски прилози. 1999. Къ. 21.
153. *Турилов А.А.* Роль сербской традиции в сохранении древнейших памятников славянской литературы // Славянский альманах. 1998. М., 1999.
154. *Турилов А.А.* После Климента и Наума (славянская письменность на территории Охридской архиепископии в X – первой половине XIII в.) // *Флоря Б.Н., Турилов А.А., Иванов С.А.* Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000.
155. *Hološnjaj B.* Zajkovskij Trebnik № 960 der Nationalbibliothek 'Hl. Kiril und Methodij' in Sofia (Bulgarien): Dissertatio ad Doctoratum. Roma, 1995.
156. *Симић П.* Требник српске редакције XIII века // Стара српска књижевност / Ред. В. Бурић. Београд, 1976 (Зборник историје књижевности. Къ. 10).
157. *Mošin V.* Heretici trojezičnici u staroslavenskom prijevodu Trioda // *Slovo*. 1972. Sv. 22; *Славева Л.* Триезичната ерес во Климентовиот превод на Триодот // Гласник на Институтот за национална историја. Скопје, 1973. Кн. 17. № 1; *Попов Г.* За едно споменаване на триезичници в Битолския триод // Старобългарска литература. 1978. Кн. 3.
158. *Велчева Б.* Св. Климент и глаголицата // Климент Охридски – живот и дело / Ред. С. Николова. София, 2000 (Кирило-Методиевски студии. Кн. 13).
159. *Кожухаров С.* Служба за цар Петър // Старобългарска литература: Енциклопедичен речник / Ред. Д. Петканова. София, 1992; *Шаламанов Б.* Лексиката на службата на цар Петър (по Драгановия миней – XIII в.) // Преславска книжовна школа / Ред. М. Тихова, П. Димитров. София, 1995. Т. 1.



© 2004 г. Ф.Б. ЛЮДОВОВСКИЙ

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ АКАФИСТ КАК СОВРЕМЕННЫЙ ГИМНОГРАФИЧЕСКИЙ ЖАНР: СТРУКТУРА, АДРЕСАЦИЯ, ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ

...Кто пишет акафист, тот должен знать житие до чрезвычайности, до последней самомаleastейшей точки. Ну и соотноситься с прочими акафистами нужно. ...Но главное ведь не в житии, а в красоте и сладости. Нужно, чтоб всё было стройно, кратко и обстоятельно. Надо, чтоб в каждой строчечке была мягкость, ласковость и нежность, чтоб ни одного слова не было грубого, жесткого или несоответствующего. Так надо писать, чтоб молящийся сердцем радовался и плакал, а умом содрогался и в трепет приходил.

А.П. Чехов. “Святою ночью”.

Введение

Последние полтора десятилетия в нашей стране отмечены значительным оживлением церковной жизни. Характерно при этом, что в рамках православной культуры, относящейся к традиционному типу, наблюдаются весьма интенсивные процессы производства артефактов: строятся *новые* храмы, пишутся *новые* иконы и – что представляет интерес для филолога – создаются *новые церковнославянские* (далее – цсл.) *богослужбные тексты*¹. Общий объем богослужбных текстов, возникших за последние 10–15 лет, вполне сопоставим со всем тем, что было написано в предшествующие три столетия. При этом, с одной стороны, создаются оригинальные цсл. тексты, с другой –

Людоговский Федор Борисович – канд. филол. наук, младший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

¹ О новых текстах, соотносящихся со служебными Минеями, см. [1].

осуществляются переводы на цсл. (прежде всего – с греческого)². Мы наблюдаем возникновение новых богослужебных книг, видоизменение старых; налицо тенденции к некоторой трансформации системы цсл. гимнографических жанров³, несомненно определенные изменения и в языковой системе⁴.

Таким образом, цсл. язык, обязанный своим возникновением во второй половине IX в. трудам Солунских братьев и их учеников и с самого начала предназначенный для богослужения, продолжает активно использоваться в той же функции и в начале XXI столетия, причем корпус цсл. богослужебных текстов постоянно растет⁵. Основной прирост корпусу цсл. богослужебных текстов в настоящее время обеспечивают *акафисты*.

Акафист – наиболее популярный и продуктивный в настоящее время гимнографический жанр. Это, как правило, хвалебно-благодарственная песнь, обращенная к Богу, Богородице, ангелам или святым. Первым акафистом был акафист Богородице (так называемый Великий акафист, акафист “Взбранной Воеводе...”, датируемый приблизительно VI–VII в.⁶). Все остальные акафисты были написаны по его образцу. Прославление лица, к которому обращен акафист, сочетается с повествованием о событиях праздника, изложением жития святого, описанием обстоятельств обретения чудотворной иконы и т.д. Не являясь уставной службой⁷, акафист тем не менее широко используется в храмовом богослужении.

В 1903 г. в Казани вышла книга Алексея Попова “Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода [10]. В работе нашли отражение по преимуществу экстралингвистические факты, однако определенное внимание уделено проблемам поэтики акафистов, а также текстологии. Число цсл. акафистов за прошедшее столетие утроилось, и все эти тексты – старые и новые – настоятельно нуждаются в описании. Настоящая статья представляет собой один из первых опытов подобного описания после монографии А. Попова⁸.

² Имеет место и обратный процесс: цсл. тексты переводятся на греческий (литургический) язык – например молитва Богородице святителя Димитрия Ростовского [2. С. 202–204]. Характерно, что утренняя молитва Оптинских старцев, написанная по-русски [3. С. 20], переведена на *новогреческий* [2. С. 197–198]. Отметим также переводы с цсл. на немецкий (см. [4]) и английский (напр., [5]) языки.

³ Мы считаем возможным и целесообразным говорить в связи с этим о *цсл. литературе*, под каковой понимаем конфессиональную богослужебную литературу на цсл. языке (как переводную, так и оригинальную) на всем протяжении существования этого языка. Как видим, время создания цсл. текстов не совпадает с периодом, с которым соотносится термин “древнерусская литература”. Кроме того, эти тексты создавались (и создаются) не только в России. См. также [6. С. 52–54].

⁴ В связи с чем представляется правомерным использование понятия “современный цсл. язык”. См. подробнее [7].

⁵ Парадоксальным образом это сочетается с неопределенностью нынешнего положения цсл. языка. Вопрос о его дальнейшей судьбе стоит достаточно остро: под сомнение (и уже не впервые) поставлена целесообразность его употребления в качестве богослужебного языка Русской Православной Церкви. В Болгарской и Сербской Православных Церквях наряду с цсл. в настоящее время используются и соответствующие национальные языки.

⁶ О датировке первого акафиста см. подробнее [8. С. 373–374].

⁷ О литургическом использовании первого акафиста Богородице см. [9. С. 374–375].

⁸ Отметим весьма поэтичное и вместе с тем обстоятельное предисловие Н.П. Саблиной и О.В. Губаревой к трехтомнику “Акафисты русским святым” [11. С. 3–21]. Напротив, достаточно абстрактная и чрезвычайно лаконичная характеристика современной ситуации дана в заключительном абзаце статьи “Акафист” в 1 т. “Православной энциклопедии” (авторы соответствующего раздела статьи – свящ. М. Козлов и А.Н. Стрижев) [12. С. 380].

§ 1. Акафист как жесткая гимнографическая форма

Акафисты объединяются общностью не столько содержания (как мы увидим далее, содержание некоторых акафистов может быть весьма неожиданным – см. 2.1.2, 2.2.4, 3.4, 3.5, 3.6), сколько формы.

1.1. Макроструктура

Акафист характеризуется жесткой макроструктурой. Любой акафист состоит из 25 строф, в большинстве случаев объединенных акростихом (см. 1.2). В славянской традиции нечетные строфы именуются кондаками (они более короткие), четные – икосами. Кондаки и икосы характеризуются различной внутренней структурой (см. 1.3) и имеют отдельную нумерацию (Кондак 1, Икос 1, Кондак 2, Икос 2... Икос 12, Кондак 13). В соответствии со славянской традицией последний, 13-й, кондак принято читать (петь) трижды, затем вновь читается 1-й икос и 1-й кондак. Завершается акафист молитвой (молитвами).

1.2. Акростих

Акростих (об акростихе см. подробнее [13. С. 403–407]) характерен прежде всего для канонов; но, как будет показано ниже, он может присутствовать и в акафистах.

1.2.1. Греческий алфавитный акростих. 24 строфы (со 2-й по 25-ю) первого из написанных акафистов – акафиста Богородице “Взбранной Воеводе...” (см. [14. Л. 323 об. – 327, 329–330; 15. С. 56–63]) имеют ту особенность, что первые буквы первого слова каждой строфы образуют греческий алфавит. Разумеется, при переводе на цсл. эта особенность не была сохранена. Однако те цсл. слова, которые соответствуют первым словам строф греческого оригинала, укоренились в традиции и образовали своеобразный псевдоалфавитный акростих. Большинство существующих в настоящее время акафистов соблюдают (в общем и целом) такой акростих, что придает дополнительную жесткость макроструктуре и накладывает некоторые ограничения на содержание (подробнее см. § 4).

1.2.2. Русский алфавитный акростих. В отдельных акафистах также представлен алфавитный акростих, однако ориентированный не на греческий оригинал первого акафиста, а на русский алфавит. Такое решение, учитывая высокую степень традиционности, свойственной церковной культуре, нельзя не признать смелым. Примерами акафистов с русским акростихом могут служить “Акафист покаяния, или песни, приводящие человека к сознанию своей греховности” [16. С. 127–150] (акростих начинается с первого кондака, используются буквы АБВГДЕЖЗИКЛМНОПРСТУХЦЦШЮЯ) и “Акафист покаянный жен, загубивших младенцев во утробе своей” [17]. Можно предположить, что в будущем число таких акафистов будет возрастать (хотя преобладать будет по-прежнему более традиционный тип).

1.2.3. Отсутствие акростиха. Наконец, некоторые акафисты вовсе не соблюдают акростих (акафист преподобному Ферапону Можайскому [11. Т. 3. С. 745–754], акафист Пресвятой Богородице в честь иконы “Неувядаемый цвет” [18. Кн. 1. С. 216–245] и др.). Греческий оригинал акафиста святителю Нектарию Эгинскому (рефрен: *Радуйся, Нектарие, Эгинский чудотворче*) содержит алфавитный акростих, однако слова, его образующие, не совпадают с начальными словами строф первого акафиста – соответственно, в славянском переводе-переложении мы не видим знакомых *ангела* в 1-м икосе и *виштий* в 9-м.

1.3. Структура строф

Строфы акафиста “Взбранной Воеводе...” в греческом оригинале имеют определенный ритмический рисунок (см. подробнее [8. С. 372–373]). В цсл. переводе эта особенность утрачена. Тем не менее, структура более высокого уровня сохраняется достаточно последовательно.

1.3.1. Структура икоса. Каждый из 12 икосов можно разделить на три части: первую условно назовем *повествовательной*, вторая часть содержит так называемые *хайретизмы* (воззвания, в большинстве случаев начинающиеся с *Радуйся – Χαῖρε*), третью часть образует *рефрен* – хайретизм, общий для всех икосов данного акафиста.

Если в акафисте соблюден греческий акростих, то повествовательная часть каждого икоса начинается с определенного слова (или – как правило бесприставочных – производных от него). Это слово задает тему для первой фразы; однако поскольку, во-первых, ограничение темы не является жестким и, во-вторых, длина повествовательной части икоса формально не ограничена, то всегда остается значительная свобода выбора содержания и формы. Конец повествовательной части соприкасается с хайретизмами, которым должны предшествовать выражения типа: *восклицаше ти, воззовем ему, научи* (аорист) *вопни тебе сице* и т.д. Таким образом, на начало и конец повествовательной части икоса накладываются определенные ограничения, которые, впрочем, не стесняют творческого воображения автора.

Вторая часть икоса состоит из нескольких пар хайретизмов. В разных акафистах число хайретизмов неодинаково: от шести пар (как в акафисте “Взбранной Воеводе...” – идеальный случай, встречается редко) до двух пар (один из двух акафистов Пресвятой Богородице в честь иконы “Избавительница” [18. Кн. 1. С. 64–77]). Нередко в разных икосах одного и того же акафиста различное количество хайретизмов. Встречаются “хромые” икосы (один из хайретизмов не имеет пары). В акафисте Богородице в честь иконы “Умиление” Псково-Печерской во всех икосах рефрен образует пару с предыдущим хайретизмом [18. Кн. 1. С. 280–303]. Общая тенденция – наличие трех–четырёх пар хайретизмов.

Третью часть икоса образует рефрен. Если акафист адресован святому, то рефрен, как правило, включает имя святого (прочие хайретизмы обычно не содержат имени).

1.3.2. Структура кондака. Кондак состоит из двух неравных частей. Первая часть, как и в случае с икосом, может быть названа повествовательной. У каждого кондака она также начинается с определенного слова. Вторую часть всех кондаков, кроме первого, составляет слово “Аллилуия”. К этому слову должно подводить окончание первой части (выражения, сходные с соответствующими выражениями икосов). Следует отметить, что воззвание “Аллилуия” может быть обращено только к Богу, даже если акафист адресован Богородице, ангелам или святым. В акафисте “Взбранной Воеводе...” икосы относятся к Богородице, в то время как все кондаки – к Спасителю.

1.4. Структура хайретизма и рефрена

Хайретизмы и рефрен во всех икосах данного акафиста начинаются с одного и того же слова или словосочетания.

Хайретизм в большинстве случаев начинается со слова “радуйся”. Такое начало характерно для акафистов святым и ангелам и для большинства ака-

фистов Богородице (свыше 95% всех акафистов). Обращение “Радуйся” может вводить конструкции четырех типов (иллюстрации будем приводить из акафиста “Взбранной Воеводе...”) [15. С. 56–63]:

1) обращение, выраженное существительным (существительными) с зависимыми словами: *Радуйся, падишаго Адама воззвание; радуйся, слез Евиных избавление. Радуйся, выото неудобовосходимая человеческими помыслы; радуйся, глублино неудобозримая и ангельскимима очима* (икос 1);

2) причастный оборот в функции развернутого обращения, например: *Радуйся, Свет неизреченно родившая; радуйся, еже како, ни единого же научившая* (икос 2); *Радуйся, Делателя делающая Человеколюбца; радуйся, Сидителя жизни нашей рождшая* (икос 3);

3) придаточное относительное, зависящее от подвергшегося эллипсису местоимения Ты: *Радуйся, Еюже радость возсияет; радуйся, Еюже клятва исчезнет* (икос 1); *Радуйся, Еюже воздвигнутся победы; радуйся, Еюже низпадают врази* (икос 12);

4) придаточное с союзами *яко, бо* и др.: *Радуйся, яко обуяша лютии възскателе; радуйся, яко увядоша баснотворцы* (икос 9); *Радуйся, Ты бо обновила еси зачатья студно; радуйся, Ты бо наказала еси окраденныя умом* (икос 10).

В акафистах Господу Богу хайретизмы (и, соответственно, рефрены), вопреки внутренней форме этого термина, как правило, начинаются другими словами и выражениями, причем весьма разнообразными. Приведем примеры рефренов. “Акафист Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу” [15. С. 48–55]: *Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя*; “Акафист Пресвятой Троице” [19. С. 339–356]: *Свят, свят, свят еси, Господи Боже наш, помилуй ны, падшее создание Твое, имене ради святого Твоего*; “Акафист Рождеству Христову” (один из двух) [19. С. 99–118]: *Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение*; “Акафист Богоявлению Господню” [19. С. 135–158]: *Слава Тебе, Сыне Божий, во Иордане Крестивыйся и весь мир просвещей, слава Тебе*; “Акафист Воскресению Христову” [19. С. 277–290]: *Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ и сущим во гробех живот даровав*; “Акафист на Сошествие Святого Духа” [20. С. 518–569]: *Прииди, Утешителю Благий, вселися в ны, и спаси души наша*.

1.5. Рифма

Известно, что акафистам, многие черты поэтики которых восходят к Псалтири, свойствен синтаксический параллелизм. Этот параллелизм в некоторых случаях обуславливает возникновение рифмы. Однако в отдельных акафистах имеет место и рифма, не связанная с синтаксическим параллелизмом. Приведем примеры.

Один из двух акафистов в честь иконы “Воспитание”: *Радуйся, щедрот неизреченных Мати; радуйся, побуждающая чад наших в благоговении Тебе предстояти* (икос 11) [21. С. 24].

Акафист в честь Почаевской иконы: *Радуйся, Церкви Христовы лучшая диадим; радуйся, страны нашей щите неодолимый* (икос 10) [18. Кн. 1. С. 269].

Акафист преподобной Марии Египетской, хайретизмы 1-го икоса [22. С. 3–4] (сохраняем орфографию и пунктуацию оригинала):

Радуйся, Чистую Деву молившая, да удостоит нас припасть ко Кресту;

Радуйся, Божию Матерь просившая, да приведет тебя ко Христу;

Радуйся, Деве Святей обещавшая, выйти из моря страстей;

Радуйся, Деву Святую просившая Заступницей быти твоей;
Радуйся, яко Споручницей скоро в молитве услышана ты;
Радуйся, тотчас свободно смогла ко Кресту подойти;
Радуйся, древо умильно лобзавшая, на немже распят был Христос;
Радуйся, всем существом трепетавшая, потоки излившая слез;
Радуйся, решение твердо принявшая не возвращатися вспять;
Радуйся, в руке Христовы избравшая душу свою отдать;
[Рефрен:]

Радуйся, преподобная мати Марие, от страсти плотския нас избавляющая.

По всей видимости, в будущем можно ожидать увеличения числа акафистов с рифмой, не обусловленной синтаксическим параллелизмом.

§ 2. Акафисты: общий обзор (по адресатам)

Известные нам акафисты (около 400) можно разделить на группы по адресатам: 1) Господу Богу; 2) Богородице; 3) ангелам; 4) святым.

2.1. Акафисты Господу Богу

Эта группа содержит 30 акафистов и, в свою очередь, может быть разбита на три неравные подгруппы: 1) акафисты Святой Троице; 2) акафисты Спасителю – Богу Сыну; 3) акафисты Святому Духу. Акафистов Богу Отцу нам не известно.

2.1.1. Акафисты Святой Троице. К Святой Троице обращено два акафиста: собственно “Акафист Пресвятей и Животворящей Троице” (с рефреном *Свят, Свят, Свят еси, Господи, помилуй ны, падшее создание Твое, имене ради святого Твоего*) [19. С. 339–356], соотносимый с праздником Святой Троицы (Пятидесятницы), а также «Акафист благодарственный “Слава Богу за всё”» (единственный на русском языке!) [23].

2.1.2. Акафисты Спасителю. Акафисты из этой подгруппы могут иметь своей темой либо какой-то праздник, событие евангельской истории (Рождество Христово, Сретение, Богоявление, воскрешение Лазаря, распятие, Воскресение...), либо реальную жизненную ситуацию, какое-то событие.

Среди акафистов праздникам обращают на себя внимание пасхальные акафисты: главному христианскому празднику посвящено четыре акафиста: “Акафист Живоносному Гробу и Воскресению Господню” (рефрен: *Радуйся, Живоносный Гробе, из негоже Христос воскресе*) [19. С. 260–276]; “Акафист Воскресению Христову” (рефрен: *Христос воскресе из мертвых, смертью смерть поправ и сущим во гробех живот даровав*) [19. С. 277–290]; другой “Акафист Воскресению Христову” (рефрен: *Иисусе воскресий, воскреси души наша!*) [19. С. 291–301]; “Акафист Святой Пасхе” (рефрен: *Христос воскресе, смерть поправый, людие веселитесь*) [19. С. 302–314].

Акафисты второго типа разнообразны по содержанию. Здесь, в частности, имеется “Акафист ко причащению Святых Таин” (рефрен: *Иисусе, Боже сердца моего, прииди и соедини мя с Тобою на веки*) [24. С. 3–32] и “Акафист благодарственный по причащении Святых Христовых Таин” (рефрен: *Иисусе, Хлебе Живота, Хлебе Небесный, Хлебе Сладчайший, благодарю Тя за Тайны Святыя Твоя*) [24. С. 33–64]; “Акафист за единоумершаго” (с подзаголовком: “Читается со дня смерти 40 дней и перед годовщиной за 40 дней до дня смерти ежедневно”; рефрен: *Иисусе, Судие Всемилостивый, рая сладости сподоби раба Твоего*) [25. С. 443–466] и “Акафист о упокоении усопших” (ре-

френ: *Господи, Любы Неизреченная, помяни усопшия рабы Твоя*) [26. С. 182–191]; “Акафист покаянный на основе Великого канона преподобного Андрея Критского” (рефрен: *Милостиве, помилуй мя падишаго*) [26. С. 105–126] и “Акафист покаяния, или песни, приводящие человека к сознанию своей греховности” (рефрен: *Помилуй мя, Господи Боже мой, и к покаянию призови мя падишаго*) [26. С. 127–150]. Совершенно очевидно, что эти акафисты дополняют, а подчас и заменяют собой более традиционные последования (см. § 3).

Отметим также “Акафист Всемогущему Богу в нашествии печали” (рефрен: *Господи мой, Господи, радости моя, даруй ми, да возрадуюся о милости Твоей!*) [27], “Акафист умилительный Господу нашему Иисусу Христу, Судии Праведнейшему и Мздовоздаятелю нашему, в память всеобщего Воскресения и Страшного Суда совершаемый” (рефрен: *Свят, Свят, Свят еси, Господи, Боже Вседержителю, Иже бе и Сый, и Грядый, помилуй нас!*) [26. С. 151–186], “Акафист Господу Иисусу Христу Грядущему” (рефрен: *Иисусе, Господи Грядущий, вниди в дом души моя*) [28], и “Акафист покаянный жен, загубивших младенцев во утробе своей” (рефрен: *Господи мой, Господи, радости моя, помилуй мя, падишую*) [17].

2.1.3. Акафисты Святому Духу. Существует по меньшей мере два акафиста Святому Духу: “Акафист на Сошествие Святаго Духа” (рефрен: *Прииди, Утешителю Благий, вселися в ны, и спаси души наша*) [27. С. 518–569] и “Акафист Святому и Животворящему Духу” (рефрен: *Прииди, Утешителю, Душе Святый, и вселися в ны*) [29. С. 5–17].

2.2. Акафисты Богородице

Акафисты Богородице (общим числом около 90) распадаются на четыре подгруппы: 1) Акафист Пресвятой Богородице “Взбранной Воеводе...”; 2) акафисты в честь праздников; 3) акафисты в честь икон; 4) прочие акафисты различного содержания.

2.2.1. Акафист “Взбранной Воеводе...”. Этот акафист выделяется из всех остальных не только тем, что является первым акафистом, но и тем, что он единственный входит в состав общественного богослужения (поется на утрене в субботу пятой седмицы Великого поста). Все прочие акафисты предназначены, строго говоря, для келейного чтения.

2.2.2. Акафисты в честь праздников. Нам известны восемь акафистов в честь Богородичных праздников, из них три – Рождеству Богородицы, по одному Введению, Благовещению, Сретению, Успению и Покрову. Акафист Сретению отражает специфику этого праздника: будучи первоначально и по содержанию, и по богослужебным особенностям Господским, он с течением времени превратился в Богородичный праздник (об эволюции этого праздника см. [30], особенно главу III). В акафисте Сретению [19. С. 161–182] часть хайретизмов обращена к Спасителю, часть – к Богородице; однако рефрен относится к Богородице: *Гряди, Пречистая, Господь с Тобою и Тобою с нами*.

В качестве экзотического случая отметим включение в сборник акафистов “Акафиста непорочному зачатию Пресвятой Богородицы” (рефрен: *Радуйся, в зачатии Твоем греху неповинная*) [29. С. 20–36] (в части тиража заменен на другой акафист). Этот акафист, содержание которого противоречит догматическому учению Православной Церкви, является (как и некоторые другие) униатским по происхождению (см.: [31. С. 145–163]).

2.2.3. Акафисты в честь чудотворных икон. Из 75 акафистов в честь чудотворных икон Богородицы по два акафиста имеют иконы “Воспитание”,

“Живоносный Источник”, “Избавительница”, Моденская (Косинская), “Отрада, или Утешение”, “Умиление” Серафимо-Дивеевская.

2.2.4. Акафисты на разные случаи. Эта подгруппа состоит из четырех акафистов: “Акафист Пресвятей Богородице, Светлой Обители странников бездомных” (рефрен: *Радуйся, светлая Обители странников бездомных*; акафист написан русскими эмигрантами) [32. С. 605–613]; “Акафист Пречистой Матери Милосердия” (рефрен: *Радуйся, Мати Милосердия, страждущих от скорбей избавляющая*) [18. Кн. 3. С. 37–65]; “Покаянный акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице” (рефрен: *О Благодатная, помилуй нас и спаси, и пачесолнечную теплотою любви Твоя грехми умервщленный наш дух оживи*) [18. Кн. 1. С. 3–38]; “Акафист Пресвятой Богородице, Заступнице и Препоблагодатной Попечительнице о Церкви Христовой” (рефрен: *Радуйся, Мати Христа Жизнодавца, Церкви Святыя радости и утверждение*) [18. Кн. 3. С. 345–382].

2.3. Акафисты ангелам

Это самая малочисленная группа акафистов: известны 1) “Акафист святому Архангелу Михаилу” (рефрен: *Радуйся, Михаиле, великий Архистратиге, со всеми Небесными силами*) [33. С. 33–43], 2) “Акафист святому Архангелу Гавриилу” (рефрен: *Радуйся, Архангеле Гаврииле, вечнаго спасения нашего благовестниче*) [33. С. 51–63], 3) “Акафист святому Ангелу, неусыпаемому хранителю человеческия жизни” (рефрен: *Радуйся, Ангеле Господень, неусыпаемый хранителю мой*) [34. С. 371–397], а также 4) “Афонский акафист Божественным архангелам Михаилу и Гавриилу” [35. С. 20–37]. Последний акафист интересен тем, что икосы (и следующие за ними кондаки) относятся поочередно то к архангелу Михаилу, то к архангелу Гавриилу, соответственно чередуется и рефрен: Михаилу – *Радуйся, закона служителю*, Гавриилу – *Радуйся, благодати вестниче*.

2.4. Акафисты святым

Эта группа акафистов наиболее многочисленна: известно более 270 акафистов святым⁹. Четыре акафиста (рекордное число – столько же акафистов имеет лишь праздник Пасхи, см. 2.12) адресовано царю-мученику Николаю. Три акафиста обращены к князьям-страстотерпцам Борису и Глебу. По два акафиста имеют мученики и исповедники Гурий, Самон и Авив, святитель Иннокентий Иркутский, святой праведный Иоанн Кронштадтский, блаженная Ксения Петербургская, преподобный Кукша Одесский, святитель Нектарий Эгинский и преподобный Сергей Радонежский.

Отметим акафисты, обращенные к лицам, святость которых весьма очевидна: “Акафист святому великомученику Григорию Новому [Распутину], страннику всея Руси” (рефрен: *Радуйся, Странне Григорие, Крестом смирения Христова Руси в Небесный Иерусалим восхождение*) [36, с. 579–609] и “Акафист славному сыну Российской Земли, страстотерпцу и мученику Игорю Талькову” (рефрен: *Радуйся, возлюбленное чадо Божие Игоре, о преславнем таинстве Любви Христовой*) [37]. Известно также о существовании акафиста царю Иоанну Грозному.

⁹ Из них более 240 существуют в книжном, “бумажном” виде; около 30 акафистов находятся на различных сайтах в Интернете (ссылки на большинство из них даны на сайте www.akafist.narod.ru); наконец, еще 5 акафистов упоминаются у Попова, однако их современные переиздания нам неизвестны.

§ 3. Акафисты и традиционные последования

Как отмечалось выше, акафисты обладают несомненно большей популярностью в сравнении с прочими гимнографическими жанрами и в некоторых случаях способны составить конкуренцию более традиционным текстам (Псалтири, канонам и т. п.). Мы рассмотрим наиболее характерные случаи такой конкуренции и постараемся выявить ее причины.

3.1. Акафисты и службы

Акафисты – жанр, достаточно простой не только для читающих, но и для пишущих. Создание службы, т. е. песнопений вечерни и утрени (по объему превосходящих акафист в среднем в два раза) требует гораздо более основательной подготовки в области литургики, к тексту службы – тексту общественного богослужения – предъявляются более высокие требования. Поэтому нередки случаи, когда при наличии акафиста святому (или же Богородице в честь иконы и проч.) отсутствует соответствующая служба (иногда даже тропарь и кондак; следует отметить, что подобная ситуация имеет место не только в отношении новопрославленных святых, икон и т.п.).

3.2. Акафисты и кафизмы на утрени

Акафисты могут весьма ощутимо воздействовать на чтение кафизм на утрени (на вседневной вечерне кафизмы почти нигде не читаются). А именно: вместо положенных двух или трех кафизм читается одна, или две “по псалму на славу”, или как-то иначе (иногда кафизмы не читаются вовсе). Но при этом может читаться (петься) акафист: на утрени после шестой песни канона (существенно урезанного) или же после первого часа.

Причины очевидны: Псалтирь в восприятии многих мирян представляет собой нечто, невнятно читаемое другим человеком и притом обладающее не вполне (или же вполне не) ясным смыслом. Акафисты же можно петь самые разные, и каждый молящийся может держать текст – достаточно понятный – перед глазами и петь вместе со всеми (или хотя бы про себя).

3.3. Акафисты и каноны на утрени

Из всей совокупности акафистов приблизительно две трети составляют акафисты святым. Спрашивается: зачем нужны акафисты, когда большинству из этих святых есть службы, содержащие канон на утрени? Практика показывает, что каноны читают неохотно (хотя их и стали издавать в последнее время), а акафисты пользуются большим спросом.

Как представляется, причины этого явления следующие: 1) как и в случае с Псалтирью, акафисты по своему языку (и поэтике) понятнее, нежели византийские или древнерусские каноны; 2) акафист заменяет собой житие (описание обретения чудотворной иконы Богородицы, событий праздника и т.д.), в то время как условием понимания канона является предварительное знакомство с житием (обстоятельствами обретения иконы и т.п.); 3) акафисты издаются сборниками и по отдельности, в различных сериях с разным оформлением, поэтому они доступны (в том числе и по цене). Каноны же содержатся в Минеях, а комплект Минеи стоит в настоящее время 200–300 \$, к тому же каждая книга Минеи – том внушительного формата и толщины, такую книгу не возьмешь с собой в храм.

Сказанного достаточно, чтобы подвести предварительные итоги: акафисты более доступны – как в отношении языка¹⁰, так и в отношении возможности личного соприкосновения с текстом – будь то в храме, дома или по дороге на работу. Нередки случаи, когда несколько человек, молясь об одном (Мф 18:19), договариваются читать акафист.

Отметим еще некоторые случаи конкуренции.

3.4. Акафисты и чтение Псалтири по усопшим

Традиционно по усопшим читается Псалтирь – как правило, в течение сорока дней ежедневно по кафизме, с прибавлением определенных тропарей и молитв. Между тем нельзя не отметить существование уже упоминавшихся выше альтернативных текстов – а именно “Акафиста за единоумершаго” и “Акафиста о упокоении усопших”. Причины появления таких текстов достаточно понятны: Псалтирь – хотя и великое поэтическое произведение и, как справедливо отмечают, человек может найти в ней совет и утешение в любой жизненной ситуации, однако именно этот универсализм являлся одновременно и ее недостатком. В то же время акафисты имеют вполне конкретное предназначение и, очевидно, находят более живой отклик в душе современного молящегося, нежели слово жившего три тысячи лет назад царя и пророка Давида.

3.5. Акафисты и последования к причащению и по причащении

В современной практике перед причащением принято читать три канона (Спасителю, Богородице и ангелу-хранителю) и собственно последование к причащению, состоящее из двух частей – канона и молитв. При этом параллельно существуют “Акафист ко причащению Святых Таин” и “Акафист благодарственный по причащении Святых Христовых Таин”. Трудно сказать, насколько широко употребляются эти акафисты, а также используются ли они в *дополнение* к традиционным канонам и молитвам или же *вместо* них.

3.6. Акафисты и покаянные каноны

Выше мы говорили, что акафист как жанр представляет собой хвалебно-благодарственную песнь, обращенную к Богу, Богородице, ангелам или святым. Большинство акафистов соответствуют такой характеристике. Однако можно указать случаи, когда само название свидетельствует о том, что перед нами акафист лишь по форме (соблюдена структура), в то время как содержание выходит за рамки жанра.

Имеются в виду акафисты Спасителю: “Акафист покаянный жен, загубивших младенцев во утробе своей”, “Акафист покаянный на основе Великого канона преподобного Андрея Критского”, “Акафист покаяния, или песни, приводящие человека к сознанию своей греховности”; Богородице: “Покаянный акафист Пресвятой Владычице нашей Богородице”. Причины появления такого рода акафистов те же, о которых говорилось выше.

В заключение отметим некоторые примечательные факты.

1) **Самоописание.** Согласно известному тезису семиотики, “высшей стадией структурной организации семиотической системы является стадия самоописания” [39. С. 254]. Оказывается, акафисты как семиотическая система

¹⁰ Немаловажную роль играет здесь то обстоятельство, что акафисты, как правило, издаются в гражданской графике. О проблеме графического представления цсл. текстов см. [38. С. 505–509].

уже доросли до этой стадии. В одном из двух акафистов Пресвятой Богородице в честь иконы “Отрада” (“Утешение”) [32. С. 413–421] читаем: ...*радуйся, чтущим акафист благоволящая тайно.*

2) **Цитата из светского поэтического произведения.** В акафисте в честь Озерянской иконы одно из воззваний выглядит следующим образом: *Радуйся, безумства, лени и страстей силою любви Твоея нас милостивно спасающая* (икос 5) [18. Кн. 2. С. 275]. Ср. у Пушкина [40. С. 165]:

В часы забав иль праздной скуки,
Бывало, лире я моей
Вверял изнеженные звуки
Безумства, лени и страстей ...

Перед нами уникальный случай цитирования светского поэтического произведения в гимнографическом тексте¹¹.

Выводы

1. Количество акафистов, наиболее популярного и продуктивного гимнографического жанра, быстро увеличивается. Из известных нам 400 акафистов несколько десятков были написаны во второй половине XIX в., еще около 270 – в XX–XXI вв. (из них порядка 50–80 – в последние 10–15 лет); в 1990-е годы многие ранее написанные акафисты были опубликованы впервые или же после длительного перерыва.

2. Умножение числа акафистов обуславливает возрастание их удельного веса среди богослужебных текстов и характеризуется появлением акафистов, создающих конкуренцию традиционным последованиям различного содержания; в отдельных случаях акафисты наличествуют при отсутствии соответствующей службы.

3. Популярность акафистов объясняется простотой их поэтики, достаточной ясностью языка, доступностью изданий.

4. Учитывая наметившуюся в последнее время тенденцию издавать цсл. тексты в цсл. графике и орфографии, можно ожидать появления в ближайшие годы новых крупных сборников акафистов, специально для этих изданий отредактированных и набранных цсл. кириллицей. Не исключено, что со временем мы увидим собрание акафистов, расположенных – аналогично Минее месячной – в порядке календарного года.

5. Акафисты по языку нередко сильно отличаются от прочих богослужебных текстов – отличаются русификацией, причем в различной степени. Это обстоятельство вызывает нарекания со стороны любителей “чистого” цсл. языка. Однако при надлежащем редактировании (которое должно заключаться не столько в славянизации текста, сколько в выработке единой для всех акафистов нормы языка) акафисты могут стать тем образцом, на который можно будет ориентироваться при редактировании богослужебных книг. А то, что существует настоятельная необходимость редактирования, думается, ни у кого сомнений не вызывает.

¹¹ Теоретически можно было бы рассматривать и обратный случай: Пушкин цитирует акафист (что, вообще говоря, сомнительно); однако у Попова (1903) этот акафист не упоминается.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Людоговский Ф.Б.* Современный церковнославянский минейный корпус // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. М., 2003.
2. Προσευχτάριον Κεχαρίτομενης. Τροίζηνα, 1997.
3. Православный молитвослов. Издание Свято-Введенской Оптиной Пустыни, 2000.
4. *Верещагин Е.М.* Переводы с церковнославянского на немецкий: Анализ опыта в свете перспектив переводов на русский // Язык Церкви. М., 1997. Вып. 1.
5. Акафист святой великомученице Екатерине (Akathist to the holy great martyr Catherine). М., 1999.
6. *Людоговский Ф.Б.* Церковнославянская литература: К вопросу о существовании // Славянские литературы в контексте истории мировой литературы (преподавание, изучение). Информационные материалы и тезисы докладов международной научной конференции. Москва, 22–23 октября 2002 года. М., 2002.
7. *Людоговский Ф.Б.* Современный церковнославянский язык: Обоснование существования и определение понятия // Славянский вестник. М., 2003. Вып. 1.
8. *Казачков Ю.А.* Акафист Богородице: Композиционное и ритмическое построение. Историко-догматическое содержание. Вопрос о датировке и атрибуции // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1.
9. *Никифорова А.Ю.* Акафист Богородице: Литургическое употребление // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1.
10. *Попов А.* Православные русские акафисты, изданные с благословения Святейшего Синода. История их происхождения и цензуры, особенности содержания и построения. Церковно-литературное исследование... Казань, 1903.
11. Акафисты русским святым. СПб., 1995–1996. Т. 1–3.
12. Акафист // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1.
13. Акростих // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1.
14. Триодъ Постная. М., 1992. Ч. 1.
15. Православный молитвослов и Псалтирь. М., 1988.
16. Откуда начну плакати окаяннаго моего жития. Редкие покаянные молитвословия. М., 1999.
17. Акафист покаянный жен, загубивших младенцев во утробе своей. М., 2000.
18. *Акафисты Пресвятой Богородице.* Кн. 1. Севастополь, 1997. Кн. 2–4. Издание Задонского Богородицкого монастыря, 1997.
19. Акафисты Святой Пасхе и двенадесытым праздникам. СПб., 2002.
20. Акафисты двенадесытым праздникам. СПб., 1997.
21. Акафист Пресвятой Богородице в честь иконы Ее “Воспитание”. М., 2002.
22. Акафист преподобной Марии Египетской с житием. Б. м., 2001.
23. Акафист благодарственный “Слава Богу за всё”. Воронеж, 1999.
24. Акафисты, чтомые в различных нуждах. СПб., 1995.
25. Избранные акафисты и каноны с дополнениями. СПб., 1994.
26. Акафисты на каждый день седмицы. Троице-Сергиева Лавра, 1994.
27. Акафист Всемогущему Богу в нашествии печали. М., 2000.
28. Акафист Господу Иисусу Христу Грядущему. [М.], б. г.
29. Акафистник. Нижний Новгород, 1997. Кн. 5.
30. *Рубан Ю. И.* Сретение Господне. СПб., 1994.
31. Акафистник. Жолков, 1905.
32. Акафисты Пресвятой Богородице. Троице-Сергиева Лавра, 2003.
33. Небесных воинств архистратизи... Каноны. Акафисты. Молитвы. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2001.
34. Сборник акафистов. [М.], 1992.
35. Молитвы Святым Небесным Силам. Афонский акафист Божественным Архангелам Михаилу и Гавриилу. Б. м. и г.
36. *Гроян Т.* Мученик за Христа и Царя Григорий Новый. М., 2000.
37. Акафист славному сыну Российской земли, страстотерпцу и мученику Игорю Талькову. [М., 2001]
38. *Людоговский Ф. Б.* Графическая оболочка современного церковнославянского языка // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ: Материалы 2000 г. М., 2000.
39. *Лотман Ю.М.* Семьосфера. СПб., 2000.
40. *Пушкин А.С.* Полное собр. соч. в 10-ти тт. М.–Л., 1949. Т. 3.



В июне 2003 г. в Институте славяноведения РАН состоялся “круглый стол” “Труды и дни Владимира Мономаха”. Значительная часть докладов была связана с применением филологических подходов к исторической проблематике. Внимание докладчиков в основном было сосредоточено на “Поучении” Владимира Мономаха, уникальном памятнике, дошедшим до нас в составе “Лаврентьевской летописи”.

Этот текст привлекает внимание исследователей на протяжении двух с лишним столетий, и, тем не менее, с ним связан целый ряд нерешенных проблем, интерес к которым явно обострился в самое последнее время. По-видимому, постепенное накопление материала спровоцировало, наконец, появление новых интерпретаций, новых прочтений. Лингвистические данные, например, позволяют уточнить время и причины важнейших походов Владимира Мономаха, дают ценный материал о конфликтах и союзнических отношениях князя. Знаменитое описание “охотничьих трудов” князя может быть рассмотрено в контексте древнего и чрезвычайно устойчивого жанра описания царской охоты. Загадочный “лютый зверь”, некогда напавший на Мономаха, по-видимому, обладает своеобразным двойником в средневековой Скандинавии, а это, в свою очередь, позволяет поставить вопрос о происхождении данного устойчивого словосочетания. “Поучение” князя адресовано его детям, что дает повод обратиться к истории его семьи и рода Рюриковичей в целом. В докладах и обсуждении привлекалось особое внимание к антропонимическим данным и принципам выбора имени у Рюриковичей как к одному из важнейших источников по истории династии в домонгольский период. Разнообразие и обилие источников, использованных Владимиром Мономахом в его сочинении, позволяют рассматривать культурную и жанровую ориентацию этого памятника в различных ракурсах. В частности, перспективным оказывается его исследование как одной из ранних духовных грамот.

Доклады, представленные на “круглом столе”, вызвали живое и продолжительное обсуждение. Поэтому организаторы надеются, что публикация этих сообщений будет небезынтесна и для читателей журнала “Славяноведение”. В настоящем номере представлены три работы, написанные “по следам” прозвучавших на “круглом столе” выступлений. Предполагается, что такие публикации появятся и в следующих номерах журнала.



© 2004 г. Вяч.Вс. ИВАНОВ

ТИПОЛОГИЯ АВТОБИОГРАФИЧЕСКОГО ПОУЧЕНИЯ ЦАРЯ КАК ЖАНРА

Предметом настоящей статьи является типологическая характеристика “Поучения” Владимира Мономаха как принадлежавшего к жанру автобиографического царского текста, который включает указания и инструкции детям (согласно другой возможной интерпретации “Поучения” оно, как и некоторые другие тексты рассматриваемого жанра, образовано соединением двух разных произведений, из которых первое содержит указания детям, а второе автобиографию [1. Р. 64, 65]¹). При таком подходе открываются по меньшей мере две возможности. Одна состоит в обнаружении и исследовании многочисленных аналогий, которые можно найти, сопоставляя “Поучение” Владимира Мономаха с другими текстами такого же или близкого жанра, представленными в особенности в древневосточных традициях. Соответственно в контексте данного исследования “(священный) царь” выступает в качестве общего этнологического термина, в семиотическом плане объединяющего все эти традиции независимо от таких специальных исторических условий, которые отличали, в частности, древнерусского князя от его типологических соответствий в текстах цивилизаций Древнего Востока. Поскольку многие из этих текстов в Европе (в том числе и Восточной) стали известны только в относительно недавнее время, эти аналогии могут быть чисто типологическими. В отличие от них, влияние раннего текста, в конечном счете примыкающего к древневосточной традиции или к ней восходящего, может быть по меньшей мере в некоторых местах обосновано интертекстуальным анализом, и в этом случае типологические сходства могут иметь генетическое объяснение². В этом и состоит второе возможное истолкование наблюдаемых аналогий.

Иванов Вячеслав Всеволодович – академик РАН, профессор Университета штата Калифорния, Лос-Анджелес (США).

¹ Наряду с (не так часто встречающимся в литературе) разделением двух частей как отдельных произведений Чижевский допускал в качестве альтернативной интерпретации и их единство. В последнем случае, как часто полагают и другие исследователи, примеры из личного опыта князя во второй части иллюстрируют предписания первой части.

² Внимание автора на такую возможность обратил А. Гиппиус, которому я выражаю живейшую благодарность.

С этой последней точки зрения особенно показательны параллели “Поучению” Владимира Мономаха, которые давно уже были предположены в апокрифическом тексте “Заветов двенадцати патриархов”, особенно в “Завете Иуды”. Как было замечено уже почти полтора столетия тому назад, в этом апокрифическом тексте рассказ о подвигах патриарха Иуды, “отличаясь весьма замечательной свежестью изображения патриархального быта, в то же время сильно напоминает вторую половину “Поучения” Вл. Мономаха” [2. С. 347]. Развивая эту мысль, И. Порфирьев заключал: “Рассказ Мономаха о своих военных походах, о битвах со врагами и борьбе с дикими зверями на охоте сильно напоминает изображение таких же подвигов патриарха Иуды в заветах двенадцати патриархов. Очень может быть, что эти заветы были известны Мономаху” [3. С. 415–417]³. Многократно отмечалось и значение для Мономаха других древнерусских поучений-заветов (в особенности тех, которые входили в состав “Изборника Святослава 1076 г.”, повлиявшего на “Поучение” Мономаха и в других отношениях [6. С. 85–88]) и их византийских образцов или подлинников, но аналогии с “Заветом Иуды” особенно разительны. Заметим, что предположение о воздействии “Завета Иуды” на вторую (собственно автобиографическую) часть “Поучения” Мономаха способствует пониманию книжного характера всего текста, а не только его первой части, в которой просматриваются многочисленные церковные и литературные источники, такие как покаянные псалмы, читаемые Великим Постом и перед ним, “Слово” (Поучение) [6. С. 85–88] и “Беседы на Шестоднев” Василия Великого [7] (ссылка на которого есть в самом тексте “Поучения” Мономаха) и другие поучения, входящие в состав раннедревнерусских прологов, пророчества Исаяи, молитвословия, читаемые в Триодях, “Шестоднев” Иоанна Экзарха [8. С. 137–139]⁴, быть может, “Октавий” Минуция Феликса [11. С. 97–107] и ряд других средневековых византийских и западноевропейских (латинских и древнеанглийских) текстов (монтаж из них приближает первую часть к центонному типу, характерному для литературы Средних веков, но при этом в ней обнаруживаются и яркие образцы оригинальных политических указаний и лирических отступлений Мономаха).

“Завет Иуды” был достаточно давно известен на Руси. Можно думать, что в числе ранних славянских переводов апокрифических книг в Россию попадают “Заветы двенадцати патриархов”, куда входил и “Завет Иуды”. В “Изборнике Святослава 1073 г.” (внутри раздела “От Исидора. О 60 книгах”) перечисляются **СЪКРОВЬНЫЕ** (отреченные) апокрифические книги [12. Л. 253b]; среди 25 таких книг четвертое место занимают **ПАТРИАРХИ** (см. также: [13. С. 34; 14. С. 389]; ср. [15. С. 27]). Славянский перевод “Заветов двенадцати патриархов” в древнерусской традиции известен в середине (по Шахматову) или конце XIV в. в рукописи Толковой Палеи Александро-Невской Лавры (Государственная Публичная Библиотека в Санкт-Петербурге, собрание библиотеки Санкт-Петербургской Духовной Академии, А 1/119 [16. С. 96–145; 17. С. 763]; пер. [18]), но скорее всего он представляет собой копию значительно более раннего текста. По отношению к Владимиру Мономаху, с детства вла-

³ Эта точка зрения много раз повторялась в последующих работах начала XX в., в частности, см. [4. С. 13–20, 123] (ср. обзор: [5. С. 118–126]).

⁴ О других сближениях см.: [8. С. 137–139; 9]; о композиционной роли гадания по псалтыри: [10. С. 292].

девшего греческим языком (родным языком его матери – византийской принцессы – и, следовательно, одним из двух его родных языков⁵), нельзя полностью исключать и возможность его знакомства с греческим переводом “Заветов двенадцати патриархов”.

Сущность этого текста для восточно-христианской традиции, связанной позднее с Русью, иллюстрируется двумя греческими фрагментами XI в. с горы Афон. То, что этот апокриф был важен для всего восточного раннего ареала распространения христианства, видно из наличия полных переводов его на греческий, старославянский и древнеармянский языки и фрагментов сирийского перевода [21]. Древнеармянский перевод имеет особое значение для идеологической истории текста, потому что в нем нет тех христианских элементов, на основании которых предполагались христианские интерполяции, наличные в других переводах [22. С. 62; 23]. Исходный арамейский и древнееврейский текст теперь может быть реконструирован благодаря находкам в Кумране [22. С. 61; 24. Р. 526 ff] частей “Заветов двенадцати патриархов”, отчасти соответствующих ранее известным текстам на этих семитских языках [25. Р. 767–781]. В четвертой пещере Кумрана найден относящийся по палеографическим данным ко II в. до н.э. фрагмент “Завета Леви” 4 Q 537 из арамейских “Заветов двенадцати патриархов”, а также арамейские фрагменты того же текста 4 Q 541, fr. 9; fr. 24; в них речь идет об эсхатологической дивной фигуре жреца, несущего свет земле, но терпящего поношение от злых людей его поколения [26. Р. 449–501; 24. Р. 424–525] (см. там же о сопоставлении с псевдоэпиграфическим Заветом Леви XVII–XVIII вв. [27; 28. Р. 194–205]); фрагменты соотносятся с ранее известным оксфордским арамейским фрагментом текста [21. Р. 246–252; 29. Р. 566–583]. В соотносящихся с этими фрагментами частях того текста, с которого был сделан славянский перевод (соответственно главы 18, 4 и 13 “Заветов двенадцати патриархов” [30. С. 178, 170 и 175]), некоторые места претерпели изменения, связанные с христианским редактированием и интерполяциями. При них эсхатологическая фигура становится Сыном Бога и Всевышним, но в таких риторических оборотах, как в сравнении с солнцем, светящем в Иакове [30. С. 170], текст близок ко второму из перечисленных фрагментов. К этому сочинению примыкают и найденные в первой пещере арамейские фрагменты Леви 1 Q 21, упоминающие “царство высокого священства” [31. Р. 87–91; 24. Р. 524] и обнаруженный в четвертой пещере Кумрана арамейский текст молитвы Леви 4 Q 213 [32. С. 183–184; 33. Р. 247–266; 24. Р. 524–525], в значи-

⁵ Ср. по поводу его возможного знакомства не только со славяно-русским переводом Слова Василия Великого, влияние которого сказалось на “Поучении”, в “Изборнике” 1076 г., но и с греческим оригиналом: [6. С. 88]. Кажется вероятным, что, говоря об образованности своего отца Всеволода Ярославича, знавшего пять языков, Мономах, нигде не хвастающийся (о себе в качестве примера он говорит только по поводу преодоления трудностей, в частности, на охоте и в походах), молчаливо предполагает, что он следовал и в знании языков своему отцу. Кроме греческого и древнерусского разговорного (к которому близко “Поучение” во многих местах [19]) и старославянского (уже церковнославянского в русском его изводе, на котором написана часть текстов Мономаха), он должен был знать родной язык своей жены – среднеанглийский. Степень его вероятного знакомства с древнееврейским зависит от той меры интереса к этому языку, которая могла быть свойственна образованным верхам древнерусского общества в пору, когда возможно делались или копировались переводы с него [6; 20], и в то же время велась ожесточенная полемика с иудаизмом.

тельной степени совпадающий с греческой рукописью из Афона XI в. (монастырь Кутлумус, кодекс 39).

Для сопоставления кумранских фрагментов “Заветов двенадцати патриархов” с позднейшими переводами и вариантами, в том числе и славянскими, едва ли не наибольший интерес представляет сравнительно недавно впервые изданный “Завет Нафтали” (*Неффалима* в русской церковной традиции) 4 Q 215 [34. Р. 528; 24. Р. 528–529]⁶. Два отрывка из его древнееврейского текста были найдены в четвертой пещере. Первый в части, описывающей рождение матери Нафтали Валлы и наречение ей имени (**НЕСПЪШЬНАЯ** в славянском переводе), близок к греческому тексту и почти дословно совпадает со славянским, который, как и греческий, содержит небольшие вариации между буквально совпадающими с кумранским текстом фразами [30. С. 209]. Замечательно, что в позднейшей еврейской версии, в свое время переведенной на русский язык Смирновым [30. С. 244–252], соответствующая генеалогическая часть введения опущена.

Совсем небольшие фрагменты на арамейском языке 4 Q 538 из четвертой пещеры и на древнееврейском 3QTJd? из третьей пещеры предположительно относятся к “Завету Иуды”, а небольшой фрагмент на арамейском языке 4 Q 539 из четвертой пещеры к “Завету Иосифа” [35. Р. 91–106; 24. Р. 526, 604, 614]. По гипотезе Милика, подобные кумранские сочинения первоначально были самостоятельными и лишь потом были соединены в одно произведение [36. Р. 34–35]⁷.

К такому жанру относятся и другие кумранские тексты завещаний [24. Р. 532–536; 38. Р. 23–54; 39. Р. 134–179], которые вместе с названными выше позволяют подойти к постепенному развитию этого рода текстов в иудаистической и более поздней иудео-христианской традициях. Кумранские параллели, как и по отношению к книге Еноха [40. С. 91–108; 41; 22. С. 296–298]⁸, оказываются весьма важными для более всестороннего понимания начинающейся по общему мнению не позднее II в. до н.э. предыстории того древнееврейского текста, который непосредственно или скорее всего через греческий перевод оказался источником славянского. Архаические черты, которые можно предположить для раннего реконструируемого текста, сохраняются (а в определенных исторических условиях и оживают) вплоть до поздних вариантов, в том числе славянских. На этих архаизмах и сосредоточено внимание в дальнейшем изложении.

2.

Из существенных общих черт, выявляемых при сравнении “Поучения” Мономаха с “Заветами двенадцати патриархов”, особый интерес представляет та часть второй (автобиографической) части “Поучения”, где рассказаны

⁶ Еще до опубликования кумранского “Завета Нафтали” И.Д. Амосин пронизательно заметил, что он прольет свет на проблему происхождения и соотношения разных вариантов и вызовет “пересмотр всех проблем., связанных с Завещаниями” [22. С. 62].

⁷ Этот взгляд не является общепринятым: [22. С. 61–62; 37. Р. 313–318].

⁸ Ср. о соотношении еврейских и славянских текстов книги Еноха: [20. С. 64–70]. Ввиду целого ряда параллелей и внутритекстовых ссылок на “Книгу Еноха” “Заветы двенадцати патриархов” можно отнести к “енохической” литературе, оказавшей влияние на древнерусскую начиная с раннего периода, см.: [20. С. 64–70]. К подобным енохическим книгам, для которых важны кумранские параллели [22. С. 58–60], принадлежит и “Книга Юбилеев”, у которой есть специальные точки соприкосновения (в календаре) с “Заветами двенадцати патриархов”, но следы воздействия этой книги на славянские традиции пока можно считать достаточно косвенными.

примечательные случаи, относившиеся к разным видам “царской охоты”. В “Завете Иуды” [30. С. 180] после общего замечания о том, что Бог дал Иуде благодать во всем, в том числе и в “поле” (вне дома, то есть и на охоте), следует краткое перечисление особенностей эпизодов охоты на нескольких разных животных: лань, серну, льва, медведя, дикую свинью (вепря), барса, дикого быка. Структура соответствующего места во второй (автобиографической) части “Поучения” Мономаха точно такая же, хотя в подробностях есть различия. Общий вывод о покровительстве Бога отнесен в конец всего рассказа об охоте. А начинается его Мономах с описания мест и обстоятельств своей охоты на всяких (разных) зверей: **“А СЕ ТРУЖАХЪСЯ ЛОВЫ ДЪЯ: ПОНЪЖЕ СЪДОХЪ ВЪ ЧЕРНИГОВѢ, А И-ЩЕРНИГОВА ВЫШЕДЪ, И <ДО СЕГО> ЛѢТА ПО СТУ <УГАНИВАЛЪ> И ИМЪ ДАРОМЪ ВСЕЮ СИЛОЮ КРОМѢ ИНОГО ЛОВА, КРОМѢ ТУРОВА, ИДѢ<ЖЕ> СО ОТЦЕМЪ ЛОВИЛЬ ЕСМЪ ВСЯКЪ ЗВѢРЬ”**. Здесь вместо начинающего соответствующий раздел “Завета Иуды” краткого сообщения о благодати, сказавшейся и в успешности охоты, вводятся автобиографические детали, включая и ссылку на отца Мономаха Всеволода, чей пример проходит через всю автобиографию и может быть отнесен и к ее архаичным (и в то же время архетипическим) чертам.

Наиболее существенным отступлением от схемы этой части текста “Завета Иуды”, которой Мономах в следующем разделе точно следует, был рассказ о ловле диких коней, который явно ему самому представлялся немало важным: **“А СЕ ВЪ ЧЕРНИГОВѢ ДЪЯЛЪ ЕСМЪ: КОНЬ ДИКИХЪ СВОИМА РУКАМИ СВЯЗАЛЪ ЕСМЪ ВЪ ПУШАХЪ 10 И 20 ЖИВЫХЪ КОНЬ, А КРОМѢ ТОГО <ЖЕ> ПО <РОВНИ> ЁЗДЯ ИМАЛЪ ЕСМЪ СВОИМА РУКАМА ТѢ ЖЕ КОНИ ДИКИѢ”**. В этом отрывке сказались традиционные черты жизни в Северном Причерноморье и Поднепровье, сложившиеся за несколько тысячелетий до изучаемого времени, но сохранявшиеся в обычаях разноплеменных обитателей этих краев. Как показывают археологические раскопки в Дереевке (в среднем течении Днепра относительно недалеко от Чернигова) уже на границе IV-го и III-го тысячелетий до н.э. в поселениях на этой территории обнаруживается огромное количество конских костей [42; 43. Р. 727–740; 44. Р. 5–58]. Скорее всего лошади использовались в пище (в том числе и ритуальной), хотя на зубах у одной лошади археолог Антони нашел следы узды, откуда сделал вывод о начале одомашнивания [45. Р. 98–116; 46. Р. 22–36]. Это допущение остается проблематичным, но несомненно, что позднее территория будущей Украины (в особенности восточной) входила (как и простирающиеся от нее на восток волго-донские и северо-казахстанские степи) в ареал раннего распространения одомашненных лошадей [47; 48. Р. 145–166]. Судя по данным сравнительно-исторического языкознания, лошадь играла в жизни древних славян, как и у их ближайших балтийских сородичей (в частности, древних пруссов), большую роль. Восточные славяне, когда на этой территории они вошли в достаточно ранний контакт с иранскими⁹ (а позднее и тюркскими) кочевыми или полукочевыми племенами, для которых кони были главным транспортным средством, могли усвоить и некоторые новые приемы ловли и приручения диких лошадей, все

⁹ О языковых свидетельствах славяно-иранских контактов в сфере коневодства см. подробно: [49. С. 17–51].

еще находившихся там в изобилии. В этом смысле приведенный отрывок из "Поучения" Мономаха представляет собой как бы эпитафия ко всей настоящей работе: в тексте князя обнаруживаются исключительные архаизмы помимо всех литературных влияний еще и потому, что жизнь, о которой он правдиво повествует, отвечала нормам, восходящим к глубокой древности.

При типологическом сопоставлении цитированного фрагмента с аналогичными рассказами в древневосточных царских надписях III–II тыс. до н.э. в качестве общей черты можно указать на то, что в задачу охоты входило не убийство животного, а его ловля и поимка. При этом существенно было число пойманных особей (одним из ярких примеров может служить древнехеттская надпись царя Анитты около XV–II в. до н.э., в свою очередь следовавшая старым месопотамским образцам [50. S. 92]). В наиболее архаичных примерах (в том числе и относящихся к более поздним по хронологии королевствам, детально описанным европейскими путешественниками, как Бенин в Центральной Африке) диких зверей ловили для того, чтобы содержать их в особых помещениях (исторических прообразах зверинцев или зоопарков) при царских дворцах. Первоначальное назначение этих обычаев было бесспорно связано с культом соответствующих животных (в качестве наиболее показательной типологической параллели, относящейся, однако, ко всем членам коллектива, а не только к священному царю, можно сослаться на содержание медведя в клетке при поселениях у айнов, нивхов и других народов Дальнего Востока, до недавнего времени сохранявших следы медвежьего культа¹⁰). Вероятно, что и содержание в стойлах или специальных загонах большого числа лошадей (первоначально диких) тоже было связано с потребностями культа, в частности, у иранских народов, приносивших в жертву очень большое число коней при царском захоронении (как скифы и сарматы, рано начавшие контактировать с восточными славянами¹¹, следы конских жертвоприношений найдены также в разного рода погребениях у племен лесостепного пограничья и донских степей хазарского времени [51. С. 40, 78–79, 115–116, 124–125, 127, 164 и др.]). Значимость коня в славянских обрядах (особенно погребальных) и поверьях, в том числе и в Древней Руси (см. обзор с библиографией [52]¹²), не позволяет сомневаться в том, что исходной целью ловли диких лошадей сначала могло быть принесение их в жертву. Но очень может быть, что уже в первые века после принятия христианства древний обычай был переосмыслен и оставался частью охоты как спорта; в то же время коневоды могли заниматься приручением пойманных на охоте диких лошадей.

За только что рассмотренной частью, относящейся к ловле диких коней, следует раздел, который по общей схеме начисления свойств разных зверей ближе всего стоит к "Завету Иуды". Каждому зверю посвящается короткая фраза. Число и состав диких животных, упоминаемых в обоих текстах, очень сходны (см. табл. 1). Однако, как можно видеть из таблицы, последователь-

¹⁰ Стоит заметить, что медведь относился к числу зверей, живьем приведенных в царский дворец Аниттой.

¹¹ Один из древнейших примеров захоронения нескольких принесенных в жертву коней представляет могила, раскопанная в Синташте (первая половина II тыс. до н.э., Южное Зауралье). В этой связи представляют интерес высказанные нашими археологами предположения о следах загонных для коней вне городов зоны Аркаима-Синташты, население которых хотя бы частично могло быть иранским.

¹² В той же связи можно напомнить и о (ритуальных) санях в начале "Поучения".

Животные и их порядковые номера в тексте

| Зоологическая классификация | “Завет Иуды” | “Поучение” Мономаха |
|---|------------------------|---------------------|
| Жвачные парнокопытные полорогие | 7 дикий бык 2 серна | 1 тур |
| Жвачные парнокопытные (семейство оленей) | 1 лань | 2 олень 3 лось |
| Нежвачные парнокопытные свиньи | 5 дикая свинья | 4 вепрь |
| Хищные (медведи) | 4 медведь | 5 медведь |
| Хищные (семейство кошачьих) | 3 лев 6 барс | 6 лютый зверь (?) |

ность, в которой животные приводятся в “Поучении” Мономаха, в большей степени соотносится с логикой той классификации, которая была выработана позднее (разумеется, какие-то специальные знания у князя не предполагаются, тем более что в этом случае они бы значительно превосходили уровень современных ему описательных западных и восточных сочинений, шедших в духе аристотелевской традиции, но он мог исходить из естественного подразделения животных, понятного наблюдательному охотнику¹³).

Сходства схем двух текстов настолько очевидны, что возникает необходимость объяснить их различия. Причина, по которой Мономах (в отличие от автора “Завета Иуды”) переставил дикого быка, который в реконструируемом исходном тексте стоял на последнем месте, на первое место, связана со стилистическим и идейным отличием: в “Завете” Иуда удачно нападает на зверей, а в “Поучении” описаны многочисленные случаи спасения Мономаха, оставшегося невредимым, от нападавших на него зверей. Естественно, что животные объединяются по своим орудиям нападения, в частности, рогам (тур – олень – лось), и по возрастанию происходившей от них опасности и угрозы для снаряжения и тела князя (вепрь – медведь – лютый зверь).

Следуя в основном перенятой из апокрифического сочинения схеме, Мономах переделал ее на свой лад, органически вписав в поучительный рассказ. К нему принадлежат завершающие охотничью тему замечания об охоте, в том числе соколиной; последняя в свете новейших изысканий тоже восходит к древним занятиям священного царя, о чем свидетельствуют недавно исследованные анатолийские материалы, относящиеся к II тыс. до н.э.

Если принять вытекающую из соответствий, изложенных в табл.1, систему соотношений двух текстов, то один из выводов можно было бы предположительно охарактеризовать так: Мономах мог опираться на описание охоты в “Завете” и в этом случае в его варианте списка диких животных **ЛЮТЫЙ ЗВЕРЬ** занимает место льва или барса. Но этим еще не решается много раз обсуждавшаяся спорная проблема¹⁴ определения смысла этого выражения (в других русских и церковнославянских текстах относящегося к разным зверям) в “Поучении”, автор которого мог опираться кроме литературных источников на личный опыт и особенности экологии тех мест, где он охотился.

¹³ В этой связи можно напомнить аналогии между научной классификацией животных и выводами представителей так называемых первобытных племен, исследованные Леви-Строссом.

¹⁴ См. статью Ф.Б. Успенского в этом номере.

Если по отношению к охоте при вероятности воздействия архаической структуры разных подобных текстов кажется особенно реальным предположение о непосредственном влиянии “Завета Иуды”, то в других чертах “Поучения” скорее можно усмотреть преимущественно типологическое сходство с ранними образцами того же жанра.

Поучительные надписи, в которых эпизоды жизни царя могут вставляться в текст нравоучительного характера, популярны на Древнем Ближнем Востоке. Иногда они написаны от имени царя, который слег в постель и готовится умирать, как завешание Хаттусилиса I (XVII в. до н.э.) на аккадском и древнехеттском языках [53]. При общепринятом толковании “саней” в начале “Поучения” Мономаха как ссылки на древнерусский погребальный обряд ситуация, в которой написан этот текст, соответствует этому архетипу.

Значительное число параллелей не только на Древнем Востоке, но и в античности (в автобиографиях многих последних римских императоров) можно найти для того факта, что автобиография пишется первым лицом государства. Все известные образцы надписей, включающих некоторые биографические черты, и первых автобиографий (в сирийских и малоазиатских клинописных письменных памятниках II тыс. до н.э.) принадлежат князьям или царям.

Любопытные типологические параллели (в том числе и в славословиях Солнцу Эхнатона и его предшественников – фиванских фараонов) можно найти во многих царских древневосточных текстах и тех местах “Поучения”, где говорится о чудесности мироздания, солнца (встреча с которым на восходе особо отмечается¹⁵) и зверей и птиц.

Возможность привлечения для сопоставления древневосточных параллелей относится и к той основной части автобиографического раздела “Поучения”, где перечислены многочисленные походы и разъезды (ПУТИ) Мономаха. Разумеется, многие из них были вызваны политическими и военными обстоятельствами его времени. Однако за вычетом таких необходимых быстрых ответов на меняющуюся ситуацию остается относительно большое число передвижений князя, непосредственный повод для которых менее очевиден (напомню хотя бы о суммарно им названных примерно ста поездках к отцу из Чернигова в Киев): нередко в связи с поездками и походами упоминаются православные праздники (Пасха, Рождество), которые могут здесь иметь значение календарной опоры, но возможно, что они мотивировали и некоторые из разъездов. Кажется вероятным истолкование хотя бы некоторых из этих разъездов князя в связи с универсальной ролью объездов территории священным царем. На древнерусском материале в сравнительном плане этот вопрос обсуждался в связи с проблемой полюдь. Уже указывалась возможность сопоставления древнерусского полюдь с норвежской вейцдой [56. С. 357–359б, прим. 22–24; 57. С. 208]. Значимость экономической стороны царских объездов для “кормлений” и собирания дани или налогов постепенно становилась все более существенной, но уже на сравнительном мате-

¹⁵ Роль Солнца в царских надписях разных эпох (не только у основателя солнцепоклоннической религии Эхнатона) можно соотнести с тем параллелизмом солнца и царя, которое предположил в эссе о происхождении абсолютизма в разных культурах Хокарт [54]; для изучения древнерусской царственной символики могут представить интерес наблюдения Хокарта об исключительном архаизме византийского обряда коронации [55].

риале европейского и византийского средневековья выясняется, что первоначально эта функция соединялась с ритуальной и сакральной [58]¹⁶. Привлечение описаний соответствующих ритуальных перемещений священного царя в таких древневосточных обществах, как древнекитайское, египетское [59. С. 62–72] и хеттское [60]¹⁷, указывает на универсальный характер самого обычая, а соответственно и его описаний или упоминаний в текстах, в том числе автобиографических.

Указанные архаичные черты, позволяющие проводить сравнения со сходными по жанру текстами Древнего Востока, в “Поучении” выявляются в общей композиции, подчиненной принятой автором православной религии и излагающей некоторые ее принципы. Но и в этих поучительных частях можно выделить некоторые наставления, встречающиеся в аналогичном смысле уже в предхристианских текстах. Те из них, которые были связаны с ветхозаветной иудаистической традицией, были изветны древнерусским книжникам. Повторяющийся в Поучении призыв помощи бедным и сирым (**“ВСЕГО ЖЕ ПАЧЕ УБОГЫХЪ НЕ ЗАБЫВАЙТЕ, НО ЕЛИКО МОГУЩЕ ПО СИЛЪ КОРМИТЕ И <ПРИДАЙТЕ> СИРОТЪ, И ВДОВИЦЮ ОПРАВДИТЕ САМИ...; ...НАПОЙТЕ, НАКОРМИТЕ УНЕИНА”**) имеет точные текстуальные соответствия в ранней древнерусской “тетралогии” согласно ее чтению А.А. Зализняком [61. С. 50]. Тот текст из Евангелия от Матфея (гл. 25: 35–44), который текстуально ближе всего к подобным древнерусским формулам, как установлено недавними исследованиями, имеет широкий спектр древневосточных параллелей. Автор новой работы об одной из следующих глав (27: 52–53) того же евангелия замечает, что “Матфей использовал фрагмент более ранней традиции” [62. Р. 515]. В совпадающих по смыслу местах древневосточных текстов соответствующие заповеди даются царем или Богом, в частности, в среднеегипетских погребальных надписях и в близких к ним древнехеттских, которые повелевают царю дать хлеб голодному, масло для умащения болевшему, одежду голому [50. S. 90]¹⁸. В относящейся к этому же кругу древневосточных текстов древнехурритско-среднехеттской билингве речь идет о помощи богу, который стал пленником в загробном царстве и претерпевает соответствующие лишения [64. S. 17, fn 44; 65. S. 127; 66. С. 9–18]. Освобождение Бога (Гешшупа) из плена в подземном мире в этом мифологическом тексте рассматривается как прообраз отпущения раба на волю – хурритск. *kirenzi* – “отпущение на волю” [65. S. 8–9; 67. S. 24, 36, 51, 203, 206, 207] (также в колоне использовано как заглавие всего этого древнехурритского сочинения), соответствующее по смыслу хеттск. *para tarn-umar*, аккадск. *andurāru*, древнееврейск. *dʿror* [68. S. 50, 51, 163, с дальнейшей литературой о соотношении аккадского и древнееврейского слова]¹⁹. Близкое соответствие хурритскому сочинению есть в “Завете Иосифа” (архаичный текст из генизы старой синагоги в Каире – той, где найдена хазарская переписка, включающая и знаменитое письмо из Киева [69]) из тех же “Заветов двенадцати патриархов”, о которых говорилось выше. Но ес-

¹⁶ О полинезийских типологических параллелях этим обычаям см.: [58].

¹⁷ Отрывки из надписей, описывающих разъезды царей, о сравнительном аспекте см.: [60. С. 159–160, 169–171].

¹⁸ В хеттских текстах этого рода усматривают параллели древнемесопотамской литературе мудрости [63].

¹⁹ Для сопоставления с хурритским текстом интересен контекст, связывающий термин с богом Мардуком.

ли в хурритском тексте люди способствуют освобождению бога, находящегося в заточении, то в древнееврейском варианте Бог (в христианском – Спаситель, см. [30. С. 225]) приходит на помощь проданному в рабство заключенному и его освобождает.

Не подлежит сомнению, что Владимир Мономах если и был знаком (что вероятно, судя по приведенным выше сопоставлениям с “Заветом Иуды”) с этим или подобными ему текстами, то в их более поздней христианской редакции. Но отразившиеся в них архетипические черты проступают и в том, как он эти тексты использовал, переиначивая в соответствии с общим планом своего Поучения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Čiževskij D.* History of Russian Literature from the eleventh century to the end of the Baroque // Slavistic Printings and Reprintings / Slavistische Drukken en Herdrukken. The Hague; Paris, 1962. Vol. XII.
2. *Лавровский Н.А.* Обзорение ветхозаветных апокрифов // Духовный вестник. 1864. Ноябрь–декабрь.
3. *Порфирьев И.* История русской словесности. Казань, 1891. Ч. I.
4. *Ивакин И.М.* Князь Владимир Мономах и его “Поучение детям”. М., 1901. Ч. 1. Поучение детям. Письмо к Олегу и отрывки.
5. *Орлов А.С.* Владимир Мономах. М.; Л. 1946.
6. *Мещерский Н.А.* Поучение Владимира Мономаха и “Изборник” 1076 г. // *Мещерский Н.А.* Избранные статьи. СПб., 1995.
7. *Протопопов С.* Поучение Владимира Мономаха как памятник религиозно-нравственных воззрений и жизни на Руси в дотатарскую эпоху // Журнал Министерства народного просвещения. 1874. Февраль; *Шляков Н.В.* О Поучении Владимира Мономаха // Журнал Министерства народного просвещения. 1900. Июнь.
8. *Лихачев Д.С.* “Шестоднев” Иоанна Экзарха и “Поучение” Владимира Мономаха // *Лихачев Д.С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986; *Лихачев Д.С.* Сочинения князя Владимира Мономаха // *Лихачев Д.С.* Избранные работы. Л., 1987. Т. 2.
9. *Алексеев М.П.* Англосаксонская параллель к “Поучению Владимира Мономаха” // Труды Отдела древнерусской литературы. 1935. Т. II.
10. *Комарович В.Л.* Поучение Владимира Мономаха // История русской литературы. М.; Л., 1941. Т. I.
11. *Данилов В.В.* “Октавий” Минуция Феликса и “Поучение” Владимира Мономаха // Труды Отдела древнерусской литературы. 1947. Т. V.
12. Изборник Святослава 1073 года. М., 1983.
13. *Жуковская Л.И.* Древние книги и писатели в Изборнике Святослава 1073 г. // Изборник Святослава 1073 года. М., 1983.
14. *Горский А.В., Новоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. М., 1859.
15. *Сапунов Б.В.* Книга в России. Л., 1978.
16. *Тихомиров Н.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 1.
17. *Дурново Н.Н.* Введение в историю русского языка. М., 1969.
18. Заветы двенадцати патриархов сыновей Иакова. Казань, 1911.
19. *Обнорский С.П.* Очерки по истории русского литературного языка старшего периода. М.-Л., 1946.
20. *Архинов А.* По ту сторону Самбатона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI веках // Monuments of Early Slavic Literature. 1995. Vol. 9.
21. *Charles R.H.* The Greek Versions of the Twelve Patriarchs. Oxford, 1960.
22. *Амусин И.Д.* Тексты Кумрана. М., 1971. Вып. 1. Памятники письменности Востока. XXXIII. 1.
23. *Philonenko M.* Les interpolations chrétiennes des Testaments de douze patriarches et les manuscrits de Qumrân. Paris, 1960.
24. *Vermez G.* The Complete Dead Sea Scrolls in English. Alan Lane. 1997.
25. *Schürer E., Verme G., Millar F., Goodman M.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. Edinburgh, 1973–1987. Vol. I–III.

26. Puech E. Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique 4 Q TestLévi^{c-d(?)} et AJ^a // The Madrid Qumran Congress 1991, I. Vegas Montaner. Leiden, 1992. Vol. II.
27. Milik J.T. Le Testament de Levi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumrân // Revue biblique. 1955. LXII. № 4.
28. Flusser D. Qumrân and apotropaic Prayers // Israel Exploration Journal. 1966. Vol. 6. № 3.
29. Charles R.H., Cowley A. An Early Source of the Testament of Patriarchs // The Jewish Quarterly Review. 1906–1907. Vol. 19. № 4.
30. Ветхозаветные апокрифы. Книга юбилеев. Заветы двенадцати патриархов. СПб, 2000.
31. Barthélemy D., Milik J.T. Discoveries in the Judaean Desert. I. Oxford, 1956.
32. Beyer K. Die aramäischen Texten vom Toten Meer. Göttingen, 1984.
33. Stone M.E., Greenfield J.C. The Prayer of Levi // Journal of Biblical Literature. 1993. Vol. 112.
34. Stone M.E. The Testament of Naphtali // Journal of Jewish Studies. 1996. 47.
35. Milik J.T. Écrits pré-esséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amram // Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu. Gembloux, 1978.
36. Milik J.T. Ten Years of Discoveries in the Wilderness of Judaea. Studies in Biblical Theology. London, 1959. № 26.
37. Dupont-Sommer A. Les écrits esséniens près de la Mer Morte. Paris, 1964.
38. Puech E. Le Testament de Qahat en araméen de la grotte 4 (4QTQahat) // Revue de Qumrân. 1991–1992. Vol. 15.
39. Eisenman R.H., Wise M. The Dead Sea Scrolls uncovered. The first complete translation and interpretation of 50 key documents withheld for over 35 years. London; New York, 1992.
40. Меццерский Н.А. К истории текста славянской книги Еноха (Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе) // Византийский временник. 1964. Т. XXIV.
41. Меццерский Н.А. Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI–XV вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. 1964. Т. XX (Актуальные задачи изучения русской литературы XI–XVII веков). С. 180–231; Меццерский Н.А. К вопросу об источниках славянской книги Еноха // Краткие сообщения Института народов Азии. 1965. № 86. С. 72–78.
42. Telegin D.T. Dereivka. A Settlement and Cemetery of Copper Age Horsekeepers on the Middle Dnieper // British Archaeological Reports, International Series. Oxford, 1986. № 287.
43. Levine M.A. Dereivka and the Problem of the Horse Domestication // Antiquity. 1990. Vol. 64. № 245.
44. Levine M.A. The origins of horse husbandry on the Eurasian steppe // Levine M., Rassamakhin Y., Kislenko A., Tarintseva N. Late Prehistoric Exploitation of the Eurasian Steppe. Cambridge. 1999.
45. Anthony D., Brown D. Looking a Gift Horse in the Mouth: Identification of the Earliest Bitted Equids and the Macroscopic analysis of Bit Wear // Early Domestication and its Cultural Context. Philadelphia: 1999. Supplement to vol. 6.
46. Anthony D., Brown D. The Origins of Horseback Riding // Antiquity. 1991. № 65 (246).
47. Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. II.
48. Ivanov Vyacheslav V. Horse Symbols and the Name of the Horse in Hurrian // Urkesh and Hurrians. Studies in Honor of Lloyd Cotsen. Urkesh / Mozan Studies 3. Malibu, 1998. Vol. 26.
49. Иванов Вяч.Вс. Славянско-арийские (=индоиранские) лексические контакты // Славянская языковая и этноязыковая системы в контакте с неславянским окружением. М., 2002.
50. Goetze A. Kulturgeschichte Kleinasiens. Handbuch der Altertumswissenschaft. 3 Abteilung. 2 Teil. München, 1957.
51. Плетнева С.А. Очерки хазарской археологии. М.; Иерусалим, 1999.
52. Петрухин В.Я. Конь // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.
53. Sommer F., Falkenstein A. Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattusili I (Labarna I I). München, 1938.
54. Hocart A. M. The Divinity of a Guest. London, 1970.
55. Hocart A.M. Kingship. Chicago, 1971.
56. Шаскольский И.П. Проблемы периодизации истории скандинавских стран // Скандинавский сборник. Таллин, 1964. Т. 8.
57. Гуревич А.Я. Проблемы генезиса феодализма в западной Европе. М., 1970.
58. Peyer H.C. Das Reisekönigtum des Mittelalters // Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. 1964. Bd. 51. H. 1.
59. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1959. Т. 2. Первые философы.
60. Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.



© 2004 г. А.А. МОЛЧАНОВ

ВЛАДИМИР МОНОМАХ И ЕГО ИМЕНА (К изучению княжеского именника Рюриковичей X–XII веков)

“Поучение” Владимира Мономаха занимает особое место среди памятников письменности Древней Руси. В нем не только содержатся драгоценные свидетельства очевидца о важных исторических событиях, но и сформулированы основополагающие принципы, на которые при всех обстоятельствах призван был ориентироваться справедливый и богобоязненный государь. Поддержание легитимного порядка в княжеском роде являлось неотъемлемым условием сохранения общего мира и согласия, за что ратовал Владимир Мономах. Среди более частных моментов в практическом соблюдении традиционных династических обычаев весьма существенное значение придавалось выбору имен для княжеских детей. Наречение новорожденного имело всякий раз конкретную мотивировку, которая далеко не всегда очевидна и зачастую нуждается в тщательной реконструкции.

В зачине “Поучения” Владимир Мономах, в крещении Василий, говорит о получении им обоих своих личных имен – христианского и “русского” (“мирского”, “княжеского”) – по воле деда, Ярослава Владимировича Мудрого [1. С. 98]. Не приходится сомневаться в том, что так он был назван в честь прадеда, Владимира-Василия Святославича¹. Во многих других случаях о причинах имянаречения представителей рода Рюриковичей можно судить лишь по косвенным данным.

Перед исследователями встала непростая задача: выявить закономерности бытования обеих групп личных имен, “русских” и христианских, в княжеском именнике. Следует отметить, что на сегодняшний день в этом направлении уже достигнуты значительные успехи. Здесь особенно важны работы А.Ф. Литвиной и Ф.Б. Успенского, в которых обильный ономастический материал анализируется под углом зрения современной методики комплексного источниковедения [2. С. 55–61; 3. С. 36–109; 4. С. 21–63]. В них именован

Молчанов Аркадий Анатольевич – канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.

¹ Пользовался он и третьим именем – Мономах. Но оно было не личным, а родовым, унаследованным через мать от второго деда – византийского императора Константина IX Мономаха (1042–1055). Для Византии того времени и в последующие века наследование громких фамильных прозваний, как по мужской, так и по женской линиям, было распространенным явлением.

князей Рюриковичей домонгольского времени рассмотрен в широком историческом и этнокультурном контексте (см.: [5; 6]), что позволило выявить ряд характерных особенностей функционирования исследуемого феномена и его эволюции. Довольно подробно изучен при этом и вопрос о путях усвоения правящей династией Древней Руси христианских имен. Однако уже сделанные на сей счет наблюдения могут быть дополнены.

Как известно, киевская княгиня Ольга, став христианкой, приняла крестильное имя Елена. Избрав своей небесной покровительницей святую равноапостольную Елену (мать Константина Великого) [1. С. 29], она была наречена также и в честь своей восприемницы от купели – императрицы Елены, жены Константина VII Багрянородного (ср. [7. С. 111, прим. 8; 8. С. 300]). Внук княгини Ольги, Владимир Святославич, решившись претендовать на руку византийской принцессы, увереннее мог инициировать такое сватовство как выходец из семьи, уже давно не чужой для Македонской династии. Ведь его бабка в свое время была официально признана духовной дочерью императорской четы.

Приняв христианство и вступив в желанный брак с византийской принцессой, Владимир избрал крестильное имя Василий, несомненно в честь своего шурина – императора Василия II. Но было ли это всего лишь выражением почтения по отношению к новообращенному свойственнику и номинальному сюзеру? На наш взгляд, есть основания думать, что Владимир Святославич склонен был исходить при заимствовании иноязычных имен для наречения членов своей семьи прежде всего из соображений династического порядка. Именно такую тенденцию выявляют конкретные антропонимы [9. С. 178–183]. А.Ю. Карпов в данной связи говорит о “византийском происхождении” крестильных имен Владимира-Василия Святославича и двух его сыновей – Мстислава-Константина и Бориса-Романа [10. С. 256, 257].

Вероятно, чуть позже Владимира Святославича был крещен его двоюродный брат Константин Добрынич (сын Добрыни Малковича, сподвижника равноапостольного князя и его дяди с материнской стороны). Летописью он впервые упоминается в связи с событиями 1018 г. как посадник-наместник в Новгороде. Этот пост (тогда второй по значимости в Древнерусском государстве) Константин Добрынич занимал, скорее всего, с 1016 г. и до 1030 г. ([11. С. 47, 51, 380]; о дальнейшей судьбе Константина Добрынича см. также: [12. С. 81–83; 13. С. 56; 8. С. 484–489, 492, 499]). Родился он, судя по всему, в 980-х годах (видимо, в Новгороде, где в то время посадничал его отец Добрыня). Наречение столь близкого по родству к Владимиру Святославичу лица вполне могло состояться в честь византийского императора Константина VIII, брата и соправителя Василия II. Аналогичное предположение возникает и относительно сына Владимира Святого – Мстислава Храброго, будущего тмутараканского князя, тоже получившего при крещении имя Константин (умер в 1036 г.).

Династически мотивированным выглядит выбор и других антропонимов для детей во Владимировом семействе. Рожденный от матери-болгарки Борис Владимирович, названный в крещении Романом, получил имена, которые носили два последних царя из династии Аспаруха – братья Борис II (969–972) и Роман (969–997), приходившиеся двоюродными братьями Анне, жене Владимира Святого. Небезынтересно, что упомянутый Роман Болгарский был назван в честь своего прадеда с материнской стороны – византийского императора Романа I Лакапина (920–944). Внуком последнему (через его дочь Елену, вышедшую замуж за Константина VII Багрянородного) приходился также унаследовавший от него имя император Роман II (959–963), отец Василия II, Константина VIII и Анны.

Само имя Борис в интересующем нас контексте является не просто знакомым антропонимом. Оно ассоциируется исключительно с династическим именем Дунайской Болгарии. Поэтому идея о возможности альтернативного отнесения “болгарыни”, матери князя Бориса–Романа Владимировича, к болгарам (булгарам) волжским (см., например: [14. С. 149–154]), не выглядит плодотворной. Попутно отметим и еще одно обстоятельство: нумизматический материал показывает, что Волжская Болгария в конце X в. продолжала быть официально страной исламской, а личные имена ее правителей принадлежали целиком к общемусульманскому ономастикону [15. С. 62–64; 16. С. 111]. На новооткрытой уникальной монете, датируемой 387 г. х., т.е. 997–998 гг. христианской эры, помещены неизвестные прежде историкам имена булгарского эмира Абд ар-Рахмана и его вассала, некоего Ахмада.

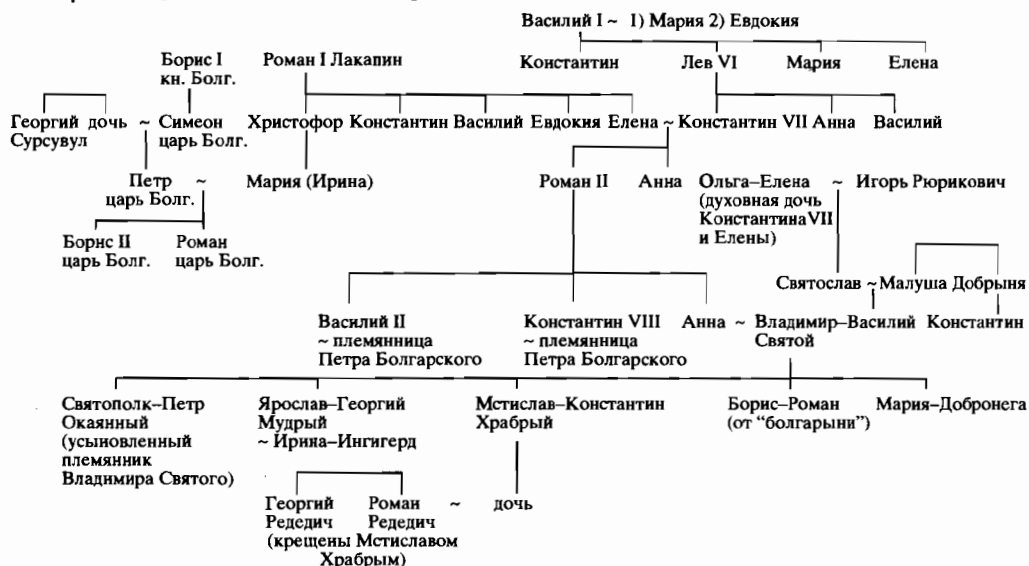
Святополк Окаянный, усыновленный Владимиром Святославичем сын его брата Ярополка, стал в крещении Петром. Это имя, как известно, приобрело особую популярность в Дунайской Болгарии в период длительного правления там царя Петра (927–969), женатого на Марии, внучке Романа I Лакапина (от этого брака и родились упомянутые выше болгарские цари Борис II и Роман). Второй сын Владимира Святого от “болгарыни”, Глеб, получил христианское имя Давид, которое носил прежде один из четырех братьев-“комитопулов”, основавших в 969 г. Западно-Болгарское царство. Ярославу Владимировичу Мудрому, в крещении Георгию, довелось стать тезкой другого видного деятеля истории Болгарии X в. – Георгия Сурсулула. Последний приходился дядей (с материнской стороны) царю Петру, был его опекуном и принимал активное участие в организации свадьбы своего венценосного племянника с внучкой императора Романа I Лакапина – Марией. С именем этой царицы можно сопоставить крестильное имя дочери Владимира Святого – Марии-Добронеги.

Предлагаемое нами сопоставление личных имен Ярослава-Георгия Мудрого и Георгия Сурсулула требует, по-видимому, более подробного комментария. Ведь неизбежно возникает вопрос: не слишком ли отдаленной хронологически является эта параллель, или, иначе говоря, могла ли память о Георгии Сурсулуле, как о славном родиче болгарских царей и греческих василевсов, сохраняться в придворных кругах и в народе достаточно долго – более полувека, с конца 920-х годов до момента крещения Руси?

О деятельности Георгия Сурсулула известно мало. Но ясно, что роль при болгарском дворе этого всесильного вельможи в период его наибольшего возвышения вполне сопоставима с тем положением, которое, к примеру, занимал в окружении Владимира Святославича его знаменитый дядя и воспитатель Добрыня Малкович. Судя по летописным свидетельствам, Добрыня как военачальник и государственный муж стяжал себе весьма громкую славу. Эхо этой славы многие столетия спустя продолжало звучать в русских былинах, где фигурирует деятельный и неустрашимый Добрыня Никитич. Память о другой выдающейся личности со схожей судьбой и столь же весомым положением в государстве – фактическом правителе Болгарского царства Георгии Сурсулуле тоже могла надолго пережить самого этого крупномасштабного деятеля, сохраниться и в народной памяти, и в кругу его августейших византийских и славянских родственников.

Добавим ко всему сказанному, что оба шурина Владимира Святого, Василий II и Константин VIII, еще отроками (имея от роду соответственно 13 и 10 лет), по воле своей матери обрели себе невест в лице специально приглашенных в Константинополь болгарских царевен, являвшихся, вероятнее всего, внучатными племянницами Георгия Сурсулула [17. С. 45, 48, С. 190, прим. 24].

Таблица. Повторение личных имен в правящих семьях Византии, Болгарии и Руси (IX – первая половина XI в.). Фрагмент общей стеммы.



Сам же Креститель Руси имел в числе своих жен “болгарыню”, возможно, царского рода, от которой, напомним, родились княжичи Борис и Глеб.

Как видим, у членов семьи Владимира Святого выявляется целый ряд имен, выбор которых может быть убедительно объяснен лишь стремлением киевского князя закрепить возникшие благодаря династическим бракам генеалогические связи с издавна родственными друг другу правящими домами Византии и Болгарии² путем включения в именованную Рюриковичей вполне определенных знаковых антропонимов (см. таблицу).

Тенденция к прокламированию престижнейшего родства русских князей с владыками Ромейской державы прослеживается и в литературной традиции. Так, автор “Жития Владимира” называет князей-мучеников Бориса и Глеба “сродниками” не только Владимира Святого, но и Константина Великого [18. С. 86, 87, прим. 24; 19. Р. 275, 276], что вполне понятно в свете “византийско-болгарско-русской” династической концепции. Ведь, по официальной версии, родословная правившей в Византии и породнившейся с Рюриковичами Македонской династии восходила к Константину Великому³.

Как проявления той же самой кланово-династической программы, которую Владимир Святой настойчиво воплощал в наречении членов своей семьи христианскими именами, могут быть расценены и некоторые факты, имевшие место тогда, когда равноапостольного государя уже не было в живых.

Как известно, принцессе Ингигерд, дочери шведского короля Олава Шётконунга, вышедшей замуж за Ярослава Мудрого в 1019 г. (об истинной дате

² Напомним, что традиция заключения византийско-болгарских династических союзов, заложенная в 927 г., была возобновлена по инициативе Константинополя в 969 г., когда за малолетних сыновей покойного императора Романа II, Василия и Константина, сосватали близких родственниц (вероятно, племянниц) царя Петра [17. С. 45, 48].

³ Эта версия воспроизведена Продолжателем Феофана в биографии Василия I (V. 3). Одновременно корни той же династии возводились к Александру Македонскому, что являлось отголоском еще более древней генеалогической традиции [20. С. 138, 139; 21. С. 41].

заключения брака Ярослава и Ингигерд см.: [22. С. 109, 114; 23. С. 126; 24. С. 240; 25. С. 156; 8. С. 489, 492–498; 6. С. 172–173]), было дано имя Ирина. Следует отметить, что таким именем после заключения в 927 г. мира и династического альянса между Византией и Болгарией стали всенародно величать (по-гречески “Ирина” означает “мир”) выданную, как уже упоминалось, за царя Петра внучку Романа I Лакапина, которая была наречена в крещении Марией⁴. Примечательно, что Ингигерд переименовали в Ирину при весьма сходных обстоятельствах – в связи со скреплением брачными узами военно-политического союза Ярослава Владимировича со Швецией.

Нельзя не упомянуть и о тех данных, которые донесли до нас генеалогические предания сразу несколько русских дворянских родов, считавших себя потомками легендарного Редеди (Редеги)⁵. В древних синодиках (начиная, по крайней мере, с XV в. [30. С. 19–27; 31. С. 63; 32. С. 76]) и в семейных родословцах (официально фиксировавшихся с XVI в. [33. С. 20–23, 26, 28–31, 70, 74, 91, 120, 126]) сообщается о том, что после гибели касожского князя одолевший его в поединке Мстислав Владимирович Тмутараканский забрал с собой двух сыновей побежденного врага. Он крестил их, дав им имена Георгий (Юрий) и Роман, причем за второго выдал позднее свою дочь. Степень достоверности этой информации оценивалась историками по-разному. Кто-то напрочь отвергал ее как невероятную (например, Н.М. Карамзин воспринимал ее как “сказку” [34. Прим. 25]), другие принимали ее безоговорочно (это главным образом отечественные генеалоги второй половины XVIII–XX вв.: со времен М.Г. Спиридова и П.В. Долгорукова и вплоть до наших дней) (см.: [35. С. 86]).

Сам исторический факт решительного военного столкновения между Тмутараканским княжеством и адыгским племенным союзом засвидетельствован не только в летописи [1. С. 64, 202], но и в “Слове о полку Игореве”, упоминающем Мстислава Храброго, “иже зареза Редедию пред полкы касожьскими”. Сведения русских источников о бое Мстислава и Редеди и его последствиях, восходящие к дружинно-эпическим сказаниям, находят независимое подтверждение в адыгском фольклоре [36. С. 354–356, 456, 633; 37. С. 119, 120; 38; 39. С. 73–76, 90, 97–99; 40. С. 87–91]; см. также: [41; 42. С. 32–34]).

Русский летописец в своем сообщении прямо говорит о пленении Мстиславом жены и детей Редеди, но не называет их по именам. Генеалогическое предание Редедичей добавляет к летописному рассказу лишь некоторые детали: крещение плененных княжичей-язычников и включение их в семью победителя. Эти дополнительные данные в общем контексте событий выглядят вполне правдоподобно. Убедившись в этом после тщательного источниковедческого анализа, А.В. Гадло посчитал возможным отнестись к интересующим нас подробностям генеалогического предания как к достоверным [39. С. 96, 97; 40. С. 87, 91].

Добавим от себя, что о христианских именах сыновей Редеди и факте их свойства с Мстиславом Храбрым могла сообщать, к примеру, памятная надпись,

⁴ Эту деталь десятилетия спустя посчитал нужным отметить Лиутпранд (Воздаяние. III. 38 = Liudprandus von Cremona. Die werke. Hrsg. von I. Becker. 3 Aufl. Hannover; Leipzig, 1915. S. 92). О браке Марии (“Ирины”) с Петром Болгарским подробнее см.: [26. P. 121–149].

⁵ Достоверные сведения об исторических судьбах этих родов в Северо-Восточной Руси начинаются с XIV в. Из отдельных фамилий широко разветвившегося потомства Редеди наибольшую известность в истории нашего отечества приобрели Белеутовы, Добрыньские, Сорокоумовы-Глебовы, Кокошкины, Колтовские, Лопухины и Ушаковы. О московском периоде службы Редедичей см.: [27. С. 287–330; 28. С. 134–137; 29. С. 214–223].

сделанная в храме, важнейшими ктиторами которого являлись члены данного русско-касожского княжеского семейства (судя по всему, единственная линия прямых потомков Мстислава пошла именно от брака его дочери с Романом Редедичем). На роль такого храма, как нам кажется, более всего подходит черниговский Спасо-Преображенский собор, ставший местом погребения Мстислава Владимировича. Он был заложен Мстиславом Храбрым после того, как стольным городом этого князя стал Чернигов⁶. Туда же, естественно, переехала и вся княжеская семья, включая свойственников Редедичей⁷. Быть может, к тому же источнику восходят и указания на христианские имена Мстислава-Константина Владимировича и его супруги Анастасии, донесенные до нас только Любечским синодиком черниговских князей [45. С. 177].

Если же родовое предание Редедичей о наречении Мстиславом Храбрым принятых в его семью касожских княжичей Георгием и Романом соответствует действительности, то подобный факт мог бы говорить о следовании тмутараканского князя в имянаречении близких той линии, которой придерживался его отец, т. е. о сохранении ориентировки в данном вопросе все на тот же набор имен. Но непосредственно сыновья Редеди должны были получить свои христианские имена, конечно, в честь братьев Мстислава – Ярослава-Георгия Мудрого и Бориса-Романа. Тмутараканско-касожскую войну и гибель Редеди предложено датировать 1016 или 1017 г. ([39. С. 87; 40. С. 83, 84]; такая датировка представляется нам вполне обоснованной). Но в любом случае эти события произошли уже после смерти Владимира Святого. Однако заложенная Крестителем Руси традиция, по крайней мере, поначалу, похоже, поддерживалась его сыновьями и наследниками.

Конечно, не исключено, что мотивировка наречения княжеских детей даже в начальный период христианизации Руси бывала разной. Возможно, крестильные имена не всегда выбирались исходя из наследственно-генеалогического принципа. Например, допустимо предположить, что Мстислав Владимирович Тмутараканский нарек своего сына Евстафием (тот умер в 1033 г., видимо, отроком) в честь константинопольского патриарха Евстафия, занимавшего кафедру с 1019 по 1025 г. Ведь после смерти Владимира Святого у Мстислава, закрепившегося в своем практически самостоятельном владении у границ Ромейской империи, связи с византийским двором и патриаршей кафедрой могли быть даже более тесными, нежели с Киевом⁸.

Некоторые другие христианские антропонимы, вероятно, тоже доставались княжеским отпрыскам по сугубо религиозно-церковным мотивам. Но, как показывает сам ономастический материал, большинство крестильных имен, попавших однажды по той или иной причине в княжеский именовал, обрело

⁶ Черниговское княжение Мстислава Владимировича датируется 1024–1036 гг. Спасо-Преображенский собор заложен, но не достроен Мстиславом, похороненным здесь в 1036 г. Завершен храм не позднее, чем в середине XI в.

⁷ Осевшие в Чернигове, надо думать, уже в 1024 г. отпрыски Редеди, похоже, оставались там почти три столетия. Покинуть Черниговское княжество и перебраться на Северо-Восток Руси они должны были, скорее всего, где-то в конце XIII в. Именно тогда из-за участвовавших вражеских набегов и разорения края отчетливо наметился отток местной знати из Чернигова в иные русские центры [27. С. 247], в частности в Москву. На новом месте бывшие черниговские феодалы способствовали распространению тех культов святых, которые поначалу являлись прежде всего их семейным достоянием. Подробнее см.: [43. С. 62, 76, 77; 44. С. 23–26].

⁸ Никаких мало-мальски серьезных “кавказских” мотиваций для наречения сына Мстислава Тмутараканского Евстафием, на чем настаивал А. В. Гадло, мы здесь усмотреть не можем (ср.: [39. С. 91; 40. С. 86]).

со временем статус династийных⁹. Ярким примером такого рода может служить случай с Владимиром Мономахом, описанный им в автобиографии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Повесть временных лет. СПб., 1996.
2. Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Выбор славянского и греческого имени для русского князя // Становление славянского мира и Византия в эпоху раннего средневековья. Материалы конференции. М., 2001.
3. Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б. Пути усвоения христианских имен в русских княжеских семьях XI – начала XIII в. // Религии мира. История и современность. 2002. М., 2002.
4. Успенский Ф.Б. Скандинавы. Варяги. Русь. М., 2002.
5. Успенский Ф.Б. Имя и власть: Выбор имени как инструмент династической борьбы в средневековой Скандинавии. М., 2001.
6. Пчелов Е.В. Генеалогия древнерусских князей IX – начала XI в. М., 2001.
7. Назаренко А.В. Немецкие латиноязычные источники IX–XI вв. М., 1993.
8. Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых и политических связей IX–XII веков. М., 2001.
9. Молчанов А.А. Семейный именовослов в автобиографии Владимира Мономаха (К вопросу о путях усвоения князьями Рюриковичами христианских имен) // Восточная Европа в древности и средневековье. Автор и его текст. XV Чтения памяти В.Т. Пашуто. Москва, 15–17 апреля 2003 г. Материалы конференции. М., 2003.
10. Карпов А.Ю. Владимир Святой. М., 1997.
11. Янин В.Л. Новгородские посадники. М., 1962.
12. Молчанов А.А. Новгородские события 1054–1064 гг. и возникновение посадничества нового типа // Вестник Московского университета. Сер. История. 1974. № 6.
13. Молчанов А.А. О времени основания Ярославля // Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы истории. Чтения памяти В. Т. Пашуто. Москва, 12–14 апреля 1993 г. Тезисы докладов. М., 1993.
14. Добродомов И.Г. К вопросу о “серебряных булгарах” // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1992–1993 годы. М., 1995.
15. Молчанов А.А. О монетном чекане Волжской Болгарии конца X в. (Дирхам Абд ар-Рахмана ибн Мумина 387 г. х.) // Шестая Всероссийская нумизматическая конференция. Санкт-Петербург, 20–25 апреля 1998 г. Тезисы докладов и сообщений. СПб., 1998.
16. Молчанов А.А. Экономические контакты и монетная чеканка в Восточной Европе X – начала XI в. // Восточная Европа в древности и средневековье. Контакты, зоны контактов и контактные зоны. XI Чтения памяти В.Т. Пашуто. Москва, 14–16 апреля 1999 г. Материалы к конференции. М., 1999.
17. Лев Диакон. История. М., 1988.
18. Успенский Б.А. Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.
19. Успенский Б.А. Когда был канонизирован князь Владимир Святославич? // Palaeoslavica. Cambridge (Mass.). 2002. Vol. X. № 2.
20. Молчанов А.А. Персеиды-Гераклиды-Темениды: идея непрерывной династической легитимности в официальных родословных античных монархов // Восточная Европа в древности и средневековье. Генеалогия как форма исторической памяти. XIII Чтения памяти В. Т. Пашуто. Москва, 11–13 апреля 2001. Материалы конференции. М., 2001.
21. Молчанов А.А. Александр: знаковое имя в династической и культурной традиции // Именовослов. М., 2003.
22. Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о русско-скандинавских матримониальных связях // Скандинавский сборник. Таллин, 1982. Вып. 27.

⁹ Имена, ставшие на Руси династическими, переходили по наследству и в другие европейские правящие дома. Ср., например, у венгерских Арпадов: Борис (сын короля Кальмана Книжника и Евфимии, дочери Владимира Мономаха, правнучки Константина IX Мономаха) и его сын Константин-Кальман. О миграции антропонимов, фигурирующих в именнике Рюриковичей, в Циркумбалтийской зоне см.: [46. С. 44–47; 47. С. 24–26].

23. Древнерусские города в древнескандинавской письменности. Тексты. Перевод. Комментарий. Составители: Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон. М., 1987.
24. *Глазырина Г.В.* Свадебный дар Ярослава Мудрого шведской принцессе Ингигерд (к вопросу о достоверности сообщения Снорри Стурлусона о передаче Альдейгьюборга / Старой Ладоги скандинавам) // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1991 год. М., 1994.
25. *Джаксон Т.И.* Исландские королевские саги о Восточной Европе (первая треть XI в.). Тексты, перевод, комментарий. М., 1994.
26. *Shepard J.* A marriage too far? Maria Lekapena and Peter of Bulgaria // *The Empress Theophano; Byzantium and the West at the Turn of the First Millenium.* Cambridge, 1995.
27. *Веселовский С.Б.* Исследования по истории класса служилых землевладельцев. М., 1969.
28. *Бычкова М.Е.* Состав класса феодалов России в XVI в. Историко-генеалогическое исследование. М., 1986.
29. *Зимин А.А.* Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV – первой трети XVI в. М., 1988.
30. *Диомидов И.М.* Родословные записи Спасо-Раевской пустыни XVII в. // *Летопись Историко-Родословного Общества в Москве.* 1913 г. М., 1913. Вып. 1–2 (33–34).
31. *Кузьмин А.Г.* Рязанское летописание. М., 1965.
32. *Бочков В.Н.* “Легенды” о выезде дворянских родов // *Археографический ежегодник за 1969 год.* М., 1971.
33. *Бычкова М.Е.* Родословные книги XVI–XVII вв. как исторический источник. М., 1975.
34. *Карамзин Н.М.* История государства Российского. СПб., 1892. Т. 2.
35. *Алявдин В.И.* Об общности происхождения семи родов Ушаковых и их гербах // *Летопись Историко-Родословного Общества в Москве.* М., 1994. Вып. 2 (46).
36. Кабардинский фольклор. М.; Л., 1936.
37. *Ногмов Ш.Б.* История адыгейского народа. Нальчик, 1958.
38. *Шортанов А.Т.* Редада и Мстислав // *Филологические труды (Фольклор и литература).* Нальчик, 1977.
39. *Гадло А.В.* Поединок Мстислава с Редедей, его политический фон и исторические последствия // *Проблемы археологии и этнографии Северного Кавказа.* Краснодар, 1988.
40. *Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб., 1994.
41. *Трубецкой Н. С.* Редедя на Кавказе // *Этнографическое обозрение.* М., 1911. № 1/2; *Лонатицкий Л.Г.* Мстислав Тмутараканский и Редедя по сказаниям черкесов // *Известия Бакинского гос. университета.* Баку, 1926. Вып. 6; *Турчанинов Г.Ф.* Летописный Редедя и черкесский “Редедя” // *Ученые записки Кабардинского научно-исследовательского института.* Нальчик, 1947. Вып. 2; *Vernadsky S., Osanti D.* The Ossetian Tale of Try-Dada and Mstislav // *Journal of American Folklore.* Richmond, 1956. Vol. 69. № 273; *Ногмов Ш.Б.* История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1982.
42. *Дзибель Г.В.* Редедя-Уорэдэд-Уредев // *Жизнь. Смерть. Бессмертие: Материалы научной конференции.* СПб., 1993.
43. *Борисов Н.С.* Русская церковь в политической борьбе XIV–XV вв. М., 1986.
44. *Молчанов А.А.* Культ святых мучеников черниговских Михаила и Федора в средневековой Москве (К вопросу о времени и путях проникновения) // *Святый князь Михаилу Чернігівський та його доба.* Матеріали церковно-історичної конференції. Чернігів, 1–3 жовтня 1996 р. Чернігів, 1996.
45. *Зотов Р.В.* О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892.
46. *Молчанов А.А.* Древнескандинавский антропонимический элемент в династической традиции рода Рюриковичей // *Образование Древнерусского государства. Спорные проблемы.* Чтения памяти В.Т. Пашуто. Москва, 13–15 апреля 1992 г. Тезисы докладов. М., 1992.
47. *Молчанов А.А.* Древнерусский антропонимический элемент в династических традициях стран Балтии XII–XIII вв. // *Восточная Европа в древности и средневековье. Древняя Русь в системе этнополитических и культурных связей.* Чтения памяти В. Т. Пашуто. Москва, 18–20 апреля 1994 г. Тезисы докладов. М., 1994.



© 2004 г. Ф.Б. УСПЕНСКИЙ

ЛЮТЫЙ ЗВЕРЬ НА РУСИ И В СКАНДИНАВИИ

Счастливым образом сохранившиеся в составе Лаврентьевской летописи труды Владимира Мономаха исследовались с самых разных точек зрения, анализировались сотнями самых разных заинтересованных людей с многообразными научными интересами. Однако едва ли какое-либо выражение из текста “Поучения” привлекало к себе столь же сильное внимание, как словосочетание *лютый зверь*.

Можно образно сказать, что этот *лютый зверь*, напавший на Владимира Мономаха, успел обрасти за полтора столетия густой шерстью научных разысканий, но мы по-прежнему не в состоянии сказать со всей определенностью, кто же он такой. Вообще говоря, исследовательское желание уточнить и конкретизировать это обозначение вполне оправдано, поскольку у Мономаха словосочетание *лютый зверь* употреблено в контексте, который подразумевает полную определенность ситуации:

“Тура мя 2 метала на розѣх и с конемъ, олень мя одинъ болъ, а 2 лоси одинъ ногами топталъ, другии рогома болъ, вепрь ми на бедрѣ мечь оттялъ, медвѣдь ми у колѣна подъклада укусилъ, лютии звѣрь скочилъ ко мнѣ на бедра, и конь со мною поверже. И Богъ неврежена мя съблюде” [1. С. 251].

Вместе с тем, полтора столетия исследовательских усилий не прошли даром. Чем дальше разворачивается изучение текста “Поучения”, тем более этот текст кажется встроенным в книжную традицию, изобилующим прямыми и скрытыми цитатами. Можно сказать, что весь текст Мономаха балансирует на грани предельного автобиографизма и обширной литературной цитации. Строго говоря, *лютый зверь* под таким углом зрения может трактоваться и как конкретный хищник – будь то барс, тигр, рысь, лев, медведь или волк, и как обобщенный образ хищника, врага охотящегося князя.

Проблема значения интересующего нас словосочетания осложняется еще и тем, что этимология слова *лютый* не вполне прозрачна, а круг древнерусских текстов, где фигурирует выражение *лютый зверь*, все же достаточно ограничен. При этом, как кажется, есть возможность посмотреть на функционирование подобной конструкции даже не на двух, а на трех различных уровнях: 1) собственно в “Поучении”, 2) в других древнерусских текстах и 3) на скандинавском материале. В последнем случае речь идет, разумеется, не о точном

Успенский Федор Борисович – канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

переводе выражения *лютый зверь*, а о его весьма выразительном, на наш взгляд, эквиваленте со своей собственной, не менее загадочной судьбой.

В настоящей работе мы сосредоточимся более на рассмотрении первого и третьего из выделенных уровней: нас будет интересовать, прежде всего, с одной стороны, употребление данной конструкции в тексте “Поучения” и, с другой стороны, инокультурный материал. Примеры употребления словосочетания *лютый зверь* в различных древнерусских текстах уже собраны в изобилии в целом ряде исследований. При этом, как кажется, единого взгляда на классификацию и интерпретацию этих данных у исследователей древнерусской литературы так и не сложилось¹.

На этом фоне может быть не бесполезен некоторый типологический анализ, позволяющий проследить, как аналогичная или, во всяком случае, очень близкая формула функционирует в другой литературной традиции. Речь идет об одном выражении, встречающемся в средневековой скандинавской литературе. Оговоримся сразу, что для его анализа не менее ценен древнерусский материал, особенно упоминание *лютого зверя* в “Поучении” Владимира Мономаха.

В древнеисландских и древнорвежских текстах существует устойчивое сочетание *þarga (úarga) dýr*, где *dýr* означает ‘зверь’, а *þarga (úarga)* есть не что иное, как отрицательная форма прилагательного *argr/ragr*, которая может быть переведена как ‘нетрусливый, бесстрашный, неробкий, *не немужественный, свирепый, лютый’.

Существенно сразу же подчеркнуть, что формула *þarga (úarga) dýr* обладает всеми признаками лексикализованного словосочетания. Прилагательное *þargr/úargr* употребляется регулярно только со словом “зверь” (*dýr*)², может фигурировать в качестве прозвища при имени человека и не обладает способностью свободно сочетаться с какими-либо другими словами. Безусловная устойчивость, связанность словосочетания *þarga (úarga) dýr* в древнорвежском и древнеисландском существенна для нас при типологическом сопоставлении с древнерусским *лютый зверем*, так как лингвистический статус выражения не вполне прозрачен: в частности, спор между исследователями идет о том, является ли оно свободным или связанным.

Вместе с тем денотат, скрывающийся за этим устойчивым словосочетанием, как правило, отнюдь не очевиден. Подобно древнерусскому *лютому зверю*, *þarga (úarga) dýr* нередко встречается в переводных текстах. Каза-

¹ Литература, посвященная *лютому зверю* в древнерусских источниках, достаточно обширна. Обзор точек зрения на это словосочетание и перечень основных работ о нем можно найти в статьях Т.А. Сумниковой [2] и Н.В. Савельевой [3. Т. 3. С. 190], хотя у последнего автора отсутствуют упоминания некоторых важных статей (в частности, не указаны пространная заметка В.Н. Топорова [4. С. 249–258] и работа И.Э. Клейнберга [5]). Следует отметить, что для разработки нашей собственной концепции наиболее важными оказались работы Ф. Буслаева [6. С. 11–17] и Х. Бека [7. S. 97–111] (последняя представляет собой обзор скандинавских примеров, древнерусский материал в ней не затрагивается вовсе).

² Едва ли не единственный пример, когда *þarga (úarga)* употребляется не со словом *dýr*, содержится в “Саге о Храфне сыне Свейна”, где некий исландец по имени Гудмунд характеризуется как “хороший скальд и нелегкий человек, дерзкий (неробкий) (*úargr*) в отношениях <с людьми>” [8. Vd. I. S. 667]. Уникальность такого словоупотребления заставляет предположить, что перед нами ошибка. В самом деле, в других редакциях саги на месте прилагательного *úargr* присутствуют эпитеты *vargr* (А 1) и *þrigr* “недобрый, злобный” (В). О слове *vargr* и его сближении с интересующим нас *úargr* в рукописной традиции см. ниже.

лось бы, здесь его значение должно быть вполне определенным. Однако и в древнеисландских переводах мы сталкиваемся, в сущности, с тем же кругом проблем, что и в переводных древнерусских текстах.

Дело в том, что в скандинавских переводах (как и в большинстве древнерусских) выражение *лютый [неробкий] зверь* выступает как обозначение экзотических, “литературных” хищников. Даже в тех случаях, когда мы располагаем таким фрагментом оригинала, где прототип *лютого [неробкого] зверя* назван терминологически, весьма затруднительно определить, как осмыслились и с чем ассоциировались для книжника-переводчика лев, пантера, крокодил или леопард, фигурирующие в тексте оригинала.

На первый взгляд, может показаться, что *þarga (úarga) dýr* в скандинавских переводных памятниках – это лев. При этом, однако, необходимо помнить как о специфике древнеисландских переводов в целом, так и об экзотичности льва для скандинавских книжников. Собственно говоря, все, что мы находим в исландских и норвежских рукописях XII–XIII вв., это не перевод инокультурных текстов (будь то Библия или рыцарские романы), а, скорее, их вольное переложение, пересказ в русле автохтонной (по преимуществу саговой) традиции. В частности, библейская терминология нередко передавалась с помощью слов, обозначающих некие реалии, присущие собственно скандинавской культуре.

Стратегия рассказчика-переводчика могла быть достаточно различной: в каких-то деталях он бывал точен, но далеко не всегда заботился о прямом соответствии понятия, стоящего за библейским термином, и того, что стояло за избранным им исландским словом. Точно так же составитель переводного текста не всегда заботился о буквальном и строгом соответствии сюжета своего рассказа сюжету оригинала. Кроме того, подобные переводы-пересказы иногда делались непосредственно с латыни, а иногда в качестве источника мог фигурировать древнеанглийский перевод латинского текста, уже прошедший один виток культурной ассимиляции.

Таким образом, если мы обнаруживаем в исландском или норвежском тексте упоминание о том, что Давид разорвал надвое пасть *лютому зверю (þarga dýr)* и сокрушил челюсти сильному медведю, мы можем с большей или меньшей уверенностью говорить, что *лютый [неробкий] зверь* соответствует здесь льву, хотя перевод библейского текста и не вполне буквален (см.: [9. С. 31]; ср.: 1-я Царств 17, 34–36; ср. также: [10. С. 64; 11. Р. 61]). В исландском сочинении, содержащем краткий очерк истории мира, сообщается о том, как Самсон “одними своими руками” умертвил *лютого зверя (med hondum sínum einum banadi epo oarga dýri)* и ослиной челюстью убил тысячу своих противников (см.: [12. Т. I. S. 50]; ср.: Судей 14, 5–6; 16, 15–17). Поскольку мы знаем, что в библейском тексте Самсон убивает льва, мы можем допустить, что и здесь под *лютым [неробким] зверем* подразумевается именно лев. Аналогичным образом, читая в нескольких древнеисландских источниках, что Даниил сидел в яме с *лютыми зверями*, мы с уверенностью полагаем, что речь идет обо рве со львами (см.: [9. С. 39; 12. Т. I. S. 52; 13. S. 63]; ср.: Даниил 6, 6–7, 16–24).

Однако наша уверенность в том, что в древнеисландских сочинениях, возникших под влиянием континентальных образцов, *лютый [неробкий] зверь* – это всегда лев, ослабляется, например, эпизодом из поздней “Саги о Мирманне”, где герой видит *лютого зверя (þarga dýr)* во сне. Описание этого существа достаточно точно соответствует тому, как должна вести себя пантера, – разумеется, не реальная пантера, а пантера из “Физиолога” и прочих bestiaries

[7. S. 103–104]. Зверь, оказавшийся самкой, источает сладостный аромат и, вопреки ожиданию героя саги, не причиняет ему никакого вреда, но, напротив, ведет себя весьма дружелюбно [14. S. 205].

Таким образом, и в текстах, имеющих инокультурные источники, *лютый зверь* – это по преимуществу лев, но так может быть назван и другой крупный, экзотический для скандинавов хищник. Весьма существенно, что в древнеисландском языке (точно так же, как и в древнерусском) существовал и был достаточно распространен термин, обозначающий собственно льва. Это – заимствованная лексема *leó[n]*, которое охотно употреблялось в тех же переводных, и не только переводных, текстах. Иными словами, говоря о животном, которое в Библии названо львом, исландский или норвежский составитель текста мог употребить как *leó*, так и описательное *лютый [неробкий] зверь*.

Порой в различных рукописях одного и того же текста фигурирует по *лютый [неробкий] зверь*, то лев (см., например, редакции А (*óarga dýr*) и В (*leo*) “Саги о Конраде” [10. S. 61; 11. P. 53]; ср.: [7. S. 100]). Можно допустить, что в этих случаях перед нами разные стратегии составителя текста: иногда рассказчик точно передавал библейское слово, а иногда для его повествования важнее оказывалось столкновение героя со свирепым хищником, с некоторым олицетворением хищности вообще. Такое допущение вполне возможно, если вспомнить, что лев как таковой был для скандинавов в большей степени олицетворением, символом хищного зверя, нежели реальным животным. Львов – в отличие от медведей, волков и диких кошек – ни в Норвегии, ни тем более в Исландии не было.

С другой стороны, общеевропейская культурная традиция, где лев служит весьма распространенной аллегорией, была скандинавам хорошо известна не только из латинских или англосаксонских сочинений, но и из изображений, прежде всего геральдических, на щитах, гербах, зданиях и воротах. Словом, выражение *лютый [неробкий] зверь* может появляться в текстах, возникших под непосредственным влиянием книжной традиции, как обозначение хищника, не слишком известного скандинавам и явно фигурирующего в тексте как аллегорический персонаж. Сходным образом, по-видимому, могли называться и столь же экзотические для скандинавов пантера или леопард, которые обладали близким функциональным статусом в литературе и геральдике. Во всяком случае, даже в переводных сочинениях словосочетание *óarga (úarga) dýr* никак нельзя считать терминологическим обозначением льва.

Обращение к древнеисландским и древненорвежским памятникам, возникшим под прямым влиянием континентальной литературной или энциклопедической традиций, приводит нас к выводу о том, что отождествление *óarga (úarga) dýr* с каким-либо конкретным хищником невозможно на уровне всего корпуса подобного рода текстов, а на уровне отдельно взятого текста такое отождествление возможно, но не обязательно. В самом деле, в ряде случаев можно указать, какой именно хищник мог бы быть отождествлен с *лютым [неробким] зверем*. Однако даже тогда мы не знаем, насколько подобное отождествление подразумевалось самим составителем текста. При этом нельзя забывать, что сочетание *óarga (úarga) dýr* в западноскандинавской литературной традиции обладало несомненной лексической целостностью. Иными словами, им обозначался не только зверь, наделяемый какими-то качествами, но и некоторое олицетворение этих звериных качеств, воплощение свирепости или лютой.

С *лютым зверем* могли связываться те символические и аллегорические функции, носителем которых в европейской традиции чаще всего выступает лев. Однако нельзя забывать и о том, что как раз эти символические функции едва ли способствуют противопоставлению, например, льва и барса, льва и леопарда, льва и пантеры. Каждый из этих хищников в культуре наделен целым рядом специфических характеристик и целым рядом характеристик совпадающих. В северных странах поздней христианизации, таких, как Русь и Скандинавия, составитель текста вовсе необязательно должен был путать экзотических животных, обладавших особым, так сказать, семиотическим статусом в усваиваемой им культурной традиции. Он мог, как уже говорилось, в иных случаях называть их вполне определенным заимствованным термином, а мог применять усиливающий их символическую роль обобщенное словосочетание.

Практически всякий раз, когда составитель сталкивался в инокультурном тексте с упоминанием, например, льва, он обнаруживал, что речь идет не о животном, а о символе жестокости, свирепости или, напротив, властности, царственного могущества. Символический смысл, таким образом, оказывался для него куда более конкретным, куда более “реальным”, чем смысл буквальный, зоологический. Иными словами, медведь для средневекового норвежского автора легко превращался в аллегория, тогда как лев существовал для него в качестве аллегории и значально. Аллегорический, символический смысл являлся здесь первичным и, в известной мере, решающим.

Устойчивое выражение *лютый [неробкий] зверь* прекрасно подходило для передачи символического смысла, стоящего за инокультурными названиями льва, леопарда, барса, пантеры и т.д. Можно допустить, что для скандинавского книжника *лютый зверь* – это животное-символ, животное-иносказание. Не случайно в отдельных текстах, связанных с собственно скандинавскими событиями, *лютый зверь* часто фигурирует в вещих снах и предсказаниях, где он может олицетворять духа-хранителя правящего конунга или служить аллегорией его правления.

Так, в “Саге о Хрольве” шведской королеве Ингигерд снится сон, в котором стаей волков предводительствуют медведь и *лютый зверь* (*hit þarga dýr*). Истолковывая сновидение, королева решает, что ‘неробкий зверь’ – это дух-хранитель (*fylgja*) конунга Хрольва Гаутрекссона, а медведь – дух-хранитель его побратима Ингьяльда. По дружелюбному внешнему виду и поведению этих животных она пытается определить, какие намерения – воинственные или мирные – заставили Хрольва прийти в Швецию. В другом сне королевы Ингигерд появляются сбегаящая с кораблей стая волков, которой предводительствует *лютый зверь*, два медведя и огромный вепрь. Из этого сна королева заключает, что конунг Хрольв и его люди собираются напасть на ее государство [15. S. 13, 21].

В другой саге, описывающей события первой половины XII в., норвежский конунг Сигурд Крестоносец, который, к слову, был женат на родной внучке Владимира Мономаха, приезжает в Константинополь (Миклагард). Там он слышит предсказание своей судьбы. Это предсказание гласит: слава и почет Сигурда конунга будут расти подобно ‘неробкому зверю’, который широк (силен) в плечах, но уменьшается к задней своей части (*sva mundi fara virþing S. konvngs sem it varga dýr er vaxet. geyst ibogonom oc aprt miNa*) [16. S. 351]. В этом тексте, возникшем на собственно скандинавской почве, зрительный образ, стоящий за словосочетанием *лютый [неробкий] зверь*, может быть более или менее определенно отождествлен со львом. Можно допустить, что рассказчик

употребляет именно данное выражение, а не однозначное *leó[n]* “лев”, отчасти потому, что оно в большей мере отвечает аллегорическому характеру описания и ситуации предсказания как такового. Любопытно при этом, что пророчество услышано Сигурдом в Константинополе, т.е. в городе, столь тесно связанном для скандинавов и с символической традицией христианства, и со всевозможной экзотикой. Константинополь, в частности, является излюбленным местом действия фантастических саг, где с героями происходят самые невероятные события.

Итак, в текстах, созданных под непосредственным воздействием инокультурной традиции, и в текстах, где это воздействие усвоено и переработано, *лютый [неробкий] зверь* – это животное-символ, животное-аллегория, легче и чаще всего отождествляемое со львом, но вовсе не обязательно таковым являющееся. До сих пор мы все время оговаривали, что наши примеры взяты из текстов, возникших после длительного контакта с христианской энциклопедической традицией. В известном смысле все они, так или иначе, с ней связаны. *Лютый зверь* появляется в тех фрагментах текста, где подобная связь наиболее очевидна. Тем не менее, есть несколько обстоятельств, мешающих утверждать, что выражение *лютый зверь* как таковое возникло именно для передачи инокультурной реалии в текстах, сложившихся под внешним влиянием.

Могло ли выражение *лютый [неробкий] зверь* изначально появиться в языке как название для книжного, по преимуществу аллегорического существа, или оно уже существовало в готовом виде, а впоследствии удачным образом подошло для употребления в литературных пересказах и памятниках книжной традиции? Точно такой же вопрос встает и в отношении древнерусского словосочетания *лютый зверь*. В самом деле, обобщающий характер этих именованных весьма удачен для обозначения животных-символов, однако напомним, что и у скандинавов, и у русских были в ходу и другие лексические средства для обозначения льва, барса, пантеры, грифона... В качестве обозначения символического хищника слово *leó[n]* “лев” и обозначение *þarga dýr/лютый зверь* в одинаковой мере являются принадлежностью книжного языка. Однако всегда ли выражения *þarga (úarga) dýr* и *лютый зверь* обозначали лишь таких символических существ?

Весьма специфическая скандинавская описательная конструкция с отрицательной формой прилагательного наводит на мысль о том, что перед нами либо калька с соответствующего выражения из какого-либо языка средневековой европейской культуры, либо автохтонное эвфемистическое именование, пришедшее в письменную культуру из устной традиции. С учетом культурного параллелизма обозначений *þarga (úarga) dýr* и *лютый зверь* самой соблазнительной является идея кальки с какого-либо третьего, престижного для литературной традиции, языка. Однако на сегодняшний день прототип для подобного калькирования не обнаружен. Поэтому перед нами, скорее всего, автохтонное эвфемистическое обозначение, складывавшееся параллельно в Скандинавии и на Руси, или результат прямого влияния одной из двух традиций на другую³.

³ Не исключено, что такое влияние имело место еще в дописьменную эпоху, но данными, достаточными для того, чтобы подтвердить или опровергнуть такое предположение, мы не располагаем. В самом деле, определяемые слова (*зверь* и *dýr*) в интересующих нас словосочетаниях полностью соответствуют друг другу, тогда как определения (*лютый* и *þargr/úargr*) устроены несколько по-разному; по крайней мере, едва ли можно утверждать, что одно из них напрямую калькирует другое.

Коль скоро мы допускаем, что словосочетания *лютый зверь* и *barga (úarga) dýr* возникают не под воздействием книжной культуры, а существовали и ранее, то история их бытования в языке поневоле должна быть разделена на несколько этапов, а значение этих выражений на разных этапах неизбежно окажется различным. Действительно, в языке, еще не затронутом влиянием письменных инокультурных источников, выражения *лютый зверь* или *barga (úarga) dýr* едва ли могли служить эвфемизмами для обозначения льва или какого-либо другого экзотического хищника (крокодила, барса, пантеры), поскольку ни в Скандинавии, ни на Руси эти звери не водились. В то же время эти словосочетания, по-видимому, обладали неким семантическим потенциалом, позволившим впоследствии использовать их для обозначения различных символических и экзотических для Северной Европы зверей. При таком подходе мы не можем всякий раз приписывать этим выражениям денотаты из книжных текстов. Иными словами, мы не можем утверждать, что на Владимира Мономаха напал лев (*лютый зверь*) лишь на том основании, что в ряде позднейших текстов выражение *лютый зверь* при переводе использовалось там, где в оригинале речь шла о льве.

Эвфемистический характер русского словосочетания *лютый зверь* сам по себе не столь очевиден, хотя в ряде работ такой тезис уже высказывался ([17. С. 193]; ср. [2. С. 68—69]). Здесь оказывается продуктивно его типологическое сопоставление со скандинавским *barga (úarga) dýr*, которое в силу большей лексической связанности, а также благодаря структуре, содержащей отрицание, куда более наглядно выдает свою эвфемистическую природу. Тем не менее выяснение того, чем являлось то или иное выражение за пределами письменного языка, разумеется, всегда остается нелегкой задачей. Ведь все, чем мы располагаем при описании интересующей нас эпохи – это письменные тексты. Выражения же *barga (úarga) dýr* и *лютый зверь* с определенного времени находят для себя в литературном языке весьма устойчивую и адекватную функциональную нишу, о которой мы уже говорили.

В этом отношении весьма любопытно функционирование различных компонентов устойчивого словосочетания *barga (úarga) dýr* в тех текстах, которые в наименьшей степени связаны с континентальной христианской традицией. Разумеется, удельный вес этих компонентов словосочетания неодинаков: как уже говорилось, прилагательное *barga/úarga* употребляется почти исключительно внутри интересующего нас выражения, тогда как слово *dýr* 'зверь', естественно, обладает куда большей свободой сочетаемости. Тем не менее слово *dýr* входит, помимо интересующего нас *barga (úarga) dýr*, и в другие словосочетания, обладающие определенной семантической цельностью.

Начнем, однако, с прилагательного *bargr/úargr*. Как уже говорилось, оно является отрицательной формой от слова *argr/ragr*. Само по себе *argr* занимает совершенно особое место в правовых текстах и в древнескандинавской культуре в целом (о прилагательном *argr/ragr* подробнее см.: [18. С. 16–29]). Как правило, оно значило 'трусливый, робкий, немужественный', но также 'женоподобный, распутный, лишенный мужского начала (о мужчине)'. Подчеркнем, что в значении 'трусливый' слово *argr/ragr* могло, судя по всему, достаточно свободно употребляться в речи: показательна в этом отношении знаменитая поговорка: "Только раб мстит сразу, а трус – никогда" (*Þrællinn-einn hefnist, en argr aldri*) [19. С. 44].

С другой стороны, в правовых текстах *argr/ragr* отнесено к кругу обценной лексики, связанной, по-видимому, с обвинением мужчины в пассивном гомосексуализме. Еще в дописьменную эпоху появляется эвфемистическая замена прилагательного *argr/ragr*, образованная путем метатезы, но и эта табуистическая форма рассматривалась как тяжкое оскорбление, каравшееся по закону: “Есть три слова ... которые, все, влекут за собой объявление вне закона: если человек называет другого человека *ragr* или *stroðinn* или *sorðinn*⁴, с него должно быть взыскано как за <произнесение> других непристойностей, словесных оскорблений, клеветы и напраслины⁵. Человек также имеет право убить за эти три слова” (Þav ero orð þriú ... er scog Gang varða avll. Ef maðr kallar mann ragan eða stroðiN. eða sorðiN. Oc scal sǫkia sem avnnor full rettis orð, enda a maðr vígt ígegn þeim orðum þrimr) [20. Bnd. II. S. 392]⁶.

Любопытно, что значения ‘трусливый’ и ‘распутный, извращенный’, приходящие слову *argr/ragr* в языке, могут то разводиться, то объединяться. По-видимому, *argr/ragr* считалось качеством, свойственным нечистой силе, воплощению зла, дьяволу. Так, например, в сагах о древних временах злой дух, злая сила названа *örg vættr*, а в древненорвежской “Книге проповедей” *argr* употребляется в качестве эпитета дьявола (*hinn argi djöfull*) [21. S. 198].

Весьма существенно, что для обозначения такого рода воплощения зла могло употребляться и выражение *hitt argasta dýr*. В этом сочетании присутствует уже знакомое нам слово ‘зверь’ (*dýr*), а прилагательное *argr* фигурирует в превосходной степени. Тем самым к злым духам приложим не только эпитет *argr/ragr*, но и само слово “дух” или “дьявол” может адекватным образом замещаться словом “зверь”.

Интересующая нас конструкция употреблена в своего рода заклятии, произнесенном перед употреблением нечистого, неподобающего питья. В саге рассказывается, как несколько исландцев, мучимые жаждой на корабле, вспоминают, что прежде людям приходилось пить в таких случаях мочу, смешанную с морской водой. Один из них, Торгильс, берет сосуд с напитком и произносит заклятие (соответствующее по форме пиршественному тосту). В нем Торгильс обращается к *hitt argasta dýr*⁷, который препятствует их путешествию, заявляя, что тому не удастся заставить ни его самого, ни его спутников пить собственную мочу. При произнесении этих слов птица, похожая свиду на гагарку, покидает с отвратительным криком корабль и летит на север. Терпящие бедствие воспринимают это как Божественное предзнаменование, выплескивают напиток за борт и гребут еще некоторое время, после чего находят пресную воду [22. S. 147].

⁴ *Sorðinn* – причастие прошедшего времени от *serða* ‘вступать в половые отношения (о мужчине)’. От *serða* при помощи метатезы был образован глагол *streða* с тем же значением (ср. образование *ragr* из *argr*). Соответственно, в данном случае *stroðinn* представляет собой причастие от *streða* с тем же значением, что и *sorðinn* ‘выполнявший (пассивную?) роль при половом акте’.

⁵ Термином *fullréttisord* обозначались устные оскорбления, за которые пострадавший мог получить денежную компенсацию в полном объеме (ср.: [20. Bnd. I. H. 2. S. 181–183]).

⁶ Ср.: [20. Bnd. I. H. 2. S. 183–184], где это же правило присутствует в слегка измененном виде: в частности, уточняется, какими правами обладает человек, услышавший в свой адрес три этих оскорбительных слова в хулительных стихах. Здесь интересующее нас правило помещено в разделе “О поэзии” (*Um skáldsskap*).

⁷ В другой редакции саги Торгильс обращается к *hit arga ok hit illa kvikindi*, т.е. к “мерзкому и злобному животному, существу” [22. S. 180].

В связи с проблемой *лютого [неробкого] зверя* весьма показательно употребление прилагательного *argr/ragr* с названиями конкретных животных. В качестве эпитета *argr/ragr* часто появляется, когда речь заходит о козе (*geit*), олицетворявшей в скандинавской традиции как похоть, так и трусость (ср.: [23. Vnd. I. S. 573–574]). В столь же двойственном значении *argr/ragr* может употребляться, когда характеристики этого животных переносятся на человека. В сагах мы встречаем устойчивый оборот *argr/ragr sem geit*, который равно мог обозначать ‘похотливый как коза’ и ‘трусливый как коза’.

Качества, обозначаемые эпитетом *argr/ragr*, считались, по-видимому, неотъемлемыми признаками этого животного. Эпитет “смелая, бесстрашная” мог прилагаться к козе лишь иронически, в насмешку. Так, в родовой “Саге о Бьёрне, богатыре с Хит-реки”, рассказывающей о распре между двумя исландцами, один из них, Бьёрн, сочиняет хулительные стихи (*níðvísa*), где, в частности, называет другого, Торда, “отважным как коза” (*jafnsnjallr sem geit*) [24. S. 46]. Совершенно очевидно, что уподобление козе – оскорбительное само по себе – в данном случае лишь усиливается употреблением оксюморонного эпитета (ср.: [25. С. 481–482; 26. Р. 36–38]).

При этом, как явствует из текста, сравнение с козой не ограничивается обвинением в трусости: все насмешки Бьёрна носят отчетливо выраженный обценный характер; в сущности, их конечной целью является обвинение Торда в пассивном гомосексуализме⁸. Судя по всему, коза олицетворяет “не мужское поведение” в самом широком смысле, что хорошо согласуется со всеми случаями употребления при названии этого животного эпитета *argr/ragr*, который также характеризует различные аспекты, составляющие немужественного в мужчине.

Парадоксальным образом слово *argr/ragr* использовалось и в качестве прозвища для персонажа, совершившего многочисленные подвиги. Его называют “*Refr inn ragi*” (*ragi* предстает собой слабую форму интересующего нас прилагательного *ragr*). Сюжет саги во многом построен на двух толкованиях этого прозвища. Одно связано, скорее, с трусостью главного героя и отсылает к эпизоду, когда он испугался белого медведя; другое же связано со слухами о том, что Рэв “каждую девятую ночь превращался в женщину и нуждался в мужчине” (*var hann kona ína níundi hverju nótt ok þouftri þoa karlmanns*) [29. S. 134]. Это прозвище, вне всякого сомнения, носило уничижительный характер; как повествует сага, ему пришлось убить пятерых поселенцев, чтобы избавиться от этого уничижительного эпитета. Иными словами, Рэв полностью реализовал предоставленное ему законом право на убийство в ответ на данное оскорбление.

Существенно, что прозвище *inn ragi* дается человеку со “звериным” именем *Refr* (Лис). Обращаясь к зоологической семантике имени героя этой поздней саги, нельзя не отметить, что качества, характеризующие эпитетом *argr/ragr*, никоим образом не были связаны с лисом или лисицей. В качестве

⁸ Ср.: [27. Р. 134]. Весьма выразительны также насмешки Синфьотли над Гранмаром в “Саге о Вельсунгах”. Три его издевательские реплики очевидным образом связаны с пассивным гомосексуализмом – он говорит, что его противник “был вельвюю и хотел замуж”, “был валькирией в Асгарде, которой все домогались”, “был кобылой у жеребца Грани” (ср. самое имя оскорбляемого – Гранмар). Одно только именование мужчине словом, обозначающим существ женского рода, являлось оскорблением, караемым по закону [28. Vnd. I. S. 70]. На этом фоне особенно ясно, что следующее обвинение – “был ты затем козопасом у Голни йотуна” – также имеет прямое отношение к мотиву пассивного гомосексуализма.

характерных черт им приписывались, скорее, хитрость, изворотливость и коварство (ср. выражение *slægr sem refr* ‘хитрый как лис’), что и отразилось в другом именовании героя – Хитрый Рэв (Лис) (*Króka-Refr*).

В определенном смысле значительная часть саги посвящена тому, как герой пытается избавиться от прозвища, семантически с его личным именем никак не связанного (*inn lagi*), и закрепить за собой то, которое его имени соответствует (*krókr*). Примеры, когда прозвище семантически продлевает, дополняет, как бы “уточняет” личное имя и во многом этим личным именем обусловлено, не столь уж редки у скандинавов. О конструкциях подобного рода мы будем говорить ниже, в связи с интересующим нас прилагательным *óargr*.

Даже поверхностный обзор круга значений прилагательного *argr/ragr* позволяет утверждать, что его дериват, *ó(ú)-argr* ‘не-argr’, имеет самое непосредственное отношение к кругу табуизируемых слов и “запретных” понятий, прозрачных иносказаний и эвфемистических замен, связанных как с миром людей, так и с миром животных.

Как уже упоминалось, *argr/ragr* устойчиво связывалось с козой (*geit*). Собственно говоря, в литературных текстах коза, пожалуй, чаще упоминается как олицетворение трусости и распушенности, нежели как реальное животное. При этом козе, априори являющейся *argr/ragr*, естественным образом противопоставлен не кто иной, как волк. Мы располагаем, в частности, достаточно древними примерами такого противопоставления. Так, в героических песнях “Старшей Эдды” говорится, что враги также бежали от Хельги, убийцы Хундинга, как козы бегут от волка:

“Так убегали в страхе безмерном
перед Хельги враги и родичи их,
как козы бегут по горным склонам,
страхом гонимы, спасаясь от волка”
(*Svá hafði Helgi hrædda görva
fiáendr sína alla ok frændr þeira,
sem fyr úlfi óðar gynni
geitr af fialli, geiska fullar!*)
[30. S 154. Стрфа 37]

Показательно, что отношения между животными нужны здесь ради характеристики отношений между людьми. Можно сказать, что сравнение подобного рода, когда герой уподобляется волку, а противники – убегающим от него козам, “застывает” в качестве своеобразной повествовательной формулы, которая в том или ином виде попадает в поздние саги о древних временах и в такие тексты, как “Сага о Тристане и Изольде”, “Сага о Карле Великом” и др. Таким образом, коза в известном смысле постоянно противопоставлена волку, а люди, уподобляемые козам, противопоставлены тем, кто уподобляется волкам. Естественно предположить, что коль скоро с козой связан эпитет *argr/ragr*, то противоположный эпитет, эпитет-антоним, должен был устойчиво ассоциироваться именно с волком.

Эпитет *óargr/úargr* за пределами выражения *лютый зверь* известен в качестве прозвища. Существенно, что обладателем этого уникального прозвища *Бесстрашный, Неробкий* (*þargi*), судя по сагам, был человек, носивший личное имя Ульв (*Úlfr*), т.е. ‘волк’. То обстоятельство, что в его роду волчья семантика имени не была нивелирована, стерта, демонстрируется в рассказе о его внуке, который был назван в его честь Ульвом, а впоследствии получил

еще и прозвище “Вечерний”. В совокупности его имя и прозвище образовывали сочетание *Вечерний Волк* (*Kveld-úlfr*, *Квельдульв*), которое находит свое объяснение в саге. Рассказывается, что поведение Квельдульва радикально различалось в зависимости от времени суток: “он мог дать добрый совет в любом деле, потому что отличался большим умом, но каждый раз, когда вечерело, он начинал избегать людей... к вечеру он делался сонливым. Поговаривали, что он оборотень...” (*Kunni hann til alls góð ráð at leggja, því at hann var forvitri. En dag hvern, er at kveldi leið, þá gerðisk hann styggr, svá at fáir menn máttu orðum við hann koma. Var hann kveldsvæfr. Þat var mál manna, at hann væri mjök hamrammr...*) [31. С. 2; 32. Т. I. С. 23]⁹.

Если имя и прозвище внука явным образом осмыслялось как цельное сочетание со значением “Вечерний Волк”, то имя и прозвище деда – *Úlfr óargi* – с большой вероятностью могло трактоваться как “Бесстрашный Волк”. Прозвище-эпитет “вечерний” в значительной степени обусловлено, детерминировано именем. Вместе они обозначают оборотня, вервольфа, того, кто вечером оборачивается волком. Естественно предположить, что и прозвище-эпитет *óargi* также детерминировано собственным именем Волк (*Úlfr*), т.е. *óargr* подчеркивает то бесстрашие или ту свирепость, которые свойственны именно волку.

Во всяком случае, такое прозвище не встречается ни при каких других именах, связанных или не связанных с названиями животных. При этом другие прозвища со значением “смелый, храбрый, отважный” (например *frækni*) были весьма распространены и свободно употреблялись с самыми различными именами. Прозвища деда и внука, таким образом, обретают законченный смысл только в сочетании с их именами. Иными словами, *Úlfr óargi* является таким же связанным словосочетанием, как и *óargalúarga dýr*, только на месте лексемы *dýr* ‘зверь’ в данном случае оказывается лексема *úlfr* ‘волк’.

В определенном смысле именование волка “трусливым” являет собой такой же оксюморон, как именование козы “отважной”. Как кажется, вопиющая противоречивость сочетания “трусливый волк” обыгрывается в том эпизоде “Саги об Олаве Святом” из “Круга Земного”, где речь идет о ссоре конунга Кнута Великого и ярла Ульва, отца будущего правителя Дании Свейна Эстридссона.

Ярл Ульв изображается в саге мудрым правителем и отважным воином, в частности, именно он спасает конунга Кнута от окончательного разгрома у Хельги-реки. Вскоре после этой битвы Кнут Великий, разгневавшись на Ульва, своего зятя¹⁰, приказывает убить его, и это убийство описывается как кровавое злодеяние, попирающее все законы и обычаи. При этом в ссоре за игрой в шахматы, послужившей причиной всему произошедшему, конунг Кнут называет ярла “Ульвом трусливым” (*Úlfr hinn ragi*), что, разумеется, было воспринято тем как грубейшее оскорбление: «Когда конунг Кнут и ярл Ульв играли в шахматы, конунг сделал неверный ход, и ярл взял его коня. Конунг взял свой ход обратно и сказал, что сделает другой ход. Ярл рассердился, сбросил шахматную доску и пошел прочь. Конунг сказал: “Ты бежишь, Ульв Трусливый?” Ярл остановился в дверях, обернулся и сказал: “Это ты бежал бы у

⁹ Отметим также, что отца Квельдульва (т.е. сына Ульва Бесстрашного) звали *Bjálfi*, что означает ‘звериная шкура’ (ср.: [25. С. 261]).

¹⁰ Как известно, ярл Ульв был женат на сестре Кнута Великого, Эстрид-Маргарете.

Хельги Реки, если бы мог! Ты не называл меня Ульвом Трусливым, когда я со своими кораблями пришел к тебе на помощь. Шведы избивали вас там, как собак» (En er þeir léku at skáktafli, Knútr konungr ok Úlfr jarl, þá lék konungr fingr-brjót mikinn; þá skækði jarl af honum riddara; konungr bar aprtr tafl hans ok segir, at hann skyldi annat leika; jarl reiddisk ok skaut niðr taflborðinu, stóð upp ok gekk í brot. Konungr mælti: "rennr þú nú, Úlfr inn ragi". Jarl snøri aprtr við dyrrin ok mælti: "lengra myndir þú renna í Ánni helgu, ef þú kvæmir því við; kallaðir þú eigi þá Úlfr inn raga, er ek lagða til at hjálpa þér, er Svíar börðu yðr sem hunda") ([33. Bnd. II. S. 371–372; 34. C. 315]; cp. [35. Bnd. II. S. 283; 36. Bnd. IV. S. 366]).

Любопытно, что ярл парирует оскорбления не менее оскорбительным образом: он описывает трусливое поведение Кнута, уподобляет конунга и его людей собакам, однако не употребляет при этом главного, сакраментального слова *ragi* 'трусливый'. Его произносит конунг Кнут, и в определенном смысле это первый абсолютно недопустимый поступок Кнута в череде дальнейших беззаконий – ярла убивают в церкви, на Михайлов день, непосредственно в алтаре, а конунг подкупает монахов, чтобы они не закрывали церковь и продолжали отправлять службы. Очевидно, что человек со "звериным" именем Ульв мог наделяться самыми различными прозваниями, и лишь прозвище *hinn ragi* было совершенно неприложимо к его имени. В сущности, характер персонажа и семантика его имени оказываются в равной мере несовместимы с таким прозвищем¹¹. Показательно, что в этом эпизоде речь идет даже не о мести Ульва за оскорбление (за прозвище *ragi* мог бы мстить всякий), а о преступном убийстве ярла.

Иными словами, семантика "звериных" имен не была изолирована от тех языковых и культурных коннотаций, которые связывались с обозначением соответствующего животного. Обладателю имени Ульв (Волк) не должны были приписываться качества, которые несовместимы с образом волка в культуре.

¹¹ Сказанное в полной мере подтверждает другой эпизод из "Круга Земного", где эпитет *ragr* ситуативно вновь связывается со "звериным" именем Ульв (Волк). В "Саге об Олаве Трюгвасоне" описывается подготовка конунга Олава к решающей морской битве, в которой ему суждено было погибнуть: "Олав конунг велел трубить сбор всем своим кораблям. Корабль конунга стоял в середине. С одной его стороны стоял Малый Змей, с другой – Журавль. Когда стали связывать носы кораблей, то связали и носы Великого Змея и Малого Змея. Увидев это, конунг громко крикнул, приказывая продвинуть вперед его большой корабль, чтобы он не оказался сзади всех других кораблей. Тогда Ульв Рыжий (Úlfr inn rauði, знаменосец конунга Олава. – Ф.У.) отвечает: "Если Змей будет настолько дальше выдвинут вперед, насколько он длиннее других кораблей, то здорово будет доставаться тем, кто стоит на его носу!" Конунг говорит: "Не знал я, что тот, кто стоит на носу моего корабля, не только *рыж*, но и *труслив* (gauðan ok ragan. Курсив мой. – Ф.У.)". Ульв говорит: "Попробуй-ка защити так спиной корму, как я буду защищать нос!" Конунг схватил лук, положил на него стрелу и стал целить в Ульва. Ульв сказал: "В другую сторону стреляй, конунг, туда, куда нужнее. Ведь для тебя делаю я то, что делаю"» ([33. Bnd. I. S. 440; 35. Bnd. I. S. 480; 34. C. 161]; cp. [37. S. 208-209], где высказывается сомнение, с кем именно разговаривал конунг, с Ульвом Рыжим или с другим приближенным).

В отличие от рассказа о Кнута Великом и ярле Ульве, здесь связь между "звериным" именем знаменосца и оскорбительным эпитетом не столь эксплицитна, однако приведенный эпизод можно рассматривать как попытку Олава обыграть, видоизменить, а точнее, расширить прозвище своего сторонника. Острóта Олава Трюгвасона построена, так сказать, на устранении границ между окказиональным и устойчивым в характеристике Ульва. При этом, хотя высказывание Олава достаточно лапидарно и даже заключено в аллитерирующую формулу (gauðan ok ragan "рыжий и робкий"), попытка наделить знаменосца еще одним прозвищем не увенчалась успехом – эпитет *ragr* по отношению к Ульву как бы "повисает в воздухе", не превращается из простого, незаслуженного оскорбления в элемент его именования.

Если верно наше допущение о том, что из всех названий животных эпитет *þargr* исходно был приложим именно к волку, то, очевидно, что замена элемента *úlfr* на *dýr* при наличии прилагательного *þargr*, в сущности, не изменяло смысла словосочетания: коль скоро из зверей “неробким” был прежде всего волк, само выражение *lútyi [nerobkii] zverf* в ряде текстов архаического происхождения могло подразумевать волка.

Что касается эвфемистической замены обозначений волка в сочетаниях, отсылающих к родовым именованиям, то здесь уместно вспомнить эпизод из “Старшей Эдды”. Как известно, Вэльсунги, герои одного из важнейших для всего германского мира эпических циклов, цикла о Нифлунгах (Нибелунгах), вели свой род от людей, которые, по преданию, оборачивались волками. Для нас представляет большой интерес, что в одной из песен “Старшей Эдды” самый знаменитый из Вэльсунгов, Сигурд (Зигфрид) Драконобоек, стремясь избежать проклятия умирающего дракона, не называет своего имени, а сообщает, что он “родовитый (украшенный знатностью) зверь” (*göfukt dýr*):

«Юнец, юнец! Кем ты рожден?
Чей сын ты, ответь?
О Фафнира ты свой меч окровавил;
в сердце стоит он!»

Сигурд скрыл свое имя, потому что в древние времена верили, что слова умирающего могущественны, если он проклинает своего недруга, называя его по имени. Он сказал:

“Я зверь благородный, был я всю жизнь
сыном без матери;
нет и отца, как у людей,
всегда одинок я”».
(‘Sveinn! ok sveinn hveriom ertu sveini um borinn?
Hverra ertu manna mögr?
er þú á Fáfni rautt þinn inn frána mæki:
stöndomk til hiarta hiörr!’

Sigurðr dulði nafns sins, fyrir því at þat var trúa þeira í forneskio, at orð feigs mannz mætti mikit, ef hann bölvaði óvin sinom með nafni. Hann kvað:

‘Göfukt dýg ek heiti, en ek gengit hefki
inn móðurlausi mögr;
föður ek ákka, sem fira synir,
geng ek æ einn saman!’)

(см.: [38. S. 176. Стрфы 1–2; 39. С. 279]; ср. [40. S. 42]).

Ответ Сигурда, несмотря на свою нарочитую загадочность, был, по-видимому, достаточно прозрачен для аудитории, хорошо знакомой с генеалогией героя. Дело в том, что одним из устойчивых прозваний Вэльсунгов, отсылающим именно к преданию о Сигмунде и Синфьотли, которые обладали способностью превращаться в волков, было Ильвинги (*Ylfingar*), т.е. Волчата или Волчичи: ср. “Конунг Сигмунд и его род назывались Вэльсунги и Ильвинги” (*Sigmundur konungr ok hans ættmenn héto Völsungar ok Ylfingar*) [30. S. 146; 39. С. 260].

Таким образом, указывая свое родовое имя описательно, Сигурд сообщает, что он из знатного рода зверей, иносказательно подчеркивает свою принадлежность к роду Волчицей (ср.: [41. P. 34–35]). Иначе говоря, словосочетание “родовитый, благородный зверь” может быть истолковано как “принадлежащий к волчьему роду”. Нет необходимости подробно напоминать о том, сколь значительное место волчья символика занимает в цикле о Ни-

флунгах в целом: “волчье” происхождение Вельсунгов вновь и вновь актуализируется во многих поворотах и деталях сюжета.

Хорошо известно, что разного рода “звериные” имена занимают особое место в германском, особенно в скандинавском, именовании. Нас, при этом, интересуют те специфические имена-маски, которые принимаются, как и в случае с Сигурдом Драконобойцей, лишь на время и при особых обстоятельствах. Речь идет о названиях зверей, которые выбирали себе в качестве псевдонима люди, совершившие преступление, беглецы, изгнанники, те, кто по тем или иным причинам разрывает свои связи с социумом. Как явствует из саг, зачастую они берут себе имена Волк (Ульв), Медведь (Бьёрн), Ворон (Хравн) и т.п. (подробнее см.: [41]). По-видимому, в данном случае мы имеем дело не с изощренным литературным приемом, а с отражением некоторой, достаточно архаической реальности: согласно правилу древненорвежского судебногоника, убийца, заявляя о содеянном, должен был объявить свое истинное имя, а не называться волком или медведем (callasc hvarke ulfr. ne biorn nema sva heiti hann) [28. Bnd. I. S. 61. § 156].

При этом для всех совершивших преступление (прежде всего убийство) и объявленных вне закона людей в языке права присутствовало общее обозначение *vargr* ‘изгой, изверг, враг, отторгнутый обществом’. Существенно, однако, что за пределами скандинавских юридических текстов это слово значило также ‘волк’ (подробнее о термине *vargr* в скандинавской традиции см.: [42. S. 111–121]). По-видимому, значения “изгой” и “волк” несколько не были противопоставлены друг другу, в определенном смысле они не были расчленены. Так, объявленный вне закона одновременно описательно именовался “бродящим по лесу” или “лесным человеком” (*skóggangs-maðr*, *skógarmaðr*), сама же процедура объявления вне закона называлась, соответственно, “изгнанием, уходом в лес” (*skóggangr*). При этом следует отметить, что в поэтическом языке кеннинги и хейти (синонимы), связанные с лесом (типа ‘лесной житель, обитатель леса’; ср, например, *skógar skæðasögn*) относятся именно к волку, а не к какому-либо другому лесному хищнику.

Вообще говоря, слово *vargr* в текстах, по-видимому, связано (хотя и совершенно различными способами) с обоими элементами выражения *barga/úarga dýr* и со всем этим словосочетанием в целом. Специфическая связь понятий *vargr*, *dýr* и *úlfr* особенно явно проступает в комментарии Снорри Стурлусона к слову *vargr*, который он предлагает в тексте “Младшей Эдды”. В “Языке поэзии” Снорри дает перечень хейти целого ряда животных, и открывается этот список описанием именно слова *vargr*: “Vargr называется зверь. Его следует упоминать в кеннингах крови и трупов, называя их его пищей и его питьем. Не годится брать для этих кеннингов названия других зверей. Vargr зовется и волк...” (Vargr heitir dýr; þat er rétt at kenna við blóð eða hræ svá, at kalla verð hans eða drykk; eigi er rétt at kenna svá við fleiri dýr. Vargr heitir ok úlfr...) [43. S. 129].

Сам по себе этот фрагмент достаточно сложен для интерпретации. Разумеется, приведенное описание имеет в первую очередь отношение к лексикографическим представлениям автора XIII в. Снорри выступает здесь как крупный знаток и чуткий ценитель архаики, но едва ли как непосредственный носитель древней дохристианской традиции и архаических языковых представлений. Для нас весьма существенно, однако, что, согласно Снорри, *vargr* – это зверь вообще, но при этом из всех конкретных зверей этим словом может быть обозначен только волк.

Памятуя об этом значении слова *vargr*, продолжим поиск “рефлексов” первоначального, дописьменного значения *þarga/úarga dýr* в письменных источниках. При интерпретации приведенного высказывания Снорри необходимо учитывать также очевидное сходство графического и фонетического облика слов *vargr* и *úargr*, иногда доходящее в рукописной традиции до полного тождества. В самом деле, одной из распространенных форм интересующего нас прилагательного является *úargr*, которая на письме довольно часто передавалась как *vargr*. Поскольку, как мы помним, прилагательное *þargr/úargr* употреблялось регулярно только со словом “зверь” (*dýr*), то графически это словосочетание нередко выглядело как *varg(r) dýr* (например, “it varga dýr” в рукописи “Гнилой Кожи” [16. S. 351]; ср. также “hin vaurgu dýr” в редакции А “Саги о Гидрике Бернском” [44. Vnd. I. S. 353])¹².

Могло ли такое начертание напрямую вводить в заблуждение и интерпретироваться как * “волко-зверь”, * “зверо-волк” или “зверь-изверг”? Едва ли, тем более что такое чтение игнорировало бы грамматический строй языка. Могла ли возможность такого прочтения обыгрываться авторами XIII в.? По-видимому, могла. Более того, кажется вполне допустимым, что они представляли довольно широкий круг значений слов, вовлекающихся в эту игру. Выражение *þarga/úarga dýr* могло связываться со словом *vargr* ‘изгой, изверг, волк, зверь’, в то же время оно могло непосредственно ассоциироваться со львом как символом хищности в энциклопедической традиции и с волком, с которым, как мы предполагаем, оно было связано исконно. Например, в поэтическом тексте конца XII – начала XIII в., где вместе упоминаются волки и львы, лев мог обозначаться как *leó-vargr*, т.е. ‘лев-изверг, лев-зверь’, а волк быть назван поэтическим термином *gylðir* [45. Строфа 52].

Итак, по всей вероятности выражение *þarga/úarga dýr* возникло не ради обозначения инокультурных реалий, оно существовало, судя по всему, в языке за пределами книжной традиции. О бытовании его в устной традиции мы можем только догадываться по немногим сохранившимся примерам. Можно допустить, что изначально оно служило эвфемистическим обозначением волка, но могло указывать и на свирепого хищника вообще. В рамках собственно книжной традиции, испытавшей сильное влияние “континентальных” образцов, оно стало связываться с экзотическими животными, с символическим воплощением хищности; зачастую – но вовсе не обязательно – словосочетание *þarga/úarga dýr* служило обозначением льва.

Безусловно, богатые возможности для такой эволюции давал сам обобщенный, описательный характер эвфемизма. Свою роль, как кажется, могло сыграть и то обстоятельство, что волк для скандинавской автохтонной традиции мог выступать столь же ярким воплощением определенных качеств, что и лев в традиции “континентальной”¹³. В то же время необходимо подчеркнуть, что изменение значения отнюдь не было определенным и окончательным. Весьма существенно, что и в развитой письменной традиции выражение *þarga/úarga dýr* не было тождественно терминологическому обозначению какого-либо конкретного хищника. Возможно, за той аллегорией хищности и свирепости, которая стала связываться со словосочетанием *þarga/úarga dýr*, мог-

¹²Ср. также возможное смешение *vargr* и *úargr* в “Саге о Храфне сыне Свейна” [8. Vd. I. S. 667]. Подробнее см. выше.

¹³Напомним, что в мифопоэтической традиции древних скандинавов (насколько мы знаем ее по позднейшим письменным памятникам) именно волк Фенрир является олицетворением зла, погубителем вселенной и главным противником богов.

ло прочитываться и старое значение – “волк”. Подчеркнем еще раз, что такого рода словосочетание, претерпевшее довольно сложную эволюцию, позволяло совмещать в литературном тексте более частное и более общее значения, могло являться и одновременно не являться синонимом отдельных более однозначных слов.

Если предположить, что древнерусское выражение развивалось хотя бы в приблизительном типологическом соответствии со скандинавским *barga/úarga dýr*, то оказывается, что оно как нельзя лучше отвечает той риторической и стилистической стратегии, которой придерживается в своем “Поучении” Владимир Мономах.

В самом деле, одной из особенностей построения текста “Поучения” является, как кажется, последовательное обыгрывание различного уровня формул. Мономах использует прямые и скрытые цитаты, фрагменты богослужбных и юридических текстов, устойчивые языковые клише, которые он наполняет новым смыслом, конкретным автобиографическим содержанием. Весьма характерный пример подобной авторской стратегии мы обнаруживаем в пассаже “о травмах”, непосредственно следующим за интересовавшим нас описанием охотничьих трудов. Балансируя на грани предельного автобиографизма и литературной цитации, Мономах использует в своем изложении почти каламбурный повтор слова *голова*: “И с коня много падах, голову си розбих дважды, и руцѣ и нозѣ свои вередих, въ уности своеи вередих, не блюда живота своего, ни щадя головы своея” [1. С. 251]. Примеры подобного столкновения абстрактных и конкретных смыслов в “Поучении” легко можно умножить.

Такая двойная риторическая нагрузка особенно оправдана в итоговой точке какого-либо описания или перечня, каковой, в сущности, и является в пассаже об охотничьих трудах эпизод с *лютым зверем*. Согласно нашему предположению, Мономах использует словосочетание *лютый зверь* именно потому, что оно совмещает в себе эвфемистическое указание на конкретного хищника (мы полагаем, волка) и максимально обобщенное обозначение свирепого зверя, своего рода собирательный образ врага человека на охоте. Иными словами, Мономах обыгрывает многозначность этой конструкции; более того, благодаря своей многозначности она и попадает в текст. Повторим еще раз, перед нами не просто случай обыкновенной полисемии, а пример, когда у словосочетания присутствует несколько разноуровневых значений. Эти значения, как правило, реализуются в различных контекстах, но в данном случае они сведены авторской волей воедино.

При этом случай подобного использования сочетания *лютый зверь* в древнерусских источниках, как кажется, не вполне уникален. Аналогичным образом дело обстоит и в другом, не менее знаменитом памятнике, в “Слове о полку Игореве”: князь Всеслав Полоцкий “сочи... лютымъ звѣрьмъ въ полуночи из Бѣла-града: обѣси ся сини мьглѣ” [46. С. 22–23]. По-видимому, в этой фразе сочетается метафорический и, парадоксальным образом, вполне конкретный смысл.

Действительно, речь здесь может идти о тропе, характеризующем сколь быстро и тайно перемещался князь Всеслав. В то же время у нас есть все основания полагать, что такого рода троп появляется под воздействием общей темы оборотничества Всеслава. В самом тексте “Слова” говорится, что “Всеславъ кънязь людьмъ судяше, кънязьмъ грады рядяше, а самъ въ ночь вълкъмъ рискаше: ис Кыева дорискаше до куръ Тъмutorоканя, великому Хърсови вълкъмъ путь прѣрискаше”. При этом счесть весь этот ряд набором поэтических метафор не позволяет упоминание летописи о том, что “егоже

роди матери отъ вълхвованія; матери бо родивъши его, бысть ему язвѣно на главѣ его; рекоша бо волсви матери его, се язвено навяжи на нь, да носит е до живота своего, еже носить Вьсеславъ и до сего дьне на собѣ" [1. С. 155]¹⁴.

В двух памятниках, описывающих события на Руси XI в., выражение *лютый зверь* едва ли могло быть связано со львом или каким-то другим экзотическим хищником. Между тем, в переводных текстах и текстах, опирающихся на инокультурные образцы, это словосочетание может прилагаться к барсу, крокодилу, леопарду и другим свирепым экзотическим животным. Чаще всего, однако, в этих текстах оно связывается со львом как символом свирепости и хищности. С помощью скандинавского сопоставительного материала мы попытались показать, как могла происходить подобная эволюция значения.

Существенно упрощая дело, можно сказать, что на одном этапе существования литературного языка словосочетание *лютый зверь* совмещало в себе два значения: конкретный хищник (скорее всего, волк) и свирепый, бесстрашный зверь вообще. На следующем же этапе функция эвфемистического обозначения определенного хищника, обитавшего на Руси, отходит на второй план, и конструкция *лютый зверь* уже служит для того, чтобы обозначать экзотическое животное, аллегорию свирепости и бесстрашия. Первое место среди такого рода аллегорических хищников, несомненно, принадлежало льву, но довольно трудно определить, может ли быть поставлен знак равенства между сочетанием *лютый зверь* и словом *лев* даже на уровне конкретного текста.

В целом же функция словосочетания *лютый зверь* в русских письменных памятниках несводима к обозначению конкретного животного. Можно допустить при этом, что авторами "Поучения" и "Слова о полку Игореве" волк еще вполне ощущался в качестве денотата этого выражения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Полное собрание русских летописей. М., 1997. Т. 1.
2. Сумникова Т.А. О словосочетании *лютый зверь* в некоторых памятниках восточнославянской письменности // Балто-славянские исследования. 1984. М., 1986.
3. Энциклопедия "Слова о полку Игореве". СПб., 1995. Т. 1–5.
4. Топоров В.Н. Вокруг "лютого зверя" (голос в дискуссии) // Балто-славянские исследования. 1986. М., 1988.
5. Клейнберг И.Э. Лютый зверь в печатях Великого Новгорода XV в. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1969. Т. 2.
6. Буслаев Ф. Значение собственных имен: Лютичи, Вильцы и Волчки в истории языка // Временник Императорского Московского Общества Истории и Древностей Российских. М., 1851. Кн. X.
7. Beck H. *Hit óarga dýr und die mittelalterliche Tiersignificatio* // *Saga og sprak: Studies in Language and Literature* / Ed. by J.M. Weinstock. Austin (Texas), 1972.
8. Biskupa sögur. Kaupmannahöfn, 1858–1878. Bd. I-II.
9. *Verðaldar saga* / Udg. Jakob Benediktsson. København, 1944 (Samfund(et) til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur. 61).
10. *Konráðs saga* // *Fornsógur suðrlanda* / Udg. G. Cederschiöld. Lund, 1884.
11. *Konráðs saga Keisarsonar* / Ed. O.J. Zitzelsberger. N. Y.; Bern; Frankfurt a.M.; Paris, 1987 (American University Studies. Series 1: Germanic Languages and Literature. Vol. 63).
12. *Alfræði Íslenzk*. Íslandsk encyklopædisk litteratur / Udg. Kr. Kålund, N. Beckman. T. I: Cod. Mbr. AM. 194, 8vo / Udg. Kr. Kålund. København, 1908 (Samfund(et) til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur. 37). T. II: Rímtöl / Udg. N. Beckman og Kr. Kålund. København, 1914–1916 (Samfund(et) til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur. 41). T. III: Landalýsingar M. Fl. / Udg. Kr. Kålund. København, 1917–1918 (Samfund(et) til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur. 45).

¹⁴ Об этом свидетельстве и об оборотничестве Всеслава см. подробно: [47. С. 10, 20; 48. P. 341-353].

13. *Homiliu-bók*. Isländska Homilier efter en handskrift från tolfte århundradet: Isländska skinnboken 15 qv. å Kungl. Biblioteket i Stockholm / Udg. Th. Wisén. Lund, 1872.
14. *Mírmáns saga* // *Riddara Sögur* / Ed. E. Kölbing. London; Strassburg, 1872.
15. *Hrólfs saga Gautrekssonar* // *Zwei Fornaldarsögur nach Cod. Holm 7, 4^{to}* / Hrsg. F. Dettler. Halle a. S., 1891.
16. *Morkinskinna* / Udg. ved Finnur Jónsson. København, 1932. (Samfund(et) til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur. 53).
17. *Ларин Б.А.* Из истории слов // Памяти академика Льва Владимировича Щербы. Л., 1951.
18. *Weisweiler J.* Beiträge zur Bedeutungsentwicklung germanischer Wörter für sittliche Begriffe. Erster Teil // *Indogermanischen Forschungen*. 1923. Bd. 41.
19. *Grettis saga Ásmundarsonar* / Guðni Jónsson gáf út. Reykjavík, 1936 (Íslenzk Fornrit. 7).
20. *Grágás*. Islændernes Lovbog í Fristatena Tid / Udg. V. Finsen. København, 1852-1879-1883. Bnd. 1-3. [Repr.: Odense, 1974].
21. *Gammel Norsk Homiliebog* (Codex Arn. Magn. 619. Q.V.) / Udg. G. R. Unger. Christiania, 1864.
22. *Flóamannasaga* // *Fornsögur: Vatnsdælasaga, Hallfreðarsaga, Flóamannasaga* / Hrsg. Guðbrandr Vigfússon, T. Möbius. Leipzig, 1860.
23. *Fritzner J.* Ordbog over det gamle norske Sprog. Oslo, 1954. Bnd. 1-3.
24. *Bjarnar saga Hitdoelakappa* / Hrsg. R. Boer. Halle, 1893.
25. *Гуревич Е.А., Матюшина И.Г.* Поэзия скальдов. М., 2000.
26. *Finlay A.* Monstrous Allegations: An Exchange of *ýki* in *Bjarnar saga Hitdælakappa* // *Alvissmál: Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens*. 2001. №. 10.
27. *Gade K.E.* Homosexuality and Rape of Males // *Scandinavian Studies*. 1986. Vol. 58. №. 2.
28. *Norges gamle Love indtil 1387* / Udg. G. Storm, E. Hertzberg, R. Keyser, P. A. Munch. Christiania, 1846-1895. Bnd. I-V.
29. *Króka-Refs saga* / Jóhannes Halldórsson gáf út. Reykjavík, 1959 (Íslenzk Fornrit. 14).
30. *Helgakviða Hundingsbana II* // *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern* / Hrsg. G. Neckel. Heidelberg, 1936. Bd. 1: Text.
31. *Egils saga Skalla-Grímssonar* / Buið hefir til prentunar Sveinn Bergsveinsson. Reykjavík, 1950 (Íslendinga sögur. 4).
32. *Исландские саги* / Под общ. ред. О.А. Смирницкой. СПб., 1999. Т. 1-2.
33. *Heimskringla. Nórøgs konunga sögur af Snorri Sturluson* / Udg. ved F. Jónsson. København, 1893-1900 / 1901. Bnd. 1-4. (Samfund(et) til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur. 23).
34. *Snorri Sturluson*. *Круг Земной* / Изд. подгот. А.Я. Гуревич, Ю.К. Кузьменко, О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. М., 1980.
35. *Flateyarbók* / Udg. Guðbrandr Vigfússon, C.R. Rafn. Christiania, 1860-1868. Bnd. I-III.
36. *Fornmanna sögur. Kaupmannahöfn, 1825-1837*. Bnd. I-XII.
37. *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk* / Udg. Finnur Jónsson. København, 1932.
38. *Fáfnismál* // *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern* / Hrsg. G. Neckel. Heidelberg, 1936. Bd. 1: Text.
39. *Старшая Эдда* // *Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах* / Пер. А. Корсуна. М., 1975 (Библиотека всемирной литературы).
40. *Völsunga saga* // *Völsunga saga ok Ragnars saga lóðbrókar* / Udg. M. Olsen. København, 1906-1908 (Samfund(et) til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur. 36).
41. *Breen G.* "The Wolf is at the door": Outlaws, Assassins and Avengers, Who Cry "Wolf!" // *Arkiv för nordisk filologi*. 1999. № 114.
42. *Jacoby M.* *Wargus, vargr* 'Verbrecher, Wolf': eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung. Uppsala, 1974 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia. 12).
43. *Snorri Sturluson*. *Edda* / Udg. Finnur Jónsson. Kobenhavn, 1900.
44. *Þiðriks saga af Bern* / Udg. H. Bertelsen. København, 1905-1911. Hefte I-II. (Samfund(et) til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur. 34).
45. *Gunnlaugr Leifsson*. *Merlínússpá* // *Den norsk-isländska skaldediktningen* / Reviderad av E.A. Kock. Lund, 1949. Bnd. II.
46. *Словарь-справочник "Слова о полку Игореве"* / Сост. В.Л. Виноградова. М., 1965. Вып. 1: А-Г.
47. *Буслаев Ф.* *Русская поэзия XI и начала XII века* // *Летописи русской литературы и древности* / Изд. Н. Тихонравовым. М., 1859. Т. 1.
48. *Jakobson R., Szeftel M.* *The Vseslav epos* // *Roman Jakobson. Selected Writings*. Paris, 1966. Vol. IV.



Исторические корни этноконфессиональных конфликтов: О XXI конференции “Славяне и их соседи”

27–28 мая 2003 г. Отдел истории Средних веков Института славяноведения РАН провел очередную, XXI, конференцию из цикла “Славяне и их соседи”, посвященную памяти выдающегося российского палеослависта Владимира Дорофеевича Королюка. Оргкомитетом конференции (председатель – чл.-корр. РАН Б.Н.Флоря) для обсуждения была предложена тема “Исторические корни этноконфессиональных конфликтов в восточной части Европы”.

Интерес к эпохе Средневековья и раннего Нового времени определяется прежде всего тем, что именно в этот период закладываются истоки многих современных этноконфессиональных конфликтов, и изучение заявленной Оргкомитетом темы должно способствовать пониманию причин конфликтов, выработке типологии конфликтных ситуаций, выяснению того, насколько проблемы межэтнических и межконфессиональных отношений связаны со средневековыми сторонами жизни общества, и насколько – с тенденциями, характерными для Нового времени. В качестве приоритетных аспектов темы для обсуждения на конференции были выделены следующие: этноконфессиональная ситуация в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе в Средние века и раннее Новое время (христианство, ислам, иудаизм); православие и католицизм в славянском мире: взаимодействие и исторические корни конфликтов; христианские империи раннего Средневековья и славян-

ские государства: этнические аспекты отношений; исторические корни немецко-славянских конфликтов; межэтнические отношения в Османской империи и корни балканских конфликтов Нового времени; национальные и религиозные конфликты в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе в эпоху Реформации и Контрреформации; раннее Новое время как эпоха зарождения современных форм этноконфессиональных конфликтов. 24 докладчика конференции представляли институты Академии наук, университеты и высшие учебные заведения Москвы, Иванова, Махачкалы, Твери, Коломны. К началу конференции были изданы тезисы докладов ее участников.

Несколько докладов было посвящено особенностям болгаро-византийских отношений. *Г.Г. Литаврин* выделил два основных фактора, определявших историю болгарской церкви в эпоху Первого Болгарского царства (865–1018) – полное подчинение церкви верховной светской власти, которая с первых шагов церковного строительства обеспечивала болгарской церкви статус независимости от константинопольской патриархии, и непосредственное соседство Болгарии с Византийской империей, обусловившее самый факт принятия болгарам христианства в восточном варианте. Характер отношений болгарской церкви с Константинопольской патриархией во многом стал моделью для Сербии и Руси после принятия ими хри-

стианства. *Л.В. Горина* обратилась к тексту из Архивского сборника 1262 г. (список XV в.) “Начала царства Константинаграда греческого”. Полагая его компиляцией хроники Георгия Амартола, докладчица предположила, что эта компиляция была составлена в Болгарии периода правления Симеона (893–927), когда здесь укреплялось христианство как государственная религия. На Руси же он оказался востребованным в период монгольского завоевания.

Тема конфессионально-культурных отношений Болгарии и Византии была продолжена в докладе *Д.И. Полывянно-го* на материале славянской книжности следующего периода болгарской истории – периода византийского господства (1018–1186). Анализируя различные варианты реакции болгарской культуры и ее носителей на изменившиеся условия, автор выделил институты и сообщества, благодаря которым обеспечивалось сохранение культурной самобытности средневековой Болгарии. Прежде всего подчеркивалась культурная политика Охридской архиепископии, стремившейся выступать в качестве преемницы деятельности свв. Климента и Наума – учеников свв. Кирилла и Мефодия; была отмечена роль славянских монастырей на территории архиепископии, где формировались культы местных подвижников, а также значение малых монастырских сообществ на западе бывшего Болгарского царства и братии афонского Зографского монастыря св. Георгия.

В ином ракурсе проблема развития болгарской культуры в условиях византийского владычества была представлена в докладе *И.И. Калиганова*. Оппонируя точке зрения о гонениях на славянскую письменность в Болгарии XI–XII вв. (Г. Подскальский), автор в то же время отметил в целом неблагоприятные условия в этот период для развития здесь славянской культуры, обусловленные византийской политикой эллинизации национальных правящих династий и лишения болгарской церкви статуса патриархии. Закономерным поэтому выглядит появление в Киевской Руси этого времени в рамках единой византийской церкви основного репертуара перевод-

ной и оригинальной болгарской книжности Первого Болгарского царства. Наряду с официальным путем проникновения корпуса болгарских книг на Русь (отмеченным Г.Г. Литавриным) – вместе с болгарскими миссионерами, направленными на Русь императором Василием II Болгаробойцей, автор предположил и наличие “бытового канала”, сформированного болгарскими беженцами из Северо-Восточной Болгарии и русскими воинами, посланными князем Владимиром в помощь Василию II.

С.А. Иванов, анализируя роль конфессионального фактора во взаимоотношениях в XIV в. греков с принявшими православие болгарскими, валахами, русскими, аланами, пришел к нетривиальному выводу о том, что для греков благочестие было не религиозной, а политической категорией. Поэтому крещенные “варвары” воспринимались византийскими авторами как “не вполне христиане”, хотя общность веры ощущалась как гарантия политической лояльности.

В докладе *Ю.Я. Вина* был рассмотрен этноконфессиональный аспект развития сельской общины в поздней Византии в контактных, балканских и малоазиатских, зонах с использованием (с некоторыми оговорками) медиэвистической концепции крестьянства как этнической основы средневекового общества, носителя этнического сознания и культуры. Отметив симбиоз, мирное сосуществование деревенского греческого с негреческим, славянским и тюркским, населением, автор усмотрел причину сглаживания этнических различий в самом сельском образе жизни, в тяжелом труде, нивелирующем всякие различия. Община, выступая в поздней Византии в качестве неформального объединения, тем не менее смягчала остроту возможных межэтнических конфликтов. Постепенное же их усиление явилось следствием ослабления общинных связей и социокультурной роли сельской общины в целом.

М.В. Бибиковым по материалам византийских рукописных сборников из российских собраний была уточнена хронология распространения в Византии антилатинских полемических сочинений:

весьма ограниченное распространение их в IX–XII в. и большая их популярность после Лионской унии и особенно после Ферраро-Флорентийского собора.

Ф.Б. Успенский в докладе об англосаксах в Византии XI в. (где они появились после поражения в битве при Гастингсе в 1066 г.) обратился к источникам, которые ранее для этой темы не использовались – это свидетельство из анонимной Хроники (*Chronicon universale anonymi Laudunensis*) и его вольный перевод в исландской Саге об Эдуарде Исповеднике. Автор, в частности, отметил необычное для этого времени противопоставление в Хронике восточной и западной церковью, а также уточнение о составе так называемой варяжской дружины в Константинополе, в которой именно англосаксы составляли значительную, если не господствующую часть.

В связи с появлением в Швеции многочисленных спекуляций и “теорий”, касающихся ведущей роли в образовании Древнешведского государства племенного объединения гаутов (Гауталанд), поглотившего объединение свеев (Свеаланд) и ранней датировки этого процесса, *Е.А. Мельникова* привела аргументы в пользу приоритета Свеаланда в процессах формирования Древнешведского государства, интенсивное развитие которых прослеживается лишь с начала XI в.

Постоянным внешним фактором, влияющим на ход истории Руси, было соседство со Степью и ее обитателями, и два доклада было посвящено этой проблеме. *И.О. Князький* проследил, как менялось восприятие противостояния Руси и череды тюрко-монгольских народов – сначала как борьбы христианства против язычества, а с XIV в. – христианства против ислама. *А.С. Щавелев* обратился к проблеме политического взаимодействия сторон для решения конфликтов в XI – начале XIII в., а именно – к летописным известиям о сменах – съездах русских князей с кочевниками (главным образом с половцами). Автор выделил некоторые особенности функционирования этого института, прежде всего обязательность встреч для киевского и, скорее всего, для переяславско-

го князя (неявка на снем автоматически приводила к конфликту и войне).

В ряде выступлений преимущественное внимание было уделено проблеме этноконфессиональных отношений различных славянских народов. В докладе об истоках польско-украинского конфликта *Б.Н. Флоря* обратился к ситуации в крупных центрах на украинских землях Польского королевства (прежде всего во Львове), где в условиях длительного сосуществования двух народов, один из которых был неравноправным по отношению к другому, и возникли предпосылки для конфликта. Национальное противостояние переплеталось здесь с религиозным: “русскому” мечтанству вменялась здесь в вину “схизматическая” вера. В качестве сочинений, отражающих обусловленное конфликтной ситуацией осмысление своего прошлого, в докладе выделены тексты, вышедшие из среды, связанной со Львовским братством, на рубеже XVI–XVII вв. Здесь поляки выступают как соседи, которые, будучи призваны на помощь русским князьям, захватили их земли, заставили отказаться от своей веры и обычаев, ограбили храмы, иными словами, названные тексты создают впечатление о целенаправленных действиях поляков, приведших к уничтожению государственности русского народа и к упадку его культуры.

В.Н. Ковалев обнаружил парадоксальную особенность в отношении массы польских солдат к своему противнику во время “московской войны” 1609–1619 гг. – отсутствие конфессиональной враждебности, которая была определяющей для той части русского общества, которая воспринимала события войны как угрозу православию со стороны иноверцев. Находя причины этого в области социальной психологии и практической политики, автор привел доводы в пользу того, что польские солдаты обладали светским сознанием и относительно широким кругозором, война была для них прежде всего профессиональным делом на чужой территории, в то время как мировоззрение их “московских” противников во многом оставалось средневековым, а война ста-

ла для них национальным бедствием, виновниками которого выступали пришлые “еретики” и “литва”.

Сообщение А.А. Турилова «Слово о начале Русской земли» – контроверза правам великих князей Московских на киевское наследие» было посвящено одной “тупиковой” исторической легенде второй половины XV в., не прижившейся в позднейшей историографии. Автор показал в нем, как с помощью минимального вмешательства в пересказ ПВЛ (назвав суздальских князей потомками Синеуса, а не Рюрика, и прославив Владимира Святого как правителя “Русского и Литовского”) безвестный новгородский и западнорусский книжник отверг права и претензии современных ему московских князей на киевское политическое наследие. Но для того чтобы стать востребованной правящими кругами Великого княжества Литовского, легенде не доставало обоснования соответствующих прав Гедиминовичей, и в итоге она сохранилась как маргинальный текст в великорусской традиции.

В своем втором выступлении А.А. Турилов обратился к проблеме культурной консолидации болгар и сербов в эпоху османского завоевания и владычества (XV–XVII вв.). Автором был рассмотрен процесс миграции людей, святынь и текстов из болгарских пределов в сербские, а также встречное движение – распространение сербской (ресавской) орфографии в болгарских (по преимуществу западных) землях и в монастырских скрипториях Афона. В качестве наиболее активного района культурной консолидации (во второй половине XV – первой половине XVI в.) А.А. Турилов выделил пограничье болгарских и сербских земель, северную и восточную Македонию. Исследованию феномена консолидации в современных южнославянских историографиях мешают, по мнению автора, суженное, сугубо национальное его восприятие, за которым неизбежно теряется целостность картины.

Тема религиозного и конфессионального взаимодействия и противостояния в славянских странах оказалась в центре внимания нескольких участников конференции. М.В. Дмитриев об-

ратился к проблеме религиозной терпимости на примере украинско-белорусских православных сочинений конца XVI – начала XVII в. Автор выделил две противоположные тенденции в религиозных представлениях украинско-белорусских земель: сближение украинско-белорусского православия с западным христианством через ассимиляцию присущих католицизму и протестантизму представлений и актуализация начал, свойственных византийско-православной традиции. Не обнаружив в текстах указанных сочинений нетерпимого отношения к католицизму и, напротив, убеждение в том, что принуждение не может быть признано нормой христианского взгляда на иноверие, М.В. Дмитриев предположил в этом влияние византийской традиции и, соответственно, иное, чем в традиционной культуре западного христианства, осмысление терпимости и нетерпимости.

В докладе Г.П. Мельникова была предложена концепция гусизма как этноконфессионального конфликта в рамках Священной Римской империи XV в. Основой гусизма служил чешский мессианизм, представление о богоизбранности чешского народа, сформировавшееся в чешской хронистике во второй половине XIV в. при поддержке императора Карла IV. Превращение впоследствии Чехии в “страну еретиков” автор связал с падением престижа королевской власти внутри страны и в Империи в целом при Вацлаве IV. Рассматривая гусизм в историческом ретроспективе в качестве связующего звена между средневековыми ересями и Реформацией, Г.П. Мельников обратил особое внимание на то, что этническая составляющая конфликта (понимаемая здесь как “национально-освободительная”) оказалась следствием конфессионального переворота, совершенного в умах чехов-христиан Гусом и его последователями: они открыли “правду божью” как категорию, стоящую над земной церковной организацией и превратившие ее в постулат политической, социальной и военной борьбы.

В.В. Мочалова в докладе “Иудео-христианский диалог в Польше XVI в.”

рассмотрела религиозные полемические тексты в контексте ренессансных диалогических сочинений межконфессионального характера. Отмеченная автором идеологическая полифония подобных текстов отражала становление модели плюралистического общественного сознания. Польские евреи, которые были заметной частью этноконфессиональной картины общества этого времени оказались включенными в межконфессиональное противостояние. В докладе было показано, как католики и протестанты использовали связанные с иудейской верой аргументы для дискредитации оппонента, причем в католических сочинениях протестанты выступали подчас более опасными противниками, чем иудеи (Петр Скарга). Для писателей арианского направления, наиболее радикального в польской реформации, характерно отрицание божественности Христа и преимущественное внимание к Ветхому Завету, что дало основание в обвинениях их в близости иудаизму.

История конфликтов в Далмации в XIV–XVII вв. между православными и католиками рассматривалась в докладе *И.Г. Воробьевой*. Заметное число греческих переселенцев появилось в Далмации после турецких завоеваний XV в., а православных славян – с начала XVII в. после завершения венецианско-турецкой войны. Преимущественное внимание докладчица уделила особенностям политики венецианских властей в отношении православных: игнорируя жалобы православного духовенства на вмешательство в его дела латинских прелатов, венецианцы по сути активизировали процесс консолидации православных сербов в Далмации и движение за создание своей епископии.

В докладе *О.А. Акимовой* рассматривалось влияние на этноконфессиональное самосознание боснийского населения в период существования Боснийского королевства в XIV–XV вв. наличия собственной церковной организации, и прежде всего вопрос о том, каким образом слабость и замкнутость боснийской церковной организации, а также отсутствие четко определяемых

вероисповедных принципов, отличных от католических и православных, способствовали сложению (по крайней мере в среде высшей боснийской знати) постоянно варьирующейся в зависимости от политической конъюнктуры картины конфессиональных приоритетов. Скорый переход боснийского населения в мусульманство после турецкого завоевания (дававший самые широкие права и привилегии) был во многом обусловлен именно этой конфессиональной необязательностью. В докладе также прослеживается превращение, начиная с XIX в., средневековой еретической боснийской церкви в мифологему, во многом определяющую самосознание не только боснийских мусульман, но и отчасти – хорватов. Специально проблема изменения конфессионального положения славян в Османской империи была поднята в докладе *С.И. Муртузалиева* “Конфессиональная политика Порты и роль налогового прессинга в исламизации балканских народов (XV – начало XVII в.)”, где было показано что одним из наиболее действенных методов пропаганды преимуществ принятия ислама было налоговое послабление для мусульман и дискриминация в налоговом обложении христиан.

О.В. Хаванова в докладе “Этнический аспект конкуренции за доступ к образованию в монархии Габсбургов в XVIII в.” предприняла попытку применить к более-менее отдаленному прошлому современные антропологические методики исследования ситуаций, когда ассиметричное распределение экономических, политических, интеллектуальных ресурсов влияло на межэтнические отношения. Так, было показано, что распределение учебных стипендий по национально-государственному принципу, институализировало национальное сообщество и, в конечном счете, объективно способствовало формированию венгерской нации. В то же время пропорциональное представительство различных народов монархии в привилегированных учебных заведениях вело к воспитанию единой политической элиты полиэтничной монархии.

В системе традиционной народной культуры отношение к представителям другой веры (конфессии) формируется в рамках стереотипных представлений, основанных на оппозиции “свой – чужой”. Один из случаев определения конфессионально “чужого” был рассмотрен в докладе *О.В. Беловой и В.Я. Петрухина* на примере имеющего апокрифические корни сюжета – легенды о родстве иноверцев (иудеев, мусульман) с нечистым животным (свиньей), разные версии которой имеют хождение практически у всех славянских народов и служат объяснением “конфессиональных” особенностей иных вероисповеданий. При этом основным внешним показателем иудаизма и мусульманства для славян становится неупотребление в пищу свинины, и на этом основывается стереотипное представление о родстве и даже тождестве этих религий.

Тема массовых этнокультурных и языковых стереотипов была продолжена в докладе *Е.Е. Левкиевской* об эво-

люции восприятия русскими украинцев. По мнению автора, сформулированная официальной государственной идеологией в XIX в. политическая идея “большой” русской нации, включавшей в себя великороссов, малороссов и белорусов (переосмысленная позднее в рамках понимания “советского народа”), как единого народа с общей этнокультурной, языковой и религиозной самоидентификацией, оказалась прочно укорененной в общественном мнении русских. Причем настолько прочно, что претензии современных украинцев на собственную идентичность, не просто отличную от русской, но зачастую и противопоставленную ей, вызывают в русском массовом сознании неизбежный культурный шок, для преодоления которого, как один из возможных вариантов, создается новый, зачастую негативный образ украинца.

© 2004 г. *О.А. Акимова*

CONTENTS

ARTICLES

| | |
|--|----|
| <i>Belov M.V.</i> (Nizhni Novgorod) 1804–1813 Rebellion and the Development of the Serbian National Idea | 3 |
| <i>Temchin S.Yu.</i> (Vilnius) Formation of Slavic Hymnography (863 – about 1097): Part I | 18 |
| <i>Ludogovsky F.B.</i> (Moscow) Church-Slavic Akaphist as a Contemporary Hymnographical Genre: Structure, Address, Functioning | 56 |

* * *

| | |
|--|----|
| <i>Ivanov Vyach.Vs.</i> (Moscow – Los Angeles) Typology of Autobiographical Homily as a Genre.... | 69 |
| <i>Molchanov A.A.</i> (Moscow). Vladimir Monomach and His Names (on the Names of Rurykid Princesses X–XII Cent.) | 80 |
| <i>Uspensky F.B.</i> (Moscow). Cruel Beast (Luty Zver') in Rus' and Scandinavia..... | 88 |

SCHOLARLY LIFE

| | |
|--|-----|
| <i>Akimova O.A.</i> Historical Roots of Ethnic-Confessional Conflicts: XXI Conference “Slavs and Their Neighbours” | 106 |
|--|-----|

Сдано в набор 05.12.2003 Подписано в печать 27.01.2004 Формат бумаги 70 × 100¹/₁₆
Офсетная печать. Усл.печ.л. 9,1 Усл.кр.-отт. 5,3 тыс. Уч.изд.л. 10,5 Бум.л. 3,5
Тираж 566 экз. Зак. 8065

Свидетельство о регистрации № 0110184 от 4 февраля 1993 года
В Министерстве печати и информации Российской Федерации
Учредители: Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

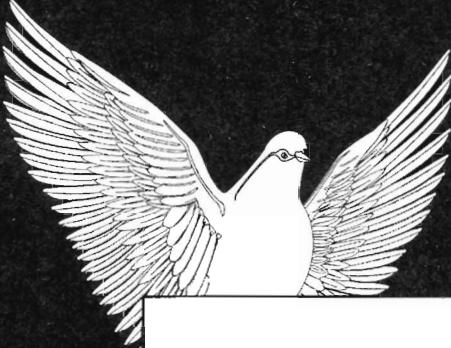
Адрес издателя: 117997, Москва, Профсоюзная ул., 90
Адрес редакции: 117334, Москва, Ленинский проспект, 32а. Телефон 938-01-20
Отпечатано в ППП “Типография “Наука”, 121099, Москва, Шубинский пер., 6
E-mail: vasilyev@FL09.tower.ras.ru

ПОДПИСКА-2004
ВТОРОЕ ПОЛУГОДИЕ

ОБЪЕДИНЕННЫЙ КАТАЛОГ

1 ТОМ Российские и зарубежные газеты и журналы

2 ТОМ Книги и учебники



1 ТОМ ПРЕС
РОС
И З
ГАЗ
И Ж

УВАЖАЕМЫЕ ПОДПИСЧИКИ!

Журналы Российской академии наук можно выписать в любом почтовом отделении России по объединенному Каталогу Федерального управления почтовой связи (ФУПС). Академические журналы объявлены в этом каталоге в разделе "АРСМИ"